

# 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 visszataláláshoz.

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 chiffré-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 (hitelmények, 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, egyszerűs mind a felszíni, változó jegyeiktől eltekintve próbálja feltárni a vallások közös szerkezetét, morfológiai sajátosságait, „minimumát”.

Pusztán leíró megközelítésként elsősorban az ember viszonyulásmódjára, a Szenttel szembeni viselkedésére összpontosít, zárójelezzvén 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 világra 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 – szentté 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).

(Pszedo)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.

Időtleniségéből 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 megválaszolva 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. Csak hogy 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 tagoló) munkamegosztás részévé lehet.

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

Ugyanez a differencia követhető nyomon az áldozat-bemutató pap típusának a tanító (lekipásztor) 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

<sup>1</sup> A „varázstárgyak” meghatározó sajátossága az, hogy cselekvőképessé és kihasználható erővé 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 tekintethetnénk 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 „várázslat” 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 (aszkrétát, szerzetest) közösséggel szembeni állásfoglalásuk alapján határozhatjuk el. A remete a szentség megnyilvánulását közösségtől 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.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> A személytelen Szent bemutatásában számunkra hasznosabb a *jing-ang*, a *dharma* vagy *tao* helyett a keresztény hagyományhoz közelebb álló görög filozófiára hivatkozni.

Filozófiai terminusként az istenség sokkal inkább melléknévi értelemben, mint *theion* 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 örököséként – halhatatlan (*athanatos*).

A preszókratikus filozófia „fiziológusai” személytelen archéjukat általában isteninek tekintik. Ez a kép csupán Parmenidésznek a lét vitalizmusa 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* 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, és pedig 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 – szöveggé 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 kitérülködés.

A zsidó-keresztény hagyomány esetében a szent szöveg kitüntetett jelentőséggel bír: sugalmazottnak tekintett, kanonizált és normatív fedezete az oltalmába helyezkedő vallási rendszereknek. Tulajdonképpen szerzője sem emberi, profán, hanem az önmagát szöveggé 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 kérdés 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 szöveggé váló megnyilvánulásain, szent szövegeken alapulnak, és e szövegek az emberi gondolkodás számára a legnehezebben hozzáférhetőek, ám egzisztenciálisan a legfontosabbak, a fenomenológiai leírás hermeneutikai kiegészítésre szorul. E hermeneutikák azonban a szentség szövegszerű megnyilvánulásáról alkotott konkrét elképzelésekből fakadó elveikben különböznek. Másféle értelmezési elveknek kell vonatkoznuk azokra a szövegekre, melyek a verbálinspiráció hitének szemszögéből, és másféleképpen 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-rationális, „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 mondtak 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 szöveggént összekapcsolódó egysége mellett e két elem kölcsönösen feltételezi, egyszerűvé és helyettesíthetlenné 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 kudarcra 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 Genézis teremtéstörténetét, az egyiptomi fogság és szabadulás eseményeit, a Krónikák könyvei pedig a korábbi szöveget (a Genézistől 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 későbbiek pedig a megelőlegező, előreutaló korábbiakból érthetjük meg, hiszen a beteljesedés mindig valami, még beteljesületlen és lezárásra szorulóknak az értelmezése. Ádám (az eredendő bűn) nem érthető meg Krisztus (a bűntől való megváltás) nélkül, és Krisztus ugyanúgy értelmezhetetlen Ádám nélkül.<sup>3</sup> A kereszténység épp ezért nem egyszerű narratíva, hanem az egymást kiegészítő elemek jelenvaló egységeként logikus.

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

<sup>3</sup> 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 tegyék?” kérdésre keresték a választ, azzal a céllal, hogy a szöveg értelmét közvetlenül megéljék, beteljesítsék. Alapvető kérdésük pedig mindig a törvényhez – csak hogy nem egy kész, hanem további értelmezésre szoruló szöveghez – vezetett vissza.<sup>4</sup> 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 felviláncoltanak. 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.<sup>5</sup>

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

<sup>4</sup> Jellemző erre az alapállásra Krisztus válasza az örök életre törekvő kérdésre: „Mi van megírva a törvényben? *Hogyan olvasod?*” (Lk 10,26) [kiemelés tőlem]

<sup>5</sup> 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 hozzátétőleg egy időben 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 próféciainak 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 őriződve 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<sup>6</sup> 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 alkalmas 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 pusztá előjátékká degradálja, megfosztván önállóságától és önértékétől, illetve eszközszerpebe kényszeríti. A zsidó kritika a keresztény írásmagyarázatot joggal teheti felelőssé a zsidóság történelmi

<sup>6</sup> 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 allegorikusan 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 velem”(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 öikuméniát 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 christlichen 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 grecesti*. Humanitas, Bukarest, 1997.