

TEOLÓGIA

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

A tartalomból:

Vanyó Lászlóra emlékezünk

BOLBERITZ PÁL

A döntés szabadságának kérdése
Aquinói Szent Tamás filozófiájában

DOLHAI LAJOS

A liturgikus szentség tan
Szent Ambrus katekézisében

KOCSIS IMRE

A lelkiismeret az újszövetségi írásokban

ROKAY ZOLTÁN

Rendszerelmélet – ember – vallás

RÓZSA HUBA

Pentateuchus – vallástörténet – üdvtörténet

XXXVII. évf. 2003. 3-4. szám



TEOLÓGIA

Hittudományi folyóirat

XXXVII. évfolyam
2003. 3-4. szám

Laptulajdonos
Pázmány Péter Katolikus Egyetem
Hittudományi Kara

Főszerkesztő

Vanyó László

Felelős szerkesztő
Rokay Zoltán

Szerkesztőségi titkár
Kránitz Mihály

Szerkesztőbizottság

Bolberitz Pál
Kránitz Mihály
Kuminetz Géza
Puskás Attila
Rokay Zoltán
Rózsa Huba
Tarjányi Béla
Tarjányi Zoltán
Thorday Attila
Török József

Felelős kiadó
Tarjányi Béla

Szerkesztőség
1053 Bp. Veres Pálné u. 24.
Telefon: 318-13-32
(munkanapokon: 9–13 óráig)

HU ISSN 0133-1779

Kiadja a Hittudományi Kar
megbízásából a JEL Könyvkiadó.
Előfizetés a JEL Könyvkiadón keresztül:
OTP XI. ker. Irinyi J. u. körzeti fiók
11711041-20901848 sz. csekkzámlára.

Egy szám ára:
390 Ft

Előfizetés egy évre:
720 Ft

Felelős vezető
Babarczy-Gyórfy Andrea

Nyomás
Naszályprint Nyomda, Vác

Felelős vezető
Hemela Mihályné

Tartalom

ERDŐ PÉTER Szentbeszéd Prof. Dr. Vanyó László temetésén	77
ROKAY ZOLTÁN Beszéd Prof. Dr. Vanyó László temetésén	79
BOLBERITZ PÁL A döntés szabadságának kérdése Aquinói Szent Tamás filozófiájában	83
DOLHAI LAJOS A liturgikus szentség tan Szent Ambrus katekézisében	91
KOC SIS IMRE A lelkiismeret az újszövetségi írásokban	101
KUMINETZ GÉZA Lelkiismeret – jog – törvény	119
ROKAY ZOLTÁN Rendszerelmélet – ember – vallás	129
RÓZSA HUBA Pentateuchus – vallástörténet – üdvtörténet	147
SÁNTA JÁNOS Ludwig Feuerbach ateista humanizmusa, mint kísérlet az istenkeresés megválaszolására	173
KÖNYVSZEMLE	184

A 2003. augusztus 3-án
elhunyt *Vanyó László*
professzor, 1996-tól volt a
Teológia folyóirat
főszerkesztője.

A szerkesztőbizottság és a
munkatársak, a temetésen
elhangzott két beszéd
gondolataival akarnak
méltó emléket állítani
a lap főszerkesztőjének.



Foto: Turcsik

Prof. Dr. Vanyó László
(1942-2003)

ERDŐ PÉTER

bíboros, prímás, esztergom-budapesti érsek

Szentbeszéd Prof. Dr. Vanyó László temetésén

Budapest, Egyetemi templom, 2003. aug. 16.

Jn 14,1-6

A feltámadás titkának átelmelkedése során az Egyház az örök életre, az örök boldogságra, az üdvösségre fordítja a figyelmet. Nem véletlenül, hiszen hitünk egyik főmondanivalója, reményünk tárgya éppen ez, hogy Krisztus a halálból az örök életre visz át minket a saját halálával és feltámadásával.

Mikor Jézus búcsúzik a tanítványaitól, akkor azt mondja, hogy elmegy az Atyához, és helyet készít a számukra. Ezt a helyet keresik a tanítványok is, és ezt a helyet ígéri meg nekik Jézus. Tehát: ahogyan ti várjátok, ahogyan ti elképzelitek, de annál sokkal nagyszerűbben az Atyánál hely készül a számotokra. Azért megyek, hogy azt a helyet elkészítsem. Más szóval megváltó művével az üdvösséget szerzi meg nekünk.

De Jézus azt ígéri, hogy ha helyet készített nekünk, visszatér. De hogyan is történik ez a visszatérés? Mert kétféle módon beszél erről Jézus. Egyrészt azt mondja - másutt is - hogy majd az Emberfia eljön az ég felhőiben ítélni a világot az angyalok kíséretében... tehát az utolsó ítéletnek, a végidőknek a főszereplőjeként. Másrészt azt mondja, hogy mindenkihez, aki hisz Benne, odamegy, lakást vesz nála, mégpedig az Atyával együtt és a Szentlélek révén. Tehát visszatér máris. Megváltói műve nyomán mi is a megszentelő kegyelmet kaphatjuk ajándékba. És lakást vesz nálunk, azért, hogy elkezdődjék bennünk az az élet, aminek sohasem lesz vége.

De hát hogyan is vezet az út az Atya házába, azokra a helyekre, amiket Jézus megígér nekünk? Nem véletlen a kérdés, amit Tamásnak a szájából hallunk, hogy hogyan menjünk oda, nem ismerjük az utat. Fizikai értelemben képzelték el azt a helyet. A szónak a szoros értelmében valahol itt a világban, talán nagyon magasan, talán nagyon szép helyen, de mégis csak egy olyan hely, mint a földi helyek. Jézus feljebb emeli a gondolkodásmódjukat, és nem arról beszél, hogy földön vagy levegőben, kozmoszban vagy azon kívül, hogyan vezet az út. Hiszen tudjuk a régi ember az alvilágban való utazás köré egész mítoszokat formált. Úgy gondolta: ahhoz, hogy eljusson az ember halála után oda, ahova szeretne, ahová vágyik, ahová való, ahhoz sok megpróbáltatáson kell még a halál után is átmennie. Nemcsak Cháron ladikja és a görög mitológia, hanem az egyiptomiak egész halotti kultusza is ezt a nagy utazást fejezi ki. De mintha még a régi magyar fejfák is a maguk csónak alakjával erről az ősi emberi hiedelemről beszélnének.

Szóval keresi az ember az utat, és Jézus azt válaszolja, hogy ne evilági módon gondolkodjunk a helyről és az útról, mert Ő az út. Ő az út és egyben az igazság és az élet is. Ezt az életet kezdi el velünk már a feltámadása után és ennek a kiteljesedésére hív meg bennünket.

Krisztus útján indult el Vanyó László professzor úr is, akinek földi maradványait ma örök nyugalomra helyezük. Váratlanul költözött el közülünk, de földi útjának, alkotó és imádkozni tudó életének pályaíve az örök élet reményébe tart. Először a szépség útján közelített Istenhez, a Képzőművészeti Főiskolán festészetből szerzett diplomát. Néhány szép alkotását ma is tisztelettel őrizzük. Papi hivatását követve a teológia igazsága ragadta meg, bár a művészet iránti vonzódását továbbra is megőrizte. A filozófia igazságkeresését komolyan vette. Mindnyájan tisztelettel néztünk fel rá, hiszen már teológusként eredetiben olvasta Platónt és Kantot, ikonográfiai előadásaiban pedig már szeminarista korában egyesítette a művészi hozzáértést, a teológiai tudást és a lelkiség szempontját. Papszentelése után plébániai lelkipásztori beosztásban csupán egy évet töltött, de a templomi lelkipásztori munka életének szerves része volt. Konferenciabeosztásokat, lelkigyakorlatokat rendszeresen vállalt. Élete végéig, mindig végzett plébániai lelkipásztori munkát. Am az ő igazi lelkipásztori területe, papságával járó tanítói küldetésének legragyogóbb kibontakozása az oktatói és tudományos munka volt. Már doktori értekezése feltűnést keltett, mert a tematikus dolgozathoz Nisszai Szent Gergely műveiből mintegy függelékként egész kötetnyi fordítást csatolt. Ezzel már akkor iskolát teremtett. Rómában folytatta tovább tanulmányait, majd ugyanott a Patrisztikus Intézetben oktatott is. Tanári munkásságának súlypontja azonban Hittudományi Karunkon volt, ahol a patrológiai tanszéket 1975-től haláláig vezette.

Munkáját az Egyház szeretete, a legigényesebb szenvedélyesség és küldetéstudat vezette. A patrisztika művelőjeként elsősorban a magyar kultúrában és teológiai tudatban meglévő úr kitöltésére törekedett. Hogyan is lehetne önkényes spekulációk vagy divatos jelszavak fölé emelkedve régmúlt, közelmúlt és jelen egyházi hitének és folyamatos hagyományának erejéből hitelesen élni, ha nem biztos és árnyalt tudás alapján. De nem minden hívő ember lehet ókori teológiát értő hittudós. Annál nagyobb a valóban tudós teológus felelőssége, mert ő adja a háttérrel a gyakorlati lelkipásztor, a népszerűsítő igehirdető és a hitét komolyan élni akaró ember számára. Szemben sok manapság elterjedt nézettel, a keresztény hit nem pusztán érzelmi állapot vagy hangulat, hanem objektív igazsága van. Olyan igazsága, amely életet ad, amelyet komolyan kell venni és tanulmányozni kell. Az isteni kinyilatkoztatás az egyház hagyományán keresztül jut el az emberhez. Ennek a hagyománynak pedig szellemtörténete van. Isten az emberiségnek szóló üzenetét emberi szavak és történetileg alakuló fogalmak cserépedényében adta át nekünk. E fogalmak pontos jelentését pedig korról korra ismerni kell. Ha ilyen igényességgel közelítünk az egyházatyák írásaihoz, hitünk hagyományához, akkor lenyűgöz bennünket a misztérium iránti érzék és megragadottság, amely műveikben tetten érhető. Rádöbbenünk, hogy a teológiánk, a hitünk nem pusztán egyes módszerek, kész válaszok és hangzatos receptek világa, hanem szellemi találkozás is a magát kinyilvánító Isten titkával. Ez a titok pedig követelményt támaszt az emberrel szemben. Gazdag és sokoldalú, de nem tűr szellemi megalkuvást vagy olcsó felületességet.

Ennek az élménynek a megragadottja volt Vanyó professzor úr. Éjjel és nappal tanulmányozta az egyházatyák írásait. Kötetek tucatjait adta ki műveik magyar fordításá-

val. Ezzel pedig a magyar kultúrának is értékes szolgálatot tett. De monografikus kötetek, tankönyvek, szaktanulmányai is ugyanezt az ügyet szolgálták. Tudása olyan széleskörű volt, hogy nemzetközi feltűnést keltett. A Hittani Kongregáció mellett működő Nemzetközi Teológiai Bizottságnak hosszú évek óta tagja volt. Nem régiben pedig a Pápai Teológiai Akadémia rendes tagja lett. Munkássága, tudományos profilja olyan jelenség volt a teológiai életben, amely arra kényszerítette a kortársakat, hogy elgondolkodjanak a mai tudományeszmény érvényességéről. A régi korokban az számított nagy tudósnak, aki nagyon sokat tudott, s értette is, amit ismert. Manapság sok tudományterületen statisztikailag mérik, ki hány közleményt ad ki, ki hány új állítást fogalmaz meg. A katolikus teológiában azonban az újdonság önmagáért való keresésénél sokkal fontosabb az átfogó és harmonikus tudás, sőt – mint II. János Pál pápa tanítja – tudományos módszertani alapelv a tanítóhivatalhoz, az egyház hitéhez, a hiteles hagyományhoz való hűség. Ez lehet az új idők kérdéseire adott válaszok egyetlen biztos alapja is. Ezért volt nélkülözhetetlen a nagy tudású patológus közreműködése az Apostoli Szentszék több, világszerte ismert dokumentumának megalkotása során is.

Egyetemi tanárként patológusok és hittudósok egész generációját nevelte fel. Iskolateremtő egyéniség volt.

Méltán mondhatjuk róla, hogy az igazságra tanított sokakat. Az egyetlen Igazságra, aki maga Krisztus. Méltán remélhetjük és kérhetjük a mindenható és irgalmas Istentől, hogy csillagként ragyogjon örök országában. Amen.

ROKAY ZOLTÁN

PPKE Hittudományi Kar, dékán

Beszéd

Prof. Dr. Vanyó László temetésén

*Mélyen tisztelt gyászoló család,
Tekintetes elárvult Alma Mater,
Mindannyian tisztelt gyászolók!*

Nem szükséges újból és újból hangsúlyozni, milyen veszteséget jelent a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kara számára Főtisztelendő és Méltóságos Vanyó László professzor úr hirtelen és váratlan halála. Az a néhány életrajzi adat, amelyet a Megboldogultról elmondhatunk, híven tükrözi a rá jellemző szerénységet, egyszerűséget, amellyel mindannyiunk szívébe be tudta lopni magát, s amiért elszóllattatása különösen közelről, érzelmileg is érint mindannyiunkat.

A megboldogult 1942. február 11-én született Bódvaszilason. A Képző- és Iparművészeti Gimnázium elvégzését követően 1966-ban a Képzőművészeti Főiskola festő szakán diplomázott. Sokak számára nem ismeretes, hogy megboldogult Vanyó professzor

úr számára nem volt idegen az ecset és paletta, amint erről fiatalkori alkotásai is tanús-
kodnak. Nem egy püspök az ő elgondolását és keze munkáját dicséri. 1971-ben szentel-
ték pappá, 1972-ben védte meg „Nüsszai Szent Gergely antropológiája” című, filozófiai
szempontból is igényes doktori értekezését. 1972-74 között a római Patrisztikus Intézet-
ben szerzett szaklicenciát. Ugyanitt fél éven át meghívott előadó. 1975-től a Pázmány
Péter Hittudományi Akadémián (később Kar) Ókeresztény Irodalom és Dogmatörténet
Tanszék vezetője. 1992-től a Vatikáni Nemzetközi Teológiai Bizottság tagja. Ő volt Ka-
runkon a Doktori Iskola vezetője és a Teológia folyóirat főszerkesztője. A Szentgyörgyi
Albert és Staphanus magas rangú díjak birtokosa, az Egyetemi Tanács tagja.

2003. június 30-án a Magyar Köztársaság Elnöke kezéből is elnyerte Karunk többi
nyilvános rendes professzorával együtt az egyetemi tanári kinevezést. Ezzel úgyszól-
ván egyidejűleg nyerte – Sodano bíboros államtitkár keze által – kinevezését a Pápai Te-
ológiai Akadémia tagjává. Ez az elgondolható legmagasabb római tudományos elismerés.
Utolsó találkozásunkkor elterveztük, hogyan fogom a soron következő rendes Kari
Ülésen felolvasni a latin nyelvű kinevezést, és kit fogok felkérni Poupard bíboros olasz
nyelvű kísérőlevelének felolvasására, kit fogok felkérni – miután magam sajnos olaszul
nem tudok.

Ám a gondviselés másként rendelkezett!

A vatikáni dokumentum felolvasása helyett gyászbeszédet kell mondani és hallgat-
ni, a gratulációk helyett részvétet nyilvánítani és részvétnyilvánításokat fogadni, rész-
véttáviratokat és leveleket olvasni, amelyek közül első helyen említeném őeminenciája
Dr. Paskai László bíboros levelét, aki egyben sajnálatát fejezi ki távolléte miatt, és őex-
cellenciája Dr. Jakubinyi György gyulafehérvári érsek részvétáviratát.

Elhunyt Vanyó László írásainak jegyzéke a 60. születésnapjára kiadott emlékkötet-
ben közel 100 címet tartalmaz. Ha közelebről megnézzük ezeket a nem egyszer igé-
nyes alkotásokat és a megboldogult oktatói, akadémiai tevékenységét, némi képet tu-
dunk magunknak alkotni arról a csendes, kitartó, fáradságot nem ismerő munkáról, a
görög és latin nyelv permanens tanulmányozásáról, valamint az időszerű szakirodalom
figyelemmel kíséréséről, ami ezek mögött a címek mögött rejlik, s amelyet Vanyó pro-
fesszor úr fáradhatatlanul, minuciózus akribiával művelt, nem rettenve meg a nem
mindig feltétlen jóindulatú kritika nyilaitól sem.

Talán szabad annyit engedni a személyes hangvételnek, hogy elmondjam, hogy mi-
dőn megboldogult kollégánk utoljára, alig hallhatóan kopogtatott tanszéki szobám ajta-
ján, belépve hóna alatt kék kötésű, arany bordájú kötetel, e szavakkal üdvözöltem: lá-
tok nálad egy könyvet! Szabad remélnem, hogy ez az Ókeresztény Írók sorozatának
legújabb kötete? Ő csak mosolygott, és asztalomra tette a sorozat 18. kötetét Nüsszai
Szent Gergely műveinek fordításával.

A sorozat most – legalábbis egy időre – megszakadt; ugyanígy megszakadt Vanyó
professzor úr szerkesztői és fordítói tevékenysége, földi életének szála. Ám mi a költő-
vel (emlékezetből idézve) elmondjuk:

*„Nincs lezárva itt még a cikk,
folytatása következik!
Te légy Uram én szerkesztőm,
új folyamban újrakezdőm.”*

Az egyházatyák és ókeresztény írók sokat írtak. Műveik beláthatatlan tengere a legkülönbözőbb, olykor nagyon eltérő nézeteket és véleményeket tartalmazza. Mindebből csak annyit ismerek, amennyit a magam szakterülete szempontjából ismernem kell, és amit a zsolozsma tartalmaz. Ám ennek alapján is elmondható, hogy ezek a kiváló szerzők minden véleménykülönbség ellenére egyben teljesen egybehangzó hitvallást tesznek, ez pedig a feltámadás és az örök élet hitigazsága.

Kérjük Istent Jézus Krisztus által, aki egyetlen tanítója egyházának, fogadja be a világhosszág honába elhunyt Vanyó László testvérünket, hogy minden emberi gyarlósága ellenére az Úrban ne csak igazságos bíróra, hanem irgalmas Üdvözítőre is találjon!

Búcsúzzunk tőle az egyházatyák műveiből bizonyára mindenki számára ismert Szent Ágoston-i idézettel: „Magadnak teremtettél minket, s nyugtalan a szívünk, amíg csak el nem pihen benned”. Mi másat kívánhatunk a nyugtalan szívnek – a cor inquietumnak – mint: nyugodjék békében – *requiescat in pace!*

Talán nem egészen illik a gyászbeszédhez, de feltétlen mindannyiunk jelenlétében akarok köszönetet mondani a magam és a Kar nevében az Egyetemi Templom igazgatójának és a Központi Papnevelő Intézet rektorának, őexcellenciája Bíró László püspök úrnak és munkatársainak azért a páratlan nagyvonalúságért, ahogy elhunyt Vanyó professzor úr temetését és sírhelyét illetőleg viseltetett, ezzel is igyekezve enyhíteni mindannyiunk gyászát.

SZENT JEROMOS KATOLIKUS BIBLIATÁRSULAT KIADVÁNYAI

1066 Budapest, Teréz krt. 28. I/6. sz.; Telefon: 1/332-2260; Fax: 1/312-2478

Nyitva: hétfőtől csütörtökig 9-17-ig.

honlap: www.biblia-tarsulat.hu; email: jeromos@biblia-tarsulat.hu

KÁLDI-NEOVULGÁTA BIBLIA	2600.-
ÚJSZÖVETSÉG és ZSOLTÁROK (10,5x16 cm)	1400.-
JEROMOS BIBLIAKOMMENTÁR I-II-III. KÖTET	22.000.-
I. kötet: Az Ószövetség könyveinek magyarázata	8000.-
II. kötet: Az Újszövetség könyveinek magyarázata	7000.-
III. kötet: Biblikus tanulmányok	7000.-
BIBLIATUDOMÁNY CD 3.0 (Káldi-Neovulgáta teljes Biblia, konkordancia, 600 színes kép a Biblia világából)	5000.-
BIBLIATUDOMÁNY CD 4.0 (Káldi-Neovulgáta teljes Biblia, konkordancia, 35 biblikus szakkönyv, 600 színes kép a Biblia világából)	8000.-
Opálény-Balázs: KONKORDANCIA (Újszövetségi szövegmutató szótár a SZIT-i fordításhoz) (2. kiad. 1999)	2000.-
Pollák Kaim: HÉBER-MAGYAR SZÓTÁR	2800.-
Tarjányi Béla: ÚJSZÖVETSÉGI ALAPISMERETEK 1. kötet	780.-
Tarjányi Béla: ÚJSZÖVETSÉGI ALAPISMERETEK 2. kötet	780.-
Tarjányi Béla: TALÁLKOZÁSOK (Evangéliummagyarázatok I.)	680.-
Tarjányi Béla: PÉLDABESZÉDEK (Evangéliummagyarázatok II.)	900.-
Tarjányi Béla: CSODÁK (Evangéliummagyarázatok III.)	880.-
Tarjányi Béla: ÖRÖMHÍR MÁRK EVANGÉLISTA SZERINT	
1. rész (a Mk 1,1-15. magyarázata) (Budapest, 1998)	980.-
Székely János: Az Újszövetség teológiája	1980.-
SZENTÍRASMAGYARÁZAT AZ EGYHÁZBAN	
(A Pápai Biblikus Bizottság nyilatkozata) (Biblikus írások 1. 1998)	480.-
Mócsy Imre S.J.: MI A BIBLIA? (A néhai biblikus professzor legendás sorsú biblikus szakkönyveinek egyike) (Biblikus írások 2. 1998)	420.-
Tarjányi Béla: BIBLIKUS TEOLÓGIA - Tanulmányok (Biblikus írások 3. 1998)	560.-
Gyürki László: A BIBLIA FÖLDJE (Biblikus írások 4. 1998)	420.-
Mócsy Imre S.J.: AZ EVANGÉLIUMOK HITELESSÉGE (Biblikus írások. 5. 2001)	640.-
Jacob Kremer: 2. KORINTUSI LEVÉL (Stuttg. Kiskomm. 8. kötete)	520.-
Walter Radl: GALATA LEVÉL (Stuttgarteri Kiskommentár 9. kötete)	440.-
Bernhard Mayer: FILIPPI LEVÉL, FILEMON LEVÉL (Stuttg. Kisk. 11. kötete)	420.-
Otto Knoch: 1. ÉS 2. TESSZALONIKAI LEVÉL (Stuttg. Kiskomm. 12. kötete)	380.-
Paula-Angelika Seethaler: 1. ÉS 2. PÉTER LEVÉL,	
JÚDÁS LEVÉL (Stuttg. Kiskomm. 16. kötete)	580.-
Anneliese Hecht: KÖZÖS UTUNK A BIBLIÁHOZ	
(A csoportos bibliaolvasás módszerei) (Budapest, 2000)	480.-
Vágvölgyi Éva: AZ ARANYVIRÁG (Mesék kicsiknek és nagyoknak)	540.-
MÚBÓR BIBLIA BORÍTÓ	1650.-

KARÁCSONYRA MEGJELENIK: A CIGÁNY-MAGYAR ÚJSZÖVETSÉG

Saját kiadványainkból 20 példány feletti vásárlás esetén 30 % engedményt adunk.

Postai megrendeléseket is szívesen teljesítünk!

BOLBERITZ PÁL

A döntés szabadságának kérdése Aquinói Szent Tamás filozófiájában

A szabadság kérdése napjainkban sokakat foglalkoztat, ám a szabadság fogalmán többnyire a kényszertől való mentességet és a választás szabadságát értik, jóllehet a szabadság teljessége az elkötelezettség és a döntés szabadságában éri el teljességét. Aquinói Szent Tamás, a középkor neves keresztény gondolkodója több művében is foglalkozik a szabadsággal mind filozófiai, mind teológiai szempontból. Szól az ember szabadságáról, de Isten és az angyalok szabad tetteiről is tárgyal. Témánkat a következőkben leszűkítjük az ember szabadságáról vallott nézeteire.

Aquinói Szent Tamás különféle műveiben ír a szabadságról, többnyire az akaratról, mint szellemi képességről kialakított nézeteivel kapcsolatban. Az Angyali Doktor műveiben a szabadság kérdése a következő módon merül fel: Vajon a szabadság az értelem vagy az akarat aktusa-e? Mielőtt azonban kifejténénk tanítását a szabadság témájáról, először röviden tárgyalnunk kell azokról a nézetekről is, melyek hatottak Szent Tamásra, s mintegy forrását képezték nézeteinek, majd pedig megkíséreljük rendszeresen kifejtetni a szerző szabadságról szóló tanítását, s végül napjaink érdeklődésének megfelelően a gyakorlati következményeket kívánjuk levonni tanításából. Ezért témánkat történeti és fenomenológiai módszerrel tárgyaljuk.

TÖRTÉNETI ÁTTEKINTÉS

A „szabadság” fogalma eredeti jelentésében politikai és szociális jelentést hordoz.¹ Az antik görög világban szabadoknak nevezték a nemeseket², vagyis azokat az embereket, akiket a társadalom szabad polgároknak tekintett. Az antik római birodalom azokat tekintette szabadnak, akik szabad emberek gyermekei voltak („*liberi*”). Platón műveiben merül fel először a szabadság fogalma, mégpedig úgy, mint racionális idea, hiszen Platón e vonatkozásban is Szókratész elvét vallotta.³ Arisztotelész azonban mesterének előbbi elvét nem osztja. Arisztotelész nem az értelem, hanem az akarat oldaláról köze-

¹ Vö. „Leute” németül, illetve „люди” oroszul, vagyis magyarul: nép, pontosabban azok, akik a népnek nevezett emberi társulás szabad tagjai.

² „Eleutheri.”

³ „Omni peccans est ignorans” = „a bűn a szükséges igazság ismeretének hiányából fakad” – vagyis Platón itt az ész oldaláról közelíti meg a szabadság fogalmát, mintegy burkoltan azt sugallva, hogy az igazság ismeretének hiánya elveszi az ember szabadságát.

líti meg a szabadság fogalmát. Arisztotelésznél a szabadság az akarat aktusa. A szabadság nála döntést⁴, vagyis hatékony akarást jelent, s e fogalomtól a Filozófus világosan elválasztja a „boulesis” fogalmát, mely nála nem hatékony akarást jelent. Jóllehet Arisztotelész különbséget tesz az értelem és akarat aktusa között, hiszen pozitíve állítja, hogy az értelem felismer és választ, míg a döntés az akarathoz tartozik, mégsem választja el világosan az akarat aktusát a spontaneitástól, s ezért szemlélete inkább intellektualistának tűnik ebben a kérdésben. Mai jelentésében úgy tűnik, hogy a sztoikusoknál merül fel először a szabadság, úgy, mint az akarat szabad aktusa (*liberum arbitrium*) és individuális jellege, ami tagadásba veszi az akarati aktus előre-meghatározottságát. A görög „*autexouthion*” fogalma, amit latinul a „*liberum arbitrium*”-ként fordítottak, valójában „önmagunk irányítását”, vagy az „önmagunk feletti uralmat” fejezi ki. A hellenizmus korának másik jelentős filozófiai iránya, az epikureizmus szintén „szabadságpárti” volt, amennyiben az ember szabad választását és döntését védelmezte a fatalizmussal, vagyis a végzet előre meghatározott determinizmusával szemben.

A kereszténység a szabadság témakörében új nézőpontot jelenített meg, nevezetesen a természetfölötti hit (*fides supernaturalis*) és az isteni gondviselés (*providentia divina*) összefüggésében. Az ókori egyházatyáknál már megjelenik az isteni gondviselésről szóló tan⁵, mégpedig perszonális összefüggésben a pogányok aperszonális gondviselés-tanával szemben, hiszen ők valamiféle személytelen isteni gondoskodásban hittek. Az egyházatyák továbbá úgy vélték, hogy az ember szabadsága az isteni lényegből való, pontosabban az isteni szabadságból (ami azonos az isteni lényeggel) való részesedés. Boëthius szerint a szabadság nem az akaratban, hanem az értelemben lelhető fel, hiszen az ember az akarat ítélete alapján tekinthető szabadnak.⁶

Aquinói Szent Tamás közvetlen szellemi elődei, pl. Canterbury Szent Anselmus, voluntarista álláspontot képviselt ebben a kérdésben, mivel – a szabadságról tárgyalva – e fogalom erkölcsi jelentésére helyezte a hangsúlyt. Anselmussal ellentétben Petrus Abelardus – úgy tűnik, hogy – intellektualista szemléletet képviselt, akárcsak Boëthius. Abélard úgy gondolja, hogy a szabad akarat az ítélet aktusában lelhető fel. A XII. század nagy keresztény gondolkodója Clairvaux-i Szent Bernardus, a szabadság három formájáról tárgyal. Különbséget tesz a nyomorúságtól való szabadság (*libertas a miseria*), ami a jövő felé tekint, a bűntől való szabadság (*libertas a peccato*), ami a szenteket jellemzi, és a szükségszerűségtől való szabadság (*libertas a necessitate*) között, ami viszont sajátosan Isten szabadságát jelöli. Szent Bernardus szerint a szabadság a lélek sajátos képessége, és nem pusztán az értelemhez, nem is pusztán az akarathoz, hanem mindkettőhöz tartozik. Mintegy öt követi Petrus Lombardus szabadságról kialakított nézete, amikor azt vallja, hogy a szabad akarat mind az értelem, mind az akarat aktusa.⁷

Az előbbi rövid áttekintésből láthatjuk, hogy a középkori skolasztikusoknál a szabadság kérdése a következőképpen merül fel: Vajon a szabad akarat az értelemben vagy az akaratban lelhető fel? A kortárs intellektualisták úgy vélték, hogy e képesség az értelemben, míg a voluntaristák azt tartották, hogy az akaratban nyugszik.

⁴ „Proairesis.”

⁵ Vö. „pronoia.”

⁶ Vö. „liber, de voluntate iudicium.”

⁷ „Et facultas rationis et voluntatis.”

A Szent Tamást közvetlenül megelőző skolasztikusok különféleképpen vélekedtek a szabad akaratról. Nagy Szent Albert (Albertus Magnus) úgy vélekedett, hogy a szabadság megkülönböztetett potenciája az akarathoz tartozik, mivel az értelem ítél a maga tárgyáról (amire irányul), az akarat viszont az igaznak tekintett tárgyhöz tapad. Az akarat azt teszi meg, amiről a szabadság (*liberum arbitrium*) ítéletet mond, tehát a szabad akarat a lélek megkülönböztetett képessége. Alexander Halensis – aki e kérdésben inkább voluntarista álláspontot képviselt – úgy vélte, hogy a szabad akarat egyetemesen parancsoló potencia⁸, és csak tágabb értelemben racionális potencia, míg szűkebb értelemben megkülönböztetett képesség. A szintén ferences skolasztikus, Szent Bonaventura úgy vélte, hogy a szabadság nem más, mint a cselekvő alany uralma a saját aktusa fölött, és az „*arbitrium*” szónak „értelmi ítélet” (*iudicium rationis*) jelentést adott. Bonaventura szerint a szabad akarat (*liberum arbitrium*) megkülönböztetett képesség, mivel olyan habitus, ami együttműködést (*concursum*) fejez ki két szellemi potencia, nevezetesen az értelem és az akarat között. Szerinte ugyanis az értelem gyakorlati ítélete nem mindig követi az értelem elméleti ítéletét, sőt az utóbbi függ az előbbi ítélettől. Ebben az értelemben Szent Bonaventura egyértelműen voluntarista beállítottságú.

AQUINÓI SZENT TAMÁS TANÍTÁSA A SZABAD AKARATRÓL KÜLÖNFÉLE MŰVEIBEN

Amint e rövid történeti áttekintésből kiviláglik, a szabadság problémája korábban az akarat szabadságának oldaláról merült fel, és az Angyali Doktor – hasonlóképpen – ebben az összefüggésben fejt ki nézetét, mégpedig úgy, hogy próbálja megtalálni a közeputat az intellektualista és voluntarista megközelítések között.

1. Szent Tamás ebben a művében a szabad akaratot a lélek sajátos képességének tartja, ami az értelem (*intellectus*) és az akarat (*voluntas*) között helyezkedik el, de mégis az értelem irányítja, vagyis a *Liber Sententiarium*-ban⁹ a szabad akarat nem megkülönböztetett potencia, hanem a szükségszerűségtől való szabadság (*libertas a necessitate*) gyanánt értelmezendő. Nézete szerint a választás aktusa az akarathoz tartozik, jóllehet az akaratot az értelem irányítja. Ebben a művében Szent Tamás még nem dönt egyértelműen az intellektualizmus vagy voluntarizmus álláspontja mellett.

2. A „*De Veritate*” című munkájában¹⁰ Szent Tamás már egyértelműen az intellektualizmus mellett dönt, amikor a szabad akarat lényegét az értelem szabad ítéletében jelöli meg.

3. A „*Summa contra Gentiles*”¹¹ című művében az Angyali Doktor a „*De Veritate*” munkájában kifejtett nézetét továbbfejleszti, és az akarat szabadságának lényegét a meg nem határozottság (*indeterminismus*) irányába viszi tovább. Ebben a művében a

⁸ „*Potentia universaliter imperans.*”

⁹ Textus: I II. dd. 24, 25.

¹⁰ Textus: Q. XXII. 6, 15 Q. XXIV. 1-7.

¹¹ Textus L II. c. 81. 82. 83. L. II. c. 48. L. III. c. 73. 85-90. L. IV. c. 22.

kérdés a cselekvői ok oldaláról merül fel, és Szent Tamás a szabad akarati aktusok cselekvői elveiről tárgyal úgy, mint belsődleges formákról (és nem külsődleges formákról, amelyek a „mennyei testek”¹² esetében merülnek fel), továbbá azt hangsúlyozza, hogy Isten az egyedi szubsztanciákat (nem az állatokat) egyedi akarral ruházta fel.

4. A „*Summa Theologica*”¹³ szövegében Szent Tamás – úgy tűnik, hogy – a voluntarista irányt követi. A Quaestio LXXXIII. 1. articulusában világosan bizonyítja, hogy az embernek szabad akarata van. Erről a következőt írja: „Szükségszerű, hogy az embernek szabad akarata legyen abból fakadóan, hogy értelemmel felruházott lény”.¹⁴ Nézete szerint az ember az értelem ítélete szerint cselekszik. Mégis szabadnak tekinthető, mert szabad az, aki önmagának oka, mégpedig abban az értelemben, hogy saját magának az oka, jóllehet nem abszolút módon, ahogy Istennél van, aki sajátos értelemben, vagyis nem részesedett, analóg értelemben tekinthető önmaga okának. Továbbá megkérdezi, hogy mi itt a cselekvés elve. A kérdésre azt válaszolja, hogy az akarat a cselekvés közelebbi oka, Isten viszont a távolabbi ok, jóllehet az emberi akaratot Isten mindig a szabad aktus irányába mozgatja.

A Quaestio XIX. 3. articulusában Szent Tamás Isten szabadságáról tárgyal, méghozzá a következőképpen: „Válaszként azt kell mondanunk, hogy Isten a teremtményeket nem feltétlenül, hanem feltételes szükségszerűséggel akarja.”¹⁵ A Quaestio XIX. 10. articulusában megkérdezi: „Vajon az akarat szükségszerűen akar-e mindent, amit akar?” E kérdésre így válaszol az Angyali Doktor: „Nem. Egyedül csak Isten boldogító színélátásában beszélhetünk az ember esetében ilyen szabadságról.”

A Quaestio LXXXIII. 1. articulusában olvashatjuk továbbá: „Vajon az embernek van-e szabad akarata?”¹⁶ A „*De Veritate*” című művében Szent Tamás e kérdésre – intellektualista szemléletet vallva – a következőképpen válaszol: „Szükségszerű, hogy az embernek szabad akarata legyen, egyszerűen abból fakadóan, hogy értelmes lény.” Ebben az összefüggésben szerzőnk egyértelműen azt az álláspontot vallja, hogy amint az értelem az alapvető elvekre tekint, hasonlóképpen az akarat is a végső célt és a Legfőbb Jót tartja szem előtt, és ahhoz kíván kapcsolódni. S jóllehet távolabbi értelemben Isten mozgatja az akaratot, mégsem úgy azonban, mintha az nem lenne szabad, hanem éppen ellenkezőleg, mint szabad lelki képességet. Az akarat ugyanis a boldogságot, mint természetes célját, Istentől függetlenül is kívánja, ám az ember szabad akaratnak örvend, mivel természetes vágyóképesége (*appetitus naturalis*) és készsége (*dispositio*) van e cél követésére, mégis úgy, hogy e készségeket maga az értelem irányítja. Az ember beidegződött szokásai (*habitus*) csak ráhangolják az embert, de nem determinálják arra, hogy szabad tetteket hajtson végre.

A választás az értelem aktusa Szent Tamás szerint, amint ezt ugyanezen Quaestio 4. articulusában kérdezi: „Vajon a szabad akarat az akarattól különböző, más képessége?”¹⁷ Az Angyali Doktor erre a kérdésre tagadólag válaszol, mert nyíltan állítja, hogy az

¹² Vö. „*corpora caelestia*.”

¹³ Textus: Q. 19. a. 3, 10. Q. 59. a. 3. Q. 82. a. 2. Q. 83.

¹⁴ „Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est.”

¹⁵ „Respondeo dicendum est quod non absolute, sed hypothetica (ex suppositione) necessitate Deus vult creaturas.”

¹⁶ „Utrum homo sit liberi arbitrii?”

¹⁷ „Utrum liberum arbitrium sit alia potentiae et voluntate?”

értelem és az akarat között arányossági megfelelés van, mégpedig a következő módon. „A megkívánó képességeknek arányossági megfelelésben kell lenniük a vágyott dolgokkal, pl. a „megkívánó erő” arányosan igazodik a megkívánt dologhoz, ami mozgatja.”¹⁸ Ezek szerint tehát mind az akarat, mind a szabadság megkívánó képesség. Továbbá Szent Tamás szerint arányos megfelelés van az ész, az értelem, az akarás és a választás között. Hiszen az értelem aktivitása itt nem mást jelent, mint az értelmi alapelvek megragadását, továbbá az értelem a következmény, mint cél megragadását, valamint az akarás szintén a cél, vagyis a tárgy megragadását, végül a választás egyetlen tárgy megragadását (a másik oldalról tekintve) fejezi ki. Tehát a fenti articulus tanításának tükrében Szent Tamás véleménye az, hogy az akarat, mint megkívánó képesség (*potentia appetitiva*) ugyanaz, mint a szabad akarat.

5. A *Summa Theologica I-II*-ben az Angyali Doktor elsősorban a választás aktusáról tárgyal. Miután kifejti a szabadon létrehozott aktus fogalmát (*actus elicitus*) és megkülönbözteti azt a parancsolt vagy kikényszerített aktus fogalmától (*actus imperatus*), a Quaestio IX. 1. articulusában a következő kérdést teszi fel: „Vajon az értelem mozgatja-e az akaratot?”¹⁹ A feltett kérdésre így válaszol: „Igen, mégpedig azért, mert az ész mozgatja az akaratot, mert ő az, ami felkínálja számára a tárgyat.”²⁰ Ugyanezen Quaestio 3. articulusában szerzőnk a következőt kérdezi: „Vajon az akarat képes-e mozgatni önmagát?” S e kérdésre pozitíve válaszol: „Ez lehetséges, amennyiben az akarat ugyanazzal az aktussal mind a célt, mind a szükségszerű eszközöket akarja.”²¹

Az Angyali Doktor egyértelműen állítja, sőt meg is védi az akarat szabadságát, amikor ugyanezen Quaestio 2. articulusában a következőket írja: „Vajon az akaratot a saját tárgya szükségszerűen mozgatja-e?”²² És e kérdésre tagadólag válaszol, mert az alany oldaláról – a szabadság gyakorlásának szempontjából nézve – az akarat aktusát semmiféle tárgy szükségszerűen nem mozgathatja, ám a speciális szabadság szempontjából nézve (ha a tárgy oldaláról nézzük), mégis úgy tűnik, hogy az akarat szükségszerűen van mozgatva, ám az akaratnak ezt a szükségszerű mozgását egyedül csak a Legfőbb Jó teheti meg. Ám ha az akarat tárgya nem tökéletes, az akarás mozgása sem lehet szükségszerű. S ezen a ponton kapcsolja gondolatmenetéhez a választás kérdését a szerző. A Quaestio XIII. 1. articulusában felteszi a kérdést: „Vajon a választás az akarat aktusa-e vagy az értelemé?” Erre a kérdésre azt kell válaszolnunk, hogy az Angyali Doktor itt – úgy tűnik – a választási aktust áthelyezi az értelemből az akaratba, és pedig a következőképpen: „A választás – legalábbis anyagilag nézve – az akarat aktusa. De formálisan nézve, mégis úgy kell tekintenünk, mint az értelem aktusát.”²³ Szent Tamás itt arra a következtetésre jut, hogy a választás mégiscsak az akarat aktusa, azért, mert ez az aktus (a választás aktusa) inkább az akarat járulékos formájának tekinthető.

¹⁸ „Vis appetitiva proportionatur apprehensivae a quo moveatur.”

¹⁹ „Utrum voluntas moveatur ab intellectu?”

²⁰ „Intellectus movet voluntatem, sicut praesentans et obiectum suum.”

²¹ „In quantum voluntas cum eodem actu et fine, et media necessaria vult.”

²² „Utrum voluntas moveatur necessitate a suo obiecto?”

²³ „Electio materialiter est actus voluntatis, sed formaliter tamen actus rationis est.”

Szent Tamás a Quaestio XIII-ban a továbbiakban a szabad választásról beszél²⁴, és a következő kérdést teszi fel: „Vajon az állatok szabadon választanak-e?” A kérdésre tagadólag válaszol, mert nézete szerint a választás mindig valamiféle meghatározatlanságot feltételez, s ily módon a meghatározottságot (ami az állatokat jellemzi) eleve kizárja. A 3. articulusban fölteszi a kérdést: „Vajon a választás csak arra irányul-e, ami a célhoz vezet²⁵, vagy maga a cél is lehet-e a választás tárgya?”²⁶ Szent Tamás erre igennel válaszol, mert szerinte nemcsak az eszköz, hanem a cél is lehet a választás tárgya. Itt azonban hozzáfűzi, hogy a végső cél sohasem lehet a választás tárgya, mert a végső cél mindig megalapozó elv és nem konklúzió. Ezzel szemben a választás aktusa teljes mértékben egyszerre ítélt tett felől, és ugyanakkor következményhez is vezet. „Vajon a választás csak a lehetséges dolgokra irányulhat-e?”²⁷ Szent Tamás igenlően válaszol erre a kérdésre, mert szerinte a lehetséges következmény sohasem vezethető le a lehetséges kiindulási elvből. A 4. articulusban a következőket olvassuk: „Vajon csak azt választjuk-e, amit mi magunk teszünk?”²⁸ Helyeslőleg válaszol erre az Angyali Doktor, mert nézete szerint minden cselekvésben mi magunk cselekszünk. Amikor ugyanis választunk, a cselekvés közvetítésével választunk. Ugyanezen Quaestio 6. articulusban felveti a kérdést: „Vajon az ember szükségszerűen választ-e vagy szabadon?” A válasz állító: Szabadon cselekszik az ember, jóllehet a végső célt szükségszerűen akarja, de ebben a teremtett világban, ahol a teremtmények az isteni létet csak analóg és részesedett formában birtokolják, az akarat mégis képes arra, hogy részleges dolgokat és különféle alacsonyabb rendű dolgokat, vagyis ne a végső célt válassza. Szent Tamás szerint az akarat ebben az értelemben mindig szabadságnak örvend. S végül ugyancsak a 6. articulusban megkérdezi: „Vajon bármily bűnben is fellelhető-e valamiféle aktus?”²⁹ Válaszában az Angyali Doktor a bűn lényegét fejt ki. Nézete szerint a bűn nem más, mint az erkölcsi megkövetelhető jócselekedet hiánya.³⁰ E felfogás tükrében azt vallja, hogy a bűn fogalma önmagában valamiféle negatív jelentést hordoz. Szerinte a bűn nem más, mint elutasítás, vagyis az erkölcsi szabályok megtartásának elutasítása.³¹

6. Aquinói Szent Tamás a „*De Malo*” című művében felteszi a kérdést, hogy az akaratot mi mozgatja. Válaszában rámutat arra, hogy az akaratot a cselekvésre a cél mozgatja, jóllehet az akarat is mozgatva van mindarra, ami a célra irányul.³²

Az akarat, amennyiben szabadon cselekszik – Szent Tamás szerint –, mindig valami indeterminációt (meghatározatlanságot) hordoz, s az alany oldaláról nézve ez a meghatározatlanság a szabadság gyökere mind az alany, mind a tárgy oldaláról nézve. A tárgy – ha önmagában nézzük – nem határozza meg az akaratot, jóllehet a tárgy, mint részleges cél, befolyása a szabad akarat működésére, nagy jelentőségű lehet. Távlati összefüggésben mégis azt kell mondanunk, hogy Isten, mint minden cselekvés elsődleges

²⁴ Vö. Quaestio XIII a. 2.

²⁵ Vö. célhoz vezető eszköz-ok.

²⁶ „Utrum electio sit tantum eorum quae sunt finem, an etiam ipsius finis?”

²⁷ Vö. Q. XIII. a. 5.

²⁸ „Utrum electio sit tantum eorum et quae nos agendum?”

²⁹ „Utrum quodlibet peccato sit aliquis actus?”

³⁰ „Privatio actus moraliter debiti.”

³¹ „Omissio considerationis regulae.”

³² „Ad quae finem.”

oka, és minden cselekvés végső célja, abszolút módon és szabadon mozgatja az összes teremtményeket a cselekvésre, de sohasem determinálja az emberi tetteket, hanem együttműködik az emberi természettel, s ily módon – Szent Tamás tanítása szerint – megmarad Isten szabadsága és az ember részleges szabadsága egyaránt. Isten ugyanis az általa megteremtett természet törvényein keresztül irányítja ezt a világot, ám ez nem zárja ki azt, hogy Isten egyetemesen kormányozza az ember szabadságát is, miközben biztosítja az emberi szabad akarat autonómiáját, mert Isten világot kormányzó hatalma (*gubernatio divina*) nem lehet ellentétben az általa létrehozott természet törvényeivel, sőt inkább feltételezi azokat.

ÖSSZEFOGLALÁS

Összefoglalva az eddigieket, megállapíthatjuk, hogy Aquinói Szent Tamás filozófiájában a szabad akarat úgy jelenik meg, mint az emberi lélek speciális potenciája, mivel a szabadság az akarat oldaláról meghatározatlan módon van mozgatva a cél felé, az értelem oldaláról nézve viszont a választás aktusa által van irányítva a részleges jóra. Az egyetemes jó, vagyis a végső cél az, amit az akarat szükségszerűen akar, jóllehet e véges világban megmarad a választás és elvetés lehetősége, mivel a végső célt az értelem a maga erejével csak homályosan, ám a természetfölötti hit aktusával alátámasztva, világosabban képes megragadni, az akarat viszont a Legfőbb Egyetemes Jót, vagyis Istent, a részleges javakban is próbálja felfedezni.

Természetesen a szabadsággal kapcsolatban felmerül az ember erkölcsi felelősségének kérdése is, amikor ebben a világban szabadon cselekszik, ugyanis Szent Tamás szerint minden választási aktus egyben az értelem aktusa is. E vonatkozásban nyilvánul meg maradandóan az emberi méltóság, melyet sajátosan a szabadság jellemez. Ám az emberi szabadságot sohasem szabad feltétlen szabadságként értelmezni, hanem csak hasonlósági értelemben, részesedett formában, az isteni szabadságtól való függésben, hiszen a választás szabadságának gyakorlása mindig tökéletlen. Ne feledjük, hogy minden választás valamiféle döntésre irányul, melyben a választás átmenetileg megnyugszik, s elveszíti jelentőségét, hiszen mind az értelem, mind az akarat a lehetőségek közül – még a részleges javak és célok összefüggésében is – a lehető legjobbat kívánja elérni, tehát minden választás erő szerint (*virtualiter*) valamiféle döntést hordoz, ezért mondhatjuk, hogy a döntés szabadsága – még a részleges és helytelen döntések esetében is a döntés aktusának oldaláról nézve – a tökéletes szabadságot, vagyis az isteni szabadságot jeleníti meg, mert minden döntésben az Isten tökéletes szabadsága lepleződik le, amiből az ember részesedik. Ám, hogy milyen mértékben engedi érvényesülni ezt a részesedést, s milyen szinten nyugszik meg az elért célban, az már az ember erkölcsi felelőssége. Mind értelme, mind akarata felelős tehát azért, hogy engedi-e érvényre juttatni magában, és gyümölcsözővé tenni a számára kiszabott végső cél, az örök üdvösség birtoklásának lehetőségét.

Napjaink keresztény életének válsága azzal is összefüggésben van, hogy hamisan értelmezik az emberi méltóság fogalmát, azt az emberi közmeggyőződéstől teszik függővé, s elszakítják a Legfőbb Jótól, Istentől, aki az emberi méltóságot a helyesen értelmezett szabadság használatában jelöli meg. Ezért a rosszul értelmezett emberi méltóság a maga hamis felmagasztalásának eufóriájában, a választás szabadságának a döntés sza-

badságától való elválasztásában, az elkötelezettség és felelősség elvetésében nyilvánul meg. Márpedig az ember méltósága istenképiségben van megalapozva, és szabadságának gyakorlása épp az istenképiség és a krisztuskövetés megvalósításában rejlik, mert csak így módon tudja kifejezni helyesen hasonlóságát a Teremtő és világot kormányzó, illetve megváltó Istenhez mind a szabad választás, illetve döntés formájában, ami az Istenre irányul.

Bibliográfia

ST. THOMAS, AQUINATIS, *Liber Sententiarum*, Marinetti, Torino 1957.

ST. THOMAS, AQUINATIS, *Quaestiones disputatae (De Veritate)*, Marinetti, Torino 1957.

ST. THOMAS, AQUINATIS, *Summa Theologiae*, Marinetti, Torino 1957.

ST. THOMAS, AQUINATIS, *De Malo*, Marinetti, Torino 1957.

WEISHEIPL, JAMES, *Thomas von Aquin*, Styria, Graz 1980.

PESCH, OTTO HERMANN, *Thomas von Aquin*, Grünewald, Mainz 1988.

Folia theologica

Megjelenik évente. Tudományos tanulmányokat közöl neves külföldi és hazai szerzőktől, kizárólag nagy nyugati nyelveken (angol, francia, német, olasz, spanyol), a Hittudományi Kar keretében művelt szakterületekről. A tanulmányok után minden kötetben könyvismertetések és hírek találhatóak a Fakultás életből. Szerkesztő: Erdő Péter

Megrendelhető:

MÁRTON ÁRON KIADÓ,

H-1035 Budapest, Kórház u. 37.

Tel.: (36-1) 368-9527, Fax: (36-1) 368-9869

Előfizetési díj: külföldről: 16 USD/év

Magyarországról: 400 Ft/év

DOLHAI LAJOS

A liturgikus szentségtan Szent Ambrus katekézisében

Az első évezredben, főként a műsztagogikus jellegű katekézisek¹ a liturgiából kiindulva foglalták össze a beavató szentségek teológiáját. Húsvét nyolcadában az újonnan megkeresztelkedettek számára készültek ezek a misztériumokba bevezető katekézisek. Fő céljuk az volt, hogy bevezessék az egyént az egyház életébe. *Eteria* útinaplójának tanúsága szerint² a korabeli keresztények szívesen hallgatták ezeket a hit alapvető igazságaira oktató beszédeket, mert a liturgiából kiindulva érthető módon fogalmazták meg a keresztény hit igazságait: „Miután elérkeznek a Húsvét napjai, a nyolc nap alatt, vagyis Húsvéttól a nyolcadig, miután befejeződött a szertartás a templomban, himnuszokat énekelve az Anasztaziszba mennek, majd imádságot végeznek, megáldják a híveket; a püspök áll, belülről rátámaszkodva a korlátra, ami az Anasztazisz barlangjánál van, és elmagyarázza mindazt, ami a keresztségnél történik. Ebben az órában egy katekumen sem léphet be az Anasztaziszba; csak a neofiták és a hívek, akik a misztériumokról akarnak hallani, lépnek be az Anasztaziszba. Becsukják az ajtókat, hogy egy katekumen se közeledhessen. Miközben a püspök mindent elmond és mindenről beszél, a helyeslő kiáltások olyan nagyok, hogy a templomon kívül is hallhatók a hangok.³ Az igazat mondván, olyan jól mutatja be a misztériumokat, hogy senki sem tudna kevésbé meggátolni a magyarázaton.”

A nyugati egyházban, a negyedik században és az ötödik század⁴ elején, a katekumenátus Epifánia ünnepén kezdődött, amikor a helyi püspöknél a jelöltek hivatalosan jelentkeztek (competentes). A nagybőjt idején az alkalmasnak tartott jelöltek, ill. kiválasztottak (electi) rendszeres hitoktatásban részesültek. A keresztség előtti katekézis a Szentírásra építve elsősorban morális jellegű hitoktatás volt, de magában foglalta az alapvető elméleti jellegű hitigazságok megismerését is. A Szentírás magyarázata, a Hitvallás (azaz az egyház tanítása) jelentésének kifejtése, a keresztény erkölcs tanítása – vagyis a keresztény oktatás – teljes egészében a liturgiához közvetlenül kapcsolódva, rész-

¹ Vö. DOLHAI, L., *Az ókeresztény egyház liturgiája. A liturgia fejlődése az egyházatyák írásainak fényében*, JEL Könyvkiadó, Budapest 2001, 84-102.

² *Eteria útinaplója*, 47, 1-2; magyar fordítás, bevezetéssel: IVANCSÓ I., *Eteria útinaplója*, Gör. Kat. Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza 1996.

³ Katekézisében Jeruzsálemi Szent Kúrillos is tanúskodik a hallgatóság dicséret felkiáltásáról: Cat. 13,23

⁴ Vö. *A keresztény beavatás Szent Ágoston műveiben*, in: DOLHAI, L., *Az ókeresztény egyház liturgiája*, JEL Könyvkiadó, Budapest 2001, 107-117.

ben a liturgia keretei között történt. Kiemelt téma volt a Miatyánk⁵, valamint a keresztség őszövétségi előképeinek és szimbólumainak magyarázata. A hitoktatás nem fejeződött be a keresztség kiszolgáltatásával, hanem utána is folytatódott, a szentségekkel kapcsolatos műsztagogikus katekézissel.⁶ A nyugati egyházban Szent Ambrus (†397) művei az ilyen jellegű (keresztség előtti és utáni) katekézis legismertebb és legszebb példái.⁷ Az *Explanatio symboli*, az Apostoli hitvallás rövid kifejtése katekumenek számára a *traditio symboli* során, azaz amikor a keresztségi felkészülésben a hitvallást tanították. Ambrus megmagyarázza a hitvallás elnevezését és eredetét. Először ő szavalja el, majd megmagyarázza a legfontosabb hittitkokat: a Szentháromságot és a megtestesülést. Ezután következik az együttes szavalás, majd a hitigazságok utáni magyarázatával az egész Credo fokozatos kifejtése. Végül is harmadszor közösen szavalják el az egész hitvallást. Ennek a célja valószínűleg az volt, hogy kívülről megtanulják a hittitkokat. Mert azokat tilos volt leírni vagy elmondani a hitbe be nem avatottaknak (vö. *mysterium arcani*).

Szentségtani szempontból is nagyon jelentős Ambrus két másik kateketikai jellegű írása: a *De mysteriis* (A misztériumokról) és a *De sacramentis* (A szentségekről).⁸ A két mű tulajdonképpen nem más, mint a nagy nyugati egyházatya 391-ben tartott keresztségi katekézisének hallgatói által való lejegyzése. Ezért a műre a szónoiki beszéd természetessége jellemző.⁹ A milánói egyház liturgiáját magyarázza, de ahol szükséges kitér más liturgiákra is.¹⁰ J. Daniélou szerint Jeruzsálemi Kürillosz műsztagogikus katekéziseinek¹¹ hatása egyértelműen felfedezhető Ambrus katekézisében.¹² Calcaterra szerint¹³ Ambrus pedagógiai módszere bevezető jellegű és a hallgatók aktív közreműködését akarja elérni. Magyarázataiban mindig a konkrét liturgikus eseményből: az érzékelhető jelekből és jelképekből indul ki, hogy azután fokozatosan elvezesse hallgatóit a láthatatlan természetfeletti kegyelem valóságához. Ez a jellegzetes módszer jól megfigyelhető már a keresztségre vonatkozó magyarázat első soraiban: „Láttad mindazt, amit testi szemeddél, emberi tekintettel látható; de nem láttad azt, ami láthatatlanul működött ott. Az sokkal nagyobb annál, amit látható” (I,3,10). Olyan katekéta, aki mindig hangsúlyozza, hogy a résztvevőknek a katekézis meghallgatása után a hit igenlő válaszát szóban és tettekben meg kell adni a hallottakra. A katekézis tartalmát¹⁴ illetően feltétlenül kiemelendő, hogy Ambrus ki-

⁵ Vö. SZENT AMBRUS, *A szentségekről*, 5. könyv.

⁶ Vö. CALCATERRA, C., *La catechesi pasquale di Ambrogio di Milano*, Milano 1973, 10kk.

⁷ Vö. PARODI, B., *La Catechesi di S. Ambrogio*, Genova 1957.

⁸ Magyarul in: *Ókeresztény Írók* 9. köt.; KÜHÁR FLÓRIS, *Az ősegyház szentségi élete*, SZIT, Budapest 1944, 109-228.

⁹ Vö. DANIÉLOU, J., *La catechesi nei primi secoli*, LDC, Torino 1969, 160-167, olasz fordítás.

¹⁰ A keresztséggel kapcsolatban például Ambrus annak okát is keresi, hogy miért nincs meg Rómában a keresztségi szertartásban a lábmosás szokása (vö. III, 2,5). Úgy tűnik, hogy az afrikai egyházakban létezett még ez a szokás.

¹¹ Magyar nyelvű kiadása (ford. VANYÓ LÁSZLÓ): *Jeruzsálemi Szent Kürillosz összes művei*, Seminarium Centrale Budapestense 4, Budapest 1955, 225-242.

¹² DANIÉLOU, J., i. m. 164.; vö. ezzel kapcsolatban még: „Sources Chrétiennes”, n. 25, Dom Botte, *Introduction au de Sacramentis et de Mysteriis* (a két mű kritikai kiadása)

¹³ CALCATERRA, C., i. m. 73kk.

¹⁴ Uo. 74-79. old.

hangsúlyozza Krisztus sajátos jelenlétét a szentségekben (*auctor sacramentorum*),¹⁵ a közösség (a klérus és a hívek) nélkülözhetetlen szerepét a liturgikus cselekményekben, valamint a neofiták elkötelezettségének morális vonatkozásait. Dogmatörténeti szempontból igen fontos a valóságos jelenlét teológiai magyarázata, amely Isten szavának, a konzekráció szavainak tulajdonítja a valóságos jelenlét megvalósulását.¹⁶

Az Eucharisziára vonatkozó katekézisben és a teológiában a szemléletmód változás az úgynevezett első Eucharisztia-vitával kezdődött (9. sz.: Paschasius Radbertus-féle) és a Berengárius elítéléséhez kapcsolódó második eucharisztikus-vitával (11. sz.) fejeződött be. A lelkiségi és liturgiátörténethez hasonlóan az Eucharisztia-teológiának is a kenyér és a bor átváltozása lesz a fő témája. A 9. században jelent meg az első olyan mű¹⁷, amely már a fogalmi gondolkodás segítségével, filozófiai szakkifejezéseket is felhasználva fejtette ki az egyház hitét.¹⁸ A Tridenti Zsinat után pedig szinte kizárólagossá vált az a módszer, amely spekulatív módon, a liturgikus összefüggésektől eltekintve tárgyalta az Eucharisziát. Az eucharisztia teológiája, a reformációt követő kontroverz-teológiai szemléletmódnak köszönhetően, főként a valóságos jelenlét és a szentmise áldozat jellegének kérdését, a különböző teológiai véleményeket tárgyalta, a keresztény hívek számára alig érthető módon. Ebben az időben a cél már nem a katekumenek misztériumokba való bevezetése volt, hanem a már hívő és szentségi életet élő keresztényeknek akarta az értelem számára is elfogadhatóvá tenni a misztériumokat (szentségeket). A kiindulópont nem a liturgia volt, hanem az adverzáriusok¹⁹ tanítása. Az egyház, ill. a teológusok minden igyekezete arra irányult, hogy a hitújítókkal szemben megvédelmezze a katolikus hitet.

A következőkben Ambrus módszerét²⁰ kívánjuk bemutatni, aki műsztagogikus katekézisben a liturgiából, illetve a liturgikus szövegekből kiindulva fejtette ki a szentségek teológiáját, hiszen a liturgia mindig az egyház hitének, életének és tanításának kifejeződése, és mint ilyen, egyúttal a hozzájuk vezető legbiztosabb ösvény is. Leginkább a *De sacramentis* című műből látjuk, hogy mit jelent konkrétan a lex orandi elv következetes érvényesítésével kifejezni a beavató szentségek teológiáját: „Aztán a keresztelő

¹⁵ A kifejezés szó szerint először Ambrusnál jelenik meg az Eucharisziával kapcsolatban (*De Sacr.* IV,13), de később Ágoston is használja, amikor a kereszttség szentségéről beszél (*Contra litt. Pet.* II, 24,57); Már Szent Ambrus rámutatott arra, hogy a szentségek krisztusi alapítását nem szabad csupán a „jogi értelmezésre” redukálni: A krisztusi alapítás azt is jelenti, hogy a szentségekben szakramentális formában Krisztussal találkozunk. Ambrus idevonatkozó szép gondolata: „Színről színre megmutatkoztál nekem Krisztusom, téged a szentségeidben feltalállak.” (*Apologia proph. David.* XII, 58). A témával kapcsolatban alapos összefoglalás: GROSSI, V., *Cristo autore dei sacramenti nella patristica*, in: *RivLit* 81 (1994) 21-59.

¹⁶ Vö. JOHANNY, R., *L'eucharistie centre de l'histoire du salut chez s. Ambroise de Milan*, Paris 1968, 90-104.

¹⁷ PASCHASIUS RADBERTUS, *De corpore et sanguine Domini*, magyar fordítás: Kairosz Kiadó, 2001 (ford.: ROKAY ZOLTÁN).

¹⁸ Az egyházatyák is ismerték ezt a teológiai módszert, de ezt csak a krisztológiai és szentháromságtani vitákban alkalmazták.

¹⁹ A szemben álló másik fél, vö. jelen esetben a protestánsok.

²⁰ Egy nyugati egyházatyája, Szent Ambrus módszerét említjük, mint követendő példát, hiszen az ő teológiájából kiindulva látjuk legjobban, hogy az Eucharisztia liturgikus-dinamikus szemléletmódja hogyan tűnt a középkori spekulatív jellegű szentségtanban. Keleten is kezdettől fogva jelen volt az ilyen jellegű katekézis, ill. teológia. Ennek első példája Eteria útinaplója, amely részletesen leírja, hogy milyen volt Jeruzsálemben a keresztelés utáni katekézis (47,1-2), a legismertebb példa pedig Jeruzsálemi Szent Kúrilosz 5 műsztagogikus katekézise.

medencéhez mentünk (I,4) ...közelebb léptél (I,9) ... beléptél (I,10) megkérdeztek, válaszoltál és alámerültél (II,20) ... amikor kijöttél a keresztfőből (IV,8) ...". Ilyen és ehhez hasonló kifejezések mutatják, hogy a nagy nyugati egyházatya a szentség-kiszolgáltatás liturgiáját lépésről lépésre hűségesen követve fejt ki az egyház szentségekre vonatkozó hitét. Ebben az időben nincs még általános szentségtan, nem léteznek az egyes szentségek lényegét meghatározó definíciók, hanem az egyes liturgikus cselekményekben jelenlévő misztérium keresztény életet alakító jelentőségére mutatnak rá az egyház hívatott tanítói.

A műből vett konkrét idézetekkel és ehhez kapcsolódó rövid magyarázattal kiválóan lehet szemléltetni a liturgikus, a misztériumokba beavató szentségtan jellegzetességeit.

A keresztségről szóló tanítást Ambrus így kezdi: „*Most pedig a keresztség mivoltáról beszéljünk. A keresztkúthoz léptél, belemerültél a vízbe, láttad a főpapot, láttad a kútnál a papot és a szerpapot. Mi a keresztség?*” (II,16). A kérdésfelvetés után a misztagógiát végző az Ószövetség előképek és előzmények (Gen 2-3) segítségével elkezdi magyarázatát: Az ősbűn következménye lett a halál, de az ember saját erejéből képtelen ennek a bajnak az orvoslására. Ezért a keresztséget úgy mutatja be, mint ami lehetőséget ad az embernek a gyógyulásra: „*Azért, hogy e világban az ördög cselvetése és álnoksága ne győzedelmeskedjék, adatott számunkra a keresztség.*” (II,18). A keresztséggel „*az Isten lehetővé tette, hogy az ember élve meghaljon és élve feltámadjon..., úgy, hogy mikor a keresztfőhöz jön, test szerint életben van és aztán alámerül a vízbe... A keresztkutat tehát így tekintjük, mint temetőt*” (II,19). Azután így folytatja: „*Azt kérdezték tőled: hiszel-e az Istenben, mindenható Atyában? Felelted: Hiszek. És alámerültél: azaz eltemetkeztél. Megint kérdezték: Hiszel-e a mi Urunk Jézus Krisztusban és az ő keresztségében? Felelted: Hiszek. Megint alámerültél és ezzel Krisztussal együtt temetkeztél el: mert aki Krisztussal együtt száll sírba, vele együtt is támad fel. Harmadszor kérdezték tőled? Hiszel-e a Szentlélekben? Felelted: Hiszek. Harmadszor is alámerültél, hogy előbbi életed sokszoros vétékét feloldozza háromszoros hitvallásod*” (II,20). És azután ezt a cselekményt, rögtön meg is magyarázza: „*Halálról van itt szó, de ez nem a test szerint való halál, hanem annak jelképe; mert amikor elmerülsz, a halálnak és a temetésnek jelképét öltöd magadra; annak a keresztségnek szentté tevő jelét veszed magadra, melyen Krisztus függött, melyre szegekkel szegeztek.*” (II,23). Majd miután összefoglalta mondanivalóját, kérdéseket intéz a hallgatóihoz, ill. olvasóihoz: „*Miután alámerültél, hozzáléptél a paphoz. Mit mondott neked? Azt mondta: "Isten, mindenható Atya, aki téged új életre támasztott a vízből és Szentlélekből, és megbocsátotta bűneidet: kenjen fel téged az örök életre". Látod, mire lettél felkenve. Az örök életre*” (II,24).

A harmadik könyv a következő nap oktatását foglalja össze, amely folytatja az előző nap tanítását. Ambrus újra figyelmezteti a neofitákat arra, hogy „*a keresztségben is, mivel ez a halálnak a jelképe, mikor alámerülsz és feltámadsz – a feltámadás jelképe rejlik*” (III,2). Tovább folytatva az oktatást, beszél a keresztség egyéb lelki hatásairól, többek között a „*lelki pecsétről*”, amelyet az újonnan megkeresztelkedettek elnyertek, „*mivel a keresztség után a megerősítés következik; a papnak könyörgésére a Szentlélekkel tetsz meg*” (III,8). Ambrus ezek után János evangéliuma alapján (9,7), amelyet eléggé részletesen magyaráz, röviden-tömören összefoglalja azt az utat, azt a természetfölötti eseményt, amelynek a neofiták részesei lettek: „*Elindultál, megkeresztelkedtél, elértektél az oltárhoz, láttad azt, amit előbb nem láttál. Vagyis: az Úr forrása és az Úr kínszenvedésének hirdetése által megnyíltak szemeid. Akinek, szíve azelőtt vak volt, most már láttad a szentségek világosságát*” (III,15).

Különösen is figyelemre méltó ennek a katekézisnek a krisztocentrikus jellege.²¹ Ez főként abból látható, hogy a Róm 6,1-11 lett a keresztségi oktatásban az alapvető szentírási szöveg, hiszen a keresztség a Jézus Krisztus húsvéti titkában való részesedést jelenti. A hitoktatás célja: a Krisztus-misztériumba való misztagogikus jellegű belenövés. Ez a magyarázata annak, hogy ebben az időben Keleten (pl. Jeruzsálemi Kírillosz) és Nyugaton a nagy keresztségi katekéziseket csak a keresztség megtörténte után tartották: a misztériumot először meg kell tapasztalni, és csak azután kell értelmezni. Hogy mennyire a Krisztussal való közösség létrejötte a fontos Ambrus számára, azt abból is látjuk, hogy ő ragaszkodik a keresztelést követő lábmosáshoz, amely Milánóban szokásban volt. Ezt a gyakorlatot érvekkel is igazolja Rómával szemben, ahol nem ismerik ezt a szokást: „Mindenben követni kívánom a római egyházat, de mi is rendelkezünk egészséges emberi ésszel. Ezért jó okkal megőrizzük azt, amit máshol ugyanúgy jó okkal elhagynak.” Az ok a részesedés motívuma: „Ha nem mosom meg a lábadat, nyilvánítja ki (az Úr), nem lesz részed velem” (Jn 13,8).²²

Ezek után arra utal, hogy a következő fejezetben (vö. a következő napon) már az Eucharisztiairól kíván beszélni, mivel az több időt és nagyobb figyelmet érdemel: „Megérkeztünk tehát testvéreim az oltárhoz. Erről bővebben tárgyalunk, mivel az idő már előrehaladt, nem tudjuk tárgyunkat elkezdni, mert sok a mondanivaló róla... Holnap, ha Isten megengedi, magukról a szentségekről²³ fogunk szólni” (III,15).

Ambrus a következőnapon újakezdi, ill. folytatja az oktatást. Most is, mint előzőleg, magyarázatában a liturgiából indul ki: a szentség jel értelmét és jelentőségét akarja megértetni hallgatóival: „Amint az oltárhoz jöttetek, láttátok az oltárra tett szentséget; megcsodáltátok ezt a teremtett dolgot magát is, ily ünnepi alkalommal, bár ráismertetek.” A püspök a neofiták helyzetébe képzelve magát, kérdéseket tesz fel, amit azonnal meg is válaszol: „Te pedig azt vethetnéd ellen: Az én kenyérem közönséges kenyér. De: ez a kenyér csak a szentségi szavak előtt kenyér ám; amint az átváltoztatás (consecratio) megtörtént: a kenyér Krisztus testvé lesz” (IV,14).

Szent Ambrus nem elégszik meg azzal, hogy az Eucharisztia megünneplésével kapcsolatban hangoztatja az átváltoztatás fontosságát, hanem racionális érvekkel is magyarázza hallgatóinak azt a csodálatos átváltozást, ami történik a kenyérral és a borral a szentmise közösségében. Négy bibliai példával mutat rá Isten szavának hatékonyságára, teremtő és átváltoztató erejére: Isten a szavával teremt, a víz kettéválik az Egyiptomból való meneküléskor (2Móz 14,21), ezt látjuk Elizeus csodájánál is (2Kir 6,6) és a ő születéséről is példát vehetünk (vö. IV, 3,15-18). Az átváltoztatással kapcsolatban, a nyugati teológiában elsőként képviseli azt az álláspontot, hogy a kenyér és bor átváltozása elsősorban Isten hatékonny-teremtő igéjének köszönhető (*vi verborum*).²⁴ „A konsekráció

²¹ Emellett Ambrus rámutat a keresztség szentháromságos vonatkozására is, vö. például: „Íme tehát magadhoz vetted a szentséget, mindenbe jól be lettél avatva, azóta, hogy megkeresztelkedtél a Szentháromság nevében. Mindenben megőriztük a Szentháromság titkait, amit eddig végeztünk. Mindenütt az Atya, Fiú, Szentlélek; egy működés, egy megszentelés, még ha bizonyos mozzanatokban sajátosságokat látunk is” (*De Sacram.* VI, 2,5).

²² Vö. *De Sacramentis* III,4-7.

²³ A szövegösszefüggésből nyilvánvaló, hogy a szentség szó itt az Eucharisztia-t jelenti.

²⁴ Ennek ellenére az ő írásában is találunk olyan kijelentéseket, amelyek az átváltoztatással kapcsolatban az epiklézis fontosságára utalnak. A Szentlélekről írt munkájában ezt írja: „Hogyan lehetne azt mondani, hogy a Szentlélek nem birtokolja mindazt, ami az Istené, amikor az Atyával és a Fiúval együtt említjük a keresztségben, a feljárnálaskor segítségül hívjuk.” (*De Spiritu Sancto* III, 16); „Nem lehet, hogy teljes legyen az áldás, a Szentlélek kiáradása nélkül.” (*De Spiritu Sancto* I, 89)

mily szavakkal történik, kinek a beszédével? Az Úr Jézus szavaival. Mert ami, előbb (a szentmiseben) elhangzik, azt mind a pap mondja; az Istent dicsérik, imádkoznak a népért, a királyokért, a többiekért; amint odaérnek, hogy a tiszteletreméltó szentséget létrehozzák, a pap már nem saját szavaival él, hanem Krisztus szavaival. Tehát Krisztus szavai²⁵ hozzák létre ezt a szentséget." (IV,14). A részletes és szemléletes magyarázat végén a katekézis összefoglalóan újra megfogalmazza a teológiai igazságot: „Megtudtad tehát, hogy a kenyér Krisztus testévé lesz, és hogy vízzel kevert bort öntenek a kehelybe; de ez az égi szó által történik konszekrációval – vérré változik” (IV,19).

A skolasztika, továbbá a második évezred teológusai szívesen hivatkoztak Ambrusnak erre a magyarázatára. Sőt félre értve ezt a katekézist, a skolasztikus teológia pontos, szinte jogászi jellegű meghatározása szellemében úgy gondolták, hogy az Eucharisztia megünneplésekor csak az a fontos, hogy rendelkezésre álljon a megfelelő matéria (szőlőbor és kenyér), és mondják el pontosan a konszekráció szavait (forma). A szentségi jel a matéria és forma elválaszthatatlan egységére redukálódott. Nyilvánvaló, hogy a szentségi jel célja nem csak a valóságos jelenlét „biztosítása”. A szentségek, mint jelek a kegyelem közvetítésén túl mást is jeleznek: gazdag tartalmú jelek. A szentségek vétele jelzi az egyház hitét is, az egyház istentiszteletének is jele, sőt a szentségek „mint jelek a megértést és a tanítást is szolgálják (SC 59). Sajnálatos módon a középkori teológusok megelégedtek Ambrus pontos meghatározásának idézésével, és nem követték az ő módszerét, amelyben ez a meghatározás csak egy eleme a misztériumokba bevezető hitoktatásnak. Kitűnik ez abból is, hogy a magyarázat az összefoglaló meghatározás után is folytatódik. A felmerülő kérdésekre az egyházatya konkrétan válaszol: „Azt vedd ellen: Nem látom a vérnek színét.²⁶ De itt van erre is a hasonlóság²⁷: Miképpen a halál jelképét öltötted magadra²⁸, úgy a bor jelében iszod a drága vért; hogy ne támadjon benned iszonyodás a vértől és megváltásod ára mégis hatásos legyen benned. Megtudtad tehát, hogy amit magadhoz veszel, az Krisztus teste” (IV,20).

A szentségi jel meghatározására Ambrus még nem használta a görög, ill. arisztotelészi filozófia *substantia* és *accidens* fogalmát, de ebben a műben is találkozunk azokkal a jellegzetes fogalmakkal, amelyek ebben az időben a jel és a jelzett valóság közötti viszony kifejezésére szolgálnak. A harmadik századtól egészen az ötödik századig Keleten és Nyugaton egyaránt használták a következő fogalmakat: a görög nyelvben: *homioma*, *eikón*, *tüposz*, *antitüposz*, *szimbólum*; a latin nyelvben: *figura*, *forma*, *imago*, *exemplum*, *similitudo*, *species*.²⁹ Ezeknek a fogalmaknak a hátterét a platóni filozófia adta meg, de teljesen összhangban vannak korabeli biblikus-üdv történeti szemléletmóddal is.

²⁵ Tehát Szent Ambrus tanítására megy vissza az a hagyományos katolikus tanítás, mely szerint a szentség formája: a konszekráció szavai, ill. az átváltoztatás Jézusnak az utolsó vacsorán mondott szavaival történik.

²⁶ Itt a „species” a látható jelet jelenti, ami konkrét valóságra utal (ebben az esetben a vérré), vö. FRANCESCONI, G., *Storia e simbolo. „Mysterium in figura”: la simbolica storico-sacramentale nel linguaggio e nella teologia di Ambrogio di Milano*, Brescia 1981, 190.

²⁷ Latinul: *similitudine*. A korabeli szentségekről szóló tanítás egyik alapfogalma, amely a jel és a jelzett valóság közötti viszonyra utal. Erre vonatkozóan más görög és latin szakkifejezések is léteztek. Ezek közül Ambrus szívesen használta a „figura” szót is, ami még az ambrózián liturgia epiklézisében is előfordul (4,21).

²⁸ „A halál hasonlóságára” kifejezés itt eucharisztikus vonatkozásban szerepel.

²⁹ Ezen fogalmak jelentése és értelméhez, lásd *Eucaristia. Teologia e storia della celebrazione* (szerk.: S. MARSILI – A. NOCENTI), Anamnsis 3/2, Marietti, Casale Monferrato 1983, 44-57.

Szent Ambrus legjellegzetesebb fogalma: a *similitudo*.³⁰ A Római levél 6. fejezetében a keresztségre alkalmazott *homoïoma* (hasonmás) szót fordítja le, és ezzel igyekszik kifejezni – az Eucharisztia szent vérének misztériumát. Ilyen eset az is, amikor a szentség anyagi elemeit (amit a skolasztika járulékoknak nevezett) a „figura” szóval jelölte (IV. 5,21) a kánont megelőző epiklézisen: *quod figura est corporis et sanguinis Domini* (IV,21). A „figura”-nak azonban sok jelentése van, a szentírási szóhasználat is többféle jelentést tulajdonít neki. Ugyanolyan határozatlan tartalmú szó ez, mint egyik görög megfelelője, a „typos”, melyet Jeruzsálemi Kürillosz használ ugyanolyan értelemben.³¹ Ezekkel a megkülönböztetésekkel is ki lehetett fejezni a szentségfogalomban meglévő kettősséget: a valóságos jel (kenyér és bor) és a megjelölt valóság (Krisztus teste és vére) között, anélkül, hogy az egyiket a másik kárára kellett volna korlátozni. Ezeket a fogalmakat nemcsak az Eucharisztia, hanem a keresztség esetében is használja, hiszen mindkét szentség esetében nyilvánvaló a Krisztus halálához és feltámadásához kapcsolódó hasonlóság. A szimbólumok pozitív értékelése még Szent Ambrus teológiájába is a szentség létrejöttének és a szentségi élet dinamizmusának valóságát állítja elénk. Ambrus figyelme még az Eucharisztia megünneplésének egészére irányul, nem úgy, mint a skolasztikus teológiában, amikor már a teológusokat csak a kenyér és a bor átváltozásának mikéntje érdekli.

Az átváltoztatás misztériumának magyarázatánál Ambrus ismételten a liturgikus szövegekből indul ki: „*Tudni kívánod, hogy melyek azok az égi szavak, melyek az átváltoztatást művelik? Megmondom. A pap így imádkozik*” (IV,21). Valószínű, sőt biztos, hogy a második évezred teológusa erre a kérdésre már azt válaszolta volna: a transzsubstantiáció a konsekráció szavainak az elmondása által jön létre.³² Ambrus azonban nem ezt teszi. Miután felkeltette az érdeklődést a neofitákban, szinte az egész eucharisztikus imádságot (kánon) idézi, s annak magyarázatával teszi érthetővé és elfogadhatóvá a kenyérral és a borral kapcsolatos átváltozást.³³ Távol áll még a tőle a középkori jogi szemléletmód, amely a misztérium megvalósulását is fogalmilag pontosan meg akarta határozni. Ambrus, aki egyébként kihangsúlyozza az Isten hatékony igéjének szerepét a konsekrációban, az átváltoztatás valóban fontos szavait még nem szakítja ki az eucharisztia megünneplésének egészéből: „*A pap így imádkozik? Tedd nekünk ezen áldozati adományt, tulajdonoddá, érvényessé, szellemivé, neked kedvessé – ez a mi Urunk Jézus Krisztus testének és vérének jelképe*” (IV,21). Ez a fajta katekézis figyelmeztet bennünket, hogy az Isten igéjének szerepét a valóságos jelenlét megvalósulásában nem szabad elszigetelten, önmagában nézni és értékelni. A szentmisében nemcsak az átváltoztatás szavai a fontosak, hanem az egész eucharisztikus imádság. A pap az egyház közösségében megünnepli Jézus megváltó áldozatát. A hívek közösségében kéri a mennyei Atyát, hogy imádságára, a teremtő ige és a Szentlélek erejében tegye jelenvalóvá a szentségi színekben Jézus testét

³⁰ Jellegzetes idevonatkozó szöveg: „halálról van itt szó, de ez nem a test szerint való halál, hanem annak jelképe (in similitudine); mert amikor elmerülsz, a halálnak és temetésnek jelképét (similitudinem) öltöd magadra; annak a keresztnak szenttétevé jelét (sacramentum), melyen Krisztus függött, melyre szegezted” (*De Sacramentis* II, 7, 23).

³¹ Müszt. Kat. 4,3

³² Jó példa erre P. Lombardus érvelése, aki Szent Ambrus művének magyarázatánál is ezt teszi.

³³ Liturgiátörténeti szempontból is fontos dokumentum ez a részlet, hiszen megismerhetjük a korabeli ambrozián liturgia szövegeit. Látható, hogy a római és ambrozián rítus közötti különbözőség még a konsekráció szavaiban is megmutatkozik.

és vérét, s az ő áldozatát. Ezt a kérést biztosan meghallgatja az Istent, hiszen a pap szolgálatával nem tesz egyebet, mint hogy Jézus utolsó vacsorán elhangzott parancsát teljesíti. Fontosak az átváltoztatás szavai, de Ambrus szerint Jézus nemcsak ezen szavak megismétlését parancsolta meg számunkra: „*Valahányszor ezt teszitek, az én emlékezetemre tegyétek, míg újra el nem jövök*” (IV,26). Ezt azt jelenti, hogy nemcsak a valóságos jelenlét biztosítása a szentmise célja, hanem elsősorban és mindenekelőtt Krisztus húsvéti misztériumának megemlékező megünneplése, amelynek köszönhetjük Jézus jelenvalóságát. A húsvéti misztérium megünneplése a megemlékezés (az anamnézis) által megy végbe: „*Megemlékezünk tehát dicsőséges szenvedéséről, halottaiból való feltámadásáról, valamint mennybemeneteléről is, és bemutatjuk Neked ezt a szeplőtelen áldozatot, ezt a szellemi áldozatot, ezt a vérontás nélküli áldozatot, ezt a szent kenyeret, s az örök élet kenyerét*” (IV,27). Az anamnézis, a múltat jelenbe hozó hatékony megemlékezés jelenvalóvá teszi Krisztus húsvéti áldozatát: halálát és feltámadását, hogy mi ahhoz hozzákapcsoljuk saját áldozatunkat.

Az is tanulságos lehet számunkra, hogy a nagy nyugati egyházatya nem elégszik meg a kérdés elméleti jellegű megválaszolásával, hanem fontosnak tartja a kérdéskörhöz tartozó gyakorlati következtetéseket is: „*Valahányszor magadhoz veszed – ügyelj, mire int az Apostol! Valahányszor vesszük, az Úr halálát hirdetjük. Ha az ő halálát hirdetjük, hirdetjük a bűnök bocsánatát is. Mert valahányszor kiöntetik a vér, a bűnök bocsánatára ömlik; ezért mindig kell vennem, hogy elnyerjem bűneim bocsánatát. Mindig vétkezem, kell, hogy mindig legyen rá orvosságom*” (IV,28). Ez a szemléletmód annyira jellemző a műsztagogikus katekézisre, hogy még a Miatyánk magyarázatához is kapcsol eucharisztikus vonatkozásokat Szent Ambrus³⁴: „*Ha mindennapi a kenyér, miért csak egy év múlva veszed, mint ahogy keleten a görögök szokták. Vedd mindennap, ami mindennap hasznodra van! Élj úgy, hogy méltó légy naponként való vételére! Aki nem méltó arra, hogy mindennap magához vegye, nem méltó arra sem, hogy egy év múlva áldozzék... Te azt hallod, hogy valahányszor bemutatjuk az áldozatot, az Úr halálát, az Úr feltámadását, mennybemenetelét jelenítjük meg, és a bűnök bocsánatát eszközöljük: és mégsem akarod ezt az éltető kenyeret naponként venni. Kinek sebe van (vulnus) orvosságot keres (medicina). A bűn a mi lelkünk sebe, ennek orvossága ez a mennyei és tiszteletreméltó szentség*” (V, 25). Ezzel a párhuzammal találó módon döbbsenti rá Szent Ambrus a hallgatóit a gyakori szentáldozás fontosságára.³⁵

Lehetne még folytatni az idézeteket, de az eddigi idézetgyűjtemény is elég ahhoz, hogy rámutassunk Ambrus sajátos módszerére.

C. Giraudo szerint³⁶ az Eucharisztia teológiájának történetét módszertani szempontból két korszakra lehet osztani. Az első évezred teológiája az egyház liturgiájából kiin-

³⁴ Korábban megfigyelhetjük ugyanezt már Jeruzsálemi Kírilloz műsztagogikus katekézisében is (5,15).

³⁵ Fontos adat ez a szentáldozás történetéhez. A 4. század végén, Szent Ambrus korában, tehát előfordult már, hogy egyesek csak évenként áldoztak. A szentáldozás elhanyagolásáról kevésbé élesen beszél Ambrus a De paenitentia 9. fejjében. Szent Jeromos ugyanerről az Ep. 50. add. Jovin.; Ep. 28. ad Lucer.; Szent Ágoston: Ep. 54. ad Ianuar.- Keleten Szent Ambrus kortársa, Aranyházú Szent János: hom. 3. in. Ep. Ad Eph. – és Hom. 5. in: Ep. Ad I. Tim. – kifejezetten az évi szentáldozásról beszél – azt, mint hanyagságot korholja.

³⁶ Vö. GIRAUDO, C., *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla „lex orandi”*, Gregoriana-Morcelliana 1989.

dulva, a „lex orandi” alapelv alapján fejtette ki a szentség teológiáját.³⁷ A második évezredben a teológusok a szentségre vonatkozó hitigazságokat a fogalmi gondolkodás segítségével értelmezték és magyarázták (a lex credendi alapelv). Az első módszer a kiindulópont és a követett módszerből következően dinamikus módon állítja elének az Eucharisziát, mint a keresztény élet csúcspontját és forrását. A második módszer tárgyalása sajnálatos módon leszűkült a szentséggel kapcsolatos két nagy vitatott elméleti jellegű hitigazság kifejtésére. A teológiai kézikönyvekből úgy tűnik, hogy a teológusokat csak a valóságos jelenlét és a szentmise áldozat jellegének kérdése érdekelte. A két sokat vitatott kérdés önmagában való elemzése a szentség statikus szemléletmódjához vezetett. Az egyházatyák műsztagogikus katekiziseinek elemzése segíthet bennünket abban, hogy hűségesen ragaszkodva az egyház kikristályosodott hitigazságaihoz, visszatérjünk a szentség dinamikus szemléletéhez. Így megérthetjük azt, hogy az Eucharisztia megünneplése egyetlen aktus, de mégis ezt a gazdag tartalmú misztériumot különböző szempontok alapján közelíthetjük meg. A megközelítés kiindulópontja a valóság: az egyház liturgiája, amelynek megértésében elsősorban a bibliai és liturgikus alapfogalmakat kell előnybe részesítenünk.³⁸ Ez a módszer nem mond ellent a Tridenti Zsinat megfogalmazásainak, és közelebb áll a keresztény ember liturgiában megélt hitéhez. Ez a szemléletmód is vallja a valóságos jelenlét és a szentmise áldozat jellegét, de nem a skolasztikus filozófiai fogalmakkal akarja kifejezni. Ezt a biblikus-liturgikus eucharisztia-tant a következőképpen lehet röviden összefoglalni:

- Az Eucharisztia hálaadás az Atyának, azaz áldásmondás (*berakah*), amellyel kifejezi az egyház hálóját Isten minden jótéteményéért, különösen azért, hogy Krisztus legyőzte a halált, és feltámadása által megadta azt az életet, amelyben Krisztus testének és vérének vétele által részesülünk.
- Az Eucharisztia a megfeszített és feltámadt Krisztusra való emlékezés (*anamnézis*), vagyis Krisztus egyszer s mindenkorra végbevitt, s az egész emberiségért mindig eredményes áldozatának élő és hatékony jele.
- Mindez a teremtő Lélek segítségül hívása és közreműködése által történik (*epiklézisz*).
- Az ekkleziológiai szempontokra is gondolnunk kell, hiszen az egy kenyérből és egy helyről való részesedés jelzi és meg is valósítja a részesedők egységét Krisztussal és mindazokkal, akik bárhol és bármikor részesednek benne.
- Az Eucharisztia, mint Isten országának lakomája az örök élet záloga és elővételezett formája. A mannánál is fontosabb adomány. Mert a manna testet táplált, és akik ették meghaltak. „Aki eszi ezt a testet, annak bűnei megbocsáttatnak és nem hal meg örökké” (IV, 5,24).

³⁷ Figyelemre méltó, hogy az első évszázadokban – a krisztológiai és szentháromságtani vitákból egyébként jól ismert – fogalmi gondolkodás közvetlenül nem jelent meg a szentségekről szóló tanításban.

³⁸ A közelmúltban már születtek ilyen művek: CAMINE DI SANTE, *L'Eucaristia terra di benedizione*, EDB Bologna 1987 (biblikus fogalmakból kiindulva magyarázza az Eucharisziát); GIRAUDO, C., *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla „lex orandi”* (a szerző az eucharisztikus imádságokból kiindulva foglalja össze az Eucharisztia teológiáját).

Studia theologica Budapestinensia

Az 1990 óta megjelenő sorozat a Hittudományi karon oktatott tudományok köréből közöl monográfiákat és segédkönyveket magyarul vagy a teológiában jelentős nyugati nyelveken. Sorozatszerkesztő: *Erdő Péter*

Eddigi kötetek:

1. Millner, Anton: *Die Gefangenenseelsorge im staatlichen und kirchlichen, Recht*, Bp. 1990.
2. Kuhn, Christian: *Die theologische Begündung des Kirchenrechts in der Münchener Schule*, Bp. 1991.
3. Bauer, Johannes B.: *Az újszövetségi apokrifek*, Bp. 1991.
4. Reisner Ferenc: *Csernoch János hercegprímás és a katolikus egyház szerepe IV. Károly monarchia-megmenetési kísérleteiben*, Bp. 1991.
5. Marton József: *Papnevelés az erdélyi egyházmegyében 1753-tól 1918-ig*, Bp. 1993.
6. Erdő Péter: *Latin-magyar egyházi kasszótár*, Bp. 1993.
7. Muzslay István: *Gazdaság és erkölcs*, Bp. 1993.
8. Czopf Tamás: *Die spezifisch christliche Gotteserfahrung*, Bp. 1994.
9. Somorjai Ádám OSB: *A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának disszertációi (1863–1993)*, Bp. 1993.
10. *Doctor et apostol. Szent István-tanulmányok*, Szerk. Török József, Bp. 1994.
11. *A családok lelki gondozása. Az Olasz Püspöki Konferencia ajánlása*, Bp. 1994.
12. *Teológus az Egyházban. Emlékkönyv Gál Ferenc 80. születésnapja alkalmából*. Szerk.: Fila Béla, Erdő Péter
13. *Mindszenty emlékezete. Tanulmányok*. Szerk.: Török József
14. Kránitz Mihály: *Origenész élete és az Origenész-kutatás*, Bp. 1995.
15. Ladányi Erzsébet: *Az önkormányzat intézményei és elméleti alapvetése az európai és hazai városfejlődés korai szakaszában*, Bp. 1996.
16. Erdő Péter, Gábor Bertalan, Szalay László: *Latin-magyar-szlovák egyházi kasszótár*, Bp. 1997.
17. Muzslay István SJ: *Az Egyház szociális tanítása*, Bp. 1997.
18. Somorjai Ádám OSB: *Repertorium Bibliographicum Sect. Theologiae Moralis*, Bp. 1998.
19. Udvardy György: *A Biblia a hitoktatásban – A serdülőkor metodológiája*, Bp. 1998.
20. Gudrun Bohle: *Die Frage der Läuterung im Alten Testament*, Bp. 1998.
21. Willi Klinkhammer: *Krankenhausseelsorge im staatlichen und kirchlichen Recht*, Bp. 2000.
22. *Magyar katolikus egyházi bibliográfia 1917-1998*. Bp. 2000.
23. Zoltán Rokay: *Die Quellen der frühen Religionsphilosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Bp. 2000.
24. Muzslay István SJ: *Magyar diákok a Leuveni Katolikus Egyetemen (1532-2000)*, Bp. 2000.
25. Tempfli Imre. *A Báthoryak valláspolitikája*, Bp. 2000.
26. *Eschatologie und Jahrtausendwende. 2. Deutsch-Ungarischer Theologentag Budapest, 3. März 2000.* (Szerk: Péter Erdő, Huba Rózsa), Bp. 2000.
27. Gárdonyi Máté: *A papi élet reformja a Trienti Zsinat korában* (sajtó alatt)
28. *A Magyar Katolikus Egyház 1945-től 1965-ig*. Teológiai Tanárok Konferenciája. Bp. 2001. január 29-31. (Szerk: Erdő Péter), Bp. 2001.

Kapható és megrendelhető: **Márton Áron Kiadó**

H-1035 Budapest, Kórház u. 37. Tel.: (1) 368-95-27, Fax: (1) 368-98-69.

KOCSIS IMRE

A lelkiismeret az újszövetségi írásokban

Figyelembe véve, hogy a keresztények erkölcsi tanításában nagyon nagy jelentőséggel bír a lelkiismeret, eléggé meglepő, hogy a kifejezés a Szentírásban csak ritkán, s majdnem kizárólag az Újszövetségben fordul elő, hiszen az ószövetségi iratok közül egyedül a görög nyelven íródott Bölcsesség könyvében található meg. A „lelkiismeret” főnévnek a bibliai héberben nincs megfelelője. Ez persze nem annyit jelent, hogy az ószövetségi ember számára a lelkiismeret valósága teljesen ismeretlen lett volna. Ám ezt nem annyira fogalmi úton, mint inkább külső megnyilvánulások leírásával juttatta kifejezésre: a rossz lelkiismeretet a félelem és az elrejtőzés szándéka (Ter 3,8), valamint a bűnre való szégyenkező visszaemlékezés (Ter 42,21) jelzik, az „emelt fő” ellenben a jó lelkiismeret jele (Ter 4,6; Jób 11,15).

A lelkiismeret fogalmának hiánya az ószövetségi antropológia sajátos jellegével magyarázható. Az Ószövetség az embert a maga egészében és Istenhez való viszonyában szemléli. A hívő izraelita számára nem az embervolttal együtt járó sajátos jelenségek magyarázata a fontos, hanem az Istennel való kapcsolata, amely egész magatartását meghatározza. A bűn akkor tudatosul igazán, amikor az ember Istennel szembesíti önmagát, s ez a szembesülés egyúttal ösztönzés is az igaz életre. Hogy mi a jó és mi a rossz, azt az ember nem maga dönti el, hanem Isten határozza meg számára (vö. Ter 2,17; 3,5; Mik 6,8).

Amit mi lelkiismeret hangjának nevezünk, azt az Ószövetség a „szív”-hez köti, amely a bibliai szemlélet szerint nemcsak az érzelmeknek, hanem a gondolatoknak, erkölcsi ítéleteknek és döntéseknek is központja.¹ Dávidnak például „megindult a szíve” (= bántotta a lelkiismeret), amikor levágta Saul köpönyegének a sarkát (1Sám 24,6), vagy amikor megszámláltatta Izrael népét (2Sám 24,10; vö. még 1Sám 25,31; 1Kir 8,38). Az ítéletkor Isten „a szíveket és a veséket” veti vizsgálat alá (Zsolt 7,10; Jer 11,20; 12,3; 17,10). Ezért az igazi bűnbánatnak és megtérésnek „a töredelmes és megtört szív” a legfőbb jele (Zsolt 51,19).

Ez a szemlélet az Újszövetségben is megtalálható, amely gyakorta hivatkozik a szívre, mint az ember gondolkodási és döntési központjára. A szív az, amelyből mind a jó, mind a gonosz gondolatok előjönnek (Mk 7,21-23; Mt 12,35), s így a szív „tisztasága” által válik az ember tisztává (vö. Mt 5,8; 1Tim 1,5; 2Tim 2,22). Ugyanakkor a szív az, amely Isten akaratának hiányos teljesítése után „vádolja” a bűnöst (1Jn 3,19-21).

¹ Vö. WOLFF, H. W., *Az Ószövetség antropológiája*, Budapest 2001, 62-84 (fordítás németből). RÓZSA H., *A lelkiismeret kérdése az Ószövetség bibliai hagyományában*, Teológia 37/1-2 (2003) 11-18.

Az Újszövetség sajátossága, hogy a „szív” (καρδία) mellett más antropológiai fogalmakat is használ az ember belső megnyilvánulásainak kifejezésére. Ezek egyike a συνείδησις (szüneidészisz), amely nagyjából megfelel az általunk ismert „lelkiismeretnek”, s amely értekezésünk voltaképpen témája. A főnév háromszor előfordul ugyan az Ószövetség görög fordításában, a Septuagintában (Préd 10,20, Bölcs 17,10; Sir 42,18), de csak a Bölcsesség könyvében jelent lelkiismeretet.² Az Újszövetség irataiban 30-szor szerepel, mégpedig az Apostolok Cselekedeteiben (2-szer) és a levélirodalomban (Pál apostol főleveleiben 14-szer, a pasztorális levelekben 6-szor, a Zsidóknak írt levélben 5-ször, Péter első levelében 3-szor).³

Mivel a συνείδησις főnév a görög kultúrkörből került át a keresztények szókinccsárába, első lépésként a görög-hellenista iratok szóhasználatát tekintjük át, ezt követően pedig az újszövetségi alkalmazást vizsgáljuk először a páli levelekben, majd az Újszövetség egyéb irataiban.⁴

1. A συνείδησις KIFEJEZÉS EREDETE ÉS HASZNÁLATA A GÖRÖG-HELLENISTA IRATOKBAN

A ἡ συνείδησις (hé szüneidészisz) főnév a σύννοια (szünoia) igéből származik, amelynek voltaképpen jelentése: „együtt tudni (ismerni) valamit”. Az együtt-tudás alapja a szemtanúság, aminek következtében az ismeret birtoklója a tanú és a vádló szerepében tud fellépni.⁵ Gyakori az ige visszaható formája: σύννοια ἑμαυτῷ (szünoia emautó) (tudok magamról). Ez a saját személlyel kapcsolatos tudás kezdetben még nem erkölcsi jellegű; pusztán arra vonatkozik, hogy az ember mint értelemmel bíró lény tudatában van annak, amit tett és tesz. A későbbi szövegekben viszont ezzel az öntudattal erkölcsi felelősség is párosul, s így a múltbeli tettekre való reflexió megfelel annak, amit lelkiismeretnek szokás nevezni. E tekintetben a Kr. e. 4. századtól kezdve találunk egyértelműnek mondható példákat.⁶

² A Préd 10,20-ban gondolatot jelent a συνείδησις, a Sir 42,18-ban pedig általános jellegű ismeretet.

³ Az a tény, hogy az evangéliumokban nem szerepel a συνείδησις, az ószövetségi hagyomány alapján különösebben nem meglepő. Ám említésre méltó, hogy a főnév a Jn 8,9 egyik szövegváltozatában mégiscsak megtalálható: a házasságtörő asszony vádlói egymás után távoztak „a lelkiismerettől vádolva” (ὑπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενοι). Azonban ez a változat, amely Alexandriai Philón szemléletével mutat rokonságot, biztosan késői kiegészítésnek tekintendő (csak az ún. Textus Receptus tartalmazza). S azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy maga a házasságtörő asszonyról szóló elbeszélés is a szöveg áthagyományozása során került be János evangéliumába. Vö. METZGER, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London 1975, 219-222.

⁴ A συνείδησις eredetének és újszövetségi használatának részletesebb ismertetése az alábbi művekben található meg: SPICQ, C., *La conscience dans le Nouveau Testament*, RB 47 (1938) 50-80; DUPONT, J., *Syneidesis. Aux origines de la notion chrétienne de conscience morale*, *Studia Hellenistica* 5 (1948) 119-153; PIERCE, C., *Conscience in the New Testament*, London 1955; STELZENBERGER, J., *Syneidesis im Neuen Testament* Paderborn 1961; MAURER, C., Art. σύννοια, συνείδησις, ThWNT VII (1964), 897-918; ECKSTEIN, H. J., *Der Begriff Syneidesis bei Paulus. Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum „Gewissenbegriff“*, Tübingen 1983. KRÁNITZ M., *A lelkiismeret fejlődése Órigenészig*, Budapest 2002, 11-61.

⁵ Vö. MAURER, C., σύννοια, 897-898.

⁶ Vö. PIERCE, C., *Conscience*, 21-28; MAURER, C., σύννοια, 899.

A *συνείδησις* főnév a Kr. e. 2. századig csak ritkán jelenik meg a görög irodalomban, és csak az 1. századtól válik igazán használatossá.⁷ A *συνείδησις* mellett gyakori a vele rokon és azonos értelmű *συνειδός* (*szüneidosz*) is, amely a formát tekintve a *σύννοια* ige participiuma, de önálló, semleges nemű főnévként is használatos volt. Ezek a szavak persze igen széles jelentéstartalommal bírtak: mások tetteinek vagy dolgainak az ismerete; saját cselekedetekre való emlékezés (erkölcsi ítélet nélkül); öntudat.⁸ Ám jó néhány esetben kifejezetten a gonosz tettek tudatosításáról van szó. Szicíliai Diodórosz a Világtörténelemben így ír az anyagilkos Alkmeónról: „Gonosztettének tudata őrületbe kergette.”⁹ Hasonlóképpen nyilatkozik Halikarnasszoszi Diönüsziosz egy Kolorian nevű harcosról, akit a háború során elkövetett kegyetlenségei miatt folyamatosan „nyugtalanított a lelkiismeret” (*ἐτάραττε δ'αὐτόν ἡ συνείδησις*).¹⁰

A morális értelemben vett lelkiismeret témája nagy szerepet kap Plutarkhosz (Kr. u. 1. sz.) írásaiban, amit a *συνειδός* főnév gyakorisága is jelez. Plutarkhosz igen szemléletesen írja le a rossz lelkiismeretet, amely a múlt alapos ismerőjeként folyamatosan emlékeztet a bűnökre, s ezáltal pokoli kínokat idéz elő. A lelkiismeret olyan, mint a seb a testen; állandó szemrehányásokat tesz, melyek jobban égetnek, mint a külső tűz.¹¹ A hellenista pogány irodalmat tekintve újszerű vonás, hogy Plutarkhosz azt is fontolóra veszi, miként lehet ezt a helyzetet orvosolni. A belső gyötrelmekből való megszabadulás egyetlen módja a megtérés, hiszen általa a bűnös „eldobja” magától a rossz lelkiismeretet.¹²

Mindent egybevetve elmondhatjuk: az újszövetségi korban a profán görög irodalom ismeri már a morális értelemben vett lelkiismeret fogalmát, bár teljesen egységes szemléletről nem beszélhetünk. Mindenképpen szembetűnő azonban, hogy a lelkiismeret szerepe alapvetően múltbeli tények megítélésében, nem pedig jövőbeli cselekedetek előkészítő irányításában áll.¹³ Arra is érdemes felfigyelni, hogy a hellenizmus irataiban csakis a rossz lelkiismeretre találunk példát, a „jó lelkiismeretre” nem.¹⁴ A lelkiismeret feladata tehát majdnem kizárólag az elkövetett bűnök tudatosításában áll. Pozitív szerepet legfeljebb azáltal kap, hogy a belső gyötrelmek által lehetőséget nyújt az eddigi életmód felülvizsgálatára és megváltoztatására. Fontos hangsúlyozni, hogy ez a megálapítás csak az újszövetségi kort megelőző görög nyelvű iratokra vonatkozik, hiszen a

⁷ A főnév legelőször Démokritosz egyik írásában (fragmentum 297) fordul elő, de még nem szoros értelemben vett lelkiismeretet jelöl: „Az emberek közül sokan, akiknek nincs ismeretük a halandó természet felbomlásáról, de az élet nyomorúságának tudatában (*συνειδήσει δὲ ἐν τῷ βίῳ κακοπραγμοσύνης*) vannak, életük idejét nyomorultan nyugtalanságban és félelemben töltik, amikor hazug mítoszokat költenek a halál utáni időről.”

⁸ Vö. PIERCE, C., *Conscience*, 13-20; MAURER, C., *σύννοια*, 900-902; KRÁNITZ M., *Lelkiismeret*, 11-13.

⁹ IV, 65,7.

¹⁰ *Antiquitates Romanae* VIII, 1,3.

¹¹ *De tranquillitate animi* 18-19.

¹² *De iis qui sero a numine puniuntur* 21.

¹³ Az első szempontra a *consciencia consequens*, a másodikra a *consciencia antecedens* megnevezéseket szokás használni.

¹⁴ Az *ἀφαθή* *συνείδησις* (jó lelkiismeret), illetve vele azonos értelmű kifejezések ugyan elvétve előfordulnak görög filozófusok (Perander, Epiktétosz) nevében közreadott írásokban, de ezek hitelességét a kutatók kétségbe vonják. Vö. MAURER, C., *σύννοια*, 901. Az első egyértelmű példa a „jó (tiszt) lelkiismeret” egy Kr. u. 136-ból származó papiruszban (Posl II, 17,10) található.

korabeli latin írók a „jó lelkiismeret” (*conscientia bona*, illetve *conscientia optima*) fogalmát is ismerik.¹⁵

Ami a hellenista zsidóság irodalmát illeti, legelőször a Bölcsesség könyvét kell megemlíteni, amely – bár csak egyetlen helyen – egyértelműen erkölcsi értelemben használja a *συνείδησις* főnevet: „Mivel ugyanis a gonoszság gyáva, tanúsítja azt is, hogy elítéli, és kegyetlen dolgokat vár mindig a zaklatott lelkiismeret” (Bölcs 17,10).¹⁶

A témakörben bővebb tanítást Alexandriai Philón írásaiban találunk. Philón többnyire a *συνείδως* formát használja a lelkiismeretre,¹⁷ amelynek feladatát az *ἐλέγχω* (*elenkhō*; rábizonyítani) igével fejezi ki. A gonoszságai miatt vádlottá vált személyre a lelkiismeret kérlelhetetlen határozottsággal bizonyítja rá bűnösségét. Ennek folyamatát Philón bírósági eljárás formájában írja le: először a vádemelésre, illetve a vád tanúsítására kerül sor, amit a bíró figyelmeztetése, fenyegetése és ítélete követ. Az eljárás folyamán mindvégig a lelkiismeret cselekszik, amelyet mint az egyetlen megvesztegethetetlen vádlót és tévedhetetlen bírót semmiféle fondorlattal sem lehet félrevezetni.¹⁸

Bár a lelkiismeret ítélő szerepet tölt be, végső célja mégis a megtérés előmozdítása. Amikor tudatosítja az elkövetett bűnököt, egyben a jövőbeli eltévelyedéstől is óv.¹⁹ Kiemelendő, hogy a lelkiismeret Philónnál is utólagos reflexiókban és ítéletekben mutatkozik meg. A tetteket megelőző, helyes irányt mutató szerepre csak közvetett utalás történik, éspedig azokon a helyeken, ahol Philón a lelkiismeretet a lélekben levő „igazi embernek” tekinti, amely féken tartja a lelket, és megőrzi az eltévelyedéstől.²⁰ Mindenesetre azt is figyelembe vehetjük, hogy a lelkiismeret szoros kapcsolatban áll az „értelemmel” (*νοῦς*), illetve a „Logossal”, melyeknek az erkölcsi döntésekben közvetlen és meghatározó szerepük van.²¹

A *συνείδησις* és a *συνείδως* főnevek a görögül író zsidó történész, Josephus Flavius műveiben is előfordulnak. Az mindenesetre kérdéses, hogy a *συνείδησις* ténylegesen a lelkiismeretet jelöli-e, vagy pedig egyszerűen az öntudatot, illetve valaminek az ismeretét.²² Ám a *συνείδως* többször is szerepel a lelkiismeret értelmében. Például József történetének felidézésében Rúben arra figyelmezteti testvéreit, hogy öccsük meggyilkolása esetén a lelkiismeretük lesz az ellenségük.²³ Josephus ugyanakkor nemcsak a rossz, ha-

¹⁵ Vö. Quintilianus, *Institutio oratoria* VI, 1,33; SENECA, *Epistulae morales* XLVII, 11; *De beneficiis* IV, 12,4; *De tranquillitate animi* III, 4.

A *conscientia* fogalma főképp Ciceró és Seneca írásaiban gyakori. A lelkiismeret elsősorban a tanú (*testis*) szerepét tölti be ott is, ahol a tettek nem nyilvánosak (CICERÓ, *Tusculanae disputationes* II, 26,63; SENECA, *Epistulae morales* V, 43,4). Seneca az új-püthagóreusokhoz hasonlóan (s talán az ő hatásukra) az esténkénti önvizsgálat szükségességét is hangsúlyozza (*De ira* III, 36).

¹⁶ Hasonló alkalmazás figyelhető meg a Rúben végrendelete elnevezésű apokrif iratban: „Lelkiismeretemben mindmáig megmaradt a bűnömből valami” (RúbVégr 4,3).

¹⁷ A *συνείδησις* mindössze három helyen fordul elő, s mindig birtokos szerkezetben: *συνείδησις ἀδικημάτων*, illetve *ἀμαρτημάτων*: helytelen cselekedetek tudata (Vö. *De virtutibus* 124; *De specialibus legibus* II, 49; *Quod deterius potiori insidiari solet* 146.)

¹⁸ Vö. *De specialibus legibus* I, 235; IV, 6; *De fuga et inventione* 118; *De virtutibus* 206; *De decalogo* 87.

¹⁹ Vö. *De praemiis et poenis* 163-164; *De officio mundi* 128; *Quod deterius potiori insidiari solet* 145-146.

²⁰ *Quod deterius potiori insidiari solet* 23-24; *De fuga et inventione* 130-131.

²¹ Vö. *Quaestiones in Exodum* II, 13; *Quod Deus sit immutabilis* 134-135.

²² Vö. MAURER, C., σύνιδα, 909; KRÁNITZ M., *Lelkiismeret*, 30.

²³ *Antiquitates* 2,25.

nem a jó lelkiismeretet is említi, amely Isten és az emberek előtt reményt nyújt.²⁴ Mindenkinek arra kell törekednie, hogy lelkiismeretének megfelelően jót tegyen, és sohasem szabad elfeledkezni Istenről, aki elől egyetlen gonosz sem rejtőzködhet el.²⁵

2. A LELKIISMERET PÁL APOSTOL LEVELEIBEN

A lelkiismeret alapvető emberi adottság

A szentírás-magyarázók többnyire azon a véleményen vannak, hogy a kifejezés Pál apostol közreműködésével vált a keresztény szóhasználat részévé.²⁶ Pál nyilvánvalóan a hellenista kultúrkörből vette át a fogalmat, amelyet bizonyára a pogánykeresztény olvasók is jól ismertek.²⁷ Mindenesetre az a tény, hogy a főnév csak a Korintusiaknak írt két levélben, valamint a Római levélben fordul elő, azt mutatja, hogy a *συνείδησις* nem tekinthető a páli antropológia legjelentősebb kifejezésének.²⁸ Használata mégis jó példa arra, hogyan integrál Pál egy hellenizmusban meggyökerezett kifejezést a zsidó (ószövetségi) hagyományon nyugvó teológiájába.

Mindenekelőtt azt kell tudatosítanunk, hogy Pál a lelkiismeretet alapvető emberi adottságnak tekinti. Olykor-olykor saját lelkiismeretére is hivatkozik: „Mert ez a mi dicsékvésünk: lelkiismeretünknek az a bizonyossága, hogy egyszerű módon és istenfélő őszinteséggel, nem testi bölcsességben, hanem Isten kegyelmével jártunk a világon, kiváltképpen nálatok” (2Kor 1,12). „Semmiben sem tudom ugyan magamat bűnösnek, de ez még nem tesz engem igazgá. Az Úr az, aki megítél engem” (1Kor 4,4). Bár ez utóbbi mondatban a *συνείδησις* főnév nem szerepel, de az *ἐμαυτῷ σύνοιδα* (*emautó szünoida*) kifejezés egyértelművé teszi, hogy az apostol itt is a lelkiismeretre utal, amelyet érdekes módon az ártatlanság és a bűnösség tekintetében nem tekint végső fórumnak (ami persze semmiképpen sem jelenti azt, hogy nem kell komolyan venni).

A 2. Korintusi levélben Pál mind az olvasói, mind pedig minden ember lelkiismeretére appellál: „Mivel tehát ismerjük az Úr félelmét, az embereket igyekszünk meggyőzni, Isten

²⁴ *Antiquitates* 2,52; 13,316; *Bellum judaicum* 1,453; 2,582.

²⁵ *Antiquitates* 4,286.

²⁶ A *συνείδησις* páli alkalmazásához a 4. jegyzetben említett műveken kívül vö. még JEWETT, R., *Paul's Anthropological Terms*, Leiden 1971, 402-446; MURPHY O'CONNOR, J., *L'existence chrétienne selon Saint Paul*, Paris 1974, 163-171; LÜDEMANN, G., Art. *συνείδησις*, EWNT III (1983) 721-725; WILCKENS, U., *Der Brief an die Römer I*, Zürich 1987, 138-142; SCHNACKENBURG, R., *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments II*, Freiburg 1988, 48-58.

²⁷ Régebben olyan nézet is volt, mely szerint Pál a sztoikus filozófiából vette volna át a *συνείδησις* főnevet. Ez azonban tarthatatlan feltevés, hiszen a görögül író sztoikusok írásaiban a főnév nem fordul elő. A *συνείδησις* forma is csak az újszövetségi kort követően Epiktétosznál (Kr. u. 50-120) jelenik meg először. „A sztoicizmus nem annyira a lelkiismeretre, mint inkább az értelemre alapozza az emberi cselekvést, mert egyedül az emberi értelem által képes megkülönböztetni a helyest önmaga vagy mások számára.” KRÁNYI M., *Lelkiismeret*, 38.

²⁸ A páli levelekben is a *καρδία* (szív) a leggyakrabban (kb. 50-szer) használt fogalom az emberi benső kifejezésére. Jelentősek még a *ψυχή* (lélek), a *πνεῦμα* (szellem) és a *νοῦς* (értelem) főnevek is. A páli antropológiához vö. JEWETT, R., *Paul's Anthropological Terms*; GNILKA, J., *Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg 1994, 40-57; BULTMANN, R., *Az Újszövetség teológiája*, Budapest 1998, 161-187 (fordítás németből).

előtt azonban nyíltan állunk. Remélem, hogy a ti lelkiismeretetek előtt is nyíltan állunk” (2Kor 5,11). „...Nem hamisítjuk meg Isten igéjét, hanem az igazság hirdetésével ajánljuk magunkat minden ember lelkiismeretének Isten előtt” (2Kor 4,2). Figyelemre méltó, hogy ezekben a mondatokban a lelkiismeret nem a saját tettek erkölcsi megítélésével kapcsolatos, hanem általánosabb érvényű ítélőképességet jelent, amely által mindenki meg tud győződni az apostol szándékának őszinteségéről. Ám nem kétséges, hogy a minden emberben meglevő lelkiismeret személyes vonatkozásban is fontos szerepet tölt be.

Ezt főképp a Róm 2,14-16 tanúsítja, amely a szóban forgó témakört tekintve a legismertebb és legvitatottabb szövegegység: „Amikor tehát pogányok, akik nem ismerik a törvényt, természetes módon tartják azt, amit a törvény előír, akkor törvény híján maguk válnak önmön törvényükké. Így igazolják, hogy a törvény követelménye a szívükbe van írva. Erről lelkiismeretük tesz tanúságot, és egymást váltó gondolataik, amelyek vádolják vagy védelmükbe veszik őket – azon a napon, amikor Isten ítéletet tart az emberek rejtett dolgai fölött az én evangéliumom szerint Jézus Krisztus által.”

Ezek a mondatok nem teljesen önállóak, hiszen szorosan kötődnek az előzőekhez (2,12-13), melyekben Isten ítéletén van a hangsúly. Ez az ítélet mindenkire kiterjed, zsidóra és pogányra egyaránt: „Mindazok ugyanis, akik törvény nélkül vétkeztek, a törvény nélkül vesznek el; mindazok pedig, akik a törvény alatt vétkeztek, a törvény alapján esnek ítélet alá” (2,12). Ezt követően – éppen a bennünket közelebből érintő versekben – Pál két fontos szempontot tisztáz. Egyrészt azt teszi világossá, mi alapján ítéli meg Isten azokat, akik a mózesi törvényt nem ismerték. Másrészt, a zsidók büszkeségével szemben, arra hívja fel a figyelmet, hogy a törvény birtoklását nem szabad olyan abszolút kiváltságnak tekinteni, amely alapján az izraeliták korlátlan szabadsággal ítélkezhetnek a Törvény nélkül élő pogányok felett. A törvény alapkövetelményei ugyanis a pogányok számára is adottak.

Néhány szempontot érdemes közelebből is megvizsgálni. A szövegegységben Pál pogányokról beszél, de fontos kiemelni, hogy a görögben az ἔθνη (*ethné*) főnév előtt nincs névelő. Az apostol tehát nem minden pogányra gondol, hanem csupán egyesekre közülük. Kérdés, hogy ténylegesen konkrét példákat tart-e szem előtt, vagy pedig egyszerűen csak az érvelés céljából szól a pogányok alkalmi törvény-megtartásáról. Figyelembe véve, hogy a szövegkörnyezetben (a Római levél 1. és 3. fejezetében) Pál meglehetősen drámai hangnemből és egyetemes érvénnyel mutatja be a pogányok bűnös voltát, a 2,14-ben említett törvényteljesítés csakis kivételes eset lehet.²⁹

Írott törvény hiányában a pogányok „természetes módon” (szó szerinti fordításban: „természet szerint”), természetes belső ösztönzés alapján valósítják meg azt, amit a mózesi törvény előír. A görögben szereplő φύσει (*phüszei*) formának (névelő nélkül) nincs filozófiai értelme, hanem inkább ennyit jelent: „magától”, „spontán módon”.³⁰ Nem kétséges, hogy Szent Pál itt az őszövétségi törvényt alapvető erkölcsi követelményekre

²⁹ Az a gondolat, hogy nagyrítán pogány származású személyek is teljesítik a törvényt, zsidó iratokban is megjelenik (pl. 4Ezd 3,36), de a hangsúly az engedetlen pogányok és az engedelmes Izrael közötti ellentétben van. Pál viszont a törvényt megtartó pogányokat éppen a törvénytisztező izraelitákkal állítja szembe. Vö. ZELLER, D., *Der Brief an die Römer*, Regensburg 1985, 69.

³⁰ Vö. SCHLIER, H., *Der Römerbrief*, Freiburg 1979, 77; FARKASFALVY D., *A Római levél*, Eisenstadt 1983, 26. ZELLER, D., *Römer*, 69.

szűkíti le, hiszen csakis ezek megtartása állítható (vagy feltételezhető) pogányokról.³¹ Az erkölcsi normák teljesítésével a pogányok nyilvánvalóvá teszik, hogy „a törvény követelménye a szívükbe van írva”. Ez a megfogalmazás Jeremiás prófétának az új szövetségről szóló jövendölésére (Jer 31,33) emlékeztet, de nem valószínű, hogy az apostol erre a szövegre kívánt volna utalni. Jeremiás ígérete ugyanis eszkatologikus távlatú, vagyis a választott nép végidőbeli megújulására vonatkozik.³² Szövegünkben viszont teremtésből eredő adottságról van szó. Ószövetségi háttérként az Iz 51,7 is szóba jöhetne, de ez a prófétai szöveg is Izraelre irányul.

Valószínű, hogy a megfogalmazás háttérében a hellenista zsidóság köreiből ismert „íratlan törvény” eszméje áll. Alexandriai Philón többször is hivatkozik arra az emberi természettel együtt járó törvényre (νόμος φύσεως), amelynek – a Tóra parancsaival megegyező – tartalma minden ember számára felismerhető az „értelem” (νοῦς) által.³³ Philón ezzel kapcsolatban az izraeliták ősatyját, Ábrahámot hozza fel példának: „megtartotta Isten parancsait és rendeleteit (vö. Ter 26,5), melyekről nem betűk által, hanem az íratlan természet által szerzett tudomást.” Ezáltal ő maga is „íratlan törvényt” (νόμος καὶ θεσμός ἄγραφος) vált mások számára.³⁴

Érdemes megemlíteni, hogy Pál a minden ember számára adott, belső (természeti) törvény gondolatát bibliai nyelven fogalmazza meg, hiszen nem „lélekbe”, vagy „értelembe”, hanem „szívbe” írt törvényről beszél. Persze az, amit ezzel kapcsolatban állít, megfelel annak, amit más összefüggésben az értelem (νοῦς) szerepéről ír (vö. Róm 7,23; 12,2; Fil 4,8).

³¹ Vannak, akik a vizsgált szöveggel kapcsolatban arra a rabbinista felfogásra hivatkoznak, miszerint a sínai törvényhozást megelőző, Noének adott előírások minden emberre érvényesek. Ezek a bíróságok felállításának kötelezettségét, valamint az alábbi tilalmakat foglalják magukba: tilos a bálványimádás, Isten nevének káromlása, a gyilkosság, a házasságtörés, a lopás, élő állat húsának fogyasztása. Vö. DAVIES, W. D., *Paul and Rabbinic Judaism*, London 1965, 114-116. A Noének adott parancsokra való hivatkozás mindazonáltal nem látszik túl szerencsésnek, hiszen a szövegkörnyezetben, vagyis a Róm 2-ben Pál egyértelműen a mózesi törvényt tartja szem előtt. Vö. SCHLIER, H., *Römerbrief*, 78; ZELLER, D., *Römer*, 69.

³² Jeremiás jövendölését Pál éppen a keresztények életét meghatározó belső megújulásban látja beteljesedve (vö. 2Kor 3,3-6). Ezzel kapcsolatban említést érdemel az az értelmezési hagyomány, amely Szent Ágostontól veszi kezdetét (De spiritu et littera 26-28; Contra Julianum IV, 23), s amely a Róm 2,15-öt („a törvény követelménye a szívükbe van írva”) Jeremiás jövendölésével hozza összefüggésbe, és pedig úgy, hogy a „pogányok” (ἔθνη) kifejezésen pogánykeresztényeket ért. Ezt az értelmezést manapság kevesen képviselik. A magyarázók többsége szerint szövegünkben kinyilatkoztatást nem ismerő pogányokról van szó. Pogánykeresztényekről Pál aligha állította volna, hogy „törvény híján” vannak, és hogy a törvény követelményét „természetes módon” teljesítik. A keresztények ugyanis a Szentlélek által, a Szentlélektől vezetve valósítják meg a törvényt, amely a szeretet parancsában foglalható össze (vö. Róm 8,2-4). Ezen értelmezési mód bővebb kiértékelését nyújtja EICHHOLZ, G., *Die Theologie des Paulus im Umriß*, Neukirchen-Vluyn 1983⁴, 94-96; SCHNACKENBURG, R., *Sittliche Botschaft*, 53.

³³ *De officio mundi* 3; vö. még 4Mak 5,25.

³⁴ *De Abrahamo* 275k.

Philón felfogása egyértelműen sztoikus eszmék hatása alatt áll. A sztoikusok szerint a bölcsnek, aki az értelem által adott megismerési képességeit teljesen ki akarja használni, „a természettel összhangban” kell élnie. A logosz az emberben ugyanaz, mint a mindenséget átható Logosz, s ezért az értelem és a természeti törvény megegyeznek. Ha az ember ezt az értelem által felismert természeti törvényt teszi meg cselekvési normának, akkor függetlenné válik minden más, politikai rendszabálytól, mivel az íratlan törvény (νόμος ἄγραφος) abszolút normáját követi. Pál apostolnál mindazonáltal a sztoikus eszmék közvetlen hatásával nem számolhatunk. Vö. BORNKAMM, G., *Gesetz und Natur* (Röm 2,14-16), in: *Studien zu Antike und Urchristentum*, München 1970³, 93-119; WILCKENS, U., *Der Brief an die Römer I*, Zürich 1987, 133-135.

Arról, hogy a pogányok is ismerik a törvény alapvető követelményeit, a lelkiismeretük (συνείδησις) tanúskodik, ami konkrétan a tettekkel kapcsolatos gondolatokban, reflexiókban és erkölcsi ítéletekben nyilvánul meg.³⁵ Ezek a gondolatok részben vádolnak és bűntudatot ébresztenek, részben védenek és *jóváhagynak*. Az emberi bensőben tehát egy folyamatos „per” zajlik, amelyben az ember erkölcsi felelőssége jut kifejezésre. Ez a „szívbe írt törvénnyel” szembesítő felelősségre vonás, amelyet egyelőre a lelkiismeret végez, a végítéletkor válik nyilvánossá és következményeiben végérvényessé, amikor Isten Jézus Krisztus által az emberek „minden rejtett dolgát” (2,16) feltárja.

Figyelemre méltó, hogy Alexandriai Philónhoz hasonlóan Szent Pál is bírósági eljáráshoz hasonlítja a lelkiismeret működését. Ám itt egy jelentős különbségre is felfigyelhetünk. Pálnál a lelkiismeret nemcsak vádol, hanem véd is, nemcsak a bűnt tudatosítja, hanem az ártatlanságot is, nyilván attól függően, hogy az ember cselekedete megfelelt-e vagy sem a „szívbe írt törvénynek”. Szoros értelemben vett ítélőbírói szerepet viszont nem tölt be. A végső ítéletet, illetve felmentést Isten mondja majd ki Jézus Krisztus által az utolsó napon.

Arra is rákérdezhetünk, hogy a vizsgált szövegben a lelkiismeretnek csak utólagos tevékenységéről van-e szó, vagy esetleg a tetteket megelőző tevékenységről is. A tömör megfogalmazás miatt erre a kérdésre nehéz egyértelmű választ adni. A hangsúly kétségtelenül az utólagos reflexiókon van. Ám más szövegeket figyelembe véve határozottan állíthatjuk, hogy Pál az előzetesen mérlegelő, figyelmeztető és ösztönző lelkiismeret fogalmát is ismeri. Főképp a Róm 13,5-re lehet utalni, amelyben az apostol kijelenti, hogy az államhatalomnak mint Isten szolgájának való engedelmisség „nemcsak a büntető harag, hanem a lelkiismeret miatt” is szükséges. Ugyanis Isten rendelte az államhatalmat, hogy őrkdjék a jó felett és büntesse a rosszat, s ugyanez az Isten látta el az embert lelkiismerettel, s ezáltal a jó és a rossz megkülönböztetésének képességével.³⁶

Az előzőeket összegezve elmondhatjuk: a lelkiismeret Pál számára olyan „instancia az emberi bensőben, amely megalapozza s időről időre kimutatja az ember erkölcsi felelősségét”.³⁷ Olyan hang ez, amely felett az ember nem rendelkezik szabadon. Egy értékrendet tudatosít, illetve állít az ember elé, szembesítve azokat az egyéni döntésekkel és ítéletekkel. A lelkiismeret ugyanakkor nem maga szabja meg a normákat, hanem azok ismeretét feltételezve ösztönző, megfigyelő, ellenőrző és felelősségre vonó tevékenységet végez.³⁸

³⁵ A „lelkiismeret” és az „egymás váltó gondolatok” szorosan összetartozó kifejezések. A közöttük levő *kaiv* („és”) kötőszó értelmező szerepet tölt be (*kaiv explicativum*): a lelkiismeret vádló és védő gondolatokban nyilvánul meg. Vö. SCHLIER, H., *Römerbrief*, 79; FARKASFALVY D., *Római levél*, 27; ZELLER, D., *Römer*, 70. Megemlítendő, hogy a szentírás-magyarázók egy része mind a „lelkiismeretet”, mind a „gondolatokat” önálló tanúkként fogja fel: a lelkiismeret mellett az egymással vitatkozó gondolatok is arról tesznek tanúságot, hogy a törvény a pogányok szívébe van írva. Vö. ECKSTEIN, H. J., *Syneidesis*, 164-168; WILCKENS, U., *Römer*, 136-137; SCHNACKENBURG, R., *Sittliche Botschaft*, 54.

³⁶ A Róm 13,5-tel kapcsolatos kérdések részletesebb kifejtését ld. MAURER, C., *σύννοια*, 914; WILCKENS, U., *Der Brief an die Römer III*, Zürich 1989, 36-37.

³⁷ WILCKENS, U., *Römer I*, 138.

³⁸ „...A συνείδησις a saját magatartás ismerete, tekintettel egy e magatartással szemben fennálló követelményre.” BULTMANN, R., *Az Újszövetség teológiája*, 180.

A lelkiismeret kötelező érvénye és mások lelkiismeretének tiszteletben tartása

A lelkiismeret témája a Korintusiaknak írt 1. levélben is megjelenik, nevezetesen a bálványáldozati hússal kapcsolatos részben (8,1-11,1). A téma fontossága már abból is látszódik, hogy a *συνείδησις* főnév összesen nyolcszor fordul elő ebben a szövegrészben. Mielőtt Pál érvelését szemügyre vennénk, vázolnunk kell a háttérben álló problémát, hiszen az apostol itt konkrét helyzetet szem előtt tartva ad eligazítást.

Az ókori pogány világ vallásgyakorlatainak megfelelően Korintus templomaiban is rendszeresen mutattak be áldozatot különböző istenségeknek. A bálványáldozati lakomákról megmaradt húst részben a résztvevők rendelkezésére bocsátották, hogy otthon, családi körben fogyasszák el, részben pedig a piacon értékesítették. Magától értetődő, hogy a keresztények számára felvetődött a kérdés: szabad-e nekik bálványkultusból származó húst enni? A közösség egyik része, arra az ismeretre hivatkozva, hogy bálványistenek nem léteznek, s így a nekik felajánlott húst sem tehetik tisztátalanná, nem látott nehézséget abban, hogy a piacon árult húst megvegye és elfogyassza, illetve, hogy a pogány ismerőseik ünnepi étkezésre szóló meghívását elfogadja. A közösségben ugyanakkor olyanok is voltak, akik korábbi vallási kötöttségeiktől még nem teljesen szabadultak meg. Bár elméletileg bizonyára ők sem hittek a bálványok létében, de magatartásukat még a régi meggyőződés motiválta, és a húst továbbra is gyanús szemmel tekintették.³⁹

Úgy tűnik, hogy a bálványáldozati hús elfogyasztásának mind a támogatói („erősök”), mind pedig az ellenzői („gyengék”) a lelkiismeretre hivatkoztak.⁴⁰ Éppen ezért nagyon érdekes és tanulságos Pál állásfoglalása, aki kétszer is tárgyalja a témát, először a 8. fejezetben, majd a 10. fejezet második felében.⁴¹

A 8. fejezetből bennünket főképp a 7-13. versek érdekelnek. Az apostol először is a gyengék helyzetét vázolja: „*egyesek mindmáig bálványokhoz szokva, a húst, mint bálványáldozatot eszik, és lelkiismeretük, mivel gyöngé, beszennyeződik*” (1Kor 8,7). Feltűnő, hogy Pál itt az aggályoskodók „gyenge” lelkiismeretére hivatkozik, amely abban mutatkozik meg, hogy a keresztény szabadsággal, a múlt negatív hatása miatt, még nem tudnak megfelelően élni. Még nem képesek arra, hogy a bálványok nemlétének felismeréséből levonják a felszabadító következtetést: a bálványoknak áldozott húst, önmagában tekintve, semmiben sem különbözik az egyéb hústól. Amennyiben a húst mégis megesszik, lelkiismeretük „beszennyeződik” (8,7), vagyis büntudattal terhelt.

Érvelésének következő lépésében Pál azt tudatosítja, hogy az étel sem pozitív, sem negatív formában nem befolyásolja az Istennel való kapcsolatot (8,8), majd rámutat: az

³⁹ A bálványáldozati hús kérdéskörének részletesebb tárgyalását ld. DE LORENZI, L. (szerk.), *Freedom and Love. The Guide for Christian Life (1 Co 8-10; Rm 14-15)*, Rome 1981; KLAUCK, H.-J., *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum 1. Korintherbrief*, Münster 1986³, 240-285; SCHRAGE, W., *Der erste Brief an die Korinther II*, Solothurn 1995, 216-221.

⁴⁰ Egyes exegéták (PIERCE, C., *Conscience*, 60-65; MURPHY O'CONNOR, J., *L'existence chrétienne*, 164k) úgy vélik, hogy a *συνείδησις* főnév a korintusi keresztények közvetítése révén került be a páli levelekbe. Valószínűbb azonban, hogy a hellenista köznyelvben jól ismert kifejezésről van itt szó, amelyet Pál a korintusiaktól függetlenül is ismert, miként azt a Római levélben való előfordulások is mutatják. Vö. ECKSTEIN, H. J., *Syneidesis*, 232-234.

⁴¹ A 9. fejezet és a 10. fejezet első fele is a bálványáldozati hússal kapcsolatos, de a lelkiismeretről nincs bennük szó. A 9. fejezetben Pál saját magatartására hivatkozva azt hangsúlyozza, hogy bizonyos esetekben a közjő érdekében le lehet, sőt le is kell mondani a szabadság, illetve a jog érvényesítéséről. A 10,1-22-ben pedig a bálványáldozati lakomákon való felelőtlen részvétel veszélyeire hívja fel a figyelmet.

erősek szabadsága nem válhat a gyengék botránkozására (8,9). Ez lényegében annyit jelent, hogy a „felvilágosultak” magatartása nem vezethet oda, hogy a gyengéket saját lelkiismeretükkel ellenkező vagy lelkiismeretük által nem jóváhagyott cselekedetre indítsa, hiszen az az ő vesztüket (kárhozatukat) okozná (8,11). Az apostol itt azt feltételezi, amit a Római levélben fogalmaz meg kifejezetten: aki a lelkiismerete ellen cselekszik, bűnt követ el (vö. Róm 14,23). Ám ezért a bűnért az erősek is felelősek. Pál igen kemény szavakkal figyelmezteti őket erre, amikor félreérthetetlenül tudtukra adja: aki a szabadság megfontolatlan használatával keresztény testvérét bűnre indítja, Krisztus megváltó műve ellen cselekszik (8,12).

Míg a 8. fejezetben inkább általános jellegű eligazítás található, a 10. fejezet végén (10,23-11,1) konkrét útmutatások következnek. Persze az egyetemesebb érvényű tanítás ebben a szakaszban sem hiányzik, miként azt a bevezető alapelv tanúsítja: „Minden szabad nekem, de nem minden használ. Minden szabad nekem, de nem minden szolgál épülésre. Senki se keresse a magáét, hanem azt, ami a másé” (10,23-24). Az igazi szabadság sohasem önző érdekek keresésében áll, hanem abban, hogy az ember szabaddá válik mások számára, és a közjó érdekében munkálkodik.

A bevezető alapelv után Pál először két olyan esetet említ, amelyben a korintusiak bármiféle aggály nélkül gyakorolhatják szabadságukat. Az egyik példa a piacon ártult húsról szól (10,25). A piacon ugyanis az áldozati szertartásokból és lakomákból származó húst külsőleg nem lehetett megkülönböztetni más húsrutól. Az apostol egyértelműen kijelenti: senki sincs kötelezve arra, hogy lelkiismereti okokból bármiféle vizsgálatot kezdjen. Hasonlóan értékeli azt az esetet is, amikor a keresztényt egy pogány ismerőse hívja meg étkezésre. Most sem szükséges az étel eredetére rákérdezni, hanem szabadon el lehet fogyasztani mindent, amit felszolgálnak (10,27).

Feltűnő, hogy Pál mind a két a példa kapcsán hangsúlyosan utal a lelkiismeretre a *διὰ τὴν συνείδησιν* (*dia tén szüneidészin*) formával. Ez a megjegyzés valószínűleg a gyengék álláspontjával kapcsolatos, akik a piacon és a vendégségben mindenképpen szükségesnek tartották, hogy a megvásárolt vagy felszolgált étel származásáról meggyőződjenek. Bár a szövegegyesben Pál alapvetően az erőseket buzdítja, most rejtetten a gyöngéknek is tanítást ad, amennyiben rámutat: nincs szükség arra, hogy túlzott aggályoskodással önmagukat és szabadságukat gúzsba kössék.

A pogány ismerősnél tett látogatás során azonban előadódhat olyan helyzet is, amelyben már nem lehet korlátlanul alkalmazni a fentebb említett keresztény szabadságot. Ha ugyanis a jelenlevők közül valaki kifejezetten felhívja a figyelmet arra, hogy a felszolgált hús a bálványok áldozatából való, már nem megengedett az étel elfogyasztása (10,28).

Pál hangsúlyozza, hogy az ételtől való megtartóztatás arra való tekintettel szükséges, aki a figyelmeztetést tette, valamint a „lelkiismeret miatt” (*διὰ τὴν συνείδησιν*), majd hozzáteszi: „nem a te lelkiismeretedet értem ezen, hanem a másikat” (10,29). A megfogalmazás rendkívül tömör, s így érthető, hogy a biblikusok eltérő módon értelmezik a mondatot. Egyesek szerint a „lelkiismeret” szót a korábban említett személyre kell vonatkoztatnunk, vagyis arra, aki a hús származási helyére felhívta a figyelmet.⁴² Minden

⁴² Vö. CONZELMANN, H., *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen 1969, 210; LANG, F., *Die Briefe an die Korinther*, Göttingen 1986, 131; WOLFF, C., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther II*, Berlin 1982, 61; SCHNACKENBURG, R., *Sittliche Botschaft*, 55.

bizonyial a vendéglátóról vagy egy pogány vendégről van szó.⁴³ A figyelmeztetés után azért válik szükségessé az ételtől való megtartóztatás, mert a hús elfogyasztását a jelenlévők helytelenül ítélik meg, s a pogány kultusz elismeréseként értelmezhetik.

Mivel a „lelkiismeret” a szóban forgó részben mindig a „gyengékkel” kapcsolatos volt, a biblikusok másik része úgy látja, hogy a főnevet most is valamelyik „gyenge” lelkiismeretű keresztényre kell vonatkoztatnunk, akit a bálványáldozati hús elfogyasztása saját lelkiismerete elleni tette indíthat.⁴⁴ Ez utóbbi értelmezés látszik valószínűbbnek, s ha ebből indulunk ki, akkor a húsfogyasztásról való lemondás két okból kifolyólag is szükséges. Egyrészt a pogány asztaltársak miatt, akikkel szemben tanúságot kell tenni a keresztény hitről, másrészt a keresztény testvér miatt, akinek nem szabad lelkiismereti konfliktust okozni.

A mások lelkiismeretének tiszteletben tartására vonatkozó buzdítást egy kérdés követi: „miért ítélje meg az én szabadságomat másnak a lelkiismerete?” (10,29b). Ezzel a kérdéssel az apostol bizonyára azt tudatosítja, hogy a keresztény testvér lelkiismereti meggyőződésére való figyelem egyáltalán nem jelenti az egyéni szabadság feladását. Az igazi szabadság ugyanis éppen abban mutatkozik meg, ha valaki másokra való tekintettel, a testvéri közösség előmozdításának és fenntartásának szándékával cselekszik (vö. 1Kor 10,23-33).⁴⁵

A bálványáldozati hússal kapcsolatos érvelésből egyértelműen kiderül: a lelkiismeret hangja feltétlenül kötelez, ám az én lelkiismeretemnek csakis fölöttem van rendelkezési jogosultsága, és nem mások felett. A Krisztus által elnyert szabadságot csakis a keresztény testvér lelkiismeretének tiszteletben tartásával lehet gyakorolni. A mások lelkiismeretére való figyelem ugyanakkor nem jelenti azt, hogy mindenfajta tanításról, útmutatásról vagy akár figyelmeztetésről le kellene mondani. Ezt azonban kellő tisztelettel és megfelelő tapintattal kell tenni, miként arra maga Pál ad példát a vizsgált szövegegyiségben: úgy buzdítja az erőseket, hogy közben a gyöngéket is igyekszik meggyőzni.

A keresztény lelkiismeret

Igen figyelemre méltó, hogy a Rómaiaknak írt levél 14-15. fejezeteiben Pál hasonló problémával foglalkozik, mint az 1Kor 8-10-ben. Igaz, itt nem bálványáldozati húsról, hanem – általánosabb értelemben – bizonyos ételek és italok (hús és bor) elfogyasztásának lehetőségéről van szó. Ebben a részben kifejezetten megtalálható a „erősek” és a „gyengék” szembeállítása. „Erősek” azok, akik semmiféle ételtilalmat nem tartanak valási szempontból kötelezőnek. A „gyengék” ellenben, a tisztátalanságtól való félelmük-

⁴³ Erre főleg a görög szövegben szereplő *ἱερόθυτον* kifejezésből lehet következtetni, amely „szent áldozati húst” jelent, s amely a pogányok rituáléjában és mindennapi szóhasználatában volt szokásos. Tudvalevő, hogy a keresztények – a zsidókhoz hasonlóan – az *εἰδωλόθυτον* (bálványáldozati hús) formát használták.

⁴⁴ Vö. SENFT, C., *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Paris 1979, 138; KLAUCK, H.-J., *1. Korintherbrief*, Würzburg 1992³, 76; SCHRAGE, W., *Korinther II*, 470; KREMER, J., *Der Erste Brief an die Korinther*, Regensburg 1997, 220.

⁴⁵ A 29b verssel kapcsolatos problémakör bővebb kifejtését ld. SENFT, C., *Corinthiens*, 138; LANG, F., *Korinther*, 132.

ben, csak növények fogyasztására érzik magukat felhatalmazva – vagyis vallási indokból kifolyólag vegetáriánusok –, emellett a bortól is tartózkodnak. Valószínűleg nemcsak zsidókeresztényekre kell itt gondolnunk, hanem aszketikus életmódra hajló személyekre, akik különféle vallási hagyományok alapján tartották szükségesnek az ételtől és italtól való megtartóztatást.⁴⁶

Pál ez esetben is ugyanúgy érvel, mint a Korintusi levélben. Alapvetően az erősek nézetét osztja, ám arra buzdítja őket, hogy legyenek tekintettel a gyöngékre, és ne okozzanak bennük megütközést (lelkiismereti konfliktust): „Nekünk azonban, aki erősek vagyunk, kötelességünk elviselni a gyengék gyengeségeit, és ne a magunk kedvét keressük” (Róm 15,1; figyelemre méltó a többes szám első személy használata). Az apostol ugyanakkor a gyengéknek is buzdítást ad, amely sokkal nyíltabb és egyértelműbb, mint az 1Kor 10-ben. Arra figyelmezteti őket, hogy nincs joguk ítélni azok fölött a testvéreik fölött, akik minden ételt elfogyasztanak (14,3-10).

Feltűnő, hogy a „lelkiismeret” (συνείδησις) főnév egyszer sem fordul elő a szöveg-egységben. Helyette a „hit” (πίστις) szó található. „Karoljátok fel szeretettel azt, aki gyöngé a hitben, de anélkül, hogy vitatkoznátok az eltérő felfogásokról” (Róm 14,1). „Bűn tehát mindaz, ami nem hitből történik” (Róm 14,23). Az idézett mondatokban szereplő „hit” szót minden nehézség nélkül fel lehetne cserélni a „lelkiismeret” szóval. Hitben gyengének lenni nem más, mint gyenge lelkiismeretűnek lenni (vö. 1Kor 8,7). A hitből fakadó cselekvés pedig a lelkiismeret által jóváhagyott cselekvést jelöli.

Egyesek szerint a Róm 14,23-ban szereplő πίστις (pisztisz) általános értelemben vett meggyőződést jelent.⁴⁷ Ám nem feledhetjük, hogy a jelen esetben keresztények meggyőződéséről van szó, amely a legszorosabban összefügg a voltaképpeni (megigazulást eredményező) hittel. A keresztény hit pedig annak belátását is magában foglalja, hogy Krisztussal új üdvtörténeti korszak kezdődött el, amely felszabadít a régi, szolgaságba vető kötöttségektől. Persze azt is hangsúlyoznunk kell, hogy a „hit” és a „lelkiismeret” nem teljesen ugyanaz, és nem minden esetben felcserélhető. „A hit lelkiismerettel összefüggő dolog, de a lelkiismeret nem mindig kapcsolatos a hittel.”⁴⁸ Ennek ellenére a „hit” főnév használata a szóban forgó helyen rendkívül sokatmondó Pál apostol lelkiismerettel kapcsolatos felfogását illetően. Azt jelzi, hogy a keresztények lelkiismeretét, a hit, és pedig a Jézus Krisztusba vetett hit kell, hogy meghatározza.

Az előzőekből következik, hogy sajátosan keresztény lelkiismeretről beszéljünk. A keresztények esetében a lelkiismeret, mint belső hang már nem csupán a természetes értelemmel adott erkölcsi normákra irányul, hanem a hitből eredő normákra is. Úgy is fogalmazhatnánk: a krisztushívők esetében az értelmet a hit világosítja meg. Erre vo-

⁴⁶ Bár a tisztátalanságtól való félelem inkább zsidóságból származó keresztényekre jellemző, de nem hagyható figyelmen kívül, hogy az ószövetségi törvény tiltása csak tisztátalan állatokra vonatkozik, nem magára a húsevésre, s még kevésbé a bor fogyasztására. Ebből kifolyólag valószínűsíthető, hogy a Római levélben említett „gyengék” nem kizárólag (ószövetségi törvényre hivatkozó) zsidókeresztények. „A hellenista Rómában a legkülönbözőbb vallásos és 'quasi-vallásos' (népi vallásos vagy többé-kevésbé babonás) hagyományok diktálták a különböző csoportok étkezési szabályait, napok és napszakok iránti előítéletét.” FARKASALVY D., *Római levél*, 180. A „gyengék” kilétének részletesebb tárgyalását nyújtja SCHMITHALS, W., *Der Römerbrief als historisches Problem*, Gütersloh 1975, 101-107; WILCKENS, U., *Römer III*, 109-115.

⁴⁷ Vö. KÄSEMANN, E., *An die Römer*, Tübingen 1980⁴, 363; KRÁNITZ M., *Lelkiismeret*, 50

⁴⁸ SCHLIER, H., *Römerbrief*, 418.

natkozik a Róm 12,2-ben olvasható buzdítás: „Ne szabjátok magatokat e világhoz, hanem alakuljatok át értelmek megújításával, hogy felismerjétek, mi az Isten akarata, mi a jó, neki kedves és tökéletes.” Olyan metamorfózisról van itt szó, amely az értelem folyamatos megújulásában áll. Nem kétséges, hogy az „értelem” (νοῦς) itt nemcsak a gondolkodás, hanem a felelős döntés szerve, hiszen általa történik Isten akaratának felismerése. A megújult értelem által a hívő „belehatol Isten szándékaiba, és aszerint látja és ítéli meg élete helyzetét”.⁴⁹ Ezzel együtt jár a lelkiismeret fokozatos ráhangolódása is a krisztusi ki nyilatkoztatásra és a belőle fakadó erkölcsi normákra.

Fontos hangsúlyozni, hogy az értelemnek, mint ítélőképességnek a megújítása nem pusztán emberi törekvés eredménye, hanem a Szentlélek által valósul meg, aki a keresztségben lakást vesz a hívőben, s Isten akaratának felismerésére és megvalósítására képesíti őt (vö. Róm 8,2.4). A Lélektől vezetett ember képessé válik arra, hogy mindent, amivel csak találkozik a Krisztusban kinyilvánult isteni üdvözítő tevékenység alapján ítéljen meg, s egész magatartását ahhoz igazítsa (vö. 1Kor 2,14-16).

Ilyen értelemben a Szentlélek benső jelenléte a lelkiismeretre is kihat, hiszen a Lélek hangja kiegészítő nyomatékot ad a lelkiismeret hangjának. A Róm 9,1-ben Pál az Izraellel kapcsolatos reflexióit vezeti be igen ünnepélyes formában: „Igazat mondok Krisztusban, nem hazudom, a lelkiismeretem mellett tesz tanúságot a Szentlélekben.” Arról, hogy a régi választott nép sorsa nem közömbös az apostol számára, a végső bizonyosságot nem az önmagában álló lelkiismeret, hanem a Szentlélek adja. A Szentlélek persze nem veszi át a lelkiismeret iránymutató és tanúskodó szerepét, hanem alátámasztja, megerősíti, illetve felerősíti azt.

3. A LELKIISMERET AZ ÚJSZÖVETSÉG EGYÉB IRATAIBAN

A páli főleveleken kívül a suneivdhsi" főnév a pasztorális levelekben, a Zsidóknak írt levélben, Péter első levelében, valamint az Apostolok Cselekedeteiben fordul elő. Közös vonás, hogy a főnévhez szinte mindig jelzők kötődnek: „jó”, „tisztá”, „feddhetetlen”, illetve „rossz”, „tisztátalan”, „megbélyegzett” lelkiismeret. Már ez a tény is azt mutatja, hogy a lelkiismeret immáron nem annyira spontán reakció egy-egy tervbe vett vagy megvalósított cselekedettel szemben, hanem egy olyan belső tudatállapot, amely a keresztény normáknak megfelelő, vagy ezekkel ellentétes életmód következménye.

A jó lelkiismeret megőrzése (pasztorális levelek; ApCsel)

A pasztorális levelek voltaképpen a Corpus Paulinum részei. Ma a biblikusok nagyobb része úgy véli, hogy nem közvetlenül Pál apostoltól, hanem a tanítványi körétől származnak. Szerzőjük a páli örökségre támaszkodva ír, hogy saját korára vonatkozólag (az 1. század utolsó évtizedei) eligazítást adjon az egyház szervezetéről, s egyúttal fel-emelje szavát az egyre erősödő gnosztikus tévtanokkal szemben.⁵⁰ Ezek a levelek gyakorlati vonatkozásúak. A helyes keresztény magatartás szükségességét hangsúlyozzák

⁴⁹ FARKASFALVY D., *Római levél*, 156.

⁵⁰ A szerzőség kérdéséről a bibliai bevezetőkben és a kommentárookban található részletesebb ismertetés.

mind az egyházi közösségben, mind pedig társadalmi szinten. Ezért nem csodálkozhatunk azon, hogy – még ha nem is túl gyakran – a lelkiismeretről is említést tesznek.⁵¹

Nagyon érdekes az, ahogyan a szerző az 1Tim elején a keresztény élet lényegét összefoglalja: „A tanítás célja a tiszta szívből, a jó lelkiismeretből és a képmutatás nélküli hitből származó szeretet” (1Tim 1,5). Témánk szempontjából főleg a „szív”, a „lelkiismeret” és a „hit” párhuzama mondható figyelemre méltónak. Az egyes kifejezéseknél különböző hagyomány- és kultúrkörök befolyásával számolhatunk. A „tisztá” szív egyértelműen ószövetségi eredetű. A háttérben minden bizonnyal a Zsolt 51,12 áll: „Tiszta szívet teremts bennem, Isten.” Ezen kérés fényében persze a „tisztá szív” a keresztények számára nem magától értetődő adottság, hanem annak a radikális megújulásnak (újjáteremtésnek) az eredménye, amely a keresztségben valósul meg (vö. Tit 3,5). A „jó lelkiismeret” kifejezésben inkább a hellenista etika hatását láthatjuk, bár egyesek a zsidó hagyománnyal való kapcsolatot sem zárják ki (főleg a „jó” jelzőre vonatkozólag).⁵² Ez a kifejezés gyakorlatilag ugyanazt jelenti, mint az előző, hiszen itt is a „Krisztusban való új lét” gondolata fogalmazódik meg. Talán árnyalatnyi különbséget mégis megláthatunk. A „tisztá szív” a minden önzéstől és gonosz vágytól mentes emberi bensőt, s ennél fogva az Istenre és Isten akaratára való feltétlen ráhangoltságot jelöli. A „jó lelkiismeret” pedig az ebből természetszerűleg következő öntudat, amikor az ember mind belső, mind pedig külső megnyilvánulásaiban egységben tudja magát Istennel.

A harmadik kifejezés a „hit”. A „képmutatás nélküli” jelzőben bizonyára rejtett polémia van a tévtanítókkal szemben, akiket a szerző később éppen képmutatással és az egyenesség hiányával vádol (vö. 1Tim 4,2). A „hit” (πίστις) szó jelentését tekintve hangsúlyeltolódás figyelhető meg a korábbi páli levelekhez képest. Ezekben ugyanis a hit inkább személyes, egzisztenciális aktus: a Krisztusba és a Krisztus általi megváltás hatékonyságába vetett személyes bizalmat jelöli. A pasztorális levelekben viszont a hittartalom, vagyis az apostoli hagyománynak megfelelő tan kerül előtérbe. A hit immáron főképpen (bár nem kizárólagosan) igazhitűséget jelent.

Az 1Tim 1,5-ben megjelenő párhuzamból sejthető, hogy a „jó lelkiismeret” és a „hit” között is kapcsolat van. Ez a sejtés más helyek alapján bizonyossággá válik. Az 1Tim 1,19-ben Timóteus ezt a felszólítást kapja: „tartsd meg a hitet és a jó lelkiismeretet.” A 3,9-ben pedig a diakónusokra vonatkozólag olvassuk: „olyanok (legyenek), akik tiszta lelkiismerettel őrzik magukban a hit titkát.” Hogyan függ össze a lelkiismeret és a hit? A hit egyfelől nemcsak hitvallásformulák elfogadását és megvallását jelenti, hanem olyan alapvető erkölcsi normák fakadnak belőle, amelyekhez mindenképpen igazodni kell ahhoz, hogy a megváltás gyümölcseként elnyert „jó lelkiismeretet” megőrizzük. „Az igazhitűség kérdése egyszersmind az igaz életvitel kérdése is.”⁵³ Másfelől, aki nem törekszik arra, hogy gondolataiban, döntéseiben és tetteiben Istennel egységben maradjon, előbb-utóbb a hit egészében „hajótörést szenved” (1Tim 2,20). A jó lelkiismeret nem követése tévútra térés, s ezért egyben a hittől való eltérés is.

⁵¹ A pasztorális levelek lelkiismerettel kapcsolatos sajátos szemléletéhez a 4. jegyzetben említett műveken kívül vö. még DIBELIUS, M. – CONZELMANN, H., *Die Pastoralbriefe*, Tübingen 1955³, 16-18; SPICQ, C., *Les Epîtres Pastorales I*, Paris 1969⁴, 29-38; ROLOFF, J., *Der erste Brief an Timotheus*, Zürich 1988, 68-70.

⁵² Vö. ROLOFF, J., *Timotheus*, 68; OBERLINNER, L., *Die Pastoralbriefe I: Erster Timotheusbrief*, Freiburg 1994, 17.

⁵³ OBERLINNER, L., *Erster Timotheusbrief*, 55.

Figyelemre méltó, hogy a 2Tim 1,3-ban maga Pál jelenik meg az állhatatos, „tisztá lelkiismerettel” történő istenszolgálat példaképeként. Hasonló szemléletről tanúskodik az Apostolok Cselekedetei is: védekező beszédeiben Pál kétszer is vall arról, hogy feddhetetlen lelkiismerettel járt az Úr előtt, s ennek megőrzése érdekében továbbra is mindent megtesz (ApCsel 23,1; 24,16).

A pasztorális levelekben két helyen a tévtanítók lelkiismeretéről is szó van. Az igaz hittől való eltérésből a szerző azt a következtetést vonja le, hogy a téveszméket hirdetők híjával vannak a jó lelkiismeretnek. Érdeemes megemlíteni, hogy a kifogásolt tévtan komoly gyakorlati következményekkel is járt. Képviselői ugyanis, arra a dualisztikus szemléletre hivatkozva, hogy az anyag alapvetően rossz, nemcsak bizonyos (tisztátalanak vélt) ételek fogyasztását tiltották, hanem a házasságkötést is.⁵⁴

Az 1Tim 4,2-ben azt olvassuk, hogy az igaz hittől elpártolók „*meg vannak bélyegezve saját lelkiismeretükben*”. Miként a bűnözőket és szökött rabszolgákat büntetés és megszegyenyítés céljából tüzes vassal bélyegeztek meg, ugyanúgy a tévtanítók is hűtlenségük kitörölhetetlen jegyét hordozzák lelkiismeretükben.⁵⁵

Igen érdekes az Tit 1,15-ben olvasható megállapítás: „*A tisztáknak minden tiszta; a tisztátalanoknak és a hitetleneknek viszont semmi sem tiszta, mert szennyes az elméjük is, a lelkiismeretük is.*” Abból a meggyőződésből kiindulva, hogy Isten minden teremtménye jó (1Tim 4,4), a szerző arra a következtetésre jut, hogy a rossz, amelyet a tévtanítók az anyagban feltételeznek, hamis gondolkodásmódjukban rejlik. Bár különleges „tudásra” (gnózisra; 1Tim 6,20) hivatkoznak, mégsem ismerik Istent (tisztátalan az elméjük), hiszen nem követik akaratát (tisztátalan a lelkiismeretük). A mondat azért is tanulságos, mert Jézus egyik mondására emlékeztet, miszerint nem az étel teszi az embert tisztátalanná, hanem a szív (Mk 7,18-23). Az ember tisztaságát tehát nem külső tényezők határozzák meg, hanem a benső, amelyre a zsidó hagyomány a „szív”, a hellenista kultúrkör pedig az „értelem” és a „lelkiismeret” szavakat használja.

A jó lelkiismeret eredete (Zsid; 1Pét)

A pasztorális levelekhez hasonlóan a Zsidóknak írt levélben és Péter első levelében is a jó, illetve tiszta lelkiismeret a keresztény lét alapvető adottságaként szerepel. Ezekben az iratokban ugyanakkor nyíltan megfogalmazódik az, ami a pasztorális levelekben csak közvetve jut kifejezésre: a „tisztá lelkiismeret” a megváltás következménye.

A Zsidóknak írt levél központi témája Krisztus főpapsága, illetve Krisztus egyetlen áldozata, amely más jellegű, mint az ószövetségi áldozatok.⁵⁶ Ez utóbbiak csak külső szertartások, amelyek magát a szolgálattevőt (áldozat-bemutatót) sem tudják „lelkiismeretben tökéletessé tenni” (Zsid 9,10). A rendszeresen megisméltendő állatáldozatok nem képesek véglegesen megszabadítani a bűntől és a bűntudattól (Zsid 10,2), vagyis nem képesek az emberi benső radikális átformálására. Krisztus áldozatának következtében vi-

⁵⁴ A kérdés részletesebb kifejtését lásd ROLOFF, J., *Timotheus*, 228-239; OBERLINNER, L., *Die Pastoralbriefe III: Titusbrief*, Freiburg 1996, 52-73.

⁵⁵ A megpecsételés ókori gyakorlatához vö. SPICQ, C., *Epitres Pastorales*, 496-497; ROLOFF, J., *Timotheus*, 221-222.

⁵⁶ Vö. VANHOYE, A., *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Paris 1980.

szont éppen az emberi benső tisztul meg: „*menyivvel inkább megtisztítja lelkiismeretünket a holt cselekedetektől Krisztus vére, aki az örök Lélek által saját magát adta az Istennek szeplőtelen áldozatul, hogy az élő Istennek szolgáljunk*” (9,14). „Krisztus vére” itt Krisztus önátadását, szeretetből fakadó életáldozatát jelenti. Az ószövetségi áldozatokkal szemben az ő áldozata nem valami rajta kívülálló, külső valóság, hanem személyes, egzisztenciális áldozat. Ebből kifolyólag a hatása sem külső, hanem az ember belső világát, akarati-döntési központját, s ezzel együtt a lelkiismeretét érinti. Az emberi bensőből nem „halott”, Istennel szembenálló tettek fakadnak, hanem olyan cselekedetek, melyek megfelelnek Isten akaratának. A hívő éppen ezen radikális belső átformálás által válik képessé arra, hogy önmagát fenntartás nélkül Isten szolgálatának szentelje (vö. Róm 12,1).

A Krisztus keresztdozatának gyümölcséből való részesedés konkrétan a keresztségben történik. Erre vonatkozik a 10. fejezet végén olvasható buzdítás: „*Járuljunk hozzá (Krisztushoz, mint főpaphoz) igaz szívvel, hitből fakadó bizalommal, hiszen a szívünk megtisztult a rossz lelkiismerettől, és testünket tiszta víz mosta le*” (Zsid 10,22). Lényegében a keresztség külső formájáról és belső hatásáról van itt szó: a külső forma a vízzel való megmosás (leöntés, alámerítés), a belső hatás pedig a szív megtisztulása, illetve a rossz lelkiismerettől való megszabadulás. A 10,22 megfogalmazásának háttérében minden bizonnyal az Ez 36,24-28 hatása áll, hiszen ebben a próféta szövegben is szorosan összekapcsolódik a külső meghintés („tiszta vízzel”) és a belső átformálás („új szív és új lélek”).⁵⁷

Bár a tiszta lelkiismeret Krisztus megváltásából fakadó adomány, megőrzése fenntartás nélküli elkötelezettséget kíván a keresztényektől. Az irat végén a szerző ezzel a kéréssel fordul olvasóihoz: „*Imádkozzatok értünk, hiszen bízunk abban, hogy tiszta a lelkiismeretünk, mert mindenben jól akarunk eljárni*” (Zsid 13,18). A levél írója biztos ugyan abban, hogy megtett mindent, ami tőle telt, mégis a hívek imáját kéri, mert azt is tudja, hogy az evangélium szerinti élet, s azzal együtt a „tiszta lelkiismeret” folyamatos birtoklása csakis Isten kegyelme által lehetséges.⁵⁸

A „jó lelkiismeret” elnyerését az 1. Péter levél is a keresztséghez kapcsolja: „*Ennek (vízözön) felel meg most a keresztség, amely titeket megment, nem a test szennyének lemosása által, hanem mint a jó lelkiismeret kérése Istentől Jézus Krisztus feltámadása alapján*” (1Pét 3,21). Ebben a mondatban egyértelmű utalás van a szertartás formájára, a vízbe való alámerülésre, ami azonban nem külső, hanem belső tisztulást, „jó lelkiismeretet” eredményez. Egészen sajátos a „jó lelkiismeret kérése” kifejezés, amely mint tárgyi birtokviszony (genitivus obiectivus)⁵⁹ értelmezendő: „kérés, melynek célja a jó lelkiismeret”. Minden bizonnyal itt is a keresztség szertartására történik utalás, nevezetesen arra, hogy a vízbe való alámerítést könyörgő ima vezette be,⁶⁰ amelyben kifejezetten a bűnök bocsánatáért imádkoztak.⁶¹

⁵⁷ Vö. VANHOYE, A., *Prêtres*, 254; MICHEL, O., *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen 1984⁸, 347.

⁵⁸ A hívek imájának kérése a páli levelekben is megtalálható (vö. 1Téssz 5,25; 2Kor 11,1; Róm 15,20).

⁵⁹ Vö. ZERWICK, M., *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci*, Romae 1966, 541; SCHELKLE, K. H., *Die Petrus-briefe. Der Judasbrief*, Freiburg 1980⁵, 109.

⁶⁰ A szóban forgó kijelentést egyesek a Zsolt 51-gyel hozzák kapcsolatba, amelyben az imádkozó „tiszta szívet” kér maga számára (vö. MAURER, C., *σύνουδα*, 918; KRÁNITZ M., *Lelkiismeret*, 54). Ez a kapcsolat nem kizárt, hiszen a „jó lelkiismeret” a „tiszta szív” szinonimája.

⁶¹ Olyan nézet is van, hogy a „kérés”-ként fordított görög szó (ἐπερώτημα) nem Istenhez intézett imaként, hanem a megkeresztelkedőkhöz intézett kérdésként értelmezendő. A mondatban tehát arról az

Érdekes, hogy az iratban még két helyen van említve a lelkiismeret, és pedig a szenvedésekkel és megpróbáltatásokkal kapcsolatban. Ez azonban könnyen megmagyarázható, ha megfontoljuk, hogy a levél üldözött keresztényeknek íródott. A szerző hangsúlyozza, hogy az igazságtalan vádakkal szemben a kereszténynek joga van védekezni – sőt minden hittel kapcsolatos kérdésre készséggel kell válaszolnia –, de ezt „szelídséggel és félelemmel, jó lelkiismerettel” kell tennie (1Pét 3,16). Sokatmondó, hogy a „jó lelkiismeret” szerinti cselekvéshez ezen irat szerint is szükséges Isten segítsége: „Mert kegyelem az, ha valaki Isten iránti lelkiismeretességéből igazságtalanul szenvedve tűri a viszontagságokat” (1Pét 2,19).

ÖSSZEGZÉS

1. A συνείδησις főnév újszövetségi használata nem egységes, hiszen különféle jelentésárnyalatok figyelhetők meg: általános ítélőképesség; bűntudat; személyes tetteket kritikusan felügyelő és ellenőrző belső szerv; olyan tudatállapot, amely az Isten által megszabott normák teljesítéséből vagy semmibevételéből fakad. A főnév néha jelentésben olyannyira közel kerül a „szív” és az „értelem” szavakhoz, hogy azok szinonimájának lehet tekinteni.

2. A hellenizmus irataiban, sőt a hellenista zsidóság irodalmában is, a συνείδησις elsősorban a bűnös tetteket utólagosan bíráló hang, azaz vádló és ítélő feladatot lát el. A suneivdhsi" vádló szerepe az Újszövetségben is megjelenik, főképp Pál apostol leveleiben. Ám az is megfigyelhető, hogy a lelkiismeret tevékenysége egyáltalán nem merül ki a vádban. Pál egyértelműen állítja: még a többségében bűnös pogányok között is előfordulhat, hogy a lelkiismeret nemcsak vádolja őket, hanem védelmükre kel (vö. Róm 2,14-16). A keresztényeket illetően még inkább a pozitív szemlélet a meghatározó: bár az ő lelkiismeretük is „beszennyeződhet” (1Kor 8,7), de ez nem szükségszerű. Mivel a megigazulás következtében a hívő megszabadult attól a belső meghasonlottságtól, amely a bűnnek való alávetettség következménye, a lelkiismeret felügyelete számára már nem kínos teher, hanem valódi és hatékony ösztönzés Isten akaratának teljesítésére. A későbbi újszövetségi iratokban még inkább a tetteket megelőző és irányító lelkiismeret kerül az előtérbe, amely – a megváltás gyümölcseként elnyert jóra való hajlam következtében – alapvetően „jó lelkiismeret”. Bár az újszövetségi könyvek szerzői is tudatában vannak a bűnnek, amelytől a keresztények sem mentesek, a fő hangsúlyt mégsem az ítéletre teszik, hanem a megváltást és a megváltásból adódó nagy lehetőséget hirdetik: a hívő kereszténynek megvan a lehetősége arra, hogy tiszta lelkiismerettel szolgálja az élő Istent.

ígrétről lenne szó, amelyet a keresztséget felvevők a szertartás előtt tettek, s amelyben ünnepélyesen elkötelezték magukat az Isten akaratára szerinti életre (Vö. SCHLIER, H., *Eine Adhortatio aus Rom. Die Botschaft des ersten Petrusbriefes*, in *Das Ende der Zeit*, Freiburg 1971, 280; BROX, N., *Der erste Petrusbrief*, Zürich 1989³, 178). Ez a magyarázat azonban túlbonyolítja a szöveget.

KUMINETZ GÉZA

LELKIISMERET – JOG – TÖRVÉNY¹

1. BEVEZETÉS

A számomra kijelölt cím sokféle megközelítésben szemlélhető és hallatlan bonyolult viszonyrendszer. Ezek közül most egyetlen szempontot szeretnék felvillantani a rendelkezésre álló időre való tekintettel. Azt fogom vizsgálni, hogy egy érett lelkiismerettel és kellő hitismerettel, hittel rendelkező katolikus krisztushívó milyen viszonyban kell hogy álljon egyháza jogrendjével, annak konkrét megmutatkozási módjával, a tételes jogot is magába foglaló jogrendszerével, kis egyszerűsítéssel gyakorlatilag az Egyházi Törvénykönyvvel.

A lelkiismerettel kapcsolatban mindjárt le kell szögezni, hogy manapság mintha kis sé misztikus ködbe burkoltatna, mert oly sokszor hivatkozunk rá; ezt a lelkiismeretem mondja, s ez mintha tévedésmentesen döntene, ezért mintha szükségképp el kéne fogadni azt, mint megfellebbezhetetlen igazságot. Az ítéletet a moralitás megilletheti, ám ebből nem következik automatikusan az, hogy erkölcsileg, netán hitbelileg is helyes lenne az ítélet. Ha nincs kellően megalapozott és kiegyensúlyozott világnézetünk és a dologgal kapcsolatos kellő ismeretünk, biztosra vehető, hogy objektíve helytelen az erkölcsi ítélet. Ha ez így áll, akkor a lelkiismeret érzékenysége egy képesség, amit készséggé kell fejleszteni. Az érett lelkiismeretű keresztény ember tehát nem pillanat műve, hanem hosszas nevelő folyamat és személyi, hitbeli érés betetőzése. Emé érettséghez a diszciplína megkerülésével nem lehet eljutni. A diszciplína nemcsak szaktudomány, de az a fegyelmi, nevelő háttér, az az út is, ami által birtokba tudunk venni egy tudományt, vagy esetünkben a hitet. Pl. aki matematikus akar lenni, matematika tanár mellé szegődik, aki sajátos feladatokat ad neki ahhoz, hogy a kellő mentalitás és a kellő ismeret birtokában és az azzal való bánás készségének részese legyen. A lelkiismeretünk nevelése elsőrendű erkölcsi kötelességünk.

¹ Ez az előadás a PPKE HTK által szervezett 2003. évi Teológiai Napok-on hangzott el.

2. A KRISZTUSHÍVŐ AZ EGYHÁZ TAGJA

A keresztség nemcsak Istennel, hanem a többi megkeresztelttel is egybeforraszt bennünket, vagyis Isten népe tagjává is tesz. Ez a vonás azt is jelzi, hogy a hívő isteni küldetését nemcsak egyedül végzi, nemcsak Isten segítségére számíthat, hanem egy nép tagjaként, közösségben, a hittársakkal szerves egységben tevékenykedik, akiket Krisztus kihívott a világból, és küld is oda vissza, mint bárányokat. Régen, igaz talán inkább a klerikusokra alkalmazták az „acies bene ordinata” kifejezést, ám ez minden további nélkül alkalmazható és alkalmazandó Isten egész népére is. E nép tehát szervezett és állandóan szervezendő is. Isten népe tehát a megkeresztelték sorsközössége. Ki-ki sajátos életállapota szerint egy sorsban osztozik, Krisztuséban, ugyanazzal az alapvető küldetéssel, hogy megismertessék a Nevet, s megtanítsák az embereket mindarra, amit Krisztus tanítani parancsolt. Isten népe Krisztus akaratóból létezik, és pedíg azért, hogy közvetítse, megjelenítse és megvalósítsa az üdvösséget, vagyis az Isten és ember közti szeretetteljes kapcsolatot, ami szintén Krisztusban rejtett el és tárult fel. Ez a cél az egyház közösségében sajátos struktúrákat, szervezettséget, hatalmat feltételez, melynek alapjait szintén létbe szólítója fektette le. Isten népe sajátos identitás és küldetéstudattal bíró alkotmányos társaság, melyet a közös hit, a szentségek és a benne létező pásztori hatalom kötelei tartanak össze. Ez a sajátos identitás és küldetéstudat úgy is kifejezhető, hogy az ember, az emberiség megszentelésén fáradozik, vagyis a legfőbb célja a lelkek üdvössége, Isten dicsősége. S mint tökéletes társaság, e cél eléréséhez rendelkezik más társaságoktól függetlenül mindazon eszközökkel, melyek képessé teszik a fenti cél megvalósítását, megvalósulását. Végso soron a tanító és kormányzó feladat is a megszentelésnek rendelődik alá, így az egyház jogrendje is, ami arra hivatott, hogy kifejezze, védje és előmozdítsa az egyház javát, hogy Isten népe megmaradjon az Úton, mely Igazság és Élet, hogy senki el ne vesszen azok közül, akiket az Atya adott Krisztusnak, hogy kellő hatékonysággal vegyék fel a harcot a hívek a gonoszsággal szemben. Erre a hatékonyságra csak a jogrend képes, mivel sajátos intézmények, struktúrák biztosítják azt, hogy megfeleljen hármas küldetésének.

3. A JOGREND HELYE ÉS SZEREPE AZ EGYHÁZ ÉLETÉBEN

Az egyház jogrendje tükrözi az egyház sajátos természetét, s eme köz- és egyúttal magánjóra való tekintettel rendezi a hívek közti kapcsolatokat az igazságosság, a méltányosság és az üdvözíteni akarás szándéka szerint. A jog tehát részt kap az egyház üdvözítő küldetésében, szolgáló, diakóniai szerepe van.² Jóllehet nem ad kegyelmet közvetlenül, de segít abban megmaradni, vagy azt elnyerni. Ezen túl a jog természetének megfelelően védi, kifejezi a legfőbb értékeket, így pedagógiai szerepe is van, hiszen nevel a hitre, megtanít tiszteletben tartani a másik szabadságát. Egyesítő és irányító funkciója is van. Orientál, megszabja a cselekvés alapvető irányát. Végül ez szakrális jogrend, szent hatalom hozta létre és tartja életben.

² ERDŐ, P., *Diaconia iuris. A jog szolgáló szerepe az egyházban*, in: *Vigília* 1989/12, 918-921.

A jog az egyházban elsősorban nem azért létezik, hogy orvosolja az esetleges konfliktusokat, hanem azért, hogy biztosítsa a rendezett és termékeny együttélést. A hívek érdekei eredendően nem konfliktusokat, hanem komplementaritást jelentenek.

A krisztushívő és különösen a pásztor küldetése teljesítéséhez nélkülözhetetlen eszököt kell, hogy lásson az egyház jogrendjében, mivel küldetését csakis az egyházban és az egyház által tudja megvalósítani. Lelkiismeretének szava ez kell, hogy legyen: fogadd el, ismerd meg, üdvösen használd.

Ez az alapvető jogrend azonban túl általános, és önmagában nem alkalmas arra, hogy hatékonyan védje és bontakoztassa az egyház javát, ezért mintegy történelmi-társadalmi módon ölt testet, életet adva a tételes jognak. A jogrendszer ilyen kialakulása egyrészt szükségszerűség, másrészt a megmerevedés veszélyét rejt magában. Ha a történelmi-társadalmi viszonyok minőségi változásokon mennek át, a konkrét norma igazságtalanná válhat, következésképp nem tölti be funkcióját. Felmerül a kérdés: lelkiismeretben kötelez-e. Nincs-e helye a lelkiismereti ellenvetés jogának, hogy ti. ebben az esetben a címzettnek joga van a norma mellőzésére. A tételes jog kialakulásának szükségesége demonstrálásához példaként gondoljuk el, ha mondjuk a pápát az összes püspök választaná, milyen zavar keletkezne, míg jelölteket állítanának, hogy a politikai hatalmak beleszólásáról ne is beszéljünk. Pápará viszont szükség van, s mihamarabb be kell tölteni ezt a katolikus egyházban legfontosabb hivatalt. Ezért olyan grémiumra kell a pápaválasztást bízni, akik ennek a szükségletnek a leginkább megfelelnek. A tételes jog tehát hatékonyan teszi a cselekvést.

A hívő (laikus, klerikus, szerzetes) maga előtt találja tehát az Egyházi Törvénykönyvet, mint a pásztori hatalom aktivitásának egyik kiemelkedően fontos dokumentumát, melynek célja, hogy konkrétabb útbaigazítást adjon arra vonatkozóan, miként munkálhatjuk hatékonyan a lelkek üdvösségét. A krisztushívőnek miként kell ítélnie eme okmányról? Mindenekelőtt tudnia kell, hogy 2000 év érlelte, s hogy a szent hatalommal felruházott tekintély a jog nyelvén írva le sűrítette 1752 kánonba törvényhozói bölcsességét, mindazt a bölcsességet, melyet a hit, a remény és a szeretet, a kormányzati tapasztalat megérlelt lelkében. Ez azt is jelenti, hogy a törvényhozó a hitletétemény, a tiszteletreméltó hagyomány és a konkrét körülmények figyelembevételével kereste és találta meg népe számára az igazságosat, a méltányost és az üdvöset. Régebben szent kánonokként emlegették ezeket a rendelkezéseket, jelezvén azt, hogy fontos részét képezik az egyház megszentelő faladatának, s hogy a hívek (pásztorok, világiak egyaránt) fokozott tisztelettel övezzék, és cselekvésük vezérfonalát lássák benne (lásd *sacrae disciplinae leges, sacri canones*).

4. A KRISZTUSHÍVŐ VISZONYA A SZENT FEGYELEMHEZ

Az érett lelkiismeretű hívő alapmagatartása (s mint ilyen szemléli őt a törvényhozó) egyháza konkrét fegyelmi rendjével kapcsolatban mi más lehet, mint a vallásosság eredményének kifejeződése, vagyis annak elfogadása, engedelmes megtartása. Számára ez ugyanakkor nem egy mechanikus és külsőséges magatartás, hanem lelkiület dolga, de feladat is: hogy megtalálja a törvények rengetegében és az egyes törvényekben is a törvényhozó szándékát, mivel a betűben mintegy elrejtetik a szellem, vagyis az igazságosság, a méltányosság és az üdvösség. A törvényben a hívőnek (akár a törvény végrehaj-

tója, akár a címzettje) feladata megtalálni ezt a szellemet. Aki tehát együttműködő lélekkel engedelmeskedik a törvénynek, az objektíve üdvösen cselekszik. Természetesen ez nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy létezhet szituáció, amikor törvényessé válhat a nem engedelmeskedés. Ha nálunk nem tartják be a törvényt, az nem szükségképp jelenti a törvény igazságtalan voltát, hanem jelentheti a hívek hitetlenségét, jelentheti, hogy hiányzik bennük az áldozatosság szelleme, készsége.

A kánonjog a maga eszközeivel nem annyira megkötni akarja a hívőt, hanem inkább biztosítani számára azt a szabadságot, melyet a Krisztusban, mint Igazságban kapott és felismert. „Számunkra a szabadság nem pusztán a kényszertől való mentességet jelenti, hanem az embernek azt a lehetőségét, hogy korlátozott és egyszeri életében személyesen kibontakoztassa magát, vagyis, hogy boldog legyen. Ugyanakkor erre a kibontakozásra az ember önmagában, másoktól izoláltan nem képes. Így a szabadságnak van teológiai, társadalmi, közösségi dimenziója is. Ugyanakkor a szabadság aktusa magába foglalja mások szabadságának elismerését.”³ Ennek a követelménynek a megvalósulásához az ezt lehetővé tevő és védelmező jogi intézményekre van szükség, melyet a szabadság intézményének kell tekintenünk. A jogrend ebből a szempontból úgy mutatkozik, mely megjeleníti, védi és támogatja a krisztushívők szabadságát.

Innen a kérdés, hogy a hívő miféle szabadságot követelhet magának, vagyis milyen szabadságot köteles számára biztosítani a jogrend?

Az első dolog, amit le kell szögeznünk, hogy annak a személynek, aki Krisztusban megtalálta az igazságot, és életre szólóan Krisztushoz kötötte magát, az egyház tagjaként már nincs meg az a szabadsága, hogy elhagyja hitét. Nem lehet olyasmihöz joga, lelkiismereti szabadság címén, ami ellentétes a hit ajándékával. Tehát nem tarthatja fenn magának a hit elhagyásának jogát. Alapvető kötelessége a hit megtartása, s az egyházzal való közösség megőrzése. Ez úgy is fogalmazható, hogy míg a természet rendjében a lelkiismeretet kell követni és annak engedelmeskedni, addig a kinyilatkoztatott vallás esetében a pápának, a püspöknek való engedelmesség a fontos. Ami a természet rendjében a lelkiismeret, az a kinyilatkoztatás rendjében a Szentírás, az egyház, vagy a Szentszék hangja. A kinyilatkoztatás ugyanakkor nem törli a lelkiismeret hangját, hanem kiegészíti, támogatja és igazolja azt. Ez a hitbeli engedelmesség, tehát a hit aktusa, vagyis a kegyelem és a szabad akarat együttműködésével végbemenő cselekedet, ami nem pusztán kegyelmi kényszerhatásból, vagy egyszerű értelmi belátásból fakad. Természetesen senkit sem lehet arra kötelezni, hogy lelkiismerete ellenére fogadja el a katolikus hitet. Arra viszont kötelezhető, hogy keresse az Istennel és egyházával kapcsolatos igazságot. Megjegyezzük, hogy a hitetlen hívő, a vallását nem gyakorló ember jelensége patológikus állapot. Aki továbbá legyőzhetetlen tévedésben van, annak természetesen joga van követnie téves lelkiismeretét.⁴

A hívőnek joga van a kényszertől mentes cselekvésre, joga van a szent szolgálat szabad végzéséhez, joga az egyházi hatalom szabad gyakorlása.

A hívő szabad cselekvésének fő terét a Kódex által elismert alanyi jogok képezik. Ezek a jogok vonalakban az alábbiak⁵:

³ ERDŐ, P., *Engedelmesség és szabadság az egyházban az új Codex szerint*, in: *Teológia* 18 (1984) 34.

⁴ Erről bővebben lásd: ZALBA, M., *De iure sequendi conscientiam erroneam in cultu religioso*, in *Periodica* 53 (1964) 31-67.

⁵ ERDŐ, P., *Engedelmesség és szabadság az egyházban az új Codex szerint*, in: *Teológia* 18 (1984) 34-38.

A hívek a karitatív és apostoli céllal társulásokat hozhatnak létre és vezethetnek, tehát megilleti őket az apostoli kezdeményezés joga. Természetesen ahhoz, hogy ezek jogi személyként, vagy anélkül bejegyzésre kerüljenek, szükséges az illetékes hatóság jóváhagyása. Több ilyen kezdeményezés állt a történelem során szerzetes intézmények megalakulásának hátterében.

A hívek szabadon, azaz minden kényszertől mentesen választhatják életállapotukat: család, pap, szerzetes. Létezhet itt is hívás a hívásban. Más rendbe átlépni, más egyházmegyébe inkardinálódni, a hatóság feladata megbizonyosodni egyrészt arról, hogy valóban isteni hívás és hiteles apostoli zélusz áll-e e szándék mögött (vagy csak kalandorság), másrészt hogy ez a lépés az egyház nagyobb javát, vagy az érintett személy valódi javát szolgálja-e. Ezt a szabadságot korlátozhatja mások szabadsága pl. házasságkötés esetén, hiszen a másik beleegyezése is szükséges.

A szent tudományokban megfelelő kutatási szabadság, mely magába foglalja a Tanítóhivatal útmutatásának való engedelmességet. E nélkül nem katolikus teológus, hanem egyéb felekezethez tartozó teológussá (eretnekké), vagy egyszerű vallástudóssá válik a „hívó”.

A földi ország ügyeiben való szabadság, önállóság, de itt is engedelmisség által kondicionált: ti. ezeket a valóságokat az evangélium szellemével kell átítatniuk a Tanítóhivatal útmutatásai szerint.

A szabadsággal, a jogainkkal való élés szintén alávetett annak, hogy keressük az igazságot, a méltányosat és az üdvöset. Pl. egy megkeresztelt személy, aki egy borgőzös este után ráébred bűnösségére és úgy gondolja, hogy most gyónnia kell és éjjel ketőkor bekopogtat a helyi plébánoshoz azon a címen, hogy a plébánosnak kötelessége őt most meggyóntatni, mert neki különben joga van a szentséghez. A szabadsággal, mint jogaink érvényesítésével akkor élünk helyesen, üdvösen, ha figyelembe vesszük az egyház közjavát, mások jogait, a mások iránti kötelezettségeket. És itt találjuk szembe magunkat az egyházi hatósággal, mert a hatóság sajátos feladata, hogy biztosítsa, irányítsa a közjó figyelembe vételével a hívek szabad tevékenységét, vagyis jogai gyakorlását. A hatóság intézményesen hangolja össze a jogok gyakorlását, így biztosítja a szabadság kibontakozását. Példa: Buzgó katolikus tanárok katolikus iskolát akarnak létesíteni, minden feltétel adott, a hatóság mégsem engedélyezi. Látható, hogy a jogok gyakorlásának intézményes összehangolása elvezet a hatóság döntésének elfogadásához, engedelmeskedéshez. Ez az engedelmisség vezet a szabadság közösségi megvalósulásához. A hatóságnak különleges feladata biztosítani az egyházi élet gyümölcsöző működését. Minden helyzetben az igazságot, a méltányosat és az üdvöset kell keresnie a törvényi előírások fényében a konkrét körülmények figyelembe vételével. Nem válhat se önkényessé, se engedékennyé (gyengévé), hatalmát törvényesen és kellő eréllyel kell gyakorolnia, ellenkező esetben igazságtalan viszonyt idéz elő, aminek végeredménye a hatóság megvetése, a lázongó szellem erősödése lesz, ami bomlasztó hatású, hiszen teret ad a rossznak.

Az egyházi törvény tehát annak szolgálatában áll, hogy a hívó, de minden hívó személyisége egyszerre és szabadon bontakozzék. A hívó lelkiismeretesen köteles megkeresni hivatását, s felelősségteljesen élni kapott szabadságával. A lelkiismereti kötelezettség azt jelenti, hogy egyrészt cselekvő, együttműködő lelküllettel végrehajtjuk a törvényt, másrészt ha megsértettük, elfogadjuk a büntetést.

5. MIKOR NEM KÖTELEZ AZ EGYHÁZI TÖRVÉNY?

További kérdés: Mikor nem kötelez lelkiismeretben egy jogi norma? 1. Ha nem én vagyok a címzettje; 2. Ha területileg vagy személyi vonatkozásban illetéktelen (törvényhozó) hatóság hozta; 3. Ha ellentétes az erkölcsi renddel (az egyház jogrendjében nem válhat jogossá olyan cselekedet, amit a törvény nem tilt ugyan, de ellentétes az erkölcsi renddel), vagyis az isteni joggal, törvénnyel; 4. Ha nem hasznos, vagyis ellentétes a közjóval; 5. Ha erkölcsileg vagy fizikailag követhetetlen, azaz rendelkezése túlzó, irreális. 6. Ha nem ésszerű, nemcsak a szabályozott dolog természetét illetően, hanem az isteni ráció tekintetében is. Az ésszerűségről alapvetően szintén az illetékes hatóság dönt, kivétel lehetséges, lásd alább. Ezek alapján belső okból is megszűnhet az egyházi törvény, megszűnik következképp kötelező ereje is.

Lehetségesek azonban olyan szituációk, amikor a hívő és érett lelkiismeretű ember szembeütközésbe kerül a kánoni törvénnyel, és ez a lelkiismereti ellenvetés jogos, s a norma is érvényben van, ésszerű az általános esetre, de a konkrét szituációban mégis igazságtalan. Jóllehet az egyházi törvényhozó mindig igazságosnak és ésszerűnek vélelmezendő, előfordulhat, hogy az általa hozott törvény alkalmazása adott esetben mellőzendő.⁶ Mondván inkább kell engedelmesskedni Istennek, mint az embereknek. Ez azt is jelenti, hogy a kánonjogban a törvény, a norma ésszerűsége nem vezethető vissza minden további nélkül a pusztá logikai-formális koherenciára, vagy a társadalmi hatékonyságra, hanem a legfőbb értékkel való koherenciát is jelenti, ez pedig a lelkek üdvössége és Isten dicsősége.

A norma absztrakt, s emiatt nehézséget jelenthet a konkrét helyzetre való applikálása, vagy a törvényhozó több lehetséges és hasonlóan erős érveken alapuló megoldások közül egyet ruházott fel kötelező erővel, mert a problémát jogilag rendezni kellett és a szituáció természete nem engedte meg az alternatíva törvénybe iktatását.

A kánoni jog részét képezi az isteni jog, akkor is, ha nem jelenik meg a törvény szövegében, s ez mindig hatályban van.

Nagyvonalakban a jog antinómiáinak feloldásáról volna szó. Melyek ezek: igazságosság-törvényesség, autonómia-heteronómia, individualitás-szocialitás, szabadság-egyenlőség, konkrétság-elvontság.⁷

„Kétségtelen, hogy a jog biztonsága és igazságossága között belső feszültség áll fenn. A jogbiztonság követelményéből fakadó kívánalmakat a kánoni jogrendben nem lehet teljesen kielégíteni azokban az esetekben, mikor az isteni jog elveit kell szem előtt tartani, hiszen ezek az elvek olyan természetűek, hogy nem teszik lehetővé az engedményt a jogbiztonság érdekében a jog igazságosságának a rovására. Hogy az egyház jog a legfőbb céljából, a lelkek üdvösségének szolgálatából fakadó követelményeknek eleget tegyen, nem elegendők a pozitív emberi jog szokásos eszközei. Így a kánoni jogrendben nem lehet kizárólag az egyházi jog előírásainak figyelembevételére szorítkoz-

⁶ Vannak szerzők, pl. Turchi, Berlingó, akik a lelkiismereti ellenvetés jogáról beszélnek. BERLINGÓ, R., *L'obiezione di coscienza nello stato e nella chiesa*, in: *Folia Theologica* 5 (1994) 37-52; TURCHI, V., *L'obiezione di coscienza nell'ordinamento canonico*, in: AA.VV., *Comunione e disciplina ecclesiale (Studi giuridici XXVI.)*, Città del Vaticano 1991, 139-183.

⁷ AA.VV., *Il diritto nel mistero della Chiesa I.*, (Quaderni di Apollinaris 5), Roma 1988, 45.

ni, hanem szem előtt kell tartani jogon túli (metajuridikus) elemeket, természetfeletti (lelki) célkitűzéseket is.”⁸

A kánoni jogrend, hogy ennek a sajátosságának megfelelően, vagyis rugalmasnak mutatkozzék különböző jogintézményeket, törvényben előírt lehetőségeket dolgozott ki, pontosabban szerves módon épültek be formális rendszerébe. Ezeket a kánoni méltányosság⁹ jogintézményeinek is nevezhetjük. A római jogász, Celsus úgy határozta meg a jogot, mint a jónak és a méltányosnak a művészetét. Igaz ez az egyházi jogra is, mind alkotójára, mind alkalmazójára, mind címzettjére, egy kis kiegészítéssel: *Ius canonicum est ars boni et aequi et salutaris*. A törvényhozó a törvény betűjébe rejtette, sűrítette a jogosat és a méltányosat és az üdvöset. Ezt kell felfedeznie, végső soron üdvös módon alkalmaznia a törvény végrehajtójának, s ilyen módon élni vele a címzettjének.

6. MIKOR VAN LEHETŐSÉG A NORMÁTÓL VALÓ ELTÉRÉSRE, ILLETVE A NORMA MIKOR KÍNÁL ALTERNATÍVÁT?

Melyek hát ezek a jogrendszerbe épült és épített lehetőségek, melyek lehetővé teszik azt, hogy a kánonjog hű szolgálója legyen a lelkek üdvösségének, az egyház identitásának, küldetésének. Gyakorlatilag a tisztán egyházi törvények kötelező erejének valamilyen felülvizsgálatával van dolgunk, minthogy a tisztán egyházi törvényeknek kötelező erőt az egyházi hatóság ilyen akarata, s nem közvetlenül az Isten akarata adott.

*Az epikeia alkalmazása*¹⁰: A tisztán egyházi törvény marad, de az adott esetben a hívő úgy látja, hogy az egyébként világos törvény őt most nem kötelezi, mert ha a törvényhozó látná ezt a szituációt, biztosan nem parancsolná az adott törvény megtartását. Így a hívő az adott esetre belső fórumon mentesül a kötelezettség alól. Pl. katolikus hívő hajléktalan és már napok óta nem evett semmit sem, épp hamvazószerda van, s valaki hússal kínálja; vagy hívő otthon súlyos beteget ápol és vasárnap van, de nincs kire bízhatná és a tetejében mise csak a szomszéd városkában lesz, mert nagy a paphiány. Ilyen helyzetben maga a törvényhozó sem kívánná, hogy hosszú utat tegyen meg a misén való részvételért, s közben magára hagyná magatehetetlen és súlyos állapotú betegét. Ilyen esetben nem beszélhetünk arról, hogy az illető törvénytörtő magatartást tanúsított volna.

A kánoni törvény egyik sajátossága, hogy többször nem kifejezetten parancsolni, hanem inkább buzdítani, orientálni akar.¹¹ Így a címzett belátása szerint követi. Pl. gyakori gyónás, napi misézés pap számára (hacsak egyéb módon, hivatalánál fogva nincs kötelezve rá). A törvény címzettje ilyen esetben fel van hatalmazva arra, hogy szabadon, felelősségteljesen mérlegelje helyzetét, s döntsön a norma megtartásáról, vagy mellőzéséről.

⁸ ERDŐ, P., *Egyházjog*, Budapest 1991, 46.

⁹ A méltányosságról bővebben lásd: URRUTIA, F., *Aequitas canonica*, in *Periodica* 73 (1984) 33-78; BIRHER, N., *Mikor ítélkezhet az egyházi bíró a kánoni jogszabályok ellenében?*, Budapest 2000, 240-261; ERDŐ, P., *Aequitas im geltenden Kirchenrecht*, in: *Folia Theologica* 2 (1991) 109-117.

¹⁰ FUCHS J., *Epikeia circa legem moralem naturalem?*, in: *Periodica* 69 (1980) 45-64.

¹¹ ERDŐ, P., *Expressiones obligationis et exhortationis in Codice Iuris Canonici*, in: *Periodica* 76 (1987) 3-27.

Léteznek olyan előírások, melyek az illetékes hatóság megítélésére bíznak valamit. Pl. ki a neofita, s ezen ítéllettől függően vagy beáll valamely tényállás, vagy nem, vagy a jelölt alkalmas-e a papságra. Ha a püspök azt mondaná, miután minden információt beszerzett és és egy egész éjszakát a kápolnájában virrasztás segítségével megfontolt, hogy fiam nem vagy alkalmas a papi feladatok vállalására, ez üdvös döntés mind az illető jelölt, mind az egyház számára.

A kánoni törvények jelentős része ún. *lex imperfecta*, vagyis megsértése nem von maga után büntető szankciót. A kötelezettség fennáll, de nincs a jog fórumán büntetés. Pl. valaki nem tett eleget évi gyónási kötelezettségének súlyos bűne tudata ellenére.

Súlyos nehézség (grave incommodum) és a lehetetlenség esete: Ha az adott körülmények között nagyon terhessé válik a törvény megtartása, akkor nem kötelez. Pl. szigorú böjt megtartása cukorbetegnek, akinek naponta több mint háromszor kell ételt magához vennie; házasságkötés rendkívüli formában; valaki olyan kimerült a munkától, hogy alig van ereje felkelni, vasárnap lévén nem megy misére. A lehetetlenség lehet fizikai, vagy erkölcsi: pl. a papokat a környéken mind bebörtönözték, a hívek nem tudnak misét hallgatni (fizikai); valaki betegágyban van, gyónni szeretne, de a szobában mindig tartózkodik harmadik személy is, aki ha megismerné az illető bűneit, abból súlyos lelki kára lenne neki, vagy a közösségnek, így az illető mentesül a bűnök nem és szám szerinti bevallási kötelezettsége alól (erkölcsi); egészen extrém helyzetben minden tisztán egyházi törvény kötelező ereje felfüggesztődik. Pl. atomcsapás idején egy jegyespár bent reked egy lakásban, s nincs senki a közelben, házasságot szeretnének kötni, ha kimondják egymásnak kölcsönösen ilyen szándékukat, létrejön teljes legitím módon a házasságuk.

Törvényrontó jogszokás bevezetése: Egy közösség, melynek törvény adható, pl. egyházmegye, ismerve a törvényt, azt az adott körülmények között ésszerűtlennek találja és nem akar érvényt szerezni neki, sőt, vele ellentétes normát kíván bevezetni. Ez a szándék jogot keletkeztetővé válik, ha a törvényhozó kifejezetten nem vetette el ilyen jogszokás bevezetését, valamint ha az új szokást nem találta ésszerűtlennek. Pl. egy egyházmegye hívei élén a püspökkel olyan jogszokást kívánnak bevezetni, hogy nem kereszteltetik meg a gyermekeket, azzal indokolva szándékukat, hogy hívő megkereszteltre és nem hitetlen megkereszteltre van szükség, vagy ha a püspök úgy látja, hogy a papságra készülők a minimális kánoni életkor elérésekor még nem kellően érettek a szolgálatra, feljebb emeli a szentelési korhatárt.

Eltűrés: bizonyos, a törvénnyel ellentétes szokás eltűrése, pl. évszázados, vagy emberemlékezetet meghaladó törvényrontó jogszokások eltűrése az ordinárius megítélésére bízva. Ha eltűri, akkor a törvény marad, de az érintettek gyakorlatilag mentesülnek a kötelezettség alól.

A kifogás joga (remonstratio), ha valaki sérelmesnek érzi a felsőbb hatóság intézkedését, kérheti vagy magát a kibocsátót, hogy változtassa meg döntését, vagy annak hierarchikus előjárójánál felfolyamodással élhet. Pl. plébános elmozdítása akarata ellenére. Természetesen ilyenkor indokolni kell és az időhatárokat betartani. Vagy valamely hivatal adományozása. Természetesen a hatóság minden döntés meghozatala előtt köteles a szükséges és elégséges információkat beszerezni, ha szükséges tanácsot kérni, akiket a döntés érint, velük előzetesen egyeztetni. Pl. hova helyez egy fiatal papot.

A felmentés: A tisztán egyházi törvény részleges esetre való felfüggesztése a legalább végrehajtó hatalommal rendelkező hatóság részéről, melynek oka a hívek lelki

java, mely általában csekélyebb ok, mint a mentesítő ok, s ezért van az illetékes hatóság megítélésére bízva a felmentés engedélyezésének eldöntése. A hatályos jog szerint a megyéspüspöknek óriási felmentési hatalom van a kezében, mivel minden tisztán egyházi törvény alól felmenthet, kivéve a Szentszéknek fenntartottakat, és a büntető és eljárásjogi törvényeket. Ezek alól a pápa, a Szentszék adhat felmentést. Isteni jogú törvények alól természetesen nincs felmentés, ám mentesülhet valaki alóluk, ha véten módon nem ismeri őket. Pl. sohasem hallott Krisztusról, azt sem tudhatja, hogy az egyház tételes isteni jogon létezik. Ugyancsak nem adható felmentés a jogcselekmények és jogintézmények lényegi elemeit képező tényezők alól. Pl. házassági beleegyezés, a pap, plébánosság alóli felmentése, házassági akadályok, kispap szemináriumi elhelyezése felkészülése végett, zsolozsma kötelezettség alól, pl. ha nem lát, ágyban fekvő beteg.

A kiváltság: Ez nem a hívek alapvető egyenlőségével ellentétes jogi helyzetek kreálásának forrása, hanem olyan jogintézmény, mely a közjót, a lelkek javát szolgálja. A törvény ugyanis az adott körülmények között megvalósíthatatlan és ezek a sajátos körülmények stabilak, tehát emberi számítás szerint aligha változnak jelentősen belátható időn belül. A stabil jogi normára viszont szükség van. Ilyenkor az érintettek a törvényhozótól új törvény kiadását kérik, mely ugyanazt a szituációt másképp rendezi, mint a más rá vonatkozó törvény (ius singulare, lex privata). Nem egyedi esetről van szó. Ez gyakorlatilag felfogható úgy is, mint állandó felmentés a törvény alól. Ide tartoznak Szentszék és államok, vagy más nemzetközi jogalanyokkal kötött megállapodások is, ezek a Törvénykönyvtől eltérő módon is intézkedhetnek, mivel a konkrét helyzetre illeszkednek. Pl. primási kiváltság, kegyhelyek különleges gyóntatási, búcsúelnyerési jogokkal rendelkeznek.

Leiratok, melyek kegyet tartalmaznak. A felmentés, a privilégium is kegy. Kegyzintézkedésnek az olyan végrehajtói (kivétel kiváltság) intézkedéseket nevezzük, melyek az objektív jogot nem változtatják meg, ám az elnyerő jogállását kedvezően befolyásolják és erre senkinek sincs jogigénye. Pl. lemondás elfogadása, tanulmányút engedélyezése, exkardináció engedélyezése, hivatal elnyerése, házasság gyökeres orvoslása, klerikusi állapot elvesztése.

Nincs ítélt dolog, személyek állapotáról folyó perekben. Ez azt jelenti, hogy még ha végrehajthatóvá vált is a korábbi ítélet, de utána komoly bizonyítékok kerültek elő, az ügy ismét tárgyalható.

Eredeti állapot visszaállítása annak érdekében, nehogy igazságtalan ítélet szülessék.

Perek elkerülése peregyezséggel és választott bíróság lehetőségével.

A vétkes feddése büntetékiszabás helyett. Az egyházi hatóság, a jogrend megszentelő feladatát végzi akkor is, ha indokolt esetben büntet.

A beszámíthatóságot enyhítő körülmények terjedelmes listája.

Büntető ügyekben az analógia elvének kizárása.

Kevesbé szigorú törvény alkalmazása büntetés kiszabásakor.

Disszimuláció: Ez a szemet hunyás lehetősége a törvény végrehajtója részéről. Azt jelenti, hogy a hatóság tudja azt, hogy valamely törvénnyel ellentétes gyakorlatot követnek, de a botrány elkerülése, vagy a becsületvesztés veszélyének elkerülése végett úgy tesz, mint aki nem ismeri a törvénytől szituációt.

Supplet Ecclesia elv lehetősége: Ez is lelkek üdvét szolgálja azzal, hogy ha valamely személynek az adott helyzetben nincs kellő végrehajtói hatalma, vagy szentség kiszolgál-

tatáshoz felhatalmazása, úgy köztévedés és pozitív valószínű kétely esetén maga a törvény hatalmazza fel az adott cselekményre. Pl. házasságkötés, gyóntatás.

Útaltás a hívek autonómiájára, részleges jogra, szabályzatok, melyek a hatóság engedélyével, a törvényhozó döntésével módosíthatók.

Elbirtoklás esetén a jóhiszeműségnek mindvégig meg kell maradnia, ellentétben a római jogi regulával, mely szerint mala fides superveniens non nocet.

A törvényesség elve (1399. k.).

A törvényhozó látja, látnia kell, különben alkalmatlan a hivatalra, hogy mely törvény funkcionál jól, melyik nem, tehát hatályon kívül helyezheti, új jogpolitikai irányvonalat követ: ex integro rendezi a joganyagot. A stratégia megalkotásának kötelezettsége hivatalához tartozik. Hasonlóan a törvény végrehajtója, pl. egy megyéspüspök feladata a végrehajtási koncepció megalkotása és aztán végrehajtása.

Míthogy az isteni jog része, fundamentuma a kánoni jognak, függetlenül attól, hogy a kellő formások szerint kihirdették-e. Így lehet hivatkozni rá, mégha formálisan nincs is a Kódexben. Pl. rota házasság semmisségét kimondta pszichés képtelenség esetén, jóllehet ilyen semmisségi cím nem volt a Kódexben. Sőt, maga az isteni jog tartalma sem mindig világos kellőképpen, lásd impotentia, verum semen.

7. BEFEJEZÉS

Áttekintve azokat a jogintézményeket és törvényes lehetőségeket, melyek egyrészt biztosítják a hívek szabadságát jogaik gyakorlásában, melyek másrészt enyhítik a törvény szigorát és figyelembe veszik a konkrét körülményeket, a hívek lelki javát, megállapíthatjuk, hogy ha törvényesen és kellő hozzáértéssel, megfelelő lelkiülettel alkalmazzuk őket, akkor a hívek számára a jogrend nem jelent olyan terhet, mely jelentős lelkiismereti konfliktusokhoz vezetne, sőt azt kell mondanunk, hogy nemcsak igazságos, hanem méltányos és üdvös is, azaz a maga jellegének megfelelően rugalmasan és hatékonyan szolgálja Isten népe tagjainak felelős, áldozatokra kész tevékenységét. A jogrend az egyházban is az emberi szabadság védelmezője, kifejezője. Jelzi, előírja azokat a cselekedeteket, melyek objektíve megfelelnek a hívő méltóságának, szabadságának.

Mivel az egyházi jog tekintélyét és szilárdságát a vallásos erkölccsel való szoros kapcsolata alapozza meg, ezért nem szorítkozik merev, abszolút szabályokra, hanem tág teret ad a sajátos helyi és személyi adottságok messzemenő figyelembevételének.

Ha a philosophia ancilla theologiae est, akkor bátran állíthatjuk, hogy a jus canonicum ancilla ecclesiae est. Másként fogalmazva: ha a jog a jó, a méltányos és az üdvös művészete, akkor a jogrend az érett lelkiismeretű törvényhozó, a törvényt alkalmazó hatóság és a törvény címzettje számára a cselekvés zsinórmértéke, a pásztori tevékenység iránymutatója, az igazságosság és a béke záloga.

ROKAY ZOLTÁN

Rendszerelmélet – ember – vallás

I. ELŐZETES TUDNIVALÓK

2000-ben ünnepelte a világhírű Suhrkamp-Verlag¹ fennállásának 50. évfordulóját. Ez alkalommal jelent meg többek között² Niklas Luhmann hagyatékából két kötet: *Die Politik der Gesellschaft* és a *Die Religion der Gesellschaft*.³

1. Ki volt Niklas Luhmann?

Niklas Luhmann 1968-1993-ig az újonnan alapított bielefeldi egyetem szociológia professzora volt. 1927-ben született. Tanulmányait Freiburgban, valamint a Harvard Universityn végezte. Több közigazgatási hivatalt töltött be. Helmut Schelsky kezdeményezésére a dortmundi szociális kutatóintézet osztályvezetője. 1966-ban doktorált és habilitált Schelskynél a münsteri egyetemen. 1998-ban halt meg. Munkaetoszát illetően ő maga mondja el nekünk, hogy 8 óra 30-tól délig, 14-16 óráig, majd rövid szünet után 23 óráig ír: „Meg kell mondanom, hogy soha semmit nem erőltetek. Mindig csak azt csinálom, ami könnyen megy. Ha egy pillanatra megakadok, félreteszem a dolgot, és valami mást csinálok.” A kérdésre: mit? Luhmann válasza: „például egy másik könyvet írok.”⁴

¹ A híres frankfurti kiadónál nemcsak filozófusok és tudósok könyvei jelentek meg (Noam Chomsky, Ludwig Wittgenstein, Claude Lévi-Strauss, Peter Szondi, Jacques Derrida, Hans Blumenberg, Theodor W. Adorno, Karl Otto Apel, Friedrich Kambartel), hanem a modern szépirodalom is képviselteti magát katalógusain (Samuel Beckett, Peter Handtke, Ödön von Horváth, Marie Luise Kaschnitz és sokan mások).

² Ugyanakkor Reinhart Kosellek, Max Frisch, Walter Benjamin írásaiból is jelent meg egy-egy kötet.

³ Kiadó: André Kieserling. A továbbiakban: LU 2000.

⁴ WALTER REESE-SCHÄFER, *Niklas Luhmann zur Einführung. Junius*, Hamburg 1999, 153. köv. A továbbiakban: Reese.

2. Luhmann írásai

Detlef Krause 2001-ben megjelent Luhmann-Lexikonának 3. kiadása⁵ Luhmann 492 írását veszi figyelembe; ez 1964-1999-ig kb. 14.000 nyomtatott oldal⁶, a Luhmannról szóló írások közül 523-at (1972-2000-ig).⁷ Itt következő műveit említjük: *Zweckbegriff und Systemrationalität*, Tübingen 1968; *Soziale Systeme*, Frankfurt/M. 1984; *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt/M. 1971; *Funktion der Religion* (Stephan Pförtnerrel) Frankfurt/M 1978; *Soziologische Aufklärung (Összegyűjtött tanulmányok) I-VI*, 1970-1995.⁸

II. NIKLAS LUHMANN ÉLETMŰVE: A RENDSZERELMÉLET

1. A rendszerelmélet lényege

Minden csak a rendszerrel, vagyis olyan képződménnyel kapcsolatban létezik, amely a komplex környezethez viszonyítva maradandó: minden vagy ebben, vagy ehhez viszonyítva van. Ez az elmélet, szemlélet (theorein) a társadalometikától és társadalomfilozófiától (Max Weber) független, miután ezek nem adnak kielégítő választ és magyarázatot a társadalmi jelenségek mibenlétének kérdésére. A rendszer és a rendszerelmélet viszont az egész valóságot felöleli, autopoietikus voltánál fogva befogadó és regeneráló-képes. Ekképpen választ tud adni a társadalmi jelenségek eredetének és mibenlétének kérdésére, valamint a társadalmi struktúrák összefüggésének kérdésére.⁹

Luhmann nyelvezete magas és elvont, rendszerének kibontakoztatásával egyidejűleg bontakozik ki, és túlnyomóan az amerikai mércéhez igazodik.¹⁰

2. A rendszerelmélet „alapfogalmai”

– „Rendszernek [System] nevezi Luhmann egészen általában azokat a képződményeket, amelyek egy mindenkor komplex környezethez viszonyítva maradandóak, amennyiben ezek komplexitását redukálják.”¹¹

⁵ DETLEF KRAUSE, *Luhmann-Lexikon*, Lucius & Lucius. Stuttgart 2001. A továbbiakban: Lex.

⁶ Vö. Lex 241-259.

⁷ Vö. Reese 153; Lex 261-286.

⁸ Vö. Reese 170. köv.

⁹ Vö. THOMAS LUCKMANN, *Niklas Luhmann, Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Recenzió in: *Soziologische Revue*, 1982/1, Oldenbourg Verlag, München, 2.

¹⁰ Vö. HENNING GÜNTHER, *Luhmann und der Konservativismus*. In: *Stimmen der Zeit*, 1975, 701. A továbbiakban: Günther.

¹¹ Lex (amennyiben nincs további adat, a megfelelő címszóra hivatkozom). – Továbbá: RÜDIGER BUBNER: *Handlung, Sprache und Vernunft*. Suhrkamp, Frankfurt 1982. 45.

- Környezet [Umwelt], ami a rendszeren kívül van, de amire a rendszer irányul, és ami a rendszert lehetővé teszi (például az ember a rendszerhez viszonyítva a környezethez tartozik).
- Autopoiesis [„önmagát-alkotás”]. A társadalmi rendszerek önmagukat hozzák létre, önmagukat alkotják; önmaguktól adódnak környezetükkel szemben.¹²
- Kód [Code] kettős (bináris) „vezér-különbség” [Leitdifferenz], vagy bistabilis (kettős stabilitású) forma. Mindig pozitív és negatív értéket képvisel (például a vallás rendszerében: immanencia-transzcendencia).¹³
- Medium: a meghatározatlan lehetőségek lehetővé tételének lehetősége, amely a részrendszerből vett kódnak felel meg. A vallás rendszere esetében az immanencia és a transzcendencia közül a transzcendencia és a hit.¹⁴
- Értelmesség [értelem – Sinn]: az organikus vagy neurofiziológiai rendszerektől eltérően „a társadalmi és pszichikus rendszerek olyan rendszerek, amelyeknek van értelmük... az értelmesség a rendszer aktualitásának (megvalósultságának) és lehetőségének a különbségében található.”¹⁵
- Megfigyelő [„Beobachter”] a rendszeren kívül álló (rendszer), a szubjektivitástól megfosztott szubjektum; a megfigyelés képessége révén lesz megfigyelő, amit megfigyelésének végrehajtása tesz lehetővé. (A vallás rendszerében: Isten megfigyelő Isten, aki a megfigyelt rendszeren kívül álló „rendszer”; vagy a vallás: a megfigyelő Isten megfigyelője, következésképpen nem lehet más, mint az ördög és a teológusok).¹⁶

3. A rendszerelmélet kezdetei Luhmannál

Luhmann a tudományos szociológiát minden metafizikától megtisztítva, saját lábára akarja állítani. Olyan rendszert kell kidolgozni, amelyet nem másból, máshonnan vezetünk le, hanem amely önmagát alkotja (autopoiesis).¹⁷ A rendszeren kívül álló, mint megfigyelő (Beobachter)¹⁸ és a környezet (Umwelt)¹⁹ szintén rendszer. Luhmann rendszerfogalmában megtalálhatjuk a kibernetika elemeit, Husserl fenomenológiájának kategóriáit²⁰, valamint Gehlen antropológiájának felismeréseit.²¹

¹² Vö. Lex, valamint ARNO ANZENBACHER, *Keresztény társadalometika*. Ford. Papp Tibor (2. fej), Szent István Társulat, Budapest 2001, 103. A továbbiakban: Anzenbacher.

¹³ Vö. Lex.

¹⁴ Vö. uo.

¹⁵ Vö. Anzenbacher 102.

¹⁶ Vö. LU 2000 163, 166, 152. köv., 157. köv.

¹⁷ Vö. Lex.

¹⁸ Vö. uo.

¹⁹ Vö. uo.

²⁰ Vö. NIKLAS LUHMANN, *Zweckbegriff und Systemrationalität*, Suhrkamp, Frankfurt 1998, 151. A továbbiakban: LU 1973. (1. kiad.) [N. LUHMANN, *Ausdifferenzierung von Erkenntnisgewinn*. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Opladen 1981, 121. A továbbiakban: LU 81]

²¹ Uo. (Lu 1973) 130.

1980-ban Luhmann „Ausdifferenzierung von Erkenntnisgewinn. Zur Genese von Wissenschaft“²² c. tanulmányában kétségbe vonja a „Sozialapriori” (vö. Habermas) lehetőségét²³, s kimutatja, hogy az a priori fogalom, amelyet Arisztotelész vezetett be, s amelyet Kant élezett ki, meghatározta a nyugat-európai gondolkodást, mégpedig oly mértékben, hogy annak hiányában, legyen az a nem tudatos (Fichte), az emocionális (Scheler), a vallásos (Otto), a történelmi (Simmel), a társadalmi (Adler), vagy az érték-szerű (Rickert, Scheler),²⁴ minden kérdéssé válik és válságba jut. Ezt cáfolja Luhmann: az egyik rendszerből származik a másik, s egy végső a priori „hiánya” nem krízist jelent, hanem a rendszer nyitottságát és továbbhaladásának képességét minden irányban. A rendszerelmélet nem csak megengedi a „bazális önreferenciát”, hanem sürgeti, azzal a feltétellel, hogy aláveti magát a „bináris sematizmusnak” és abban feloldódik.²⁵ Nem az egyetlen alap és kizárólagos a priori és annak kimutatása, vagy keresése a cél, hanem a két lehetőség, mint meghatározó.

4. A rendszerelmélet határai és bírálata

Luhmann rendszerelmélete az egyetemesség igényével lép fel. A részrendszerek Leibniz „ablaknélküli” (fensterlose) monaszaira emlékeztetnek, amelyek kölcsönösen kirekesztik egymást, s a kommunikáció lehetetlenségét posztulálják.²⁶ Márpedig „a részrendszerekben lezajló kommunikációban nem úgy vagyunk jelen, mint a csiga a házában; a gyakorlatban sokkal fontosabbak számunkra, mert regisztrálni tudjuk őket.”²⁷ Ennél súlyosabb a „módszertani antihumanizmus” vádja.²⁸ Erre azzal ad okot Luhmann, hogy doktrínája - vagy elmélete- szerint „kapcsolat csak a társadalmi valóságon belül létezik”, amiből „az ember halála” következik, miután Luhmann rendszerelmélete értelmében „a társadalmi rendszerek nem emberekből állnak. Az emberek... inkább a természethez hasonlóan a társadalmi rendszerek környezetéhez tartoznak.”²⁹ Balogh István, Dieter Kamper és Christoph Wulf: *Antropológia az ember halála után* (Jószöveg, Budapest 1998) fordításának borítólapján Luhmannra hivatkozik: „nagyon is indokolt Niklas Luhmann rossz előérzete: iszonytató az, ami társadalomként megvalósulni látszik, s a rettenet, éppen azért, mert társadalomként valósul meg, elkerülhetetlen.” – Magától értetődik, hogy a keresztény/katolikus etika is fenntartással van Luh-

²² LU 81. 121.

²³ Uo. 103; Reese 136

²⁴ Uo. 130

²⁵ Uo. 112

²⁶ Vö. ANZENBACHER 104, valamint HANS EBELING, *Das Subjekt im Dasein*. In: *Theorie der Subjektivität*, Suhrkamp, 1990, 89.: „Mein Konsens ist Konsens nur in Bezug auf Deinen Konsens aber mein Konsens ist nicht Dein Konsens, und es gibt auch keinerlei Sachargumente oder Vernunftgründe, die dieses Zusammenfallen... sicherstellen könnten.”

²⁷ Anzenbacher 105.

²⁸ Vö. JÜRGEN HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt 1985, 436.

²⁹ ANZENBACHER 102.

mann rendszerteoriájával szemben: Luhmann szerint a szubjektum a bináris sematizáció eredménye, amely lehetővé teszi, hogy helyes vagy helytelen véleményünk legyen (mégpedig vitathatatlanul) és helyesen vagy helytelenül cselekedjünk.³⁰ – Az egymással való kapcsolat szabályozása, amelyre az erkölcs visszavezethető, a rendszert stabilizálja.³¹ – Az erkölcs „nem egyéb, mint” ez a szabályozás. Az erkölcs tudományos redukciójának mottója ez a „nem egyéb, mint.”³² Az etikától megfosztott rendszer, egyszerűen antropológiától megfosztott rendszer. „Az ember, mint ember nem fordul elő benne.”³³

Az etikai relativizmus és a döntési szabadság kérdésessége kézenfekvő. Ha minden csak a rendszertől függően nyeri el értékét, s ha a rendszer predestinációs erővel rendelkezik.³⁴ Jogosan vált ki ellenérzést Luhmann cirkuláris, relativizmusra hajló rendszere a filozófia részéről is.³⁵ Rüdiger Bubner felhívja figyelmünket a rendszerteoriából következő azon tényre, hogy amikor cselekszünk, nem fontolgatjuk, hogyan lehetne és kellene cselekedni. A tetteben feloldódott a többi lehetséges cselekvés spektruma, amelynek középpontjában a projektáló tudat áll.³⁶ „A selejtezés a cselekvés céljára irányuló, egyenjogú jelöltek között történő választás.”³⁷

A tudományos szociológia részéről az a vád érte Luhmann-t, hogy a rendszerteoriát új „gondolkodási alakzata” (Denkfigur), semmit sem magyaráz meg. Műfaját tekintve, legalábbis Luhmann: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*-ja³⁸ nem más, mint „tudományos mese.” „A rendszerteoreti gépezet nem meggyőző”, s „kár, hogy egy ilyen kiváló tudós kitart az ő splendid isolation-jében”.³⁹ Luhmann azon igyekezete, hogy az evolúciót és a történelmet elválassza egymástól, túlságosan kevés erővel endelkezik a magyarázat szempontjából; ez azonban nem azonnal szembeötlő, mivel Luhmann „sziporkázó interpretációs teljesítménye nem egyszer eltakarja elméletének hézagait”.⁴⁰ Luhmann ahhoz is ért, hogy rendszerét bebiztosítsa a kritika „hűvös fuvallatával szemben”⁴¹: „egy ügyes fordulat az interpretáció átépítésében, a nézőpont elegáns változtatása..., s nincs szükség az elmélet újraszerkesztésére.”⁴²

³⁰ Vö. JÜRGEN HÜLLEN, *Ethik und Menschenbild der Moderne*, Köln 1990, 86. A továbbiakban: Hüllen.

³¹ Vö. uo. 87.

³² Vö. uo. 90.

³³ Vö. uo.

³⁴ Vö. JEAN-PIERRE WILS, „Ende der Menschenwürde” in *der Ethik*. In: *Concilium*, 1989, 225.

³⁵ Vö. ROBERT SPAEMANN, Niklas Luhmanns Herausforderung an die Philosophie. In: NIKLAS LUHMANN, *Paradigm lost*, Frankfurt/M. 1989.

³⁶ BUBNER 49.

³⁷ Uo.

³⁸ N. LUHMANN, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Suhrkamp, Frankfurt 1980.

³⁹ Vö. 9.,

⁴⁰ BERND GIESEN, *Niklas Luhmann: Gesellschaftsstruktur und Semantik* (recenzió), in: *Soziologische Revue*, 1982, Heft 1, 10.

⁴¹ Uo.

⁴² Uo.

Az ún. „újkonzervatívok” felróják a rendszerelméletnek, hogy nehezen érthető és magas szinten mozog⁴³, s ezért le kellene fordítani, „hogy a tömeg is megértse.”⁴⁴ Ez azonban helytelen: a politikai harcban először is műveltnek kell lenni.⁴⁵

Az igazi, ma már a gondolkodás klasszikusainak megnyilvánulásai közé sorolható kontroverzió Luhmann és Habermas között zajlott le.⁴⁶

Günther Henning 11 pontban foglalja össze Habermas ellenvetéseit a rendszerelmélet/Luhmann ellen. Ezek közül legsúlyosabb, és Habermas-ra legjellemzőbb: „1.) A rendszerelmélet legitimálhatja a megalapozatlan hatalmat. 2.) Luhmann kimutatja, hogy minden gyakorlati kérdést a technokrácia kérdéseként kezelhetünk... 6.) Luhmann legitimál olyan intézményeket, amelyekben a hatalom elegendő ahhoz, hogy döntéseket kötelezővé tegyen. 7.) Luhmann igazolja, hogy az igazságot megéljük, tehát nem reflexió által hozzuk létre. Ezért Luhmann 'ellenfelvilágosító' (Gegenaufklärer).”⁴⁷ Walter Reese-Schäfer: *Niklas Luhmann zur Einführung*⁴⁸ c. Junius-monográfiájában 11 oldalt szentel ennek a kontroverziónak a „Die Frankfurt Bielefeld-Differenz: Habermas contra Luhmann”-fejezetben. Mottóként Luhmann nyilatkozatát olvashatjuk: „Volta-képpen nem sokat nyerek Habermas olvasásával, ami pedig egy jó kontroverziónál szükséges lenne.”⁴⁹ A kontroverzió lényegét a már említett rendszerstabilizálás vádja mellett ismét az ember, mint a társadalmi rendszeren kívül álló rendszer⁵⁰, a nyelv és értelmesség viszonyának kérdése⁵¹, valamint az „autopoiesis” kérdése alkotja. Luhmann viszont felrója a frankfurti iskolának, hogy a realitás helyett inkább a szövegekkel foglalkoznak⁵², s a kritikus szociológia elért a végéhez, mivel a kérdés nem önállótlan-ságból való emancipáció, hanem az élés és túlélés.⁵³

Mint láthattuk, a rendszerelmélet annak idején, mint német nyelvterületen általában lenni szokott, nagy port vert föl, amit Luhmann sztoikus nyugalommal kísért, beépítve az ellenvéleményeket rendszerébe, vagy rendszeren kívüli rendszernek minősítve azokat. Ha szociológusok, etikusok, filozófusok hozzászóltak a vitához, miután Luhmann a vallás rendszerét is megkísérelte saját rendszerelmélete szempontjából elemezni, szabadjon ezt álláspontja rövid ismertetése után a teológus perspektívájából is értékelni.

⁴³ Vö. Günther 712.

⁴⁴ Uo.

⁴⁵ Uo.

⁴⁶ Vö. Reese 133. köv.

⁴⁷ Günther 702.

⁴⁸ A bibliográfiai adatokat lásd 4. lábjegyzet alatt.

⁴⁹ Vö. Reese 133.

⁵⁰ Vö. uo. 136.

⁵¹ Uo. 137.

⁵² Uo. 142.

⁵³ Uo. – további ellenvetések: Lex 92. köv.

1. A vallás a korai rendszerelméletben

Luhmann a 2000-ben megjelent *Die Religion der Gesellschaft*ot megelőzően is foglalkozott a vallás „jelenségével”. A megelőző megközelítéseket Luhmann elégtelennek találja (például: a vallás funkciója a társadalom stabilizálása – miután a vallás ennek ellenkezőjére is képes). Miután korábbi funkcióit elveszítette, s nem ugorhat be más funkciók helyett (például nem biztosít az infláció, sem egy nemkívánatos kormány ellen), ezért a társadalomban gyökerező multifunkcionális létesítménynek kell tekinteni.⁵⁴ A vallás kozmológiai rögzítését megbontotta az asztronómia fejlődése, az erkölcshez való kapcsolódása viszont, ha nem is sértetlenül, mind a mai napig fennáll.⁵⁵ „A modern előtti fejlett vallásokban (Hochreligion) a vallás feladata mindenekelőtt az volt, hogy ki-termelje az erkölcsi sémát. Ez tekinthető úgyszólván funkciója legtalálhatóbb körülírásának.”⁵⁶

A 17. század vége felé azonban az erkölcs önálló terület lesz, amely fenntartja magának a lehetőséget, hogy a vallásról is ítéletet mondjon. A 18. században a pokoltól való félelem helyét átveszi a nevetségéstől való félelem, s annak paradoxonja, hogy a rossz szándéknak jó következményei, s fordítva, a jó szándéknak rossz következményei lehetnek, leblokkolja a morált, vagy pedig át kell azt utalni a szociális tudományok hatáskörébe.⁵⁷ – Miután a papok újabban csak az üdvösségről beszélnek, de a kárhozatról nem, így a mennyország és pokol séma sem jön számításba a vallás kódolása szempontjából, ami mint bináris kódolás szükséges ahhoz, hogy a vallás sikeres funkció-rendszer legyen. Egyébként is minden kódnak mentesnek kell lennie minden erkölcsi minősítéstől. A pozitív-negatív páros nem azonos a jó-rossz párossal. Kimutathat-e a vallás ilyen bináris kódolását, és kódolhatja-e önmagát erkölcsmentesen? Erkölcsmentes kód (moralfreie Codes) helyett Luhmann az immanencia-transzcendencia sémát javasolja. „E szerint immanens minden, amit a világ, amint van, a világon belüli megfigyelés számára nyújt, ...transzcendens ugyanaz – másként nézve. A transzcendencia immanens képzele világon kívüli viszonyulási ponttal operál. Úgy bánik a világgal, ahogyan kívülről lehetne bánni.”⁵⁸

A vallás funkciójának minden antropológiai megalapozása kudarcot vall annak következtében, hogy szülehetünk, élhetünk és meghalhatunk vallás nélkül. „Sem az élet értelmének szüksége, sem a vigasz szüksége nem tartják életben a vallást.”⁵⁹ Ez abból származik, hogy a vallástalan élet empirikus tény. És ha a vallás azt állítja, hogy mindez az Isten által teremtett világban történik, úgy ezt is ignorálhatjuk. Egyébként,

⁵⁴ Vö. Reese 97, főleg a *Soziologische Aufklärung*, I-VI. Opladen 1970-95.

⁵⁵ Uo.

⁵⁶ Uo.

⁵⁷ Uo.

⁵⁸ Uo. 98.

⁵⁹ Uo. 99.

amint Luhmann, a vallásnak manapság nem más vallások helytelen hitével szemben kell bebiztosítani magát, hanem a világ közönyével szemben.⁶⁰ Nem az eretnekek ellen kell küzdenie, hanem azért, hogy még egyáltalán találjon új klienseket. Igaz, vannak odúk, amelyekben olyan vallási formák továbbélnek, amelyek nem alkalmazkodnak a „modernhez”, vagy új képződmények jönnek létre, amelyek valamiféleképpen folytatni tudják „autopoiesisüket.”⁶¹ A vallásnak ezen formái tovább is élhetnek és respektust, valamint alkotmányosan garantált toleranciát érdemelnek.⁶² Mindezt figyelembe véve a vallás, amennyiben a modernitásnak megfelelő formát fölveszi, részt vehet a másodlagos megfigyelésben, amennyiben eleget tesz megfigyelői funkciójának, megfigyelve önmaga rendszerét és más rendszereket, amelyeket nem fog lebecsülni, mint „pusztán világiakat.” Ám ezt a felismerést megbénítja, ha „a vallás a programozás morális kódolásában kitart, s nem lát más lehetőséget arra, hogy az immanencia/transzcendencia tevékenyvé tegye („Operationalisieren”).⁶³ Az Ó- és Újszövetség közötti különbséget Luhmann szociológiai szempontból elemzi, s a fordulatot a vezető réteg deprivilegizálásában, valamint a magánkinyilatkoztatások eleve hatályon kívül helyezésében ismeri fel.⁶⁴ Ma már az Istennel való kommunikáció teljesen lehetetlen – állapítja meg Luhmann: „Beismerem, hogy sokunk számára szükséges lehet, különösen, ha bajban vagyunk, hogy Istennel kommunikáljunk. De minek, ha egyszer se nem tájékoztatjuk semmiről, amit ne tudna, se azt nem várhatjuk tőle, hogy a vele való kommunikáció valamire motiválja, amit egyébként is meg ne tenne.”⁶⁵ A „szentet” nem lehet tovább a világban elhelyezni; a világban csak a vallásos témákról szóló kommunikáció marad. – A transzcendencia és immanencia közötti differencia egységére irányuló reflexió a teológia feladata. Ebben az összefüggésben Luhmann szívesen hivatkozik Nicolaus Cusanusra, a „coincidentia oppositorum” és a tudós bíboros más paradox formuláira.⁶⁶

Talán meglepő, hogy midőn Luhmann arról beszél, hogy a transzcendencia helyét többé nem Isten tölti be, hanem az individuum, az individuum példájaként (exemplarisches Individuum) a Názáreti Jézust említi, amint ezt mindenek előtt a protestáns teológia hangsúlyozza.⁶⁷ Az individuumra összpontosított vallás tévútnak bizonyul, mivel az „individuumok hálátlannak mutatkoznak; tömegesen lépnek ki (az egyházból – R. Z.).”⁶⁸

⁶⁰ Uo.

⁶¹ Uo.

⁶² Uo. 100.

⁶³ Uo.

⁶⁴ Uo. 101.

⁶⁵ Uo. 105.

⁶⁶ Uo.

⁶⁷ Uo. 107.

⁶⁸ Uo. 104.

A vallás helyét lassan átveszi a „polgári vallás” (Zivilreligion)⁶⁹ a Rousseau-i hagyományból, s a transzcendencia helyét elfoglalják az alapértékek (Grundwerte).⁷⁰

Az 1755. évi lisszaboni földrengés után a teodicea ellehetetlenedett⁷¹ (a teli templom-épület maga alá temette a jelenlévő hívők tömegét). Ezek után a teológia számára két lehetőség marad: vagy igazolni kell Istent, mint egy katasztrófa előidézőjét, vagy Isten mindenhatóságát keretek közé szorítani. Minden további kísérlet, például Istent, mint „egészen mást” meghatározni, kudarcot vall.⁷² Ezért növekszik a társadalomra és az emberre irányuló „polgári vallás” (Zivilreligion) létjogosultsága, s Luhmann megkísérli kimutatni, hogy azt a jogrendszer helyettesíti, elismerve, hogy a polgári vallás nem egyszer az erkölcsi maradványok („Moralreste”) és az „alapértékek” (Grundwerte) menedékhelye lesz. Ez arra készíti Luhmann, hogy feltételezze a teljes társadalom szintjét (Ebene der Gesamtgesellschaft), amely mint minden egyes részrendszerének szociális környezete, külön rendszert alkot, s ezáltal olyan szintet, amelyen a funkciókat nem lehet kiszűrni.⁷³ „A társadalom mindig egyszersmind differenciált és nem differenciált, aszerint, hogy mint részrendszereinek mindenkori környezete működik, vagy pedig mint ennek a részrendszernek a teljessége.”⁷⁴

Röviden összefoglalva: a vallás rendszeréhez tartozik mindaz a kommunikáció, amely Istenre vonatkozik. A vallásrendszer autopoietikus rendszer, amely operatív zártan (tevékenységét tekintve), kognitív nyitottan (a megismerést tekintve) működik. A vallási rendszer kódja: immanencia/transzcendencia. Ennek a differenciának egységét Isten jelöli. A különbség ebben az egységben, mint bennfoglalt, s egyszersmind kizárt harmadik jelenik meg. – A vallásrendszer programozását szolgálja a kinyilatkoztatás, a Biblia életszabályai és a dogmatika. A teológia átveszi az önreflektálás feladatát.⁷⁵

2. Vallás „A társadalom vallásá”-ban (2000)

A könyv terjedelme 356 oldal. Látszik, hogy még nem végleges szöveget tartunk kezünkben. Semmi sem utal arra, hogy a szerző a jelen alakban már nyomtatásra szánta volna.⁷⁶ A könyv kilenc fejezetre tagolódik, amelyek címét és rövid tartalmát az alábbiakban igyekszem bemutatni:

⁶⁹ Uo. 108.

⁷⁰ Az értékek kapcsán lásd MARTIN HEIDEGGER, *Nietzsches Wort „Gott ist tot”*. In: *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt 1994, 227: „A 19. században az értékekről szóló beszéd megszokottá vált, és szokássá vált (átment szokásba), hogy értékekben gondolkodjunk. Ám először Nietzsche írásainak elterjedése következtében lett népszerű az értékekről beszélni.”

⁷¹ Vö. Günther 707. – Hans Albert, a kritikai racionalizmus vezető egyénisége is foglalkozik a teodicea-problémával. Katolikus értékelését lásd HANS WALDENFELS SJ, *Kritische Vernunft und religiöser Glaube*. In: *Stimmen der Zeit*, 1983, 854.

⁷² Vö. Günther 707.

⁷³ Vö. Reese 109.

⁷⁴ Uo.

⁷⁵ Vö. Lex.

⁷⁶ Vö. LU 2000, 357. Editorische Notiz (André Kiesering).

a. A vallás értelemformája (Sinnform)

Művének célkitűzését így fogalmazza meg Luhmann: „Más szóval az ember-fogalmat a kommunikáció fogalmával akarjuk helyettesíteni, és így a hagyományos antropológiai valláselméletet társadalomelmélettel felváltani.”⁷⁷ Miután Max Weber és a fenomenológia módszere elégtelennek bizonyult a vallás megragadásához, Luhmann a kibernetikai elméletekhez fordul.⁷⁸ Az értelem (valaminek az értelme: Sinn) elemzése során kiderül, hogy az értelemnek csak az értelmetlenség feltételezése mellett van értelme.⁷⁹ A vallást az „értelem” médiumának területén kell keresni. A kérdésre, ki fogja meghatározni a különbséget az értelmes és az értelmetlen között? Ki lesz a „megfigyelő” (Beobachter), a teológusok, hogy ne ők vegyék át ezt a szerepet, azt a meglepő választ adják: Isten.⁸⁰ A vallás rendszerében „Mind a világot, mind pedig a megfigyelőt megfigyelhetetlennek figyeltük meg.”⁸¹ Ebből azt a következtetést vonja le Luhmann, hogy „a vallás nem a fogyatékoságot, a gondokat, vagy a bizonytalanságot kompenzálja, hanem minden szükségszerű megállapodás (Festlegung) feltétele, akár pszichikai, akár szociális rendszerek által. A megállapodás, ragaszkodás egy meghatározottra, és nem akármire irányul.”⁸² „Tagadhatatlan – mondja Luhmann –, hogy a vallási tematikával párhuzamosan halad bizonyos emberi vonatkozás, ez azonban a vallás témáit, nem pedig annak alapvető operációit érinti.”⁸³

A megfigyelés mindig kommunikációt jelent, ami azonban más kommunikációs operációkat is feltételez a rendszerben.⁸⁴

Végül a halálról, mint az ember alaptapasztalatáról beszél Luhmann, valamint a halál tudatáról. A halál minden értelmezése egy az értelmezések közül; mivel két időfogalmat (véges és végtelen) foglal magában, vallási problémaként jelenik meg. Az ilyen értelmezés csak mint vallásos lehetséges, vagyis nem mint egyedi jelenség, hanem mint a vallás rendszerének része.⁸⁵

b. Kódolás (Codierung)

Bármilyen legyen a vallás, arra van utalva, hogy az értelmesség médiumában formát alkosson. A paradoxia soha sem változtatható át identitásba. Most a vallás lesz ön-maga megfigyelője, s a kérdés így szól: hogyan ismeri fel a vallási kommunikáció, hogy vallási kommunikációról van szó?⁸⁶ Az etikai polarizálás (a vallás és a moralitás szövet-

⁷⁷ Uo. 13.

⁷⁸ Vö. uo. 9-16.

⁷⁹ Vö. uo. 18.

⁸⁰ Uo. 24.

⁸¹ Uo. 33.

⁸² Uo. 36.

⁸³ Uo. 39.

⁸⁴ Vö. uo. 42. köv.

⁸⁵ Vö. uo. 47-52.

⁸⁶ Vö. uo. 57.

sége), valamint a metafizika, mint a vallás segédeszköze a vallás kódolásában nem tud segíteni.⁸⁷ A megfigyelő a transzcendens Isten, mint a világ megfigyelője, mint a megfigyelő és a megfigyelés egysége.⁸⁸ A kódok pedig: transzcendencia és immanencia (mint eddig is); a rendszerelmélet értelmében a transzcendencia azt jelenti, hogy a világ a tudatot és a kommunikációt túlterheli, s így a transzcendencia nem megnyugtatólag, hanem nyugtalanítólag hat.⁸⁹ A teremtéstan, a Szentháromság és a megtestesülés tana a transzcendencia és immanencia közötti szakadék áthidalásának kísérlete. Továbbra is problematikus marad a teodicea és a személyes Isten kérdése, ami attraktívává teszi az olyan vallásos meditációkat, amelyek az ürességre irányítják a figyelmet.⁹⁰

*c. A vallás funkciója (funkció: különböző problémamegoldások ekvivalenciája megítélésének szempontja)*⁹¹

Mindaz, ami rendszerezhető, kiteszi magát annak, hogy más lehetőségekkel összehasonlítsák – vagyis: kontingens. Ez a kontingencia (esetlegesség) határozza meg a vallás funkcióját⁹², amely nem abban áll, hogy a vallás hozzájárul a társadalmi integrációhoz, miután ő maga is arra van utalva.⁹³ – Istenben nincs különbség az immanencia és a transzcendencia között (s itt Luhmann Cusanusra utal)⁹⁴, ám a polarizált transzcendencia-séma, egy, mindkettőt befogadó transzcendencia posztulátumát eredményezheti.⁹⁵ A funkció kérdése ismét a megfigyelő kérdéséhez vezet, amennyiben azonos a dolgok értelmes voltának kérdésével (Sinnfrage). Ki határozza meg valaminek az értelmét? A megfigyelő. – A vallás funkciójának kérdése az azt gyakorló egyént és közösséget is érinti, s időszerű, amennyiben sok területről visszahúzódott, többek között, mivel vagy olyasmit magyaráz, amit már egyszer megmagyaráztak, vagy olyasmit, amit nem lehet megmagyarázni.⁹⁶

d. Isten: kontingenciaformula (Kontingenzformel Gott)

Ha Isten, mint transzcendens-immanens a transzcendencia és immanencia kódja által meghatározott rendszeren kívül áll, akkor megfigyelő, mégpedig személy. – „Hiszen a perszonalitás nem egyéb, mint a megfigyelés és a megfigyeltség sifrája.”⁹⁷ Ezzel kap-

⁸⁷ Vö. uo. 70. 79. 95.

⁸⁸ Vö. uo. 90.

⁸⁹ Vö. uo. 109.

⁹⁰ Vö. uo. 111.

⁹¹ Vö. Lex.

⁹² Vö. LU 2000, 121. köv.

⁹³ Vö. uo. 125.

⁹⁴ Vö. uo. 126.

⁹⁵ Vö. uo. 127.

⁹⁶ Vö. uo. 144.

⁹⁷ Uo. 153.

csolatban merül fel az istenérvek kérdése, amellyel Luhmann köztudott „körköröségük” miatt nem foglalkozik. Minden istenérv a kontingenciából indul ki, amelynek lényege az Isten és ember közötti különbség. „Az Isten-ember különbség abban a kérdésben áll, hogy a megfigyelés művelete megfigyelheti-e önmagát a műveletben (transzcendencia) vagy sem (immanencia).⁹⁸ – „Amint elfogadjuk, hogy Isten mindent megfigyel... s ezért mindentől különböznie kell, úgy őt nem lehet megfigyelni a világban, vagy a világon; az e világin nem lehet megállapítani, létezik-e Isten vagy sem? A kérdést meg kell ismételni: hogyan figyelheti meg a megfigyelő Istent, s szociológiailag kiélezve: hogyan fogunk eljárni a véleménykülönbségeket illetőleg, amelyekre a megfigyelhetetlen megfigyelése folyamán számíthatunk?”⁹⁹

Ha Istent, mint megfigyelőt a történelemben figyeljük meg, s az erkölcsi dolgokat is ráruházzuk, vagy a valláskódot erkölcsködra váltjuk, az nem egyeztethető össze Istennel (aki jó – tehát nem idézheti elő a rosszat); ilyenformán legjobb esetben Leibniznél kötünk ki. A kérdés a másodlagos megfigyelőket érinti, akik megkísérlik megfigyelni a megfigyelő Isten megfigyelését (ismét: Teufel und Theologen).¹⁰⁰

e. A vallásos kommunikáció kiszűrése (Die Ausdifferenzierung religiöser Kommunikation)

Itt Luhmann a következő axiómából indul ki: „soha nem létezett olyan társadalmi állapot, amelyben minden kommunikáció vallási kommunikáció lett volna. Ilyen feltétel mellett a vallási kommunikáció nem lett volna megkülönböztethető, tehát nem is lehetne vallásosnak jelölni.”¹⁰¹ Az ősi társadalmak mítoszainak reproductuma szolidaritás, nem pedig információ. Minden kommunikáció közvetítőre szorul, s itt mutatkozik meg, mennyire különbözik a népies hit az egyházak elképzelésétől.¹⁰² A vallásos kommunikáció lényegét akkor tudjuk helyesen megragadni, ha tisztában vagyunk vele, hogy nem ezzel vagy azzal a kommunikációval van dolgunk, hanem „a kommunikáció önfigyelésével, a kommunikáció kommunikációjáról.”¹⁰³ A vallás talált rá lehetőséget, hogy az azonosság és különbség – az evolúció „előtte és utána” – kérdésének paradoxonját kibontakoztathassa, akár egy mítosz mesélésével, akár a megfigyelő Isten megfigyelésével, amely minden differenciában jelen van, mint a feltételezett egység. – „A tudomány sem fogja jobban csinálni ezt (a kibontakoztatást – R. Z.), csak másként.”¹⁰⁴

⁹⁸ Uo. 159.

⁹⁹ Uo. 163.

¹⁰⁰ Vö. uo. 169.

¹⁰¹ Uo. 187. – Nincs kizárva, hogy itt, valamint az antropológia említésénél általában Wolfhardtt Pannenbergre gondolhatunk, aki csak vallásos emberről tud.

¹⁰² Vö. uo. 208.

¹⁰³ Uo. 195.

¹⁰⁴ Uo. 216.

f. Vallásos szervezetek

Ebben a fejezetben Luhmann rátér a vallás és az egyház közötti viszony – különbség – taglalására. A kiindulópont: „A modern társadalom minden funkciórendszerében fontos és nélkülözhetetlen szerepet játszanak a szervezett szociális rendszerek. Meglepő lenne, ha ez másként lenne a vallás esetében.”¹⁰⁵ Az „organizáció” mai fogalma a 19. században jelent meg, ami nem jelenti, hogy közösségek, vallási közösségek és az, amit organizációnak neveznek, nem létezett volna már előbb is. – A vallás ugyan szervezetségre irányul, de nem ez kizárólag az egyház.¹⁰⁶ Az egyház inklúziójának a vallásrendszerbe – Luhmann szerint – maga az egyház állja útját, mivel már mindig is tudja, s eldöntötte, mely vallásról lehet szó. Az egyház (katolikus!) hivatalosan tanítja, hogy az egyháznak gondoskodnia kell, és be kell avatkoznia, amennyiben a körülmények gátolják a Jézus Krisztusról szóló tanításban való hitet. De miért pont ebben a tanításban? Miért vannak szentségek a tranz állapot helyett, miért elnapolt remény a pillanatnyilag hatékony mágia helyett?¹⁰⁷

g. A vallás evolúciója

A vallás evolúciója nem azonos a társadalom evolúciójával, min vallásos kommunikáció, nem azonos minden kommunikációval.¹⁰⁸ Különbséget kell tenni a variáció és a szelekció között (például variáció, hogy mind a próféták transzállapota, mind a metafizika a látható és láthatatlan közötti különbséget kínálják, hogy így a világot teljes egészében a világba helyeznék el). Fontos dátumot jelent a vallás evolúciójában az írás megjelenése. Az írásnak fontos szerepe van az istenek világának megszelídítésében (Mezopotámia).¹⁰⁹ – Isten, aki a prófétáknak üzenetet ad, amelyet írásban rögzítenek, „mint megfigyelő Isten beavatkozó Isten (eingreifender Gott), akire mint személyre lehet számítani.”¹¹⁰ Isten maga is ír (Sinai), „inspirálólóg kommunikál, és mint beavatkozásra kész megfigyelő kíséri az ember életét.”¹¹¹ A vallás világraszóló igénye magával hozza a vallás és erkölcs viszonyának kérdését, miután a világban található jó és rossz. „A bűnbeesés, a specifikusan emberi hozzájárulás a teremtéshez, behozta a világba az erkölcs kódját.”¹¹² A vallás egyre problematikusabb lett önmaga számára – a vallási információk felfüggesztése a kereszten elhangzott szavak révén, valamint a lélek kérdése hozzájárult ehhez. A vallási kommunikációk elterjedése társadalmilag új területet alkot.¹¹³ S a vallás esetében éppúgy nem lehet megmondani, milyen eredményekre lehet

¹⁰⁵ Uo. 226.

¹⁰⁶ Uo. 229.

¹⁰⁷ Vö. uo. 243.

¹⁰⁸ Vö. uo. 250. illetve 187.

¹⁰⁹ Vö. uo. 260.

¹¹⁰ Uo. 261.

¹¹¹ Uo.

¹¹² Uo. 264.

¹¹³ Uo. 273.

számítani, mint az evolúció esetében általában.¹¹⁴ Az eddigi eredmény a világvallások megjelenése.¹¹⁵

h. A szekularizálás (Säkularisierung)

„Ha a vallást meg akarjuk figyelni” – mondja Luhmann, „tudnunk kell megjelölni, vagyis megkülönböztetni.”¹¹⁶ A szekularizálás a vallás társadalmi formájának másik oldala – környezete.¹¹⁷ A szekularizációt úgy figyeljük meg, mint a vallás kihívását (Provokation).¹¹⁸ Ezt a megkülönböztetést a bűnbeesés teszi lehetővé: a környezet nem más, mint az elveszett paradicsom, a natura lapsa, s a vallásos „világkép” nem utolsósorban azáltal válik lehetetlenné, hogy a többi világ- és társadalom-leírás sem meggyőző.¹¹⁹ Akik következetesen követik az egyházi tekintély alapján az ortodoxiát, éppúgy kisebbséget alkotnak, mint akik következetesen ateisták és a vallást elvető véleményt képviselnek.¹²⁰ Egyes romantikusok látványos konverziója¹²¹ éppúgy nem változtat a történelmi diagnózison, mint a szélsőség felé hajló, elutasításra számító és pont ez által erősödő szekták jelensége.¹²² – A szekularizáció folyamatában Luhmann szerint szerepe van az egyházi pénzeknek, s az az által kiprovokált promarxista, manapság inkább antiliberalis reakciónak is.¹²³ Azt is lehetne mondani, hogy a mai társadalom még nem találta meg a vallását, s ezért kísérletezik (vallásbírálát: Isten halála; dogmák agghiornamentója, stb.). Vallástörténeti diagnózis alapján nem közömbös a kérdés: „Szükség van-e egy megfigyelő Istenre, mint a transzcendencia képviselőjére, aki szemmel tart mindent, amit teszünk, vagy megéltünk, s mindazt, ami történik, mindig is akarta, aki nem tud felejtetni, csak megbocsátani?”¹²⁴ Azt is lehetne mondani, hogy a vallás így reagál a globalizációra, ám ehhez hiányoznak az elméletileg megalapozott megfogalmazások. – Egyike lenne a lehetséges hipotéziseknek, hogy minden funkciórendszer, beleértve a vallást is, a modern világban óriási komplexitás-nyomás alá került (Komplexitätsdruck).¹²⁵ – „Az egyház kríziséről szokás beszélni, hogy világos legyen a helyzet súlyos

¹¹⁴ Uo. 274.

¹¹⁵ Uo. 278.

¹¹⁶ Uo. 282.

¹¹⁷ Vö. uo. 284.

¹¹⁸ Vö. 285.

¹¹⁹ Vö. uo. 288.

¹²⁰ Vö. uo. 294.

¹²¹ Vö. 296. – Feltehetőleg Fritz Stolbergre gondol Luhmann (1750-1819). Hermann Schmitz Clemens Brenntanoról mondja: „aus der ironischen Frühromantik kommend, wie besessen in den Katholizismus ant-rat.” Die entfremdete Subjektivität, Bonn 1992, 305.

¹²² LU 2000, 296.

¹²³ Vö. uo. 306.

¹²⁴ Uo. 307.

¹²⁵ Uo. 316.

volta. Ez azonban megtévesztő, mivel krízisről ott szokás beszélni, ahol belátható időn belül fordulat várható: akár jobbra, akár rosszabbra. Ám ilyen fordulat nincs a láthatáron.”¹²⁶

i. Önkörülírás (Selbsbeschreibung)

A vallás lényegének minden objektív meghatározására irányuló kísérlet (még ha fenomenológiai is) kudarcot vallott.¹²⁷ Ez részben abból adódik, hogy a „vallás” szó igen eltérő jelenségeket jelöl. Ezek történelmi fejlődésük során is mélyreható átalakulásokon mentek át, amint ezt Luhmann mindenképp előtt a keresztények és az egyház példáján igyekszik kimutatni.¹²⁸ Szent Ágoston De civitateja mutatja, hogy a vallás kényszerítve érzi magát, hogy eloldódjon a társadalomtól (lösen: eloldani; erlösen: megváltani).¹²⁹ A szekularizált társadalom, alig érzékelhető átmenetben új problémával szembesíti a valást: ebben a társadalomban világos lesz, hogy más funkciórendszereknek egyáltalán nincs szükségük a vallásra és a „nem részvételt” nem lehet találóan „bűnnek” nevezni.¹³⁰ A társadalomtól való eloldódás nyilván továbbra is időszzerű, és ehhez továbbra is szükség van a társadalmi rezonanciára. A „New Age” és az antropozófia példája mutatja, hogy a kozmológiák ma is hozzátartoznak a kínálathoz, ám szociokulturális alapjuk eltolódott, s nem különböznek más inklúziós (befogadó) példaképektől.¹³¹ – Luhmann Schleiermacher írását: „Beszéd a vallásról: a műveltekhez annak megvetői között”, Derrida dekonstrukciója segítségével bírálja: ő ugyanis kimutatja, hogy a szöveg a műveltség és vallás közötti közvetlen kapcsolatot akarja bizonyítani, aminek racionálisan ellenőrzött formája ellentmond a célnak.¹³² Ha a rendszer csak az önmegfigyelés és önleírás útján tudja önmagát önmagáról tájékoztatni, hogyan lehet akkor bemutatni a leírás viszonyát a leírotthoz? „Hogyan lehet elkerülni, hogy az információt, amelyről a szöveg úgy gondolja, hogy nekünk nyújt, csak mint közlést értjük?”¹³³ Luhmann ebben az összefüggésben ismét felveti a kinyilatkoztatás kérdését (vö. 4. fejezet): „ezt a problémát a monoteista vallások a kinyilatkoztatás kategóriájával oldják meg, illetve fedik el (verdecken). A kinyilatkoztatás Isten kommunikációja, amelyet mint olyant, felismerhetünk. Igényt tart arra, hogy hiteles kommunikáció legyen. Szükségessége direkt a kódból származik, ugyanis annak szükségességéből, hogy a transzcendencia megjelenjen az immanenciában.”¹³⁴

¹²⁶ Uo. 317.

¹²⁷ Vö. 320.

¹²⁸ Vö. 321. és 336. köv.

¹²⁹ Vö. 323.

¹³⁰ Vö. uo.

¹³¹ Vö. uo. 327.

¹³² Vö. uo. 328.

¹³³ Uo. 335.

¹³⁴ Uo. 336.

Ebből következik, hogy a kinyilatkoztatás információit a világ tényeinek kellett tekinteni, s aki ezt nem tette, azt megölték. Luhmann kultúrtörténeti áttekintéssel támasztja alá mondandóját (az elsődleges megfigyelőhöz úgy lehetett felzárkózni, hogy minden megfigyelő azonos szándékkal figyelte meg a dolgot). A reformációt követő szkeptikus században a szimbólum már csak valaminek a jele.¹³⁵

A megváltás teológiájának és a kinyilatkoztatásról szóló tanításnak, Luhmann szerint szemlátomást az „antropológia” az utolsó kísérlete. Az „ember” fikció, amelynek nincs realitása. Erre az „emberre” rátukmálják az élet értelmének kérdését és annak szükségességét, amely szükségnek a vallás igyekszik megfelelni, mint kínálat. S mind a keresés, mind a kínálat szekularizált formában is lehetséges. Ez tudja megalapozni az antropológiát, mint filozófiát – ha nem mint tudományt.¹³⁶ – Luhmann azért is kérdésesnek tartja az antropológiai vallás-interpretációt, mivel az ún. antropológiai szükségleteket (élet értelmének kérdése) alig lehet regisztrálni vallási kínálatoktól mentesen, továbbá, mivel ezek a szükségletek emberenként különböznek és sokaknál föl sem merülnek.¹³⁷ – A kultúrtörténeti leírás végeredményeként Luhmann leszögezi: „egy rendszert találunk, az önleírások integrálatlan sokaságával. Ezek közös vonásaként szolgálhatnak: a kódolás, a funkció és az elhatárolhatóság nem vallásos kommunikációkkal szemben.”¹³⁸ – Az elhatárolódás azonban tagadható: Luhmann visszaemlékezik egy magas rangú katolikus lelkész sóhajára egy chilei Andacoltóban ünnepelt Mária-ünnep alkalmával, ahol nem volt egészen egyértelmű, hogy az ünneplők hisznek-e Istenben és hogy katolikusok-e?¹³⁹

Befejezésül Luhmann leszögezi: „Mindenesetre ma már legalább pontosabban körül lehet írni, mibe bocsátkozik az ember, amikor egy rendszer önleírását hozza létre. Még mindig eljárhatunk nosztalgikusan vagy fanatikusan, de naivul már nem.”¹⁴⁰

IV. A RENDSZERELMÉLET VALLÁSELMÉLETÉNEK ÉRTÉKELÉSE

Az áttekinthetőség érdekében az alábbiakban lehetne filozófia (és teológiai) szempontból röviden „értékelni” Luhmann rendszerelméletét és vallásszociológiai eszmélődéseit:

- A rendszerelmélet a valóságnak egy, de nem kizárólagos megközelítési lehetősége.
- A rendszerelmélet nem feltétlen rendszerstabilizáló, noha ideológiamentesen igyekszik értékelni a társadalmi struktúrákat.
- Minden filozófiai, metafizikai vagy diskurzuselméleti a priori tagadása szükségszerűen a rendszert, vagy annak környezetét, mint rendszert teszi meg a priori

¹³⁵ Vö. uo. 338.

¹³⁶ Vö. uo. 339.

¹³⁷ Uo. 139.

¹³⁸ Uo. 346.

¹³⁹ Vö. uo. 351., 36. lábjegyzet

¹⁴⁰ Uo. 356.

nak, ami tapasztalati, szociológiai valóság, s a metafizikai a priori helyét foglalja el, hiposztazálva önmagát.

- A rendszerelmélet alkotója és nem csak megfigyelője az ember; noha nem lehet egyértelműen kiértékelni, hol kezdődik és hol ér véget az ember társadalmi meghatározottsága, „az ember” nem fikció. Ezt ugyan elméletileg nehéz kimutatni, de a tapasztalat egyértelműen ezt látszik alátámasztani (elméletben és gyakorlatban is – a mindennapi életben, ha nem is Luhmann műhelyében).
- A „rendszer” nem teszi fölöslegessé és lehetetlenné az embert, s nem bénítja meg – ha determinálja is erkölcsileg/etikailag értékelhető döntéseit, tetteit, magatartását. Bármilyen korrump a rendszer, azon belül mégis felmerül a személyi felelősség és döntés lehetőségének kérdése. Amíg ez így van, nem fölösleges az etika, amely az emberi méltóságból indul ki, és azt célozza.
- Az (élet) értelmének kérdését nem rákényszerítik az emberre, hanem ember-voltában gyökerezik, még akkor is, ha a rendszerelmélet erre immanens választ ad, vagy önmaga segítségével tagadja.
- Nem gondolom, hogy a rendszerelmélet veszélyes lenne a vallás és az egyház szempontjából¹⁴¹, s elfogadható a transzcendencia és immanencia, mint a vallás kódja; a kettő kapcsolata mindenféleképp problematikus, ha nem is a „vallási tapasztalat” közvetlen területén, de a „megfigyelő” pozíciójából történő igehirdetés és teológia szempontjából. Ezt a nehézséget nem lehet maradéktalanul kiküszöbölni, különösen nem a rendszerelmélet felől elvárt formában. Ám a rendszer és a rendszerelmélet nem a kinyilatkoztatás és a vallás kizárólagos megfigyelője, s ezért elgondolható, van értelme analóg módon beszélni a kinyilatkoztatást illetőleg (lásd példabeszédek és hasonlatok).
- A kinyilatkoztatásról szóló tanítás csak akkor lesz körkörös, ha figyelmen kívül hagyjuk a kinyilatkoztatás tartalmát. Nem minden hermeneutikai érvelés feltétlen „círculus vitiosus”; két tényező ekvivalenciája is elgondolható (transzcendencia – immanencia).
- A teodicea-probléma: az istenhit reflexiójából származik minden hit és hitvallás próbaköve a hívő élet, amelyet nem lehet eltávolítani a „rationale obsequium”-ból, s amely relatív függ és relatív független a megrázkódtatásoktól, tekintet nélkül arra, hogy a Leibniz-féle teodiceát Kant óta (legkésőbb) mindenütt fenntartással fogadják. – A teodicea-kérdés akkor lesz igazán sürgető, ha Istent „megfigyelőnek” minősítjük (a rendszerelméletben) és a teológusok az ördöggel együtt (Teufel und Theologen) a megfigyelő Isten megfigyelőjévé minősülnek.
- A teodicea-kérdés „agyonhallgatása” a megfigyelő legzseniálisabb megfigyelőinek korlátolt voltát bizonyítja, ami nem utolsó sorban abból származik, hogy a megfigyelő és a megfigyelő megfigyelői, mint környezet szintén a rendszerhez tartoznak. Ami azonban fontosabb és lényegesebb: a vallás nem utólag teremt kapcsolatot az erkölccsel; az erkölcs a kinyilatkoztatásnak és a hívő életnek nélkülözhetetlen tartalmát alkotja, s a hit csak a hívő élet, a vallás csak a vallásos élet által válik értelmessé és óv az öncélú okoskodástól.

¹⁴¹ Vö. Reese 96.

- A transzcendencia és immanencia kommunikációja nem válik értelmetlenné azért, hogy a megfigyelő Isten már előre tudja, mire van szüksége az embernek, és egymásnak semmi újat nem tudnak mondani. A kommunikáció más és több, mint az információ vagy „kívánságlista.”
- Hogy a (katolikus) egyház miért a szentségeket kínálja és nem a „transzállapotot,” az eszkatológikus üdvösséget és nem az itt és most segítő mágiát, annak kultúrtörténeti és szociológiai okán túl erkölcsi, dogmatikai és lelkipásztori oka is lehet: a felebaráti szeretet parancsa, amely az istenszeretettől elválaszthatatlan, szükségessé teszi, hogy az egyház tanítása és működése olyan Krisztustól rendelt eszközöket (nem csak jeleket!) alkalmazzon, amelyek az örök élet reményében a földi életet is emberhez méltóvá segítenek tenni.
- Az egyház a rendszerelmélettel együtt tudomásul veszi, hogy a legkülönbözőbb csoportosulások és magatartási formák önmagukat vallásosnak tekintik és nevezik (s ezt nem csak a rendszerelmélet teszi), s ezt alázattal, az emberi szabadság misztériumát tiszteletben tartva, de ugyanilyen alázattal vizsgálja, mennyiben felelős azért, hogy sokan az evangéliumtól függetlenül keresik az üdvösség útját, és igyekeznek hiteles, de minden jóakarátú ember számára érthető formában hirdetni az evangéliumot.

Luhmann szociális és történeti fejtegetései és elemzései rendkívül értékesek és hasznosak a vallással kapcsolatos jelenségek jobb megértése szempontjából. Elgondolkasztóak és arra készítetnek, hogy álláspontunkat felülvizsgáljuk és újfogalmazzuk. Kérdés azonban, hogy a rendszerelmélet premisszái helyesek-e, és hogy mennyire helyesek a belőlük levont következtetések. Ezt is felül kell vizsgálni.

RÓZSA HUBA

Pentateuchus – vallástörténet – üdv történet*

STATUS QUAESTIONIS

A 19. század óta a Pentateuchus egyre inkább az ószövetségi biblikus kutatás előterébe került, és a mózesi könyvek kérdése (keletkezéstörténete, Izrael vallásában elfoglalt helye, stb.) ma is a szentírásstudomány egyik legaktuálisabb témája. Az a tudományos kutatás, amely a történetkritika módszerének alkalmazásával a kánoni szöveget elemezve keres magyarázatot a Pentateuchus keletkezéstörténetére, más szóval a Pentateuchus-kritika, gyakran még a teológusok körében is értetlenséggel, sőt elutasítással találkozik. A kutatás kezdete óta elméletek sora látott napvilágot, évente bonyolult és a bibliai szöveg részletekbe menő elemzésével teli monográfiák, értekezések jelennek meg, amelyek elsősorban szakemberek szűk köréhez szólnak, és még a teológustól is alapos felkészülést és figyelmet igényelnek, hogy megértse miről is van szó bennük. Úgy tűnik, hogy a szakmunkák szinte kizárólag irodalomtörténeti szempontból foglalkoznak a mózesi könyvekkel, a biblikus teológia viszont háttérbe szorul.

Mindez felveti azt a kérdést, hogy a Pentateuchus-kritika mennyiben járul hozzá a bibliai kinyilatkoztatás, Isten Izrael népének adott üzenete, valamint az üdv történet megismeréséhez és megértéséhez. A mózesi könyvekben lecsapódott bibliai hagyomány elválaszthatatlan kapcsolatban áll Izrael történelmével és hitével, amelyet egyúttal képvisel is. Ezért a Pentateuchus keletkezésének feltárása a háttérben álló történeti és vallási folyamatok megismeréséhez vezet. Ezt a felismerést átfogóan először *J. Wellhausen* fogalmazta meg maradandó érvénnyel, még ha elméletének következtetései negatívan is értékeli Izrael vallástörténetének a Pentateuchus keletkezéstörténetében tükröződő folyamatát.

Értekezésünkben a Pentateuchus-kritika egyes állomásainak bemutatásával azt akarjuk bemutatni, hogy a mózesi könyvek keletkezéstörténetére vonatkozó elméletek és modellek, mennyiben módosítják vagy értékeli újra a bibliai Izrael vallás- és üdv történetére vonatkozó látásmódunkat. Mindez összességében azt is igazolni törekszik, hogy a Pentateuchus-kutatás nem csupán egy kis szaktudományos kör érdeklődését

* A tanulmány az OTKA TO 32767 számú kutatási támogatásával jött létre.

elégíti ki, s nem csupán irodalomtörténeti jelentőségű, hanem elválaszthatatlan az ószövetségi kinyilatkoztatásra vonatkozó ismereteink megszerzésétől.¹

A PENTATEUCHUS-KRITIKA TÖRTÉNETE A 19. SZÁZAD MÁSODIK FELÉTŐL A 70-ES ÉVEKIG

Az okmányelmélet modellje (J. Wellhausen)

A Pentateuchus keletkezésének folyamatát először J. Wellhausen foglalta átfogó rendszerbe², amelyet *okmányelméletnek* nevezünk és a *legújabb okmányelmélet* formájában napjainkban tovább él. J. Wellhausen szerint a Pentateuchus (Wellhausen Hexateuchusról beszél, mert a forrásokat Józsué könyvére is kiterjeszti) *négy különböző időben és környezetben keletkezett okmány* összedolgozásából keletkezett, és az okmányokat egy-egy zseniális szerző vagy kisebb iskola szabadon alkotott autonóm irodalmi alkotásának tekintette.

Az *első okmány a Jahvista (J)*, melyet a Kr. e. 9. században Júdában foglaltak írásba. A *második okmány az Elohista (E)* az északi királyságban, Izraelben keletkezett, a Kr. e. 8. század elején. J. Wellhausen a JE elbeszélő anyagából a páttriárkai elbeszéléseknek nem tulajdonít semmilyen történeti értéket, míg Mózes és Józsué „epikus” korszakára a történetiség mércéjét bizonyos határon belül alkalmazhatónak véli. Szamária elfoglalása után (Kr. e. 722) az Elohista okmány Júdába került, ahol a Jahvistával egybedolgozták, és így keletkezett az úgynevezett Jehovista mű. A redakció 722 és 622 között, tehát a Második Törvénykönyv, azaz Deuteronomium publikálása előtt történt. A *Kr. e. 8. századból ered a harmadik okmány a Deuteronomium*, amelyet Józija király idején a templom renoválásakor talált törvénnyel azonosít J. Wellhausen (Kr. e. 622) (2Kir 22). A *Deuteronomiumot később egy redaktor bedolgozta a Jehovista (JE) egységébe (JED)*, amelynek során a JE is bizonyos átdolgozáson esett át. Ez a redakció még a JE Papi írással történt összekapcsolása előtt, 620 és 445 között történt. Az *utolsó okmány a jogi szemléletű Papi írás (P)*,

¹ Kutatástörténeti összefoglalás a Pentateuchus-kérdésben az utolsó 15 évben: DE PURY, A. – RÖMER, T., *Pentateuque en question: Position du problème et brève histoire de la recherche*; Pentateuque en question, A. de Pury szerk., Genève 1989, 9-80; magyar fordításban: *A pentateuchos kutatás rövid története*, Budapest 1994; HOUTMAN, C., *Der Pentateuch. Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung*, Kampen 1994; OTTO, E., *Kritik der Pentateuchkomposition*, ThR 60 (1995) 153-191. old.; *Neuere Einleitungen in den Pentateuch*, ThR 61 (1996) 332-341. old.; *Brückenschläge in der Pentateuchforschung*, ThR 64 (1999) 84-99; SEIDEL, B., *Entwicklungen der neueren Pentateuchforschung im 20. Jahrhundert*, ZAW 106 (1994) 476-485. old.; SCHMIDT, L., *Zur Entstehung des Pentateuch. Ein kritischer Literaturbericht*, VuF 40 (1995) 3-28; SKA, J. L., *Le Pentateuque: état de la recherche à partir de quelques récentes „Introductions“*, Bib 77 (1996) 245-265; NICHOLSON, E., *The Pentateuch in the Twentieth Century. The Legacy of Julius Wellhausen*, Oxford 1998; KAISER, O., *Pentateuch und Deuteronomistisches Geschichtswerk: Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments*, Fzb 90, Würzburg 2000, 70-133, 70-120; RÖMER, T., *Le Pentateuque toujours en question: Bilan et perspectives après un quart de siècle de débat*; Congress Volume Basel 2001, A. Lemaire szerk., Leiden 2002, 343-374.

² WELLHAUSEN, J., *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 1883, 1905⁶, 1981; *Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin 1899, 1963³.

amelynek alapjait a fogságban élt Ezekiel prófétára vezeti vissza, megszerkesztése azonban a babiloni fogság után ment végbe Kr. e. 500–450 között, és kihirdetése Ezdrás tevékenységéhez kapcsolódik (Kr. e. 458-tól). A Pentateuchus okmányainak végső öszszedolgozását (JE-D-P) egy Kr. e. 400 körül élt papi redaktornak tulajdonítja.

J. Wellhausen az egyes okmányok megkülönböztetésére és sajátosságaik meghatározására a Pentateuchus törvényszövegeinek és elbeszéléseinek, valamint az ószövetségi történetírás elemzése alapján jut el. *A törvények és elbeszélések a JE-D-P okmányokban Izrael vallástörténetének egy-egy állomását tükrözik, és egymás mellé állítva Izrael vallását egyetlen nagy folyamatként mutatják be*, amely J. Wellhausen szerint nem igazi fejlődés, mert végpontját hanyatlásnak tekinti. A Papi írás Izrael vallásának absztrakt, megmerevedett állapotát tükrözi, amely elveszítette az élettel való kapcsolatát. Izrael történetének kezdetén az egész nemzeti életet áthatotta a vallás, annak tudata, hogy JHWH Izrael Istene, Izrael pedig JHWH népe. Ez a teokrácia minden kényszer nélküli volt, nem szabályozták intézmények, és ezért különbözik attól a teokráciától, amely a Pentateuchusban jut kifejezésre. A vallásfejlődés során az ősi szokások fokozatosan intézményesültek, rituálévá válnak, és ez a rituálé lesz a teokrácia infrastruktúrája. A fogság után létrejött izraelita közösség alkotmánya a papi gyakorlatban érvényes kultikus rend lett. Ezzel a teokrácia hierokráciává, papi uralommá merevedik, amely a Papi írásban kapja végső rendszeres megfogalmazását. J. Wellhausen szemében Izrael vallásának igazi tetőpontját a próféták jelentették, akik nem valamilyen elvont tan vagy törvény, azaz a betű közvetítői voltak, mert igazi életelemük koruk történelme volt. A prófétai kinyilatkoztatás lényegéhez tartozik, hogy JHWH minden intézményes forma nélkül közvetlenül közli magát a prófétaóra meghívott emberrel.

J. Wellhausen megfordítja a hangsúlyokat Izrael vallástörténetében. Izrael hitéletében, JHWH egyetlenségével együtt, hagyományosan a kezdet, vagyis a mózesi kor a döntő, és csak a későbbi kor hozta meg az ettől való elpártolást. Ezért a prófétai igehirdetés felszólítását a mózesi jahvizmushoz, mint a kezdetekhez való visszatérésként kell értelmezni. J. Wellhausen szerint azonban az izraelita vallást pluralizmus illetve kötetlenség jellemezte a Józija reform előtt, és a kánaánita valláshoz hasonló rokon vonásai voltak. Csak a Józija reform után kezdődött el az a folyamat, amelynek során törvények és rendelkezések egész sora keletkezett abból a célból, hogy az izraelita vallást szabályozza és elkülönítse. Ennek a folyamatnak tetőpontja a papi törvénykezés a kései 6. században (lásd a Leviták és a Számok törvényei, és bizonyos törvények az Kivonulás könyvében).

A fenti következtetésre a Teremtés elbeszéléseiben a pátriárkák vallási gyakorlatának elemzése vezeti J. Wellhausen. Megállapítja, hogy a pátriárkák vallási gyakorlatában sok olyan archaikus mozzanat található, amely nem áll összhangban a deuteronomiumi törvénykezéssel, sőt némelyiket egyenesen tiltja. Ilyen gyakorlat nem szorítkozik csupán a pátriárkák elbeszéléseire, de megtalálhatók a Józsué, a Bírák, a Sámuel és a Királyok könyvében is. Ebből arra lehet következtetni, hogy a pátriárkák vallásának a deuteronomiumi törvénykezéssel ellentétes elemei egyszerűen a korai Izrael vallási jellegzetességeinek tekintendők, és nem a pátriárkák korához kell számítani. Az izraelita vallás nagy fordulata Kr. e. 621-ben Józija király reformjával következett be (2Kir 22–23), amelynek az volt a közvetlen célja, hogy a JHWH-kultusz gyakorlatát kizárólag Jeruzsálemben összpontosítsa. Maga a Deuteronomium Józija reformjának vonulatában keletkezett, és csak ezután, a Deuteronomium szellemében lettek a korai vallás különféle gyakorlatai megszorítva vagy betiltva. A pátriárkai kor vallásának az a formája, amint

azt a Teremtés elbeszéléseiből ismerjük, jellemző az egész Józija reformja előtti izraelita vallásra, és egészében természetes volt, mert még nem létezett az a deuteronomiumi törvénykezés, amely ezeket tiltotta és szabályozta.³ Mindebből az következik, hogy a pátriárkai és a mózesi vallás között a határák nem Mózes vagy Izrael kezdete, hanem inkább Józija reformja a vízvonalasító Izrael vallástörténetében.⁴

Forma- és hagyománytörténeti modell (G. von Rad, M. Noth)

A Pentateuchus kutatásában fordulatot jelentett a formatörténeti és hagyománytörténeti kutatás. Amíg J. Wellhausen a Pentateuchus forrásait, a négy okmányt, alapvetően irodalmi alkotásnak tekintette, és a szöveg elemzésére fordította figyelmét, addig a formatörténeti iskola abból a felismerésből indul ki, hogy a Pentateuchus írott formáját szájhagyomány előzi meg, és figyelmét az írásbeliség előtti állapot, a szájhagyomány kutatásának szentelte. A formatörténeti iskola is elismeri a Pentateuchus J. Wellhausen által megállapított forrásait, illetve az „okmányokat” (J-E-D-P), de megállapítja róluk, hogy nem egy-egy szerző vagy iskola eredeti alkotásai, hanem Izrael már létező hagyományait gyűjtik egybe, és ezeket új összefüggésbe állítják. A Jahvista – Elohista – Deuteronomium és Papi írás esetében tehát nem „okmányokról”, hanem hagyományokról kell beszélni, amelyek Izrael népének hitét képviselik, és meghatározott helyük illetve szerepük van Izrael életében (Sitz im Leben). A formatörténeti kutatás elindítása és alkalmazása a bibliai szövegekre H. Gunkel és H. Gressmann nevéhez fűződik, majd A. Alt, G. von Rad és M. Noth fejlesztette tovább. G. von Rad a formatörténet és az okmányelmélet, M. Noth pedig a hagyománytörténet és az okmányelmélet összekapcsolásával keresett megoldást a Pentateuchus keletkezéstörténetére.

G. von Rad

Formatörténeti kérdésfeltevését elsőként G. von Rad terjesztette ki a Pentateuchus egészére, és a Pentateuchust egyetlen nagy egységnek és önálló műfajnak tekintette, s ebből a szempontból kereste kezdetét, Izrael vallási életében elfoglalt helyét és kibontakozását.⁵

Kiindulásként röviden összefoglalja a Hexateuchus (G. von Rad a Pentateuchus helyett Hexateuchusról beszél, minthogy a Pentateuchus témájához tartozónak tekintette a honfoglalást, amely ma a Józsué könyvében található) tartalmát: A világot teremtő Isten meghívta Izrael ősatyjait, és birtokul ígérte nekik Kánaán földjét. Amikor Izrael Egyiptomban megsokasodott, Mózes kivezette a népet a szabadságra, Isten hatalmának és ke-

³ J. Wellhausen megállapítása, hogy a pátriárkák vallása valójában a deuteronomiumi törvénykezést megelőző kor népi vallásosságának formája, a későbbiekben visszatér a kutatásban, lásd VAN SETERS, J., *The Religion of the Patriarchs in Genesis*, Bib 61 (1980) 220-233; KÖCKERT, M., *Vätergott und Väterverheissungen. Eine Auseinandersetzung mit Albert Alt und seinen Erben*, FRLANT 141, Göttingen 1988), WAHL, H. M., *Die Jakobserzählungen. Studien zu ihrer mündlichen Überlieferung, Verschriftung und Historizität*, BZAW 258, Berlin-New York 1997.

⁴ Az elmondottakra nézve Wellhausen érvelését példaszerűen lásd az istentisztelet helyéről való törvénykezés elemzésénél WELLHAUSEN, J., *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1905⁶, 17-52. old.

⁵ VON RAD, G., *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (1938): *Gesammelte Schriften zum Alten Testament I*, München 1958, 1971⁴, 9-86.

gyelmének csodálatos megnyilatkozásai közepette. Hosszú pusztai vándorlás után nekik adta a megígért földet.

A Hexateuchus tartalma *összefoglalja az üdvtörténet legfontosabb mozzanatait*. Egyes mondatai hittételként is felfoghatók, összességük pedig *hitvallásnak, krédónak is* nevezhető, mert benne Izrael történelméről vallott hite jut kifejezésre. A kis történeti hitvallás, az üdvtörténet legfőbb eseményeinek rövid összefoglalása a Pentateuchus szövegében is megtalálható (MTörv 26,5-9 vö. 6,24-24; Józs 24,2b-13).

A kis történeti hitvallás (akár a Hexateuchus tartalma, akár a MTörv 26,5-9) recitálás formájában idézi fel az üdvtörténeti múltat, amely *az izraelita kultuszban* történt. A hitvallás jelentősége a későbbi Pentateuchus számára abban áll, hogy meghatározta az egész mű szerkezetét és a különböző hagyományok kapcsolódását.

A kis történeti hitvallásban az ún. honfoglalás hagyomány jut szóhoz, míg a Sinai-hagyomány (szövetségekötés és törvényadás) hiányzik belőle. Később megállapítást nyert, hogy a honfoglalás-hagyomány nem eredeti egység, hanem további önálló egységekből összetett: kivonulás Egyiptomból – pusztai vándorlás – honfoglalás.

Az ősi, sokszor szétszórt *hagyományokat egyetlen nagy kompozícióba a salamoni korban tevékeny Jahvista gyűjtötte egybe és írta le*. Célja a dávidi nagybirodalom legitimációja. Az egész kompozíció alapja a „kis krédó”, vagyis a honfoglalás hagyománya lett, amelybe más, eredetileg nem oda tartozó hagyományokat is beillesztett, a Sinai- és a pátriárkai hagyományt. A Jahvista kiépítette a pátriárkai hagyományt, amelyet a honfoglalásra való tekintettel formált, az ígélet-beteljesedés távlatában. Az őstörténet megszerkesztése is a Jahvista műve, amelyet a pátriárkai hagyomány elé helyezett. Az egységes és átfogó elgondolás arra enged következtetni, hogy a kompozíció egyszerre, és nem folyamatos növekedés során jött létre. *A Hexateuchus (Pentateuchus) végérvényes formáját tehát a Jahvista teremtette meg*. Az E, D és P későbbi hozzáadásai nem változtattak az alapvető szerkezeten.

G. von Rad modellje alapján az üdvtörténeti szemlélet, a Pentateuchus-elbeszélés már az izraelita királyság kezdetén kialakult, és a Jahvista teremtette meg. Pentateuchus-elbeszélés az eredetileg önálló hagyományegységek (pátriárkák, honfoglalás-hagyomány, Sinai-hagyomány, az őstörténet a Jahvista műve) összekapcsolása révén jött létre, közülük a honfoglalás-hagyomány az alapvető. *Izrael vallásának döntő mozzanata a kezdetnél keresendő*, amelyet markánsan G. von Rad úgy fogalmazott meg, hogy a monoteizmus akkor kezdődött, amikor az első JHWH-t tisztelő csoport Palesztina földjére lépett. A JHWH-tisztelet kezdettől fogva kizárta más istenek egyidejű tiszteletét.⁶ G. von Rad megállapítása a hagyományegységekről érvényes marad a következő évtizedek kutatásában is, azzal a különbséggel, hogy az újabb kutatás a 70-es évektől a hagyományegységek Pentateuchus-elbeszéléssé kapcsolását a babiloni fogság összefüggésében keresi, mint ahogy igazolást nyert az is, hogy a kis történeti krédó sem tartozik a hagyomány legősibb rétegéhez, nem a fejlődés kezdete, hanem végső, késői állomása.

⁶ VON RAD, G., „Begonnen hat er als die erste Jahwegruppe den Boden des palästinischen Kulturlandes betrat, denn der Ausschliesslichkeitsanspruch des Jahweglaubens hat ja von Anfang an kein friedliches Nebeneinanderexistieren der Kulte geduldet. Ein Jahwekultus ohne das erste Gebot ist wirklich nicht vorstellbar.” (*Theologie des Alten Testaments I.*, München 1962, 39. old.)

M. Noth

Az okmányelméletnek a hagyománytörténettel való összekapcsolása révén M. Noth teremtett új alapokat.⁷ Az általa kidolgozott új modellt arra a feltételezésre alapozza, hogy az okmányelméletből ismert irodalmi művek, Jahvista (J), Elohista (E) és Papi írás (P), írásbeli rögzítését irodalmi anyaguk szájhagyománybeli fázisa előzi meg. Eszerint a Pentateuchus jelenlegi formája a hagyományok hosszú fejlődésének eredményeként jött létre. Ez a folyamat a szájhagyomány kialakulásától a nagy irodalmi művekben való összefoglalásáig, s végül a redaktorok irodalmi tevékenysége során a Pentateuchus nagy egészéig vezet. A hagyománytörténeti kutatás feladata abban áll, hogy ezt a folyamatot felfedje és kezdeteitől egészen a végső állomásáig kövesse. Ezzel a Pentateuchus kutatásában az irodalomkritikai módszer a redakciótörténeti módszerrel nyер kiegészítést.

M. Noth szerint a Pentateuchus megformálása felé vezető úton a döntő lépés a szájhagyomány fázisában történt, az írásba foglalás csak a már lényegében meglevő állapotot rögzítette. A szájhagyomány folyamatára az államalapítás előtti Izrael történelmében keres megalapozást, amelyet a tizenkét törzsből álló szakrális (amfiktüonikus) szövetségnek tekint. A Pentateuchus alapja és tartalmilag túlnyomó többsége mondai hagyomány, amelynek keletkezése összefügg az egyes nemzetségek és törzsek életével, a honfoglalás és az állam kialakulása közötti időszakban.

A Pentateuchus egészét és fejlődését meghatározó alapot az izraelita törzsek hitében fellelhető fő témákban találja, amelyek a kultikus cselekmények alkalmával elmondott hitvallások tartalmát alkották. A Pentateuchus hatalmas és kiterjedt hagyománya számára ezek az alapvető témák szolgáltatták a keretet, amelyeket fokozatosan egymás mellé soroltak. A témák hagyományanyaggal való kitöltése is lépésről lépésre történt.

M. Noth a következő fő témákat állapította meg a Pentateuchus szövegében: kivezetés Egyiptomból; bevezetés Palesztina földjére; ígéret a pátriárkáknak; vezetés a pusztában; kinyilatkoztatás a Sinai hegynél. Az őstörténetet nem vette az írásbeliség előtti állapot témái közé, létrejöttét irodalmi tevékenység eredményének tekintette.

Az egyes témák hagyományanyagában elbeszélte eseményeknek összizraelita jelene van, azaz az eseményeket Izrael valamennyi őse átélte. A történeti valóság azonban bonyolultabb, az Izraelnek nevezett törzsszövetség csak Palesztinában alakult ki. A törzsek, illetve azok az előizraelita csoportok, melyekből a törzsek kialakultak, különböző időben, különböző módon vetették meg lábukat Palesztinában. Ezért az egyes csoportok nem lehettek részesei a Pentateuchus témáiból ismert valamennyi eseménynek, hanem saját hagyományaik voltak, amelyek fokozatosan nyertek összizraelita jelentést. Párhuzamosan a törzsszövetség kialakulásával, a törzsek átvették egymás hagyományait, és magukra vonatkoztatták. Valamennyi téma közül az Egyiptomból való kivezetés nyert el legkorábban összizraelita jelentést, ez lett valamennyi izraelita törzs legősibb hitvallásává, és az egész Pentateuchus kristályosodási pontjává. Így még a szájhagyomány állapotában folyamatosan kialakult a témák szerint a Pentateuchus hagyományanyaga, s egyúttal a témák sorrendje is. Az állam megjelenésével kezdődött el az írásbeli rögzítés folyamata, amely szájhagyományban kialakult állapot átvételére és végső formálására szorított. A szerzők tulajdonképpen munkája abban állt, hogy a hagyomány anyagát meghatározott teológiai vonatkozásba állították.

⁷ NOTH, M., *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, 1966³, 2003.

A két ősbibliai forrás, a J és az E párhuzamos felépítése is abból magyarázható, hogy az államalapítás előtti korban keletkezett közös alaplól (*gemeinsame Grundlage* = G) merítettek. A meg egyezések arra utalnak, hogy a közös alap már szilárd és meghatározott formával rendelkezett, a fő témák és sorrendjük a ma ismert formában léteztek. A J Dávid és Salamon korában Júdában keletkezett, az E közép-palesztinai eredetű. A Pentateuchus tényleges kialakulása a J és E egyesítésével (Jehovista = JE) vette kezdetét. A J alkotta a keretet és ennek összefüggésébe helyezték az E szövegeket. A redakció során nem törekedtek a két forrás anyagának teljes megőrzésére, hanem az összelbeszélés kiegészítése volt a cél az egyik vagy másik hagyományból, s ebben a J szövegeket részesítették előnyben. A folyamat további lépése a Jehovista elbeszélés és a P egyesítése. A Jehovista elbeszélést a P keretébe állították, s minthogy a P Mózes halálával végződött, a JE hagyományban a Szám 21,21 köv. és a Szám 32 által feltételezett honfoglalás-elbeszélés kimaradt az így létrejött műből, a Pentateuchusból. Ezért M. Noth a Pentateuchus helyett Tetrateuchusról beszél, és a Teremtés – Kivonulás – Leviták – Számok eredeti egységét vallja. A Deuteronomiumot eredetileg egy eredetileg önálló irodalmi mű, a Deuteronomisztikus Történeti Mű bevezetőjének tartja.⁸

M. Noth modellje az okmányelmélet és hagyománytörténet összekapcsolásával kétségtelen nagyszabású megoldási kísérlet a Pentateuchus keletkezésének magyarázatára. Kitérítette a perspektívát azzal, hogy a Pentateuchus-elbeszélés kialakulását, vagyis az üdvtörténeti szemlélet megjelenését a királyság előtti időszakra a törzsek kialakulásának folyamatába helyezte, és a Pentateuchus egészét és fejlődését meghatározó alapot a kis történeti krédó helyett az izraelita törzsek hitében fellelhető fő témákban találta meg. A Pentateuchus-elbeszélés a témákkal jelzett hagyományegységek egymásmellette rendeződésével alakult ki, de még a szájhagyomány állapotában. A hagyományegységek meghatározásában G. von Rad megállapításait tökéletesítette, és ebben a formában alkalmazza a későbbi kutatás a Pentateuchus keletkezésének magyarázatában. M. Noth modellje Izrael vallástörténetének döntő fázisát szintén a kezdetekre helyezi, mégpedig az állam kialakulása előtti időszakra.

Az okmányelmélet M. Noth által kidolgozott formája a biblikus kutatás számos kiemelkedő képviselőjét megnyerte, amely a tudományos monográfiákban és a Pentateuchus könyveihez írt kommentárokból egyaránt megnyilvánult. Modelljével kapcsolatban azonban fenntartások is felmerültek. M. Noth a Pentateuchus-hagyomány kialakulását tehát a tizenkét törzsből álló Izrael kialakulásával hozta kapcsolatba, amelyben döntő szerepet tulajdonított a királyság előtti kor szakrális törzsszövetségének, az amfiktüoniának. Tudományos körökben mindig is voltak ellenzői M. Noth amfiktüonia elméletének⁹, de a 70-es második felétől egészen új elgondolások merültek fel Izrael kialakulásával kapcsolatban. Kérdéses tehát, hogy létezett-e a törzsek amfiktüoniának nevezett szakrális törzsszövetsége, s ezzel egyúttal az is, hogy lehet-e a Pentateuchus-hagyomány kialakulásának folyamatát az amfiktüonia háttéréből magyarázni. Emellett ma a kutatás általában tartózkodással fogadja a szájhagyomány írásbeliség előtti folyamatának olyan mértékű rekonstrukciója lehetőségét, amelyet M. Noth vázolt fel elméletében.

⁸ NOTH, M. Erre vonatkozó megállapításait az *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Tübingen 1943, 1957, 1967 című munkájában fejti ki.

⁹ Összefoglalóan lásd BÄCHLI, O., *Amphiktyonie im Alten Testament*, Basel 1977.

Az okmányelmélettel kapcsolatban sohasem hiányoztak a kritikus hangok. Kezdetől fogva voltak kutatók, akik kétségbe vonták az okmányok illetve források megkülönböztetésére alkalmazott kritériumok megbízhatóságát, vagy az egyes okmányok létezésének minden kétséget kizáró bizonyíthatóságát (főként az Elohistáét¹⁰) a Pentateuchus szövegéből. Kérdések merültek fel a Jahvista okmány egységét illetően is.¹¹ A *Pentateuchus-kutatás 70-es évek közepétől kibontakozó új irányait az okmányelmélet modelljének teljes elutasítása jellemzi*. Ugyanakkor a *forma- és hagyománytörténeti* modellel kapcsolatban pedig kétségbe vonják, hogy a *szájhagyomány írásbeliség előtti fejlődésének igazolhatóan bármilyen szerepe lenne a Pentateuchus kialakulásában*.

A kritika új szakasza nyitányának azokat a rövid egymásutánban megjelent monográfiákat tekintik, amelyeknek szerzői R. Rendtorff, H. H. Schmid és J. Van Seters egyenesen kétségbe vonták a Pentateuchus forrásainak (elsősorban a salomoni korban keletkezett Jahvistának) létezését, és egy új modell kidolgozásának szükségét, vallástörténeti és irodalomtörténeti szempontból a Jahvista újrafogalmazását vetették fel.¹²

Hagyomány- és redakciótörténet az okmányok illetve források teljes elutasításával (R. Rendtorff, E. Blum)

R. Rendtorff

R. Rendtorff elfogadta a hagyománytörténeti megközelítést és M. Noth megállapításait a Pentateuchus nagy témáiról, amelyek a hagyományok kristályosodási pontjai voltak, elutasítja viszont az okmányok létezését.¹³ Álláspontja szerint az okmányelmélet által a Pentateuchusban feltételezett *több párhuzamos*, és az egymást követő redakciók során egybedolgozott *elbeszélésfonal (J-E-P) létezése nem igazolható*. A teljes Pentateuchust *átfogó és az egész hagyományanyag egységben látását feltételező redakció csak a hagyománytörténet viszonylag késői szakaszában mutatható ki*.

A Pentateuchus hosszú hagyományfolyamat eredménye, amelynek kezdete a szájhagyomány, s ebben is legkisebb egység az elbeszélés. Ezeknek a vizsgálatára azonban nem tér ki, mert szerinte a Pentateuchus kialakulásának folyamatában a nagyobb egységek szerepének van döntő jelentősége, amelyek a különböző korú és műfajú hagyományanyagot integrálták. R. Rendtorff elveti azt az álláspontot, amely a Pentateuchus elbeszélésanyagának jelentős részét ősi hagyománynak tulajdonítja és eredetüknek korai időpontot jelöl meg. Ezeknek a nagyobb hagyományegységeknek meghatározásánál a M. Noth

¹⁰ Pl. VOLZ, P., – RUDOLPH, W., *Der Elohist als Erzähler – ein Irrweg der Pentateuchkritik?*, BZAW 63, Berlin 1933; RUDOLPH, W., *Der „Elohist“ von Exodus bis Joshua*, BZAW 68, Berlin 1938

¹¹ Több kutató szerint a J két forrásból jött létre, amelyeket id. R. Smend (1912) J¹ és J²-nek jelöl, őt követte W. Eichrodt (1916) és H. Holzinger (1922), míg O. Eissfeldt (1922) a J¹-et „laikus forrásnak” (Laienquelle: L), G. Fohrer (1964) pedig „nomádnak” (N) nevezte.

¹² RENDTORFF, R., *Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, Berlin-New York 1976; SCHMID, H. H., *Der sogenannte Jahvist*, Zürich 1976; VAN SETERS, J., *Abraham in History and Tradition*, New Haven 1975.

¹³ RENDTORFF, R., *Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, BZAW 147, Berlin-New York 1976.

által meghatározott „témák” vezetik, de azokat vele ellentétben nem helyezi el az irodalom előtti állapotba. A következő egységeket állapítja meg: őstörténet (Ter 1-11); pátriárkai elbeszélések (Ter 12-50); kivonulás (Kiv 1-14/15/); Sinai-perikópa (Kiv 19-24); Izrael a pusztában (Kiv 16-18; Szám 11-20); honfoglalás (Szám).

A felsorolt hagyományegységeket R. Rendtorff külön-külön vizsgálta, és arra a következtetésre jutott, hogy az egységek egymástól függetlenül alakultak ki. Ezek teológiailag és szerkezetileg zártak, önállóak, egymással való kapcsolatuk nem eredeti csak másodlagos, s ezért nem lehet megállapítani belőlük a valamennyi egységet, azaz az egész Pentateuchust átfogó források, elsősorban a Jahvista létezését. Az okmányelmélet képviselői szerint ez a legősibb forrás és az elbeszélő anyag legnagyobb része is tőle ered. A hagyományanyag szerkezetét és összefüggését is a Jahvista teremtette meg, és a többi forrást is rajta keresztül értelmezik. Az egyes hagyományegységek önállósága és egymástól független szerkesztése azonban kizárja összefüggő Jahvista szövegek kielemezését. Mivel a Jahvista forrás léte nem igazolható, az okmányelmélet is meginog, és nem alkalmas a Pentateuchus keletkezéstörténetének magyarázatára.

R. Rendtorff foglalkozik a papi szövegekkel is, és arra a következtetésre jut, hogy a Pentateuchusban nem mutatható ki egy folyamatos és összefüggő papi hagyomány illetve forrás. A megvizsgált papi szövegeknél előfordulnak ugyan nagyobb összefüggések, de nem alkotnak folyamatos elbeszélést és nem is találhatók mindenhol a Pentateuchusban, hanem annak részleges újraértelmezését jelentik.

A Pentateuchus jelenlegi egészének szerkezetéből azonban felismerhető egy átfogó és minden egységre kiterjedő feldolgozás nyoma is, amelyet R. Rendtorff a deuteronomikus redakcióval azonosít. Az átfogó feldolgozás késői és nem érinti az elbeszélések már meglevő állagát. Időpontilag számításba jöhet a fogság előtti 8. századtól kezdve, a fogság alatti vagy fogság utáni időszak egyaránt. Mindenesetre a Pentateuchus késői kialakulásával kell számolni. A deuteronomikus redakció jelentősége abban áll, hogy megteremti a Pentateuchus egészének összefüggését.

E. Blum

R. Rendtorff megállapításait tanítványa E. Blum alkalmazta a pátriárkai elbeszélésekre a (1984)¹⁴ és a Pentateuchus többi részére (1990)¹⁵.

A pátriárkai elbeszélések elemzése alapján (1984) E. Blum is megerősíti, hogy a deuteronomikus és a papi redakció előtt nincs bizonyíték a Ter 12-50 és az Kivonulás – Számok elbeszéléseinek kapcsolatára. A Ter 12-50 hosszú hagyományfolyamat során alakult ki, mielőtt még a Pentateuchus más egységeihez kapcsolták, vagyis eredetileg nem volt része egy Mózes korának eseményeit tartalmazó szélesebb elbeszélés-összefüggésnek. Vagyis nem igazolható a Jahvista és Elohistá forrás vagy hagyomány létezése. E. Blum a pátriárkai történetek elemzésében végigkíséri a szöveg fejlődésének útját, eredetétől a legkisebb egységektől a hagyomány végső, mai állapotáig.

A pátriárkák története (Ter 12-50) a Jákob-hagyományból veszi kezdetét, amelynek alapköve néhány önálló elbeszélés (Ter 25,29-34; 27; 28,11-19; 31,45-54). Ezeket az elbeszéléseket három egymást követő redakció során újraértelmezve és bővítve, létrejött az

¹⁴ BLUM, E., *Die Komposition der Vätergeschichte*, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn 1984.

¹⁵ BLUM, E., *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin-New York 1990.

ún. Jákob-elbeszélés (Jakoberzählung: Ter 25,9-34; 27-33). A Jákob-elbeszélés egyes elemei meghatározott történelmi háttérre utalnak, az északi királyságra, Izraelre, I. Jerobeam uralkodásának kezdetére. A Jákob-elbeszélésből egy sor júdai orientáltságú szöveg és a Kr. e. 8. században, az északi királyságban keletkezett József története hozzáadása révén jött létre a Jákob-történet (Jakobgeschichte: Ter 25-50). Ez a feldolgozás Kr. e. 722 után, Szamária elfoglalását követő időben történt, Józija uralkodása idején.

A Ter 12-50 kompozíciója – Ábrahám Izsák és Jákob története – Kr. e. 722 és 587, tehát a két királyság, Izrael és Júda pusztulása közötti időszakban kezdett formát ölteni, amikor a Jákob-történethez hozzákapcsolták az Ábrahám-Lót ciklust.¹⁶ Az ezzel a bővítéssel létrejött összefüggés a Vätergeschichte. Az Ábrahám ciklus lényeges részei viszont (pl. Ter 12; 16; 21,8-21; 22; 26) a fogság korától kerülnek a kompozícióba. Az Ábrahám történetekkel kiegészített pátriárkák történetének teológiai struktúráját az ígéretek határozzák meg, amelynek révén a pátriárkák története a megsokasodás ígérete beteljesedésnek történetévé lett.

A pátriárkák története végül a fogság utáni korban kerül kapcsolatba a Pentateuchus többi, közelebből az Kivonulás – Számok elbeszéléseivel, a deuteronomikus-deuteronomisztikus hagyománykörhöz (jele: D) tartozó és papi redakció révén. Közülük az első a D redakció, Kr. e. 530 körül történt. A másik nagy fogság utáni feldolgozás a papi redakció, a fogsági utáni kor későbbi időszakába nyúlik. A hellenista korban a pátriárkai történeteket még néhány, a D hagyományhoz közel álló szöveggel kiegészítették. A Ter 14 az Ábrahám-történet legkésőbbi kiegészítése.

E. Blum a „*Studien zur Komposition des Pentateuch*” (1990) című monográfiájában kutatását kiterjeszti a Pentateuchus többi részére is (Kivonulás – Számok), és most is arra következtetésre jut, hogy *a mózesi kort átfogó kompozíció fogság utáni eredetű, s az ezt megelőző összefüggő Jahvista és Elohista elbeszélés léte ebben az esetben sem igazolható.*

Az Kivonulás – Számok szövegeinek elemzése során két alapkompozíciót állapít meg, amelyek a Pentateuchus anyagát és alapszerkezetét meghatározzák. Az egyik egy átfogó „papi kompozíció” vagy P-kompozíció (jele KP), a másik egy vele egyesített, de nagyjából ugyanahhoz az időszakhoz tartozó hagyomány, a „papi előtti kompozíció” (vorpriesterliche Komposition). Minthogy ez szoros kapcsolatban áll a deuteronomikus/deuteronomisztikus hagyománnyal, ezért E. Blum „deuteronomisztikus kompozíció”-nak vagy D-kompozíciónak (jele KD) nevezi.

A D-kompozíció mibenléte úgy jellemezhető, hogy már létező hagyományokat vett át, s azokat tematikus és elbeszélő tömörségben feldolgozta. Ez feldolgozás a szakaszok közötti kapcsolat teremtésben, értelmező kiegészítések hozzáadásában, az átvett hagyományanyag formálásában nyilvánul meg, amely új hangsúlyokat és értelmet adott a kompozíció révén létrejött összefüggésnek.

A fogságot követő időben keletkezett D-kompozíció felöleli a pátriárkai történetek túlnyomóan elbeszélő anyagát, a mai Pentateuchusban található kivonulás, sinai és pusztai vándorlás már említett módon feldolgozott hagyományát, amelyet kompozicionális kapcsolatok eszközével összefüggésbe hozott a már létező deuteronomisztikus tör-

¹⁶ Későbbi munkájában E. Blum módosította álláspontját azáltal, hogy az Ábrahám-történetet csak a fogság idején kapcsolták össze a Jákob-elbeszélésekkel; *Studien zur Komposition des Pentateuch*, 1990, 214. old. 35. lábjegyzet.

ténetírással. Ezzel létrejött Izrael történetének Ábrahámától egészen a fogságig terjedő ábrázolása, amely a fogság utáni próféciával együtt osztja a dávidi nagybirodalom helyreállításának reményét (Ter 12,2;15,18), s próféciát a Mózes-Tóranak, a Mózesnek adott ki nyilatkoztatásnak alá- és után rendeli (vö. Szám 11. f.). A KD-t tehát csak Izrael története foglalkoztatta, Ábrahámval kezdődött és őstörténete (Ter 1-11) nem volt. Az őstörténet és a pátriárkai történetek összekapcsolása csak a papi szintjén mutatható ki.

A KD, vagyis az Ábrahámától Mózesig terjedő „Tóra-összefüggés” viszonylagosan önálló, azaz nem a Deuteronomisztikus Történeti Mű bevezetőjének szánták. Ugyanakkor a KD a Deuteronomium végén (MTörv 31,14 köv. 23) hangsúlyt kap József Mózes-től kapott megbízatása a nép vezetésére, amely arról tanúskodik, hogy a kompozíció nyitott a Mózes utáni történeti út folytatása iránt, azaz a Józsefvel kezdődő és a fogságig tartó elbeszélés irányába. Ezt a megfontolást még megerősítik a pátriárkáknak a haza birtoklására adott isteni ígéretek, amelyek beteljesedése ugyancsak a Mózes utáni kor irányába utal. Ezért a KD feltételezi az Deuteronomisztikus Történeti Mű létét, és azt bekapcsolja saját szerkezetébe.

E. Blum a KD-vel kapcsolatban a Kivonulás – Számok összefüggésében a szövegek elemzésénél az ősbibliai feldolgozott hagyományok természetének és jellegzetességének meghatározásával csak annyiban foglalkozik, amennyiben ezek a D-kompozíció szintjén állnak. Nem áll szándékában a feldolgozott hagyományok korábbi vagy későbbi viszonyának értékelése.

A KD-be integrált szöveganyaggal kapcsolatban *E. Blum* nem fogadja el a forráselmélet hagyományos korai datálását, és szerinte az aligha helyezhető el a késő királyság időszaka elé. Ez az időbeli meghatározás csupán a D-kompozíció háttérében meghúzódó nagyobb szövegösszefüggés eredetére vonatkozik, s ezért még semmit sem mond a Kivonulás- és -hagyomány koráról. Sok érv szól ugyanis a korai eredet mellett az utóbbi időben egyre jobban elterjedt általánosító késői datálás ellenére.

A mai *Pentateuchus* alapszerkezetét meghatározó papi kompozíció (KP; P-kompozíció) természetét tekintve nem „forrás”, és nem is „redakció”. A P szövegek nem tekinthetők az ősbibliai hagyomány párhuzamának, amelyet az ősbibliai hagyomány mellé állítottak, hanem annak javító szándékú kontrasztja, szerkezeti megformálások és kiegészítések által.

A P-kompozíció körvonala (a teremtéstől Mózes haláláig) messzemenően megfelel a *Pentateuchus* szerkezetének, de még nem azonos a végső redakcióval. A KP gazdag elbeszélő és jogi hagyomány egymásba szövése, amelyet a tradícióval a legmegfelelőbbben Tóranak nevezünk. A D-kompozíciótól eltérően eleve nem Izrael történetével, hanem a világtörténelemmel, és nem Isten Izrael felé fordulásával, hanem Isten teremtéshez való viszonyával foglalkozik. Isten Izraelhez való viszonya csak Isten egész teremtéshez való viszonyának összefüggésében nyeri el értelmét, s ez kihat Izraelnek, mint Isten népe történetének és intézményes rendjének minden részletére. Az őstörténet szerint Isten és ember kapcsolatában törés következett be, és az így létrejött távolságot akarja Isten (legalább részlegesen) megszüntetni, amikor Ábrahámval és a tőle származó néppel, Izraellel új kezdetet indít el az emberi történelemben. A P-kompozíció szemléletében Izrael kultuszközösség, s Isten a kultusz közösségében találkozik népével.

E. Blum a KP-t összefüggésbe hozza a perzsa közigazgatás azon gyakorlatával, amely helyi közösségek vagy etnikai csoportok normáit elismerve „helyileg érvényes birodal-

mi jog” szintjére emelte. A perzsa közigazgatás a zsidó közösség számára a Pentateuchust illetve főállományát, ahogyan azt P-kompozíció képviselte, tette érvényes birodalmi joggá. A KD és a P-kompozíció megformálását a Pentateuchusban egyaránt a perzsa korra kell elhelyezni (leginkább a Kr. e. 6. század vége, 5. század eleje, I. Dáriusz uralkodásának ideje /521-486/), s keletkezésük is már a birodalmi joggá emelés jegyében történhetett. A két hagyomány, a KD KP-be történt bedolgozása egy belső zsidó kompromisszum kifejezése. A KD, azaz a deuteronomikus-deuteronomisztikus Tóra-hagyomány a júdeai népesség körében messzemenően elfogadott volt és széles társadalmi bázissal rendelkezett. Ez a hagyomány ugyanakkor kihívást jelentett a papi érdeklődés és hagyomány képviselői, az „ároni”-papi körök szemében, mert a szemléletbeli különbségeken túlmenően a kultikus rend és intézmények tekintetében hiányosnak tűnt. Egy önálló és a deuteronomikus-deuteronomisztikus hagyománnyal versengő papi hagyomány kialakításának viszont nem lehetett esélye a birodalmi jogra emelésnek. Az ősi, és a népesség körében tekintélynek örvendő KD kizárása nem felelt volna meg a perzsa hatóság szándékának, s ezért feltehetően a perzsa hatóság nyomásának eredményeként jött létre az a kompromisszum, amely a D-kompozíció P-kompozícióba emelésében jut kifejezésre.

A Pentateuchus végső, kánoni formájának kialakulásáig még egy sor további kiegészítés történt.

R. Rendtorff és E. Blum tehát elutasítják a valamennyi Pentateuchus témát átfogó okmány, elsősorban a korai (salamoni) Jahvista létezését. Szerintük az összefüggő Pentateuchus-elbeszélés késői eredetű, a minden részletre kiterjedő deuteronomikus-deuteronomisztikus, illetve papi redakció eredménye. Mindketten elfogadják, hogy a Pentateuchus anyagában vannak korai eredetű hagyományok, s ez néhány részletben meg is állapítható, de a Pentateuchus hagyományegységeit vagy részhagyományait egyikük sem próbálja a préliteráris fázisba helyezni, összefüggésbe hozva az izraelita törzsek történetével. Nem foglalkoznak a száj- és írott hagyomány megkülönböztetésével, kizárólag az írott szöveget elemzik az irodalomkritika és redakciótörténet módszerével. E. Blum fokozottabban is kiemeli, hogy nem lehet felismerni olyan hagyományt, amely ősbibb lenne Izrael királysággal kezdődő nemzeti történeténél. Ezért kétséges, hogy esetükben a szó igazi értelmében vett hagyománytörténetről beszélhetünk-e.

Késő Jahvista tematikus és lingvisztikus adottságok újraértékelése alapján (H. H. Schmid)

A biblikus kutatás okmányelmélettel kapcsolatos kételyeinek a 70-es évek közepén H. H. Schmid (1976) adott hangot¹⁷, amelyben az okmányelmélet egészét vonta kétségbe. Munkájának alapkérdése a Jahvista korának új meghatározása. A Jahvistán a Pentateuchus keletkezéstörténetében azt az elsőként létrejött átfogó elbeszélés-összefüggést érti, amely az őstörténettől a honfoglalásig valamennyi Pentateuchus-témát felöleli. A kutatás általában a Jahvistát, mint a legősibb Pentateuchus-forrást a Kr. e. 10. századból, Dávid és Salamon korából, vagy valamivel később, a 9. századból eredőnek tekinti, míg H. H. Schmid szerint a Jahvista jóval későbbi keletkezésével kell számolni.

¹⁷ SCHMID, H. H., *Der sogenannte Jahwist*, Zürich 1976.

Bizonyítékul kimutatja, hogy az elismerten Jahvistának tartott szakaszok irodalmi és teológiai sajátosságai feltételezik a Kr. e. 8. és 7. századi klasszikus prófétaságot és közel állnak a deuteronomikus-deuteronomisztikus teológiához. Mindezekből a megfigyelésekből arra következtet, hogy a „Jahvista” névvel jelölt történeti mű nem keletkezhetett a salamoni korban, hanem később, közel a deuteronomikus-deuteronomisztikus hagyományképződés és irodalmi tevékenység idejéhez. H. H. Schmid a Jahvistát a babiloni fogság összefüggésébe (akár előtte, akár alatta) helyezi, s olyan teológiai áramlat tanújának tekinti, amelynek történelmi környezete Júda királyságának végnapjai, s nem Salamon kora. G. von Rad a Kr. e. 10. századot Salamon „felvilágosodott” korát tartja a Jahvista keletkezése hátterének. H. H. Schmid rámutat arra, hogy a „salamoni felvilágosodás” nem volt felvilágosodás, ellenkezőleg, a kánaánita hatás elárasztotta Izraelt, amelyet csak fokozatosan küzdött le a deuteronomikus-deuteronomisztikus teológia, teljesen csak a fogság után.

Ennek következménye van Izrael vallás- és szellemtörténetéről alkotott felfogásunkra is, amennyiben a jahvista történetteológia nem korábbi, mint a deuteronomikus-deuteronomisztikus hagyományköré. Ez azt jelenti, hogy a történetteológiai gondolkodás viszonylag késői jelenség Izrael vallástörténetében. A prófécia viszont korábbi, mint a történelem teológiai jelentőségének felismerése, s így a prófécia nem a történetteológia következménye, hanem annak előfutára és feltétele. Így az is következik, hogy a klasszikus prófétaság nem tekinthető felszólításnak a prémonarchikus vallásossághoz való visszatérésre, sőt a hagyományos nemzeti vallásosságot egyenesen kétségbe vonja JHWH és Izrael új típusú kapcsolatának jegyében. Mindez nem jelenti, hogy a Jahve-hitnek eddig ne lett volna tapasztalata JHWH hatékony segítségéről a sorsát kísérő eseményekben, de átfogó üdv-történeti szemlélet nem alakult ki. A Deutronomiumban, a Deuteronomisztikus Történeti Műben és a Jahvistában a történelmi JHWH-tapasztalat lényegesen új szerepet játszik. A múlt nagy JHWH-tapasztalataira való visszatekintés azt a megalapozást nyújtotta Izrael hite számára, ami eddig hiányzott. Az atyáknak adott ígéretekkel, a kivonulással, a pusztai vándorlással, sinai teofániával megalapozást nyer az a hit, hogy JHWH Izrael Istene, és Izrael JHWH népe. Így csak most lesz a történelem az izraelita vallás hordozó elemévé és jogosulttá válik a „történetteológia” fogalma. A JHWH-hit ilyen megalapozását a királyság pusztulással való fenyegetettségének és a kezdődő fogságnak a tapasztalata hívta elő. Az állam fenyegetettsége és végül elvesztése, a nemzet megsemmisülésének élménye vallási katasztrófa is volt. A drámai történelmi események kétségbe vonták JHWH tekintélyét, ezért a történelemben kellett igazolást nyújtani a hit számára. Ezt tette a Jahvista, amikor feldolgozta Izrael előtörténetének hagyományait, bemutatva JHWH viszonyát a történelemhez. A Jahvistánál, akárcsak a deuteronomikus-deuteronomisztikus szemléletben, Izrael bűnös voltának döntő szerepe van, amelyet a fogság előtti próféták igehirdetése készített elő. Amikor a múlt visszatekintő szemléletében a Jahvista a bűnt következményeivel együtt bemutatja, azt mindig Jahve töretlen üdvözítő akaratával együtt gondolja. H. H. Schmid így találja meg a Jahvista megfelelő hátterét Izrael történetében.

H. H. Schmid kiemelte a deuteronomikus-deuteronomisztikus elem jelenlétét a Jahvista szövegekben, s a Jahvistát a deuteronomisztikus történetíráshoz viszonyítva határozta meg, ugyanakkor nem dolgozott ki új magyarázatot a Pentateuchus keletkezéstörténetére.

Késő Jahvista mint történetíró, a szerző alkotó tevékenységnek hangsúlyozásával (J. Van Seters)

A 70-es évek közepétől publikált monográfiáiban J. Van Seters a Pentateuchus keletkezésének magyarázatára *nem fogadja el sem az okmányelmélet, sem a forma- és hagyománytörténet megoldását*. Elutasítja a valamennyi Pentateuchus-témát átfogó, párhuzamos elbeszélések – J-E-P okmányok vagy források – létét (okmányelmélet), valamint azt, hogy a szájhagyománynak, vagy a szájhagyomány írásbeliség előtti fejlődésének szerepe lenne a Pentateuchus létrejöttében (forma és hagyománytörténet). Szerinte az *összefüggő Pentateuchus elbeszélés – ezt nevezi Jahvistának – csak későn, a babiloni fogság idején, későbbi álláspontja szerint a fogság után, alakult ki*. A Jahvistán pontosabban a Teremtés – Kivonulás – Levitikák – Számok könyveire kiterjedő összefüggést kell érteni (Tetrateuchus), amennyiben J. Van Seters a Jahvistát a Deuteronomiummal kezdődő Deuteronomisztikus Történeti Mű prologusaként értelmezi.

Az *Abraham in History and Tradition* (1975) című munkájában J. Van Seters az Ábrahám-hagyományt elemzi a Teremtés könyvében, de következtetései a Pentateuchus egészére is érvényesek. Először a pátriárkai történetek (Ábrahám, Izsák és Jákob) korát vizsgálja meg szélesebb kortörténeti összefüggésben. Úgy véli ugyanis, hogy a pátriárkai hagyomány irodalmi fejlődése és a fejlődés természete szorosabban összefügg a hagyomány korának kérdésével. Részletesen sorba veszi az elbeszélések azon elemeit, amelyekből a hagyomány ősiségét szokták bizonyítani. Ezek a következők: a pátriárkák életmódja, a Teremtés könyve elbeszéléseiben szereplő személyek, népek, vidékek és ~~népek~~ népek nevei, a pátriárkák társadalmi szokásai, s végül a Teremtés könyve adatainak egybevetése a régészet középbronzkorszakból ismert eredményeivel. Elemzése végén arra a következtetésre jut, hogy *a Teremtés könyve elbeszélései nem a Kr. e. 2. évezred – az ún. „pátriárkai kor” – viszonyait tükrözik, hanem a Kr. e. 1. évezred ismert körülményeinek felelnek meg*. A pátriárkai hagyomány ősisége, azaz a prémonarchikus korra visszavezethető eredete nem ellenőrizhető és nem is igazolható, ezért nem alkalmas az izraelita történelem kezdeti szakaszának rekonstruálására. Téves tehát minden olyan feltevés, amely a Teremtés könyve elbeszéléseit ősi szájhagyományból eredezteti. Ez az egyik magyarázata annak, hogy J. Van Seters elutasítja a szájhagyomány bármiféle alkotó szerepét a Pentateuchus kialakulásában.

J. Van Seters ezután az Ábrahám hagyomány irodalmi elemzéséből következtet a valamennyi témát átfogó Pentateuchus-összefüggés – szóhasználatában a Jahvista – kialakulására. Az Ábrahám-hagyomány irodalmi formájának keletkezése ugyanis egyúttal a Jahvista keletkezésének vetülete is.

Elemzése alapján arra a következtetésre jut, hogy *a Pentateuchus nem közös szájhagyományra támaszkodó, egymástól független forrásokból alakult, amelyeket redaktorok dolgoztak egybe, hanem folyamatos reinterpretáció eredménye a kiegészítő elmélet értelmében*. A Jahvista a déli királyság, Júda pusztulása után tevékeny redaktor, aki a nagyredakció előtti hagyományokat dolgozott fel művében. J. Van Seters a folyamatot a *következő lépésekben* vázolja fel:

1. A *kiindulásnál* a hagyomány „*pré-Jahvista 1*”-nek nevezett, ősi írott, a Jahvistát megelőző fokozata áll. Ezt a „*pré-Jahvista 1*”-t további – az okmányelmélet összefüggésében Elohistának tulajdonított részletekkel egészítették ki. Így jött létre az ősi írott „*pré-Jahvista 2*”-nek nevezett fokozata. Önálló Elohista hagyomány azonban nem létezett.

2. A *Jahvista nagyredakció* teremtette meg a minden Pentateuchus témát átfogó elbeszélés-összefüggést a *fogság idején*. Ennek időpontját és a Jahvista mibenlétét J. Van Seters későbbi munkáiban még módosította (fogság utáni időszak, a Jahvista mint történetíró önálló alkotó tevékenységének kiemelése). A Jahvista az írott formában átvett anyagot – a „pré-Jahvista 2” fokozatot – újra rendezte, és céljának megfelelően további történetekkel és epizódokkal kiegészítette. Ezzel a *Jahvista új értelmet kap*: nem az okmányelméletből ismert párhuzamos okmányok illetve források egyike, hanem a Pentateuchus történetének döntő fokozata.

3. A folyamatot a Jahvista papi redakciója, majd további „post-papi” kiegészítésekkel való bővítése zárja. A papi szövegek nem egy önálló forrás részei, hanem redakciós tevékenység eredményei.

A *Pentateuchus-összefüggés* – azaz a *Jahvista* – kialakulása késői eredetű, a *fogság idején* jött létre. Az az állítás, hogy a Salamon korában kibontakozott izraelita írásbeliség teremtette meg a történetírás ilyen nagyszabású alkotását, ma már nem tartható. J. Van Seters a késői eredet mellett részben könyve első részében, a pátriárkai hagyomány kortörténeti összefüggésben végzett vizsgálatából érvel: a hagyomány Jahvista formája ugyan ősi kort rajzol meg, mégis a Kr. e. I. évezred viszonyait tükrözi, számos vonatkozásban az újbabiloni korszakét. Az Ábrahám-hagyomány irodalmi elemzése ugyancsak megerősíti a késői eredetet. Többek között a prófétai formák használata, amelyeket későinek ítélt. A Jahvista korára eligazítást nyújt az a mód, ahogyan Izrael választottságának hagyománya kifejezésre jut az Ábrahám-történetekben. A babiloni fogság idején került előtérbe Izrael közösségi azonossága, s annak összekapcsolása az Ábrahám-hagyománnyal. A Jahvista a kétségbeesett fogsági közösséghez fordul a pátriárkáknak adott töretlen isteni ígéretek hangsúlyozásával, s kiemeli Ábrahám alakját, mint reménységük és sorsuk jobbra fordulásának zálogát. Ezzel a pátriárkákhöz ragaszkodás lesz Izrael azonosságának biztosítéka. Az Ábrahám-hagyomány ilyen látásmódja a fogság prófétájával, Deutero-Izajással rokon, s a Jahvistát közelebb állítja hozzá, mint a Deuteronomistához, Jeremiáshoz vagy Ezekielhez.

Az egész műben a diaszpóra világához szóló kihívás olvasható ki: felszólítás az Izrael földjéhez kötődő nemzeti vallásnak olyan világvallássá való átformálására, amelyben a választott népnek és az Ígélet földjének még van jövője a nemzeti állam megsemmisülése után is. A Jahvista műve ilyen indíttatásra teremti meg az emberiség és a nép eredetének bemutatásával a nemzeti hagyomány gyökeres revízióját és újraértelmezését.

J. Van Seters későbbi műveiben tovább fejlesztette a *Jahvista természetéről és keletkezéséről* alkotott megállapításait, amikor azt összeveti az ókori világ történetírásával, és kapcsolatba hozza a Biblia más historiográfikus jellegű írásaival. A témában megjelent első művében (1983)¹⁸ az ókori Közel-Kelet, a görögység és a bibliai történetírás jellegzetességeit vizsgálja, majd egybeveti őket. A Biblia történeti hagyományából elsősorban a deuteronomisztikus történetírással foglalkozik, és kitér a Jahvista és a Deuteronomisztikus Történeti Mű (J. Van Seters a DtrH jelzést használja) kapcsolatára, s megállapítja: a *Jahvista* a *DtrH* bevezetője. A következő tanulmányában (1987)¹⁹ tovább lép, amikor az ókori történetírás

¹⁸ VAN SETERS, J., „In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History”, New Haven 1983.

¹⁹ VAN SETERS, J., *Der Jahvist als Historiker*”, ThSt 134, Zürich 1987.

gazdag hagyományának és jellegzetes formáinak háttérben az alkotó irodalmi tevékenységét hangsúlyozza. Szerinte a *Jahvista történetíró*, aki művében a nemzet történelmét írja le. Ezekre a megállapításokra épít további monográfiájában (1992)²⁰, amelyben kitér a Jahvista, mint történetíró tevékenységének vizsgálatára a Teremtés könyvében. Meghatározása szerint a Teremtés nem más, mint archaiológia vagy prológus Izrael történetéhez. Egy további munkájában (1994)²¹ pedig már az Kivonulás – Számok könyvében vizsgálja meg a Jahvista történetírói munkásságát. Ezekben is kimutatja, hogy anyaguk nem ősi, amelyet vagy a Jahvista alakított ki, vagy pedig a Deuteronomiumból illetve Deuteronomisztikus Történeti Műből ismert struktúrákhoz kapcsolódnak, és a késői királyság vagy fogság korának viszonyait tükrözik.

A fentebb említett munkák alapján *J. Van Seters* megállapításait a következő három gondolatkörben foglalhatjuk össze:

1. *J. Van Seters* a *Jahvista irodalmi tevékenységét*, annak mibenlétét és célját az ókori Közel-Kelet és a görögség történetírásával való egybevetése révén akarja pontosabban meghatározni, s a Kr. e. 6. és 5. századi görög történetírók műveiben, elsősorban Hérodotoszében, továbbá az őt közvetlenül megelőző kortárs történetírókéban, a *milétoszi Hekataiosz* (Kr. e. 549 körül) és *leszboszi Hellanikosz* (Kr. e. 480 körül) munkáiban talált az Ószövetséghez mérhető írott történelmet. A Pentateuchust sohasem vetették egybe a görög történetírókkal, mert a Pentateuchus alapjának tekintett Jahvistát több évszázaddal ősbibliai keletkezésűnek tekintették a görög történetírás legkorábbi műveinél. Az egybevetés lehetővé válik, ha a Jahvista keletkezését a Kr. e. 6. századra tesszük, mint azt ma vele együtt több kutató vallja.

A görög (és az ókori keleti) történetírás és a Pentateuchus-összefüggést megteremtő Jahvista (de a többi ószövetségi történeti könyv) között sok és feltűnő hasonlóságot találunk témában, stílusban és a szerkesztés módszerében, a források természetében és használatában. Mindezeket *J. Van Seters* nem próbálja valamilyen történelmi kölcsönhatással vagy kapcsolattal igazolni, csupán a hasonlóságokra és azok természetére alapozza következtetéseit.

J. Van Seters a következő gondolatot veti fel: Hérodotosz *Históriájában* az irodalmi anyag természete, sokfélesége és alkalmazott szerkesztési módszere sok tekintetben megfelel a Pentateuchusban a Jahvistáéval (és az Ószövetség történeti könyveivel). Hérodotosz esetében mégis egyetlen műalkotásról beszélünk. Az alkotó szerzőt nézzük, aki anyagát így használta fel, s ezáltal az ő munkája. Senki sem gondol arra, hogy Hérodotosz művével kapcsolatban felvesse a hagyomány- vagy formatörténeti megközelítést. Az Ószövetség, közelebbről a Pentateuchus esetében éppen ellenkezőleg, a sokféleségből nem egy szerző akaratára, hanem fokozatos növekedésre következtettek. Egységes alkotás helyett egymást követő redakciók és hagyománytörténeti folyamat eredményének tekintik. Ennek a megközelítésnek helytelenségére éppen Hérodotosz műve mutat rá. A Pentateuchus esetében is nem az alkotó szerző akaratából létrejött egysége műalkotást kellene felismerni?

2. *J. Van Seters* részletesen megvizsgálja a Jahvista történetírói tevékenységét a Teremtés könyvében, amely műfaját tekintve *archaiológia* vagyis *prológus Izrael történetéhez*. A

²⁰ VAN SETERS, J., *Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis*, Zürich 1992.

²¹ VAN SETERS, J., *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus – Numbers*, Kampen 1994.

Jahvista célja az, hogy elbeszélje az emberiség kezdeteit (Primeval History), az őstörténetet, továbbá Izrael és szomszédainak eredetét. A DtrH ismeretében állította össze művét, és az ősök történetével bevezetőt teremtve a nemzeti történelemhez, azt egy szélesebb összefüggésbe állította. J. Van Seters a Jahvistának tulajdonítja a Teremtés könyvében található valamennyi nem papi szöveget, kivéve a Teremtés könyvének 14. fejezetét. Mint-hogy a Teremtésben sok tartalmi és módszertani párhuzamot találunk a görög és mezopotámiai történetírás ama hagyománya között, amely a mitikus, történelem előtti távoli múlt emlékeit (Antiquarian Tradition) beszélik el, segítséget nyerhetünk belőle a Jahvista irodalmi tevékenységének megértéséhez. Ilyenek pl. az elbeszélések a teremtésről és a nagy vízáradatról, a civilizáció kezdeteiről, a félistenek hősi korszakáról, stb. Mindezek az elemek megtalálhatók a Teremtésben is, s ezért a Jahvista művének tisztázásához elengedhetetlen az antik történetírás irodalmi jellegzetességeinek ismerete.

3. J. Van Seters a Jahvistát mint történetírást a Deuteronomisztikus Történeti Műhöz való viszonyában is meghatározza. A Jahvista Történeti Mű három részre bontható a benne található három különböző hagyománycsoport szerint. Az első rész a világ és az emberiség kezdeteiről szól. A második rész a páttriárkai kort írja le, a nép ősatyáinak idejét, amikor Izrael meghatározott helyet kapott a világban. Izrael etnikai kezdetéről szól, mégpedig annak az ősi elképzelésnek a formájában, hogy minden ember névadó vagy heroikus őstől származik. Az elbeszélések leírják az Izraelt körülvevő népek eredetét és Izrael rokonságát ezekkel a népekkel. A harmadik rész a nemzeti történelem kezdete, amely az első nagy vezető, Mózes életének keretében bontakozik ki. Ez egyúttal az az idő, amikor Izrael vallásos és nyilvános élete számára törvényeket kap. Mindez bevezetőként szolgál Izrael ezt követő történelméhez, a honfoglalástól a királyság idejének végéig: más szóval a Jahvista Történeti Mű a Deuteronomisztikus Történeti Mű bevezetője és utána keletkezett.²² J. Van Seters eredeti elgondolásához, a fogság idejéhez viszonyítva a Jahvista későbbi eredetű.

R. N. Whybray (1987, 1995)²³ J. Van Seters modelljét követi a Pentateuchus keletkezésének és sajátosságainak magyarázatában, de nála fokozottabban hangsúlyozza a Jahvista alkotó szerepét és azt, hogy a Pentateuchus összefüggő és egységes mű, az ókori történetírás kiemelkedő alkotása.

Késői Jahvista, mint Jahvista előtti források redaktora (Ch. Levin)

J. Van Seters megállapításaihoz hasonló nyomon halad a Jahvista vallás és irodalom-történeti újrafogalmazásában Ch. Levin (1993).²⁴ A Jahvistát ő is a déli királyság, Júda meg-

²² A Deuteronomisztikus történeti mű és a Tetrateuchus-elbeszélés egymáshoz való viszonyában vannak kutatók, akik J. Van Seters álláspontját képviselik, amely szerint a Tetrateuchus-elbeszélés feltételezi a Deuteronomisztikus történeti mű létezését (pl. M. ROSE, *Deuteronomist und Jahvist*, 1981; T. RÖMER, *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition*, 1991), de az ellentétes véleménynek is nyomós érvei vannak (lásd N. LOHFINK, *Die Väter Israels im Deuteronomium. Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer*, 1991; *Deuteronomium und Pentateuch. Zum Stand der Forschung*, 1992, 1995).

²³ WHYBRAY, R. N., *The Making of the Pentateuch*, JSOT's 53, Sheffield 1987; *Introduction to the Pentateuch*, MI, W. B. Eerdmans 1995.

²⁴ LEVIN, CH., *Der Jahvist*, FRLANT 157, Göttingen 1993.

semmissülése után tevékenykedő redaktornak tekintti, egyben szerzőnek is, aki már létező forrásokból (Quelle, jele Q), eddig össze nem kapcsolt irodalmi hagyományblokkokból és töredékekből teremtette meg a Ter 2,5-től a Szám 24,25-ig terjedő (Tetrateuchus) ún. Jahvista Történeti Művet (rekonstruált szövegét lásd *Der Jahvist* 51-79. old.). Forrásait redakciós szövegekkel összekötötte és értelmező hozzáfűzésekkel látta el. Az így értelmezett Jahvista nem azonos az okmányelméletből ismert önálló Jahvista forrással, hanem az elbeszélésekből álló összefüggés feldolgozó rétege. A Jahvista redakció (J^R) nyomai a Szám 24,25 után már nem állapíthatók meg, vagyis a honfoglalás már a Jahvista Történeti Műhöz tartozik, amely JHWH útját követi végig népével addig a pillanatig, amikor Moáb ellenállása megtörik a Kánaán felé vonuló Izrael előtt, s most már nyitva az út az atyák országába való visszatérés előtt.

A Jahvista redaktor (J^R) jelentősége abban áll, hogy ő teremtette meg a Tetrateuchus üdvtörténeti körvonalát, főként a pátriárkák történetének a néptörténet elé helyezésével, és az őstörténet, vagyis JHWH egész világot átfogó cselekvésének Izrael elé helyezésével.

A Jahvista és az Elohista klasszikus értelemben vett megkülönböztetését Ch. Levin is feladja, és az Elohistának tulajdonított szövegeket részben a Jahvista forrásaihoz (J^Q), részben pedig a záróredakció utáni kiegészítésekhez (R^S) számítja. Ch. Levin szerint a Pentateuchusban deuteronomisztikus redakcióról nem beszélhetünk. A deuteronomisztikus teológusok a Teremtéstől a Számokig csak kiegészítéseket és esetleg feldolgozásokat hoztak, de szoros értelemben vett redakcionális munkát nem végeztek. Ez a deuteronomisztikus tevékenység már hagyományblokkok összekapcsolása után történt.

Ch. Levin részletes elemzésnek veti alá Ter 2,5-től a Szám 24,25-ig terjedő Jahvista mű szövegét, amelyben a következő rétegeket különbözteti meg:

- a Jahvista előtti források (J^Q), a történeti mű alapanyaga (Q = Quelle);
- a Jahvista redakció (J^R), a Jahvista előtti források feldolgozó rétege (R = Redaktor);
- a Jahvista utáni kiegészítések (J^S), ezek a kiegészítések még a Papi írással való egyesítés előtt kerültek Jahvista mű szövegébe (az így létrejött szöveg került a Papi írás alapirata és a záróredakció elé) (S = supplementum); a Wellhausen elmélet a Jahvista így létrejött formáját nevezi Jehovistának (J+E), míg Ch. Levin modelljében a Jehovistának a J^Q+J^R+J^S felel meg;

a záróredakció utáni kiegészítések (R^S), a Jahvista mű Papi írással való egyesítése után kerültek az így létrejött szöveghez. Ezeket a kiegészítéseket az okmányelmélet az Elohistához (E) sorolja. Az ún. záróredakció (R) egyesítette a Jahvistát a Papi írással. A kiegészítések között találjuk a Ter 20-22-ben egy Ábrahám-midras töredékét. Az Kivonulás és Számok könyvében, amelyekben a nem jahvista szövegek túlsúlyban vannak, nehéz vagy egyáltalán nem lehet a Jahvista utáni kiegészítéseket (J^S) és a záróredakció utáni kiegészítéseket (R^S) egymástól megkülönböztetni.

Ch. Levin a Ter 2,5 és a Szám 24,25 jahvista szövegeinek elemzése alapján a következőkben bemutatott megállapításokat teszi a Jahvista forrásairól (J^Q), majd magáról a Jahvista redakcióról (J^R), és a Pentateuchus Jahvista utáni redakciótörténetéről.

A Jahvista forrásai

A Jahvista munkája már létező írásbeli források (J^Q) redakciós feldolgozásában áll. Forrásai, mint az őstörténet, a vízözön elbeszélés, az atyák (pátriárkák) története, a József-történet, Mózes és a kivonulás története a pusztai itinerariummal, a Bileám-történet, külön-

bözőző fajtájú és eredetű anyagok, amelyek részben már irodalmi feldolgozás nyomait mutatják és hosszabb hagyományfolyamatra utalnak.

A források esetében megállapítható, hogy a közös keleti szellemi kultúrában gyökereznek. Egyes részletek esetében (vízözön elbeszélés, József-történet, Mózes története, Bileám-elbeszélés) meglepő egybeesések találhatók az ókori Kelet (Mezopotámia, Egyiptom) szövegeimlékeivel.

A Teremtés pátriárkákról szóló elbeszéléseinek eredetét és hagyományozóit viszont az atyák, Ábrahám, Izsák és Jákob leszármazottai körében kell keresni. Az elbeszélésekben eredetileg hiányzik a vallási értelmezés, az etiológiai és a nemzeti vonások egy későbbi kiegészítés következménye. Az atyák életkörülményeiben az ősiség karakterisztikuma azonban későbbi eredetű, amelyet a Jahvista redakció dolgozott ki.

Az Egyiptomból való kivonulás hagyománya eredeti nemzeti etiológia, és izraelita nemzeti irodalomnak tekinthető és a pusztai vándorlás itinerariuma is hozzá vehető. A Mózes-hagyomány hordozójaként az izraelita papság jöhet számításba (ez magyarázza Mózes levita származását). A Bileám-elbeszélés az északi királyság és Moáb feszült viszonyát tükrözi.

A Jahvista előtti források (J^Q) esetében *Ch. Levin* megállapítja, hogy egy kivétellel hiányzik belőlük a JHWH (יהוה) istennév.²⁵ Ez a kivétel a tengernél történt csoda hagyománya, amely az eseményt elbeszélő formában (Kiv 14) és a Mirjam-dal formájában (Kiv 15,21) őrizte meg. Minden valószínűség szerint ez a két szöveg a Tetrateuchus legősibb JHWH-hagyománya. A Jahvista forrásai (J^Q) általánosságban „profánok”, s leginkább csak emberek sorsáról beszélnek. Ahol azonban vallási motívumok vannak jelen, nehezen egyeztethetők a Jahvista redakciónak azzal a következetességével, hogy az isteni valóság minden megjelenése értelműen az egy és egyetlen JHWH manifesztációja.

A Jahvista redakció

A Jahvista redakció (J^R) tevékenységét összefoglalóan *Ch. Levin* úgy jellemzi, hogy a Jahvista a rendelkezésére álló irodalmi anyagból válogatta ki forrásait, azokat adott esetben korábbi összefüggésükből kiemelte és a jelenlegi sorrendbe állította, redakciós szövegekkel összekötötte és saját teológiai szándékának megfelelően értelmező hozzáfűzésekkel látta el. Ennél fogva a Jahvista – azaz a Jahvista redakció (J^R) – teológiája a források kiválasztásából, elrendezéséből, a Jahvista teremtette összekötésükből és a szövegbe elhelyezett értelmező kifejezésekéből vagy szakaszokból olvasható ki.

Jahvista mű karakterisztikus vallási-teológiai vonása az a mód, ahogyan Istenről beszél. A pátriárkák történetében JHWH-nak Izrael Istenének a jelentősége kiemelkedő, ő az atyák Istene. A hozzá való viszony nem az Izraelhez való tartozás, hanem a család vallási hagyománya alapján rendeződik. *Ch. Levin* igazat ad *A. Altnak*, aki a pátriárkák történetében a vallás egy sajátos típusát mutatja ki, amely szerint JHWH Izrael Istene nem mint Izrael földjének Istene lép fel és cselekszik. A helyhez való szilárd kötöttség helyett

²⁵ Szembetűnő, hogy a forrásokban leggyakrabban az Elohim istennévvel találkozunk pl. a teremtéstörténet (Ter 2-3), elsősülöttségi áldás (Ter 27,28), Bétel etiológiája (Ter 28,11-19), elbeszélés az égő csipkebozorról (Ex 3,1-5*), hagyomány az Isten hegyéről (יהר הגאליהם) (Kiv 19,2b-3a; 24,18b), stb. Elohim mellett a Saddaj név is előfordul (Szám 24,4), és adott esetben elmosódik az éles határ Isten és rangban alatta levő kísérei között (Ter 18,1-8*. 16; 19,1-6)

egy embercsoportozóhoz való tartós kötődés lesz döntő. Az atyák Istene folyamatosan követi a tiszteletét hordozó embercsoport vándorlását az idegenbe vezető úton is. Az atyák Istenének vallását azonban a Jahvista redakció formálta meg, s így nem Izrael kezdetével, hanem a redaktorok jelenével áll vonatkozásban. Izrael JHWH-hoz való viszonyát nem megelőzi, hanem azt feltételezi.

A Jahvista mű Izrael Istenét mint az atyák Istenét egyúttal az egyetemes világ Isteneként vezeti be. JHWH mindenütt való jelenlétét mondja ki a JHWH „az ég Istene” (Ter 24,7), „az ég és föld Istene” (Ter 24,3) kijelentés. JHWH az égből irányítja a világot (pl. Ter 11,5; 18,21; Kiv 3,7.8; stb.). Az „ég Istene” cím az Ószövetségben késői eredetű, kizárólag a perzsa és a hellenista időből való szövegekben található.²⁶ Ebből következtetni lehet az „ég és föld Istene” kifejezés korára is a Teremtés könyvében. Ch. Levin szerint a Jahvista teológiája révén – „JHWH, Izrael Istene, az ég és föld Istene és az ég és föld Istene JHWH, Izrael Istene” – Júda és Izrael Istene kiszabadult a nemzeti istenség kötelékéből és az egész világ egyetlen Istenévé lett. Nyoma sincs annak, hogy annak, hogy az idegen istenek kísértést jelentenének. A deuteronomisztikus teológia döntő eleme, az első parancs („idegen isteneket ne imádj!”) tárgyaltan a Jahvistánál, aki JHWH egyetlenségét magától értetődően képviseli. Az idegen istenek még úgy sincsenek jelen, mint a Deutero-Izajásnál, ahol mindössze a gúny élettelen tárgyai.

Ugyanakkor JHWH Izrael Istene marad. A mindenki sorsát irányító Isten nemzeti Isten is, és a jahvista Isten egyetemessége mellett a partikuláris kiválasztás teológiáját képviseli. Ezért a Jahvista teljességgel és feltétel nélkül lefoglalja Istenét, JHWH-t Izrael ügyének érdekében és nem ismeri azt a távolságtartást Isten és népe között, amelyet az ítéletes próféták és a deuteronomisztikus teológia képvisel. Elképzelése a bűnről kizárólag a JHWH-t nem ismerő emberiségre korlátozott. Ebben a felfogásában a Jahvista mint teológus nem tartozik a próféták vallási irányultságához, és kikerülve a prófétákat és a deuteronomisztikus teológiát Ch. Levin szerint a fogság előtti népi vallásosságot képviseli, amelyet a Jahvista előtti források őriztek meg.

A JHWH-vallásnak ezt a deuteronomisztikus szemléletmódot megelőző (és szinkretisztának is nevezhető) formáját tanúsítják az elefantinei papiruszok (Kr. e. 6. sz.) az egyiptomi diaszpóra zsidóság körében, ahol JHWH egyetlenségének eszméjét nem osztották. Ugyanez a megállapítás érvényesnek mondható Észak-Szíria, Mezopotámia térségének diaszpórájára is. Mindez azt sugallja, hogy a Jahvista olyanokhoz fordul, akik hazájukat elhagyni kényszerültek, s akárcsak a mű szereplői szétszórásban, diaszpórában élnek. A Jahvista azonban abban különbözik a népi vallás e formájától, hogy JHWH egyetlenségét magától értetődően képviseli. Számára a hitvallás „JHWH a mi Istenünk egyetlen Isten” (MTörv 6,4) nem program, hanem kétségbevonhatatlan feltétel.

Egy további jellegzetessége a Jahvista mű teológiájának, hogy kezdettől a végéig az áldás története, és vele szemben megjelenik egy másik vonal, az átok vonala. Ennek nyomán az emberiség története ketté válik, bár a hangsúly kétségtelen az áldás vonalára helyezett.

A Jahvista nyelvezete és írói eszközei alapján két sajátossága állapítható meg. Egyrészt közel áll az udvari beszéd stílusához, másrészt iskolázott a didaktikus eszközök használ-

²⁶ 17 alkalommal Ezdrás, 2 a Krónikák, Nehemiás és a Dániel könyvében, ebből 12 alkalommal arám nyelvű szakaszokban, továbbá Jón 1,9 és Zsolt 136,26-ban és 9 alkalommal az elefantinei papiruszokban.

latában. Mindez csak úgy magyarázható, hogy a Jahvista társadalmilag a felsőbb réteghez tartozott.

Ami a Jahvista keletkezési idejét illeti, Ch. Levin a következő megfontolásokat teszi: a Jahvista feltételezi a Deuteronomiumot, ugyanakkor a Jahvista a Deuteronomisztikus Történeti Műtől és Deutero-Izajás könyvétől feltételezett.

1. A Jahvista feltételezi a Deuteronomiumot, vagyis Deuteronomium utáni (nachdeuteronomistisch). A Jahvista Történeti Mű az egyetlen és központi kultuszhely intézményét ismeri és elutasítja. A szétszórásban élő júdaiak igénye, hogy idegenben is tisztelhesék JHWH-t, és bizonyosak lehessenek áldásadó jelenlétében, elmentmond a deuteronomiumi törvény követelésének, amely JHWH tiszteletét csak Jeruzsálemben engedi meg. A diaszpóra csak akkor volt képes a túlélésre, ha a Deuteronomium eme rendelkezésén túltette magát. A Jahvista deuteronomiumi oltártörvényre (Kiv 20,24-26; MTörv 12) adott válaszként kell értelmezni azokat a leírásokat, amelyekben Ábrahám mint kultuszalapító oltárt épít (Ter 12,7-8; 13,18 köv.), vagy Bétel szent helyként való kijelentését (Ter 28,16), vagy, hogy Mózes az égő csipkebokornál szent helyen áll (Kiv 3,1-5*), stb. A Jahvista és a Deuteronomium követelményei között fennálló ellentétet a kutatás eddig döntő érveként használta a Jahvista korai datálására. Ch. Levin szerint azonban nem vették figyelembe, hogy a Jahvista a Deuteronomiummal ellentétes magatartása nem egyszerűen egy adott hagyományt követ, hanem redakcionálisan kiemelt és a deuteronomikus gyakorlat ismeretében utólag megrajzolt, sőt tudatosan antideuteronomikus.

2. A Jahvista ugyanakkor Deuteronomium előtti is, mégpedig irodalomtörténeti szempontból. A Jahvista nyelve és képzeletvilága jelen van a Deuteronomisztikus Történeti Mű forrásaiban, amelynek ha számos részlete a Tetrateuchusban állna, a Jahvista redaktornak lehetne tulajdonítani, pl. Gedeon oltárépítésének története (Bír 6,11-24) vagy Sámson története (Bír 13,2-24), amelyben érintkezés található Sára és Hágár történetével. Ha igazoltnak tekintjük, hogy a Bírak könyvének alapja a Deuteronomisztikus Történeti Mű első redakciójára megy vissza (DtrH – Kr. e. 560 és 539 között), akkor ez a Jahvista mű számára egy terminus ad quem lenne.

3. A Jahvista mű Deutero-Izajás előtti. Az Iz 40-55 alapvonása ugyanis az, hogy eredetileg a királyhoz intézett üdvhirdetést átviszi a JHWH által szolgájának szólított Izraelre mint Isten népére, hogy parancsát elvigye a népek világába. A Jákob/Izrael néven megszólított Isten népe a deutero-izajási stílus jellegzetes vonása (Iz 40,27; 41,8.14; 42,24; stb.). A megszólítás alapja Izrael Jákob alakjával való azonosítása, amely ősi népi hagyományból ered, és a Ter 32,31-ben a Jahvista alapozza meg redakcionálisan. A Deutero-Izajás könyv, éspedig ennek alaprége, feltételezi a Jahvista mű ismeretét. Ez a megállapítás azonban nem nyújt biztos terminus ad quem-et a Jahvista mű datálására. Kérdéses ugyanis Deutero-Izajás tevékenységének szokásos elhelyezése Kr. e. 546 és 539 közé.

A Jahvista mű keletkezési helyére nézve eligazításul szolgál, hogy a Deuteronomisztikus Történeti Mű megfogalmazása vele egyidejűleg vagy később Júdában történt. Minthogy ez a Jahvista felfogásával ellentétes központi kultuszhely szigorú megtartását követeli, a Jahvista műnek Júdán kívül kellett keletkeznie. A szerző és címzettjeinek életkörülményei (vándorok idegen földön) nem különböznek az elbeszélésektől. A Jahvista mű ezért a diaszpórában keletkezett.

A Jahvista utáni kiegészítések – végső redakció

A Jahvista mű Jahvista utáni kiegészítésekkel bővített szövegét (a J^Q+J^R+J^S, amelynek J. Wellhausen rendszerében a Jehovista felel meg) és a Papi írást a végső redakció kapcsolta össze. Ch. Levin elfogadja, hogy a Papi írás eredetileg az üdvtörténet önálló leírása, azaz nem csupán a Jahvista mű redakciós rétege.

A két mű összekapcsolása Ch. Levin szerint két feltételezésen alapul: 1. külső feltétel a két forrás azonos formájú volta, ami azt jelenti, hogy a Papi írás alapirata (P^G) nem más, mint a Jehovista Történeti Mű újrafogalmazása, más szempontok szerint, más teológiatörténeti korban; 2. belső feltétel a két forrás azonos értékű volta, ami azt jelenti, hogy a végső redakció a két forrás egyikét sem részesítette előnyben. Ch. Levin szerint téves az a hagyományos felfogás, amely szerint a végső redakció különleges közelségben állt a Papi íráshoz. A végső redaktor számára a Papi írás nem volt „kánonibb”, mint a Jehovista.

Az alapok kanonicitásából adódott az a feladat, hogy mindkét forrást megtartsák az új egészen belül amennyire csak lehetséges. Az egybedolgozásnál nem annyira a források teljességének, hanem az üdvtörténet felvázolásának megőrzése érvényesült. A redakció több helyen összekötő szövegeket helyezett el, de beillesztések száma nagyon kevés és kizárólag a források összekapcsolására szolgálnak (Ch. Levin részletesen felsorolja ezeket²⁷). A végső redakciónak tehát nincs redakcionális és teológiai profilja.

Kiegészítések a végső redakció után

A végső redakció után a szöveg nagy terjedelemben kiegészítéseket kapott. A kiegészítések nem csupán a törvényszövegeket jelentik. A Teremtés könyvének elbeszéléseiben a teodíceával foglalkozó, a moralizáló és a bölcsességi vonások messzemenően a végső redakció után kerültek a szövegbe. Ezek között vannak azok a részletek is, amelyeket eddig az okmányelmélet az Elohistának tulajdonított.²⁸

Rövid összefoglalás a késő Jahvista modellekről

A bemutatott új megoldások (módszertani és végkövetkeztetésbeli különbözőségeik ellenére megegyeznek abban, hogy a Jahvistának nevezett összefüggő Pentateuchus-elbeszélés, Izrael kezdeteinek összefüggő üdvtörténeti szemlélete, kései eredetű, csak a babiloni fogság alatt vagy után jött létre, s kialakulását valami módon összekapcsolják a deuteronomikus-deuteronomisztikus hagyománykör tevékenységével.

J. Van Seters és Ch. Levin a Jahvistát redaktornak tekinti, aki a királyság idejében keletkezett, már létező írott forrásokat dolgozott fel és teológiailag értelmezett. H. H. Schmid nem tekinti a Jahvistát kiemelkedő teológusnak. Szerinte az egyetlen gyűjtő, író és teológus értelemben vett Jahvista helyett inkább egy redakciós értelmező folyamatról kellene beszélni, amelyben Izrael előtörténetének ősbibliai népi hagyományai nyertek feldolgozást. R. Rendtorff és E. Blum azt az álláspontot képviselik, hogy az összefüggő Pentateuchus-elbeszélés az addig független nagy hagyományegységek késői összekapcsolásából jött létre.

²⁷ LEVIN, CH., *Der Jahwist*, 440. old.

²⁸ LEVIN, CH., *Der Jahwist*, 440. old.19. lábjegyzet.

Valamennyi kutató elfogadja tehát, hogy a Pentateuchus anyagában vannak korábbi, a királyság idejéből származó hagyományok, de tartózkodnak koruk közelebbi meghatározásától, nem beszélve arról, hogy ezeket a szájhagyományból eredeztessék. Kizárólag az írott szöveget elemzik az irodalomkritika és redakciótörténet módszerével.

Ezzel Izrael vallástörténetének döntő szakasza a kezdetektől a babiloni fogság összefüggésébe, a késői korba kerül. Nem az ún. mózesi kor, amelyhez prófétaág ismételtén visszanyúl, hanem a babiloni fogsággal induló időszak lesz Izrael hitéletének legtermékenyebb időszaka, amikor JHWH Izrael nemzeti Istene a világ egyetemes Istene lesz. A kezünkben lévő egész bibliai hagyományra (benne a Pentateuchusra is) irodalmilag és teológiailag Izrael fogsággal kezdődő politikai és hittörténete nyomja rá a bélyegét, és értelmezésében is ez a kor kap hangsúlyt.

Az okmányelmélet

Az okmányelméletbe vetett bizalmat a 70-es évek közepétől elindult kritika vagy az új megoldási kísérletek napjainkig sem tudták teljes mértékben megingatni. A számos kutató továbbra is úgy véli, hogy az okmányok illetve források még mindig legmegalapozottabb munkamódszert nyújtják a Pentateuchus keletkezésének és szerkezetének magyarázatára. Ezt a helyzetet tükrözi a 80-as évektől egészen napjainkig a szakirodalom is, ószövetségi bevezetők²⁹, kommentárok³⁰, monográfiák és értekezések³¹.

Ezek a kutatók a forrásokkal kapcsolatos állásfoglalásukban és munkamódszerükben természetesen különböző fokozatban érvényesítik az újabb kutatások eredményeit, de abban megegyeznek, hogy elfogadják az összefüggő, egy valamennyi témát átfogó Pentateuchus-elbeszélés, a Jahvista forrás fogság előtti létrejöttét, amelynek időbeli meghatározása az egyes kutatóknál a salamoni kortól (salamoni Jahvista) a késői királyság koráig változik.

Ebben az összefüggésben ismerttetjük az E. Zenger, Ch. Dohmen és F. L. Hossfeld által képviselt „münsteri Pentateuchus-modellt”, amelyet a blokk-, a forrás- és a továbbírás

²⁹ Pl. KAISER, O., *Einleitung in das Alte Testament*, Gütersloh 1984⁵; *Grundriss der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments I. Die erzählenden Werke*, Gütersloh 1992; CAMPBELL, A. F., – O'BRIEN, M. A., *Sources of the Pentateuch. Texts, Introductions, Annotations*, Minneapolis 1993; SCHMIDT, W. H., *Einführung in das Alte Testament*, Berlin-New York 1995⁵; SMEND, R., *Die Entstehung des Alten Testaments*, Stuttgart 1995⁵; ZENGER, E., szerk., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1998³.

³⁰ Pl. WENHAM, G. J., *Genesis 1-15*, WBC 1, 1987; *Genesis 15-50*, WBC 2, 1994; WESTERMANN, C., *Genesis BK I/2*, 1989²; I/3 1982; COATS, G. W., *Genesis with an Introduction to Narrative Literature*, Michigan 1983; BUDD, P. J., *Numbers*, WBC 5, 1984; DURHAM, J. I., *Exodus*, WBC 3, 1987; SCHMIDT, W. H., *Exodus BK II/1* 1988; *Exodus BK II/2*, I.2. 1995, 1999; SCHARBERT, J., *Genesis 1-11*, NEB 1983, 1990³; *Genesis 12-50*, NEB 1986; *Exodus*, NEB 1989; *Numeri*, NEB 1992; RUPPERT, L., *Genesis 1*, Gen 1,1-11,26, 1992; *Genesis 2*, Gen 11,27-25,18, 2002; BOECKER, H. J., *1 Mose 25,12-37,1*, BK.AT I., 3, 1992; SEEBASS, H., *Genesis I. Urgeschichte 1,1-11,26*, 1996, II/1 *Vätergeschichte 11,27-22,24*, 1997, II/2 *Vätergeschichte 23,1-36,43*, 1999, III. *Josephsgeschichte 37,1-50,26*, 2000; *Numeri*, BK IV/1, 2,2.3.4.5., 1993, 1995, 2001, 2002, 2002

³¹ Pl. KOHATA, F., *Jahvist und Priesterschrift in Exodus 3-14*, BZAW 166, Berlin-New York 1986; VERMEYLEN, J., *Vermeylen: Les premières étapes littéraires de la formation du Pentateuque: Le Pentateuque en question*, A. DE PURY szerk., Genève 1989, 149-197. old.; BERGE, K., *Die Zeit des Jahwisten. Ein Beitrag zur Datierung jahvistischer Vätertexte*, BZAW 189, Berlin New York 1990; NICHOLSON, E., *The Pentateuch in the Twentieth Century. The Legacy of Julius Wellhausen*, Oxford 1998; GRAUPNER, A., *Der Elohist*, WMANT 97, Neukirchen-Vluyn 2002.

modell kombinációjának kell tekinteni. Eszerint a Pentateuchus keletkezéstörténetének korai fázisában az egyes Pentateuchus-témáknak megfelelő elbeszéléskörök (pl. pátriárkák, kivonulás, stb.) egymástól független alakultak ki (R. Rendtorff illetve E. Blum modellje), majd Kr. e. 700-tól kiindulva a két illetve három forrásmodellt alkalmazza a Pentateuchus keletkezéstörténetének magyarázatára. Hasonló megoldást képvisel a lényeges pontokban O. Kaiser és C. Schmitt.³² A modell gondolatmenetét E. Zenger összefoglalása alapján ismertetjük.³³

A Pentateuchus *három hagyományáramlatból* keletkezett: a nem papi szövegek = Jahvista (J); papi szövegek = P; és a deuteronomikus szövegek = D. Mindhárom hagyományáramlatnak saját előtörténete van.

A *hagyományképződés kezdetei* ismereteink számára messzemenően homályosak maradnak. Az azonban joggal feltételezhető, hogy a Pentateuchus két irodalmi alapformájának, az elbeszélésnek és a jogmondásnak, a kifejezési formák gazdagságában megnyilvánuló élő hagyománytörténete volt (mint pl. törzsi, hősi, szentély- és helységmondák), mielőtt még kisebb vagy nagyobb összefüggésekbe (elbeszéléskörökbe) vagy joggyűjteményekbe kapcsolódtak volna. Nehéz megállapítani, hogy ebben a folyamatban milyen mértékben éltek tovább a Jahvista előtti vagy a nem Jahvista hagyományok, annyi azonban biztos, hogy számolni kell ilyen ősi hagyományok átformálásával (pl. a három „isten” látogató Ábrahámnál: Ter 18-19; Jákob álma Bételben az égi létráról: Ter 28).

Izrael előtörténetének az *első átfogó történelemábrázolása* (az ún. Pentateuchus-elbeszélés) a Kr. e. 7. században jött létre. Ez az írás J. Wellhausen modelljére támaszkodva „Jehovista Történeti Műnek” is (késői datálású Jahvista) nevezhető, vagy találójában *Jeruzsálemi Történeti Műnek* (JG), minthogy Jeruzsálemben keletkezett és jeruzsálemi szempontból fogalmazták meg. Az Izrael kezdeteiről szóló és addig egymástól függetlenül létrejött elbeszéléskörök (Ábrahám-Jákob ciklus; József-novella; Kivonulás-történet; honfoglalás elbeszéléskör) egyetlen történetteológiai összefüggésbe kerültek, amely először teremtette meg az Ábrahámtól Jákobon, Mózesen és Józsuen át az egészen a honfoglalásig terjedő történeti összefüggés fonalát (Ter 11,26-Józs 24*). Ezt a történeti művet érthetjük az első „forrásnak”.

A második „forrásnak” azt a *hagyományáramlatot* tekinthetjük, amelynek irodalmi megnyilvánulását a stílus, a téma és a gondolkodásmód alapján koncentráltan nagyobb egységben a *Deuteronomiumban* találjuk. A Deuteronomium legősibb fokozata az a törvénygyűjtemény, amelynek nem volt elbeszélő kerete, és Hiszkija király idejében (700 körül) keletkezett. A *hiszkijánus Deuteronomiumot* Józija idején kibővítették, és egy történetteológiai kerettel látták el (MTörv 1-Józs 22*).

Jeruzsálem lerombolása és Júda önálló királyságának megszűnése (586) *indították el* azt a *mélyenszántó eszmélődést*, amely magyarázatot keresett a katasztrófa okaira, és számvetést készített az eddig eltelt „üdv-történetről”. A reflexió eredménye lett az a nagyszabású történelemértelmezés, amely átfogta Izrael történetét a kezdetektől egészen a fogságig, és „Fogsági Történeti Műnek” nevezhetjük. A „Fogsági Történeti Mű” több, eddig önálló „írást” *kapcsolt össze*: a fogságot megelőző késői korban formát öltött őstörténet (Ter 2,4b-8,22*);

³² KAISER, O., *Der Gott des Alten Testaments 1.: Grundlegung*, Göttingen 1993, 157-186, 159-162.

³³ ZENGER, E., szerk., *Einleitung in das Alte Testament*, 3. kiadás, Stuttgart 1998, 119-122. oldala, részletesen lásd 122-124. és 142-176. old.

a Jeruzsálemi Történeti Mű; a Szövetség Könyve (Ter 20,22-23,19/33/); a fogságot megelőző késői korban formát öltött Deuteronomium; elbeszélések a bírák koráról és a királyság idejéről (Bír; Sám; Kir).

Egy további, új átfogó történelemábrázolás keletkezett 520 körül a fogságban Babilóniában, amelyet papi nyelvezete és teológiája alapján *Papi alapiratnak* (priesterliche Grundschrift, jele: „P^s”) neveznek. Ez az írásmű részben a nem papi teológia szellemében keletkezett *Fogsági Történeti Mű ellensúlyozására* készült. A Papi (írás) Mű (P^s), amelyet a harmadik „forrásnak” nevezhetünk, a fogságból visszatértekkel került Jeruzsálembe, ahol kultikus természetű anyaggal bővítették (jele: P^s = kibővített Papi Mű; s = supplementum/kiegészítés, egyes kutatók szekundérnek is nevezik).

Az egymással versengő deuteronomisztikus és papi teológia kiegyenlítésére irányuló törekvésből Kr. e. 450 után a Fogsági Történeti Művet és a Papi Művet *egyetlen nagy történeti művé* (Ter 1-2; Kir 25) dolgozták össze. Erre a redakcióra megy vissza számos olyan szöveg, amelyek nyelvi szempontból deuteronomisztikus-papi keverékszövegek, s egyszersmind új teológiai hangsúlyokat is helyeznek el.

Kr. e. 400 körül a Ter 1-2; Kir 25 szövegösszefüggéstől („Enneateuchus”) a Pentateuchust (Ter-MTörv) mint önálló művet elkülönítették. A szöveg kialakulásának erre a szakaszára megy vissza a Pentateuchus öt részre osztása és lezárása a MTörv 34,10-12 versekkel, az ún. Mózes-epitáfiummal. Még ezután is történtek kisebb redakciós kiegészítések a Pentateuchus szövegén (pl. Ter 14. fejezet).

A „münsteri Pentateuchus-modell” számot vet tehát az újabb modellek eredményeivel, ugyanakkor a Pentateuchus-elbeszélés fogság előtti kialakulását képviseli.

ÖSSZEGZÉS

A mózesi könyvek keletkezésének kérdésében ma nincs egyetértés, és a problémára egyidejűleg több egymástól eltérő, sőt ellentmondó megoldást találunk a kutatók körében. A szaktudományon belül azonban megállapítható az az általános törekvés, hogy a minden hagyományt átfogó Pentateuchus-elbeszélés kialakulását későbbre (elsősorban a babiloni fogság összefüggésébe) tolják ki, és a mózesi könyvek hagyományanyagának ősiségét is tartózkodóan ítélik meg a biblikusok, vagy nyitva hagyják a kérdést. A Pentateuchus végső, kánoni formájának lezárását pedig egyenesen a fogság utáni kor későbbi időszakára helyezi el a kutatás.

Bármelyik modellt is fogadjuk el, a Pentateuchus-kritikának nevezett tudományos kutatás olyan új felismeréseket hozott, amelyek alapján számolni kell a fogsággal kezdődő időszak Izrael vallástörténetében játszott rendkívül kreatív szerepével. Mindez kihatással van nemcsak a Pentateuchus, hanem az egész bibliai irodalom értelmezésére is. Mindent összevetve Izrael vallástörténetében a hangsúlyok a kezdetektől kétségtelen elmozdultak a későbbi időszak irányába, s mindez újra értékelést tesz szükségessé.

Úgy véljük, hogy a mózesi könyvek tudományos vizsgálata nem lezárt, és keletkeztörténetük, valamint a hagyományanyaguk egyoldalúan késői hangsúlyozása ugyanúgy kritika alá vehető, ahogyan azt a 70-es években az okmányelmélettel, illetve M. Noth modelljével tették az új modellek képviselői. Ugyanez mondható el arról a állásponttól is, miszerint Izrael hitében, ahogyan azt az Ószövetség Bibliájának mai kánoni formája tanúsítja, szinte kizárólagos szerepe van a deuteronomikus-deuteronomisz-

tikus teológiának, illetve a fogsági Izraelben lejátszódott átértékelő folyamatnak, amely az ősi hagyományt az új helyzethez alkalmazta. Ezek a tényezők azonban nem állnak ellentétben a kezdetek Izrael hittapasztalatát meghatározó jelentőségével, csak más perspektívába állítják azt.

A bevezetésben felvetett a kérdésre, hogy a *Pentateuchus*-kutatás előmozdítja-e a bibliai kinyilatkoztatás jobb megismerését, igennel válaszolhatunk. A 19. század óta folytatott kutató munka – amint ezt az ismertetett modellek tanúsítják – olyan új belátásokat nyújtott, amelyeknek hatása túllépi a kizárólagosan szaktudományos monográfiák keretét és hozzájárulnak a bibliai hit gazdagodásához.

A COMMUNIO NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Nyolcadik éve jelenik meg magyarul, tájékoztatva a teológiát művelőket és az érdeklődőket a világegyház teológiai életéről, színvonalas, egyházhű tanulmányok fordításaival. Előfizethető egy évre 500,- Ft-ért a szerkesztőség címén, ahol az előző évfolyamok számai is megrendelhetők. Megvásárolható Budapesten a Márton Áron kiadó és az Ecclesia boltjában, Kecskeméten a Korda könyvkereskedésében, Nyíregyházán a Hittudományi Főiskola könyvesboltjában.

A Communio folyóirat kapható számainak tartalma:

- | | |
|------------------------------------|------------------------------------|
| 1994. 1. Hit a teremtésben | 3. Veni Sancte Spiritus |
| 2. Európa lelkiége | 4. Vedd a Szentlelket |
| 3. Isten irgalmassága | 1999. 1. Az Atya éve |
| 4. Isten örök Fia | 2. Isten az Atya |
| 1995. 1. Isten és ember szenvedése | 3. Clementissime Pater... |
| 2. Istenről beszélünk | 4. Fides et ratio |
| 3. Hiszem a test feltámadását | 2000. 1. Kettős millennium |
| 4. Idő és öröklét Ura | 2. Az erősség erénye |
| 1996. 1. Isten és császár | 3. Az irgalmas Atya szentsége |
| 2. Egyház és fiatalság | 4. Szentháromság és Eucharisztia |
| 3. Isten és emberek műve | 2001. 1. Szentháromság és Egyház |
| 4. Istennek adott válasz | 2. A liturgia lelke |
| 1997. 1. Jézus csodái | 3. A hit és megjelenései |
| 2. A remény nem csal meg | 4. Emlékezés és megbékélés |
| 3. Tedd ide kezed | 2002. 1. Jézus misztériumai |
| 4. Krisztus az idők teljessége | 2. Misztériumaidban Téged talállak |
| 1998. 1. Szentlélek éve | 3. Boldogok és szentek |
| 2. Gál Ferenc emlékezete | 4. Tíz esztendő |

Címünk: *Communio Alapítvány*, 1053 Budapest, Pappnövelde u. 7.

SÁNTA JÁNOS

Ludwig Feuerbach ateista humanizmusa, mint kísérlet az istenkeresés megválaszolására

ELŐSZÓ

Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872) (továbbiakban: Feuerbach) a Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770-1831) és Karl Marx (1818-1883) közötti szellemi erőterben kísérletet tesz arra, hogy az ember vallásos vágyakozására választ adjon. Válasza másfél évszázaddal ezelőtti, mégis figyelmet érdemel és tanulságokkal jár rövid vizsgálata, mert régebben és korunkban egyre inkább az önmegváltó eszmék felé hajlik az ember. Tanulmányunkban a vallásra vonatkozó őstapasztalat megfogalmazását, mint viszonyítási alapot Henri de Lubactól (1896-1991) (továbbiakban P. de Lubac), a jeles francia teológustól vettük.

FEUERBACH ATEISTA HUMANIZMUSÁNAK VIZSGÁLATA A VALLÁS ISMERTETŐJEGYEI ALAPJÁN

Feuerbach filozófiai rendszere felfogható vallásos tanításként, ugyanakkor P. de Lubac a vallással (és még inkább a kereszténységgel) kapcsolatban állítja egy vertikális (személyes) és egy horizontális (kollektív) dimenzióknak a szükségszerű létezését. Igyekszünk szintézisbe állítani ezt a két gondolatkört és megvizsgáljuk, mennyiben van jelen Feuerbach gondolatvilágában ez a P. de Lubac által elengedhetetlennek tartott kettős dimenzió, ugyanis csak ebben a mértékben lehet rendszerét vallásnak tekinteni.

Meggyőződésünk, hogy a nagy francia teológus vallással kapcsolatos felfogása annyira letisztult és helytálló (nem utolsósorban a Szent Tamás által adott vallás-meghatározással való összecsengés miatt merjük ezt mondani), hogy a továbbiakban ezt fogjuk alapnak tekinteni. P. de Lubac vallásértelmezése olyan mértékben tárgyilagos, hogy a tanulmányunk számára nem zavaró, ha úgy kezeljük ezt a megközelítést, mint „a” valásdefiníciót.¹ Jóllehet más teológusok valláskutatással kapcsolatos állásfoglalásaiból is

¹ P. de Lubac közvetlenül nemigen beszél a vallásról és a hitről, hanem jobbra csak antropológiai és ekkleziológiai témákkal összefüggésben. Éppen ezért a vallással kapcsolatos állásfoglalására inkább másodlagos jelekből lehet következtetni, amelyeknek az összegyűjtése és rendszerezése komoly munkát igényel. Ilyen gyűjtőmunka eredménye Eterovic műve, amelyre az eddigiekben már többször

merítünk, de ezt csak a részterületeken való könnyebb eligazodás végett tesszük. Vizsgálódásunkhoz kétféle kutatási módszert használunk; fenomenológiai és filozófiai módszert. Ezt a sorrendet fogjuk követni a továbbiakban:

I. Vallásfenomenológiai kutatás²

Feuerbach ateista humanizmusát, mint vallást közvetlen értelemben nem vethetnénk alá fenomenológiai elemzésnek, mert maga Feuerbach nem tekinthető saját eszméi gyakorlati kivitelezőjének. Viszont az a tény, hogy benne a marxizmusnak, mint a gyakorlatra váltott ateista humanizmusnak a „szellemi atyjáról” van szó, megengedi az ilyen jellegű vizsgálódást. Ez nem jelent letérést az eredeti célunkhoz vezető útról, ugyanis más vallások esetében is a fenomenológiai elemzés, belső természeténél fogva, az elméleti alapelvek gyakorlati következményeire támaszkodik, amelyek viszont nem mindig jelennek meg a vallásalapító életében.

1. A vallásfenomenológia lényege

A vallásfenomenológia nem egy összefoglaló elnevezése a vallással foglalkozó szaktudományoknak (pl. valláspszichológia, vallásszociológia, valláseredet-kutatás, stb.), hanem fölötte áll azoknak, mert az általuk rendelkezésre álló kutatási eredményeket összegzi. Ugyanakkor nem is áll szándékában a vallásos jelenségek filozófiai lényegét megragadni. Ilyen módon nem elsősorban leíró jellegű, de nem is normatív szerepű, hanem az a célja, hogy a vallásos jelenségeket a maguk történeti fejlődésében vizsgálja, összegyűjtse és osztályozza és így elnyerjen egy átfogó képet vallásos jelenségükkel kapcsolatban. A vallásfenomenológia empirikus tudomány, viszont összegző jellegénél fogva a többi tudományághoz viszonyítva legközelebb áll a vallásfilozófiához.³

hivatkoztunk. Most, amikor P. de Lubac „vallás-meghatározását” nem közvetlen kutatásunk eredményeképpen, hanem az Eterovic könyvében foglaltakat hasznosítva tesszük meg a 3. rész kutatási alapjának, az a meggyőződésünk jogosít fel erre, hogy ha P. de Lubac a maga szellemi nagyságában nem látta fontosnak újraforgalmazni a vallás definícióját, hanem gyakorlatilag átvette és teológiai reflexiói folyamán alkalmazta a Szent Tamástól származó meghatározást, bizonyára azért tette, mert helytállóan tartotta azt. És mivel Szent Tamásban a nagy „szintetikust” látja a katolikus teológia, vallás-meghatározása függetleníthető tőle, valamint ilyen módon P. de Lubac személyétől is és lehet vizsgálódásunk alapja a jelen esetben, ugyanis nem túlzás kimondani, hogy az egyház meggyőződéséről van szó ennek a vallás-értelmezésnek az esetében.

² A vallásfenomenológiát itt abban az értelemben használjuk, amelyet Dhavamony Mariasuai (vallásfilozófia-professzor a római Gergely-egyetemen) dolgozott ki. Az ő megközelítésében a vallásfenomenológia az a tudományág, amely a vallások történetének rendszerező tárgyalásával foglalkozik. Meggyőződése szerint szerencsésebb is volna a „vallás történeti fenomenológiája” elnevezés. Ez az értelmezés eltér a Husserl és a Hegel által adott definíciótól, akiknél a vallásfenomenológia a vallásfilozófia része. Vö. DHAVAMONY, *Religione/II*. in: *Dizionario di Teologia Fondamentale*, 929-941.

³ Vö. DHAVAMONY, *Religione/II*, in: *Dizionario di Teologia Fondamentale*, 930., 940.

2. Feuerbach eszméinek vallásfenomenológiai kutatásához választott vallásos jelenségek

Ahhoz, hogy Feuerbach ateista humanizmusának, mint vallásnak a fenomenológiai vizsgálatát e tanulmány keretei között megtehessek, szükséges behatárolnunk azoknak a vallásos jelenségeknek a körét, amelyek számunkra alapul szolgálnak.

P. de Lubac szerint a vallásnak két horizontjáról beszélhetünk; egy személyes (vertikális) és egy közösségi (horizontális) horizontról. Más szavakkal megfogalmazva a vallásnak van karizmatikus és hierarchikus (intézményes) arca.⁴ Ilyen módon a vallásos jelenségeknek is két fő csoportja van. Az egyik kategóriába azok tartoznak, amelyek révén a vallás személyes jellege, tehát az istenség iránti hitnek és tiszteletnek az érzése nyilvánul meg. A másikba pedig azok a jelenségek sorolhatók, amelyek a vallás közösségi jellegével járnak együtt.

A személyes formán belül egyrészt megállapíthatjuk a belső öntudat, a hitvallás és a külső magatartási rendszer hármasságának a létezését⁵, amely a vallásos egyén életében, gyermekkorától a haláláig folyamatosan jelen van, másrészt beszélhetünk a személy legfontosabb életfordulóihoz (születés, házasságkötés, halál) kötött, alkalmi vallásos aktusokról.⁶ A vallás közösségi, hierarchikus formája pedig az ünnep, az intézmény és a kultusz hármasságában jelenik meg.

Amint a vallás két horizontja belső lényegénél fogva szoros kölcsönhatásban áll egymással, ugyanígy ezek megnyilvánulási formái sem különíthetők el mereven egymástól. Ugyanakkor az is tény, hogy könnyen feszültség léphet fel a személyes és a közösségi horizont között; megvan az esély arra, hogy a közösségi elemek elnyomják az egyéni vallásosságot, valamint az is előfordulhat, hogy a személy tapasztalja fékező hatásúnak a közösséget, és ezért vallásos megnyilvánulásaiban igyekszik elszakadni attól. Nem lehet szó kizárólag hierarchikus vagy csak kimondottan karizmatikus vallás huzamosabb fennállásáról. Mindenképpen a helyes arányra kell törekedni a két oldal között, hogy a vallásosság termékeny legyen egyénnek és közösségnek egyaránt.⁷

Az eddigiekben felsorolt csoportosítások egyáltalán nem merítik ki a vallásos jelenségek körét.⁸ Számunkra azonban kellő lehetőséget biztosítanak Feuerbach Marx által kivitelezett gondolatvilágának vallásfenomenológiai szemléléséhez.

⁴ Vö. HARDY GILBERT, *Vallásbölcseleti bevezetés*, in: *Teológiai Vázlatok*, I. kötet, 175.

⁵ Vö. uo. 111-112.

⁶ Vö. LANCZKOWSKI GÜNTER, *Il fenomeno religioso nella storia dell'umanità*, in: *Corso di Teologia Fondamentale*, Volume I, 21-24.

⁷ Vö. HARDY, *Vallásbölcseleti bevezetés*, 171-172.

⁸ Lanczkowski még sok más, vallással együtt járó jelenségről beszél, amelyeket itt külön nem használunk a feuerbach-i gondolatok vizsgálatához, de csak a tanulmány szűkös keretei miatt. Ilyenek pl. a tempom, a kalendárium (periodikusság jelenléte), az összes korábbi vallás leértékelése, a teremtésmítoszok megfogalmazása, a beavatási vagy a tisztulási szertartások, a vallásos művészet, stb. Vö. LANCZKOWSKI, *Il fenomeno religioso nella storia dell'umanità*, 18-27. Itt fontosnak látszik szólni Mircea Eliade „A szent és a profán” c. könyvéről, amely a vallásfenomenológia számára szinte klasszikus műnek tekinthető. Általa felsorolt és bőséges példával illusztrált vallásos jelenségek: szent hely, szent idő (szent történelem), mikrokozmosz-makrokozmosz, mítosz, ünnep, stb. Vö. ELIADE MIRCEA, *A szent és a profán* (németből fordította Berényi Gábor, Budapest 1987).

3. Feuerbach eszméinek vallásfenomenológiai vizsgálata

Az előző pontban elmondtuk, hogy az általánosnak mondható vallásos jelenségek közül melyeket választjuk ki ahhoz, hogy a Marx által gyakorlatra átültetett feuerbachi antropocentrikus ateista szemlélet vallásfenomenológiai vizsgálatát kielégítő szinten megtehessek. Most ezeket a jelenségeket a maguk hármasságában sorra vesszük, és megnézzük, hogy mennyire vannak jelen a gyakorlatra váltott „feuerbachizmusban”.

a) Intézmény – kultusz – ünnep

A vizsgálódást azért érdemes a vallás közösségi jellegének ismerveivel kezdenünk, mert a gyakorlatban megvalósított feuerbachi rendszerben igen jelentős az emberi közösség szerepe. Ez abból a tételtől vezethető le, miszerint a projekció megszüntetésével visszanyert isteni tulajdonságokat nem az egyénre, hanem a közösségre kell ruházni. Az egyén a szabadságát és így a felelősségét is a közösségnek adja. Csakhogy ebből a „divinizált” közösségből kiemelkednek olyan személyek, akik vezetői képességekkel rendelkeznek, és ezt igyekeznek a gyakorlatban is hasznosítani. Ennél fogva megszületik egy olyan hierarchia, amelynek jelenléte nagymértékben meghatározó lesz, intézményei, kultuszai és ünnepei révén komoly irányító erővel bír az egyes ember számára. Ez az irányító szerep abból ered, hogy az ilyen közösség, tudatában lévén isteni attribútumainak, egyeduralkodónak, kizárólagosnak érzi magát, és nem tűri meg maga mellett a más eszméken alapuló közösségi formákat (pl. istenhívók gyülekezetét, munkahelyi kollektívát és végső soron a családot). Fél ezektől, mert konkurenciát lát bennük és csak akkor lesz nyugodt, ha felszámolta a másképpen gondolkodók csoportjait, tagjaikat pedig magába asszimilálta.

Az intézményes jelleg megjelenik abban a bürokratikus alá-, fölérendeltségben, ahol az egyes ember a felelősséget a közösségre vagy legalábbis a másokra hárítja, tekintettel arra, hogy az egyén csak eszköz a közösség céljainak megvalósításában.

A kultusz és az ünnep jórészt összekapcsolódva ölt testet ebben a rendszerben. Kultikus jellegűnek vehetők pl. a felvonulások, a közösség dicsőnek mondott múltjára való visszaemlékezések (beszéd, énekek, koszorúzások, stb.), vagy a közösség céljainak megvalósításában kiemelkedő munkát végzett személyes nyilvánosság előtti megdicsérese és kitüntetése. Az ünnepek hivatalos (intézményes) részeit általában ezek az aktusok képezik. Maguk az ünnepek leginkább évfordulókhöz kötődnek, amikor a közösség történetével kapcsolatos személyek vagy események felidézésére kerül sor. Persze, vannak alkalmi ünnepek is (pl. iskola- vagy gyáravatás), de bármelyik ünneplési módra jellemző, hogy a közösség tagjainak kötelező a megjelenés.

b) Hitvallás – belső öntudat – külső magatartási rendszer

Megállapíthatjuk, hogy a feuerbachi-marxi humanizmust komolyan vevő és azt magáévá tevő ember megfelelő belső öntudattal rendelkezik, amely eléri a vallásos jelleget, mivel elismeri, hogy léte a közösségtől függ. Tisztelettel adózik a közösség döntései iránt, vonzódik azok felé és amennyiben sikerül természetéből fakadó transzcendens igényeit kompenzálnia, akkor hiszi, hogy a közösség keretein belül megleti személyes boldogulását⁹, ugyanis ez utóbbival kapcsolatban nem szabad valamilyen túlvilági életre gondolni, hiszen ennek a lehetősége már elméletileg ki van zárva.

A belső öntudat kialakításában fontos szerep hárul az oktatásra és a nevelésre, amellyel kapcsolatban a közösség nem sokat bíz a szülőkre, különösképpen azokra, akik nem tagjai a közösségnek. A felnövekvő gyermekeket, tanítás és egyéb programok címén, a lehető legtöbbet távol tartják a családtól, hogy minél nagyobb esély legyen arra, hogy amikor eljön az alkalmas idő, belépjenek a közösségbe.

Ebből a közösség által kialakított belső öntudatból természetesen fakad a neki megfelelő külső magatartási rendszer. Itt hosszas elemzésekbe bocsátkozhatnánk, mivel részletezni lehetne az ateista humanizmusra való nevelés következtében fellépő viselkedési formákat. Ezeket összefoglalva elég annyit mondanunk, hogy mivel az egyén személyi felelősségtudata nem lett kialakítva, gyakorlatilag bárminek a megtételére feljogosítva érzi magát, amit a közösség kimondottan meg nem tilt.

A hitvallás inkább ünnepélyes fogadalom formájában tartozik ehhez a vallásossági formához, amikor az egyén kifejezi, hogy hűséges lesz a közösség eszméihez és azok terjesztésén fog fáradozni. Jellegzetes, ünnepélyessé tett alkalmi ennek, amikor pl. valaki tagja lesz a közösségnek vagy tanulóként elnyeri valamelyik fokozatot a teljes jogú tagság felé haladva.

c) Születés – házasságkötés – halál

A születést, a házasságkötést és a halált, amelyek az emberi élet legfőbb fordulópontjai, minden vallás a legsajátosabb szertartásokkal fogja körül, mert az ember létezésének misztérium-jellege ezekben az eseményekben válik a legegységelműbbé. Itt ébrednek rá leginkább a vallásos közösség tagjai, hogy mindnyájan egy Felsőbb Lény teremtményei. Ezért ezek az alkalmak egyszerre ünnepei az egyénnek és a közösségnek, és ilyenkor válik a legkézzelfoghatóbbá, hogy mennyire áthatja egymást a vallás személyes és közösségi dimenziója. (A halál esetében egyfajta fordított ünnepről van szó; az öröm helyett a szomorúság hozza össze az embereket, de mindenképpen jelen van a találkozás és az érzelmekben való osztozás.)

Az ateista humanizmus gyakorlatra váltásával létrejövő közösség is valamilyen formában megünnepli ezeket az eseményeket, de mivel igazából véve nem tudja átélni a mélységüket, eléggé „sekélyes” rítusokat végez. Ennek oka abban áll, hogy egyrészt az ember misztérium-jellegét az anyagvilágtól való függésre korlátozza, másrészt nem ismeri el az emberi élet személyes dimenziójának a létezését, mert ott már individualizmust sejt. Bár úgy is mondhatjuk, hogy éppen ezek az ünneplések nagyon is világosan kifejezik a közösség elméleti alapállását...

A születés megünneplése gyakorlatilag a névadás hivatalossá tételét jelenti. Ennek keretében a közösség ugyan kinyilvánítja a hozzájárulását ahhoz, hogy a szülők által választott név legyen a gyermeké, viszont a közösség ajándékában (pl. „kisdobos” nyakkendő) kifejeződik az az elvárás, miszerint az újszülött is remélhetőleg egykor kö-jük fog tartozni.

A halál misztériuma mélyebben érinti az ilyen közösség tagjait is. Igaz ugyan, hogy szerintük az ember csak anyagból áll és a földi élet befejeztével mindennek vége, mégis fenntartják, hogy az elhunyt tovább él a hozzátartozók és a „hálás utókor” emlékeztében. Ennek bizonyítására díszes síremlékeket állítanak azoknak, akik sokat tettek a

⁹ A vallás egyik alkalmas fenomenológiai meghatározása: Az értelmes teremtmény természetes vonzódása Teremtője felé. Vö. HARDY, *Vallásbölcséleti bevezetés*, 123.

közösség érdekében. Annak ellenére, hogy tagadják a túlvilág létezését, mégis arra törekednek, hogy meghitt hangulatú gyászszertartásokkal búcsúztassák az elhunytakat. Itt azonban teljes mértékben hiányzik annak a szavakba öntése, hogy a halál misztériuma mit üzen az élőknek, ugyanis minden beszéd és ének vagy közvetlenül az elhunyt-hoz szól, vagy általában az elmúlás fölött kesereg. Mindenesetre azt kell mondanunk, hogy az ilyen gyászszertartásban is kifejeződik egyfajta félig tudatosított remény a továbbélésre. (Erre utal pl. a közismert mondat: „Emléke örökké élni fog.”)

Legkevésbé a házasságkötés módja tekinthető rítusnak ebben a hármas csoportban, mégpedig azért, mert a Feuerbach ateista humanizmus szellemében létrejövő közösség nem fogadja el az emberi lélek létezését és így azt sem tudja belátni, hogy a házasság két embernek nemcsak fizikai, hanem lelki kapcsolata is. (Történetek is kísérletek a házasság intézményének megszüntetésére, mivel a családot egy más elveken alapuló csoportnak tartották, és ezért veszélyesnek tekintették.) A házasságkötés szertartásának a lényege, hogy a vőlegény és a menyasszony anyakönyvbe jegyzi nevét a közösség képviselője, valamint az összegyűlt rokonság előtt, amivel kifejezik, hogy egymásnak házastársai akarnak lenni. Egy bizonyos idő óta olyan lehetőség is van, hogy bármiféle ünnepeélyes külsőséget elhagyva történjék meg ez az aktus, ilyen módon a szertartásosság további mellőzésének vagyunk tanúi. Mégis, az a tény, hogy az egész rítusból éppen a nevek bejegyzése, tehát a házasságkötés szándékának közösséggel való elismertetése marad meg, mutatja a vallásos jelleget, hiszen a vallások tanúsága szerint a házasfelek a Legfelsőbb Hatalommal akarják elismertetni a konszenzust, és ezt a Hatalmat jelen esetben a közösség testesíti meg.

4. Összegzés a vallásfenomenológiai kutatáshoz

Az előző három ponttal (a-c.) összességében az volt a célunk, hogy a legáltalánosabb vallásos jelenségek néhány karakterisztikus csoportjának felhasználásával megfigyeljük Feuerbach humanista szemléletének gyakorlatban megjelent formáját.

Az istenséget nála azonban nem valamilyen transzcendens valóság, hanem az emberi közösség testesíti meg, amely iránt az egyes ember feltétlen odaadási kötelezettséggel tartozik, mert úgy érzi (sőt, adott esetben meg is tapasztalja), hogy a létezése ettől a közösségtől függ.

II. Vallásfilozófiai kutatás

A fenomenológiai szintű vizsgálat után most rátérünk Feuerbach nézetének vallásfilozófiai kutatására. Itt közvetlenül az ő gondolatait vesszük szemügyre, mert a vallásfilozófiai elemzése nemcsak egy téma a sok közül, amely felcsigázza Feuerbach érdeklődését, hanem közös alapja és gyökere (illetve mondhatjuk, hogy végcélja is) a Feuerbach-i eszméknek.¹⁰

¹⁰ Maga Feuerbach tesz utalásokat arra, hogy írásainak csak egyetlen végcélja van, ez pedig a vallás illetve a teológia kutatása és mindazé, ami vele kapcsolatos. Vö. PERONE, *Invito al pensiero di Feuerbach*, 67.

1. A vallásfilozófia lényege

A vallásbölcselet a filozófiának az az ága, amely a vallás állításainak objektív alapon történő kifejtésével, kritikus felülvizsgálatával és értékelésével foglalkozik, mindig szem előtt tartva az egyes vallások sajátos természetét.¹¹ Más szavakkal, amíg az egyes vallástudományok a saját szempontjukból próbálják leírni a vallásokat és fő kérdésük a „hogyan” (hogyan állhatnak fenn a vallások, hogyan alakulhatnak tovább, stb.), addig a vallásfilozófia arra igyekszik választ keresni, hogy „mi” maga a vallás, hogy miben áll a lényege.¹² Ezzel tulajdonképpen közös nevezőt keres a sokféle vallásos megnyilvánuláshoz.¹³

Fontos körülmény, hogy a vallásbölcselet nem jelent vallásos bölcseletet, tudniillik kérdéseit nem a vallásos áhítat diktálja, hanem az átfogó kérdéseket feltevő emberi értelem. Mindenesetre azt sem lehet tagadni, hogy a hívő vallásfilozófus helyzeti előnyben van nem hívő társához képest, hiszen a személyes vallásos tapasztalata termékenyítőleg hathat kutatására, viszont ez önmagában véve még nem jelent tudományos érdemeket.¹⁴

2. Feuerbach mint vallásfilozófus

Ahhoz, hogy Feuerbach rendszerét az imént felvázolt alapelvek segítségével elemezni és értékelni tudjuk, célszerű röviden felidézni, hogy ő maga milyen alapokra támaszkodva építi fel vallásfilozófiáját, mivel ez már önmagában is tájékozódási pontként szolgál annak a megállapításához, hogy ezek az eszmék mennyiben értékesek.

A „vallást újraalapító” Feuerbach rendszere elsősorban Hegel gondolatvilágára támaszkodik, amelyben a vallás a tökéletesedés útján haladó szellemnek a filozófiától alacsonyabb rendű önmegismerési módja, mivel nem valóságosan, hanem csak képszerűen valósul meg benne. Jellemzője továbbá Hegel rendszerének, hogy igyekszik kerülni az isten és ember kapcsolatának személyes kategóriákkal való leírását.¹⁵

Feuerbach vallásfilozófiájának formálódására a fentiekén kívül hatással van a kereszténység személyes ismerete is, egyrészt, mint személyes éltető tapasztalat (inkább fiatal korban), ugyanakkor annak látása is, hogy kora vallásos gyakorlatának alacsony minősége miatt a kereszténység elveszítette vonzerejét.

Lényegében ezek az elemek formálják Feuerbach eszmerendszerét.

¹¹ Vö. HARDY, *Vallásbölcseleti bevezetés*, 133. Ezt a definíciót azért látjuk a magunk számára alkalmasnak, mert a szerző igen sok más szerzőt összefoglalva írta meg ezt a könyvét és közelítette meg a vallásfilozófiát. A témában meglevő széleskörű ismeretéről tanúskodik az a 4 oldalas bibliográfia, amelyet könyve végéhez csatolt. Ebben fel vannak sorolva a legfontosabbnak tartott vallásfenomenológiai és vallásfilozófiai művek 1973-ig bezárólag.

¹² Vö. SCHAEFFLER RICHARD, *Verso un concetto filosofico di religione*, in: *Corso di Teologia Fondamentale*, Volume I., 61.

¹³ Vö. HARDY, *Vallásbölcseleti bevezetés*, 105-106.

¹⁴ Vö. uo. 132.

¹⁵ Vö. NYÍRI TAMÁS, *A filozófiai gondolkodás fejlődése*, Budapest 1973, 340-341.

3. Feuerbach eszméinek vallásfilozófiai vizsgálata

A hegeli premisszákon és a személyes benyomásokon alapuló feuerbach-i rendszernek egy olyan vallásfilozófiai vetületéről beszélhetünk, amelyet egyrészt a kivetítésnek (csúcса a kereszténység), másrészt az egyén közösségben való feloldódásának, mint két egybefonódó fogalomkörnek a jelenléte jellemez. Nem vitás, hogy e két gondolati kategória egy egységet alkot, hiszen Feuerbach szerint a személyes hit, amely a kivetítés következtében jön létre, okozza az individualizmust és ezért megoldásként egyfajta kollektív antropológiára van szükség, amelyben egyformán megszűnik a kivetítés és az individualizmus is, most mégis alkalmasnak látszik különválasztva szemlélni őket, mert azt tapasztalhatjuk, hogy a feuerbach-i írásokban is az esetek többségében nem olvad össze e két téma. Ennek oka abban áll, hogy Feuerbach számára két, egymás között kibékíthetetlen világkép létezik. Az egyik a kereszténység és a modern racionalizmus által diktált „abszolút én” világa, a másik pedig a „természet” világa, amelyben az egyén alá van rendelve az egyetemes jónak. Ilyen módon egy állandó szembenállásról beszélhetünk egyfajta egocentrikus individualizmus, másrészt egy bizonyos immanentista szolidaritizmus között.¹⁶ Feuerbach ezt a kettősséget igyekszik feloldani szellemi pályafutása során.

a) A kivetítés, mint az individualizmus alapja

Feuerbach szerint, amint azt korábban többször is láttuk, a vallás és annak istene teljes egészében emberi származék. Amíg Hegel rendszere esetében a Szellem kilép magából és létrehozza önmaga ellentétét, az anyagi világot, addig Feuerbachnál pontosan fordított helyzet áll elő, ugyanis a hús-vér ember az, aki létrehozza önmagának eszmei hasonmását, amit aztán imádással illet.¹⁷ Isten nem más, mint az emberi értelem öntudatlan terméke, amely az emberi vágyakból, a tapasztalható természettől való függés érzéséből, valamint a társadalmi viszonyokból teljes mértékben levezethető.¹⁸ A vallás által létrejövő istenkép azonosnak tekinthető a pozitív emberi tulajdonságok összességével. Ezért a vallásos jelenség természete is azonosnak fogható fel az ember saját természetével.¹⁹

A kivetítés-elméletből, mint fontos kiindulási alaptól fakadóan Feuerbach számára az istenprobléma teljes egészében áthelyeződik emberi szintre. Ugyanis azzal, hogy Istent nem tekinti másnak, mint az elidegenített emberi vágyakozások és tulajdonságok összességének, megnyílik a lehetőség arra, hogy az egyház által tanított túlvilágot itt a földön építsük fel, az emberi szubjektum szintjén.²⁰

Feuerbach szerint a kivetítés, a vele együtt járó elidegenedés miatt, egy tökéletlen állapotba az emberi megismerésnek, ugyanis az ember önmaga elől egy nem létező szférába menekül, és ott épít fel magának egy fantasztikus, kettősséget okozó, tehát „nem emberi” világos. Mégis ez a stádium szükségszerű a továbblépés érdekében, hogy a jövő-

¹⁶ Vö. PASSADORE, *Il Cristo ateo in Feuerbach.*, 201.

¹⁷ Vö. HARDY, *Vallásbölcseleti bevezetés*, 145-146.

¹⁸ Vö. HALDER ALOIS, *La religione come atto fondamentale dell'esistenza umana.*, in: *Corso di Teologia Fondamentale*, Volume I., 194.

¹⁹ Vö. SEVERINO, *Origine e figure...*, 81.

²⁰ Vö. SECKLER, *Il concetto teologico della religione*, 220-221.

ben már ne burkoltan, hanem nyíltan állíthassuk önmagunkról mindazt, amit eddig csak Isten megalkotása révén, tehát áttételesen mertünk kimondani.²¹ Éppen ezért Feuerbach nem tagadja teljes egészében a vallás létjogosultságát, hanem annak csak az objektív értékét akarja eltörölni.²²

Feuerbach szerint a kivetítés megszüntetése csak továbblépve tehető meg. Szükséges egy új antropológiát létrehozni, amely lerombolja az idealizmust, mint a mono- és a politeizmus panteizmusban egyesített formáját. Ilyen formán, a dialektika törvényszerűségeinek megfelelően a filozófiának és a teológiának is meg kell szűnnie²³, annál is inkább, mert a modern kultúra története már nem volt más, mint egy egyre mélyülő szembenállás a teológia és a modern filozofikus-tudományos világkép között.²⁴

b) Az individualizmus, mint a kivetítés következménye

A kivetítés mellett az emberi személy közösségért való feláldozása a másik nagy gondolatkör, amellyel Feuerbachot, mint vallásfilozófust szemlélve foglalkoznunk kell.

Meggyőződése, hogy egoizmusunk oka a projekció, ugyanis amikor az ember létrehozza a kivetített világot, nemcsak magától, hanem a közösségtől is elidegenedik, lévén, hogy csak a saját személyes örök üdvösségére gondol.²⁵ Pedig az egyed a lényeg, azaz a faj által van meghatározva és irányítva. Ugyanezt a vallásra vetítve kimondja, hogy az individuum öntudatlanul is csak a lényegben, a fajban tud hinni.²⁶ Ezt azért is tartja törvényszerűnek, mert amíg az egyes ember az időbeliség korlátaihoz van kötve, addig az egész emberiség létezése éppen ezeknek az individuális határoknak az állandó felülmúlásában válik nyilvánvalóvá. Éppen a tudományok története teszi egyértelművé, hogy ami a múltban homályos és érthetetlen volt, azt a jövő felfedi. Ez pedig az idő határait felülmúló emberiségnek köszönhető.²⁷

4. Kritikai megjegyzések Feuerbach vallásfilozófiai gondolataihoz

A kivetítés megszüntetését és a közösség szerepét Feuerbach annyira kihangsúlyozza a művei során, hogy az már egyoldalú szemlélethez vezet.

A kivetítéssel kapcsolatban megállapíthatjuk, hogy Feuerbachnak igaza van, amikor kimondja: minden vallásos kép antropomorf jellegű. Abban azonban téved, amikor nem gondolja végig, hogy egyrészt lehet-e egyáltalán nem antropomorf módon gondolkodni Istenről, másrészt hogy nem éppen Isten létezése lehet-e az oka a kivetítésnek

²¹ Vö. HARDY, *Vallásbölcseleti bevezetés*, 146.

²² Vö. HARDY, *Vallásbölcseleti bevezetés*, 149. A szerző, éppen a nagymértékű kontraszt megvilágító erejére hivatkozva, összehasonlítja J. H. Newman és L. Feuerbach vallásfilozófiáját. Lásd a 145-151. oldalakat.

²³ Vö. CASINI, *Storia e umanesimo in Feuerbach*, 204.

²⁴ Vö. CASINI, *Storia e umanesimo in Feuerbach*, 317.

²⁵ Vö. FEUERBACH, *A kereszténység lényege* = Filozófiai írók tára 21 (fordította Tímár Ilona, Budapest 1961) 296-320. A szerző ezeken az oldalakon a hit és a szeretet ellentmondásának kihangsúlyozásával az élet személyes és kollektív jellegének összeférhetetlenségéről beszél.

²⁶ Vö. SEVERINO, *Origine e figure...*, 81-82. A szerző megállapítja, hogy Feuerbach különböző fogalompárokat (individuum-lényeg, érzékiesség-öntudat, szubjektum-objektum, véges-végtelen, stb.) használ, amikor az embert körülírja „A kereszténység lényegé”-ben, viszont nem rögzíti, hogy pontosan mit is ért ezen fogalmak alatt!

²⁷ Vö. CASINI, *Storia e umanesimo in Feuerbach*, 282.

és hogy miért éppen a kinyilatkoztatás és az egyház tud magyarázatot adni az ember legégetőbb kérdéseire.²⁸ A transzcendenciát a vágyakra és az ösztönökre vezeti vissza, azt viszont nem gondolja végig, hogy a vágyak és az ösztönök önmagukban nem képesek arra, hogy meg is tervezzék és megteremtsék az általuk létrehozott képek és formák értelmét. A vallásos tapasztalat nem maga találja ki tárgyának alapját, hanem felismeri azt.²⁹ Feuerbach elismeri az emberiség egyetemes vallásos készségét, azt azonban nem látja be, hogy képtelenség lenne az egész emberiséget egy általános tévedés áldozatának tekinteni. Továbbá a vallásfilozófia illetékességi körét is túllépi, amikor a vallásélmény objektív értékét kétségbe vonja, ugyanis a filozófia „a priori” nem fogadhatja el, de nem is tagadhatja Isten valóságát.³⁰ Nyilvánvaló, hogy ezzel kapcsolatban is eléggé felszínre kerül a Hegeltől átvett idealista világszemlélet, amely lehatárolta és egy zárt rendszerre tette Feuerbach szellemiségét is.

Feuerbach, mivel a vallás kérdését teljesen emberi eredetű problémakörnek tekinti, a megoldást is kizárólag szubjektív szinten tartja kivitelezhetőnek. Azt azonban nem veszi észre, hogy a vallásos aktus nemcsak egy antropológiai sajáttság, hanem lényegében már válasz egy szólításra, ugyanis az istenségnek való elkötelezettség nem valamiféle monológ az ember részéről, hanem egy kétirányú folyamat, egy dialógus, ahol Isten a kezdeményező.³¹ Elismeri az egyes ember végességét, de azt már tagadja, hogy ezt a végességet éppen azáltal tudjuk felismerni, hogy van valamiféle fogalmunk a végtelenről is. Egy véges létező már eleve csak a végtelenhez fűződő kapcsolatában érthető meg és helyezhető el.³²

Megállapítható, hogy a vallást kivetítésként értelmező feuerbach-i valláskritika tartalmilag nem más, mint a hegeli valláskritika megfordítása. Ami Hegel rendszerében az isteni valóság tükröződése, az Feuerbachnál az ember realitásának kivetítése. A vallási fogalmak kétségtelenül emberi kivetítések, de abban már nincs igaza Feuerbachnak, amikor azt állítja, hogy ezek egyáltalán nem felelnek meg a valóságnak. Semmiképpen sem tartható az az álláspont, hogy az ember ugyan a vallás alkotója, de a vallás egyáltalán nem alkotója az embernek.³³

A kivetítés-elmélet egyoldalú hangoztatásának tapasztalata mellett figyelmet kell szentelnünk arra is, hogy milyen hiányosságai vannak az egyén-közösség viszony feuerbach-i megfogalmazásának.

Feuerbach állandóan harcol az individuum ellen, függetlenül attól, hogy Istent vagy az egyes embert szemléljük így.³⁴ Az egyes személyben nem lát mást, mint egy attribútumot, amely vég nélküli tördelése a teljes emberi lényeknek vagy természetnek.³⁵ Meggyőződése, ellentétben a keresztény tanítással, hogy az emberi természet nem is

²⁸ Vö. NYÍRI, *A filozófiai gondolkodás fejlődése*, 357-358.

²⁹ Vö. HALDER, *La religione come atto fondamentale...*, 195.

³⁰ Vö. HARDY, *Vallásbölcséleti bevezetés*, 149-150.

³¹ Vö. SECKLER, *Il concetto teologico di religione*, 222.

³² Vö. HALDER, *La religione come atto fondamentale...*, 194.

³³ Vö. NYÍRI, *A filozófiai gondolkodás fejlődése*, 358. A szerző szerint amint a matematika nem azonos a természet folyamataival, bár megfelel nekik, ugyanígy a vallási kivetítés sem azonos a „tárgyával”, mégis valamilyen módon arra utal. Mindez azt mutatja, hogy a tudatunk strukturái és a tapasztalati világ rendszerei között alapvető rokonság, megfelelés van. A kivetítés helyessége tehát nem cáfolja a visszatükröződés lehetőségét.

³⁴ Vö. PASSADORE, *Il Cristo ateo in Feuerbach*, 201.

métlődhet meg annyiszor, ahány emberi egyed megjelenik a földön, hanem az teljes egészében oszthatatlan, és ilyen módon ruházható fel isteni tulajdonságokkal a kivétel megszüntetésének eredményeképpen.

Feuerbach úgy gondolja, hogy az egyén már metafizikailag, létezésénél fogva romlott, és nem csak cselekvéséből fakadóan, tehát morális értelemben.³⁶ Emiatt, tekintettel arra, hogy szerinte a túlvilág nem létezik, a személy számára nem is lehet más perspektíva, mint az e világi emberi közösség szolgálata.

Feuerbach nem tud különbséget tenni az „actus essendi” („a priori”-én) és az „actus agendi” („a posteriori” én) között³⁷, és ezért rendszerében lényegi differenciálódás sem állhat fenn az egyes személyek között.³⁸ Ennek az a következménye, hogy igazából véve nem ad lehetőséget interperszonális kapcsolatra sem.³⁹

Feuerbach szerencsétlenségét az okozza, hogy észreveszi: rabja lett egyfajta kollektív Felsőbbségnek, amely feloldja magában az egyes embert és szabadulni is akar ettől, ám ezt csak annak árán tudja megtenni, hogy kénytelen tagadni Isten és ember transzcendenciáját. Ezzel lényegében önmagában megismétli a modern filozófia drámáját, amely Descartes-tól Hegelig⁴⁰ a misztérium teljes megértésére törekedett, az emberi értelmet állítva legfőbb mércének.

³⁵ Vö. uo. 204.

³⁶ Vö. uo. 227.

³⁷ Vö. uo. 210.

³⁸ Vö. uo. 244.

³⁹ Vö. uo. 231.

⁴⁰ Vö. PASSADORE, *Il Cristo ateo in Feuerbach*, 205.

ERDŐ PÉTER

Egyházjog (Szent István kézikönyvek 7)

Szent István Társulat, Budapest 2003, 878 pp.

Erdő Péter kánonjogász professzor neve összeforr Magyarországon az 1983. január 25-én II. János Pál pápa által kihirdetett új Egyházi Törvénykönyv kétnyelvű, kommentált kiadásának elkészítésével, illetve az új Kódex alapján álló egyházjogi kézikönyv megjelentetésével. Ezzel a két monumentális munkával a szerző valóban iskolát teremtett a hazai kánonjogi képzés és az egyházi jogalkalmazás területén. *Egyházjog* című alapműve 1991-ben jelent meg először, nagy segítséget nyújtva a hittudományi képzésben elhelyezkedő egyházjogi oktatásnak, de egyúttal az egyházmegyei bíróságok működéséhez is. Az eltelt tizenkét év alatt számos új egyetemes és részleges jogszabály és módosítás látott napvilágot, nem beszélve a kánonjog tudományának újabb eredményeiről. Sajátosan is igaz ez a magyarországi egyházi életben mind az intézmények, mind a részleges egyházi jogszabályok terén bekövetkezett változásokra. Sőt, ezalatt magának az egyházjog oktatásának a területei is jelentősen bővültek. Ezek az új körülmények szükségessé tették Erdő professzor kézikönyvének átdolgozását.

Szerkezetileg a mű hét nagy egységre oszlik. Az első rész *Bevezetés a kánoni jogba* címmel a kánonjog fogalmát és más tudományokhoz, illetve tudományágakhoz való viszonyát, továbbá a jogi jelenség egyházon belüli alapjait vizsgálja (47-63), de itt található az egyházjog történetének rö-

vid, a történeti kutatások legfrissebb eredményeit felhasználó összefoglalása is, egészen a keleti egyházjog kodifikációjáig (64-80). A második rész hagyományosan az egyházjog *általános normáit* ismerteti, különös tekintettel az Egyházi Törvénykönyv hatályossági körére (81-90). Ennek a résznek a kormányzati hatalommal és az egyházi hivatalokkal foglalkozó fejezetei külön méltatást érdemelnek, melyek a téma nemzetközi szinten is kimagasló értelmezését nyújtják (150-193). A harmadik részben Isten népének, azaz a krisztushívők kötelességei és jogai kerülnek taglálásra egyedi életállapotaiknak megfelelően. Az egyházi alkotmányjognak ezen tárgyköre után kap helyet az egyház hierarchikus felépítésének és a megszentelt élet és az apostoli élet jogi sajátosságainak a bemutatása. A Szerzőnek nem szándéka ez utóbbi téma bemutatásával a szerzetesjog teljes területének részletes elemzése, hiszen az önálló kézikönyvi feldolgozást kíván. A negyedik részben Erdő professzor az egyház tanítói, az ötödikben megszentelői feladatát ismerteti, ami a szentségi jogot öleli fel, legnagyobb egységként a házasságjog rendszerének körültekintő vizsgálatával (501-600). Végezetül az egyházi büntetőjog és az eljárásjog feldolgozását olvashatjuk (601-810).

A Szent István kézikönyvek sorozatában megjelent újabb kiadás számos bővítést tartalmaz az 1991-es kiadáshoz képest,

melyek közül kiemelkedik a kánonjog oktatásának áttekintése. Hasonlóan jelentős változás az egész kötet tekintetében a Keleti Katolikus Egyházak közös jogára 1990. október 18-án kihirdetett *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* normáinak ismeretése, elsősorban olyan esetekben, amikor azok közvetve a latin rítusúakra is kötelezettséget róznak.

A szerzőnek az eredeti struktúra megtartásával, sikerült beépítenie a különböző szinteken elhelyezkedő legújabb jogszabályokat a műbe, egészen 2003 tavaszáig. De igaz ez a kánonjogtudomány legújabb nemzetközi eredményeinek közérthető és rendszerező bemutatására is. A jegyzetekben közölt publikációk kellő súllyal mutatják az egyházjogi kutatás jelenlegi tendenciáit, egyúttal mértékadó módon igazítják el a kézikönyv használoit a kortárs kánonjogi irodalomban. Általánosságban is elmondható, hogy a kötet végén található bőséges szisztematikus bibliográfia naprakészen teszi lehetővé az egyes egyházjogi tudományágakban a tudományos elmélyülést a kánonjogban jelentős nyelvek mindegyikén (811-836). A bibliográfiában megtaláljuk a legfontosabb internet helyeket, továbbá a microfichen és CD-n hozzáférhető irodalmat.

A szerkesztés szemmel láthatóan ügyelt a mű oktatásban betöltött szerepére, amely alapján így egyértelműen elkülöníthető

egymástól az egyes témák általános kifejtése, és azoknak a további részletekkel és álláspontokkal való árnyalása. Újdonság, és a kötet használatát jelentősen megkönnyíti a nagyon alapos tárgymutató (849-878), mely a címekeket kurzív, a többi témát normál betűtípussal szerepelteti. A nevek számára önálló, a korábbi kiadásnál jóval bővebb mutató készült (837-848), ami nemcsak a főszöveg személyneveit, hanem a jegyzetekben, továbbá az irodalomjegyzékben szereplő neveket is tartalmazza. Szintén a műben való tájékozódást segíti a marginális számoknak a rendszere, amely így lehetővé teszi a bekezdés szerinti vizsgakeresést.

Erdő Péter bíboros, prímás, Esztergom-Budapesti érsek megújított kézikönyve tovább építi azt a kánonjogászati iskolát, amelyet a szerző logikus, a teológiai és jogi kultúrában való széleskörű tájékozottságról tanúskodó előadásaival, oktatói tevékenységével, illetve publikációival megteremtett. A kötet nemcsak a különböző szintű kánonjogi képzés nélkülözhetetlen alpműve, illetve a hazai egyházi bíróságok, egyházmegyei hivatalok és plébániák számára nyújt alapvető segítséget, hanem minden, az egyház önálló jogrendje és működése iránt érdeklődő olvasónak.

Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.

A JEL Könyvkiadó ajánlata

Új könyvek:

Erköcsteológiai Tanulmányok II. (ETT)	940 Ft
Walter Nigg: Nagy szentek élete I. (Assisi Szent Ferenc, Avilai Szent Teréz, Vianney Szent János)	1360 Ft
Liguori Szent Alfonz: A Jézus Krisztus iránt való szeretet gyakorlása	1100 Ft
Kortárs szentek, kortárs szentekről (Ókeresztény Örökségünk VII.)	950 Ft
Jáki Szaniszló: A zoltárok imádkozása	1950 Ft
Az egyházatyák beszédei – Karácsony (Óker. Öröks. I.)	680 Ft
Az egyházatyák beszédei – Húsvét (Óker. Öröks. II.)	1350 Ft
Az egyházatyák beszédei Szűz Mária ünnepekre (Óker. Öröks. III.)	950 Ft
A III-IV. század szentjei (Ókeresztény Örökségünk V.)	950 Ft
Isten a szeretet (Válogatás Szent Maximosz műveiből) (ÖÖ. VI.)	970 Ft
Bock, S.: A bibliai Izrael története	980 Ft
Bolberitz Pál: A metafizika alapjai	970 Ft
Bolberitz Pál: Bevezetés a logikába	690 Ft
Bolberitz Pál: A keresztény bölcsélet alapjai	3450 Ft
Bolberitz Pál: A megismerés és értelmezés filozófiája	1190 Ft
Dolhai Lajos: Az ókeresztény egyház liturgiája	850 Ft
Dolhai Lajos: Bevezetés az ökumenizmusba	760 Ft
Dolhai Lajos: A liturgia teológiája	1620 Ft
Erköcsteológiai tanulmányok I. (ETT sorozat)	780 Ft
Frenyó Zoltán: Krisztológiai és antropológiai kérdések az óker. gondolkodásban	780 Ft
Guardini: A kereszténység lényege	590 Ft
Gyurkovics M.-Eisenbarth K.: Isten gyermekei vagyunk	510 Ft
Jáki Szaniszló: Eszközzadta üzenet (Ertekezés az igazságról)	1100 Ft
Jáki Szaniszló: Newman kihívása	2100 Ft
Kecskés Pál: A keresztény társadalomszemlélet irányelvei	750 Ft
Kecskés Pál: Az erkölcsi élet alapjai	1220 Ft
Kempis Tamás: Krisztus követéséről (Pázmány Péter fordítása)	1740 Ft
Kocsis Imre: A hegyi beszéd	930 Ft
Korherr, E. J.: A valláspedagógia fejlődéslelektani alapjai	950 Ft
Korherr, E. J.: Hogyan tanítsunk imádkozni...	950 Ft
Latin-magyar zoltároskönyv	850 Ft
Luciani, A.: A hitoktatás művészete	560 Ft
Madinger, H.: A rózsafűzér ereje	400 Ft
Madinger, H.: Szüntelenül imádkozzatok!	640 Ft
Madinger: Mária titka	640 Ft
Nagy Mihály Géza: Krisztus-ikonok szóban és színben	1750 Ft
P. Ranwez: A kisgyermek vallási nevelése	560 Ft
Rózsa Huba: Kezdetkor teremtette Isten	930 Ft
Rózsa Huba: Mi a Biblia?	540 Ft
Szántó Konrád: Egyháztörténelem	930 Ft
Tillman, K.: Hogyan beszéljünk ma Istenről a családban?	480 Ft
Ursula Struppe: Bevezetés az Ószövetségbe	1450 Ft
Vanyó László: Az ókeresztény egyház irodalma (I.)	1850 Ft
Vanyó László: Az ókeresztény egyház irodalma (II.)	1800 Ft
Vanyó László: Az ókeresztény művészet szimbólumai	1800 Ft
Vanyó László: Az egyházatyák Bibliája és az ókeresztény exegézis módszere...	1680 Ft

Könyveink kaphatók a katolikus könyvesboltokban (Ferenciek tere 7-8.)

Postai megrendelést is teljesítünk!

A JEL Könyvkiadó címe: 1118 Bp. Előpatak u. 35. Tel/Fax: 319 15 28

A TEOLÓGIA folyóirat megjelenik évente kétszer:
júniusban és decemberben.

A 2003. és 2004. évi példányonkénti ára: 390 Ft,
előfizetőknek 360 Ft.

Külföldre a postaköltséget külön felszámítjuk!

Előfizetési díj egy évre 720 Ft. Előfizetés a JEL Könyvkiadón
keresztül, az OTP XI. ker. Irinyi J. u. körzeti fiók
11711041-20901848 sz. csekkszámlára vagy postautalványon.

**A Teológia előfizetésekkel kapcsolatos leveleket kérjük
a JEL Könyvkiadó címére küldeni:**

1118 BP. ELŐPATAK U. 35. TEL/FAX: 319 15 28