

Az irracionális racionalizálása

■ MÉSZÁROS ILDIKÓ

DOI: 10.61894/LP.2026.101.3.2

Evangélikus Hittudományi Egyetem
biblikus teológus
E-mail: beres.ildiko@hotmail.hu



- Rudolf Otto numinózuselméletének bizonyos elemei kellő körültekintéssel alkalmazva inspiráló szempontokat tudnak adni az exegetikai elemzés számára. A közvetlen és egyedi vallási élmények érzékeny, intuitív megközelítése lehetőséget teremt arra, hogy mélyebb betekintést nyerjünk a lelki folyamatok, forduló- vagy töréspontok természetébe. Izrael népe belső küzdelmeinek megértése révén világosabbá válhat megnyilvánulásai sajátos dinamikája, amely szorosabban illeszkedik az Exodus-narratíva eseményeinek ívéhez.

Az Exodus 12–40 szakasz exegézise során a numinózus-szemponrendszer alkalmazásával három szint különíthető el az elbeszélés cselekménysorán belül: a *primer sík*, amely a nép közvetlen tapasztalatait tükröző szövegeket foglalja magában; a *szekunder sík*, amely e tapasztalatok hagyományozott, közvetett értelmezéseit hordozza; valamint a *narratíva síkja*, ahol e különböző élmények teológiai üzenetté rendeződnek. Ezért, bár Otto fogalmi kerete új perspektívát kínál a síkok mélyebb összefüggéseinek feltárásához, azokat egységben szükséges szemlélni, hiszen így rajzolódik ki az a komplex kép, amelyet az Exodus szerzője a fogságban élő vagy hazatérő közösség tanítására, bátorítására és intésére szánt.

Az Exodus-narratívában kirajzolódó istenkapcsolat dinamikus, olykor szélsőséges ingadozásokat mutat, állandó formálódáson megy keresztül. Az Ex 34,6–7 verseiben ugyanakkor olyan istenkép bontakozik ki, amely irracionális reményt és biztonságot kínál e folyamatos hullámmzás közepette. Ebben a kapcsolati dinamikában nemcsak a babiloni fogságból hazatérő nép valósága tükröződik, hanem minden emberi közösség transzcendenshez fűződő kapcsolatának realitása és racionalitása.

Kulcsszavak: numinózus / vallási élmény / dinamikus istenkapcsolat / racionalizálás / irracionális remény

Egyik pillanatban táncolva és énekelve dicsőíti a nép az Urat (Ex 15,1–20), hogy aztán a következőben haragosan támadjon Mózesre (Ex 15,22–25). Közelebb hozhatja hozzánk a nép ilyen és hasonló megnyilvánulásainak megértését, ha Rudolf OTTO *A szent – Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz* (2001) című művében ismertetett fenomenológiájának nézőpontjából közelítjük meg a bibliai szövegeket.

A „megértés” kifejezést használtam, de rögtön korrigálom is magamat. Otto ugyanis épphogy el akar minket távolítani a jól ismert racionális, egyértelmű fogalmakkal világosan meghatározható értelmezési keretrendszerrel. Szándéka az, hogy a „vallási élmény” elfeledett vagy háttérbe szorult irracionális „érzelmi” dimenzióját ismét az őt megillető pozícióba helyezze. Az „érzelem” Ottónál nem romantikus fellángolás vagy szentimentális érzelem, hanem egyfajta sajátos *érzelmi tényező*. Irracionális, ugyanakkor mégsem egyenlő azzal. Elsősorban tapasztalat vagy olyan érzés, amely inkább ér-

zékszervi vagy belső észlelet, élmény, esetleg spirituális érzés, illetve tapasztalat. Ottónak nem célja az irracionális racionalizálása, hanem annak körvonalazása, elemeinek rögzítése.

Az imént említett „vallási élmény” kifejezést elméleti fogalomként Otto vezette be a vallástudományban, a 20. század elején. Ebből a transzcendenssel való találkozásból születő „teremtő-érzetből” vezeti le az általa *numinózus*nak elnevezett vallási tapasztalat lényegi elemeit. Vagyis abból az élményből, amikor az ember a szenttel találkozáskor a saját kicsinységét, semmiségét éli meg. Élmény, mert felfogása szerint a *transzcendens realitás* az értelem számára felfoghatatlan, az ember csak az érzékszervek közvetítésével tapasztalhatja meg. Az *irracionális* így nála mindazt jelöli, ami az ész számára mélysége, minősége vagy „mássága” miatt megragadhatatlan. Otto mégis arra vállalkozott, hogy megismerje és rendszerezze a *numinózus* tapasztalásokor jelentkező irracionális érzelmek teljes skáláját, és meghatározza a *numinózus* elemeit. Három fő aspektust nevez meg: első a *tremendum* – a rettenetes, félelmet keltő elem, második a *fascinans* – a sajátosan vonzó, lenyűgöző, elbűvölő dimenzió, végül a *mysterium* – a bámulatos és felfoghatatlan titok.

A *numinózus* élmény kifejeződéseit két csoportba sorolja: *közvetlen* (OTTO 2001, 83–84. o.) és *közvetett* (uo. 84–93. o.) formák. A *közvetlen* kifejezőeszközök voltaképp érzések és kedélyállapotok, melyek nem is taníthatók, csupán felébredtethők (uo. 17. o.).¹ A *közvetett* kifejezőeszközök pedig az imént röviden ismertetett *mysterium tremendum et fascinans* és azok további elemei, melyek a „természetes érzésekkel” analóg vagy azokkal ellentétes érzetek lehetnek. Fontos, hogy a *fascinans* elbűvölő és a *tremendum* elriasztó tényezője sajátos kontrasztharmóniát hoz létre (uo. 48. o.). A szent mint „tárgy” (pl. felhő, tűzoszlop, angyal) maga is példázza ezt a sajátos ambivalenciát, mely kiválthatja az istenitől való megrettenés, félelem, illetve a hozzá való vonzódás, lelkesültség és a lenyűgözöttség érzését.

Disszertációmban ezt a röviden vázolt fenomenológiát hermeneutikai eszközként használva kapcsolatot kerestem az Exodus narratívájában (12–40. fejezetek) várhatóan felismerhető *numinózus vallási élmények* és ezek narratíváinak jellegzetességei között. A kutatás középpontjában a narratíva *népábrázolása* állt, különös tekintettel a nép istenkapcsolatát megjelenítő (tipizált) érzelmekre, megnyilvánulásokra, azt feltételezve, hogy a Héber Biblia szövegeiben a közvetlen vallási élmények jól hozzáférhetők. Ezt a feltételezést elsősorban az alapozta meg, hogy maga Otto is számos bibliai példát használ fenomenológiája alkalmazásának illusztrálására, illetve eleve bibliai elbeszélésekből indul ki elmélete megalkotása során. Továbbá figyelembe vettem, hogy mind a Szentírás, mind Otto tipizál: nemcsak egyéni vonatkozású, hanem általános érvényű megállapításokat is tesznek, abból kiindulva, hogy egy adott kultúra keretein belül értelmezett egyéni élmények összeadódnak. Joggal tetelezhető fel tehát, hogy Otto *egyéni* vallásos megtapasztalásokkal kapcsolatos megfigyelései jól alkalmazhatók egy *közösségi* élményre.

A *szent* adaptációja során három kérdés körvonalazódott. Az első azt vetette fel, hogyan kezeljük, hogy a spontán, *numinózus* (továbbiakban: primer) élményekhez egy narratíva emlékein, értelmezésein keresztül férhetünk hozzá. A második kérdés ezen primer élmények *minőségére* vonatkozott, ugyanis sokuk nem tükrözi a *numinózus* érzés tapasztalatát. Végül kérdés volt, hogy mit is beszél el a narratíva a nép megéléseinek tükrében: egy trauma feldolgozását vagy a vallási élmény fejlődését egy *teljesebb numinózus* élmény irányába.

Az első kérdés megválaszolásában könnyebbség, hogy bár Otto maga is mint „külső szemlélő”

¹ Szavakban csak „sajátos érzelmi tartalmak ideogrammái, amely tartalmaknak korábban már meg kellett lenniük bennünk, hogy az ideogramákat megérthessük” (OTTO 2001, 83. o.).

írja le az egyik vagy másik elemre utaló megnyilvánulásokat, és maga sem férhetett hozzá a tényleges, „eredeti” élményhez, *legfeljebb* csak annak narratívájához, mégis hozzáférhetőnek tekinti a valósi élményt az Ószövetség vonatkozásában is (lásd OTTO 2001, 12. fejezet). Nehézséget jelent azonban, hogy a narratíva többnyire nem is nevezi meg a nép érzéseit, és csak megnyilvánulásaikból következtethetünk a *numinózus* megtapasztalására. Vagy épp hiányára. Ebben rokon érzések közötti hasonlóságok és ellentétek mutatnak utat, valamint jelképes kifejezések segítségével keresi Otto a *numinózus* tárggyal kapcsolatos érzelmi meghatározottság jellegét. Ezzel együtt az Exodus-narratívában nekünk magunknak kell körülhatárolnunk a tapasztalatok síkjait.

A szöveg *numinózus* fókuszú vizsgálata során azt tapasztaltam, hogy a narratívában előttünk álló emlékek, értelmezések tekintetében három réteget lehet megkülönböztetni, melyek alapvetően két nagy csoportra oszlanak: *közvetlen* és *közvetett* megtapasztalásokra.

A *közvetlen* megtapasztalás lényegében az, amiről a fenomenológia bemutatása kapcsán már a fentiekben beszéltünk. *Közvetett* élménynek pedig azt fogjuk tekinteni a Szentírás példájából (Ex 12,24–28) kiindulva, ami egy korábban, illetve valaki mással megesett történet felidézésével, közvetítésével, elbeszélésével születik meg.² A közvetett megtapasztalások gyakori ismertetőjelei az utólagos értékelések (a nép „zúgolódó”, „keménynyakú”), illetve ezen értékelések redakciói (a nép „keménynyakúságának” tulajdonított következmények). Azt a kérdést pedig, hogy hogyan lehet egy *közvetett* élmény *numinózus* tapasztalat, az úgynevezett áttevődés segítségével magyarázza meg Otto.³

Primer síknak neveztem a „közvetlen”, „eredeti” élményként tekinthető (valós vagy fiktív, de mindeképp tipizált eseményeket elbeszélő) igeszakaszokat, ahol a *numinózus* megjelenése által kiváltott élményben és megnyilvánulásban a spontán érzelmi tényezők domináltak. A tágabb értelemben vett nép⁴ közösségi hagyományanyagokban letisztult *közvetett* megtapasztalásai pedig a *szekunder* (tradíciók) és a *harmadik* (narratív) síkot alkotják.

A *szekunder* síkot tehát zömmel közvetett megtapasztalások formálják, melyek *legalább* részben „áttevődések”. Felidézik, egyben értelmezik, magyarázzák, illetve (át)értékelik a primer élményeket. Emellett fontos, hogy a szekunder sík, vagyis a tradíciók helyezik kontextusba a primer síkot, a „találkozás élményét”, a *numinózust objektív valóságként* felmutatva. Amennyiben a *numinózus* tárgy megjelenésére adott spontán megnyilvánulások valamely *numinózus*hoz köthető jellegzetességet mutattak a primer síkon, be lehetett azonosítani az adott *numinózus* elemet. Amennyiben pedig nem, csak a tradíciók leírásából lehetett következtetni a „bevonódás” hiányára és nép reakcióinak „természetes”, profán jellegére.

A *harmadik síkon* (a narratíva/redakció síkján) a hagyományok lejegyzése, szerkesztése, illetve kiegészítése során minden bizonnyal további értelmezés is zajlik, melyben legalább részben az akkor fennálló körülmények (fogság, illetve hazatérés) reflexiói is megjelennek, és fokozott tudatosság, racionalizálás jellemzi. Ezen a síkon időben is nagyon eltávolodunk a primer élményektől, amikor is

² Ennek fontos feltétele, hogy valakiben eleve ott legyen az az érzelmi hangoltság, nyitottság, amelyről OTTO beszélt (2001, 128., 185. o.).

³ Egy kedélyállapot „áttevődését” egy esemény (ünnepek, rituálék, egy zenemű hallgatása), egy tárgy (egy különleges formájú kő), ideogrammak és nyelvi jelek, sőt véleményem szerint az Exodus történetében fontos szereppel bíró isteni törvények és rendelkezések is ki tudják váltani. (Ez utóbbit látszik alátámasztani a 119. zsoltár rajongása.) William James pedig arra mutat rá, hogy egy adott vallásban tisztelt istenség gyakran eleve csak gondolatban érhető el a hívők számára. Így a hívők attitűdje többnyire nem közvetlen személyes tapasztalaton alapul, hanem az isteni személyébe vetett hit határozza meg, és ez a hit adja az adott vallás erejét (JAMES 2019, 54. o.).

⁴ Az eredeti élményt szóbeli hagyománnyá formáló és az ilyen hagyományanyagokat akár távolabbi időpontban felhasználó „népet”, amelynek nincsenek is határozott kontúrjai.

nem egyes élmények, hanem komplex hagyományanyagok redakciója és ezzel egy időben teológiai értelmezése történik, hogy Isten és a nép kapcsolatának alakulása történelemben ágyazottan jelenhessen meg. A narratívában a három sík összeér, áthatják egymást. Határaik bizonytalanok, például *numinózus* szempontból nincs jelentős különbség a két közvetett sík között: azokban egyaránt az emlékezés, az értelmezés és az értékelés kritikai mozzanata jelenik meg. Azonban az időbeli távolság és az eltérő fókusz miatt a narratív síkot külön kezeltem.⁵ Ezzel át is tekintettük az első kérdésre adott választ, vagyis hogy Otto *személyes megtapasztalást* vizsgáló fenomenológiáját hogyan alkalmaztam egy személyes megtapasztalás *elbeszélésére*.

A második kérdés ezen primer, személyes élmények *minőségére* vonatkozott, mivel sokuk nem tükrözte a *numinózus* érzés tapasztalatát. A válasz, vagyis hogy mi zajlik a nép lelkében, elsősorban a *racionális-irracionális* kategóriáinak alkalmazásával vált felismerhetőbbé számomra. Amikor egy *numinózus* objektum logikusan nem magyarázható viselkedést váltott ki bennük, illetve a nép más tekintetben is *irracionális* módon *nyilvánult meg*, arra következtettem, hogy a *numinózus* érzés megtapasztalását olvashatjuk. A *profán-racionális reakció* alatt pedig a *numinózus* jelenlétére adott, Otto által „természeti emberként” aposztrofált egyén értetlen, érzéketlen (közömbös) vagy épp elutasító megnyilvánulását ismertem fel és értettem.⁶ Végül szükséges még egy szóhasználatot definiálni: *racionalizálásról* akkor beszéltem, amikor a tradíciók kialakulása, szerkesztése, lejegyzése során a (valós vagy fiktív) primer élményeket úgy beszélték el, illetve magyarázták meg, hogy az elbeszélte események az adott közösség fogalmi és vonatkoztatási rendszerébe illeszkedhessenek.⁷

Végül a harmadik kérdés az volt, hogy a *narratíva* a nép megéléseinek tükrében egy trauma feldolgozását beszéli-e el, vagy pedig a vallási élmény fejlődését egy *teljesebb numinózus* élmény irányába. A kérdés megválaszolására a fenti megélések integrálását találtam alkalmasnak, egy tágabb megközelítést alkalmazva. Vattamány Gyula (irodalmár, vallástörténész, BTA) által inspirált módon irányvonalakat és csomópontokat kerestem a narratívában, azzal a fontos különbséggel, hogy én tovább tágitottam az ő kereteit is, és az általánosabb emberi megtapasztalásokat is beleértettem, azaz a *numinózus* élményen *kívüli* területeket is. VATTAMÁNY ugyanis a *numinózus* tapasztalatok beazonosítása céljából használta *A szent* fogalomrendszerét hermeneutikai eszközként irodalmi szövegekre (1999). Ehhez ószövet-ségi példák alapján írt le három fázist, illetve egyes élményekből összeálló folyamatot, melyek – meglátása szerint – a *numinózus tapasztalat* szerves részét képezik: a *megütközés* („Bábel-élmény”), a *túllétele* és az *illogikus remény* mozzanatát, egyben metaforáját. Ugyanakkor ezen fogalmak egyike sem utal feltétlenül vallási élményre, hanem *általános* emberi tapasztalatok másfajta lelki tényezői is lehetnek.

Bábel-élmény, amikor a narratíva szerint Isten és ember találkozása megtörtént, de a népben ren-

⁵ Szükséges megjegyezni, hogy noha a narratívában a narrátor személyes numinózus érzése is megjelenik (sőt meghatározó, hiszen vélhetően az [is] befolyásolja, hogyan választja ki és rendezi a hagyományanyagokat, hogy azt maga is igaznak kívánja érezni a saját helyzetére), én a primer élményként bemutatott történetekre, tapasztalatokra koncentráltam a disszertációmban. Egyrészt mert a szöveg is végső formájában ezeket állítja előtérbe. Továbbá figyelembe vettem, hogy minden bizonnyal okkal járt el így: mondandóját valamely szereplő személyéhez kapcsolva háttérben kívánt maradni. Végül pedig a redaktor személyes tapasztalataira természetesen eleve visszahatótt az általa ismert és felhasznált hagyományanyag, így indokoltnak tartottam magam is arra fókuszálni.

⁶ A profán és a „természeti” ember két külön kategória. Előbbi a tágabb kategória, utóbbi voltaképp egy kategória ezen belül, aki bizonyos módon viselkedik.

⁷ Fontos tisztázni, hogy a racionális gondolkodásmód egységes kognitív folyamata kétféle, sőt ellentétes irányt vehet: numinózushoz kötötten az átélt tapasztalatok értelmezésére, a saját élmények, reakciók átértékelésére, otthonossá tételére irányul, hogy aztán az istenség az adott közösség része lehessen. A „természeti ember” profán beállítottságához kötött racionalizálás viszont épp a numinózus kizárásának megindoklását célozza.

geteg negatív érzés, feszültség kavargott (Ex 12–34). Az Exodus 12–40 szakaszát úgy látom, hogy az (a csodálatos szabadítás közel teljes numinózus érzését követően) a 15,22 verstől két trauma okozta *megütközés* feldolgozásának folyamatát mutatja be. Az Egyiptomból, vagyis az ismertből, az otthonból kiszakítottóságát (Ex 15–17), de még inkább az idegen, követelőző istenséggel (Ex 15,25; 16,4; 20,20–23) való félelmetes találkozását (Ex 19–20). A könyv végén Isten lakozást vett a nép által neki készített hajlékban, de rövidesen új, még erősebb feszültségek támadtak.

Ennek alapján a vizsgált szakasz első csomópontja a *teofánia* által keltett „megütközés” narratívája (19. fejezet), melyet a pusztai viszonytárságai (15–17. fejezetek) mint hasonló jellegű határhelyzetek vezetnek fel. A másik csomópont pedig a „túllétel”, amikor a tradíciók és a szentíró már saját rendszerükbe integrálták az eseményeket (34–40. fejezet).

Ehhez a „túllételhez” vezető út az exodustörténetben nemcsak meglehetősen nehéz, hanem szövevényes folyamat is, amelyet két szálon: papi (P) és laikus (L) források felhasználásával beszél el a végző redaktor.⁸ A *primer síkon* Isten először félelmetes, de lenyűgöző csodákat visz végbe népe szabadulásáért (L). Az első közvetlen élmény a tizedik csapáshoz kapcsolódik, amelytől maga a nép is csak a páskarituálé végrehajtásával menekül meg (12,12–13). Az elindulás éjszakája (12,29–30) és a menekülés (14,1,14) *mysterium tremendum* élményként értelmezhető. A vörös-tengeri csoda (14,15kk) a szabadítástörténet csúcspontja. Itt a *numinózus* „tárgy” megmutatkozásainak grandiozitása és főleg „testközelsége” válthat ki *sensus numinist* (14,31). Ezt ugyanakkor a Mirjámnak (15,20–21) és Mózesnek (15,1–18) tulajdonított himnuszok csak *részben* tükrözik, mivel mindkettő meglehetősen „konkrét”, racionális gondolkodást tükröző okok miatt dicsőíti Istent. A *szekunder sík* „számol be” arról, hogy Egyiptomban a nép Istentől távol él – ebbe a bálványimádó térbe „robban” bele JHWH ereje, amelyet a nép azonban többnyire csak távolról érzékelt. A *numinózus* megtapasztalására az elfogadás, engedelmesség leírásaiból következtethetünk (12,28).⁹ Isten közbelépésének leírásával ugyanakkor mind az elrendelt rituálé (12,1–14), mind pedig maga a sikeres kimenekülés is racionális magyarázatot nyer.

A *primer síkon* ezt követően a szerző a pusztai vándorlás viszonytárságaihoz (Ex 15–17) kapcsolja azt az egyre fokozódó megütközést, mely a népet egyre inkább kívül helyezi a vallási élményen, amit az otthonoshoz, az ismerthez való visszavágyódás is mutat (Ex 16,3; 17,3). JHWH csodái (15,25; 16,8; 17,5–6) csak értetlen válaszreakciókat váltanak ki, melyek a „természeti” ember „érzéketlenségét” mutatják. A zúgolódás motívuma (Ex 15,25; 16,2–12; 17,1–3) épp a *tremendum* elemének hiányát érzékelteti, de a többi numinózustényező is hiányzik ezekből a reakciókból. A természeti ember alapállapota A *szent* szerint egy szóval legjobban azzal jellemezhető: értetlen. A nép szinte egész végig értetlennek tűnik: megnyilvánulásai (vagy épp azok hiánya) azt tükrözik, hogy nem értik, miért vezette őket Isten a pusztába, nem *igazán* értik, miért adott nekik törvényt, és akart velük szövetséget kötni (19,16–20; 20,18–21; 24,9–11 – a nép csak távoli szemlélő), és mit jelent, hogy ők *szent* nép (19,3–6).

⁸ Emlékeztetőül: *primer* (spontán) és *szekunder* (reflexív) síkokat különböztettem meg a narratíva cselekményén belül. A spontán megtapasztalások síkja alatt azt értem az értekezésben, amelyek csak elbeszélnek egy közvetlen, eredeti élményt, és nem értékelik. Reflexív síknak pedig azt tekintem, amely valamelyik (L vagy P) redakcióhoz köthető, illetve valamilyen utólagos, kiforrott teológiai vagy morális koncepcióba illeszkedő, értékelést kifejező szakasz. Ez a két sík, illetve a narratíva síkja természetesen nem válik el élesen egymástól, az elbeszélés maga is kifejezhet értékelést (például a nép panaszkodása lehet egyszerre tényyszerű és értékelő megállapítás).

⁹ Egyiptom szimbolikus helyszín, amely földrajzilag lehet bármely területen, ahol fizikai, érzelmi és nem utolsósorban spirituális elnyomás uralkodik, a Sínai-pusztai és -hegyi pedig Isten uralmának szimbolikus ellentere, ahol vele lehet találkozni (lásd Illés, Jézus). A szimbolikus jelleget erősítik a sematikus és egyben jelentéssel bíró távolságok, illetve beszédes földrajzi elnevezések. Mára vizeinél például (15,23) a víz keserősége visszautal az Egyiptomban végzett munka keserűségére (1,14) és a páska során fogyasztandó keserű füvekre (12,8).

Nem értik, miért baj az aranyborjút imádni (20,4; 23,13; 32; 34,14), ami egy Istent (?) láthatóvá, jelenvalóvá tevő eszköz a nép gondolkodásában. A pusztai vándorlás során megtapasztalt csodákkal szemben pedig közömbösek. És mivel nem értette, mi történik vele, úgy tűnik, hogy a nép csak sodródott az eseményekkel, és próbálta minél kisebb erőfeszítéssel, fájdalommal megúszni ezt az isteni kalandot. A Sínai-hegyi élményekben már valószínűbb, hogy nem profán, hanem ősi, a *tremendum* fejlődésének alacsonyabb fokán álló élmények („irtózás”, ősborzongás) köszönhetnek vissza a nép megnyilvánulásaiban (19,16; 20,18–19). Amikor pedig a transzcendens minőséget megjelenítő természeti elemek rettenetes tobzódása, a törvény szigorúsága és a szövetség riasztó kötelmei már túlságosan félelmeteseknek és terheseknek tűntek, a primer síkon végül el is fordul a nép Istentől (32,1–6). Ez a „természeti” emberre jellemző gondolkodás, illetve a *fascinans* tényezőjének hiánya érthetővé teszi, hogy miért is fordulhatott a nép vissza az otthonos, ismerős bálvány imáadásához olyan könnyen és gyorsan. A bálvány ugyanis emberi logika szerint működő, racionális megoldás az élet krízishelyzeire, a feszültségek levezetésére: a szó szoros értelmében kezelhető istenség.

A 32. fejezetben a büntetések néma, passzív elhordozásában megnyilvánuló bénultságuk egyaránt tükrözheti értetlenségüket és megrettenésüket, mely utóbbit akkor érezheti valaki, amikor rádöbben, hogy mit is tett. Ettől kezdve azonban az események egész egyértelműen a kegyelem *numinózus* élményének megtapasztalásához nyitnak egyre inkább utat. A negatív tendencia már az aranyborjú-esemény első verseiben elkezd megváltozni (32,10), mely fordulatot a *numinózus* kategóriáján kívül eső lélektani mozzanat eredményezi, az *illogikus remény*. Ezt követően a nép spontán, őszinte bűnbánata (33,4–6) és tisztelete (33,7–10) a *tremendum* megtapasztalására utalhat. Teljesebb primer *numinózus*élményről csak a 34. fejezettől kezdődően beszélhetünk. A második vagy megismételt szövetségkötés az a mozzanat, ahol a narrátor egy olyan „teofániát” ír le – Isten dicsőségének visszfénye *Mózes arcán* (34,29) –, amelyet már be tud fogadni a nép is (34,30–32). Az itt megtapasztalt *kontraszt-harmónia*, teljesebb *numinózus*élmény az engedelmisségre és a tevékeny jóvátételre is kész buzgóságban nyilvánul meg (P) egészen a könyv végéig (Ex 40).¹⁰

Ezzel együtt az elemzés végére megállapítható vált, hogy a nép vallásos tapasztalata és az események között nincs szoros összefüggés. A pusztai csodák nem idézték elő a nép *numinózus* csodálkozását, a nép büntetése sem eredményezett dühös elfordulást, sőt éppen, hogy *numinózus*érzést váltott ki a redaktor ábrázolása szerint.¹¹ Azonban Isten sem egyszerűen csak kiismerhetetlen, irracionális, hanem olyan is, aki biztos pont (34,6–7), aki az elbeszélés előrehaladtával egyre ismerősebb, „otthonosabb” körülmények között szól Mózesen, illetve a kultuszon keresztül. Vallásfenomenológiailag ugyan valóban tekinthetnénk az Exodus könyve 12–40 rövid szakaszát fejlődési folyamatnak, amikor is a *tremendum* élményétől (Ex 19–20) eljutunk a *fascinans* megtapasztalásáig (Ex 34; 40). Az Exodus-narratíva viszont inkább hullámzást mutat, mint fejlődést.

A szöveg arra is tanít, hogy Isten és ember kapcsolata a rituálék, ünnepek, rendelkezések révén kiegyensúlyozottabbá válhat, mely minden emberi közösség Istenhez fűződő kapcsolatának dina-

¹⁰ A történet folytatásában, a Num 1–10 fejezeteiben különösen a 7. fejezet és a 9,6–8 szakasz mutatja, hogy a nép a sátor Isten általi felszentelésekor megtapasztalhatta a közel teljes *numinózus*érzést.

¹¹ Nyelvi síkon sem tükröz a szöveg fejlődésre utaló elemeket. Továbbá teológiaiag nagyon is releváns az Istennel való találkozás traumájáról beszélni, ahogyan azt Walter BRUEGGEMANN *Hít a zsoltárok könyvében* című művében bemutatja (2007, 26. o.). Illetve ugyanő „mégis reménységnek” (radical hope) nevezte azt a mózesi közbenjárásban is megmutatkozó lélektani mozzanatot az Ószövetségről írt teológiájában, amikor a nép még akkor is Istenben bíz, és hozzá fordul, amikor kegyelmére a „józan ész” szerint semmi esély (uő 2005, 520. o.).

mikus keretet adhat. A numinózuselmélet alkalmazása nem kell, hogy a szent szövegekre korlátozódjon. Hozzájárul, hogy Izrael példájából releváns következtetéseket vonhassunk le mindennapi életünk számos területére nézve, melyek közül az igehirdetést, illetve az istentiszteleti szertartás rituális elemeit emelném ki. Otto ezekkel kapcsolatban így fogalmaz: „A keresztény kultusznak, a keresztény igehirdetésnek, a keresztény hit tanításának az a dolga, hogy a keresztény isteneszme racionális elemét mindig irracionális mozzanatainak alapzatán tartsa fenn, így biztosítva annak mélységét.” (OTTO 2001, 130. o.) Paul TILICH is megerősíti, hogy a vallási mítoszok, a kultuszok és az egyházi intézmények mind elengedhetetlenek ahhoz, hogy elérjük lelki életünk mélységeit (1959, 8. o.). Emellett a kultusz azért is fontos OTTO megközelítésében, mert az „elfedés” tényezője szerte rendkívül hangsúlyos a zsidó-keresztény vallásban, melyet ezek szertartásai, rituáléi valósítanak meg (2001, 73–76. o.).

A kutatás végére kialakult meglátásom szerint a kultusz olyan „más” létezés, amely a szimbolikus tárgyak, idő és cselekmények által egyszerre racionális és irracionális. E kettősség révén pedig megelőzheti, hogy az ember saját(os) racionalizáló eszközökhöz nyúljon. A kultusz elemei egy teljes *numinózusélménnyel* együtt segíthetnek felébreszteni a lélekben egy komplex tapasztalatot is. Máté-Tóth András is felismeri ezt az inverz folyamatot, amikor a *közvetett* hatást gyakorolhat a *közvetlenre* olyankor, amikor egy adott közösség olyan nyelvi és rituális (*külső*) körülményeket teremt, amelyben a megfelelő készségekkel és képességekkel részt vevők saját *belső* élményvilágukban átélhetik a *numinózus* érzést (MÁTÉ-TÓTH 2010, 12–14. o.).

A kultusz ugyanakkor (mint minden, ami a Szentet hordozza magában) veszélyes is lehet (TILICH 1959, 59–60. o.). Az irracionális megnyilvánulásait értelmezve az ember bizonyos isteni rendet vagy elvárásokat vél felfedezni, és alakít ki szokásokat, hagyományokat – melyeket *kőbe vés*, és *bálványt farag* belőlük.¹² Ezzel szemben a *numinózus* megfoghatatlan, olyan paradoxon, melyet az érett hitű, spiritualitású ember nem feloldani, hanem egyben tartani akar, hogy megtanulja elviselni a transzcendens és földi dimenziók érintkezéséből eredő ellentmondások keltette feszültséget. Véleményem szerint a *numinózus* megfoghatatlanságának hangsúlyozása segítheti kialakítani, megőrizni ezt a lelki, spirituális rugalmasságot, és elősegítheti a felekezeti párbeszédet is, mivel a *különböző* vallási gyakorlatok „abszolút” érvényességét relativizálva az *azonosságra* mutat rá: Krisztusra.

Így legyen.

The Rationalisation of Irrational

- Applying certain elements of Rudolf Otto’s theory of the numinous offers inspiring perspectives for exegetical analysis. The sensitive, intuitive approach to the unique direct religious experiences helps us gain deeper insight into the nature of inner psychological processes, turning or braking points. By understanding the inner struggles of the people of Israel, the distinctive dynamics of their response to a theophany can become clearer, which dynamics fit better within the narrative arc of the Exodus.

The application of the numinous analysis throughout the exegesis of Exodus 12–40 resulted

¹² A *numinózus* tükrében szerintem nem véletlen, hogy a táblák elvesztek a HB lapjain, és kikoptak a hagyományanyagokból is.

in the distinction of three layers within the narrative sequence: the primary layer includes those texts which depict Israel's direct experiences; the secondary layer contains the traditional, indirect interpretations of these direct experiences; and the narrative layer forms these various experiences into a theological message. Therefore, although Otto's conceptual framework offers a new perspective for uncovering deeper connections among these layers, they must be viewed as a unified whole. Only this way do we see the complex image that the author of Exodus intended for the teaching, encouragement, and warning for the community living in or returning from exile.

The relationship of God and his people which unfolds in the Exodus narrative is dynamic and sometimes is marked by extreme fluctuations and undergoing constant formation. Yet in Exodus 34:6–7, an image of God emerges that offers the basis of an irrational hope and of security amidst constant turbulence. It is important to note that this dynamic relation reflects not only the reality of a people returning from Babylonian exile, but also the reality and rationality of every human community's relationship with the divine.

Keywords: numinous / religious experience / dynamic relationship with God / rationalisation / irrational hope

Felhasznált irodalom

- BRUEGGEMANN, Walter 2005. *Old Testament Theology. Testimony, Dispute, Advocacy*. CD-ROM Edition. Fortress Press, Minneapolis.
- BRUEGGEMANN, Walter 2007. *Hit a Zsoltárok könyvében*. Ford. Görgey Etelka. Kálvin Kiadó, Budapest.
- DRIVER, S. R. 1918. *The Book of Exodus. In the Revised Version with Introduction and Notes*. The Cambridge Bible for Schools and Colleges, Cambridge.
- CARR, D. M. 2010. *An Instruction to the Old Testament. Sacred Texts and Imperial Contexts of the Hebrew Bible*. Wiley-Blackwell, Chichester.
- CHILDS, B. S. 1974. *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*. The Westminster Press, Philadelphia. (The Old Testament Library.)
- ELIADE, Mircea 2022. *A szent és a profán*. Ford. Berényi Gábor – M. Nagy Miklós. Helikon Kiadó, Budapest. (Helikon zsebkönyvek 73.)
- HAN, Byung-Chul 2023. *A rítus eltűnése. A jelen topológiája*. Ford. Csordás Gábor. Typotex, Budapest.
- HAMILTON, V. P. 2012. *Exodus. An Exegetical Commentary*. Baker Academic, Grand Rapids.
- JAMES, William 2019. *A vallási élmény változatai*. Ford. Babarczy Eszter. Osiris Kiadó, Budapest.
- MÁTÉ-TÓTH András 2010. *Vallási kommunikáció és vallásdiskurzus*. Doktori disszertáció. PTE, Pécs.
- MCGRATH, A. E. 2011. *Christian Theology. An Introduction*. Wiley-Blackwell, Chichester.
- MEYERS, C. L. 2005. *Exodus*. Cambridge University Press, New York. (The New Cambridge Bible Commentary.)
- OTTO, Rudolf 2001. *A Szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionalishoz*. Ford. Bendl Júlia. Osiris Kiadó, Budapest.
- RAD, Gerhard von 2007. *Az Ószövetség teológiája*. Ford. Görföl Tibor. Osiris, Budapest.
- TILICH, Paul 1959. *Theology of Culture*. Oxford University Press, Oxford.
- VATTAMÁNY Gyula 1999. A túl(-)élő reménység. Vázlat a sensus numinis retorikájáról. *Hitel*, 12. évf. 5. sz. 97–107. o.