kellék

2002 Filozófiai folyóirat 21. szám

Tartalom

Isten arca és/vagy a szentség megnyilvánulása a zsidó és a keresztény hagyományban

A nagyváradi Posticumban 2001. október 28–29-én megrendezett konferencia előadásai

Bruncsák István — A halott Isten öröksége.....7
Bendl Vera — Megváltás és messiási logika.....19
Veress Károly — A vallásos hagyomány és az archaikus ember.....31
Gáspár Csaba László — Van-e „helye” Istennek a technikai civilizációban?.....41
Petres László — Az Ádám által látott Arc(ok).....55
Rigán Lóránd — Isten arca és a szentség megnyilvánulása a zsidó-keresztény hagyományban.....67

A halott Isten öröksége[1]

BRUNCSÁK ISTVÁN

A „*nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit*" – Szent Ágoston-i mondás jegyében,[2] az elsősorban elvont spekula tív kérdések tárgyalására hivatott filozófia, történetének folya mán, gyakran segített az emberi élet zűrzavaraiban való kiigazo-dásban. Napjainkra azonban a filozófia kettős funkciója (*scientia et sapientia*), a tudomány személyes értékítéletektől való tartózko dásra felszólító imperativusa[3] következtében, eltávolodott egymás tól és a világnézeti tájékozódásban segítő „bölcsesség" jellege, ideológia gyanújába keveredve, teljesen homályba veszett.[4] Kap jon bár az ember világos feleletet tudományos kérdéseire, mégis érzi – Wittgenstein szavaival élve –, hogy élete nagy problémáit ezek érintetlenül hagyják.[5] A tapasztalat, az élettapasztalat pótol hatatlan fontosságát a filozófia számára kihangsúlyozva jegyzi meg, Kantot parafrazálva, O. Marquard: „A tapasztalat filozófia nélkül vak; a filozófia tapasztalat nélkül üres; valójában nem lehet egy filozófiának birtokában lenni annak a tapasztalatnak a hiá nyában, amelyre tulajdonképpen a válasz."[6]

A fenti meggondolásokból kiindulva – hiszen az istenkérdés is bár a filozófia számára elsősorban spekulatív jellegű kérdés, az

[1] Jelen írás *A halott Isten és a szent ember – avagy lehetek-e szent Isten nélkül* címen elhangzott előadás szerkesztett változata.

[2] Vö. Civ.,XIX. 1.3.

[3] Vö. a múlt század elején nagy feltűnést keltő és máig aktuális kér déseket feszegető M. Weber: *Wissenschaft als Beruf* (Milano 1997) c. előadását.

[4] Vö. P. Henrici: *Aufbrüche christlichen Denkens.* Einsideln, 1978. 11.

[5] Vö. L. Wittgenstein: *Logikai–filozófiai értekezés.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 1989. 6. 52.

[6] O. Marquard: *Abschied vom Prinzipiellen,* Stuttgart 1995. 8.

ember számára egzisztenciális jelentőséggel bír – ebben a dolgo zatban az utóbbi évtizedekben az Isten és ember kapcsolatában végbement (általam tapasztalt) egzisztenciális változást és annak fi lozófiai lecsapódását[7] szeretném felhasználni arra, hogy az *Isten arca és/vagy a szentség megnyilvánulása a zsidó és a keresztény hagyományban* témakörben fogant gondolataimat megosszam önökkel.

***

Pillanatfelvételt készítve az utóbbi évtizedek eseményeiről az Isten–ember kapcsolat vonatkozásában két, egymásnak látszólag ellentmondó jelenségnek, Isten halálának és vallási újjászületé sének lehettünk a tanúi.

A neves kortárs kanadai író, Douglas Coupland a 90-es évek fiatalságának világát bemutató könyvének az *Élet Isten után*[8] cí met adta, amelyben visszacseng a 19. század végén Nietzsche ál tal megjósolt, de igazán csak a 20. század második felére beérett (és azóta szlogenné vált) prófécia: Isten meghalt, ráadásul nem természetes halállal, ugyanis mi öltük meg.[9] Sőt! Camus a német filozófust idézve – „Az Egyház az istenember sírjára hengerített kő, erőnek erejével megakadályozza újra-feltámadását" – meg jegyzi: „Nietzsche paradox, ám kifejező végkövetkeztetése szerint Isten a kereszténység miatt halt meg, mivel ez világivá tette a szentet."[10] A nyugati filozófia születésének hajnalán minden Isten ről, az istenekről árulkodott. A nyugati gondolkodás „alkonyán" pedig minden Isten hiányát hirdeti, amit nem pusztán a szimmet ria kedvéért, hanem a tények iránti tiszteletből kell megjegyez nünk – a román származású filozófus, E. M. Cioran nézete sze rint.[11] A 16. században a reformáció szellemében fogant „el az egyháztól" jelszó a felvilágosodás idejére az „el Krisztustól és a ke reszténységtől", végül pedig a 19–20. században „el Istentől" jel szavakhoz vezetett.[12] Nem vitás, hogy az elmúlt század Isten visszahúzódásának, Isten hiányának, eltávolodásának, M. Buber ki-

[7] Hegel *A jogfilozófia alapvonalai* című művének bevezetőjében megjegyzi, hogy a filozófia nem más, mint „saját kora gondolatokban megragadva" (Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai.* Akadémiai Kiadó, Bu dapest, 1983. 21.).

[8] D. Coupland: *La vita dopo Dio. Una generazione cresciuta senza religione,* Milano, 1996.

[9] Vö. Fr. Nietzcshe: *Die fröhliche Wissenschaft.* In: KSA, Bd 3, 125. töredék.

[10] A. Camus: *A lázadó ember.* Európa Könyvkiadó, Budapest 1999. 87.

[11] Vö. E. M. Cioran: *L'inconveniente di essere nati.* Milano 1996. 136–137.

[12] Vö. W. Kasper: *Ami minden értelmet meghalad,* h. n., 1993. 26.

fejezésével élve „istenfogyatkozásnak” vagy, ha úgy tetszik, Isten halálának a százada volt. [13]

Ugyanakkor a szekularizációval egy időben egyfajta vallási újjá születés tapasztalható világszerte. A keleti vallások térhódítása, a szekták terjedése, az okkultizmus, az asztrológia, a mágia, a kü lönböző para- és ezoterikus jelenségek (ufók, szellemek, rejtett energiák) utáni érdeklődés és más vallásos köntösbe bújtatott mozgalmak, csoportosulások mind az ember transzcendencia utá ni vágyának megnyilvánulási formái. A halott Isten helyét a ke resztény emberek lelkében és tudatában ezek a mozgalmak, vallá sok igyekeznek kitölteni – amelyekből azonban gyakran hiányzik Isten. Egykor a keresztény misszionáriusok hirdették Istent a „po gányoknak”. Mára a nem-keresztény vallások terjesztik vallásukat a keresztény világban,[14] és lesznek egy „újpogányság” megalapo zói,[15] amely becsempészi magát a kereszténység berkeibe is.[16] A kereszténységen belül is az utóbbi évtizedekben létrejött kezdemé nyezéseknek (intézményeknek, lelkiségeknek, karizmatikus cso portoknak) köszönhetően – megindult a pezsgés és megújulás.[17]

[13] Többen pontosan ezt tematizálva próbáltak meg Istenről beszélni. Vö. M. Ruggenini: *Il Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino.* Milano 1997. H.-J. Höhn: *Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt.* Düsseldorf 1998.

[14] Székely Dénes: *Korunk új vallásai.* In *Studia Theologica Transsylvaniensia* 1 (2000), 92–102.

[15] Nagyon szemléletesen vázolja az „újpogányság” születését (a „po gány” jelző nem értékítéletet fejez ki!) S. Natoli a *Neopaganesimo* c. ta nulmányában. (Lásd uo.: *I nuovi pagani.* Milano, 1995. 21–57.)

[16] Az „újpogányság” – mint ahogy a történelmi sem – nem kifejezett istentagadást, hanem sokkal inkább többistenhitet (vallási pluralizmust?!), vagy/és Isten nem ismerését jelenti, amely a keresztény kultúrán belül is a hit átfordulásához vezethet a hitetlenségbe. A német teológus W. Kasper írja: „A hit átfordulása a hitetlenségbe jobbára csendesen és ész revétlenül történik az indifferentizmussal együtt járó meghatározatlanság és néven-nem-nevezés egyre elhatalmasodó légkörében. A hitetlenség nek ritkán sikerült olyan ügyesen álcáznia magát, mint napjaink bábeli nyelvzavarában. Többé semmit sem állítanak világosan, semmit sem ta gadnak közvetlenül, annál inkább átminősítenek, átlényegítenek s átér telmeznek, míg végül eltűnik a különbség hit és hitetlenség között. E fo lyamat eredménye, hogy nem várt fordulattal az ateizmus lényegi voná sait fedezik fel a kereszténységben ... A hitetlenség – mivelhogy lám, rendkívül nyitott, türelmes és elkötelezett – egyik pillanatról a másikra a jámborság képében jelenik meg, s félelmetes szívóhatású új vallássá lesz.” (W. Kasper: *Ami minden értelmet meghalad.* h. n. 1993. 17–18.)

[17] Magyarországra vonatkozóan vö. Györgydeák Márton (szerk.): *Lelkiségek-mozgalmak a magyarországi Katolikus Egyházban.* Budapest 1994.

Mielőtt megvizsgálnánk, hogy ez az utóbbi évtizedekben vég bement paradox mozgás[18] hogyan csapódott le a filozófiában, ér demes a Biblia és a filozófusok Istene közötti különbségekre rá mutatni. Akkor válik világosabban megválaszolhatóvá a kérdés: milyen Isten halt meg – ha meghalt egyáltalán –, és hogyan ma gyarázható a vallás újjászületése.

***

A Biblia és a filozófusok Istene közötti különbségtétel kihang súlyozása nélkül hirdette meg Nietzsche – észlelve a kinyilatkozta tás Istenének kihalását a (keresztény) emberek lelkéből – Isten ha lálát,[19] kizárva annak lehetőségét, hogy valaha is feltámad. Az ab szolút idea, abszolút végtelen szubsztancia, az aminél/akinél na gyobb nem gondolható el, *ens realissimum*, *summum bonum*, *causa sui*, *ipsurn esse per se subsistens*, valamint más a filozófia története során megfogalmazott definíciók és a Biblia személyes Istene bár *realiter* lehetnek azonosak, *intencionaliter* különböznek egymástól.[20] 1654 novemberének egyik éjszakáján Pascal szemé lyesen élte át és örökítette meg ezt. A híressé lett *Emlékirat [Mémorial]* szövegét hátralevő életén át kabátja bélésébe varrva hordta, hogy emlékeztesse: „Ábrahám Istene, Izsák Istene, Jákób Istene, nem a filozófusoké és tudósoké. (...) Jézus Krisztus Istene. (...) Feledni a világot és mindent Istenen kívül. Csak az Evangéli um tanította utak vezetnek hozzá. (...) Öröm, öröm, öröm, öröm könnyek. (...) Elszakadtam tőle, menekültem előle, megtagadtam, megfeszítettem. Bár ne szakadnék el tőle soha. Ő csupán az Evangélium tanította utakon haladva őrizhető meg, (...) Véghetet len öröm egyetlen kínnal telt napért e földön. *Non obliviscar sermones tous. Amen*"[21] A „tűz" címet viselő emlékirat[22] –

[18] Vallásosnak lenni Isten nélkül nyilván lehetséges, mivel sem fogal milag, sem történetileg istenhit és a vallásosság nem esik egybe. Ezen dolgozatban – lévén szó a zsidó-keresztény hagyományról – igyekszem a kereszténység szempontjából szemügyre venni a vázolt paradox jelensé get, ahol egy istenhit nélküli vallásosság abszurdum.

[19] A nietzschei gondolat eredetiségéről vö. Szabó F.: *Az ember és vi lága.* Róma 1969. 28. k.

[20] A korai kereszténységnek a görög filozófiával való találkozását és azok különbözőségét szemléletesen mutatja be az Isten, az ember és a világ vonatkozásában a német papfilozófus J. Hessen. Vö. J. Hessen: *Platonismus und Prophetismus. Die antike und die biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung.* München, 1955. Uö. *Griechi-sche oder biblische Theologie? Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung.* München–Basel, 1962.

[21] B. Pascal: *Mémorial – Emlékirat.* In: B. Pascal: *Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről*. Osiris, Budapest 1999. 21.

[22] Az alábbiakkal vö. K. Cramer: *Der Gott der biblischen Offenbarung und der Gott der Philosophen.* In H. M. Baumgartner – H.

amely az *Exodus* 3. fejezetének teofániájára, a Mózesnek égő csipkebokorban megjelenő Istenre emlékeztet – semmi kétséget nem hagy afelől, hogy a pátriárkák Istene ugyanaz, mint a názá reti Jézus Krisztus Istene. Ezt az ó- és újszövetségi Istent állítja Pascal szembe a tudósok és filozófusok Istenével, aki a természe tes ész fényében felismert Isten, és akinek létére nem kinyilatkoz tatott igazságok, hanem a természetes emberi értelem következ tetései utalnak. A filozófusok Istene mindenekelőtt az istenérvek Istene.

A kereszténységen belül is voltak mindig olyan gondolkodók, akik vallották: nem szükséges a kinyilatkoztatás ahhoz, hogy az ember eljuthasson Isten létének felismerésére. Ráadásul a keresz tények ebbéli meggyőződésüket kinyilatkoztatott isteni szóra ala pozhatták. A természetes istenismeret *locus classicus*-a Szent Pál apostol Rómaikhoz írt levele első fejezetének 19–21. versei,[23] ahol az apostol arra figyelmeztet, hogy nincs mentség azok ellen, akik nem hisznek Istenben, ugyanis nincs szükség a Jézus Krisztus által hozott kinyilatkoztatásra ahhoz, hogy felismerjék a teremtett dolgokból magát a teremtő Istent. Az I. Vatikáni Zsinat 1870-ben – a Római levélre hivatkozva – megerősítette a természetes isten ismeret lehetőségét,[24] majd a modernizmus ellen irányuló antimodernista esküben is (1910), ahol már nem csak a teremtő Isten létének teremtményei nyomán való biztos felismeréséről, hanem bizonyíthatóságáról beszél.[25] Mindez a természetes ész fényben *(lumen naturale).* Bár a természetes istenismeret lehető sége nem dogma, a katolikus egyház védelmezi a *theologia naturalis* jogosságát, amely nem hagy semmi kétséget afelől, hogy a pusztán értelemmel felismert Istent a Biblia Istenével azo nosnak vallja. Ez persze nem jelenti azt, hogy a kinyilatkoztatott igazságok belátására pusztán az emberi értelem elégséges lenne. A kinyilatkoztatott és a Szentlélek megvilágosító ereje által felis mert igazságok tárgyalása nem tartozik a filozófia tárgykörébe. A filozófusok Istene tehát bár nem *más* mint a bibliai kinyilatkozta tás Istene, a puszta értelem mégsem képes a filozófusok Istenét,

Waldenfels (közreadók): *Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts.* Bamberg 1999. 13. kk.

[23] „Ami ugyanis megtudható az Istenről, az világos előttük, maga Is ten tette számukra nyilvánvalóvá. Mert ami benne láthatatlan: örök ereje és isteni mivolta, arra a világ teremtése óta műveiből következtethetünk. Nincs hát mentségük, mert fölismerték az Istent, mégsem dicsőítették Is tenként, s nem adtak neki hálát, hanem belevesztek okoskodásaikba és érteni nem akaró szívük elhomályosult." (Az idézetet a Szent István Tár sulat által kiadott Biblia alapján, Budapest, 1987. közlöm.)

[24] Vö. H. Denzinger (szerk. P. Hünermann): *Enchiridion Symbolorum.* Bologna, 1995, nr. 3015–3020.

[25] Vö. H. Denzinger: *i. m.* nr. 3537–3550.

mint a kinyilatkozatás Istenét felismerni.[26] Ehhez hitre van szük ség.

A vád mögött, hogy az egyház profanizálta a szentet, az hú zódhat meg, hogy az ember számára elérhetővé tette az Istent, megadva neki ezzel a lehetőséget, hogy akár meg is ölje. Nyílván a filozófusok, nem pedig a kinyilatkoztatás Istenét, illetve közve tett módon a Biblia Istenét is, amennyiben hozzájárult halálához az ember szívében. Arra a folyamatra pedig, ahogyan ez a filozó fiában végbement, talán éppen Nietzsche megfogalmazásában használt *Verwesung* kifejezés a legtalálóbb.[27] A rothadást, oszlást fedő német kifejezés, nyelvtanilag nem megengedett módon ma gyarra fordítva, „ellényegtelenedést", (a „ver" fosztóképző és a „Wesen" [=lényeg] szavak összetételéből), azaz (helyesen) felosz lást, szétbomlást jelent. A filozófusok Istene, feloszlott, szétbom lott, ellényegtelenedett, lényegtelenné vált, meghalt a filozófia számára. Kövessük most ezt a folyamatot nagy vonalakban nyo mon.

***

Az egyház – szintén a Római levél ismert helyére hivatkozva – Isten létének bizonyítását egy meghatározott érvelési típusra kor látozta: Isten létére – az érv Aquinói Szent Tamás klasszikus meg fogalmazása szerint – a világ létezésének faktumából következett. A filozófiatörténet kozmológiai istenérvként tartja számon ezt az „utat" (ahogy Szent Tamás *istenérvei*t nevezi). Az „angyali dok tor" nem felejti el kihangsúlyozni, hogy az az Isten, amelyhez az értelem így eljut, nem a hittételek Istene, csak előkészíti azok szá mára az utat *(non articuli fidei, sed praeambula fidei).* A Szent Ta más-i *intelligo ut credam* hermeneutikai princípium következmé nyeként azonban sem Szent Tamás, sem az Egyház nem vonta le azt a következtetést, hogy a természetes istenismeret szükségsze rű feltétele a Biblia Istene elfogadásának. A felvilágosodás ponto san ezt a felismerést kihasználva hangsúlyozta, hogy az ember, ha előbb biztosan nem tudja (értelmi belátás), hogy létezik Isten, ho gyan fogadhatja el a kinyilatkoztatását. Senki sem hihet isteni ki-nyilatkozatásban, míg nincs megbizonyosodva, hogy létezik Isten. Az Isten létéről szóló tanítás tehát a *theologia naturalis* első alap igazsága kell hogy legyen. Ha azonban ez a tétel nem igazolható, akkor a hit elég gyenge lábon áll. Az egyház ugyanakkor a Szent Tamás-i hermeneutikai princípiummal szembenálló *credo ut intelligam*, illetve a *fides querens intellectum* Szent Anzelm-i elvét (és ontológiai istenérvét, amely annak fogalmából vezeti le Isten létét, aminél/akinél nagyobb nem gondolható el) nem favorizálja.

[26] Cramer*: i. m.* 18.

[27] „Riechen wir noch Nichts von der göttlichen Verwesung – auch Götter verwesen! Gott ist todt!" (Fr. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* In *KSA*, Bd 3, 125. töredék.)

Miután Kant bemutatta, hogy végső soron a kozmológiai istenérv is az ontológiáin alapszik, és mára – bár sokan nem követik Kant meggyőződését – a hagyományos istenérvek, olyan formában, ahogyan egykor megfogalmazták őket, ellehetetlenültek.

Kant azonban nem csak a tradicionális létfilozófia [Seinsphilosophie] Istenének adta meg a kegyelemdöfést, hanem az újkori *cogitó*ra alapozó ismeretelmélet [Bewußtseinsphilosophie] Istenének is, mivel ő – Descartes-ig visszamenő elődeivel ellentétben – a lét és a gondolkodás egybeesésének lehetőségi feltétele biztosítékaként nem Istenre hivatkozik többé.[28] Filozófiájában mégis marad hely Isten számára az etikában, ahol a erkölcs és a boldogság egybeesésének biztosítékául szolgál.[29] Fontos azonban megjegyezni, hogy a königsbergi filozófus, az őt megelőző metafizikaképviselőivel ellentétben nem tulajdonít az egybeesési princípiumnak önmagában való létet [An-sich-Sein]. Véleménye szerint nem vagyunk feljogosítva arra, hogy az erkölcs és a boldogság egybeesését biztosító princípiumot egy valóságosan létező lénynek tulajdonítsuk. Kant etikai isteneszméje tehát, bár elengedhetetlenül szükséges az ember számára, mégsem következik belőle Isten valóságos léte. Amikor Kant ilyen tulajdonsággal ruházza fel az isteneszmét, nem magára Istenre vonatkoztatva teszi, hanem arra a *funkcióra* nézve, amelyet betölt az ember életében (ugyanis szükségünk van arra, hogy Istent valóságos létezőként gondoljuk el, ha az embert, mint erkölcsi lényt meg akarjuk érteni).[30]

Kant – bár gondolkodásában Isten helyet kapott – döntő mértékben hozzájárult, hogy Isten kivonuljon, ha nem is a filozófia egész területéről, mindenképp a középpontjából. Lévén „Isten" csak egy eszme, amelyet mi alkotunk, hogy magunkat, mint erkölcsi lényeket megértsük, elkerülhetetlen, hogy ne egy bizonyos etikára relativizáljuk, ami által az isteneszme pragmatikus felfogása előtt is megnyílik az út. Amennyiben elhagyjuk az erkölcsi törvény abszolút „követelését", lehetséges lesz Istent egy hinni akaró akarat tárgyának tekinteni.[31] Ezzel végleg halálos találat érte a filozófusok Istenét.

Az a folyamat, amely a filozófusok Istenének halálához vezetett, végső soron nem ateista, vagy vallásellenes áramlatok, hanem a filozófiában végbement változás eredménye volt. Napjainkra, ha az Isten-probléma nem is tűnt el teljesen a filozófia területéről, nem mutatkozik különösebb érdeklődés iránta. Amikor szóba jön, akkor sem léte és mivolta áll többé az érdeklődés közép-

[28] Vö. W. Röd: *Ist der Gott der Philosophen tot?* In H. M. Baumgartner – H. Waldenfels (közreadók): *Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts*, Bamberg 1999. 31. kk.

[29] Bővebben W. Röd*: i. m.* 35. kk.

[30] Uo.

[31] Uo. 39.

pontjában[32] és nem hozzák többé kapcsolatba, mint ahogy az a 17–18. századig történt, más filozófiai problémákkal. Napjaink fi lozófiai áramlatainak többségében – amennyiben még szerepet kap az istenkérdés –, nem a filozófiai gondolkodás meghatározó kérdése, csupán egy a többi között. Ott is, ahol az istenérvek elfo gadottak, nem vonnak ebből többé le következtetéseket az isme retelmélet vagy az etika tekintetében. A jelenlegi filozófia jellege tehát semmiben nem változna, ha Istenről egyáltalán nem esne szó benne.

***

A fenomenológiai módszer születésével új utak nyíltak meg a filozófiában, aminek köszönhetően Istenről is új módon lehetett beszélni. Ennek a filozófiában beállt fordulatnak első nagyszabású eredménye R. Otto *A szent* című könyve.[33] Az új módszernek – és később a hermeneutikának – köszönhetően olyan témák váltak a filozófia számára elérhetővé, amelyek kirekedtek a hagyomá nyos filozófiai istentan kereteiből (ide lehetne sorolni a különböző vallási jelenségek és megnyilvánulási formák mellett Isten Jézus Krisztus szavaiban, tetteiben – amelyet az evangéliumok, illetve a keresztény hagyomány őriz – történő önmegnyilatkozását). Az ár, amit fizetni kellett ezért a tárgyköri bővülésért, igen magas volt. A felületi határ kibővülése a „mélység", értve ezalatt a racionális bi zonyosság fokát, rovására ment: pusztán a jelenség, a konkrét esetben Isten megjelenése, ha úgy tetszik Isten „arca" vált a filo zófia számára elérhetővé, de nem maga Isten, akinek léte és mi volta a tiszta ész számára teljességgel elérhetetlenné vált. A 20. században egyre inkább a vallás filozófiai vizsgálata, nem pedig Is ten válik a filozófia témájává. Az ész nem kutatja többé az Isten léte vagy nemléte mellett szóló érveket, de élve a filozófia által en gedélyezett fenomenológiai leírások, illetve hermeneutikai magya rázatok adta lehetőségekkel, adott esetben magyaráz és értelmez akár kinyilatkoztatott teológiai igazságokat is.[34] Az ész megisme-rőképességébe vettet túlzott szerénység következményeként a fi lozófia nem merészkedik olyan messze, mint Szent Tamás idejé ben, nem biztosítja többé a *praeambula fidei*t, pusztán helyet ké szít (Kant),[35] lerombolván minden földi abszolútumot a hit számá-

[32] W. Röd: *i. m.* 41. k.

[33] R. Otto: *A szent.* Osiris, Budapest, 1997.

[34] Az olasz filozófus, G. Vattimo a megtestesülés misztériumát a ma ga sajátos és eredeti módján értelmezve használja fel a „pensiero debole" (gyenge gondolkodás) elnevezésű filozófiairányzat bemutatására. Isten emberré levese, „elgyengülése" [kenosis] a gyenge gondolkodás lé nyegét jól szemlélteti. Vö. főként G. Vattimo: *Credere di credere. E possibile essere cristiani nonostante la chiesa?* (Cernusco 1998. Első ki adás 1996-ban) c. könyvét.

[35] „Így tehát korlátoznom kellett a *tudást* hogy a *hit* számára tér nyíljék" (I. Kant: *A tiszta ész kritikája.* Ictus, Gödöllő 1996. 42.).

ra.[36] A „szent" vagy a „hit terének" bevezetésével a filozófiába mentesítve érezheti magát a filozófus egy abszolút létező végső racionális megalapozásától, akkor is, ha Istenről beszél, ugyanak kor leírhatja, értelmezheti megjelenési formáit és az ember hozzá való viszonyát.

***

Azzal, hogy a theologia naturalis helyébe a „szent", illetve a hit terében mozgó vallásos jelenségek fenomenológia leírása és hermeneutikai értelmezése lépett, az egyetlen Isten létének végső racionális megalapozása kikerült a filozófia érdeklődési köréből, ami nemcsak az újpogányság, a politeizmus vagy akár a hitetlen ség előtt,[37] hanem a Biblia Istene előtt is megnyitotta az utat. A kinyilatkoztatás Istene akár a filozófus számára is „elérhető" lett, az istentapasztalatok fenomenológiai leírása, illetve hermeneutikai magyarázata révén, azzal a jelentős megszorítással, hogy a filozó fusok „új Istene" csak adott esetben, de teljes bizonyossággal nem megállapíthatóan azonos a kinyilatkoztatás személyes Istenével, hogyan azt a hagyományos filozófiai istentan egykor vallotta.[38] Élve a filozófusok egykori Istenének halála után pusztán istenta pasztalatok fenomenológiai leírását és hermeneutikai értelmezé sét engedélyező filozófiai lehetőséggel,[39] vessünk nagy vonalak ban egy pillantást a Bibliában rögzített istentapasztalatokból kiraj zolódó istenarcra.

[36] Részletesen tárgyalja ezt a tendenciát F. Crespi: *L'esperienza religiosa nell'eta post-moderna.* Roma 1997. D. Antiseri: *Credere dopo la filosofia del secolo XX.* Roma 1999. Uö. *Teoria della razionalita e ragioni della fede.* Milano, 1994.

[37] Rendkívül érdekfeszítő ebben a tekintetben P. L. Berger: *Sinnsuche in einer Zeit der Globalisierung.* In *Stimmen der Zeit,* 218 (2000), 805–814. A jelenségre reagált a közelmúltban a Hittani Kong regáció nagy visszhangot kiváltó *Dominus Jesus* kezdetű nyilatkozata. Joggal figyelmeztet a pápa is a hit és ész kapcsolatát vizsgáló encikliká jában: „Tévedés azt gondolni, hogy a gyönge értelem színe előtt a hit nek nagyobb meggyőző ereje van; épp ellenkezőleg, az a veszély fenye geti, hogy mítosszá, illetve babonává torzul" *(Fides et ratio,* nr. 48.).

[38] A filozófusok Istenének halála jelentős mértékben hozzájárult a bálványimádás és vele egy időben egy „istenibb" Isten megszületéséhez. A bevezetőben már említett román származású gondolkodó nézete sze rint ma azért nem könnyű beszélni Istenről, mert nem tudunk többé sem hívők, sem ateisták lenni (Vö. E. M. Cioran: *i. m.* 72.). A mondottak fé nyében talán találóbb lenne azt mondani: azért nehéz Istenről beszélni, mert ma egyszerre vagyunk, ill. lehetünk legitim módon hívők és ateis ták.

[39] Ez egyébként ugyanoda vezet vissza, ahol a hagyományos Isten tan kezdett meginogni. Ezúttal a kérdés nem az, honnan tudható, hogy van isteni kinyilatkoztatás, ha nem tudom, hogy létezik Isten, hanem honnan tudható, hogy istentapasztalat az, amit leírok, értelmezek, ha nem tudom, hogy van megnyilatkozó Isten.

***

Rendkívül sokrétű módon nyilvánítja ki és mutatja meg magát Isten a Szentírás tanúsága szerint. Az adott keretek közt csak három, a szentség megnyilvánulásával kapcsolatos, alapvető dologra utalnék.[40] A „szent" megjelölés, amely magát Istent határozza meg, és nem pusztán az isteni jelzők egyike,[41] egy olyan tulajdonságot, minőséget jelöl, amely végső fokon „csak Istenről, a teremtetlen, azaz öröktől fogva és örökké létező fölségről állítható"[42] Isten teljes transzcendenciájára, másságára, az ember által teljes séggel elérhetetlen és felfoghatatlan voltára utal. A „szent" jelző abszolút értelemben tehát „csak Istenre vonatkozik, annak kifejezésére, hogy teremtetlen (...) és teljesen megközelíthetetlen Fölség, akivel szemben az összes tőle különböző létező eleve nem szent".[43] A szent Isten azonban – a Szentírás tanúsága szerint – közli szentségét (=önmagát), megszentelve, szentté téve nemcsak helyeket, tárgyakat, időket (kultikus szentség), hanem magát az embert is, amit főleg az Újszövetség hangsúlyoz ki, hiszen az Ószövetséghez képest Jézus Krisztus, az Isten szentje nem csak külsőleg teszi tisztává a keresztényeket, hanem valóban közli velük a szentséget,[44] ezért az Újszövetség gyakran nevezi „szentek nek" a keresztényeket.[45] A kapott szentség azonban nem pusztán ajándék, hanem az ember számára feladat is: Izráelnek és az Újszövetségben még inkább Isten új választott népének meg kell szentelődnie. Nem elég Isten szabad választása, az embernek saját megszentelődése által kell válaszolnia. Ilyen valláserkölcsi értelemben csak Isten, az angyalok és az ember lehet szent. A katolikus egyházban „szentté" avatottak, azok, akik – a szentségek kegyelemközvetítő hatásának[46] és saját erőfeszítéseiknek köszönhetően – példás módon éltek ezzel a lehetőséggel.[47]

Tehát csak részben érvényes S. Weil megállapítása, amikor azt írja: „Az, ami szent, távolról sem a személyünk, hanem épp az, ami emberi lényünkben személytelen. Mindaz, ami személyte-

[40] Az itt mondottakhoz vö. a „szent" címszavakat X. Léon-Dufour: *Biblikus Teológia Szótárá*ban, (Róma 1974) és H. Haag: *Bibliai Lexikoná*ban (Budapest 1989).

[41] X. Léon-Dufour*: i. m.* 1185.

[42] H. Haag*: i. m.* 1660–1661.

[43] Uo. 1661.

[44] Vö. X. Léon-Dufour: *i. m.* 1189.

[45] Lásd uo. 1190.

[46] Bevezetésként a katolikus egyház szentségtanába lásd Th. Schneider (szerk.): *A dogmatika kézikönyve.* II. kötet, Budapest, 1997. 195–396.

[47] Vö. a „Heiligkeit" címszót in K. Rahner (közreadó): *Herders Theologisches Taschenlexikon.* 3. kötet. Freiburg in Br. 1972. 246–251., valamint Th. Merton: *Találkozás Istennel* Budapest 2000. 13–20.

len az emberben szent. És egyedül az szent".[48] A személyes szent ség, az életszentségre való törekvés a keresztény élet alapvető el várása.[49] Sokkal találóbb ezért R. Bultmann megfogalmazása: „A hívőnek még azzá kell válnia, ami már most, és már most az, amivé még válnia kell".[50] A „szentek vagytok" és a „legyetek szentek" egészséges feszültségében zajló keresztény élet az önma gát, azaz szentségét közlő Isten megnyilatkozására adott válasz.

***

A hagyományos filozófiai istentannal – értve ezalatt Aquinói Szent Tamás analógia tanát – szemben, amely bár hangsúlyozta Isten teljes másságát (mondván, hogy az analógiás beszédben a hasonlóság végtelenül kisebb, mint a különbözőség), mégis (bizo nyos szempontból) „világivá" tárgyiasította a szent Istent. A filozó fiában kialakult jelenlegi helyzet – Isten teljes másságának, elérhe tetlenségének hangsúlyozása ugyanakkor istentapasztalatok leírá sa és értelmezése – jobban összhangba hozható a Biblia Istenével. A kezdeményezés Istentől indul.[51] Ő maga az, aki úgy dönt, hogy profanizálja, világivá, az ember számára elérhetővé teszi magát. Ez a mennyből alászállt, emberré lett Isten, aki kiüresítette, a mi kezünkre adta, kiszolgáltatta önmagát, ez az ember kedvéért „gyengévé" lett Isten sokkal jobban tükrözi vissza nemcsak a mai filozófia istenképét, hanem a kinyilatkoztatás (főképp az Újszövet ség) Istenének arcát is.

A kereszténység lényege is ebben fogalmazható meg: az ab szolút, számunkra teljességgel elérhetetlen „szent" Isten szabad el határozásból „profanizálja", világivá teszi magát, hogy mindent szentté tegyen és szentségre hívjon, személyes életszentségre, nem pusztán humánumra.[52] Egy Istenre nem nyitott „véges etika"

[48] S. Weil: *Ami személyes és ami szent.* Vigilia, Budapest, 1988. 68.

[49] II. János Pál harmadik keresztény évezredet köszöntő *Novo millenio ineunte* kezdetű apostoli levelének a szentségre való felhívás a központi témája (vö. különösen a 30. pontot, ahol a pápa így fogalmaz: „Mindenekelőtt nem habozok kijelenteni, hogy az a távlat, amelyhez egész pasztorációs haladásunkat igazítanunk kell, a szentség távlata", majd hozzáfűzi: „a szentség bemutatása... a lelkipásztori munka minden korábbinál sürgetőbb feladata".).

[50] R. Bultmann: *Történelem és eszkatológia.* Atlantisz, Budapest, 1994. 60.

[51] A múlt század elején különösen a protestáns teológus K. Barth volt az, aki ezt hangsúlyozta és új utakat nyitott a protestáns teológiá ban. Barth vitákat kiváltó nézeteiről és azok következményeiről vö. H. Zahrnt: *Az Istenkérdés. Protestáns teológia a XX. században.* Budapest, 1997.

[52] A vallási életben ma kialakult helyzet L. Ferry nézete szerint két tendencia, az isteni emberré levésé és az emberi istenívé tevése keresz tződésének eredménye (Vö. L. Ferry: *Al posto di Dio. Il bisogno del sacro nel sentire contamporaneo.* Piacenza, 1997), amely a keresztény-

keretein belül (amely nem föltétlenül ateista, egyszerűen csak Isten*telen,* Isten nélküli) ugyanis az ember nem lehet sem szent, sem bűnös, csak humánus vagy embertelen.[53] Ennek a „keresztény többletnek" a bemutatására nyílt lehetőség, a fenomenológiának és hermeneutikának köszönhetően, a filozófiában, azzal a jelentős megszorítással, hogy a kinyilatkoztatásra épülő kifejezetten keresztény etika nem léphet fel a kizárólagosság igényével (a természeti törvénnyel való egybeesésre hivatkozva).

A filozófusok Istenének halála után megadatott a lehetőség a Biblia Istenének a filozófia keretein belül való „bemutatására", azon az áron, hogy Ábrahám, Izsák, Jákób és Jézus Krisztus Istene nem tarthat igényt az egyetlen igaz Isten névre. A filozófusok egykori és jelenünkre elhalálozott Istenével (*ipsum esse per se subsistens*, abszolút végtelen szubsztancia stb.) szemben, ma a filozófia bemutatva az önmagát kinyilatkoztató szent Istent, bár nem biztosítja többé a *praeambula fideit*, azzal „tehet szolgálatot" a hitnek (anélkül, hogy szerepét kizárólag az egykori *ancilla theologiae* szerepkörre redukálnánk), hogy felkeltheti a személyes életszentség, a puszta humánumon túli életforma utáni *vágyat* (visszanyerve ezzel egykori *sapientia* jellegét is). Az, hogy elfogadjuk és kamatoztatjuk a halott Istennek ezt a szerény örökségét, vagy a túlságosan gyér hasznon bosszankodva inkább ezt a keveset is visszautasítjuk, egyedül rajtunk áll.

ség üzenetének – Isten emberré lett, hogy az embert Istenhez emelje – továbbítására kitűnő táptalaj, ellensúlyozva ezzel azt az egyoldalú tendenciát, amely a megtestesülés misztériumának kizárólag egyik oldalát, Isten emberré levését (átvitt értelemben szekularizációját, profanizációját) hangsúlyozza, figyelmen kívül hagyva a megtestesülés másik hatását, a világ istenivé, szentté válását (Vö. S. Natoli: *i. m.* 45. kk.). Ezt kihangsúlyozva kevesebb a veszélye annak, hogy – félreértve a kereszténység egyik alapigazságát – az ember akarjon a nietzschei „ha istenek létezننek, hogyan viselhetném el azt, hogy én nem lehetek isten" gondolat szellemében Isten helyébe lépni és nélküle „szent" lenni.

[53] Sziszüphoszi erőfeszítést igénylő kérdést feszeget Camus, amikor *A pestis* egyik párbeszédében arra az ő szemében „ma egyetlen kézzel fogható problémára" keresi a választ, hogy „lehet-e az ember szent Isten nélkül" (Vö. A. Camus: *A pestis.* Budapest 1992. 229.). M. Houellebeq a 20. század második felében végbement szexuális forradalmat bemutató lebilincselő regényének egyik szereplője pedig „vágyakozik" az után, hogy bűnösnek érezhesse magát, csak hinni tudna Istenben. (Vö. M. Houellebeq: *Le particelle elementari.* Milano 1999. 176.) Istennel együtt ugyanis – ahogyan Camus maga is felismeri – „Lucifer is meghalt" és „hamvaiból hitvány démon támadt" (Vö. A. Camus: *A lázadó ember.* Budapest 1999, 348.).

Megváltás és messiási logika

BENDL VERA

A kérdés

A problémára, amit ebben a dolgozatban megpróbálok néhány szempontból körüljárni, Jacob Taubes posztumusz művében, a *Die politische Theologie des Paulus* című kötetben bukkantam.[1] A szerző halála előtt néhány napos előadássorozatot tartott a Heidelbergi *Evangélikus Tanulmány Közösség* kutatóközpontjában. Az előadások során egyedi, sokszor meghökkentő, a kanonikus Pál-értelmezéseknek gyakran ellentmondó értelmezést ismerhettek meg a hallgatók, később pedig a kötet olvasói. A Római levélről szóló fejtegetések elején kerül szóba Martin Buber egy tétele, amit Buber a *Zwei Glaubensweise* című művében fejtett ki. Tétele szerint a hitnek két fajtája különböztethető meg: a kezdeti, természetes zsidó hit, az *emuna,* és „a hitnek az a módja, amelyhez az ember megtér”,[2] a *pistis*. Buber az *emunát,* a *pistis* fölé helyezi, és nem állapít meg folytonosságot a kettő között. Taubes ezzel szemben úgy véli, valamiféle immanens logika következtében alakul át a kezdeti zsidó hit, az *emuna* egy paradoxonokat tartalmazó, a belső világra koncentráló, misztikus hitté, *pistis*sé, amihez már meg lehet térni. „A paradoxonra összpontosító messianizmus nem a görög gondolkodás sablonjaival, hanem a messiási eszme belső logikájával függ össze.”[3] Taubes itt elveti az

[1] Taubes, Jacob: *Die politische Theologie des Paulus.* München, Wilhelm Fink, 1993.

[2] Uo. 16. A továbbiakban a könyv azon részeit, amelyek magyarul megjelentek, az eredeti szöveg idézése nélkül közlöm. A könyvből részletek olvashatók magyarul: *Messiási logika.* Pannonhalmi Szemle. 1995. III/3. Ábrahám Márton fordítása.

[3] Uo. 68.

emuna elsőségét a *pistis*sel szemben, és egyben azt a gondolatot is, hogy a két hitforma eredetét különböző kultúrákban kell keresni.

A paradoxonokhoz vezető immanens logika, amely a zsidó messianizmus sajátja, többször szóba kerül a Pál-értelmezés során, de koncentráltabban fogalmazódik meg Taubes *Der Messianismus und sein Preis* (A messianizmus és a messianizmus ára) című tanulmányában.[4] A tanulmány ezúttal Scholemmel vitatkozik, és a polémia során könnyen körvonalazhatóan bontakozik ki Taubes elképzelése a messianizmusban rejlő immanens logikáról. Scholem a messianizmus-témában kánonképző, „a zsidóság messiás-eszméjének belső dinamikáját kutatni [...] egyben azt is jelenti, hogy Gershom Scholemnek a messianizmusról tett kijelentéseiről beszélünk”[5] – jegyzi meg Taubes a *Der Messianismus und sein Preis* elején. Elsősorban a szerző egyik magyarul is megjelent írását támadja, *A messiás-eszme a zsidóságban*[6] címűt. Scholem itt részletesen tárgyalja a messiás-eszme típusait, megjelenési formáit a zsidóságban, a megváltott világról alkotott elképzeléseket, és említést tesz egy, a 17. században megjelent, a zsidóság rendkívül széles köreiben elterjedt misztikus mozgalomról, a sabbatianizmusról.

A mozgalom jelentőségét maga Scholem fedezte fel. Ő elemezte először a sabbatianizmushoz kapcsolódó dokumentumokat, és több ízben részletes leírást adott annak kialakulásáról, fejlődéséről és a mozgalomhoz kapcsolódó korabeli elképzelésekről. A sabbatianizmus egyik központi alakja, maga a megváltó (vagy akit a zsidóság széles rétege annak tartott) kevéssé felelt meg a konzervatív zsidó messiás-típusnak: a mániákus depressziós Sabbataj Cvi a vallási lelkesültség pillanataiban gyakran hajtott végre törvénysértő tetteket mindenki szeme láttára. De Sabbataj a törvény áthágása által még nem szerzett magának híveket, kételkedett is messiás-voltában, és a fiatal gázai Nátánnak kellett meggyőznie az ellenkezőjéről. Nátánnak ugyanis látomása volt, amelyben értesíttetett a megváltó kilétéről. Kettejük találkozásakor – 1665-ben, főleg Nátán propaganda tevékenységének hatására – indult meg a lelkesült messiásvárás és történt meg a megváltásnak valamiféle előzetes megtapasztalása a zsidóság legszélesebb rétegeiben. Egy év múlva azonban a szultán választás elé állította Sabbataj Cvit:

[4] Taubes, Jacob: *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vemunft.* München, Wilhelm Fink, 1996. 43–49.

[5] „Die innere Dynamik der messianischen Idee im Judentum zu untersuchen, (..), heisst auch, über Gershom Scholems Thesen über den Messianismus zu reden.” Uo. 43. A fordításban nyújtott segítségért köszönet illeti Bendl Júliát.

[6] Scholem, Gershom: *A kabbala helye az európai szellemtörténetben.* Válogatott írások. I. Budapest, Atlantisz, 1995. 83–131. Berényi Gábor fordítása. A továbbiakban messianizmus-tanulmány.

vagy áttér az iszlám hitre, vagy meghal. Sabbataj az előbbit választotta. Áttért, így a katasztrófa bekövetkezett ugyan, de ez sem vezetett a várakozások teljes megszűnéséhez. A sabbatianizmus teológusai ugyanis megmagyarázták – a hagyomány szövegeinek átértelmezésével, az új teológia felépítéséhez a kabbala szókincsét felhasználva –, hogy miért volt szükségszerű a messiás hitehagyása. Sabbataj Cvi híveinek el kellett viselni a külső és belső tapasztalat közötti gyökeres ellentétet. A földalattivá váló mozgalom Közép- és Kelet-Európában a 19. századig továbbélt, Törökországban a 20. században is maradtak nyomai. Scholem szerint a zsidóságnak a kereszténység óta ez volt a legátfogóbb messianista mozgalma.[7]

A sabbatianizmus és a kereszténység kialakulásának és elterjedésének körülményei, a mozgalmak története és alakulása több hasonlóságot is mutat. A kérdés, amelynek mentén a két szerző – Scholem és Taubes – véleménye szembeállítható az, hogy a zsidó messiás-eszméből szükségképpen következik-e, hogy a messiást várók egy ponton „megelégednek" a belső megváltással és elfogadják külső és belső világ nem-megfelelését? A messiás-eszme immanens logikája azt vonja-e maga után, hogy a követők elfogadják a belső megváltás kizárólagosságát – egyelőre – egy külső, végső megváltásra várva? A két mozgalom szükségszerű következménye-e egy, a zsidó messianizmusban eleve benne rejlő feszültségnek? Vagy nem csak az eszme belső dinamikája, hanem jelentőséggel bíró történelmi kölcsönhatások, speciális helyzetek is közrejátszottak abban, hogy a keresztény és sabbatiánus mozgalom sorsa bizonyos pontokon hasonlóan alakult? A kérdésre nem próbálom megadni az abszolút választ, sokkal inkább kibontani és értelmezni Scholem és Taubes véleményét. A kifejtés során szükséges lesz érinteni a megváltás és a törvény viszonyát, azt, hogy a két mozgalom hogyan viszonyult a megváltott világ Tórájához, végül pedig, de semmiképpen sem utolsósorban azt, hogy milyen nézőpontból adódhat egyáltalán lehetőség kereszténység és sabbatianizmus összehasonlítására, amit a kifejtés során – valószínűleg indokolatlanul – olyan magától értetődőnek veszünk.

Kereszténység és sabbatianizmus, a törvény válsága

A messiás-eszme belső dinamikájának elemzése előtt szükségesnek tűnik megvizsgálni, milyen elemekben hasonlítható össze

[7] A bekezdés Scholem: *A hagyomány válsága a zsidó messianizmusban.* In *A kabbala helye az európai szellemtörténetben.* Válogatott írások I. Bendl Júlia fordítása, Budapest, Atlantisz, 1995. 131–171. és Scholem: *Die Jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen.* Zürich, Rhein, 1957. nyolcadik fejezet alapján készült.

a kereszténység és a sabbatiánus mozgalom, melyek azok a hasonlóságok, amit mindkét szerző elismer, a hasonlóságok tekintetében egyáltalán eltér-e az álláspontjuk, vagy csak abban különbözik, amivel ezeket magyarázzák? Rá kell mutatni arra a kérdésre, amelybe egy ponton kereszténység és sabbatianizmus egyaránt beleütközik.

A sabbatiánus mozgalom a követőkben létrehozta a külső megváltást megelőző belső élményt, egy érzelmi valóságot, ami még a mozgalom vezetőjének áttérését is túlélte – jegyzi meg Scholem.[8] Az áttérés után elkerülhetetlenül választani kellett a külső és a belső világ között, és ebben az összefüggésben adekvátnak tekinthető az összehasonlítás Krisztussal, akinek pedig keresztháláját élte túl a „mozgalom", csakhogy Scholem szerint „beláthatatlan szakadék választja el a maga ügyéért keresztháláltt halt Messiást a hitét megtagadó, vagyis álruhában cselekvő Messiás alakjától".[9] A sabbatianizmust vizsgálva, Scholem a megváltás érzésének „előrevetüléséről", „megelőlegezéséről" beszél, míg a kereszténységnél nyilvánvalóan a megváltás legalábbis belső megtapasztalásáról van szó. Mégis „ugyanazt az ellentmondást kellett igazolniuk, amely az őskeresztények első nemzedékében, Jézus halála után tátongott a nyilvánvaló – a világ messiási átváltozásáról mit sem tudó – realitás és a keresztények messiás-hite között, amely naponta várta a Messiás dicsőséges újraeljövételét. Ahogyan ebből az ellentmondásból annak idején a kereszténység teológiája létrejött, keletkezett most belőle a sabbatiánus mozgalom teológiája."[10]

A *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmun-gen* című kötetében Scholem több hasonlóságot említ a két mozgalom között: kereszténység és sabbatianizmus hasonlít például abban, hogy mindkettő az Isten szolgájáról szóló ősi zsidó paradoxont feszíti a végsőkig, „mindkettőben egy történelmi eseményhez kapcsolódó misztikus hitbeli alapállás figyelhető meg, és az eseményt csak paradox volta igazolja dialektikusan".[11] Mindkét mozgalom a *parúzia* való várakozás feszültségében él, a megváltó érkezésében vagy újraeljövetelében bíznak. A megváltó megjelenése átértékeli,

[8] Scholem: *A hagyomány válsága.* 147.

[9] Uo. 148. A történész szemével nézve a sabbatiánusokat illeti a nagyobb elismerés, hiszen az áttért Messiást is meg tudták tartani messiásként, és nem semmisült meg a szekta, bár tagjaiknak titkolódzniuk kellett. Taubes ezt a heidelbergi egyetemen tartott Pál-előadásokon így kommentálta: „Jó, jó, tudom, hogy meghalni nehéz, de a zsidó lélek és a zsidó test számára mindennapos dolog az Isten Szent Nevéért vállalt halál. Nem kell hozzá sem messiásnak, sem rabbinak lenni..." *Die politische Theologie des Paulus.* 19.

[10] Scholem: *A hagyomány válsága,* 151.

[11] „In beiden kristallisiert sich eine bestimmte mystische Glaubenshaltung um ein historisches Ereignis, das nun dialektisch durch jenes Paradox gerechtfertigt wird." Scholem: *Die jüdische Mystik.* 336.

leértékeli a világ törvényeit, ezek után pedig az antinomizmus részben óvatos, részben pedig radikális formája jelenik meg, továbbá a „hit" új fogalma. A „hit" együtt jár egy már megváltott világ tapasztalatával, és számos paradox elemet hordoz. Végül pedig mindkét mozgalom eljut a (szent)háromság, az inkarnáció és az istenember fogalmához. Kétségtelen, hogy a sabbatianizmusra hatottak a keresztény eszmék, különösen jelentősek ebből a szempontból a spanyol és portugál marraneusok, „a válság sokkal inkább egy immanens logika szerint alakul, és aligha öltene más jelleget, ha a keresztény befolyás nem jelentkezett volna".[12] Egyébként pedig súlyos történeti, morális és vallási különbségek találhatók a két mozgalom között.[13]

A fenti hasonlóságok közül a törvény átértékelésére, leértékelésére szeretném felhívni a figyelmet. A messianizmus-tanulmányban és *A hagyomány válságá*ban mutat rá Scholem, mekkora feszültséget jelentett a zsidó messiás-eszmén belül a törvény kérdése. A messiás utáni időkről alkotott elképzelések alapvetően két elemet tartalmaztak: egy restauratív, és egy utópikus elemet. A restauratív elemek túlsúlya esetén a megváltott jövőt az eszményi múlt alapján képzelik el, míg az utópikus elemek túlsúlyakor úgy vélik, radikálisan új, soha nem tapasztalt időket hoz a megváltás. Bár tiszta formában egyik elem sem létezett, hiszen a restauratív elképzelésekbe mindig vegyült utópikus mozzanat és fordítva, a messiásvárás intenzívebbé válása esetén az erők egymás ellen hatottak. Amikor az apokaliptika megjelent a messiás-eszmében, a végső katasztrófa utáni megváltott világ leírása kezdetben titoknak minősült, később azonban a tanházakban is elterjedt, és nyílt gondolatcserék tárgyává vált.

Az apokaliptikával dúsított messiás-eszme mindig sokkal többet tartalmazott, mint a régi idők puszta helyreállítását. A messiás-eszmével kapcsolatos „racionális" elgondolások, melyeket például Maimonidésznél találhatunk, sokkal inkább, sőt, szinte kizárólag a restauratív mozzanatot képviselik. De mindkét elképzelésnek szembe kell néznie azzal a kérdéssel, hogy mi lesz a Tóra sorsa a megváltott világban, mi lesz a törvény szerepe akkor, amikor már nincs különbség jó és rossz között? A messianista utópia egyrészt a haláka kiegészítésének mutatkozik, ennek értelmében csak a megváltott világban lesz betartható a törvényeknek az a része, ami a fogság idején lehetetlen volt, és a látszólag értelmetlen törvények is értelmet nyernek. Másrészt azonban az apokaliptika és a messianista utópia feltette azt a kérdést, hogy ha megváltás során morális változásokon megyünk keresztül és megszűnnek gonosz ösztöneink, akkor mi szükség van a törvények által megha-

[12] „Diese Krise verläuft viel mehr durchaus nach einer immanenten Logik und würde kaum sehr viel anderen Ausdruck gewonnen haben, waren die christlichen Einflüsse fortgefallen." Uo. 337.

[13] Uo. 336–337.

tározott korlátokra? A megváltott világ Tórájának legalábbis rendkívüli módon meg kell változnia a megváltatlan világ Tórájához képest. Ezen a ponton vegyül anarchikus elem a messiás-hitű utópiába,[14] és Pál ezt felhasználva „lépett túl a zsidóság körén”,[15] ezzel előidézve a zsidó hagyomány válságát.

A törvény válsága a sabbatiánus mozgalomban

Hasonló krízist okozott a zsidóság körében a sabbatianizmus, és akár a kereszténység esetében, itt is az elérkezett megváltás megtapasztalása idézte elő a válságot. Csakhogy a mindkét esetben felmerült, törvényre vonatkozó kérdést a két mozgalom másképp oldotta meg, hiszen amíg Pál (Scholem szerint propagandafogásként) a törvény eltörlését hirdette, addig a sabbatiánusok „beépítették a Tórába azokat az antinomikus tendenciákat, amelyekben a messianizmus utópisztikus elemei leltek kifejezésre”.[16] Az áttérés után a hívők a régi könyveket olvasva „rájöttek”, hogy valójában minden írás a messiás látszólagos hitehagyásáról szól, csak ezt eddig nem ismerték fel. Cardoso, a sabbatiánus teológia egyik megformálója kimondta, hogy a Tóra, ahogy ma létezik, a messiási korban nem fog fennállni. A válság elsősorban a szóbeli Tórát, az írott Tórára épülő hagyományt érintette, az írott Tóra esetében annyiban került sor válságra, hogy kijelentették, a messiási korban a kinyilatkoztatás betűi másképp sorba rakva új értelmet nyernek. A sabbatiánusok a kabbala szókincset felhasználva a Tóra passzusainak radikálisan új értelmet adtak, és ez az értelem érinti a megmagyarázandó sorok kapcsolatát a messiási időkkel, magyarázataikban teret nyert a tipologikus gondolkodás. Így például egy értelmezés szerint a sínai-hegyi kinyilatkoztatás alkalmával eljött a megváltás esélye, amit a zsidók az aranyborjú imádásával semmisítettek meg. Ezzel az írott Tóra, a kinyilatkoztatás tulajdonképpeni tartalma visszatért rejtekébe, a megmagyarázhatatlanságba, helyét pedig a szóbeli Tóra vette át. Az első két táblán, amit Mózes a Sínai-hegyről hozott, egy megváltott világ törvényei álltak, az élet fájától kiinduló kinyilatkoztatás törvényeit hordozták, a két második tábla Tórája viszont olyan formában olvasható, ahogy a tudás és megkülönböztetés, azaz a halál fájának árnyékában lehetséges. Egy megváltatlan világ törvényei állnak rajta. A megváltás eljövetelével azonban helyreáll majd az eredeti Tóra, az első két tábla és az élet fájának uralma egy soha még meg nem valósult utópiával kapcsolódik össze.

Harminc évvel Sabbataj Cvi halála után a mozgalom egyik szélsőséges alakja, Barukja Russzo saját nihilista Tóráját, amely-

[14] *A messiás-eszme a zsidóságban.* 109.
[15] Uo.
[16] *A hagyomány válsága.* 143.

ben a Tóra legsúlyosabb tiltásainak áthágása szerepel, a Sabbataj Cvi hirdette tanítás üzenetévé nyilvánította. A mozgalom így véghezvitte a szakítást a zsidósággal.

Pál és a törvény válsága

Pálról, a törvény keresztény felfüggesztőjéről Scholem elejtett megjegyzéseiben mint propagandistáról olvashatunk, aki a népszerűsítés érdekében lemondott arról, hogy a pogányok körében is kötelezővé tegye a törvény betartását;[17] igaz, elismeri, hogy a paulinizmus a sabbatianizmushoz hasonlóan a hagyomány válságának tekinthető a zsidó messianizmuson belül.[18] De míg a sabbatianizmusban a törvény átértelmezése természetes következménye volt a messiás-eszme válságának, addig Pálnál az értékek átértékelése külső érdek volt, és az igazolás csak utólag érkezett a Római levélben. Taubes ezzel szemben úgy véli, hogy „Pálnak a törvény felfüggesztésére irányuló stratégiáját nem pragmatikus okok határozták meg, nem 'egy kívülről jövő impulzus' határozta meg, hanem közvetlenül az ő immanens logikájából következett, mivel elfogadott egy olyan messiást, akit a törvény konzekvens alkalmazásával feszítettek meg".[19] Pálnak messiási teológiáját így – akárcsak a sabbatiánusoknak – antinomikus talajon kellett felépíteni, és a belsővé tétel válsága kényszerítette arra, hogy a „külsőleg" és „belsőleg" zsidókat megkülönböztesse. Mindez nem egy propagandafogás utólagos igazolása volt.

Érdekes azonban, hogy Taubes a Római levélről tartott előadások során teljesen más szempontból vette szemügyre Pál és a törvény viszonyát, mint a messianizmus áráról szóló tanulmányban, mégpedig a politikai teológia szempontjából. Pál a törvény felfüggesztésével nem csak a Tórát függesztette fel, hanem valamiféle más, a kor aurájában benne rejlő törvény-fogalmat, ami vonatkozhatott az Impérium és a természet törvényeire is. Nem tudjuk pontosan. Tény azonban, hogy mindezekkel szembeállította a keresztre feszítettet, mint végső törvényt. Ezzel pedig robbanóanyagot hozott létre, amely nemcsak a zsidókat, hanem például a rómaiakat is fenyegette. Pál tudta ezt. Sőt, azt is tudta, hogy mit akar: új népet alapítani, ahogy Mózes tette, ez azonban rendkívüli kockázattal járt, s ezért az önmaga kényszeres igazolása a Római levél nyolcadik, kilencedik részében: „Mert meg vagyok

[17] Scholem: *A hagyomány válsága.* 143.

[18] Uo. 135.

[19] „Dass die Strategie des Paulus zur Aufhebung des Gesetzes nicht von pragmatischen Gründen, dem Nachgeben gegenüber »einem Impulsus von ausserhalb« bestimmt war, sondern unmittelbar aus seiner »immanenten Logik« folgte, nachdem er einen in konsequenten Ausübung des Gesetzes zu Recht gekreuzigten Messias akzeptiert hatte." *Der Messianismus und sein Preis.* 45.

győződve, hogy sem halál, sem élet, sem angyalok, sem fejedelemségek, sem hatalmasságok, sem jelenvalók, sem következendők, sem magasság, sem mélység, sem semmi más teremtmény nem szakaszthat el minket az Istennek szerelmétől, mely vagyon a mi Urunk Jézus Krisztusban. Igazságot szólok Krisztusban, nem hazudok, lelkiismeretem velem együtt tesz bizonyságot a Szentlélek által."[20] Pálnak Isten népét kellett legitimálni, ennek egyik eszköze volt, hogy önmagát Mózessel állította párhuzamba, a másik az, hogy az Isten népének fogalmát kitágította a lélekben zsidókra, mindez azonban – ha jól értem Taubest – a messiási logika belső dinamikájának követése, a logika felismerése és a következmények végrehajtása volt Pál részéről, és így sokkal több, mint propaganda.

Taubes a sabbatianizmus alakulását is a kereszténységhez hasonlóan kizárólag a messiás-eszmében rejlő belső logika következményének tartja, és úgy véli, ez éppen abból derül ki, ahogy Scholem leírja a mozgalom kibontakozásának történetét.[21] Taubes szerint a megváltás belsővé tétele szükségszerű folyamat, egy messiási élménnyel rendelkező gyülekezetnek „a megváltást tehát egy olyan eseményként kell felfogni, amely a szellemi szférában következik be, és amely az emberi lélekben tükröződik. A belsővé tétel nem 'zsidóság' és 'kereszténység' között húzódó választóvonal, hanem magában a zsidó eszkatológiában rejlő válságra utal – a páli kereszténységben éppúgy, mint a 17. század sabbatiánus mozgalmában."[22] Éppen, hogy a sabbatiánus mozgalom scholemi bemutatása bizonyítja egyértelműen, hogy a klasszikus zsidóságtól leginkább távol álló fogalmak, mint az inkarnáció és az istenné tétel [Vergöttlichung] a messiási tapasztalat belső logikájából adódnak.[23] Míg Scholem Sabbataj Cviről úgy véli, a „zsidó történelemnek nem éppen a legkisebb rejtélye, hogy egy ilyen ember miképpen válhatott a mozgalom vezető alakjává",[24] Taubes azt kérdezi, „nem éppen a messiás-eszme belső logikájának felel-e meg, hogy a messiás a földi életét jellemző 'botrány' szimbolikus transzformációjában él tovább"?[25]

[20] Róm 8,38–9,1. *Szent Biblia.* Károli Gáspár fordítása. Budapest, Egyetemi Nyomda, 1984.

[21] *Der Messianismus und sein Preis.* 45.

[22] „... muss Erlösung als ein Ereignis verstanden werden, das in der geistigen Sphare stattfindet, die in der menschlichen Seele gespiegelt wird. Verinnerlichung ist keine Trennlinie zwischen »Judentum« uns »Christentum«, sondern kennzeichnet eine Krise innerhalb der jüdischen Eschatologie selbst – im paulinischen Christentum ebenso wie in der sabbatianischen Bewegung des siebzehnten Jahrhunderts." Uo. 44.

[23] Uo. 45.

[24] *A hagyomány válsága.* 145.

[25] „... ob es nicht der inneren Logik der messianischen Idee entspricht, dass der Messias in der symbolischen Transformation des

Scholem álláspontja nehezen körvonalazható, tény azonban, hogy írásaiban mindig hangsúlyozza a történelmi események befolyását és a kereszténység hatását a zsidó elképzelésekre. A fejezet elején láttuk, hogy a *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* című művében és a két Judaica-tanulmányban is többször utal arra, hogy a zsidóság és a kereszténység a történelem során jelentősen hatott egymásra: a zsidóság egyrészt átörökítette a kereszténységre a külső megváltás igényét, ami egyes eretnek mozgalmakban bontakozott ki, ugyanakkor a kereszténység arra hívta fel a figyelmet, hogy létezik a megváltásnak egy kizárólagosan belső formája, igaz, hogy a hatás befogadását jól előkészítette a zsidó misztika folyamatos fejlődése. A kettős hatás miatt viszont nem lehet megállapítani, „mi írható a történelmi befolyás számlájára, és mit kell az egyes eszmevilágok immanens mozgásának tulajdonítanunk”.[26]

Scholem a messianizmus-tanulmány első bekezdésében a zsidóság és kereszténység közötti alapvető „konfliktus lényegét”[27] a zsidó és keresztény megváltás-fogalom különbségében látja, hiszen „amit az egyik felfogás fő érdemének, küldetése pozitív vívmányának tekint, a másik éppen azt értékeli le és vitatja a legszenvedélyesebben”.[28] A zsidó megváltásfogalomnak lényegi eleméhez tartozik a külvilág megváltoztatása, az, hogy a megváltás lelki folyamatának megfeleljenek bizonyos külső események. Keresztény elképzelés szerint azonban a megváltás kizárólag lelki folyamat, és nem szükséges, hogy ennek bármi is megfeleljen a külvilágban. Míg keresztény nézőpontból mindez haladás, amely felülemelkedik az anyagon, a zsidók számára ez „a külső dolog megsemmisítése volt, valamint menekülés”.[29] Jogos lehet azonban erre a kérdés, amelyet Taubes indirekt módon fel is tesz, ti. hogy a sabbatianus mozgalom hogyan hathatott a 17. századi zsidóság nagy részére, amikor Sabbataj Cvi iszlám hitre való áttérése után a megváltás érzése kizárólag „vegytiszta bensőségességben” jelent meg a „hívők” körében, ha a zsidó messiás-eszme nem nélkülözheti a külső és belső megváltott világ megfelelését? Scholemnél – ha egyáltalán választ kapunk erre a kérdésre – azt találhatjuk, hogy a sabbatianizmus kialakulásában egyrészt keresztény hatások is érvényesültek, ki tudja, milyen mértékben, másrészt pedig ez a fajta kizárólagos bensőségesség egyben a zsidósággal való szakításhoz is vezetett.

„Skandals”, den sein Erdenleben darstellt, weiterlebt.” Taubes: *Der Messianismus und sein Preis.* 46.

[26] *A messiás-eszme a zsidóságban.* 103.

[27] Uo. 83.

[28] Uo.

[29] Uo. 84.

A messianizmus ára

Fejtegetései során Scholem elismer valamiféle belső dinamikát a zsidó messiás-eszmében, tagadja viszont, hogy a messiás-eszme létrehozójában, a zsidóságon belül megfér a megváltás belsővé tétele: „...a zsidóságnak a vallástörténetben elfoglalt különleges helyzetére jellemző, hogy semmire sem becsülte a megváltás ilyenfajta, úgyszólván vegytiszta bensőségességét. Nem azt mondom: nem sokra becsülte, hanem azt, hogy semmire sem becsülte."[30] Mégis ugyanabban a bekezdésben azt állítja, hogy „...különös, hogy a zsidóságban a megváltás belső oldalának kérdése csak olyan későn merül fel – igaz, akkor nagy erővel".[31] Valamiféle belső dinamikát mindenképpen elismer, ami szükségszerűen idéz elő bizonyos eseményeket, ilyen értelemben pedig közel áll Taubes álláspontjához, csak némi bizonytalanságot hagy maga után: „Sohasem lesz könnyű megmondani, hogy e párhuzamos fejlődésvonalból mi írható a történelmi befolyása számlájára, és mit kell az egyes eszmevilágok immanens mozgásának tulajdonítanunk."[32] Scholem egyszerűen „vonakodik attól, hogy úgy fogadja el a belsővé tételt, mint a messiás-eszme folyamatában rejlő legitim következményt".[33] Hiszen a messiás-eszme immanens logikájának számos előfordulását, hatását és következményét elismeri a sabbatianizmuson és a kereszténységen belül, csak arra nem hajlandó, hogy kimondja, a zsidó messiás-eszme felépítésénél fogva, eredendően ahhoz vezet, hogy a megváltást kizárólag egy belső eseményként értelmezzék. Semmiképpen sem akarja kijelenteni, hogy a zsidóságon belül ható messiási törekvések a külsővé tétel formájában nem valósulhatnak meg, ez nem egyeztethető össze a zsidóság vallástörténetben elfoglalt helyével, amelyben „semmire sem becsülte a megváltás vegytiszta bensőségességét", és nem egyeztethető össze a korabeli törekvésekkel sem. Scholem egyrészt nem adja fel a klasszikus zsidó elképzelést a megváltásról, másrészt a messiásvárást mint a cselekvést gátló tényezőt utasítja el. A zsidó élet akaratlagos formálását szeretné legitimálni a megváltás tétlen várásával szemben. A messiás-eszme évszázadokon át tartotta tétlenségben a zsidókat. Ez volt a messianizmus ára,[34] és Scholem a cionizmusban látta megjelenni a boldoguláshoz vezető utat, a zsidó állam építése pedig végre valami külső volt, amelyet – szerinte – a messiási igény újabb válsága, tehát belsővé tétele vagy éppen a várakozás folytatása késlel-

[30] *A messiás-eszme a zsidóságban.* 104.
[31] Uo.
[32] Uo. 103.
[33] „Scholem weigert sich, die Verinnerlichung als legitime Konsequenz in der Karriere der messianischen Idee selbst zu sehen." *Der Messianismus und sein Preis.* 48.
[34] *A messiás-eszme a zsidóságban.* 128–131.

tethetett vagy ronthatott el. Taubes ezzel sem értett egyet: „egyszerűen nem igaz, hogy a messiási fantázia és a történelmi valóság megformálása egymással ellentétes oldalon állna”.[35] Azért, hogy a fogságban csak a messiási várakozás jelent meg, cselekedetekre viszont nem került sor, kizárólag a rabbinikus hegemónia a felelős, amely minden, a törvényt legkevésbé is veszélyeztető vagy megkérdőjelező törekvéstől félt, és ők azok, akik a cionizmus kibontakozása idején – Scholemhez hasonlóan – a messianizmus bizonytalan következményekkel járó felhangjaitól tartanak. A félelem pedig olyan szempontból jogos, hogy ha nem történik meg a messiás-eszme ismételt belsővé tétele, és külső cselekedetekkel akarják előidézni a megváltást, akkor a féktelen apokaliptikus várakozások vérengzéssé változhatnak. Taubes éppen hogy nem a messiás-eszme válságától tart, tehát nem a megváltás belsővé tételétől, hanem attól, hogy ez az immanens logikából következő belsővé tétel nem történik meg, és a „külső megváltás” részeként „lángoló apokalipszissé”[36] változtatják az ígéret földjét. Valószínűleg Scholem cionista mondataival kapcsolatban fejezi ki kétségét a messianizmus áráról szóló tanulmány utolsó bekezdésében: „Ha visszavonhatatlanul be akarunk lépni a történelembe, feltétlenül óvakodnunk kell attól az illúziótól, hogy a megváltás [...] a történelem színpadán megy végbe. Mert minden arra irányuló kísérlet, hogy a megváltást a messiás-eszme megváltoztatása nélkül a történelem talaján valósítsuk meg, egyenesen a szakadékba vezet.”[37]

A nem-keresztény nézőpont

A dolgozat végére maradt annak megvizsgálása, hogy a dolgozat megírása egyáltalán hogyan lehetséges. Azaz hogyan lehetséges például a kereszténységet egy zsidó szektával összehasonlítani? Ha keresztényként próbálunk a kérdésre tekinteni, meg kell állapítani, hogy a felvetett téma képtelenség, a vizsgálat értelmetlen, sőt talán lehetetlen. Hiszen hogyan hasonlíthatnánk egy álmegváltót, Sabbataj Cvit a Megváltóhoz, Krisztushoz? Hiszen a megváltás, amely már megtörtént, elsősorban spirituális aktus, ami nem ért véget, és ami nem értelmezhető történelmi eseményként: nem az történt, hogy egy Krisztus nevű embert keresztre feszítettek, ami hatott a körülötte élő zsidókra, majd a ta-

[35] „Es stimmt einfach nicht, dass die messianische Phantasie und die Gestaltung der geschichtlichen Wirklichkeit an entgegensetzten Polen stehen.” *Der Messianismus und sein Preis.* 49.

[36] Uo.

[37] „Wenn man unwiderruflich in die Geschichte eintreten will, muss man sich unbedingt vor der Illusion hüten, die Erlösung (..) fande auf der Bühne der Geschichte statt. Denn jeder Versuch, die Erlösung ohne Verwandlung der messianischen Idee auf der Ebene der Geschichte zustande zu bringen, führt direkt in den Abgrund.” Uo.

nítványok, de leginkább Pál propagandájának és kiváló politikusi vénájának köszönhetően új nép alakult, és a néphez tartozók hite összefüggött a keresztre feszítettel és ebben az aktusban rejlő paradoxonnal. És ugyanezt a nézőpontot – a másik oldalról – egy sabbatiánus szájába is adhatnánk: Sabbataj Cvi áttérése és elmerülése az isteni szikrák felhozására éppúgy jelenvaló, mint Krisztus kereszthalála, csak abban különbözik tőle, hogy Krisztus nem megváltó, Sabbataj Cvi viszont igen. Az összehasonlítás csak radikálisan nem keresztény és nem sabbatiánus nézőpontból lehetséges, amely mindkét eseményt mint egyszeri történelmi eseményt értékeli.

Egyik szerző nézőpontja sem keresztény vagy sabbatiánus, mégis másképp tekintenek a mozgalmak valóságára. Míg Scholem Sabbataj Cvit és minden valószínűség szerint Krisztust is ál-messiásként kezeli, Taubes egyszer úgy nyilatkozik, „nem a mi dolgunk, hogy megmondjuk, mi az ál a történelemben és mi a valódi. Voltak, akik elhitték – ez a mi problémánk, ezt kell végre megértenünk."[38] Taubes relativizálja a fogalmat: nem mondhatjuk meg, hogy messiás volt-e, de egyeseknek biztos, hiszen ők elhitték. Honnan és hogyan tekint a megváltásra Taubes? Vár-e abszolút megváltást, vagy mindenfajta megváltást, amiben vannak, akik hisznek, egyenrangúnak tart? Kötve hiszem, de az írásai alapján nem tudom pontosan elhelyezni nézőpontját, és megtalálni a választ arra a kérdésre, hogy a maga számára fenntart-e egy majdani, „igazi" megváltót.

Scholem álláspontja sokkal könnyebben értelmezhető és védhető: kézenfekvő, hogy az a Messiás, és az lesz a Messiás, aki külső és belső szinten is végrehajtja a megváltást, aki a politikai sikerekkel igazolja magát, ilyen „messiás" pedig a zsidó történelem során – legalábbis eddig – még nem jelentkezett.

Tény azonban, hogy „a dilemmát nem lehet megkerülni. A messianizmus vagy esztelenség, méghozzá veszélyes esztelenség, történelmi kutatása pedig mindenképpen tudományos törekvés és Scholem esetében a szó legjobb értelmében vett tudományos ügy; vagy a messianizmusnak – és nem csak a 'messiás-eszme' kutatásának – van értelme, ugyanis az emberi tapasztalat egyik lényeges eleme válik benne láthatóvá."[39]

[38] *Die politische Theologie.* 20.

[39] „Dem Dilemma kann man nicht entgehen. Entweder ist Messianismus Unsinn, und gefährlicher Unsinn dazu, die historische Erforschung des Messianismus allerdings ist ein wissentschaftliches Anliegen und im Fall Scholem wissenschaft-liche Forschung im besten Sinne; oder der Messianismus, und nicht nur die Erforschung der »messianischen Idee«, ist sinnvoll, insofern an ihm eine wichtige Facette der menschlichen Erfahrung sichtbar wird." *Der Messianismus und sein Preis.* 45.

A vallásos hagyomány és az archaikus ember

VERESS KÁROLY

Mostanság, amikor sok szó esik a történelem végéről, különleges szellemi csáberővel bír a kezdet, az eredet és a visszatérés kérdése. Ez egy olyan kérdés, amely az empirikus történeti kutatások tényanyagának számbavételétől szükségképpen továbbvezet (visszavezet) a probléma filozófiai vetületeihez. Ennek a szellemi útnak a bejárására kiváló alkalmat nyújt M. Eliade életműve, s ezen belül az archaikus vallásossággal, a *homo religiosus*-szal és a vallásos hagyománnyal kapcsolatos koncepciója.

Mircea Eliadénak az archaikus vallásossággal kapcsolatos morfológiai és történeti vizsgálódásaiban egy világos és belsőleg koherens, ontológiailag megalapozott antropológia, illetve egy antropológiailag feltárulkozó ontológia körvonalai bontakoznak ki. Ennek alapvető összefüggései a vallásos hagyomány egy-egy mozzanatát világítják meg, oly módon, hogy mindenik perspektívából az egészre nyílik kilátás.

Az Eliade által végzett fenomenológiai-morfológiai vizsgálatokból a vallásos formák empirikus sokaságát és a koronként, kultúránként eltérő sajátosságokat hordozó vallásos tapasztalatok sokszínűségét, gazdagságát átható csodálatos egységesség és egyetemesség körvonalai bontakoznak ki. Minél mélyebben megyünk vissza a történelemben, ez az egység és egyetemesség annál szembetűnőbbé válik. Egy átfogó, a későbbi történelmi tapasztalatokon is átszüremlő szellemi hagyománnyal találkozunk, amely egyre kényszerítőbb erővel fordítja a modern ember figyelmét az emberi létezés alapjai felé.

A vallásos hagyomány, Eliade felfogása szerint, egy kulturálisan meghonosodott egyetemes emberi létállapot. Lényege egyetlen mondattal is kifejezhető: nyitottság a transzcendenciára. Ezzel egyszerre történik utalás a vallásos létezés zártságával kapcsolatos

előítéletek kritikai felülvizsgálatára, valamint az emberi létezés önmagában való semmisségének és önmagán túlmutató jellegének a legkülönbözőbb korok és kultúrák vallásos tapasztalataiban fellelhető élményére.

A vallásos hagyomány egy olyan világképet és emberi önszemléletet foglal magában, amely a transzcendencia horizontjába állított létértelmezést és értelemtulajdonítást tartalmaz. Ez a létértelmezés és értelemtulajdonítás nem annyira eszmei-fogalmi síkon bontakoztatódik ki a vallási tudatban, mint inkább a *vallásos tapasztalat* mélyrétegeiben lerakódott, a sokszoros ismétlődések folyamán megszilárdult élményvilágban van jelen, és képi formákban, kollektív képzetekben, szimbólumokban, mítoszokban bukkan felszínre. A vallásos hagyomány legarchaikusabb rétegei a különböző ősi kultúrákban fellelhetők, s alapul szolgálnak a későbbi modern vallásosság formái kibontakozásának. A vallásos hagyomány az emberi kultúra ősállapotának egyetemes formája.

Eliade felfogása szerint ez a hagyomány arról tanúskodik, hogy a vallásos ember számára a lét *tapasztalatként*, a vallásos tapasztalatban tárul fel. A vallásos tapasztalat nem a létezők megismerésére irányuló kognitív struktúra, hanem a vallásos ember legátfogóbb értelemben vett létmódja. A vallásos ember benne él ebben a tapasztalatban, egzisztenciájának minden vonatkozását ebben éli meg. Ily módon e tapasztalat kulturálisan és egzisztenciálisan artikulálódó élménytartalmaiban a vallásos hagyomány legmélyebb rétegei is jelenvalókká válnak számára.

A vallásos tapasztalat révén az emberi tapasztalatnak az a mélyebb, lényegibb értelme tárul fel, miszerint az emberi tapasztalat „világ", azaz világlás, a jelenvalóságra megnyíló, abban megnyilatkozó létállapot. A vallásos tapasztalat világossága, s egyben világszerűsége a szent fényéből táplálkozik. A szent az a fényforrás, amely körül világosság támad, s ebben válnak láthatóvá a létezők. A szent ontikus erejű kisugárzása révén nemcsak megvilágítódnak a dolgok, hanem részesülnek is a szentből. A létezők észlelhetősége és a szent körébe való ontikus bevontsága a valóságosságuk élményét nyújtja.

A szent és a tapasztalati világ viszonya Eliade koncepciója szerint nem egy külsődleges összefüggés, kívülről való egymáshoz rendelődést hordozó viszony. A tapasztalati világ tehát önmagában üresség, semmi. A szent a világot egyszerre kívülről beragyogó fény és a tapasztalat belsejéből sugárzó fényforrás. A szent tölti ki (tölti be) tartalommal, s az egésznek a szent a központi szervező elve. A természeti világ annyiban „kozmosz", azaz rendezett világ, amennyiben a szent megnyilvánulásaként jelenik meg a tapasztalatban. Az emberi világ a kozmogóniának, az istenek példaszerű alkotásának utánzata, *imitatio dei.* Mindkettő létforrása és értelemadó horizontja a szent.

A vallásos hagyomány a világ és a szent viszonyát kettős perspektívában jeleníti meg. Egyrészt a szent olyan, a világon *kívülre* transzcendált transzcendenciaként jelenik meg, amely mindennek a forráspontja, a teremtője. Eliade a vallástörténeti elemzéseiben számos esetben kimutatja, hogy a legkülönbözőbb vallásokban fellelhető az isteninek egy olyan *távoli* alakja, egy *Deus otiosus,* amelynek fénye a maga mozdulatlan mindenhatóságában beragyogja a világot, de nem játszik szerepet a vallásos tapasztalatban, nem válik vallásos élmények közvetlen előidézőjévé.[1] Másrészt a szent olyan immanentizált transzcendenciaként jelenik meg, amely *belül* van a világon, mint mindennek életet és jelentőséget adó *aktív középpont*, mint a vallásos élmények állandó forrása. E kettősségből kifolyólag a vallásos hagyományban mind a kozmikus létezés, mind az emberi egzisztencia kettős kategoriális vonatkozásban ragadható meg: egyszerre létállapot és létfolyamat. A kozmosz és az emberi élet egyszerre van a kezdet, a teremtés tiszta és szent állapotában és a mindenkori jelen létfolyamatában, amelyet a szent és profán egymást átjáró és átható egysége és egyben folytonos elkülönböződése jellemez. A szent egyszerre a teremtés kezdeti aktusában feltörő *létforrás* és a létezés jelenvaló folyamatában érvényesülő valóságtartalom, a *tulajdonképpeni valóság.*[2]

A vallásos hagyomány által hordozott szakrális világképben megjelenített létezésnek ez a kettőssége – egyszerre létállapot és létfolyamat – elsődlegesen a létezés tér- és időszerkezetében mutatkozik meg, s az átfogóbb értelmezés számára ebből bontakoztatható ki. A létezés szakrális tér- és idődimenziói a szakrális létezés három alapvető és egymással összefüggő létjellemzőjét határozzák meg.

Az egyik a *kitüntettség,* amely mind a térbeliség, mind az időbeliség esetében egy kiemelkedő pontot – *középpontot* – feltételez a létezés egészének szervező elveként.

Eszerint a *szent tér* szakrális középpont köré szerveződő tér, tehát olyan térbeli elrendeződés, amelynek kitüntetett középpontja van. Ez a középpont a szent esemény helye, melynek vonatkozásában egy meghatározott rendbe szerveződnek a tér alkotóelemei. A szakrális középpont tehát egyszerre kiterjedés nélküli pont és kiterjedéssel bíró hely. Ugyanakkor a kiterjedés nélküli s behatárolhatatlanságában megfoghatatlan középpont egyszersmind maga a teljes kiterjedés, a szent tér, a kozmosz egészét átfogó mivoltában. Ily módon egy meghatározott vallásos kultúrában élő

[1] Ennek egyik legrészletezőbb kifejtését vö. Mircea Eliade: *Tratat de istorie a religiilor.* Humanitás. Bucureşti, 1995. 51–54.

[2] A *szent a tulajdonképpeni valóságos* – írja Eliade. Mindannak, „ami a szent szférájába tartozik" „része is van a *létben*". – Mircea Eliade: *A szent és a profán. A vallási lényegről.* Európa Könyvkiadó. Budapest, 1987. 88.

vallásos ember konkrét létszférája, vallásos életvilága – térbeli vonatkozásban – nemcsak egy középpont köré szerveződő rendezett világ, azaz maga is kozmosz, hanem az átfogó világegészet és létteljességet felölelő kozmosz képe, szakrális rendjének megjelenítője – *imago mundi* – is egyben, s ugyanakkor ennek az egésznek az antropológiai középpontja. A vallásos ember nemcsak egy középpont köré szerveződő világban él, hanem a világ, amelyben él, maga a középpont. A vallásos tapasztalatban feltáruló emberi létezés tehát a maga létalapját nemcsak egy szakrális középpontból merítő létezés, hanem a köréje szerveződő és általa felépített világ számára ő maga is állandó létforrás.[3]

A *szent idő*, a térhez hasonlóan, szintén szakrális középpont köré szerveződő, illetve abból kibontakozó idő. Egyszerre a mindenkori kezdet kiterjedés nélküli kezdőpontja, amely egyszersmind a világot megszentelő kezdeti esemény, mint szent esemény ideje – eredetidő –, s ugyanakkor a szakrális történés mindenkori jelene. A szakrális jelen nem más, mint az ismétlődésben való visszatérés az eredetidőbe, illetve az eredetidőnek a megismétlés útján való jelenbe hozása, a jelenvalóvá tétele és folytonos megújítása. Ily módon a szent idő nemcsak tartam nélküli kezdőpont, hanem a kozmosz egészét átfogó, a létteljességet hordozó egyetemes tartam is egyben, maga az örökkévalóság. Minden szent esemény tartamában az egésznek a teljessége válik jelenvalóvá. A vallásos ember nemcsak abban az értelemben él a szent időben, hogy a kezdeti szent esemény megismétlése révén visszatér az eredetidőbe, hanem abban az értelemben is, hogy a saját jelenében a szent idő folytonos jelenvalóságában él, a szakrális és kozmikus történések mindenkori kortársaként. A vallásos ember nemcsak az örökkévalóságból eredő és abba folytonosan visszatérő időben él, hanem az idő, amelyben él, maga az örökkévalóság. Úgy él a vallásos ember a maga jelenében, hogy egyszersmind az örökkévalóságot magából kibontakoztató eredetidőben is benne él. A saját életében az örökkévalóságot hordozza, mint a saját egzisztenciája és a köréje épülő világ kimeríthetetlen létforrását, oly módon, hogy ő maga e forrás középpontja.[4]

A szakrális létezésnek egy másik létjellemzője a *visszafordíthatóság*. Ez azt jelenti, hogy a szakrális létfolyamatnak sem a térbeli-

[3] Eliadenak a szent térre és a szakrális középpontra vonatkozó elemzéseit, fejtegetéseit többek között vö. *A szent és a profán.* 15–60.; *Mitul eternei reîntoarceri.* In *Eseurí.* Editura Ştiinţifică. Bucuresti, 1991. 19–23.; *Imagini si simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios.* Humanitas. Bucureşti, 1994. 33–69.; *Tratat de istorie a religiilor.* Humanitas. Bucureşti, 1995. 288–302.

[4] Eliadenak a szent időre vonatkozó elemzéseit, fejtegetéseit többek között vö. *A szent és a profán.* 61–105.; *Mitul eternei reîntoarceri* In *Eseuri.* Editura Ştiinţifică. Bucuresti, 1991. 45–73.; *Tratat de istorie a religiilor.* Humanitas. Bucureşti, 1995. 303–318.

ség, sem az időbeliség vonatkozásában nincs egy olyan kitüntetett iránya, amely mentén a létezés lineárisan előrehaladó struktúrái alakulnának ki. A vallásos ember létének minden mozzanatában egyszerre létezik a létfolyamatnak egy térbelileg és időbelileg meghatározható, kijelölhető pontján és a lét minden irányban abszolúte kiterjedő és örökkévaló teljességében. Az örök visszatérés a szenthez és a folytonos megújulás a létben a létfolyamatoknak egy olyan körkörös struktúráját eredményezi, amelyben a létezés az állandó ismétlődések mentén építi fel és teljesíti ki folyamatosan önmagát. Ebben minden előrehaladó mozgás – visszatérés. Minden újszerűség – ismétlődés. A múlt a jövőben eljövendő. A jövő a múltat változtatja jelenvalóvá. Minden új történés már megtörtént történés. A létezés minden partikuláris mozzanatában önmagából mozdul (lendül) ki és önnön létteljességéhez tér vissza. A vallásos ember létezésének bármely konkrét mozzanatában ugyanannak a létteljességnek a megélője és hordozója, s egzisztenciálisan behatárolt létállapotában a lét teljességét éli meg és hordozza magában. A körkörösség valójában egy olyan folytonos ingamozgás az emberi létezéstől a szenthez és a szenttől az emberi létezéshez, amelyben az emberi létezés szakrális létmódként teljesül be, a szent pedig alapvető emberi létmódként teljesedik ki. A vallásos ember résztvevője és egyben részese a szakrális eseményeknek. Ezek a maga emberi valójának a kiteljesítéséhez vezetnek, mint ahogy a vallásos ember emberi valója az a közeg, amelyben a szakrális események beteljesülnek. A kozmikus dimenziókba kivetülő szakrális léttörténések egyszersmind a vallásos ember életében végbemenő alapvető sorsesemények. Ezek egyazon antropológiai középpontban találkoznak és gyökereznek, ami/aki nem más, mint maga a vallásos ember.

Ezzel az elgondolással függ össze a szakrális létezésnek egy harmadik jellemzője, a *különbözőségben benne rejlő azonosság*, illetve az *azonosságban megmutatkozó különbözőség*, a „különbség, amely ugyanakkor éppen hogy nem akar különbség lenni."[5] A vallásos emberi létezésnek a létbeli megalapozottsága és a tapasztalati megmutatkozása egyazon létegység egymással szervesen összetartozó oldalai. A vallásos tapasztalatban az emberi létezés mindig az egyik oldaláról mutatkozik meg, de mindig az egész létezés létteljessége az, ami ebben megmutatkozik. „A lenni és a megmutatkozni különbségé"-ben (Gadamer) a megmutató és a

[5] Ezt a megfogalmazást Gadamer alkalmazza a nyelv spekulatív struktúrájának az elemzése során. – Vö. H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata.* Gondolat. Budapest, 1984. 329. Meglátásom szerint a vallásos tapasztalat Eliade által felvázolt koncepciója úgyszintén az emberi létezés univerzális ontológiai jelentőséggel bíró spekulatív struktúrájára derít fényt, akárcsak a gadameri hermeneutikai nyelvfelfogás, s ezért Gadamer szintagmájának megvilágító ereje a vallásos tapasztalat esetében is érvényesül.

megmutatkozó ontikus egysége érhető tetten, mivel a megmutatóban és a megmutatásban a magmutatkozó valósága tárul fel, amely valóság éppen ebben a megmutatkozásban történő megvalósulás. Ebben ragadható meg spekulatíve az emberi létezés szakrális és emberi oldalának lényegi összetartozása, eredendő egysége a vallásos kultúrában. A szent mint létmód, az emberi létezésben jelenvaló és az emberi tapasztalatban megmutatkozó valóság, amely éppen ebben a megmutatkozásában a leginkább valóságos, a tulajdonképpeni valóság.

Ebből a felismerésből két fontos következmény adódik a vallásos hagyomány további értelmezésére vonatkozólag: az egyik a vallásos szimbólumnak, mítosznak, rítusnak a vallásos hagyományban betöltött szerepével, a másik a szent és a profán viszonyával kapcsolatos. Mindkét vonatkozás ténylegesen abban a *hermeneutikai* perspektívában tárható fel, amelybe a vallásos hagyomány és a vallásos tapasztalat az örök visszatérés, a körkörösség és az azonosságban rejlő különbözőség mozzanatai révén bevonhatónak mutatkozik.

A nyelv spekulatív struktúrájával kapcsolatos gadameri felismerés, miszerint a nyelv a különböző partikuláris megnyilvánulásaiban magában hordozza a lenni és a megmutatkozni különbségét, s ily módon a konkrét, sajátos nyelvi megnyilvánulásokban a lét univerzális ontológiai struktúrái tárulnak fel, a vallásos hagyomány egészére is érvényesnek bizonyul. A vallásos hagyomány korpusza a vallásos szimbólumok, mítoszok, rítusok szövevényéből épül fel, egy olyan szimbolikus-imaginárius létmód hordozójaként, amelynek a belső természetét a szimbolikus reprezentáció határozza meg. A szimbolikus reprezentáció lényege szerint a valóságos és az imaginárius, a megmutatkozó és a megmutató, a megjelenő és a megjelenítő elvi – azaz *spekulatív* – azonosságára épül. A vallásos szimbólum nem pusztán utal egy vallásos tartalomra, hanem meg is jeleníti azt, s ezáltal egyúttal jelenvalóvá teszi. A szimbolikus megjelenítés révén érzékileg feltárulkozó imaginárius egyszersmind meg is valósul, a valóság ontikus létrangjára tesz szert. A szimbolikus reprezentációt magába építő mítosz és rítus hordozzák azokat a létformákat, amelyekben a valóságos és az imaginárius különbözőségében meghúzódó ontikus azonosság a vallásos tapasztalatban a vallásos ember számára beláthatóvá és átélhetővé, a teljes emberi valóját átható és magával ragadó vallásos élménnyé válik. Az örök visszatérés a szenthez, mint teremtőerőhöz, kiapadhatatlan létforráshoz, illetve az emberi és kozmikus létezés folytonos szakrális megújítása/megújulása az ismétlődések révén az emberi életnek a mítosz és a rítus által megszabott keretei között lehetséges. A mítosz a vallásos ember számára „példaadó minta", amely a szakrális utánzását, s az utánzásban a szenttel való azonosulást teszi lehetővé. A mítosz mint elbeszélt történet az emberi történelmet a mitikus történetbe vonja be, s a miti-

kus történelmet a *conditio humana* igazi történelmeként mutatja be.[6] A rítus tényleges benneállás és benneélés a szakrálisban, folytonos részesülés belőle, s ugyanakkor cselekvő részvétel a szakrális létfolyamat fenntartásában.[7]

Eliade felfogása szerint a mítosz és a rítus közegében megélt vallásos létezés, mint szakrális létmód, egyszerre bontakozik ki a valóságos és az imaginárius síkján. A vallásos tapasztalat élményvilágában az imaginárius világ valóságosként (valóságként) tárul fel; ugyanakkor az átélt valóság tapasztalata az imaginárius szférájában szellemi dimenzióra és olyan értelemhorizontra tesz szert, amelyben jelentéssel telítődnek (s ily módon jelentőssé válnak) a dolgok, események, és elnyerik értelmüket a történések. A vallásos tapasztalatban feltáruló emberi világban még szerves egységet alkot az emberi létezés dologi és szellemi dimenziója, még jelentésükkel és értelmükkel együtt vesznek részt a cselekvések és történések ennek a világnak a fenntartásában és alakításában. A vallásos ember a maga világában egész emberként él, egy olyan létteljesség horizontjában, amelyben minden jelenség és emberi megnyilvánulás egy átfogó és egyetemes rend összetevőjeként, hordozójaként és fenntartójaként mutatkozik meg. A vallásos tapasztalat *spekulatív struktúrája* éppen abban a természetes egységben érhető tetten, amelyben az individuálist és az egyetemest, a partikulárist és az univerzálist, a dologit és a szellemit, az elméletit és a gyakorlatit, a fizikait és a metafizikait, a képit és a nyelvit egyazon létegység más-más perspektívából belátható, de természetesen és szétszabdalhatatlanul összetartozó oldalaiként jeleníti meg. Ez a világ metafizikai tartalommal bír a benne élő ember számára, amely nem annyira elgondolható és fogalmilag megragadható, mint inkább megmutatkozó és átélhető a vallásos ember számára. A vallásos tapasztalat szimbólumokban, mítoszokban, rítusokban felsejlő spekulatív dimenzióját a képek, történetek, cselekvések hordozzák és jelenítik meg. Ez még nem annyira egy elgondolható, mint inkább a szimbólumok révén (be)látható, a mítoszok és rítusok révén megélhető, átélhető metafizika.[8] A par-

[6] „*Igazi emberré* – írja Eliade – *csak az válik, aki azonosul a mítoszok tanításával, tehát az, aki az isteneket utánozza.*" „A mítoszban az *igazi történelem,* a *conditio humana* történelme hagyományozódik át. A mítosz tehát tartalmazza mindenfajta viselkedés példáit és alapelveit."- Eliade: *A szent és a profán.* 93.

[7] „...az ember, amikor az isteneket utánozza, helyet biztosít magának a szentben, s ezáltal a valóságban; másfelől a példaszerű isteni tettek szakadatlan újra megjelenítésével megszentelik a világot. Az ember vallási viselkedése hozzájárul ahhoz, hogy megőrződjék a világ szentsége." – Uo. 92.

[8] „A szimbólum, mint láttuk – írja Eliade –, nemcsak a világot teszi »nyitottá«, hanem az embert is eljuttatja az egyetemeshez. Segítségével az ember elhagyja privát helyzetét, s »megnyílik« az általános érvényű és az egyetemes előtt. A szimbólumok felélesztik az individuális átélést, és

tikuláris és egyetemes kapcsolata nem annyira spekulatíve és absztrakt fogalmi szinten elgondolt, mint inkább a szimbólumokban érzékileg is megmutatkozó, a mítoszokban és a rítusokban ténylegesen átélhető kapcsolat. A világ és az élet filozofikussága nem filozófiai rendszerekben kristályosodik ki, hanem látványként tárul fel és élményként élhető át az élettapasztalatban.

Ami a szent és a profán viszonyát illeti, Eliade *a szentet és a profánt* az ember világban való léte két módjának, két egzisztenciális helyzetnek tekinti, amelyek az emberi történelem folyamán alakultak ki.[9] A kétfajta emberi létmód történelmi elkülönülésének gyökere a szakrális létezésnek abban a létjellemzőjében rejlik, amelyet az azonosságban megmutatkozó különbözőségnek neveztünk. A vallásos tapasztalatban feltáruló emberi egzisztencia a szentben megalapozott, mi több, a különböző kultúrákban egyaránt megjelenő vallásos emberre irányuló morfológiai és történelmi elemzéseik egybevágó tanulságai szerint, a szakralitás forrása magában az emberi egzisztenciában rejlik, mégpedig annak nem egy partikuláris, hanem ontológiai értelemben univerzális lehetőségeként. Mégis, mindezek a vizsgálódások azt igazolják, hogy az emberi egzisztencia egyetlen konkrét történelmi-kulturális szituációban sem redukálható pusztán a szakrálisra. Úgy, ahogy a tapasztalati világ, az emberi világban való létezés felől nézve a szent úgy jelenik meg, mint az emberi létezésnek az önmagán örökösen túlmutató és a tapasztalati létezés esetlegességein túli megalapozáshoz vezető dimenziója, a szakrális felől nézve viszont az emberi egzisztencia úgy jelenik meg, mint ami a szakrális létezésnek egy önmagán örökösen túlmutató és önmagából a tapasztalati irányába mindig kivezető dimenzióját hordozza és bontakoztatja ki történelmileg. A profán létmód az emberi egzisztenciának a szenttől a mindenkori elkülönböződésben levő oldala, amelynek a szent vonatkozásában nincs megalapozott létmódja; úgy, ahogy kiválik a szentből, minduntalan vissza is hull a szentbe. De az emberi egzisztenciának a szenttel való azonosságába beleszövődő *egzisztenciális rés* a profán lehetőségét hordozza, egyáltalán a transzcendenciával való végső azonosuláson túlmutató, illetve ettől az emberi felé továbbvezető bármiféle emberi lehetőség lehetőségét. Ebben rejlik az emberi egzisztenciának az a *történelmi* lehetősége, hogy fokozatosan a szenttel szemben egy önmagában megalapozott és a szenttől különváló létmódra tegyen szert, ami a *történelmi világ* kiépülésének ontológiai lehetőségeit hordozza

azt szellemi aktussá, a világ metafizikai megragadásává alakítják át. [...] [A szimbólumok révén] a premodern társadalom embere a legmagasztosabb szellemiséghez találja meg az utat, mert ha megérti a szimbólumot, *képes az egyetemest átélni.*" – Uo. 201–202.

[9] „...a *szent* és a *profán* a világban-lét két módja, két egzisztenciális helyzet, amelyeket az ember történelme során alakított ki". – M. Eliade: *i. m.* 10.

magában. A profán emberi létmódja mondhatni mintegy bele van kódolva a vallásos hagyományba, amelyben az emberi lét eredendő szakrális egysége és az ettől való folytonos egzisztenciális elkülönböződése alkotja a mindenkori és voltaképpeni vallásos tapasztalat játékterét.

Ebben az elkülönböződésben gyökerezik a vallásos élményvilágra jellemző ambivalencia. A vallásos ember egyrészt a megszentelt világ létbizonyosságában él. Emberi létállapotát a szakrálisra való nyitottság, a szakrális létmódban való jelenvalóság, a szakrálisban való részvétel és részesülés jellemzi. Mégis, a vallásos tapasztalat talaján szembesül az ember elsődlegesen és leginkább a semmivel és a halállal. A mindennapi életvilágát a káosztól való félelem, a semmitől való rémület, a halál miatti szorongás hatja át. Ebben a lelkiállapotban a szakrális lét teljességével szemben az örökösen fenyegető léthiány, a riasztó őr és megsemmisülés érzését éli át az ember, gyötrő létszomj lesz úrrá rajta. Ezért számára emberi valójának a szentben való megalapozása jelenti azt az egyedüli biztos létalapot, amelyen az igazi, hiteles emberi élet felépíthető, kiteljesíthető. Részesülés a szentben a vallásos ember számára annyit jelent: részesülés a létben, megújulás a létben. Az örökös visszatérés és ismétlődés menti meg az emberi létezést a semmitől és a haláltól.[10] A szakrálishoz örökösen visszatérő ember a haláltól az élethez, a káoszból a rendhez, a semmiből és a jelentéktelenségből valós és hiteles önmagához tér vissza. Az örök visszatérésben létében erősödik meg az ember.

A létezés ingajárata a szent és a profán között, miközben az egyik oldalon bomlasztólag hat a vallásos hagyományra, a másik oldalon viszont a megszilárdítása irányában hat. Azon az ősi kultúrfokon amelyen a lét egyet jelent a szakrálissal,[11] a valós és hiteles emberi létezés a vallásos létezés, s a vallásos hagyomány formájában teljesedik ki az emberi kultúra.

Milyen értelemben tekinti Eliade a vallásos hagyományt egy *archaikus ontológia* hordozójának. Erre éppen a szent és a profán viszonyában találjuk meg a választ. A vallásos tapasztalat pontosan a szent és a profán vonatkozásában kettős tapasztalatnak bizonyul. Egyrészt a szent tapasztalataként a létezés megalapozott, autentikus módját mutatja fel a vallásos ember számára, azt, ahogyan az emberi egzisztencia részesül a létben. Másrészt a profán tapasztalataként magát az emberi egzisztenciát mutatja fel, mint a szenttől elkülönböződő létezőt, amint a maga konkrét és partikuláris világában hordozza magában és jeleníti meg az univerzális lét-meghatározottságot. A vallásos tapasztalatban a szent és profán elkülönböződésében voltaképpen ugyanaz az ontológiai

[10] Vö. M. Eliade: *A szent és a profán.* 100.

[11] „...mert ősi kultúrfokon a *lét* egyet jelent a szakrálissal. Mint láttuk, a szentség élménye alapozza meg a világot, s a legelemibb vallás is elsősorban ontológia." – írja Eliade. Uo. 200.

differencia tárul fel, amelyet a későbbi, kiművelt filozófiai gondolkodás a lét és a létező különbözőségeként ragad meg.

Az ontológiai differencia, mielőtt ténylegesen elgondolhatóvá válik, a vallásos hagyomány révén megmutatkozik a világban, mégpedig abban a világban, amelyben létébe helyeződik be/ állítódik be az emberi lény, s amely ezért az ember számára a saját léte által megszentelt világ. A vallásos hagyományban benne rejlő archaikus ontológia a vallásos tapasztalat alapvetően és eredendően hermeneutikai természetében gyökerezik. A vallásos tapasztalat a legmélyebb és a legtágabb értelemben véve hermeneutikai tapasztalat.[12] A vallásos tapasztalat hermeneutikai körében, a rész és az egész, a partikuláris és az egyetemes, a múlt és a jelen, a szent és a profán közötti folytonos ingajáratában, egyiknek a másikban való folytonos jelenvalóvá tételében húzódik meg az az ontológiai rés – egy egyre mélyülő és szélesedő repedés a teljesség falán – amelyben az egység magába fogadja az ellentétet. A vallásos tapasztalat mélyen hermeneutikai természetére vall, hogy itt az ellentét még nem akar ellentét lenni. Az isteni és az emberi egyazon tapasztalatban jelenik meg egymás vonatkozásában valóságosként. A vallásos tapasztalatban az ember a szent megtapasztalása révén tapasztalhatja meg önnön valóságosságát, mint ahogy önnön valóságosságának megtapasztalásában a szent valóságosként jelenik meg számára. A tapasztalat hermeneutikai játékából még nem csapódott ki az ontológiai differencia. A vallásos tapasztalatban a létével természetes egységben élő létezőként szemléli és érti meg magát az ember.

Ami itt készülőfélben van, még nem akar igazán ontológia lenni. Inkább csak protoontológia. De a szélesedő repedésben már felsejlik az eljövendő nagy (lét)történet.

[12] Erre az álláspontra helyezkedik A. Marino is, aki részletesen kifejti Eliade tapasztalat-koncepciójának összes hermeneutikai vonatkozásait. Vö. *Hermeneutica lui Mircea Eliade.* Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980.

Van-e „helye” Istennek a technikai civilizációban?

Gondolkodás és istentapasztalat

GÁSPÁR CSABA LÁSZLÓ

I. A kérdés mélysége

Kérdésünkre csak akkor adhatunk világos választ, ha a kérdés maga is világos. Akkor értjük a kérdést, ha pontosan értjük a benne szereplő kifejezéseket: tudjuk, mit jelent a »technika«, a »civilizáció«, és »isten«. Csakugyan tudjuk? Vagy inkább csak a megszokott köznapi beszédünk kérdéstől-kételytől nem háborított magától értődőségének szürkezónájából kapjuk elő sietős rutinnal e fogalmak jelentését? De vajon nem esünk-e ezáltal észrevétlenül a magától értődőségek csapdájába? Így elvétjük azt a kalandos tágasságot, amelyre a kérdés hív. Hogy az »isten« kifejezés homályos, azt már-már oly világosan tudjuk, hogy úgyszólván e homályt tekintjük a kifejezés lényegének, ilyenformán pedig olybá veszünk, mintha mégiscsak értenénk... A »civilizáció« kifejezés sokértelműségére és értelmezésének sokrétű lehetőségére hosszan sorolhatnánk az irodalmat. Ami pedig a legkézenfekvőbbnek tűnő »technikai« korhatározót illeti, érdemes megfontolni Heidegger figyelmeztetését, aki szerint attól, hogy körülvesz bennünket, még szikrányit sem értjük a technikai civilizáció lényegét – az ugyanis „rejtezkedik”.[1]

[1] „...minden technikai folyamatban értelem uralkodik, amely az emberi tevés-vevést veszi igénybe, értelem, amelyet nemcsak az ember talált ki és alkotott. Nem tudjuk, mi értelme van az atomtechnika ijesztővé fokozódó uralmának. *A technikai világ értelme elrejtőzik.*” Érzetlenség. (Ford. Redl Károly). In *Magyar Filozófiai Szemle*, 1983/2. 274–281.

Egyelőre a »technika« és a «civilizáció» kifejezéseket egyesítsük a »világ« kifejezésben. Ezt megtehetjük, hiszen technikai civilizáción, bármi legyen is mélyebb jelentése, voltaképpen a mai modern világot értjük, annak egyik jellegzetességét emelve ki, nevezetesen az ember által előállított technikai apparátus hangsúlyos és szembeötlő jelenlétét. Ekkor így fogalmazható meg a probléma: Ha »világ«-on mindazt értjük, ami természetes elevenséggel és magától értődőséggel körülvesz bennünket, beleértve önmagunkat is; »isten«-en pedig a vallási beszéd ismert normái szerint olyan valóságot, ami/aki éppenséggel meghaladja a világot, akkor máris feltárul a kérdés ellentmondásos jellege. E jelentések alapján ugyanis a kérdés azt kérdezi, hogy van-e helye a mi mindennapi világunkban annak, ami/aki lényege szerint éppen nem a mi világunk része, hanem meghaladja azt.

Karl Rahner (†1984) így fogalmazza meg e problémát:

„...Istent nem lehet belerakni a világba, amellyel érintkezünk, mert akkor nem lenne többé Isten: átváltozna egyedi dologgá... Úgy látszik, Isten *per definitionem* nem lehet a világon belüli. Ha valaki erre sietve kijelenti: nem is kell hogy ilyen legyen, mivel Istent mindig világfelettinek kell elgondolnunk, akkor valószínűleg nem is érezte át még soha ezt a valóban súlyos nehézséget. A nehézség ugyanis az, hogy Isten úgy látszik, *per definitionem* nem lehet ott, ahol mi *per definitionem* vagyunk."[2]

A problémát, hogy van-e helye Istennek a »technikai civilizáció»-ban, megelőzi az a kérdés, hogy *egyáltalán* jelen lehet-e Isten ebben a világban? A Rahner által idézett gondolatmenet formálisan járt el, és tárgyi-dologi modellt vett alapul: Istent afféle tárgyi létezőként gondolta el, a világot pedig a tárgyi létezők összességének, illetve az ember által érzékelhető-észlelhető létezők foglalatának, a fenomenológia kifejezését használva: horizontjának. Ámde a vallások arra figyelmeztetnek, hogy a kérdés nem válaszolható meg az imént alkalmazott formális logikai okoskodással és tárgyi modell szerint. Azt állítják, hogy Isten éppenséggel jelen van a világban, de nem a tárgyi létezés módján, ugyanakkor bizonyos pontokon és helyeken a tárgyi valóság szerint is észlelhetővé vált. Isten e különleges jelenvalóságának *tényét* és még különlegesebb megnyilvánulásának *eseményeit* a bibliai vallások »kinyilatkoztatás«-nak nevezik. E vallások története nem egyéb, mint a világot meghaladó, *transzcendens* Isten amaz ember által való megtapasztalásának története, aki a világon *belül* – sokszor nagyon szűkös világon belül, gyakran nagyon szűkösen – él és létezik. E vallások olyan térnek mutatják a világot, amelyben nem csupán tár-

Vö. Heidegger, Martin: *Gelassenheit* Neske, Pfullingen, 1959. 11–28. – idézet: 280.

[2] Rahner, Karl: *A hit alapjai. Bevezetés a kereszténység fogalmába.* (Ford. Endreffy Zoltán) SZIT, Budapest, 1983. 99–100.

gyi-dologi elemek vannak, hanem amelyet bizonyos transzcendens *jelenlét* jellemez, illetve *nyitotta* transzcendencia irányába.

És mi a helyzet a »technikai civilizáció« világával? Vajon nyitott-e a transzcendencia irányába, képes-e befogadni nem tárgyi, de nagyon valóságos jelenlétet? Erre irányul kérdésünk, hogy „van-e helye Istennek a technikai »civilizáció«-ban?"

Miben különbözik ez a kérdés attól, hogy *„egyáltalán* jelen lehet-e Isten ebben a világban?" – amire a bibliai vallások válasza egyértelmű igen, noha nem az „egyáltalán"-ra adnak feleletet, hanem *megvallják* Istent a világban: nem úgy általában, hanem konkrét helyen, térben és módon. Válaszukból, tanúságtételükből nem következik *szükségszerűen*, hogy Isten mindig és mindenütt jelen van a világban, minthogy nem filozófiai választ adnak. Nem valami *a priori* lehetőségről beszélnek, hanem konkrétumokról, amelyeknek az a priori lehetőségi föltételeire nem kérdeznek rá, vagy ha igen, azaz filozófiailag reflektálnak a kinyilatkoztatás eseményére, akkor sem olyan feleletet adnak, amely egyszer s mindenkorra okafogyottá tenné a konkrét kérdést: *itt és most* jelen van-e Isten a világban.

Van azonban még egy oka annak, hogy a vallástörténet önmagában nem teszi fölöslegessé a mindenkori jelennel kapcsolatban Isten megtapasztalásának kérdését. Amikor ugyanis nem elégszünk meg a vallástörténeti válasszal, hanem külön rákérdezünk a jelen állapotra, akkor feltételezzük, hogy a technikai civilizáció világa *döntően más*, mint a Bibliáé volt.

Rudolf Bultmann (†1976) a *Jézus Krisztus és a mitológia* c. tanulmányában[3] a Biblia korának átlagos világképét „mitologikus"-nak, a jelenkorét pedig „tudományos"-nak mondja, s a következőképpen jellemzi:

„A mitologikus gondolkodásban úgy értelmezték Isten cselekvését... mint olyan cselekvést, amely beleavatkozik a dolgok természet szerinti vagy történelmi vagy pszichológiai menetébe, ezek törvényszerűsége szerinti folyamatába. [...] Bevezették az isteni kauzalitást, mégpedig úgy, mint ami egy láncszem az események láncolatában. [...] Isten cselekvését valóban úgy képzelték el, mint ahogyan a világi cselekvéseket vagy eseményeket képzeli el az ember." (60.)

Ezzel szemben: „... A modern tudományok semmi esetre sem tételezik fel, hogy a természet folyását természetfeletti erők áttörhetik... – Ugyanez érvényes a modern történeti kutatásra is, amely nem számol azzal, hogy Isten, vagy ördög, vagy a démonok belenyúlnának a történelem folyásába. [...] A mai ember általában úgy gondolkodik és tervez, hogy a természet és a történe-

[3] *Jézus Krisztus és a mitológia.* Az Újszövetség a bibliakritika fényében (Ford. Takácsné Kovácsházi Zelma) [»Teológiai gondolkodók« 1.] Teológiai Irodalmi Egyesület, Bp., 1996.

lem folyamatait és saját belső életét, valamint külső gyakorlati életfolyamatait nem töri meg, nem szakítja félbe természetfeletti erők beavatkozása." (14. kk.)

– „Isten cselekvése (...) hozzáférhetetlen azon objektív tudományos bizonyítás számára, amely az objektív világképen belül lehetséges" (60.) – szögezi le Bultmann, s ebben teljes az egyetértés közte és katolikus pályatársa, az imént idézet Karl Rahner között.

Kérdésünk egyre drámaibb: van-e helye Istennek ebben a *mi mai* világunkban? Hogyan lehet *itt és most* megtapasztalni? Világunk olyan mértékben átalakult, hogy feldereng a félelmetes gyanú: *Isten immár nem „képes" benne megmutatkozni.* Az eddigi vallási tapasztalatok a jelek szerint semmit nem, vagy csak nagyon keveset segítenek. Úgy tűnik, hogy e vallások az emberiség tudatának, tapasztalat-történetének egy elmúlt szakaszához tartoznak, s nem adnak kellő bizonyosságot a ma embere számára. Nem a múltban nyert tapasztalat veszítette el érvényét; nem arról van szó, hogy nincs igaza a Bibliának, Isten soha nem mutatkozott meg az embernek. Sokkal inkább arról, hogy nekünk nincs - s ha Bultmannak igaza van, akkor nem is lehet – részünk olyan tapasztalatban, mint amilyenben a bibliai kor emberének volt, így a múltban nyert vallási tapasztalat érvényessége nem egyéb, mint egy *emlék* érvényessége, amely jottányival sem lesz élőbb és beszédesebb azáltal, hogy a vallási tapasztalat esetében nem egy-egy ember személyes múltjának emlékezetéről van szó, hanem az emberiség kollektív-kulturális emlékezetéről. A technikai civilizáció egyik jellegzetessége ugyanis az, hogy éppen az efféle kollektív történelmi emlékezettel szemben tanúsít közömbösséget.

***

Az eddigieket úgy foglalhatjuk össze, hogy az ember által észlelt világban radikális változás következett be: a „mitologikus gondolkodás" helyébe az ún. „tudományos gondolkodás" lépett, amelynek világából kizáratott a vallás Istene. Ezek szerint a világ és a gondolkodás megváltozása kihatással van Isten jelenlétére a világban. Hogyan lehetséges ez? Nem azt várnánk Istentől, hogy akkor és ott jelenik meg, amikor és ahol akar?

Ebben a kérdésben ismét óvatosnak kell lenni, vigyázni kell, nehogy az »isten« kifejezésben benne foglalt *mindenhatóság* vulgáris jelentése elvakítson bennünket, s pattogó definíciók ütemére masírozzon gondolatmenetünk.

Nem azt kérdezzük, hogy *Isten* hol akarhat megjelenni a technikai civilizációban. Ennek kutatása gőg lenne, hiszen az a kérdés, hogy Isten hol akarhat esetleg megjelenni, egyedül Isten döntésén múlik, ezért az ember számára nem felelős kérdés. Ráadásul illetlen. Seperjen mindenki a maga portája előtt. Ne azt kutassuk, hogy mit akarhat Isten, hanem azt, hogy mit akarhatunk *mi.* Ezért csupán azt kérdezzük, *mi* hol várhatjuk technikai civilizációnkban Isten esetleges jelenlétét?

Istenről egyébként sem célszerű az emberi definíciók szerint gondolkodni, hanem újra és újra vissza kell térni azokhoz a forrásokhoz, amelyek Isten világban való megjelenésének eddigi módjairól tartalmaznak feljegyzéseket. Ez a Biblia.[4] Mármost a bibliai vallások istentapasztalatának érzékenyebb vizsgálata arra világít rá, hogy Isten mindenhatósága nem olyan *jogi-formális* módon nyilvánul meg, hogy akaratát bármikor *képes* érvényesíteni, hanem olyan *egzisztenciális* módon, hogy akarata egyszersmind az emberi akarat érvényességét is *elismeri* vagyis a mindenható isteni akarat az emberi akaratot is akarja (ha másképp nem, a megengedés formájában, mint pl. a bűn esetében). Következésképpen, ha az ember akarata ellenáll, akkor nem is fogja megtapasztalni Istent, mert Isten ezt a tagadó akaratot is tiszteletben *akarja* tartani, s nem *akarja* megtörni. – Ebből a tagadhatatlanul megrendítő megfigyelésből súlyos következmények fakadnak kérdésünkre vonatkozóan: meglehet ugyanis, hogy kapcsolat van a technikai civilizáció emberének *akarata* és ugyanezen ember lehetséges *istentapasztalata* között. Ez roppant nehéz és szerteágazó probléma, amelyre most nem térünk ki. Helyette egy hasonlóképpen nehéz kérdést kell megvizsgálnunk: a gondolkodás által megváltozott világértelmezés és a lehetséges istentapasztalat viszonyát. Miként befolyásolhatja Isten jelenlétét, megtapasztalhatóságát az ember a maga alkotta »világ«-ával, a kultúrával és az ennek alapjául szolgáló gondolkodásával?

Ha a modern világ kialakulása a tudományos gondolkodással vált lehetővé, akkor nem a világ határozza meg a gondolkodást, hanem a gondolkodás alkot magának »világ«-ot, ilyenformán pedig Isten lehetséges helye e »világ«-ban úgyszintén a gondolkodással függ össze. Kérdésünket tehát akkor tudjuk megválaszolni, ha megvizsgáljuk a gondolkodás természetét, illetve a technikai gondolkodás sajátosságát.

[4] Gondolatmenetünkben az egyszerűség kedvéért, de remélhetőleg nem az igazság rovására, a bibliai Isten helyét keressük a technikai civilizációban. Ennek az egyszerűsítésnek filozófiailag ára van: lemondunk arról a kérdésről, hogy a Biblia embere által megtapasztalt Jahve, illetve Atya azonos-e a technikai civilizáció horizontján esetleg megmutatkozó »isten«-nel. Mindazonáltal a filozófia, ha készpénznek nem is, de tudomásul veheti az istenkérdésben mégiscsak eredendően illetékes bibliai vallások ama hitbeli meggyőződését, hogy az általuk megvallott Isten az egyetlen »isten«. Eljárásuk mindaddig elfogadható a filozófia számára, ameddig várakozásukat nem a priori, hanem történelmi okokkal támasztják alá. Ezt ugyanis a filozófia minden további nélkül respektálhatja. (Egészen más kérdés, hogy azután a filozófia a maga részéről ennek a történelmi várakozásnak az *a priori* alapjait igyekszik tisztázni, a vallás viszont arra figyelmezteti, hogy ez meghaladja a filozófia kompetenciáját, s ezért állandó vita zajlik vallás és filozófia között.)

II. Isten „helye” és a gondolkodás

A gondolkodás, minden látszat ellenére, nem előzetesen adott tárgyakról gondolkodik, hanem maga teremti, állandó kísérletezésben keresi, megalkotja, feloldja, majd újra alkotja tárgyait-gondolatait. – Hogyan kell ezt érteni?

A dolgok a *lét* alapján lesznek létezők (vö. ontológiai differencia) és a *gondolkodás* alapján lesznek a létezők *tárgyak.* A gondolkodás ugyanis csak úgy tudja elgondolni a létező létét, hogy tárgyiasítja. Mivel azonban a lét nem tárgyiasítható maradéktalanul, ezért a gondolkodás tárgyalkotó tevékenysége soha nem meríti ki a létező létét, hanem vég nélkül folyhat.

A gondolkodás éppúgy nem tárgyakról gondolkodik, mint ahogy a költészet nem a költészettől független, objektív tárgyi létet, eseményt mondja el, nem arra vonatkozik, nem ahhoz tesz hozzá valamit, s nem azzal tesz valamit, mintha az a tárgy, dolog, esemény megelőzné a költészetet, s éppenséggel meglenne a költészet nélkül is. A költészet valódi tárgya valójában magának a költészetnek a teremtménye, amennyiben csak a költői megfogalmazásban létezik teljes valóságában. Ady *Párizsban járt az ősz* c. verse nem egy meteorológiai állapot poétikus feljegyzése – amely nélkülözi a szakember tárgyszerűségét, ezért nem ad pontos és megbízható képet ama konkrét nap párizsi időjárásáról –, hanem az *elmúlás* költői megfogalmazása-elgondolása, s ezáltal az elmúlás emberi valóságának *megteremtése.* Persze, az emberek meghalnak e költemény nélkül is. De a meghalás mint emberi esemény nem a biológiai dimenzióban valóságos, hanem csak a költeményben születik meg. Enélkül csak a biológiai pusztulás van. A biofizikai felbomlás, jóllehet a költeménytől függetlenül van, semmiféleképpen nem előzménye a versben megfogalmazott *elmúlásnak*- minden efféle feltételezés káprázat. Nincs az a biológiai változás, ami valaha is az *elmúlás* gondolatává lehetne (ráadásul a biológiában nincs is pusztulás, hiszen a pusztulás már maga is az önmagában folytonos átmenetben létező biológiai folyamatba helyezett emberi gondolati elem). Az elmúlás csak a költemény révén létezik; s ha senki nem énekelte volna meg, akkor nem lenne elmúlás, hanem csak a biológiai folyamat állandó hömpölygése.

Mindazonáltal nem arról van szó, hogy a gondolkodás számára nem lehetséges tárgy, vagy hogy ne kezdődhetne valami előzetesen adottal. Ám a valódi gondolkodás, bármi kerüljön is előzetes léttel bíró tárgyként a közegébe, minden adottságot felold, minden tárgyiságot lebont, hogy maga építse meg az új tárgyat immár mint maga által elgondoltat.[5]

[5] A gondolkodás eredetisége nem abban áll, hogy olyasmit gondol, amit még soha senki, hanem abban, hogy saját gondolataként gondolja azt, amit alkalmasint már más is gondolt. Vagyis nem más gondolataként *ismétli*, hanem sajátjaként *gondolja.* A gondolkodás nem az újdon-

Ha a gondolkodásban nincsenek szilárd tárgyak, akkor az igazság nem lehet azonos a gondolat és a tárgya közötti megfeleléssel, hiszen nincs mihez mérni a megfelelést, ha egyszer tárgy és gondolat azonos. Továbbá, ha a gondolkodás folyamat, akkor az *igazság* e folyamat egy sajátos *eseménye*, a gondolkodás tehát nem igazat vagy hamisat gondol, hanem, az a létfolyamat, amelyben *megtörténhet* az igazság.

***

Az így értett gondolkodás nyilvánvalóan nem intellektuális tevékenység, nem az emberi létezés egyik sajátos szegmense a bonyolult, több rétegből összetett létezés komplex egészén belül, nem olyasmi tehát, amit mindenki csak olykor-olykor végez, kivéve az ún. gondolkodókat és a filozófusokat, akik szakadatlanul gondolkodnak... Alapvetően minden ember gondolkodón létezik; másként nem is létezhet mint ember. Az eredendő gondolkodás a világban való létezés egyik sajátosan emberszabású módja, az emberi egzisztálás lényege. Nem úgy áll a dolog, hogy az ember előbb megszületik, létezik, majd elkezd gondolkodni, feladatokat old meg stb. Nyelvünk így fogalmaz: az ember *világra jön.* Ez nem valami emelkedett stílusú szóvirág, hanem az emberré válás sajátos tapasztalatát fogalmazza meg szépen és pontosan. Világra jönni ezt jelenti: gondolkodón belépni abba a közegbe, amely a megszülető embert várja-fogadja mint jelentések, viszonyok, dimenziók, távlatok és horizontok tárgyakkal, emberekkel, társadalmi és természeti létezőkkel gazdagon tagolt együttese, görög szóval „kozmosz". Ez az embert váró-fogadó, a megelőző nemzedékek emberi létezésének eredményeként kialakult jelenvalóság a «világ» mint *kultúra.* Világra jönni tehát annyi, mint belépni a kultúra közegébe, mert a kultúra az ember világa. Ez nem a biológiai születéssel kezdődik, s nem annak a folytatása. Biológiailag a százlábú is megszületik, mégsem találkozik soha »világ«-gal.

Fizikai létezőkkel mint pusztán fizikai objektumokkal nem találkozunk. Az egyén számára minden létező, a bóbitától kezdve a szerelmi bánaton keresztül a végtelen távolságban rejtőző galaxi-

ság kényszeres keresésével, még kevésbé hajszolásával azonos, hanem magának a gondolkodás folyamatának a végig vitelével, mindazon kockázat vállalásával, amivel ez a folyamat együtt jár, ha valaki komolyan veszi, azaz bátran belemerészkedik. – Ezáltal tesz szert a gondolkodás egy sajátos minőségre, a hitelességre. Azt a gondolkodást nevezhetjük hitelesnek, amely kész elfogadni a gondolkodás közben történteket, komolyan véve önmagát vállalja az állandó kockázatot, a szakadatlan bizonytalanságot, az alkotás felelőssége és a semmi szakadéka közötti fáradságos gondolkodó létezést stb. Nyilvánvaló, hogy ez a minőség meghaladja a gondolkodás logikai korrektségét, amelyet természetesen a hitelességre törekvő gondolkodás sem nélkülözhet, de semmiképpen sem merül ki abban.

sokig a kultúra horizontjában, a nyelv megvilágításában jelenik meg, s ezáltal szimbolikus jelentéssel bír. Nyers empirikus tapasztalat önmagában nem létezik, az ilyent nehéz és fáradságos módszerrel kell előállítani, ám így is csak a műszerek közegében valóságos. – Az ember számára minden külső tárgy már megelőzően s rejtett folyamat eredményeként belső, azaz gondolati alkotás eredménye: nem fizikai mivoltában, hanem abban, amiként a kultúra és a nyelv már mint elgondoltat végiggondolásra felkínálja, hogy azután az ember átgondolván újra kigondolja, majd maga elé állítsa, s ezzel továbbadja új elgondolások gondolati „tárgya"-ként.

S hogyan kerül bele ebbe a »világ«-ba Isten? Elsőre úgy tűnik, sehogy. Ha ugyanis Isten *transzcendens* és »az egészen Más«, akkor még annyira sem lehet tárgyiasítani, mint a világot alkotó létezők létét, vagyis nem lehet elgondolni, hanem csak a »világ«-ot gondoló gondolkodás végső horizontján jelenhet meg. Nem a horizonton belül, vagyis nem ott, ahol és amiből az emberi gondolkodás megalkotja »világ«-át. Istenre csak az a gondolkodás képes ráhangolódni, amely már végképp nem tárgyi módon gondolkodik, hanem meghaladja önmagát is. Isten a »világ«-képző gondolkodást önmaga, azaz mindenkori »világ«-a meghaladására készteti. Ez a gondolkodás úgyszólván lehetetlen. A transzcendens Istent, aki egészen más, az ember nem képes elgondolni. De »világ«-alkotó gondolkodását képessé teheti arra, hogy helyet készítsen Isten lehetséges megnyilatkozása számára. Ezt azáltal éri el, hogy a világot folytonosan a gondolkodás közegében tartja, tud »világ«-képző működéséről és ebből fakadó felelősségéről.

Következésképpen: ha a világ az ember által elgondolt, jelentésekkel már mindig felruházott közeg, az ember szimbolikus teremtő aktivitásának állandóan változó produktuma, akkor kérdésünk – »van-e helye Istennek a technikai civilizációban?« – először is azt kérdezi, hogy vajon az ember képes-e olyan gondolkodásra, amelyben úgy gondolja a dolgokat »világ«-gá, hogy hagy számukra létet-időt kinyilvánítani rejtett értelmüket. Sem a dolgoknak, sem önmagának nem vág elébe vélt tudással, – gyors ismeretre, könnyű birtokra, átmeneti biztonságra törekedvén. Csak ezen a módon válhat képessé úgy gondolni »világ«-ot, avagy elgondolni olyan »világ«-ot, amelynek horizontjában megmutatkozhat egy olyan valóság, amelyet már *nem az ember* gondol el, amelynek már *nem az ember* ad jelentést, és amely ilyenformán éppen *nem az ember* szimbólumteremtő aktivitásának produktuma. – Kérdésünk tehát immár ebben a formában jelenik meg: képes-e a technikai civilizációban a gondolkodás meghaladni önmagát?

III. A gondolkodás akarata és Isten

A bibliai vallások olyan térnek mutatták a világot, amelyben nem csupán tárgyi-dologi elemek vannak, hanem amelyet bizo-

nyos transzcendens jelenlét jellemez, illetve nyitott. Ezzel a világfelfogással szemben az újkori gondolkodás kétféleképpen, egymással ellentétes irányban hatott. Egyrészt a vallásos-mitologikus világfelfogás helyére a természettudományos-objektív, az immanens kauzalitás rendszerébe zárt világot állította, amelyet egyszersmind kivont mindenféle „kívülről", a transzcendencia felől érkező hatás alól. Emlékezzünk Bultmann kijelentésére:

„Isten cselekvése... hozzáférhetetlen azon objektív tudományos bizonyítás számára, amely az objektív világképen belül lehetséges." (60.)

Ugyanakkor a filozófiai reflexió a korábbinál sokkal világosabban feltárta az emberi értelem aktivitását, a szellemnek a megismerés folyamatában rejtetten működő spontaneitását, a nyelv és a kultúra hermeneutikus szerepét minden konkrét tárgy-konstitúcióban és -észlelésben. A vallás számára a világ Isten teremtése. Ez a teremtő funkció az újkori gondolkodásban átkerült az emberi értelembe. Az ember saját magát tekinti önmaga és a technikai civilizáció teremtőjének, amelyet, a természettel szembeállítva, kétségtelenül maga alkotott meg, s amelyben nyilvánvalóan nem kínál helyet a világteremtő bibliai Isten számára.

Az újkori természettudományos gondolkodás az immanens kauzalitás logikájával operál. Világa ezért ezen logika szükségszerűségével zárt. A már idézett írásában Heidegger úgy jellemzi korunkat mint a növekvő gondolattalanság [Gedankenlosigkeit] korát, amelyben az „ember menekülőben van a gondolkodás elől" (275.).

Ez persze nem nyilvánvaló az ember számára, sőt, szemében épp az ellenkezője tűnik igaznak:

„soha oly szerteágazó tervezés, oly sokféle vizsgálódás, oly szenvedélyes kutatás nem volt, mint ma" (275.).

Ezt a felszínen szorgos, a mélyben azonban gondolkodásnélküli gondolkodást „számító gondolkodás"-nak nevezi a német filozófus, és szembeállítja az „eszmélődő gondolkodás"-sal [rechnendes Denken – besinnliches Nachdenken]. Az előbbi sajátossága abban áll, hogy „...mi, amikor tervezünk, kutatunk, és egy üzemet berendezünk, mindig adott körülményekkel számolunk. Számításba vesszük őket, meghatározott célokra irányuló, kiszámított szándékunk alapján. Előre számítunk meghatározott eredményekre. Ez a számítás jellemez minden tervező és kutató gondolkodást. Az ilyen gondolkodás akkor is számítás marad, ha nem operál számokkal és nem alkalmaz nagy számítógépeket. A számító gondolkodás kalkulál. Folytonosan új, egyre kecsegtetőbb és egyszersmind jutányosabb lehetőségekkel kalkulál. A számító gondolkodás az egyik esélytől a következőkhöz rohan. ... sohasem marad veszteg, sohasem eszmél fel." (275.)

Ennél érzékletesebben aligha lehetne leírni azt a gondolkodást, amely mindennel számol, kivéve Istennel, amire jó oka van:

Isten nem kiszámítható. Ennek a gondolkodásnak a világában Isten nem létezik, de nem is fordulhat elő, ha ugyanis történetesen megjelenne, ez a gondolkodás nem »isten«-nek észlelné, hanem valami új, érdekes, kutatásra érdemes, az ember céljaira kiaknázandó adottságnak.

A számító gondolkodás mindent a cél-eszköz modelljének perspektívájában lát, ennélfogva mindig csak az emberi rendelkezés számára adódó tárgyi mivoltában észleli a létezőt. Az így adódó világot nevezi Martin Buber „Az-világ”-nak.[6]

„Ez a világ valamennyire megbízható, sűrű és tartalmas, tagolása áttekinthető, mindig újra elővehető, csukott szemmel fölmondhatjuk magunknak, s nyitott szemmel ellenőrizhetjük önmagunkat.” (40.)

Az „Az-világ”-ban korlátlanul működik az okság. (62.) Itt nem lehetséges olyan valóság, amelyet ne lehetne a cél-eszköz racionalitás optikájába állítva maradéktalanul elgondolni. Következésképpen ebben a világban nincs valódi »Te«, vagyis olyan jelenlét, amely szabadsága folytán kivonná magát az elgondolhatósággal kezdődő és manipulációban végződő tárgyiasító törekvés alól. A »Te« ugyanis természeténél fogva nem rögzíthető, nem tartozik koordinátarendszerhez. (39.)

Csakhogy, mondja Buber, az ilyenformán „rendezett világ nem a világrend” (39.).

Honnan tudható ez? Martin Buber a bibliai *hit* tapasztalatára hivatkozik. Jelen gondolatmenetünkben inkább a gondolkodásról adott leírásunkból következik. A lényegi gondolkodás éppen annak *reflexív tapasztalata*, hogy az ember által elgondolt »világ« és a »világrend« különbözik egymástól. Az eszmélődő gondolkodás pedig ennek a tapasztalatnak a *forrása.* Hogyan lehet a gondolkodás valamely tapasztalatnak a forrása? Úgy, hogy az eszmélődő gondolkodás nem tárgyi leképezés, ezért nem tárgyi tapasztalás határozza meg. A számító gondolkodás tapasztalati mezőjét már mindig betölti a tárgyi világ, ezért nem tapasztalja magának a gondolkodásnak a tárgyalkotó munkálkodását. Ezzel szemben az eszmélődő gondolkodás a tárgyiság megszületésének az észlelése, s ezáltal a gondolkodás »világ«-alkotó aktivitásának a megtapasztalása. Ezt az aktivitást csak az eszmélődő gondolkodásban és az eszmélődő gondolkodás által lehetséges megtapasztalni, ezért csakis ez a gondolkodás lehet a „helye” a »világrend«-ről való ama tudásnak, amely meghaladja a számító gondolkodás tudását.

Heidegger ennek a *gondolkodásnak a tapasztalata* alapján állítja, hogy az ember továbbra is rendelkezik az eszmélődő gondolkodás képességével.

[6] Buber, Martin: *Én és Te.* (Ford. Bíró Dániel) Európa, Bp., 1991. passim.

„Mint ahogyan csak azért lehetünk süketek, mert hallók vagyunk, mint ahogyan csak azért öregedhetünk meg, mert fiatalok voltunk, éppúgy csak azért lehetünk gondolatszegények vagy éppen gondolattalanok is, mivel az ember gondolkodásra való képességet 'szellemet és értelmet' birtokol lényének alapjában és gondolkodásra rendeltetett. Csak azt, amit tudva vagy tudtunkon kívül birtokolunk, veszíthetjük el, vagy ahogyan mondják, szabadulhatunk meg tőle." (275.)

Ezért bár a technikai civilizációt előállító és folytonosan fenntartó gondolkodás nehézkedése roppant nagy, mégis az ember bármikor átválthat a merőben számító gondolkodásról az eszmélődő gondolkodásra, minthogy ez lényegében adott számára, elveszíteni sem tudja. Mindazonáltal, ha az ember lényegéhez tartozik is, éppoly kevéssé adódik magától, mint a számító gondolkodás. A számító gondolkodás az irányadó képzetek néhány évszázada folyó forradalmasodásán alapszik. Ha ennek kidolgozásában az emberi akarat munkált, akkor az eszmélődő gondolkodás sem érhető el akarati elszánás nélkül.

„Az eszmélődő gondolkodás olykor nagyobb erőfeszítést kíván. Hosszabb begyakorlást követel. Nagyobb mívességet igényel, mint bármely más valódi mesterség. Tudnia kell azonban várni is, mint a földmívesnek, vajon a vetés kikel és beérik-e." (276.)

A számító gondolkodásról az eszmélődő gondolkodásra való áttérés a gondolkodás megváltoztatása. Ezt görög szóval így hívják: *metanoia.* – De vajon a metanoia nyomán az emberi gondolkodás képessé válik-e Isten gondolására? Befejezésül ezzel kapcsolatban álljon itt egy rövid – tagadó – gondolatmenet.

IV. Gondolkodás az elgondolhatatlan Istenről

Istent nem lehet elgondolni, hanem csak a gondolkodásban mintegy várakozón megidézni. A számító gondolkodás erre eleve alkalmatlan, de hogyan lehet alkalmas az eszmélődő gondolkodás, és mire képes egyáltalán?

A számító gondolkodás annyiban gondolkodás, amennyiben saját maga formálja tárgyait, megalkotva azt a koordinátarendszert, amelyből néz, és amelyben számolva gondolkodik. Ez a gondolkodás nem vizsgálja önmaga optikáját. Ezzel szemben az eszmélődő gondolkodás alapja a gondolkodásnak az a képessége, hogy reflektálni tud önmagára: mintegy látja önmagát. Ám ez sem elegendő Isten látására. A gondolkodás hordozó alapjainak feltárása a reflexióban még nem Istennek a megpillantása. A számító gondolkodás nem számol Istennel, nem is tud róla semmilyen formában sem. Nos, a szó szigorú értelmében az eszmélődő gondolkodás sem tudhat Istenről, legalábbis pozitív formában nem. Felkészítheti azonban önmagát Isten esetleges bejelentkezésének észlelésére. Hogyan? Úgy, hogy a gondolkodás önreflexió-

jában megtapasztalt »világ-alkotó« aktivitása nyomán megsejti azt a tudhatatlan tágasságot, amelyben maga a gondolkodás történik. Ezt a tágasságot nevezi az európai filozófia *lét*-nek, amely minden gondolkodásnak és tárgyiságnak, így magának a tárgyi és eszmélődő gondolkodásnak is a végső lehetőségi föltétele. De még ez sem Isten, bár a kegyes bölcselő gondolkodás mindig is kellő késztetést és jámbor sürgetést érzett és érez arra, hogy e végső transzcendentális föltételét Istennel azonosítsa. A *semper maior* már-már misztikus gondolkodása azonban óvatos: ami gondolható, az nem Isten. Márpedig a transzcendentális reflexió valamiként mégiscsak *gondolja* önmaga végső lehetőségi föltételét – mégpedig szükségszerűen –, az tehát semmiképpen nem lehet Isten. Lehet az abszolútum: akár az önmagát gondoló gondolkodás (Arisztotelész), akár az, aminél nagyobbat gondolni nem lehet (Canterbury Anzelm), lehet az abszolút szellem (Hegel) – de nem lehet az a bizonyos Isten, akiről a Biblia tudósít. Ez a negatív tudás a legtöbb, amit a gondolkodás gondolva tudhat Istenről. Amúgy pedig a kritikai filozófia is óvatosságra int: ami a tudatban transzcendentális, az még nem feltétlenül transzcendens a tudathoz képest; ami a gondolkodás transzcendentális lehetőségi föltétele, az nem a vallási értelemben vett transzcendencia, akivel Jób perlekedik, vagy aki elől Jónás menekül. A kritikai filozófia állandó és szívós gyanú táplálója, mondván: a ravasz reflexió cselével befogott transzcendencia nem Isten, hanem a gondolkodás elgondoltja, ami lehet szükségszerűség, de valóságossága elmarad Isten valóságossága mögött, aki – tehetjük hozzá a bibliai „gondolkodás" felől – nem foglya, hanem *teremtője* minden szükségszerűségnek. A filozófiai szükségszerűséget csak gondolatisága különbözteti meg attól, amit a Biblia így nevez: bálvány. Minden bálvány szükségszerűségekből épül föl. A kriticizmus maradandó érdeme, hogy az általa transzcendentális látszatnak nevezett gyanú – amit sokan tévesen agnoszticizmusnak vélnek – e sajátos veszélyt van hivatva elhárítani: a gondolkodás önnön szükségszerűségeiből faragott metafizikai bálványainak elfogadását. Ez a veszély annál félelmetesebb, minthogy ott támadja meg az embert, ahol a leginkább önmaga fölényes birtokában és a legéberebbnek véli magát: a gondolkodásban. Immár két évszázados filozófiai és teológiai hatástörténete alapján kijelenthetjük: a königsbergi filozófus a legnagyobb bálvány, az elgondolt Isten abszolút bálványa előtti pogány-intellektuális behódolás veszélyétől óvja a gondolkodást.

***

Nos, akkor tehát hogyan képes a gondolkodás megidézni Istent? Magasra törő kérdéssel indult büszke gondolatmenetünk egy csöndes »talán«-ban ér véget: *Talán* az a gondolkodás képes erre, amely eggyé válik Istennel Eckhart mester logikája szerint: „A szem, amellyel Istent látom, ugyanaz a szem, amelyben Isten en-

gem lát; az én szemem és Isten szeme egy szem, egy látás, egy megismerés és egy szeretet.” – hangzik híres mondata.[7] Nyilvánvaló, hogy itt a legmélyebb és legelevenebb misztikáról van szó, egyesülésről: a gondolkodó és az elgondolt egyesüléséről. Ez azonban kikövetelhetetlen állapot, vallási kifejezéssel kegyelem, ami nem áll gondolkodásunk hatalmában. A mi gondolkodásunknak be kell érnie azzal, hogy nem Istenről gondolkodik – akit mindig csak a *maga* módján, azaz szükségképpen gondolt abszolútumként, nem pedig a semper maior Istenként képes elgondolni –, hanem Istennek a vallási tapasztalatban adott valóságáról. Ha ebből a tapasztalatból képes kiemelni a gondolati tartalmat és magában a tapasztalatban szervesen implikált gondolkodást, akkor megtette azt, amit Istennel kapcsolatban egyáltalán megtehet: gondolkodott a *bibliai Istenről* – akiről a gondolkodásnál messzebb merészkedő hit állítja: az egyetlen valóságos Isten. Ekkor viszont nem is kell várnia Isten esetleges, kiszámíthatatlan bejelentkezésére: az ugyanis már *megtörtént*. Így hát van *min* gondolkodni, és van *mit* meggondolni – a technikai civilizáció világában is.

[7] Eckhart Mester: *Beszédek.* [»Helikon Stúdió« VII.] (Ford. Adamik Lajos) Helikon Kiadó, 1986. 31.

Az Ádám által látott Arc(ok)

PETRES LÁSZLÓ

„Miért szövögetem tehát eléd
annyi esemény szálát ?”[1]

A korai keresztény egyház életében jelentős szerepet töltöttek be a teológusok közötti hitviták. A pasztorációs munka, az egyházi hierarchia kiépítése mellett az ecclesia a viták során a külső és belső kritikák támadásában kidolgozta doktrináit, feltárta tanításának „rejtett igazságait”.[2] Az apologéták írásainak erősen polemizáló jellegét a római államhoz, a hellén kultúrához, a zsidósághoz és a pogányokhoz való viszony tisztázása adta.

A Krisztus utáni 4–5. századra kialakulóban van egy olyan közös filozófiai-teológiai nyelv, amely magába foglalja a Plótinosz közvetítette platonizmust, Arisztotelész lélekfilozófiai és logikai tárgyú írásainak, a szkeptikus, sztoikus, valamint az epikureus iskoláknak a problémafelvetési, -kezelési eljárásait, nyelvezetét. A közös nyelv lehetőséget teremt a problémafelvetések egységes elbírálásához és a különböző nézetek kritikájához.

Ebből a nyelvből megpróbálták kizárni – nem mindig egyértelmű sikerrel – a korszakban jelen levő különböző gnosztikus és eretnek szekták kánonon kívüli kérdésfeltevéseit, sajátos nyelvi világát. A kánonból való kitagadás, az eretnek gondolatok kiátkozása fontos lépés volt a világuralomra törő vallás öndefiníciója építésében, a legitimációs stratégiáinak kidolgozásában. Ebben a folyamatban fontos szerepet játszott a hagyományos filozófiai kérdéseknek a Szentírás perspektívájából történő, annak nyelvezetét és

[1] Vö. A. Augustinus: *Vallomások.* Gondolat. Budapest, 1982. 344.

[2] Vö.: „Íme, az eretnekek helytelenítése hozza napfényre, hogy miképpen gondolkodik egyházad, és mi rejlik az igaz tanításban.” – A. Augustinus: *Vallomások.* 207.

érvelési módját felhasználó újraértelmezése, az evangéliumi helyek tisztázása.

A teremtett emberi természet problémaköréhez kapcsolódó – következményeiben talán – legjelentősebb disputa az észak-afrikai város, Hippo püspöke, Ágoston (354–430) és a brit szigetekről származó Pelagius (350?–418?) között zajlott le. Kettejük vitája során olyan kérdések, fogalmak implikálódtak, mint a teremtés, a bűn, bűnösség, a jó és a rossz, a kegyelem és megváltás, az örökkévalóság és az idő. A fogalmak és az elméleti alapállások tisztázása közben átláthatóvá és formalizálhatóvá váltak azok a problémaszerkezetek, amelyek a későbbi századok során lényegileg nem változtak.

A vizsgált szerzők a Krisztus utáni 4–5. század fordulóján éltek és tevékenykedtek. Az Ágoston és Pelagius vitájában felmerülő kérdéskomplexumot ezen a korszakon belül vizsgálom. Ezért a fogalmak, kérdésfeltevési módozatok kialakulásának és hatástörténetének különböző aspektusait nem, vagy csak annyiban érintem, amennyiben a gondolatmenet érthetősége, koherenciája azt megkívánja.

***

A 411-es évi karthágói zsinat határozata, majd 412-ben egy császári rendelet lezárja a 3. századtól húzódó donatista vitát. A rendelet törvényen kívül helyezi a donatistákat, papjaikat szám-űzik, vagyonukat elkobozzák, és súlyos pénzbírsággal sújtják az elhajlókat. 410-ben az Alarich vezette gótok kifosztják Rómát, a menekültek a görög keletre vagy az észak-afrikai tartományokba húzódnak vissza. A fővárost elhagyók között van Pelagius, aki barátjával, a jogász Caelestiusszal partra száll Hippóban. Az Ágostonnal való találkozás elmarad, ugyanis a püspök teljes figyelmét a donatistákkal folytatott vita köti le.[3] Pelagius továbbutazik Jeruzsálembe, Caelestius Hippóban marad, és nagy lendülettel kezdi el hirdetni barátja nézeteit. 412-ben a II. karthágói zsinat és Ágoston is elítéli a pelagiánus Caelestiust, mert „tagadja a kegyelem szükségességét és az eredendő bűnt". Caelestius Epheszoszba távozik. A történtek ellenére Ágoston még 413-ban is udvarias levélben köszönti Pelagiust. A következő évben a gazdag karthágói Probi család leánya, Demetrias, mint megszentelt szűz, apáca lett. Erre az alkalomra, a család felkérésére számos egyházi méltóság írt méltatást. Pelagiusnak a Demetriashoz írott levele Ágoston mélységes ellenkezését váltotta ki. 415 végén egy jeruzsálemi zsinat döntése után, a jeruzsálemi püspökök Diospoliszban felmentik Pelagiust, aki itt elhatárolja magát Caelestius tételeitől. A karthágóiak továbbra is elítélik „az imádságot és a gyermekkeresztséget tagadó" pelagiánusokat, tanításaikat nem azonosítják azonban a

[3] Annak eldöntése, hogy a szentségek kiszolgáltatásának a pap vagy Krisztus-e a biztosítéka.

Pelagiuséival. A nézeteltérést mindkét fél a pápánál, majd a császári udvarnál reméli megoldani. Ágoston sikeres lobbizása eredményeként a ravennai udvar 418. április 30-án egy rendeletben kitiltja a pelagiánusokat Rómából. A 419-es évi pápaválasztáskor még két rivális püspököt szentelnek fel, befolyásukat erősítendő. A pelagiánusok 428-ban Konstantinápolyhoz fellebbeznek, ahol elnyerik Nestorios püspök támogatását. A 43l-es Epheszoszi zsinat eretnekséggel vádolja meg Caelestius követőit, és kiközösíti őket az egyházból. Híveik még a 6. században is felbukkannak Galileia környékén.

***

Ágoston mediolanumi megtérése a keresztény hithez és egyházhoz (386.) egybeesett a plótinoszi, platóni írásokkal és Ambrus püspök Szentírás-magyarázataival való intenzív találkozásával. A manicheizmus kihívó felfogása az emberi természetről, a test és a lélek kapcsolatáról, a rossz evilági jelenlétéről ösztönző hatással volt a keresztény atyákra. Ágostont a rosszról való elképzelés, valamint a racionalitás deklarált igénye közelítette, majd távolította el a manicheizmustól. A 386-ban írt, *A boldog életről* [De beata vita] című írásában már a plótinoszi hármas egység, az Egyből kiáradó Szellem és a Szellemből kiáradó Lélek struktúrája az irányadó a rossz értelmezésében. De amíg egy plótinoszi értelmezésben a lélek a bűnt elszenvedi, így csorbítva az isteni igazságosságot, mert az engedi, hogy a bűn megtörténjen, addig Ambrus tanítása a szabad akaratról már úgy illeszkedik a hármas egységhez, hogy az a hit számára is elfogadható lesz. A manicheizmusnak a rosszról vallott szubsztancialista elképzelése és etikai szkepszise azonban erős nyomot hagyott Ágostonban. Ennél a hatásnál csak az újplatonikus hagyomány erősebb. Ez utóbbi felfogás szerint a bölcselet célja a legfőbb jó elérése. A tudás útja a beteljesült jó, a boldogság felé az erénnyel kell párosulnia. Ágostonnak a megtérésével egy időben kibontakozó alkotói korszakát szokás keresztény neoplatonizmusként megnevezni. A platonista könyveket Pál apostol leveleinek szellemében vizsgálta. *A szabad akaratról* [De libera arbitrio] c. írása, amelyet a megtérésétől Hippo város segédpüspökévé való megválasztásáig tartó időszakban írt (387–388., 391–395.), jól mutatja folyamatában az akaratszabadság és a rossz viszonyának újraértékelését. Erre a dialógusra támaszkodik több ponton is Pelagius *A természetről* [De natura] c. értekezése megírásában, amit a maga során Ágoston *A természetről és a kegyelemről* [De natura et gratia] c. művében bírál. A 397–400. között írott *Vallomásokat* [Confessiones] a pelagiánus vita időszakában két nagy dogmatikai igényű munka, *A szentháromságról* [De trinitate, 400–416.] és az *Isten városáról* [De civitate dei, 413–426.] követ. A *Vallomások* láthatóan összegző igénnyel készült, egy adott időszak pontos, szellemi lenyomata. Azonban az életút analízise a keresztény szubjektum megtalálása egyben, ami

a kérdésfelvetések perspektíváját az egyetemes emberi kondíció felé tágítja. Amennyiben ez az egyetemesség a keresztény hitigazságokon belül artikulálódik.

***

A vita kiindulópontját az eredendő bűn eltérő értelmezésében kell keresni. Ágoston, de Pelagius is, itt, ebben a kérdésben Pál apostol leveleihez nyúl vissza, mint forráshoz, referenciához. Platonizáló álláspontja és a *Vallomások*ban feltárt életút-tapasztalatai alapján Ágoston a rómaiakhoz írott levélnek egy kiélezett értelmezését nyújtja. Az ágostonival ellentétes álláspontot a Rómában lelki vezetőként ismert Pelagius moralizáló beállítottsága jelenti.

Az eredendő bűn az, amely Ádám vétke, botlása révén jelent meg, lépett be a világba.[4] A bűnösség állapota kihat az egész emberiségre, Ádám bűne – az eredendő bűn – átszármazik minden utódjára. Jogi terminusként olyan örökség jelölőjévé válik, amelyet minden ember születésétől fogva megkap, és a maga során tovább is ad, így járulva hozzá a bűnösség állapotának fenntartásához. A bűn által pedig a halál jelent meg a világban. Vajon milyen elégtételt tartogat az ember számára a bűn fenntartása a világban, ami még a halálfélelemnél is erősebb?

Krisztus, a megtestesült Ige, a valóságos ember – vagyis test, lélek és értelem egysége – felvállalta a világ bűneit, elhozta a kegyelem által az örök élet ígéretét. A Pál apostol által megvont párhuzamot,[5] amellyel ő a vétkes Ádámot, mint olyan figurát, amely két részre osztja az emberiség történelmét, beemeli Krisztus eljövetele mellé, aki úgyszintén megosztja a történelmet az előbbi tettének fordítottjaként, Ágoston veszi át és látja meg benne azt a bűnt, ami az időben átöröklődött, és amely transzhistorikus faktumként az emberiséget egységbe fonja. Az eredendő bűn az a rossz, amelyben minden bűn jelen van.[6] Az eredendő bűntől való megszabadulás nem képezheti a történelem célját. A történelem célja, értelme azon kívül esik, így az egyes emberé is. Ha az eredendő bűn megragadhatatlan a személyes történelemben, pillanatnyi vétségeinket annál következetesebben kell megragadnunk. Tudatosítani minden bűnt az egyéni historikum jelentőségét hangsúlyozza, az időét. Ha az üdvözülés, a bűnök bocsánata nem a lélek földi jelenlétéhez kötött, akkor felmerül a lélek preegzisztenciájának gondolata is. Ez a probléma Ágostonnak *A szabad akaratról* c. munkájában kerül kifejtésre. A halhatatlan lélek nem lehet teremtett entitás, mondja Ágoston, nem támadhat fel, és nem lehet elpusztítani. Ez pedig veszélybe sodorná a teremtésről kialakított elképzelést. A preegzisztens lélekkel megjele-

[4] Vö. Pál, Róm 5,12.
[5] Róm 5,11–15.

nik a platóni anamnézis tana is, és egy személytelen isten képe is kirajzolódik. Ágoston a könyv végére szakít ezen elképzelésével. Ha a lélek élő, mondja, akkor valakinek éltetnie is kell őt. Akkor viszont nem lehet halhatatlan, ha életének van határa és kezdete. Ez az álláspont az arisztotelészi felfogáshoz áll közel. Ágoston végül egy olyan megoldást javasol, amelyben a lélek a halál után kap halhatatlanságot.

Az ágostoni stratégiában az isteni igazságosság az, amiért a rosszat vizsgálni kell. Amit meg kell magyarázni, az, hogy a szabad akarati döntés a rossz oka. Ha az erkölcsi rossz az ember szabad elhatározásából ered, akkor az isteni büntetés jogosságát nem lehet kétségbe vonni. Az isteni büntetést, a felelősségre vonást pedig nem lehet erkölcsi imperativusként kezelni, nincs alap rá. Az igazságos döntések alapját úgy kell racionalizálni, hogy az az ember testi, lelki és értelmi egységében nyerjen megalapozást. Ebben a gondolatmenetben Ágoston számára a nagy kihívást az jelentette, hogy az eredendő bűn fogalmából kiindulva az isteni elutasításon keresztül eljuthasson a kegyelmi kiválasztásig. Ha az ember képtelen a kiválasztás okához eljutni, azt felfogni és megérteni, akkor legalább annak mechanizmusát igyekszik feltárni. Ez pedig ismételten visszavezet az eredendő bűn, a rossz problémájához.

A már említett ágostoni írásban a lélek hármas felosztása, a platóni harmónia is megjelenik. Ennek megbomlása, az értelem szenvedélye kiindulópontját képezi minden alacsonyabb rendű szenvedélynek, a bűn uralmának. Ágoston itt még úgy véli, hogy az értelem képes az akaratot helyes irányba visszaterelni. Az akarat úgy születik, hogy egy képzet a megújuló kíváncsiság tárgyává válik. Az emberi figyelem megszokásból tér vissza ehhez a képzethez. A megszokás pedig nem más, mint egy akarati döntésmechanizmus működése. Ahogy az akarat tárgya felé a megszokás irányított, így attól egy racionális döntéssel képes vagyok eltérni. Ágoston kezdeti voluntarista álláspontját Pelagius használja fel később *A természetről* gondolatmenetében.

A pelagiánus vita tulajdonképpen 412-ben kezdődött Caelestius ellen, majd 415-től magával Pelagiusszal, később a pelagiánus Eclanumi Juliánusszal szemben folytatódott. A vita tárgyát három kérdés köré lehet csoportosítani: az emberi természet és a teremtés, az átöröklődő bűn és a rossz oka, természete, végül a kegyelem és érdem természete. A platóni sémát, amelyben a lét a jóval és az igazzal azonosítódik, Plótinosz formálja tovább, amikor a létezést megelőző Létet azonosítja az Eggyel, ami a legfőbb Jó is. Ágoston, ahogy a *Vallomások*ban írja, ugyan a „platonikus könyvekben megtalálta az örök Ige istenségét, de nem a megtestesült Ige alázatát”.[7] Az idézett műben megismert, vágyott

[7] *Vallomások* 193.

és szeretett, de ugyanakkor félelmet keltő istenkép *A szentháromságról* c. munkájában teljesedik ki a niceai zsinaton (325.) elfogadott dogmákkal egyetemben.

Az egyetlen isteni létezővel azonosított legfőbb jó, a keresztények Teremtője mellett nem jelenhet meg ugyanilyen súllyal a rossz, mert akkor az a teremtő mindenhatóságát és istenségét korlátozná. Mani követőinek tana a keresztény tanítás logikáját alapjaiban tette érvénytelenné. Következésképp nem lehet olyan kijelentést tenni, hogy a rossz van, a rossz létezik, vagy hogy mi a rossz. Csak arra lehet rákérdezni, hogy honnan származik. Ágoston, de Pelagius is Pál leveleihez visszanyúlva jelentik ki, hogy a bűn, a rossz Ádám tettével jött be a világba. Ádám tettét Ágoston kevélységként, vagyis az önhatalmától megittasult ember viselkedéseként értelmezi. Pedig az emberi tudás az isteni bölcsességhez képest tudatlanság.[8] Ádám bűne, az eredendő bűn következménye a halál. Ennek következtében lényeges változásokat szenvedett a bűnbeesés előtti Ádámban a még halhatatlan emberiség természete. A bűneset után csak a kegyelem által lesz újra azzá, ami volt. Az eredendő bűn a szaporodás útján terjed, emberről emberre, jelenti ki Ágoston, így a bűn átöröklött bűn lesz nála, mert a szexuális ösztön nem lehet teljesen mentes az érzékiség bűnétől. Látható, hogy a bűnösség állapotának fenntartása a testiséghez kötött. Ez viszont arra enged következtetni, hogy egyazon bűnös lélek vagy egy előzetesen már létező lélek lesz megfertőzve, vagy a másik lehetőség az, hogy a lélek materiális természetű. Ágoston nem oldja meg megnyugtatóan ezt a problémát. Ha az átöröklődő bűn a szaporodással van összekötve, akkor egyrészt a szaporodás lesz bűnös cselekedet, mert megsokszorozza az elkövetett vagy elszenvedett fájdalmat, másrészt a megszületett csecsemők is bűnösen jönnek a világra. Az egész emberiség vétkezett Ádámban, jelenti ki Pál apostol után Ágoston, és ez alól az újszülöttek sem kivételek. A keresztség szentsége így felértékelődik azáltal, hogy az újszülött esélyt nyer a megtisztulásra. Pelagius képtelen gondolatnak tartotta a szaporodást összekötni a Fiú általi teremtéssel, ezt a fogalmi aszimmetriát még a csecsemők bűnössége sem hozhatja egyensúlyba.

Pelagius a 405. körül keletkezett, a páli levelekhez fűzött kommentárjában úgy véli, elkövetett bűneink Ádám vétkének csak utánzatai. A teremtő tudja, hogy mire képes az ember, ismeri határait, nem kérhet – mert akkor nem lenne igazságos – olyant, amit az ember ne tudna véghezvinni. A teremtmény képes különbséget tenni a jó és a rossz között, képes arra, hogy az egyiket válassza, a másikat pedig elkerülje. Beleegyezés nélkül nincs bűn. Akarni kell a rosszat, és el is kell tudni követni azt. Csak így lehet igazságos az isteni büntetés vagy jutalmazás. A teremtésben az

[8] *Vallomások.* 349., illetve 1Kor 13,9.

ember lényegileg jónak és szabadnak teremtetett. Azt állítani, hogy egy titokzatos gyengeség elrontotta ezt a természetet, így téve azt alkalmatlanná küldetése beteljesítésére, az az isteni jóság káromlása lenne.

Az emberi természet az istenit tükrözi, az isteni szándékot váltja valóra. Isten utólagosan nem avatkozhat bele az emberi természetbe, mert az egyrészt eredeti szándéka hiányosságára utalna, másrészt az emberi szabadság eredendő autonómiáját korlátozná, sértené meg. Ebben az elképzelésben a bűnbeesés előtti emberi természet és a bűnbeesés utáni emberi természet között nincs lényeges különbség. Minden csecsemő születése a teremtő aktust ismétli, tükrözi az időben.

A bűnbeesés nem más, mint a bűnnek az emberi tudatban teljes súllyal való megjelenése. Valóban megváltozott akkor az ember, de természetében nem következett be lényegi változás. Pelagius nem számol azzal, vagy ha igen, nem tulajdonít jelentőséget a bűn egzisztenciális faktuma és az emberi természet között felmerülő új viszony természetének. A bűn választása szándékos választás és tett a Teremtő ellenében. A morális autonómia nem fogad el semmilyen mentséget. A Teremtő kegyelme az írások tanításaiban, valamint a tízparancsolatban nyilvánul meg. Nem egy belülről jövő segítség, hanem az ember választásainak függvénye. Segít választani, megmondja, hogy mi a jó, Krisztus által pedig megmutatja, hogy melyik az igaz út. Az ember szabadon dönthet abban, hogy elfogadja vagy elutasítja Krisztus kereszthalálát. Képes felfogni és megérteni mindezeket a dolgokat, mérlegelni tudja, hogy melyik utat válassza, döntése megmásíthatatlan és vissza nem vonható. Krisztus példát mutatott, megerősítve az emberekben a természetes jóságot és akaratot.

Az emberben megvan az öntökéletesítés képessége, mondja továbbá Pelagius. A tökéletesség már itt a földön, az emberi természet határain belül is elérhető és megvalósítható cél. Az üdvösség már itt a földön elérhető és beteljesíthető. A földi lét keretei között már meg lehet tapasztalni a Pokol szörnyűségét vagy a paradicsom gyönyörűségét. A rosszat választani folyamatosan, elutasítani Isten kegyelmét és Jézus Krisztus kereszthalálát, az az emberi természettel való folyamatos szembeszegülés is lenne. Az emberi természeten keresztül pedig az isteni jóság és a teremtés értelme lenne kétségbe vonva, vagyis az istenkáromlásnak számítana. Aki a Pokol szörnyűségét választja, az tudatosan választja a legnagyobb büntetést: a reménytelenséget. Aki az élet célját kétségbe vonja, avagy a reménytelenséget teszi meg célul, az már a bűnhődés, a Pokol szörnyűségét is magáévá tette.

Az akarat alapja, indítéka az ember teremtett testi természete és az lélek. Ha az emberi természet alapvetően jó, és lehetőség van szabadon választani a jót vagy a rosszat, akkor el lehet mondani, hogy bár két dimenzió uralja az emberi jellemet, mégis a jó

az, amelyik túlsúlyban van. Ha az ember rendelkezik döntési autonómiával, akkor cselekedeteinek terepe, a világ szintén autonóm entitássá válik. Az ember belső és külső szabadsága egyformán kiteljesíthető. A világ nem ellenséges terep többé. Jézus választása, a kereszthalál épp a külső szabadság igenlésének lehetőségét mutatta meg. Ha Jézus Krisztusban az emberi természet alapvető jósága dicsőül meg, akkor Iskariótai Júdás tettében és sorsában a rossz választásának következménye mutatkozik meg. Jézus Krisztus halálában benne rejlik a feltámadás örömhíre, Júdás öngyilkossága a pokolbüntetés abszolút igénylése. Pelagius gondolatainak következménye, hogy a teremtmény kikerül az isteni gyámság alól. Az Atya a Fiú példájával hozzájárul az emberi cselekedet megválasztásához, de nem lesz annak részese. Az ember tettei tudatos értelmi aktuson alapulnak, nincs helye bennük a csodának, a természetfelettinek vagy egy másik természet akaratának. Krisztus kereszthalál előtti félelme, gyengesége természetes emberi gyengeség volt. Feltámadásában azonban már isteni természete mutatkozott meg. Ezért volt képes a niceai hitvallás megfogalmazása szerint eltemetése után alászállni a poklokra, és harmadnapra halottaiból feltámadni. A Gonoszt csak ő tudta legyőzni, ő, aki létrehozta.

A bűn kérdése az, amelyben Ágoston radikálisan eltér Pelagiustól, és amelyből a kegyelem, valamint az érdem fogalmait kibontja és bevezeti a keresztény teológiába. Már a pelagiánus vita előtt felmerülnek ezek a fogalmak, de csak a vita során nyernek határozott körvonalat. A bűn természetünk részévé vált, jelen van döntéseinkben, cselekedeteinkben, gondolkozásunkban. A bűn megbénít, elgyengít. A bűn folyamatos jelenlétének következtében prediszponáltak leszünk a rossz választására. Gyengeségünk természetes állapotunkhoz képest minőségi romlást jelent, az isteni ítélőszék előtt már eleve vétkeseknek bizonyulunk. A bűnnek ezt a három – betegség, hatalom, vétek – megjelenési formáját térképezi fel Ágoston.

A rossz befolyásának Isten kegyelme vethet véget. A predestináció ágostoni elképzelését hevesen támadták a kor teológusai, de a reformáció korában újból előtérbe kerül, és Kálvin tanításában központi helyet foglal el.

Pelagius elképzelésével ellentétben az ágostoni teremtmény passzivitásra van kárhoztatva, pontosabban képtelen sorsán változtatni, azt várja, hogy megváltsák. Egy olyan világban, ahol az emberi létezés értelmét az üdvözülés reménye adja, ez a passzivitás nem enged egy percnyi nyugalmat sem, nem engedi meg a beletörődést, nem alakulhat ki a lélek belső békéje. A teremtmény itt – jobban, mint bármely más elképzelésben – saját bűnösségével van elfoglalva. Ha már kiiktatni vagy meghaladni nem tudja, akkor azon igyekszik, hogy minél részletesebben feltárja, felfedje természetét. Amely egyúttal az emberi akarat romlottságának,

bűn általi megfertőzöttségének felismerésével jár. A folyamatos lelkiismeret-vizsgálatnak minden bizonnyal terapeutikus funkciója is van.

Az Ágoston teremtette helyzet a Pelagiuséhoz hasonlóan maga is határhelyzet. Tehetetlenségre vagyunk ítélve, és ez két irányban működik. Egyrészt az ember képtelen a bűnösségtől megszabadulni, másrészt rá van utalva a kifürkészhetetlen Isten kegyelmi ajándékára, amelyről tudja, hogy eleve nem érdemelte ki. A világ átláthatatlan, és ha a lélek belső világa, az emberi természet is annak bizonyult, ha az ember számára érthetetlen, akkor erre a helyzetre illik, mindennél jobban, Pál apostol azon kijelentése miszerint: „Hitben járunk, nem látásban."[9] Elfogadva a Szentlélek ajándékát, az a lélek szabadságával ajándékozza meg az embert.[10] Ha a hit nem elég erős, ha a kegyelem nem remélt ajándék, akkor folyamatos önsajnálat vagy a bűnösség tényének mind erősebb tagadása olyan torz lelkiismeretet hoz létre, amely kiszámíthatatlan cselekedeteivel veszélybe sodorja mások hitét is. De erről az állapotról a pszichoanalízis fontos és következményeiben még nem eléggé feltárt kijelentéseket tett korunkban.

A rossz, mondja Ágoston, léthiány. Az akaratnak a legfőbb jótól, vagyis a teremtőtől való elfordulása. Ez az elfordulás a semmi felé tart, a lét teljes hiánya felé. Ez a semmi nem azonos azzal, amiből a világ teremtődött, amiből tehát a teremtmény is. A kezdeti semmi, amely a teremtés teljességére utal, nehézséget támaszt a rossznak mint privációnak, a semmi felé való irányulás értelmezésének, a rossz pozíciójának meghatározására. Ágoston nem tudja elképzelni, hogy az akarati döntések, az igazságosság ne legyen kiszolgáltatva a hajlamnak, vágynak, indulatnak, a szokásoknak. Az ember nem képes saját akaratával boldogulni. Isten kegyelme mint meg nem érdemelt ajándék segít az embernek a jó felé való törekvésében. A kegyelmi ajándékot pedig Isten kifürkészhetetlen akaratából vagy megkapjuk, vagy nem. Az ember már eleve kiválasztott a kárhozatra vagy az üdvösségre. A kiválasztás minden érdemet megelőz. A kegyelem elveszíthetetlen és ellenállhatatlan erő. A kegyelem létének biztosítéka, mondja Ágoston, az, hogy léteznek kegyelemmel teljes, következetesen jó emberek. Pelagius szerint ez csak azt bizonyítja, hogy ezek az emberek következetesen és szabad akaratból a jót választották, tehát már itt a földön elnyerték az üdvözülés ígéretét. Az, hogy az akarat Isten felé fordulhat, kegyelmi ajándék. Ágoston szerint az optimális konfiguráció akkor jön létre, amikor a természetes akarat és Isten kegyelmi segítsége összhangba kerül. A szabadság a kegyelemmel ellentétben olyan erő, amire az ember képtelen szert tenni. A bűnös természet eleve gyengén jön a világra. Nem birtokol-

[9] 2Kor 5,7.
[10] Vö. 2Kor3,17.

hatja soha teljes mértékben a szabadságát. A földi lét ideje, az idő és a szabadság között nem tételezhető fel kapcsolat. A természetben gyökerező jog, de még a hagyomány vagy polgári jogrend sem tudja ezért a szabadságot szavatolni. Amit nem birtoklunk teljes mértékben, azért felelősséget nem vállalhatunk. Krisztusban a Teremtő Atya biztosítékot vállalt a rosszért. Benne lelhetjük meg szabadságunkat. A hit igazsága, amit az evangélium tár fel, tartalmazza a szabadságot.

Szent Ágoston szerint azonban a természetünk részévé vált és a folyamatosan átöröklött bűnösség megakadályozza az embert, hogy tisztán lássa a hit igazságait, hogy azt lássa, és úgy, ahogy és amit a preadamita ember látott, Isten közvetlen kinyilatkoztatását. Akkor képesek voltunk értelmünkkel felfogni az Ige örökkévalóságát, most csak a Szentlélek folyamatos munkálkodásának lehetünk tanúi a történelemben. Akaratunk szilárdan kitartott az isteni jóság mellett, és nem ismertük a halált. Ezt az állapotot rombolta szét, fokozta le a bűnbeesés aktusa. Ha a bűnbeesés előtt Ádám még láthatta Isten arcát, később már csak néhány üdvözült elragadtatott pillanataiban vált ez lehetővé. A preadamita ember számára tudásként volt jelen az örökkévalóság, a végtelen értelem és akarat. A kiűzetés után ennek a tudásnak halvány visszfénye maradt meg, a sejtelem. Másrészt az elmondottak nem magyarázzák meg kellőképpen a jó és rossz jelenlétének eredetét a világban. Pontosabban az, hogy az első ember visszaélt az akarat szabadságával, inkább egy képesség képesítésének története, amely történet következménye azonban a halál, és történetiségünk.

Ha az akaratszabadság problémáját akarjuk megérteni, akkor azt az idő, a halál problematizálásával tehetjük leginkább. Az, hogy akaratunk maximájává a jó maximáját tettük meg, ha az erkölcs és az éthosz alapjává egy olyan értékrendet állítottunk, amelyet a jó, a beteljesedett jó ural, az nem a jó vagy a rossz természetéről mond valamit, hanem egy kultúra, egy társadalom berendezkedéséről, struktúrájáról.

Pelagius és Szent Ágoston az ember és Isten közötti viszony egy-egy vonatkozását élezték ki. Pelagius az emberi akaratszabadságnak adott nagy teret, míg Ágoston az isteni közreműködést tette hangsúlyossá. Pelagius felfogásában a bűn nem a szabad akarat helytelen használatából ered, és nem egy olyan természetes hajlam, amely az akaratot gyengíti. A rossz nem léthiány, ahogy Ágoston tanítja, de nem is válik világmagyarázó elvvé. A teremtett ember Pelagius tanításában mindvégig megőrzi természetének eredendő jóságát. A bűn a bűnbeesés következménye, tehát egy későbbi állapotot tükröz. A bűn és a rossz történeti képződmény, és mint ilyen, esetleges. A jó mint a rossz felől elgondolt választási lehetőség maga is történeti képződmény és esetleges. A jó választását az emberi természet eredendő jósága és a

feltámadás reménye, valamint Krisztus feltámadásának bizonyossága igazolja. A rossz választására azonban nincs kellő magyarázatunk. Mégis két dolgot tudunk vele kapcsolatosan. Teremtett entitás, és a szabad akarat értelemadó alapjává válhat. Továbbá természete tartalmazza az időt. Az, hogy a kiűzetés előtt is a kertben volt, azt jelzi, hogy több is tud lenni, mint a rossz, ami bűnössé tesz. Azt hiszem, itt érhető tetten a Gonosz. (Lám, Krisztus is számol vele, hisz miután az emberi jóval és rosszal leszámolt, szükségét érzi a pokolra-szállásnak is.) Iskariótai Júdás tettében, öngyilkosságában érhető tetten a gonosz, Krisztus pokoljárása utal archaikus létére.

Azt gondolom, hogy a rosszat a történelem esetlegességeként elgondolni hiba volna, alábecsülnénk jelentőségét. Ágoston gondolata, miszerint az egész emberiség egyetemesen bűnös, a rossz makacs jelenlétére utal. Elképzelése, hogy ez az idő kérdésének feloldásában maga is feltárul, reményt keltő. Felelősségünk súlyát pedig az idő kérdésének megoldása nélkül nem mérhetjük fel.

Az isteni igazságosság – mondja Ágoston – csak a történelem egységes szemléletében mutatkozik meg. Amit egyik korszak embere bűnösnek lát, az egy másik korszakban erénynek minősül. Az ember így nem tehet sem korára, sem a történelemre vonatkozólag értelmes megállapítást. Az egyéni sorstörténet is csak a halállal válik teljessé.[11] Akár azt is mondhatnánk, hogy Ágoston ahistorikus. Mégis felfogásában nagy szerepet játszik a világban meglevő harmónia, rend gondolata. Ahogy az igazság ebben a harmóniában megnyilvánul, úgy nyilvánul meg az igazság örökkévalósága az emberi lélek számára. Ez azonban hozzáférhetetlen, mint a történelem értelme. Ha az örökkévalóságban megnyilvánuló jót csak a kegyelem be nem jelentett segítségével érhetjük el, akkor csak a saját időnk feltárása marad számunkra, ami viszont születésünktől fogva a bűn jegye alatt áll. Ám az időt is hasonló struktúrában képzeli el Ágoston. Akár egy vers szakaszainál, mindig az egésznek csak egyik részénél időzünk. Az az egy rész, amit a lélek figyelme próbál megragadni, őriz valamit az örökkévalóság mozdulatlanságából. Természetesen kérdéses az, hogy erre a csipetnyi örökkévalóságra lehet-e egy időkoncepciót építeni, vagy abban értelmet találni. Vagy megmaradunk a rossz hatalma alatt álló életnél, vagy elfogadjuk annak értelmetlenségét. Mert miért szövögesse annyi esemény szálát az ártatlanul bűnhődők sokasága, ha sem az elkárhozók, sem az üdvözültek kategóriájába nem illenek bele?

[11] A mi esztendőink akkor lesznek majd teljesek, ha már teljesen nem lesznek. Vö. *Vallomások.* 358.

Irodalom

Augustinus, Aurelius: *Vallomások.* Gondolat, Budapest, 1982.

Augustinus, Aurelius: *A szentháromságról.* Szent István Társulat, Az apostoli szentszék könyvkiadója, Budapest, 1985.

Szent Ágoston: *A boldog életről. A szabad akaratról* Európa, Budapest, 1989.

Békés Gellért: *Istenkeresés. Új utak a mai teológiában.* Szent Gellért Hittudományi Főiskola, Pannonhalma, 1991.

Chadwick, Henry: *A korai egyház.* Osiris Kiadó, Budapest, 1999.

Frenyó Zoltán (gond.): *Az isteni és az emberi természetről* I–II. Görög egyházatyák. Atlantisz, Budapest, 1994.

Platón: *Összes művei.* II. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984.

Plótinosz; *Az egyről, a szellemről és lélekről Válogatott írások* Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986.

Ricoeur, Paul: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok.* Osiris Kiadó, Budapest, 1999.

Szent Biblia, (ford. Károli Gáspár) Budapest, 1990.

Isten arca és a szentség megnyilvánulása a zsidó-keresztény hagyományban

RIGÁN LÓRÁND

Bevezetés

Dolgozatomban a zsidó és a keresztény hagyomány összetartozásának értelmére irányuló kérdést igyekszem megválaszolni, elhatárolódva az egymást torzító kisajátítástól, a zárkózott távolságtartástól mint értelmezési lehetőségtől. Bár valódi találkozási pontot csupán a párbeszéd, és nem a monológ teremthet, tisztázó tevékenységként ez utóbbi is hozzájárul a Szent alapvető egységéhez való visszatalálláshoz.

A választott kiindulópont fenomenológiai: a szentség néhány alapvető megnyilvánulási módjának számbavétele. A szentség megnyilvánulásával kapcsolatban elsősorban a zsidó-keresztény hagyomány tere és ideje, majd – a szent személyek tipológiájának, és e tipológiának a zsidó-keresztény hagyományra jellemző hangsúlyeltolódás figyelembevételével történő bemutatása után - a személyes szentség, mint az általunk kutatott kettős hagyomány szempontjából alapvetőnek tekintett megnyilvánulási forma jelenítődik meg.

A szövegszerűként megnyilvánuló Szent egyszersmind a fenomenológiai leírás határa, és a tanulmány hermeneutikai részéhez történő átmenetet biztosítja, amelyben a rejtjel – elsőként Kari Jaspers által tudatosított – problémájával egészül ki, ekképp szembesülvén a keresztény írásmagyarázók krisztocentrikus módszerével és a Biblia értelmezésének egzisztenciális, spirituális és dogmatikus szakaszokra osztott történetével.

Elsősorban a Biblia értelmezésének a története mutat rá a zsidó-keresztény hagyomány feszültségére és megosztottságára; a szentség megnyilvánulásának nyitott és eleve történeti újraértelmezésekre szoruló chiffre-mivolta azonban megteremti a le nem zártnak tekinthető zsidó-keresztény hagyomány egységének valódi jelentését kereső párbeszéd lehetőségét is, illetve Isten arcának a kirajzolódását részleges nézőpontjainkban.

A fenomenológiai megközelítés

A Szent fogalmának definiálási kísérletei rendszerint vagy - túlságosan szűkszavúan – valamely konkrét vallási rendszer ismertetésében, vagy pedig, bőbeszédűbben, különböző rokonjelenségek (hitélmények, szertartások stb.) kartotékozásában merülnek ki. Ami az egyetlen, közös lényegig történő áttörést illeti, az önkényes leegyszerűsítésekre hajlamos, legtöbbször torzító diszciplináris elköteleződés – például a szociológiai vagy a pszichológiai -, illetve a kézzelfogható adatok összegyűjtésére vállalkozó történeti leírás egyaránt kudarcot vallanak. E nehézségek megoldására – vagy legalábbis a velük folytatandó küzdelemre – a fenomenológia módszere mutatkozik alkalmasnak, amely érték- és előítéletmentesen, egyszersmind a felszíni, változó jegyektől eltekintve próbálja feltárni a vallások közös szerkezetét, morfológiai sajátosságait, „minimumát".

Pusztán leíró megközelítésként elsősorban az ember viszonyulásmódjára, a Szenttel szembeni viselkedésére összpontosít, zárójelezvén a kérdést, hogy „valójában" létezik-e a Szent. Ami tulajdonképpen valóságos, és amit kiindulópontként elfogadhatunk, az az emberre gyakorolt hatás, az élmény, amelyben számára valamilyen formában megmutatkozik, jelen van. A fenomenológia ily módon a különböző vallási rendszerek kimerítő számbavétele helyett elsősorban a Szent megnyilvánulási módjának tekintett vallási tényre összpontosít.

Az az elemi tapasztalat, amelyben a Szent az ember számára megmutatkozik, a világ két részre osztottságának, a Szent és a profán világára való tagolódásának tapasztalata (Otto, R. 1926). A hétköznapi, közvetlen és uralható környezet profán világa mellett ugyanis a numinosum egyszerre lebilincselő és riasztó, titokzatos világa is jelentkezik. Ez a „mysterium tremendum" („elbor-zasztó titok") – megélési lehetőségeinek egymásba átcsapó polaritásában – az ember részéről valamilyen álláspont, viszonyulásmód kialakításának igényét szüli. Gyakorlati és elméleti praxisában az ember egyszerre, más-más szinteken kapcsolódik a Szenthez, foglalkozik vele: a rituális-mágikus cselekvés a Szent „uralásának" érdekében, a mitikus-teológiai nyelv pedig „megismerésének" irányában végrehajtott kísérlet.

Az emberi és a Szent valóságának teljességgel összemérhetetlen mivoltából fakadóan a Szent kiismerésében azonban

mindkettő eleve kudarcra ítélt. Hiszen a Szent sohasem a maga jelenvalóságában, hanem csupán önmagára történő utalásként, a szentség megnyilvánulásaként, azaz mint hierophania tárul fel az ember előtt. Tulajdonképpen ez a „látszás" jelenti azt az alapélményt, amelyben a profán világán túlmutató emberi megnyilvánulások, a vallások születnek.

A zsidó-keresztény hagyomány tere és ideje

A Szent mindenekelőtt teret és időt foglal le, „szentel" az emberi világban való megmutatkozása által. Esetében egyaránt beszélhetünk a „reális", profán tértől való abszolút elválasztottságról – a térbelileg távol eső, illetve térbeliségen kívüli értelmében –, valamint részleges egybeesésről. A Szent éppúgy felkereshető és hozzáférhető a saját terében (főként a halál határhelyzetén túl), mint ahogyan alkalmilag vendégül látható az ember profán terében. A szentség megnyilvánulása a „természetes" teret – kiragadván ontikus státusából – szentéllyé lényegíti át. Ez a vallási tér létrejöhet akár az ember aktív beavatkozása nélkül is, a „természetes" tér bizonyos részeinek a vallásos tapasztalatra jellemző szemlélete által, illetve mint az ember által mesterségesen létrehozott rituális-liturgikus tér.

Alaptípusát tekintve a vallási tér a szakrális csend, a tiszteletteljes hallgatás tere; ritkán, és csupán kevesek által – ha egyáltalán - felkeresett „isten-közeli" hely, mely sokkal inkább az istenség lakhelye, mintsem az emberrel való találkozási pont. Mindez csupán a zsidó-keresztény hagyomány monoteista vallásainak esetében mozdul el az emberi lakozás irányába, amelyekben az ember – elsősorban mint gyülekezet, közösség – a gondolkodás és a tanulás együttlétének módján is viszonyul a Szenthez (zsinagóga, gyülekezeti terem).

(Pszeudo)térbelisége mellett a Szenthez egyfajta sajátos idő is hozzátartozik, a radikálisan különböző, és legfeljebb képletesen „időnek" nevezhető örökkévalóság, profán és véges emberi időiségünk tagadása. Olyanfajta időiség ez – voltaképpen időn kívül állás –, amellyel nem igazán tudunk mihez kezdeni, és amelynek sohasem a fogalmát, hanem legfeljebb a nevét, mint a szentség létezési módjának „egészen más" mivoltára utaló metaforát birtokoljuk.

Időtlenségéből profán időnkbe lépve – teljes párhuzamban a Szent és a tér kapcsolatában mondottakkal – a Szent kiemelt jelentőséggel, illetve jelentéssel ruházza fel a hétköznapi idő egyes részeit. Időnk számításának, tagolódásának, ciklikus – vagy éppen másmilyen – értelmezéseinek és értelmezhetőségének általában a szentség ezen időbeli megnyilvánulásához van köze. A „természetes" teret és időiséget egyaránt a Szent (szentély, illetve ünnep által közvetített) megnyilvánulása strukturálja, akár a végest és a profánt a szent és a végtelen. A profán létezés dimenzióinak el-

sődlegesnek tűnő adottságát a Szent alapvető jelenvalósága váltja fel, egyszersmind megválaszolván a kérdést, hogy melyik felől kell elgondolnunk a másikat. A zsidó és a keresztény hagyomány esetében az idő egy nép szakrális történetének ismétlődése, az emberi együttlakozás számára a szentség által előkészített keret. E hagyomány terét és idejét tehát a hierophania közösségi élménye alakítja ki.

Szent személyek és a személyes Szent

A zsidó-keresztény hagyományban a szentség általában személyek által közvetített módon van jelen. Csakhogy nem olyan személyekről van szó, akik a szentséghez fűződő viszonyt választották volna, vagy kisajátítanák, hanem olyanokról, akik a Szent tulajdonában vannak, és tevékenységük a szó eredeti értelmében hivatás. A Szent és a személyes viszonyában megvalósuló birtokbavétel mindig az előbbiből kiinduló, tehát nem technikai vagy tudásbeli – bár a Szent kultuszának irányítása és gyakorlása ilyen formákat is ölthet, és a közvetítői szerep egyfajta (Szentre és profánra tagolódó) munkamegosztás részévé lehet.

Épp ebben található a szent (személy) és a varázsló lényegi különbsége. A varázsló a Szent világával való kapcsolattartás és -teremtés technikáit – különféle mágikus szertartásokat –, vagyis gyakorlati recepteket ismer. Működésének értékét, létjogosultságát annak eredményessége határozza meg: a varázsló a hatásfok kritériumának uralma alá helyezi magát. Elsősorban eszközöket és nem szent tárgyakat ismer[1]; sőt, „közvetítői" mivoltában önmagát is inkább egyfajta eszköznek tekinti (például a sámán „szent betegségének" esetében). Tevékenysége mágikus munka, nem a válaszadásra felkért szent személy szolgálata és engedelmessége.

Ugyanez a differencia követhető nyomon az áldozat-bemutató pap típusának a tanító (lelkipásztor) felé történő fokozatos elmozdulásában is. Míg az áldozat igénye a félelem, a függőség és a kiszolgáltatottság „érzelmi tettének" mélyrétegében gyökerezik, a „do ut des" logikája mentén – vagyis a Szenthez való gondolati viszonyulást háttérben hagyó, ugyanakkor annak megnyerésére, vagy legalábbis semlegesítésére törekvő cselekvő kommunikációban –, amelynek értelmében az áldozatbemutató pap tevékenysége „mágikus"; a zsidó-keresztény hagyományra inkább jellemző

[1] A „varázs-tárgyak" meghatározó sajátossága az, hogy cselekvőképes és kihasználható *erő* lakik bennük, míg a szűkebb értelemben vett szent tárgyak legfeljebb a Szent oltalma és hatalma alá helyeznek, főként azonban annak az emberi életben való állandó jelenlétét, és az emberi figyelem Szentre való – lehetőleg minél tartósabb – irányulását igyekeznek biztosítani, elsősorban tehát gondolati alkalmat, és nem cselekvési lehetőséget jelentenek.

tanítói és pásztori szerep fokozatosan a Szent megértésére, a róla szóló tanítás továbbítására és értelmezésére helyezi a hangsúlyt. Ez a fajta tudás többé nem tekinthető elsősorban nem gyakorlatinak vagy mágikusnak, hanem a közösség – sőt, a reformált vallások határesetében az egyén – Szenthez fűződő kapcsolatának állandó megerősítését és gyakorlását elősegítő (háttér)tudásnak.

Ha mindenáron értékelésre törekednénk, ezt ugyanúgy tekinthetnénk gazdagodásnak, mint szegényedésnek. Hiszen – túl e megkülönböztetések inkább árnyalatbeli és módszertani jellegén – a vallások felépítésében tulajdonképpen alapvető, legősibb áldozatbemutató mozzanat nem csupán a Szentre gyakorolt „varázslat" óvatos kényszerét jelenti, hanem egyszersmind egy átfogóbb viszonyulás, a szent terek gondozásának, a szent idők számontartásának és a mindezek köré csoportosuló szent cselekmények végrehajtásának alkalma is. Az áldozatbemutató pap ugyanakkor, minden pragmatikus funkciója mellett –, az esetleg iratokban rögzített – hagyomány és az elsősorban mitológiai tudás továbbítója, őre; ahogyan kései rokona esetében a liturgikus és a lelkipásztori szerep (az adott hangsúlyeltolódás ellenére) szintén egységet alkot.

A zsidó-keresztény hagyomány szent személyeinek másik két alaptípusát, a prófétát és a remetét (aszkétát, szerzetest) közösségükkel szembeni állásfoglalásuk alapján határolhatjuk el. A remete a szentség megnyilvánulását közösségétől távol keresi, szolgálatát nem a közösségben, hanem a profán világból kivonulva végzi, magányában igyekszik találkozni a Szenttel. Hátat fordít a profán közösségnek, megszakítja a vele folytatott kommunikációt, és visszahúzódik a csendbe. Más kérdés, hogy ez a kivonulás sok esetben – de nem feltétlenül – egy újabb közösségbe való belépést jelent, hiszen ez az újabb, szakrális közösség már-már magában a Szentben, a szentség világának előterében, a reá való várakozás idejében él. A remete csupán néma és személyes példája által emlékezteti az elhagyott közösséget a Szentre, és – amennyiben nem válik prófétává – nem lép fel határozottabban annak érdekében. A Szenthez fűződő viszonyának személyessége által felad minden más szerepet, viszonyt. Elhivatása kiszólítja a világi világból, és legtöbbször nem vezeti vissza; a profán világban legfeljebb hiányként van jelen.

Bár elhivatottságában a próféta a remetével rokon, közösségi szerepét tekintve mégis határozott ellentéte annak. A próféta ugyanis felvállalja a remete számára érdektelen közvetítői szerepet a Szent és a profán világa között, közösségének kitüntetett képviselőjeként és tagjaként tolmácsolja a szent üzenetét, vagyis egyáltalán nem – vagy legfeljebb időszakosan és remeteként – szakítja meg a kommunikációt a profán világgal. A szentség rendező kezét jelenti a profánban: hittételeket, törvényt, cselekvési programokat ad, az önmagát kinyilatkoztató Szent nyelvének megfogal-

mazója. Alapvetően kapcsolatteremtő, közvetítői funkciója által a két világ között van: közösségének tevékeny tagja és egyszersmind csak a szentségnek élő remete. A prófétai diskurzus sajátos, parancsoló és egyben korholó stílusában a szentség megnyilvánulásának egy másfajta módját jelenti a remete szakrális csendje és nyugalma mellett, a fenyegető és pusztító erőként szövegszerűségében megnyilvánuló szentség követét.

A szent személyek felvázolt alaptípusainak megléte egyáltalán nem esetleges jelenség, hiszen maga a Szent elsősorban személyes valóságként nyilvánul meg a zsidó-keresztény hagyomány életében. A személyes Szent a numinosumnak csak a nyugati világ monoteista vallásaira jellemző értelmezése – amennyiben nem a politeizmusba torkolló antropomorf, hanem ellenkezőleg, a monoteizmushoz vezető személyes értelmében használjuk a szót. E hagyomány Istene tehát nem az a személytelen erő, világtörvény vagy sors, a kozmikus rend, amely még a politeista vallások zömének „személyes" (vagy inkább: antropomorf) istenei felett is uralkodik.[2]

[2] A személytelen Szent bemutatásában számunkra hasznosabb a *jin-jang,* a *dharma* vagy *tao* helyett a keresztény hagyományhoz közelebb álló görög filozófiára hivatkozni.

Filozófiai terminusként az istenség sokkal inkább melléknévi értelemben, mint *theíon* szerepel, főként a preszókratikus filozófia archéja esetében, mely a használati módját általában a primitív animizmussal hozzák kapcsolatba (pl. Thalész pan-vitalizmusa esetében; Arisztotelész, *De an.* I. 405a, 411a). Anaximandrosz számára pedig az *apeiron* azért isteni (Arisztotelész, *Phys.* III. 203b), mivel – a homéroszi istenek attribútumának örököseként – halhatatlan *(athanatos).*

A preszókratikus filozófia „fiziológusai" személytelen archéjukat általában isteninek tekintik. Ez a kép csupán Parmenidésznek a lét vitaiizmusa ellen intézett támadásával változik. Amennyiben a *genesis* és a *kinesis* többé nem tartozik a léthez, külső mozgató (*kinoun*) kell hogy létrehozza őket (Empedoklész). Ha pedig ennek a mozgatónak ezenfelül értelmet (*nous*), illetve célt (*telos*) tulajdonítunk, már előttünk is áll a hagyományos *theion*t felváltó *theos.* Azonban ez esetben sem személyes istennel van dolgunk – mi több, a görög filozófusok még a mitológia antropomorf alakjaival szemben is mélységes szkepszist tanúsítanak (pl. Xenophanész fr. 11, 16; Platón: *Tim.* 40d-e); illetve, amikor mégiscsak mitológiai alakokhoz folyamodnak (Empedoklész, fr. 6), és természeti erők megnevezésére használják fel őket.

Bizonyos „monoteista", az isten személyességének irányába mutató tendenciát legfeljebb – és súlyos fenntartásokkal – Anaxagorász és Diogenész esetében fedezhetünk fel egyfelől a *nous,* másfelől pedig a kozmológiai mozgató erő és az egyetemes teleológia forrásának azonosításában. Valami azonban mégis hiányzik ahhoz, hogy istenség legyen, éspedig éppen transzcendenciája (Anaxagorász fr. 14; Diogenész fr. 5).

A Szent személyessége és a politeista vallások istenalakjai közötti különbség értelmében aligha beszélhetünk ezekről, mint a személyes istenhit két fő típusáról, hiszen a politeizmusban maguknak az isteneknek a vonásait is kivési a mitológiai tudás, míg a zsidó-keresztény monoteizmus nem a szemléletben, hanem fogalmilag igyekszik megragadni a Szentet, rögzíteni Isten láthatatlan arcát. Ez a fajta (monoteista) személyesség ábrázolhatatlan egyediség és egység, míg a politeista hitvilág alakjai a lehető legváltozatosabb képi formákban jeleníthetők meg. Ebből származik aztán a szent világának tagolódása és hierarchizálódása, mely világ részei sorra a profán valóság egy-egy darabját fedik le.

Bonyolultságánál fogva maga a politeizmus a gyakorlati henoteizmus és monolátria, vagyis, közvetetten, a monoteizmus irányába mutat. Jóllehet a közösség mitológiai hagyománya az istenalakok kimeríthetetlen választékát nyújtja, mindezek közül csupán néhánynak valósulhat meg a tényleges kultusza. A zsidó-keresztény hagyomány monoteista vallásai mégsem vezethetők le egyszerű gyakorlati redukció által. Isten „arca" ugyanis esetükben teljes egészében „elvont", láthatatlan: nem több istenalakot helyettesít, hanem ő maga az a világteremtő és mindenható valóság, melynek emberi közvetítői az általa választott szent személyek.

A szent mint szöveg

A szentség megmutatkozása, mint minden esemény, történetbe foglalható, tartalmilag – bizonyos korlátok között – szövegként jeleníthető meg, sőt, egyes esetekben maga a Szent is a szövegszerűség módján nyilatkozik meg. Tulajdonképpen itt nem is annyira a verbális hagyomány írásos rögzítése fontos, hanem a szentség megnyilvánulási módjának tekintett textualitás. A szent szöveg emberi nyelvre fordítja le a Szentet, szabályozza a hozzá való viszonyulást, felhívást intéz a profánhoz, és saját történetébe illeszti, értelmezi azt. Maga a szöveg elsősorban szent kategória, amelyhez képest kronológiailag is másodlagosak a profán szövegek. Ily módon a szöveg nem a szentség megnyilvánulásának külsődleges burka, mintegy kívülről, a profánból rá vonatkozó megfogalmazás, hanem az arra bensőleg jellemző, sajátos jelentkezési forma.

A vallások gyakorlásának már eleve szerves része a verbális cselekvések világa, a Szent „megszólítása" a szent szó, szent beszéd által a szómágiában, illetve az imában. Szövegismétlő egyhangúságuk a Szent változatlansága felé vezető út. Ezek a szövegek a kérés, dicséret, hálaadás vagy átok beszédaktusai által készítik elő az áhítat, a szent csend idejét, amely már a szentség – alkalomadtán szövegszerű – megnyilvánulását lehetővé tevő szellemi kitárulkozás.

A zsidó-keresztény hagyomány esetében a szent szöveg kitüntetett jelentőséggel bír: sugalmazottnak tekintett, kanonizált és normatív fedezete az oltalmába helyezkedő vallási rendszereknek. Tulajdonképpeni szerzője sem emberi, profán, hanem az önmagát szövegként kibontakoztató Szent. Lejegyzői a csupán kapcsolatteremtő szerepet játszó szent személyek. Tekintélye ily módon abszolút: a könyv végleges, zárt és tévedhetetlen, a szó legnemesebb értelmében befejezett. A szöveg ezen befejezettsége zárja le a közösség vallásfejlődésének folyamatát is, szervezi egyházzá a szentség világban való megnyilvánulását.

A bibliai hermeneutika és a rejtjelek

A bibliai hermeneutika a 20. század második felére egyre inkább jellemző filozófiai tendencia, amely az – általában vett -nyelvet kitüntetett jelentőségű filozófiai kérdezés középpontjába helyezte, s ily módon a megértés és az értelmezés mibenlétének problémáját sem hagyhatta figyelmen kívül. A különböző, vizsgált nyelvi közegek között pedig nemcsak a szó szoros értelmében vett szöveg és annak értelmezése fontos, hanem a különféle kulturális megnyilvánulások, élethelyzetek és -történetek, maga a történelem és a vallás megértése is – azaz az emberi lét legkülönbözőbb területein tapasztalt szellemi valóság. Mivel a fenomenológiai leírás számára legnehezebben megközelíthető és legkomplexebb vallási jelenségek, az egyházak rendszerint a szentség szövegként való megnyilvánulásain, szent szövegeken alapulnak, és e szövegek az emberi gondolkodás számára a legnehezebben hozzáférhetők, ám egzisztenciálisan a legfontosabbak, a fenomenológiai leírás hermeneutikai kiegészítésre szorul. E hermeneu-tikák azonban a szentség szövegszerű megnyilvánulásáról alkotott konkrét elképzelésekből fakadó elveikben különbözők. Másféle értelmezési elveknek kell vonatkozniuk azokra a szövegekre, melyek a verbálinspiráció hitének szemszögéből, és másféléknek azokra, amelyek a szabadságukban az isteni hatalom által nem korlátozott emberi szerzők alkotásaként kerülnek értelmezésre.

E felosztás szerint a Biblia hermeneutikája az előbbi csoportba sorolható, hiszen már a Szentírás önértelmezése leszögezi a későbbi bibliai hermeneutikák közös kiindulópontját, mely szerint a Biblia Isten közvetlen szava emberi nyelven, nem Istenről való emberi beszéd. Ennélfogva a Biblia hermeneutikája a logikai-racionális, „profán” értelmezési elvek mellett teológiai szempontok figyelembevételét és érvényesítését is kötelezővé teszi: a profán szöveg-hermeneutika és a szakrális exegézis, mint a szent jelentés „kivezetésének", „kihozásának" a találkozási pontja. Az értelmezés az elméleti megalapozás révén előkészíti ezt a kihozást, a ténylegesen végrehajtott értelmezési aktus pedig kivezetés.

A szent jelentés és az emberi szöveg kettősségében jelentkező feszültség nyomasztó következményekhez vezet a bibliai

hermeneutikában. Mindenekelőtt ilyenként jelenik meg a Biblia tökéletességének – további értelmezésre szoruló – elve, mely szerint a Biblia közlési céljának elérésére abszolút módon adekvát, a szentség emberrel való tervének részletes és pontos, az emberi egzisztencia kibontakozásának minden területére kiterjedő, hiánytalan megfogalmazása, mely az üdvösség eléréséhez szükséges információkat teljes egészében magában foglalja. Csakhogy nem valamely, minden történetiségen kívül álló, örökkévaló nyelven teszi ezt, nem tökéletes nyelvi eszközökkel éri el a lehető legtökéletesebb célt, hanem a nagyon is tökéletlen, gyarló emberi szavak, mindig is hiányos háttértudás, és történetileg is meghatározott fogalmazási stílus által. Így például a különböző, racionalitásunkat – bevallottan vagy csupán titokban – megbotránkoztató elemek (éppenséggel a szentség megnyilvánulásának szövegszerű megfogalmazásai) számunkra feltétlenül szükséges és fontos, tökéletes és örök érvényű értelemmel bírnak, de nem a közvetlenül referenciális, természettudományos értelemben pontos, hanem az alapvető egzisztenciális igazságok értelmében, és az illető, mindig is konkrét és változó háttértudás által meghatározott szemlélet szemszögéből. A szent személyek tehát minden Isten általi közvetlen ihletettségük ellenére sem valamiféle általános, mindenfajta esetlegességtől és történetiségtől mentes, tökéletesen átlátszó nyelven írnak – hiszen ilyenfajta nyelv egyáltalán nem állhatott rendelkezésükre, éppúgy, ahogyan a mi rendelkezésünkre sem áll –, hanem koruk gondolkodás- és beszédmódjának megfelelően, az általa meghatározott keretben, áttetsző és végső soron sohasem végleges megoldást, hanem értelmezési feladatot jelentő szövegekben.

Mindezek alapján úgy tűnhetne, hogy a bibliai hermeneutika feladata egyfajta mechanikus kategorizálás, a szentség megnyilvánulási módjának tekintett isteni értelem, jelentés, illetve az emberi megfogalmazás, a változékony és esetleges forma különválasztása. Ez azonban az értelmezés hiteles és ténylegesen olyanként megvalósítható módjától távol áll. Hiszen a szövegről lehetetlen lehámozni a másodlagosnak tekintett emberi elemet, a megfogalmazást, hogy előbukkanhasson mögötte, mintegy felesleges csomagolás mögül a tiszta, szavaktól függetlenedő és mégis megértett isteni jelentés. A szentség megnyilvánulásának eleve emberi megformáltsága nem felszín, zavaró ál-arc – hiszen már maga a megnyilvánulás lényege szerint is valaki számára való -, hanem az a leválaszthatatlan éltető közeg, amelyben az értelem jelen van. Tulajdonképpen nem két, egymást elfedő elemmel van dolgunk, hanem az egységes és csupán elméletileg tagolható jelentkezéssel, mely mindig valaminek a, és ugyanakkor valaki számára, illetve által történő megmutatkozás. A valódi arc, nem ál-arc jelenik meg a szövegben, megjelenése azonban sohasem független attól, aki látja.

A két elem egysége a szövegben az Ige megtestesülésének (Jn 1,14) – a szentség megnyilvánulásának a kereszténység számára legfontosabb módja – analógiája alapján érthető meg. Jézus Krisztusban Isten emberré lett: Jézus Krisztus valóságos isten és ugyanakkor valóságos ember, a két oldal egysége, keveredés nélkül, de elválaszthatatlanul. Jézus ember-mivolta nem mellékes körülmény, az istenség felölthető vagy leválasztható járuléka, hanem maga a hordozó közeg, amelyben és amely által számunkra megjelent. Az isteni szándékot és jelentést benne is az emberi hordozó közeggel való keveretlen és elválaszthatatlan egységben kell megérteni, akárcsak a szent szöveg esetében.

A két elem elválaszthatatlansága mellett a szent szövegre a krisztusi természet keveretlenségéről mondottak is érvényesek. Amikor a Szent mivoltáról, tulajdonságairól, indulatairól vagy netán testrészeiről olvasunk, e szavakat eleve nem a szokásos értelemben értjük. A Szentírásban jelenlevő emberi és isteni oldal viszonya nem teljes azonosság (univocatio), sem teljes különbözőség (aequivocatio), hanem megfelelés, hasonlóság, a rejtjel, mely egyszerre feltár és eltakar, illetve analógia, amelyben azonban a hasonlóságnál mindig fontosabb az az abszolút másság, a „teljesen más", melyet a Szent tulajdonképpen jelent. Akárcsak a krisztusi személyben, az isteni tartalom és az emberi forma a szent szöveg esetében is elválaszthatatlan, ugyanakkor keveredés nélküli egységet alkot – ennyiben a krisztusi személy maga is rejtjel, a szentség megnyilvánulása pedig szövegszerű.

Isteni értelem és emberi szó sajátos, voltaképpen áthidalhatatlan szembenállásának szöveget (megnyilvánulást) teremtő és szövegként összekapcsolódó egysége mellett e két elem kölcsönösen feltételezi, egyszerivé és helyettesíthetetlenné teszi egymást. A szent jelentés egyszer s mindenkorra konkrét kifejeződéséhez kötött, a kifejeződés pedig éppen ahhoz a jelentéshez, megnyilvánuláshoz, amelyet közvetít. Az elválaszthatatlan és mégis keveredés nélküli, illetve a tökéletes és a tökéletlen ellentétpárjai fejezik ki azt az abszolút, isteni és emberi elem közötti feloldhatatlan feszültséget, problémát, amelyben a rejtjel, maga a szentség megnyilvánulása létezik.

Az értelemkeresés történetisége

A Szent hermeneutikája e két – az emberi és az isteni – elem kapcsolatára reflektáló értelemkeresés, amely mindig a szöveg értelmének a kor kontextusába való ágyazásával, mint értelmezési és alkalmazási feladattal szembesül. Megvalósításai azonban sohasem jelentenek tudományos értelemben vett előrelépést, amely az eddigi próbálkozásokat meghaladná, és valamely végleges, a szöveget megszüntető, lezáró értelmezés felé tartana, hanem más és más, egyre újabb jelentésrétegeket bontakoztat ki a mindenkor nyitottan maradó szövegből. E folyamatban a már megvalósult so-

hasem válik fölöslegessé, hanem viszonylagos, és épp ezért elengedhetetlen támogató alapja, vonatkozási pontja lesz az újabb keresésnek, beépül az újabb értelmezésbe, miközben – a szöveg értelmével együtt – átértékelődik. A mindenkor lezáratlan értelemkeresés épp ezért nem hasztalan erőfeszítések, netalán tévelygések sorozata, hanem maga a szöveg élete, amely számunkra pusztán addig releváns, ameddig értelmezési és egzisztenciális problémát jelent. Tulajdonképpen a szöveg isteni értelmével való konfrontáció az az állandó értelemkeresés, amelyben az emberi egzisztencia alapvető Szentre-vonatkoztatottsága, és a szentség - csupán az értelmező egzisztencia számára történő – megnyilvánulása újra és újra megvalósul. Az értelemkeresés e végső eredménytelensége és kudarca teljesíti be a szöveg voltaképpeni értelmét, amelyben – a wittgensteini létrához hasonlóan – jelentéktelenné és nélkülözhetővé válik a Szent valóságához képest, önmagát felszámolván teret enged megnyilvánulása számára.

Ezzel összefüggésben a szent szöveg értelmezése már magában a szövegben kezdetét veszi. A Biblia szövege önmagát tápláló, önmagából kibontakoztató és egyben értelmező szöveg, jellemző lévén rá az a sajátos szerkezeti elv, amelynek alapján egyes részei korábbi részleteket értelmeznek át. Számos Zsoltár a Genezis teremtéstörténetét, az egyiptomi fogság és szabadulás eseményeit, a Krónikák könyvei pedig a korábbi szöveget (a Genezistől a Királyok második könyvéig) írják újra, egyben újabb értelmüket keresve. A teljes Újszövetség (különösen pedig a Zsidó és a Római levél) voltaképpen új értelmezést kínál a visszautalás és a jóslatok, illetve az Írás beteljesedésének előreutaló nézőpontváltása által; az értelmezés pedig történet, esemény, az élet (és elsősorban Krisztus élete): a szentség önmagát értelmező megnyilvánulása.

A szent szöveg önértelmezése körkörös: a Krisztus-esemény, az élet a szöveget, a szöveg pedig a Krisztus-eseményt értelmezi. A korábbiakat – már az újszövetségi szerzők szerint is – csupán a későbbiek által, az értelmet adó beteljesülés felől, a későbbieket pedig a megelőlegező, előreutaló korábbiakból érthetjük meg, hiszen a beteljesedés mindig valami, még beteljesületlen és lezárásra szorulónak az értelmezése. Ádám (az eredendő bűn) nem érthető meg Krisztus (a bűntől való megváltás) nélkül, és Krisztus ugyanúgy értelmezhetetlen Ádám nélkül.[3] A kereszténység épp ezért nem egyszerű narratíva, hanem az egymást kiegészítő elemek jelenvaló egységeként logikus.

Személyében és tanításában Jézus Krisztus maga egyszersmind értelmezés, illetve hermeneuta. Utóbbi minőségében pedig főként a midrást, vagyis a szent szövegnek a mindennapi életből

[3] Vö. Pascal: *Gondolatok,* 434. „Az egész hit Jézus Krisztuson és Ádámon nyugszik..."

származó példázat általi értelmezését gyakorolta. Értelmezései azonban legtöbbször a törvény betűjét meghaladó átértelmezések, melyet a teljes zsidó hagyomány valóra váltása (óvatosabban fogalmazva: radikális átértelmezése) fog össze. Ily módon például az ún. „aranyszabály" talmudi megfogalmazása tiltó, negatív („Amit magadnak nem kívánsz, azt ne tedd másnak!"), a krisztusi viszont a felszólító, pozitív parancs erejével jelentkezik („Amit akartok, hogy tegyenek veletek az emberek, ti is azt tegyétek nekik!"), és éppen ebben az egzisztenciális alapállásban jelentkezik a törvény szövegének az a fölöslegessé válása és beteljesülése, amelyről beszéltünk. A felebaráti szeretet parancsa már nem gyakorlati jogszabály, szöveg, hanem a szövegből kivezető, kifejtő értelmezés és megvalósulás: az egzisztencia irányában történő exegézis.

Az újszövetségi szerzők és személyek hermeneutikáját tehát elsősorban a közvetlenség és az életközelség jellemezte. A „mit tegyek?" kérdésre keresték a választ, azzal a céllal, hogy a szöveg értelmét közvetlenül megéljék, beteljesítsék. Alapvető kérdésük pedig mindig a törvényhez – csakhogy nem egy kész, hanem további értelmezésre szoruló szöveghez – vezetett vissza.[4] A szöveg megértésének aktusa ebből a nézőpontból maga a cselekvés, értelmezési folyamata pedig a földi élet. Számukra ezért elsősorban a szöveg alapjelentése a fontos, mint életük alapja. Ezenkívül nemegyszer egy másik, lelki-szellemi, spirituális értelmet is felvillantanak. Ez a spirituális értelmezés lesz az, amely az egyházatyák korának az Ószövetség Krisztus-központú, Isten Lelkének (Spiritus) vezetése általi egyre nagyobb jelentőséget nyerő értelmezési módja, a bibliai hermeneutika történetének újabb rétege.[5]

A spirituális értelmezés elsősorban a keresztény hagyomány zsidó gyökereinek megőrzésére, az Ószövetség kereszténységbe

[4] Jellemző erre az alapállásra Krisztus válasza az örök életre törekvő kérdezésre: „Mi van megírva a törvényben? *Hogyan olvasod?*" (Lk 10,26) [kiemelés tőlem]

[5] Az egyházatyák munkássága által kiteljesedő értelmezési mód ter mészetesen nem előzmények nélküli. Maguk az újszövetségi szerzők nyújtanak számukra értelmezési mintát, amikor Izsákban, a Sárától mint szabad nőtől született gyermekben a bűn szolgaságából megszabadított nép előképét látják, (vö. Gal 4,21–31), illetve amikor Ádámban, Melkisédekben, Izsákban, Áronban, Jónásban Krisztus előképét fedezik fel. Sőt már az újszövetségi szerzőkkel és Krisztussal hozzávetőleg egyidőben élt zsidó hermeneuta, alexandriai Philón ily módon értelmezte a Septuagintát, összehangolni igyekezvén annak könyveit a görög filozófiával, a biblia által felvonultatott alakokban különböző, elvontabb eszmék hordo zóit látva meg. A módszert ő maga a sztoikus filozófusoktól tanulhatta, akik a görög mitológia értelmezésére használták, annak érdekében, hogy a mitológiai szereplőket különböző erkölcsi és filozófiai eszmékre vezessék vissza. És a sztoikusoktól visszafelé haladván, még tovább foly tathatnánk a sort.

való átmentésére törekedett. Fennállt ugyanis annak a veszélye, hogy a „kegyetlen" Jahvét és az Újszövetség megváltó Istenét két külön istenségnek tekintsék, és az Ószövetséget szükségtelenként és lejártként önmaguktól teljesen eltaszítsák. Az Ószövetség alakjainak, történeteinek, ígéretének és próféciáinak szimbolikus értelmezése volt arra hivatott, hogy a két hagyomány közötti kapcsolatot megteremtse, mégpedig azáltal, hogy az Ószövetség felsorolt elemeit Jézus Krisztusra történő utalásokként értelmezi. Ily módon alakult ki az a meggyőződés, hogy a szövegek nemcsak azt jelentik, amit kimondanak, hanem főként, és ezen túl még valami mást (allo).

A spirituális értelmezés alapvető módozatai a tipikus, illetve az allegorikus értelmezés. A tipikus értelmezés rendszerint valamely ószövetségi személyre, eseményre, tényre vagy dologra vonatkozik, amelyet aktuális, történeti értelmén kívül még egy további, előreutaló értelem hordozójának tekintenek. Ez esetben az illető dolog az előkép, típus; az antitípus pedig az, amit előrevetít, mintáz és modellez. Az allegorikus értelmezés kiindulópontja egyszerűen az, hogy a szöveg valami mást is mond, jelent, mint amit szó szerint értenénk alatta (allo = más, agoreuein = mondani): ez a másik jelentés az allegorikus, átvitt értelem. Tulajdonképpen igen nehéz e kétféle értelmezési módot egymástól elválasztani, hiszen már a tipikus értelem valami más, mint amit a szöveg szó szerint közöl, mi több, egyes szövegek esetében egyaránt beszélhetünk tipikus, illetve allegorikus értelemről. Az allegória továbbá lehet parabola, mely egyetlen gondolatot fejez ki, és részleteiben nem hordoz allegorikus jelentést, illetve valóságos allegória, amelynek minden részletében jelen van az átvitt értelem.

A szent szöveg hermeneutikája a középkor folyamán – életközeli (egzisztenciális) és spirituális szakasza után – dogmatikus korszakába ér. Míg az apostoli korban azért akarták megérteni az írásokat, hogy megéljék, beteljesítsék azokat, az egyházatyák korában pedig a szöveg mögöttes, rejtett értelme volt a fontos (átmenetet képezvén a későbbi értelmezési mód felé, és egyben meg is őriződvén abban), a középkorban – és a középkortól (?) – a hangsúly a tantételekre kerül át. A Biblia olvasója elsősorban a szakképzett teológus, aki mindenekelőtt a belőle levonható, és az egyház intézményének megtámogatására felhasználható hittételeket keresi. Az allegorikus értelmezés módszere egyre inkább öncélúvá és ezoterikussá lesz, értelmezése során gyakran éppen a szöveg lényegi mondanivalója vész el; általánossá válik az a vélemény, hogy a szent szöveg megértésére csak a beavatottak igen szűk köre képes, aminek elsődleges feltétele az értelmező tanultság, bizonyos technikai fogások elsajátítása; a nyelvi probléma és a teológusok nem ritkán hiányos képzettsége folytán pedig ez a „tudományos" megközelítés kimutathatóan hamis értelmezésekhez vezet. A Szentírás önálló olvasása nemkívánatos, vagy egye-

nesen eretnekséggyanús; a hívők közössége pedig intézményes keretek között, a liturgiában kapja meg a kiválasztott szövegrészletet annak előre gyártott értelmezésével együtt – mely gyakorlat aligha alkalmas arra, hogy általa a szentség megnyilvánulása személyes egzisztenciális élménnyé legyen. Vagyis, bizonyos fokú leegyszerűsítés kockázatával azt mondhatnánk, hogy a szentség megnyilvánulásához való élet- és élményközpontú egzisztenciális viszonyulást a keresztény hagyományban a racionális, megismerésre – és nem megélésre – törekvő, erőltetett allegóriáin át gyakorta torzító[6] teológiai-tudományos, tudástartalmakban kimerülő és egyben rögzülő viszonyulás váltja fel.

Jelentős veszélyeket rejt emellett ez a zsidó kritika által mindig is nehezményezett (és Nietzsche gyűlölettel gyanúsító kirohanásaira alkalmat adó) írásmagyarázat, amely erőszakosan átkényszeríti a szentség megnyilvánulását az egyik hagyományból a másikba, és ily módon a kétfajta hagyományt egymáshoz való közelítése, és szerves összetartozásának kifejezése helyett egymástól elszakítja, sőt egymás ellen kijátssza. Ugyanis az az egyházatyáktól a középkoron át egészen a holocaustig erősödő – és már magában az azóta is használatos kronológiai jelölésben „krisztocentrizmussal" vádolható – tendencia tör előre benne, amely a zsidóság Krisztus előtti történetét éppen annak legfontosabb eseményeiben puszta előjátékká degradálja, megfosztván önállóságától és önértékétől, illetve eszközszerepbe kényszeríti. A zsidó kritika a keresztény írásmagyarázatot joggal teheti felelőssé a zsidóság történelmi

[6] Az újszövetségi eredetű, egyházatyák által kidolgozott, és a középkortól máig is használatos átvitt értelmezés – többek között előképkereső rajongásában – nemegyszer túlzásokba esett: ott is tipikus és allegorikus értelmet kutattak, ahol nem volt ilyen, összekevervén az egyetlen, központi hitélményt közvetítő parabola rejtjelét a valóságos allegória minden elemében átvitt értelmet hordozó, felaprózódó és racionálisan megfejthető titkosírással. Tipikus példa erre – valamint a kereszténység önértelmezésére is – Ágostonnak az irgalmas samaritánusról szóló példabeszédre (Lk 10,25–37) adott magyarázata, amelynek minden egyes elemét allegorikusán értette: a rablók által kifosztott és összevert utas nem más, mint a bűntől megsebzett ember, a sebesültet cserbenhagyó pap és levita a zsidóság (!), az irgalmas samaritánus pedig maga Jézus, aki az utast az egyházba – a vendégfogadóba – vezeti (és ott magára hagyja). Holott az értelmezés kulcsát már a szöveg elején megtaláljuk: „Ki az én felebarátom?"(10,29) (nem pedig: „mi az egyház") az az életbevágó, és egzisztenciális problémát, nem pedig fogalmi definiálási kísérletet tükröző kérdés, amelyre a történet végén kapunk választ [„aki irgalmat gyakorolt vele"(10,37)]. Sőt, maga a „felebarát" sem tartalmi kifejtésre vagy valamiféle magyarázat általi leleplezésre szoruló fogalom, hanem dinamikus, élő örök utalás arra a szentség fényében álló emberek közötti kapcsolatra, amely a tevékeny egzisztenciális kommunikációban megvalósuló feladat.

megpróbáltatásaiért. Ebből a nézőpontból e kétfajta hagyomány egyáltalán nem egységes, és Isten arca bennük szkizoid, megosztott Janus-arc. Szerencsére azonban a szentség megnyilvánulása nem az elmúltban keresendő egy mindörökre lezárt hagyomány megkövesedett emlékeként, hanem e hagyomány ismételt értelmező nekifutásaiban és a jelenben való problematizálásában, amely – még a keresztény ökuméniát is meghaladva – a kultúrák közötti párbeszédben, vagy akár racionális vitában értelmezéseink történetiségét vállalva tanúsítja, hogy, emberi nézőpontjainkon túl, Isten arca egy, és a zsidó-keresztény hagyomány még mindig nyitott.

Irodalom

Diels, Hermann: *Die Fragmente der Vorsokratiker* Berlin, 1934–1954.

Jaspers, Karl: *Philosophie* (I–III.). Springer, Berlin–Göttingen–Heidelberg, 1956.

Jaspers, Karl: *Von der antiken zur chrislichen Metaphysik* R. Piper&Co., München, 1979.

Joannes, Fernando: *A zsidó vallás.* Gondolat, Budapest, 1990.

Otto, Rudolf: *Das Heilige.* Leopold Klotz, Gotha, 1926.

Pascal, Blaise: *Gondolatok.* Franklin-Társulat, Budapest, 1912.

Peters, Francis E.: *Termenii filozofiei grecești.* Humanitas, Bukarest, 1997.

Isten arca és a szentség megnyilvánulása a zsidó-keresztény hagyományban

RIGÁN LÓRÁND

Bevezetés

Dolgozatomban a zsidó és a keresztény hagyomány összetartozásának értelmére irányuló kérdést igyekszem megválaszolni, elhatárolódva az egymást torzító kisajátítástól, a zárkózott távolságtartástól mint értelmezési lehetőségtől. Bár valódi találkozási pontot csupán a párbeszéd, és nem a monológ teremthet, tisztázó tevékenységként ez utóbbi is hozzájárul a Szent alapvető egységéhez való visszatalálláshoz.

A választott kiindulópont fenomenológiai: a szentség néhány alapvető megnyilvánulási módjának számbavétele. A szentség megnyilvánulásával kapcsolatban elsősorban a zsidó-keresztény hagyomány tere és ideje, majd – a szent személyek tipológiájának, és e tipológiának a zsidó-keresztény hagyományra jellemző hangsúlyeltolódás figyelembevételével történő bemutatása után – a személyes szentség, mint az általunk kutatott kettős hagyomány szempontjából alapvetőnek tekintett megnyilvánulási forma jelenítődik meg.

A szövegszerűként megnyilvánuló Szent egyszersmind a fenomenológiai leírás határa, és a tanulmány hermeneutikai részéhez történő átmenetet biztosítja, amelyben a rejtjel – elsőként Kari Jaspers által tudatosított – problémájával egészül ki, ekképp szembesülvén a keresztény írásmagyarázók krisztocentrikus módszerével és a Biblia értelmezésének egzisztenciális, spirituális és dogmatikus szakaszokra osztott történetével.

Elsősorban a Biblia értelmezésének a története mutat rá a zsidó-keresztény hagyomány feszültségére és megosztottságára; a szentség megnyilvánulásának nyitott és eleve történeti újraértelmezésekre szoruló chiffre-mivolta azonban megteremti a le nem zártnak tekinthető zsidó-keresztény hagyomány egységének valódi jelentését kereső párbeszéd lehetőségét is, illetve Isten arcának a kirajzolódását részleges nézőpontjainkban.

A fenomenológiai megközelítés

A Szent fogalmának definiálási kísérletei rendszerint vagy – túlságosan szűkszavúan – valamely konkrét vallási rendszer ismertetésében, vagy pedig, bőbeszédűbben, különböző rokonjelenségek (hitélmények, szertartások stb.) kartotékozásában merülnek ki. Ami az egyetlen, közös lényegig történő áttörést illeti, az önkényes leegyszerűsítésekre hajlamos, legtöbbször torzító diszciplináris elköteleződés – például a szociológiai vagy a pszichológiai –, illetve a kézzelfogható adatok összegyűjtésére vállalkozó történeti leírás egyaránt kudarcot vallanak. E nehézségek megoldására – vagy legalábbis a velük folytatandó küzdelemre – a fenomenológia módszere mutatkozik alkalmasnak, amely érték- és előítéletmentesen, egyszersmind a felszíni, változó jegyektől eltekintve próbálja feltárni a vallások közös szerkezetét, morfológiai sajátosságait, „minimumát".

Pusztán leíró megközelítésként elsősorban az ember viszonyulásmódjára, a Szenttel szembeni viselkedésére összpontosít, zárójelezvén a kérdést, hogy „valójában" létezik-e a Szent. Ami tulajdonképpen valóságos, és amit kiindulópontként elfogadhatunk, az az emberre gyakorolt hatás, az élmény, amelyben számára valamilyen formában megmutatkozik, jelen van. A fenomenológia ily módon a különböző vallási rendszerek kimerítő számbavétele helyett elsősorban a Szent megnyilvánulási módjának tekintett vallási tényre összpontosít.

Az az elemi tapasztalat, amelyben a Szent az ember számára megmutatkozik, a világ két részre osztottságának, a Szent és a profán világára való tagolódásának tapasztalata (Otto, R. 1926). A hétköznapi, közvetlen és uralható környezet profán világa mellett ugyanis a numinosum egyszerre lebilincselő és riasztó, titokzatos világa is jelentkezik. Ez a „mysterium tremendum" („elborzasztó titok") – megélési lehetőségeinek egymásba átcsapó polaritásában – az ember részéről valamilyen álláspont, viszonyulásmód kialakításának igényét szüli. Gyakorlati és elméleti praxisában az ember egyszerre, más-más szinteken kapcsolódik a Szenthez, foglalkozik vele: a rituális-mágikus cselekvés a Szent „uralásának" érdekében, a mitikus-teológiai nyelv pedig „megismerésének" irányában végrehajtott kísérlet.

Az emberi és a Szent valóságának teljességgel összemérhetetlen mivoltából fakadóan a Szent kiismerésében azonban

mindkettő eleve kudarcra ítélt. Hiszen a Szent sohasem a maga jelenvalóságában, hanem csupán önmagára történő utalásként, a szentség megnyilvánulásaként, azaz mint hierophania tárul fel az ember előtt. Tulajdonképpen ez a „látszás" jelenti azt az alapélményt, amelyben a profán világán túlmutató emberi megnyilvánulások, a vallások születnek.

A zsidó-keresztény hagyomány tere és ideje

A Szent mindenekelőtt teret és időt foglal le, „szentel" az emberi világban való megmutatkozása által. Esetében egyaránt beszélhetünk a „reális", profán tértől való abszolút elválasztottságról – a térbelileg távol eső, illetve térbeliségen kívüli értelmében –, valamint részleges egybeesésről. A Szent éppúgy felkereshető és hozzáférhető a saját terében (főként a halál határhelyzetén túl), mint ahogyan alkalmilag vendégül látható az ember profán terében. A szentség megnyilvánulása a „természetes" teret – kiragadván ontikus státusából – szentéllyé lényegíti át. Ez a vallási tér létrejöhet akár az ember aktív beavatkozása nélkül is, a „természetes" tér bizonyos részeinek a vallásos tapasztalatra jellemző szemlélete által, illetve mint az ember által mesterségesen létrehozott rituális-liturgikus tér.

Alaptípusát tekintve a vallási tér a szakrális csend, a tiszteletteljes hallgatás tere; ritkán, és csupán kevesek által – ha egyáltalán – felkeresett „isten-közeli" hely, mely sokkal inkább az istenség lakhelye, mintsem az emberrel való találkozási pont. Mindez csupán a zsidó-keresztény hagyomány monoteista vallásainak esetében mozdul el az emberi lakozás irányába, amelyekben az ember – elsősorban mint gyülekezet, közösség – a gondolkodás és a tanulás együtt-létének módján is viszonyul a Szenthez (zsinagóga, gyülekezeti terem).

(Pszeudo)térbelisége mellett a Szenthez egyfajta sajátos idő is hozzátartozik, a radikálisan különböző, és legfeljebb képletesen „időnek" nevezhető örökkévalóság, profán és véges emberi időiségünk tagadása. Olyanfajta időiség ez – voltaképpen időn kívül állás –, amellyel nem igazán tudunk mihez kezdeni, és amelynek sohasem a fogalmát, hanem legfeljebb a nevét, mint a szentség létezési módjának „egészen más" mivoltára utaló metaforát birtokoljuk.

Időtlenségéből profán időnkbe lépve – teljes párhuzamban a Szent és a tér kapcsolatában mondottakkal – a Szent kiemelt jelentőséggel, illetve jelentéssel ruházza fel a hétköznapi idő egyes részeit. Időnk számításának, tagolódásának, ciklikus – vagy éppen másmilyen – értelmezéseinek és értelmezhetőségének általában a szentség ezen időbeli megnyilvánulásához van köze. A „természetes" teret és időiséget egyaránt a Szent (szentély, illetve ünnep által közvetített) megnyilvánulása strukturálja, akár a végest és a profánt a szent és a végtelen. A profán létezés dimenzióinak el-

sődlegesnek tűnő adottságát a Szent alapvető jelenvalósága váltja fel, egyszersmind megválaszolván a kérdést, hogy melyik felől kell elgondolnunk a másikat. A zsidó és a keresztény hagyomány esetében az idő egy nép szakrális történetének ismétlődése, az emberi együttlakozás számára a szentség által előkészített keret. E hagyomány terét és idejét tehát a hierophania közösségi élménye alakítja ki.

Szent személyek és a személyes Szent

A zsidó-keresztény hagyományban a szentség általában személyek által közvetített módon van jelen. Csakhogy nem olyan személyekről van szó, akik a szentséghez fűződő viszonyt választották volna, vagy kisajátítanák, hanem olyanokról, akik a Szent tulajdonában vannak, és tevékenységük a szó eredeti értelmében hivatás. A Szent és a személyes viszonyában megvalósuló birtokbavétel mindig az előbbiből kiinduló, tehát nem technikai vagy tudásbeli – bár a Szent kultuszának irányítása és gyakorlása ilyen formákat is ölthet, és a közvetítői szerep egyfajta (Szentre és profánra tagolódó) munkamegosztás részévé lehet.

Épp ebben található a szent (személy) és a varázsló lényegi különbsége. A varázsló a Szent világával való kapcsolattartás és -teremtés technikáit – különféle mágikus szertartásokat –, vagyis gyakorlati recepteket ismer. Működésének értékét, létjogosultságát annak eredményessége határozza meg: a varázsló a hatásfok kritériumának uralma alá helyezi magát. Elsősorban eszközöket és nem szent tárgyakat ismer[1]; sőt, „közvetítői" mivoltában önmagát is inkább egyfajta eszköznek tekinti (például a sámán „szent betegségének" esetében). Tevékenysége mágikus munka, nem a válaszadásra felkért szent személy szolgálata és engedelmessége.

Ugyanez a differencia követhető nyomon az áldozat-bemutató pap típusának a tanító (lelkipásztor) felé történő fokozatos elmozdulásában is. Míg az áldozat igénye a félelem, a függőség és a kiszolgáltatottság „érzelmi tettének" mélyrétegében gyökerezik, a „do ut des" logikája mentén – vagyis a Szenthez való gondolati viszonyulást háttérben hagyó, ugyanakkor annak megnyerésére, vagy legalábbis semlegesítésére törekvő cselekvő kommunikációban –, amelynek értelmében az áldozatbemutató pap tevékenysége „mágikus"; a zsidó-keresztény hagyományra inkább jellemző

[1] A „varázs-tárgyak" meghatározó sajátossága az, hogy cselekvőképes és kihasználható *erő* lakik bennük, míg a szűkebb értelemben vett szent tárgyak legfeljebb a Szent oltalma és hatalma alá helyeznek, főként azonban annak az emberi életben való állandó jelenlétét, és az emberi figyelem Szentre való – lehetőleg minél tartósabb – irányulását igyekeznek biztosítani, elsősorban tehát gondolati alkalmat, és nem cselekvési lehetőséget jelentenek.

tanítói és pásztori szerep fokozatosan a Szent megértésére, a róla szóló tanítás továbbítására és értelmezésére helyezi a hangsúlyt. Ez a fajta tudás többé nem tekinthető elsősorban nem gyakorlatinak vagy mágikusnak, hanem a közösség – sőt, a reformált vallások határesetében az egyén – Szenthez fűződő kapcsolatának állandó megerősítését és gyakorlását elősegítő (háttér)tudásnak.

Ha mindenáron értékelésre törekednénk, ezt ugyanúgy tekinthetnénk gazdagodásnak, mint szegényedésnek. Hiszen – túl e megkülönböztetések inkább árnyalatbeli és módszertani jellegén – a vallások felépítésében tulajdonképpen alapvető, legősibb áldozatbemutató mozzanat nem csupán a Szentre gyakorolt „varázslat" óvatos kényszerét jelenti, hanem egyszersmind egy átfogóbb viszonyulás, a szent terek gondozásának, a szent idők számontartásának és a mindezek köré csoportosuló szent cselekmények végrehajtásának alkalma is. Az áldozatbemutató pap ugyanakkor, minden pragmatikus funkciója mellett –, az esetleg iratokban rögzített – hagyomány és az elsősorban mitológiai tudás továbbítója, őre; ahogyan kései rokona esetében a liturgikus és a lelkipásztori szerep (az adott hangsúlyeltolódás ellenére) szintén egységet alkot.

A zsidó-keresztény hagyomány szent személyeinek másik két alaptípusát, a prófétát és a remetét (aszkétát, szerzetest) közösségükkel szembeni állásfoglalásuk alapján határolhatjuk el. A remete a szentség megnyilvánulását közösségétől távol keresi, szolgálatát nem a közösségben, hanem a profán világból kivonulva végzi, magányában igyekszik találkozni a Szenttel. Hátat fordít a profán közösségnek, megszakítja a vele folytatott kommunikációt, és visszahúzódik a csendbe. Más kérdés, hogy ez a kivonulás sok esetben – de nem feltétlenül – egy újabb közösségbe való belépést jelent, hiszen ez az újabb, szakrális közösség már-már magában a Szentben, a szentség világának előterében, a reá való várakozás idejében él. A remete csupán néma és személyes példája által emlékezteti az elhagyott közösséget a Szentre, és – amennyiben nem válik prófétává – nem lép fel határozottabban annak érdekében. A Szenthez fűződő viszonyának személyessége által felad minden más szerepet, viszonyt. Elhivatása kiszólítja a világi világból, és legtöbbször nem vezeti vissza; a profán világban legfeljebb hiányként van jelen.

Bár elhivatottságában a próféta a remetével rokon, közösségi szerepét tekintve mégis határozott ellentéte annak. A próféta ugyanis felvállalja a remete számára érdektelen közvetítői szerepet a Szent és a profán világa között, közösségének kitüntetett képviselőjeként és tagjaként tolmácsolja a szent üzenetét, vagyis egyáltalán nem – vagy legfeljebb időszakosan és remeteként – szakítja meg a kommunikációt a profán világgal. A szentség rendező kezét jelenti a profánban: hittételeket, törvényt, cselekvési programokat ad, az önmagát kinyilatkoztató Szent nyelvének megfogal-

mazója. Alapvetően kapcsolatteremtő, közvetítői funkciója által a két világ között van: közösségének tevékeny tagja és egyszersmind csak a szentségnek élő remete. A prófétai diskurzus sajátos, parancsoló és egyben korholó stílusában a szentség megnyilvánulásának egy másfajta módját jelenti a remete szakrális csendje és nyugalma mellett, a fenyegető és pusztító erőként szövegszerűségében megnyilvánuló szentség követét.

A szent személyek felvázolt alaptípusainak megléte egyáltalán nem esetleges jelenség, hiszen maga a Szent elsősorban személyes valóságként nyilvánul meg a zsidó-keresztény hagyomány életében. A személyes Szent a numinosumnak csak a nyugati világ monoteista vallásaira jellemző értelmezése – amennyiben nem a politeizmusba torkolló antropomorf, hanem ellenkezőleg, a monoteizmushoz vezető személyes értelmében használjuk a szót. E hagyomány Istene tehát nem az a személytelen erő, világtörvény vagy sors, a kozmikus rend, amely még a politeista vallások zömének „személyes" (vagy inkább: antropomorf) istenei felett is uralkodik.[2]

[2] A személytelen Szent bemutatásában számunkra hasznosabb a *jin-jang,* a *dharma* vagy *tao* helyett a keresztény hagyományhoz közelebb álló görög filozófiára hivatkozni.

Filozófiai terminusként az istenség sokkal inkább melléknévi értelemben, mint *theíon* szerepel, főként a preszókratikus filozófia archéja esetében, mely a használati módját általában a primitív animizmussal hozzák kapcsolatba (pl. Thalész pan-vitalizmusa esetében; Arisztotelész, *De an.* I. 405a, 411a). Anaximandrosz számára pedig az *apeiron* azért isteni (Arisztotelész, *Phys.* III. 203b), mivel – a homéroszi istenek attribútumának örököseként – halhatatlan *(athanatos)*.

A preszókratikus filozófia „fiziológusai" személytelen archéjukat általában isteninek tekintik. Ez a kép csupán Parmenidésznek a lét vitaiizmusa ellen intézett támadásával változik. Amennyiben a *genesis* és a *kinesis* többé nem tartozik a léthez, külső mozgató (*kinoun*) kell hogy létrehozza őket (Empedoklész). Ha pedig ennek a mozgatónak ezenfelül értelmet (*nous*), illetve célt (*telos*) tulajdonítunk, már előttünk is áll a hagyományos *theion*t felváltó *theos.* Azonban ez esetben sem személyes istennel van dolgunk – mi több, a görög filozófusok még a mitológia antropomorf alakjaival szemben is mélységes szkepszist tanúsítanak (pl. Xenophanész fr. 11, 16; Platón: *Tim.* 40d-e); illetve, amikor mégiscsak mitológiai alakokhoz folyamodnak (Empedoklész, fr. 6), és természeti erők megnevezésére használják fel őket.

Bizonyos „monoteista", az isten személyességének irányába mutató tendenciát legfeljebb – és súlyos fenntartásokkal – Anaxagorász és Diogenész esetében fedezhetünk fel egyfelől a *nous,* másfelől pedig a kozmológiai mozgató erő és az egyetemes teleológia forrásának azonosításában. Valami azonban mégis hiányzik ahhoz, hogy istenség legyen, éspedig éppen transzcendenciája (Anaxagorász fr. 14; Diogenész fr. 5).

A Szent személyessége és a politeista vallások istenalakjai közötti különbség értelmében aligha beszélhetünk ezekről, mint a személyes istenhit két fő típusáról, hiszen a politeizmusban maguknak az isteneknek a vonásait is kivési a mitológiai tudás, míg a zsidó-keresztény monoteizmus nem a szemléletben, hanem fogalmilag igyekszik megragadni a Szentet, rögzíteni Isten láthatatlan arcát. Ez a fajta (monoteista) személyesség ábrázolhatatlan egyediség és egység, míg a politeista hitvilág alakjai a lehető legváltozatosabb képi formákban jeleníthetők meg. Ebből származik aztán a szent világának tagolódása és hierarchizálódása, mely világ részei sorra a profán valóság egy-egy darabját fedik le.

Bonyolultságánál fogva maga a politeizmus a gyakorlati henoteizmus és monolátria, vagyis, közvetetten, a monoteizmus irányába mutat. Jóllehet a közösség mitológiai hagyománya az istenalakok kimeríthetetlen választékát nyújtja, mindezek közül csupán néhánynak valósulhat meg a tényleges kultusza. A zsidó-keresztény hagyomány monoteista vallásai mégsem vezethetők le egyszerű gyakorlati redukció által. Isten „arca" ugyanis esetükben teljes egészében „elvont", láthatatlan: nem több istenalakot helyettesít, hanem ő maga az a világteremtő és mindenható valóság, melynek emberi közvetítői az általa választott szent személyek.

A szent mint szöveg

A szentség megmutatkozása, mint minden esemény, történetbe foglalható, tartalmilag – bizonyos korlátok között – szövegként jeleníthető meg, sőt, egyes esetekben maga a Szent is a szövegszerűség módján nyilatkozik meg. Tulajdonképpen itt nem is annyira a verbális hagyomány írásos rögzítése fontos, hanem a szentség megnyilvánulási módjának tekintett textualitás. A szent szöveg emberi nyelvre fordítja le a Szentet, szabályozza a hozzá való viszonyulást, felhívást intéz a profánhoz, és saját történetébe illeszti, értelmezi azt. Maga a szöveg elsősorban szent kategória, amelyhez képest kronológiailag is másodlagosak a profán szövegek. Ily módon a szöveg nem a szentség megnyilvánulásának külsődleges burka, mintegy kívülről, a profánból rá vonatkozó megfogalmazás, hanem az arra bensőleg jellemző, sajátos jelentkezési forma.

A vallások gyakorlásának már eleve szerves része a verbális cselekvések világa, a Szent „megszólítása" a szent szó, szent beszéd által a szómágiában, illetve az imában. Szövegismétlő egyhangúságuk a Szent változatlansága felé vezető út. Ezek a szövegek a kérés, dicséret, hálaadás vagy átok beszédaktusai által készítik elő az áhítat, a szent csend idejét, amely már a szentség – alkalomadtán szövegszerű – megnyilvánulását lehetővé tevő szellemi kitárulkozás.

A zsidó-keresztény hagyomány esetében a szent szöveg kitüntetett jelentőséggel bír: sugalmazottnak tekintett, kanonizált és normatív fedezete az oltalmába helyezkedő vallási rendszereknek. Tulajdonképpeni szerzője sem emberi, profán, hanem az önmagát szövegként kibontakoztató Szent. Lejegyzői a csupán kapcsolatteremtő szerepet játszó szent személyek. Tekintélye ily módon abszolút: a könyv végleges, zárt és tévedhetetlen, a szó legnemesebb értelmében befejezett. A szöveg ezen befejezettsége zárja le a közösség vallásfejlődésének folyamatát is, szervezi egyházzá a szentség világban való megnyilvánulását.

A bibliai hermeneutika és a rejtjelek

A bibliai hermeneutika a 20. század második felére egyre inkább jellemző filozófiai tendencia, amely az – általában vett – nyelvet kitüntetett jelentőségű filozófiai kérdezés középpontjába helyezte, s ily módon a megértés és az értelmezés mibenlétének problémáját sem hagyhatta figyelmen kívül. A különböző, vizsgált nyelvi közegek között pedig nemcsak a szó szoros értelmében vett szöveg és annak értelmezése fontos, hanem a különféle kulturális megnyilvánulások, élethelyzetek és -történetek, maga a történelem és a vallás megértése is – azaz az emberi lét legkülönbözőbb területein tapasztalt szellemi valóság. Mivel a fenomenológiai leírás számára legnehezebben megközelíthető és legkomplexebb vallási jelenségek, az egyházak rendszerint a szentség szövegként való megnyilvánulásain, szent szövegeken alapulnak, és e szövegek az emberi gondolkodás számára a legnehezebben hozzáférhetők, ám egzisztenciálisan a legfontosabbak, a fenomenológiai leírás hermeneutikai kiegészítésre szorul. E hermeneutikák azonban a szentség szövegszerű megnyilvánulásáról alkotott konkrét elképzelésekből fakadó elveikben különbözők. Másféle értelmezési elveknek kell vonatkozniuk azokra a szövegekre, melyek a verbálinspiráció hitének szemszögéből, és másféléknek azokra, amelyek a szabadságukban az isteni hatalom által nem korlátozott emberi szerzők alkotásaként kerülnek értelmezésre.

E felosztás szerint a Biblia hermeneutikája az előbbi csoportba sorolható, hiszen már a Szentírás önértelmezése leszögezi a későbbi bibliai hermeneutikák közös kiindulópontját, mely szerint a Biblia Isten közvetlen szava emberi nyelven, nem Istenről való emberi beszéd. Ennélfogva a Biblia hermeneutikája a logikai-racionális, „profán" értelmezési elvek mellett teológiai szempontok figyelembevételét és érvényesítését is kötelezővé teszi: a profán szöveg-hermeneutika és a szakrális exegézis, mint a szent jelentés „kivezetésének", „kihozásának" a találkozási pontja. Az értelmezés az elméleti megalapozás révén előkészíti ezt a kihozást, a ténylegesen végrehajtott értelmezési aktus pedig kivezetés.

A szent jelentés és az emberi szöveg kettősségében jelentkező feszültség nyomasztó következményekhez vezet a bibliai

hermeneutikában. Mindenekelőtt ilyenként jelenik meg a Biblia tökéletességének – további értelmezésre szoruló – elve, mely szerint a Biblia közlési céljának elérésére abszolút módon adekvát, a szentség emberrel való tervének részletes és pontos, az emberi egzisztencia kibontakozásának minden területére kiterjedő, hiánytalan megfogalmazása, mely az üdvösség eléréséhez szükséges információkat teljes egészében magában foglalja. Csakhogy nem valamely, minden történetiségen kívül álló, örökkévaló nyelven teszi ezt, nem tökéletes nyelvi eszközökkel éri el a lehető legtökéletesebb célt, hanem a nagyon is tökéletlen, gyarló emberi szavak, mindig is hiányos háttértudás, és történetileg is meghatározott fogalmazási stílus által. Így például a különböző, racionalitásunkat – bevallottan vagy csupán titokban – megbotránkoztató elemek (éppenséggel a szentség megnyilvánulásának szövegszerű megfogalmazásai) számunkra feltétlenül szükséges és fontos, tökéletes és örök érvényű értelemmel bírnak, de nem a közvetlenül referenciális, természettudományos értelemben pontos, hanem az alapvető egzisztenciális igazságok értelmében, és az illető, mindig is konkrét és változó háttértudás által meghatározott szemlélet szemszögéből. A szent személyek tehát minden Isten általi közvetlen ihletettségük ellenére sem valamiféle általános, mindenfajta esetlegességtől és történetiségtől mentes, tökéletesen átlátszó nyelven írnak – hiszen ilyenfajta nyelv egyáltalán nem állhatott rendelkezésükre, éppúgy, ahogyan a mi rendelkezésünkre sem áll –, hanem koruk gondolkodás- és beszédmódjának megfelelően, az általa meghatározott keretben, áttetsző és végső soron sohasem végleges megoldást, hanem értelmezési feladatot jelentő szövegekben.

Mindezek alapján úgy tűnhetne, hogy a bibliai hermeneutika feladata egyfajta mechanikus kategorizálás, a szentség megnyilvánulási módjának tekintett isteni értelem, jelentés, illetve az emberi megfogalmazás, a változékony és esetleges forma különválasztása. Ez azonban az értelmezés hiteles és ténylegesen olyanként megvalósítható módjától távol áll. Hiszen a szövegről lehetetlen lehámozni a másodlagosnak tekintett emberi elemet, a megfogalmazást, hogy előbukkanhasson mögötte, mintegy felesleges csomagolás mögül a tiszta, szavaktól függetlenedő és mégis megértett isteni jelentés. A szentség megnyilvánulásának eleve emberi megformáltsága nem felszín, zavaró ál-arc – hiszen már maga a megnyilvánulás lényege szerint is valaki számára való –, hanem az a leválaszthatatlan éltető közeg, amelyben az értelem jelen van. Tulajdonképpen nem két, egymást elfedő elemmel van dolgunk, hanem az egységes és csupán elméletileg tagolható jelentkezéssel, mely mindig valaminek a, és ugyanakkor valaki számára, illetve által történő megmutatkozás. A valódi arc, nem ál-arc jelenik meg a szövegben, megjelenése azonban sohasem független attól, aki látja.

A két elem egysége a szövegben az Ige megtestesülésének (Jn 1,14) – a szentség megnyilvánulásának a kereszténység számára legfontosabb módja – analógiája alapján érthető meg. Jézus Krisztusban Isten emberré lett: Jézus Krisztus valóságos isten és ugyanakkor valóságos ember, a két oldal egysége, keveredés nélkül, de elválaszthatatlanul. Jézus ember-mivolta nem mellékes körülmény, az istenség felölthető vagy leválasztható járuléka, hanem maga a hordozó közeg, amelyben és amely által számunkra megjelent. Az isteni szándékot és jelentést benne is az emberi hordozó közeggel való keveretlen és elválaszthatatlan egységben kell megérteni, akárcsak a szent szöveg esetében.

A két elem elválaszthatatlansága mellett a szent szövegre a krisztusi természet keveretlenségéről mondottak is érvényesek. Amikor a Szent mivoltáról, tulajdonságairól, indulatairól vagy netán testrészeiről olvasunk, e szavakat eleve nem a szokásos értelemben értjük. A Szentírásban jelenlevő emberi és isteni oldal viszonya nem teljes azonosság (univocatio), sem teljes különbözőség (aequivocatio), hanem megfelelés, hasonlóság, a rejtjel, mely egyszerre feltár és eltakar, illetve analógia, amelyben azonban a hasonlóságnál mindig fontosabb az az abszolút másság, a „teljesen más", melyet a Szent tulajdonképpen jelent. Akárcsak a krisztusi személyben, az isteni tartalom és az emberi forma a szent szöveg esetében is elválaszthatatlan, ugyanakkor keveredés nélküli egységet alkot – ennyiben a krisztusi személy maga is rejtjel, a szentség megnyilvánulása pedig szövegszerű.

Isteni értelem és emberi szó sajátos, voltaképpen áthidalhatatlan szembenállásának szöveget (megnyilvánulást) teremtő és szövegként összekapcsolódó egysége mellett e két elem kölcsönösen feltételezi, egyszerivé és helyettesíthetetlenné teszi egymást. A szent jelentés egyszer s mindenkorra konkrét kifejeződéséhez kötött, a kifejeződés pedig éppen ahhoz a jelentéshez, megnyilvánuláshoz, amelyet közvetít. Az elválaszthatatlan és mégis keveredés nélküli, illetve a tökéletes és a tökéletlen ellentétpárjai fejezik ki azt az abszolút, isteni és emberi elem közötti feloldhatatlan feszültséget, problémát, amelyben a rejtjel, maga a szentség megnyilvánulása létezik.

Az értelemkeresés történetisége

A Szent hermeneutikája e két – az emberi és az isteni – elem kapcsolatára reflektáló értelemkeresés, amely mindig a szöveg értelmének a kor kontextusába való ágyazásával, mint értelmezési és alkalmazási feladattal szembesül. Megvalósításai azonban sohasem jelentenek tudományos értelemben vett előrelépést, amely az eddigi próbálkozásokat meghaladná, és valamely végleges, a szöveget megszüntető, lezáró értelmezés felé tartana, hanem más és más, egyre újabb jelentésrétegeket bontakoztat ki a mindenkor nyitottan maradó szövegből. E folyamatban a már megvalósult so-

hasem válik fölöslegessé, hanem viszonylagos, és épp ezért elengedhetetlen támogató alapja, vonatkozási pontja lesz az újabb keresésnek, beépül az újabb értelmezésbe, miközben – a szöveg értelmével együtt – átértékelődik. A mindenkor lezáratlan értelemkeresés épp ezért nem hasztalan erőfeszítések, netalán tévelygések sorozata, hanem maga a szöveg élete, amely számunkra pusztán addig releváns, ameddig értelmezési és egzisztenciális problémát jelent. Tulajdonképpen a szöveg isteni értelmével való konfrontáció az az állandó értelemkeresés, amelyben az emberi egzisztencia alapvető Szentre-vonatkoztatottsága, és a szentség – csupán az értelmező egzisztencia számára történő – megnyilvánulása újra és újra megvalósul. Az értelemkeresés e végső eredménytelensége és kudarca teljesíti be a szöveg voltaképpeni értelmét, amelyben – a wittgensteini létrához hasonlóan – jelentéktelenné és nélkülözhetővé válik a Szent valóságához képest, önmagát felszámolván teret enged megnyilvánulása számára.

Ezzel összefüggésben a szent szöveg értelmezése már magában a szövegben kezdetét veszi. A Biblia szövege önmagát tápláló, önmagából kibontakoztató és egyben értelmező szöveg, jellemző lévén rá az a sajátos szerkezeti elv, amelynek alapján egyes részei korábbi részleteket értelmeznek át. Számos Zsoltár a Genezis teremtéstörténetét, az egyiptomi fogság és szabadulás eseményeit, a Krónikák könyvei pedig a korábbi szöveget (a Genezistől a Királyok második könyvéig) írják újra, egyben újabb értelmüket keresve. A teljes Újszövetség (különösen pedig a Zsidó és a Római levél) voltaképpen új értelmezést kínál a visszautalás és a jóslatok, illetve az Írás beteljesedésének előreutaló nézőpontváltása által; az értelmezés pedig történet, esemény, az élet (és elsősorban Krisztus élete): a szentség önmagát értelmező megnyilvánulása.

A szent szöveg önértelmezése körkörös: a Krisztus-esemény, az élet a szöveget, a szöveg pedig a Krisztus-eseményt értelmezi. A korábbiakat – már az újszövetségi szerzők szerint is – csupán a későbbiek által, az értelmet adó beteljesülés felől, a későbbieket pedig a megelőlegező, előreutaló korábbiakból érthetjük meg, hiszen a beteljesedés mindig valami, még beteljesületlen és lezárásra szorulónak az értelmezése. Ádám (az eredendő bűn) nem érthető meg Krisztus (a bűntől való megváltás) nélkül, és Krisztus ugyanúgy értelmezhetetlen Ádám nélkül.[3] A kereszténység épp ezért nem egyszerű narratíva, hanem az egymást kiegészítő elemek jelenvaló egységeként logikus.

Személyében és tanításában Jézus Krisztus maga egyszersmind értelmezés, illetve hermeneuta. Utóbbi minőségében pedig főként a midrást, vagyis a szent szövegnek a mindennapi életből

[3] Vö. Pascal: *Gondolatok,* 434. „Az egész hit Jézus Krisztuson és Ádámon nyugszik..."

származó példázat általi értelmezését gyakorolta. Értelmezései azonban legtöbbször a törvény betűjét meghaladó átértelmezések, melyet a teljes zsidó hagyomány valóra váltása (óvatosabban fogalmazva: radikális átértelmezése) fog össze. Ily módon például az ún. „aranyszabály" talmudi megfogalmazása tiltó, negatív („Amit magadnak nem kívánsz, azt ne tedd másnak!"), a krisztusi viszont a felszólító, pozitív parancs erejével jelentkezik („Amit akartok, hogy tegyenek veletek az emberek, ti is azt tegyétek nekik!"), és éppen ebben az egzisztenciális alapállásban jelentkezik a törvény szövegének az a fölöslegessé válása és beteljesülése, amelyről beszéltünk. A felebaráti szeretet parancsa már nem gyakorlati jogszabály, szöveg, hanem a szövegből kivezető, kifejtő értelmezés és megvalósulás: az egzisztencia irányában történő exegézis.

Az újszövetségi szerzők és személyek hermeneutikáját tehát elsősorban a közvetlenség és az életközelség jellemezte. A „mit tegyek?" kérdésre keresték a választ, azzal a céllal, hogy a szöveg értelmét közvetlenül megéljék, beteljesítsék. Alapvető kérdésük pedig mindig a törvényhez – csakhogy nem egy kész, hanem további értelmezésre szoruló szöveghez – vezetett vissza.[4] A szöveg megértésének aktusa ebből a nézőpontból maga a cselekvés, értelmezési folyamata pedig a földi élet. Számukra ezért elsősorban a szöveg alapjelentése a fontos, mint életük alapja. Ezenkívül nemegyszer egy másik, lelki-szellemi, spirituális értelmet is felvillantanak. Ez a spirituális értelmezés lesz az, amely az egyházatyák korának az Ószövetség Krisztus-központú, Isten Lelkének (Spiritus) vezetése általi egyre nagyobb jelentőséget nyerő értelmezési módja, a bibliai hermeneutika történetének újabb rétege.[5]

A spirituális értelmezés elsősorban a keresztény hagyomány zsidó gyökereinek megőrzésére, az Ószövetség kereszténységbe

[4] Jellemző erre az alapállásra Krisztus válasza az örök életre törekvő kérdezésre: „Mi van megírva a törvényben? *Hogyan olvasod?*" (Lk 10,26) [kiemelés tőlem]

[5] Az egyházatyák munkássága által kiteljesedő értelmezési mód természetesen nem előzmények nélküli. Maguk az újszövetségi szerzők nyújtanak számukra értelmezési mintát, amikor Izsákban, a Sárától mint szabad nőtől született gyermekben a bűn szolgaságából megszabadított nép előképét látják, (vö. Gal 4,21–31), illetve amikor Ádámban, Melkisédekben, Izsákban, Áronban, Jónásban Krisztus előképét fedezik fel. Sőt már az újszövetségi szerzőkkel és Krisztussal hozzávetőleg egyidőben élt zsidó hermeneuta, alexandriai Philón ily módon értelmezte a Septuagintát, összehangolni igyekezvén annak könyveit a görög filozófiával, a biblia által felvonultatott alakokban különböző, elvontabb eszmék hordozóit látva meg. A módszert ő maga a sztoikus filozófusoktól tanulhatta, akik a görög mitológia értelmezésére használták, annak érdekében, hogy a mitológiai szereplőket különböző erkölcsi és filozófiai eszmékre vezessék vissza. És a sztoikusoktól visszafelé haladván, még tovább folytathatnánk a sort.

való átmentésére törekedett. Fennállt ugyanis annak a veszélye, hogy a „kegyetlen" Jahvét és az Újszövetség megváltó Istenét két külön istenségnek tekintsék, és az Ószövetséget szükségtelenként és lejártként önmaguktól teljesen eltaszítsák. Az Ószövetség alakjainak, történeteinek, ígéretének és próféciáinak szimbolikus értelmezése volt arra hivatott, hogy a két hagyomány közötti kapcsolatot megteremtse, mégpedig azáltal, hogy az Ószövetség felsorolt elemeit Jézus Krisztusra történő utalásokként értelmezi. Ily módon alakult ki az a meggyőződés, hogy a szövegek nemcsak azt jelentik, amit kimondanak, hanem főként, és ezen túl még valami mást (allo).

A spirituális értelmezés alapvető módozatai a tipikus, illetve az allegorikus értelmezés. A tipikus értelmezés rendszerint valamely ószövetségi személyre, eseményre, tényre vagy dologra vonatkozik, amelyet aktuális, történeti értelmén kívül még egy további, előreutaló értelem hordozójának tekintenek. Ez esetben az illető dolog az előkép, típus; az antitípus pedig az, amit előrevetít, mintáz és modellez. Az allegorikus értelmezés kiindulópontja egyszerűen az, hogy a szöveg valami mást is mond, jelent, mint amit szó szerint értenénk alatta (allo = más, agoreuein = mondani): ez a másik jelentés az allegorikus, átvitt értelem. Tulajdonképpen igen nehéz e kétféle értelmezési módot egymástól elválasztani, hiszen már a tipikus értelem valami más, mint amit a szöveg szó szerint közöl, mi több, egyes szövegek esetében egyaránt beszélhetünk tipikus, illetve allegorikus értelemről. Az allegória továbbá lehet parabola, mely egyetlen gondolatot fejez ki, és részleteiben nem hordoz allegorikus jelentést, illetve valóságos allegória, amelynek minden részletében jelen van az átvitt értelem.

A szent szöveg hermeneutikája a középkor folyamán – életközeli (egzisztenciális) és spirituális szakasza után – dogmatikus korszakába ér. Míg az apostoli korban azért akarták megérteni az írásokat, hogy megéljék, beteljesítsék azokat, az egyházatyák korában pedig a szöveg mögöttes, rejtett értelme volt a fontos (átmenetet képezvén a későbbi értelmezési mód felé, és egyben meg is őriződvén abban), a középkorban – és a középkortól (?) – a hangsúly a tantételekre kerül át. A Biblia olvasója elsősorban a szakképzett teológus, aki mindenekelőtt a belőle levonható, és az egyház intézményének megtámogatására felhasználható hittételeket keresi. Az allegorikus értelmezés módszere egyre inkább öncélúvá és ezoterikussá lesz, értelmezése során gyakran éppen a szöveg lényegi mondanivalója vész el; általánossá válik az a vélemény, hogy a szent szöveg megértésére csak a beavatottak igen szűk köre képes, aminek elsődleges feltétele az értelmező tanultság, bizonyos technikai fogások elsajátítása; a nyelvi probléma és a teológusok nem ritkán hiányos képzettsége folytán pedig ez a „tudományos" megközelítés kimutathatóan hamis értelmezésekhez vezet. A Szentírás önálló olvasása nemkívánatos, vagy egye-

nesen eretnekséggyanús; a hívők közössége pedig intézményes keretek között, a liturgiában kapja meg a kiválasztott szövegrészletet annak előre gyártott értelmezésével együtt – mely gyakorlat aligha alkalmas arra, hogy általa a szentség megnyilvánulása személyes egzisztenciális élménnyé legyen. Vagyis, bizonyos fokú leegyszerűsítés kockázatával azt mondhatnánk, hogy a szentség megnyilvánulásához való élet- és élményközpontú egzisztenciális viszonyulást a keresztény hagyományban a racionális, megismerésre – és nem megélésre – törekvő, erőltetett allegóriáin át gyakorta torzító[6] teológiai-tudományos, tudástartalmakban kimerülő és egyben rögzülő viszonyulás váltja fel.

Jelentős veszélyeket rejt emellett ez a zsidó kritika által mindig is nehezményezett (és Nietzsche gyűlölettel gyanúsító kirohanásaira alkalmat adó) írásmagyarázat, amely erőszakosan átkényszeríti a szentség megnyilvánulását az egyik hagyományból a másikba, és ily módon a kétfajta hagyományt egymáshoz való közelítése, és szerves összetartozásának kifejezése helyett egymástól elszakítja, sőt egymás ellen kijátssza. Ugyanis az az egyházatyáktól a középkoron át egészen a holocaustig erősödő – és már magában az azóta is használatos kronológiai jelölésben „krisztocentrizmussal" vádolható – tendencia tör előre benne, amely a zsidóság Krisztus előtti történetét éppen annak legfontosabb eseményeiben puszta előjátékká degradálja, megfosztván önállóságától és önértékétől, illetve eszközszerepbe kényszeríti. A zsidó kritika a keresztény írásmagyarázatot joggal teheti felelőssé a zsidóság történelmi

[6] Az újszövetségi eredetű, egyházatyák által kidolgozott, és a középkortól máig is használatos átvitt értelmezés – többek között előképkereső rajongásában – nemegyszer túlzásokba esett: ott is tipikus és allegorikus értelmet kutattak, ahol nem volt ilyen, összekevervén az egyetlen, központi hitélményt közvetítő parabola rejtjelét a valóságos allegória minden elemében átvitt értelmet hordozó, felaprózódó és racionálisan megfejthető titkosírással. Tipikus példa erre – valamint a kereszténység önértelmezésére is – Ágostonnak az irgalmas samaritánusról szóló példabeszédre (Lk 10,25–37) adott magyarázata, amelynek minden egyes elemét allegorikusán értette: a rablók által kifosztott és összevert utas nem más, mint a bűntől megsebzett ember, a sebesültet cserbenhagyó pap és levita a zsidóság (!), az irgalmas samaritánus pedig maga Jézus, aki az utast az egyházba – a vendégfogadóba – vezeti (és ott magára hagyja). Holott az értelmezés kulcsát már a szöveg elején megtaláljuk: „Ki az én felebarátom?"(10,29) (nem pedig: „mi az egyház") az az életbevágó, és egzisztenciális problémát, nem pedig fogalmi definiálási kísérletet tükröző kérdés, amelyre a történet végén kapunk választ [„aki irgalmat gyakorolt vele"(10,37)]. Sőt, maga a „felebarát" sem tartalmi kifejtésre vagy valamiféle magyarázat általi leleplezésre szoruló fogalom, hanem dinamikus, élő örök utalás arra a szentség fényében álló emberek közötti kapcsolatra, amely a tevékeny egzisztenciális kommunikációban megvalósuló feladat.

megpróbáltatásaiért. Ebből a nézőpontból e kétfajta hagyomány egyáltalán nem egységes, és Isten arca bennük szkizoid, megosztott Janus-arc. Szerencsére azonban a szentség megnyilvánulása nem az elmúltban keresendő egy mindörökre lezárt hagyomány megkövesedett emlékeként, hanem e hagyomány ismételt értelmező nekifutásaiban és a jelenben való problematizálásában, amely – még a keresztény ökuméniát is meghaladva – a kultúrák közötti párbeszédben, vagy akár racionális vitában értelmezéseink történetiségét vállalva tanúsítja, hogy, emberi nézőpontjainkon túl, Isten arca egy, és a zsidó-keresztény hagyomány még mindig nyitott.

Irodalom

Diels, Hermann: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, 1934–1954.

Jaspers, Kari: *Philosophie* (I–III.). Springer, Berlin–Göttingen–Heidelberg, 1956.

Jaspers, Karl: *Von der antiken zur chrislichen Metaphysik*. R. Piper&Co., München, 1979.

Joannes, Fernando: *A zsidó vallás*. Gondolat, Budapest, 1990.

Otto, Rudolf: *Das Heilige*. Leopold Klotz, Gotha, 1926.

Pascal, Blaise: *Gondolatok*. Franklin-Társulat, Budapest, 1912.

Peters, Francis E.: *Termenii filozofiei grecești*. Humanitas, Bukarest, 1997.

E számunk szerzői:

Bendl Vera – az ELTE Bölcsészettudományi Karán negyedéves filozófia és elsőéves összehasonlító irodalomtörténet szakos hallgató, a Széchenyi István Szakkollégium tagja. 2001-ben II. helyezést ért el az Országos Tudományos Diákköri Konferencia Társadalomtudományi Szekciójának Filozófia I. alszekciójában a *Prófécia és apokaliptika különbsége Martin Buber és Jacob Taubes két írása alapján* című dolgozattal. Idén részt vett a Szegeden az „Idő és időszerűség" címmel megrendezett Országos Hallgatói Konferencián az *Izráel időfelfogásának jelentősége a történelemfilozófia kialakulása szempontjából (Gerhard von Rad és Karl Löwith alapján)* című előadással.

Bruncsák István – 1971, Nagyvárad. Római katolikus pap, plébános. Filozófiai és teológiai tanulmányait Gyulafehérvárott (1990–1992), illetve Rómában a Pápai Gergely Egyetemen (1992–2000) végezte, amelynek filozófiai szakán 1997-ben licenciátust szerzett. Jelenleg ugyanott doktorandus.

Gáspár Csaba László – teológiai és filozófiai tanulmányait Budapesten, Liechtensteinben és Bécsben végezte. Jelenleg a ME BTK Filozófiatörténet Tanszékének oktatója. Fő kutatási területe a vallásfilozófia. Filozófiai-teológiai tanulmányai *Isten és a »semmi«* címmel jelentek meg (Harmat Kiadó Bp., 2000).

Petres László – 1975-ben született Újtusnádon. A BBTE filozófia szakán végzett 1998-ban, majd ugyanott elvégezte a francia fenomenológia mesterképzőt is. Jelenleg kiadói szerkesztő és középiskolai tanár Csíkszeredában.

Rigán Lóránd – 1980-ban született Nagybányán. Jelenleg a Babeş–Bolyai Tudományegyetem filozófia, illetve klasszika-filológia szakos hallgatója.

Veress Károly – 1953-ban született Szovátán. A kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetemen szerzett filozófia szakos oklevelet 1976-ban. A filozófiai tudományok doktora. Jelenleg egyetemi docens a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Szisztematikus Filozófia Tanszékén, valamint a nagyváradi Partiumi Keresztény Egyetem Filozófia Tanszékén. Az *Erdélyi Múzeum* c. folyóirat szerkesztőségének tagja, több filozófiai tárgyú kötet szerkesztője. Számos tanulmányt, esszét, recenziót, cikket közölt romániai és magyarországi lapokban, folyóiratokban, konferenciakötetekben. Egyetemi jegyzetek szerzője. Nagyobb tanulmányai: *A tényprobléma és megközelítései* (1989); *Egy kisebbségi létparadoxon értelmezési szintjei* (2002). Könyvei: *Paradox (tudat)állapotok* (1996); *A nemzedékváltás szerepe a kultúrában* (1999); *Filozófiai szemiotika* (1999); *Kisebbségi létproblémák* (2000).

kellék
filozófiai folyóirat

Kiadja a Pro Philosophia Alapítvány
Levélcím:
str. Kogălniceanu nr. 1
3400 Cluj
E-mail:
Kellek94@hotmail.com
Web site:
http: //www.arts. u-szeged. hu/doktar

ISSN 1453-7400

A lap megjelenését támogatta: Illyés Alapítvány (Budapest) • Erdélyi Magyar Közművelődési Egyesület (EMKE) • Pompeji Alapítvány (Szeged) • Dekon Csoport (Tempus – Szeged) • Megjelenik negyedévente • Készült a Református Egyház Misztótfalusi Sajtóközpontjának nyomdájában • Felelős vezető: Tonk István

Főszerkesztő:
Tonk Márton

Szerkesztik:
Balogh Brigitta
Demeter M. Attila
Demeter Szilárd
Gregus Zoltán
Györgyjakab Izabella
Ilyés Szilárd
Szigeti Attila

Szerkesztőbizottság:
Csejtei Dezső
Egyed Péter
Gál László
Laczkó Sándor
Losoncz Alpár
Szegő Katalin
Ungvári Zrínyi Imre
Vajda Mihály
Veress Károly