

PROFANITÁS, SZEKULARITÁS, A SZENT ELVESZTÉSE

Richard Schaeffler¹

1. Pillantás a probléma történetére, és a tisztázatlan ellentétpárfogalmak használatának következménye

Eliade úgy határozza meg a szentet, mint a profán ellentétét, majd azt állítja, hogy a modernitást a szent visszaszorulása jellemzi, minek folytán a modern ember egy deszakralizált világban él. Miért nem profánban? Mi a különbség a „profán” és a „deszakralizált” világ között? (33-4)

Gyakran írják le a modern világot profánnak, profanizált vagy deszakralizált életformának. Van-e különbség e fogalmak között, vagy egymás szinonimái? A deszakralizált jelentése: a szakrálisból kivett, ám ha a szakrális a profánnal szemben határozódik meg, akkor deszakralizálni csak azt lehet, amit előbb profanizálnak, vagyis kivonják a szentből, ill. annak kontrasztjaként gondolnak el. Fogalmi tisztázás szükséges, mert különben hibásan értékeljük a folyamatokat. (34-5)

A modernitás profanizálódását ill. deszakralizálódását többnyire így jellemzik: az újkori ember a teljes deszakralizálódás következtében elveszítette az etikai tájékozódást [ethische Orientierungslosigkeit]; az ember új, igaz és valóban hatalmas tudást nyert a tudás fájáról — a tudományos tudását —, de ismét kiűzetett a paradicsomból. A profanitás hatalmi pozíció [Machtposition], a világ mint realitás teoretikus birtokolhatóságát jelenti [Verfügbarkeit der Welt als Realität], melyhez hozzátartozik minden lehetőség gyakorlati birtokolhatósága. Az ilyen féktelen hatalomgyakorlás azonban egyszerre mértéktelen és szegénytelen. Korrelatív oppozíciónak a szent mutatkozhatna mint ami mértéket szab, amennyiben féltiszteletet [Scheu] ébreszt, vagy inkább: hajdan mértéket szabott és vallási tiszteletet ébresztett, ameddig az ember nem szolgáltatta ki magát a féktelen hatalom akarásának. (35)

A szekularizáció eredeti jelentése: egyházi javak világi kézbe adása, illetve egykor az egyház felelősségi körébe tartozó feladatok átadása az államnak (pl. oktatás). A szekularizációs tézis folyamatosságot tételez a közép- és az újkor között, illetve a középkorból származtatja az újkort. Ezzel szemben Hans Blumenberg (Legitimität der Neuzeit) szerint az újkor teljesen önálló az antikvitással és középkorral szemben, s egyebek között azon alapul, hogy rehabilitálta az elméleti kíváncsiságot, és szükségesnek tekintette az ember önállóságát a középkori nominalizmusban érvényesülő teológiai abszolutizmussal szemben.

Aus einer u. a. von Ernst Cassirer inspirierten funktionalistischen Perspektive auf die Geistes- und Philosophiegeschichte, die mit epochenspezifischen „Umbesetzungen“ innerhalb eines formalen Beziehungsgefüges geistiger Gehalte rechnet, wird ein substantialistisches Verständnis historischer Kontinuität zurückgewiesen, wie es z. B. dem Säkularisierungstheorem vielfach zu Grunde liegt. Die Neuzeit wird als eine gegenüber Antike und Mittelalter eigenständige Epoche dargestellt, deren Ausbildung u. a. auf

¹ Profanität, Säkularität, Verlust des Sakralen — Plädoyer für die Unterscheidung dreier Begriffe. In: KIENZLER, KLAUS, REITER, JOSEF, WENZLER, LUDWIG (Hrsg.): *Das Heilige im Denken. Ansätze und Konturen einer Philosophie der Religion. Zu Ehren von Bernhard Casper* [»Religion – Geschichte – Gesellschaft« Fundamentaltheologische Studien Bd. 23.] Lit Verlag, Münster, 2005., 31-61. o.

eine Rehabilitierung der theoretischen Neugierde und auf die Notwendigkeit menschlicher Selbstbehauptung angesichts der Zuspitzung des „theologischen Absolutismus“ im spätmittelalterlichen Nominalismus zurückzuführen ist. (Wikipedia)

A szekularizáció pozitív értelmezési lehetőségei

[Entlastung der Religion von Sekundärfunktionen] Gogarten és mások a kereszténység legitim következményének tekintik a szekularizációt, hiszen a kereszténység szerint az üdvösség nem az emberi munka gyümölcse, ezért az ember kulturális tevékenységének nem lehet igénye az üdvösség előmozdítására, ennél fogva az emberi tevékenység világi tevékenység. (36)

Mindazonáltal többen úgy élik, hogy ez nem jelenti a vallás végét. Az emberi világ soha nem lehet teljesen deszakralizált, még ha az élet mind több területe válik is profánná. A vallás nélkülözhetetlen funkciót tölt be az egyén és a társadalom számára: Kontingenzbewältigung. A vallás leleplezi azt az illúziót, hogy minden értelmesség [Sinn = Grund für die Akzeptabilität des Lebens und der Welt](37) át alakítható cselekvésértelemmé [Handlungssinn = Zielsetzung zweckmäßigen Handelns] (Lübbe), és hogy tájékozódási rendszereink kontingenciája [Kontingenz aller unserer Orientierungssysteme] leküzdhető a világegész tudományos kutatásával (Luhmann).² Ennyiben a vallás funkcionális helyettesíthetlensége éppen azon nyugszik, hogy az embert egy elfeledett igazságra emlékezteti önmagáról. (37)

A szenthez való viszonyulás/kapcsolódás [Beziehung tkp. vonatkozódás a szentre] arra teszi képessé az embert, hogy felelős módon fogadja el életfeltételeinek és világban való tájékozódásának leküzdhetetlen kontingenciáját. És a vallás tehermentesítése mindazoktól a másodlagos feladatoktól, amelyekben funkcionálisan helyettesíthető, lehetővé teszi, hogy világosabban kidomborodjék elsődleges funkciója s ezzel az ember szenthez való kapcsolódásának felcserélhetetlen sajtosága.

Kérdések a pozitív értelmezéssel szemben

E negatív értékeléstől mentes fogalomhasználattal szemben a következők merülnek fel: Probléma: Luhmann rendszerelméleti megfontolásai kirekesztik az igazság kérdését, vagyis azt, hogy miközben bizonyos funkciókat betölt a vallás, tárgyilag igaz-e az, amiket állít? Kérdés: Vajon az a kultúra, amelyik lemond az üdvösségi feladatokról [Heilsaufgaben] és ugyanakkor a másodlagos feladatokról való lemondásra kötelezi a vallást, nevezhető-e még deszakralizált kultúrának Eliade értelmében? Vagy inkább „profanizált” kultúra, amelyben elhalt a világvalósággal szembeni „fromme Scheu”, s ezért az emberi viselkedés féktelen hatalomakarása [ungezügelte Machtwille] határozza meg? Továbbá: ha igaza van Gogartennek, hogy ti. a kereszténység alapozza meg az újkori világ világivá válását, vajon akkor a kereszténységet lehet felelőssé tenni az egyre féktelenebb hatalomakarásért? (38)

2. A „hierofánia dialektikája” és a szakrális viszonya a profánhoz

Eliade szerint a profánnal való kontraszt konstitutív a szent számára, de nem tisztázza, mi ennek az alapja, és viszonyuk részleteit is homályban hagyja. A hierofánia dialektikájának azt a jelenséget nevezi, hogy a hierofániában a szent valamilyen jelenvaló alakot ölt, amivel azonban nem azonos egészében. A szent kő nem azonos a szenttel, mellette más kövek is vannak, a szent idő előtt és után más

² [Wucht9801](#); [Wuchterl](#); [LubbeSinnfrage](#); [EloadasokKE091002FT2](#) (Részleges cselekvések ...)

idők is van. És a szent számára lényeges ez a hierofantikus minőség nélküli hasonló valóságdarab (kő, idő). (39)

Szófejtés: 'sanctum' a 'sancire' (körülhatárol) igéből ered (vö. τέμνω [szent körzet] a τέμνειν (kimetsz) igéből, melynek gyökere [TEM] benne van a latin 'templum' és 'tempus' szavakban, mely utóbbi eredetileg a szent, az istentisztelet számára fenntartott időt jelentette. Az ilyen elhatárolások révén van vonatkozásban a szent a pro-fánnal, melynek neve onnan ered, hogy a szent terület, a 'fanum' (=ünnepélyesen felszentelt terület, szentély) előtt van, s ezáltal attól elválasztva, ugyanakkor vonatkozásban is van vele. ☞ [Fogalmak](#)

Miért oly fontos a szent számára a profánnal való kontrasztja? Másik kérdés: a vallások története során miért változnak azok a területek, amelyeken létrejön a *transzfiguráció*, vagyis valamely mindennapos dologban vagy eseményben megmutatkozik a szent. Eliade elsősorban eseménynek érti a hierofániát, még akkor is, ha maga a hierofantikus alakzat tartós, mint pl. a kövek, hegyek stb. esetében. A hierofánia tehát végbemegy, megtörténik ezeken a valóságszeleteken. A hierofánia, a szent megmutatkozása *elérkezés*, [Ankunft], a szent belépése az ember tapasztalati világába, és semmiképpen sem a szent *jelenléte* [Anwesenheit] tapasztalati világunkban.

Megerősíti ezt a felfogást, hogy a hierofániák helye és ideje istentiszteleti helyé és idővé válik. Az istentisztelet célja másolatszerű-leképező [abbildhaft], megjelenítő elismérlés által megújítani a szent eljövételét az ember tapasztalati világába, s a szent ige, amit az istentiszteletnek mondanak azért hatékony, mert másolatszerűen-leképezően visszahozza azt, amit megemlékezően kimond. A kultikus anamnézis az ünneplőket a hierofantikus esemény kortársaivá teszi. A kultusz se primer módon tartós jelenlétet közvetít, hanem a szent új és új eljövételét.

A Szent úgy tartózkodik a világban, hogy újra és újra eljön: állandó mozgásban van lényege és megjelenése, léte és jelenléte, azaz önmaga saját lényege/léte és a világban való megjelenése/jelenléte között. Ezért olyan nehéz a világhoz mint a tartós és szilárd jelenségek, létezők, lényegek realitásához szokott emberi gondolkodás és érzékelés számára a Szent különleges, mozgó valóságának az érzékelése, észlelése. A világban való tartózkodásra alkalmas emberi érzékelés tartós, szilárd lényegiségekhez van szokva, azokat képes megismerni, s azok között helyezi el magát, ott lakozik, ott épít kultúrát. A Szent nem válhat ilyen tartós, szilárd világi létezővé, mert akkor teljesen elhagyná saját szent lényegét. Világi jelenvalósága ezért mindig a világba való belépés, világi-vá válás és visszatérés önnön szent lényegébe. Villanások: feltűnések és eltűnések, felfénylések és elsötétülések. Az efféle ontológiai mozgásnak-villanásoknak a pontos nyomon követése meghaladja az ember szellemi képességeit, de mégis képes észlelni egyrészt a Szent világba való belépésekor a világ szövetének felszakadását (Pilinszky: Isten időről időre átvérzi a történelem szövetét), és nem kevésbé képes észlelni az eltávozott Szent hiányát. A vallás éppen ennek a mozgásnak az észlelése és az észlelés formáinak az áthagyományozása, a Szent jelenvalósága és hiánya megtapasztalásának a kultúrája. A Szent eljövetele a vallás pozitív, eltávozása, visszahúzódása a vallás negatív tapasztalata, de mindkettő szent és vallási tapasztalat, ami sajátos figyelmet, érzékenységet, éberséget és kitartást követel. Ezek kifejlesztése a vallásgyakorlat feladata. — Míg a vallás a világban tapasztalható történészként észleli a Szentet (belépésében és távozásában, közelségében és távolságában), addig a gondolkodás a világ *létében* (»alap«-jában). ☞ [EmberVilagVallas](#)

Az eljövétel távollétet feltételez; ámde nem volna lehetséges, ha a távollét egyszerűen vonatkozásnélküliséget [Beziehungslosigkeit] jelentene. A hierofániák mint különleges történések a világban és időben

- *szükségszerűek*, mert a szent a „távol” van a világtól, s mert ez a távolsága bizonytalanná tenné a világ valóságának életképességét — legyen ez a távolság térbeli, vagy minőségi, amikor az elrejtettségből lép elő —; és
- *lehetőségek*, mert a szent távolsága nem abszolút, hanem olyan kapcsolódást foglal magában, amely a világot a lehetséges helyek hálózatává teszi a szent eljövetele számára, s a világtapasztalat egynémely tartalmát a szent eljövételének lehetséges alakjává teszi. (41)

E szent és a világ viszonyának elterjedt kifejezése az elbeszélés az istenek eltávozásáról az emberek világából, vagy az ember elűzése az istenek lakhelyéről, ami véget vet a közvetlen közelség ősidejének, s megkezdődik a világtapasztalat kora, amelyet a szent távolléte jellemez, de az ember tapasztalati világában ott vannak az eredeti közvetlenség nyomai. (41)

Ebből a következő adódik a szent és a profán viszonyára nézve:

1. A világ profanítása, ahogyan azt a hétköznapiakban megtapasztaljuk, azáltal mutatkozik meg a hierofánia eseményében, hogy a hierofánia lehetőségi alapjaként a hierofánia „anyagának” bizonyul.
2. Az emberi tapasztalásnak a hierofánia eseményében a szent jelenlétalakzataivá váló meghatározott tartalmi szakralitása belső mozzanatként magában foglalja profanításukat: a hierofantikus transzfiguráció anyaga mint olyan megmarad, és megtartja a szenttől való különbözőségét. Ez leginkább abban mutatkozik meg, hogy a hierofániák nem nyilvánítják fölöslegessé a szent további eljövételét ill. a hierofantikus esemény istentiszteleti elismétlését, sőt, éppenséggel lehetségessé teszik. Itt nyílik meg a tér az eszkatológikus remény számára, amely a szent végső és maradandó jelenvalóságának jövőbeni megvalósulására irányul.
3. A szakralist — ami a szent jelenlétalakzataként megkülönböztetendő magától a szenttől — e maradandó profán mozzanata vonatkozásban tartja a hétköznapi tapasztalati világunk hasonló tartalmaival, s a szó kétszeres értelmében is kiemeli profanításukat: a szent forrás minden élő vizet a szent lehetséges transzfigurációja anyagának mutat, ugyanakkor mint nem transzfigurált valóságot megkülönböztet a szent forrás vizétől. Így a maga elkülönültsége folytán profanizál minden közönséges vizet, azaz az őt kitüntető hierofantikus esemény előterévé pro-fanummá teszi. (42-3)

3. A tapasztalati világ egy részének hierofantikus kitüntetése és a deszakralizálás problémája

Kérdés: az egyes vallásokban miért éppen a tapasztalati világnak egy meghatározott szegmense a vallási tapasztalás forrása, és miért nem más; ha pedig változás áll be, miért helyeződik át a vallási tapasztalás az egyik területről egy másikra?

Példák: az egyiptomi és görög misztériumkultuszokban a termékenységi kultuszokat felváltja a halottkultusz, az Osiris kultusz, amelynek során a beavatott felkészül a halál utáni ítéletre; az *☉ eleusiszi misztériumok*, melyek során a beavatott olyan belátásra jut, amely halhatatlanságot biztosít. A legfontosabb példa az izraelita: felszólítás, hogy a nép válasszon az ősök és az ország illetve egy olyan Isten között, aki szabadon kiválasztotta a népet (Jós 24,15: „Választanotok kell, melyik istennek akartok szolgálni.”) (43-4)

E példákban közös, hogy a korábbi primer tapasztalati terület a fizikai élet és a termékenység volt, most pedig a szabad döntés lesz akár a jó és rossz közötti választás értelmében, amelytől a halott túlvilági sorsa függ, akár a lélek ama katarzisa melletti döntés értelmében, amely megnyitja a szemet azoknak az örök igazságoknak az „epopsis”-a (szemlélése) számára, amelyek az örökkévalóságban részesítik a látót. (44)

Jellegzetes, hogy e változások nyomán mind a hierofániák, mind a kultikus ünnepek szóalakot öltenek (pl. azoknak a kérdéseknek az elmondása, amelyekre a halottnak a túlvilági ítéltben válaszolnia kell, melyeket papiruszok rögzítenek a halott mellett, vagy a bölcsességi mondások, melyek lehetővé teszik, hogy a hallgató különbséget tegyen igazság és hamisság között — ezért a platóni filozófia úgy is értelmezhető volt, mint valódi beavatás a valódi eleusisi misztériumokba).

Mi lehet ennek a váltásnak az oka? Lehet a szóban forgó közösség életkörülményeinek megváltozása. Pl. az egyiptomi óbirodalom megrendülése, amely aláásta az élet megújulási erejébe vetett bizalmat, mert a nemzedékváltások folyamatában az emberek közötti jogtalanság és erőszak is öröklődött. Attikában pedig a monarchia vége és a demokrácia elfajzása egyben a demagógok félrevezető képességét is világossá tette: ebben a helyzetben az igaz valóság szemlélése és a hazugságba való elmerülés megkülönböztetésének képessége a feltételévé vált annak, hogy valaki felelősen vegyen részt a közösség életében. Végül az izraelita törzseknél az elnyomás tapasztalata növelte az érzékenységet arra, hogy a pusztá fizikai túlélésre irányuló akarat belülről fenyegeti az éppen most elnyert szabadságot. (45)

De azt is meg lehet kérdezni, hogy milyen feltételek mellett válnak az életkörülményekben bekövetkezett változások ilyen jelentőssé egy vallási hagyományközösség számára? Többnyire ugyanis úgy áll a dolog, hogy éppen bizonyos vallási értelmezések fényében válnak egy közösség történelmi krízisei egyben a vallási hagyományközösség kríziseivé. (45)

Archaikus vallási tapasztalat leírása

Egy életadó forrás, egy árnyat adó és gyümölcsöt hozó fa, a vörös szántó föld — minden, ami életet ad és táplál — hierofánia lehet, amelyben egy istenség életének (önkéntes vagy kikényszerített) odaajándékozása válik jelenvalóvá. E hierofániák fényében, ahogyan azok a különböző kultúrákban a vallási tapasztalat centrumát képezik, minden élet az isteni élet odaadása nyomának [Spur] mutatkozik, annak az önátadásnak, ami a „kezdetben”, *in principio* történt; s ennek megfelelően minden halált, elhalást az isteni önodaadással való közösségként értelmeznek. Ilyenformán minden élet és halál, ahogyan az a mindennapi életben megtapasztalódik, az isteni kezdet nyomává, s egyben egy új hierofániában való transzfiguráció anyagává válik, mindenekelőtt az istentiszteleti ünnepen. Így értve minden élet és halál *pro-fanum*, a hierofantikus történésektől különböző, de azokhoz hozzárendelt s csak azokhoz illesztve érthető valóság. (46) [VallTapasztEtkezes](#)

A mindennapok során megtapasztalt életet arra tekintettel vizsgálják, hogy mi az, ami benne még hatékony az eredetileg alapját képező isteni erőből. Konkrétan ezt a kritikus kérdést lehet feltenni: Mi az, ami a mindennapokban megtapasztalt életben és halálban valóságosan elfogadtatik és továbbadtatik [wirklich empfangen und weitergegeben wird]. S meglehet, hogy a mindennapos tapasztalat azt mondatja az emberrel: csak nyomorúság és jogtalanság az, ami ilyenformán a nemzedékek sorában öröklődik anélkül, hogy az ember kivonhatná magát a külső baj-szükség és a

saját bűnbe keveredés összefüggéséből [ohne dass der Mensch sich diesem Zusammenhang von äußerer Not und eigener Schuldverstickung entziehen könnte]. S ekkor a romlás és pusztulás „vérnymává” válik a szentnek a nyoma az ilyennek megtapasztalt világban, a mindennapokban tapasztalt életet pedig egy olyan végzet forrásának látják, amelyből csak a végérvényes alámerülés lehet a kiút (vö. A megfáradt beszélgetése a lelkével). (46-7)

Ebből látható, milyen impulzusok vezethetnek oda, hogy a vallási tapasztalás bizonyos terepei nem csupán „profanizálódnak”, hanem „deszakralizálódnak”, azaz kivonódnak a szenthez való kapcsolódásból:

1. Mivel a profán különbözik a szenttől, csak redukált formában részesedik abból a feltétlenségből, amellyel a hierofantikus történet igénybe veszi az embert, s ezért az ember, kivált a vallásos kritikusan rákérdezhet.
2. De a tapasztalati világ csak a hierofánia fényében jelenik meg radikális módon kritikára szorulónak, hiszen a hierofánia keltett a vallási közösségben olyan elvárásokat, amelyek a mindennapos tapasztalás fényében illúzióknak bizonyulhattak.
3. Mivel azonban a szent számára nem csak a profánnal szembeni ellentét, hanem a reá való vonatkozás is lényeges, ezért a botrány, amit a profán világ kelt a vallásos emberben, visszahat a szent megtapasztalására, és ha a szent nyoma csupán vérnymó, s az istentisztelet sem képes helyreállítani a vallási tapasztalat erejét a negatív világtapasztalat közepette, akkor megfogalmazódik a kérdés, vajon nem hunyt-e ki a szent életadó ereje ebben a világban. A tagadó következtetést csak úgy lehet elkerülni, ha a szent eredetre való emlékezés képessé teszi az embert arra, hogy úgy formálja át a tapasztalati világot, hogy abban visszaállítsa az elmosódott nyomot, vagy új módon értelmezze, mondván, a szent eredet már csak „sub contrario”, a vele szembenálló jelenségalakzatban tapasztalható meg hatékonyan. Ekkor a vallási botrány viláगत-formáló impulzussá válik.
4. Ha azonban sem az átértelmezés, sem a világ átformálása nem sikeres, akkor a botrányos tapasztalat a vallási hagyomány krízisébe torkollik, s extrém esetben oda vezethet, hogy a teljes tapasztalási mező, ami addig a hierofantikus tapasztalatok primer terepe volt — adott esetben tehát a teljes fizikai élet — elveszíti vonatkozását a szenthez, vagyis „de-szakralizálódik”.
5. Végül az is lehetséges, hogy újabb területeken keresik a vallási tapasztalat forrását, például abban, hogy az embert képessé teszi a fennálló világgal szemben ellenállva elkülöníteni a jót és rosszat, az igazat és a hamist. Nem a fizikai élet, hanem a moralitás válik a szent megjelenési terepévé. (47-8)

4. A deszakralizálástól a szakralizálásig

Mindezek alapján a szekularizáció nem leértékelő fogalma két dolgot jelölhet: a vallás tehermentesítését a másodlagos funkcióitól és ennek komplementaritását, a kultúra tehermentesítését az üdvösségi feladatoktól. (48)

Az eddigiek összefoglalása: A hierofantikus hangsúly áthelyeződése az egyik tapasztalati területről egy másikra mindig egy vallástörténeti krízis kifejeződése, ami ahhoz vezet, hogy az eddig hierofantikus történetek tapasztalatával kitüntetett, s ezért egészében a hierofantikus események pro-fanumát képező tapasztalati terület elveszíti ezt a jellegzetességét, s ezáltal de-szakralizálódik. Mivel azonban ez a krízis

a szakrálisnak a profánhoz való kapcsolódásán alapszik, s mert a kritikát kiváltó profanum [Kritikbedürftigkeit] — a szenttel való találkozás fényében értelmezve — vallási botránnyá válhat³, ezért érthető, hogy a vallási közösségen belül, amely talán már több hasonló krízisen ment keresztül, alapvetően megváltozik a vallási tapasztalásnak a nem-vallásihoz való viszonya: bizonyos tapasztalati területek deszakralizációjából és más területek szakralizálódásából a mindennapos tapasztalati világ egészének szekularizációja áll elő; s ennek folytán a vallás azokra a funkciókra korlátozódik, amelyek nem-szekularizálható maradéknak bizonyulnak egy szekularizált világban. (48-9)

A fanatizmus jelenségéhez: a világ csalódott átalakításának fázisában lép fel a vallásos emberek részéről, akiknek világátalakító törekvése az erőszakig fokozódik. S mivel ez a jelenség sok vallásban felléphet, ezért a vallással szembeni általános kritikának szolgálhat alapjául már az ókortól: „Tantum religio potuit suadere malorum” (Lucretius Carus: De rerum natura I, 101 — oly sok rosszat tudtak a vallások okozni.

A 'szekuláris' szó jelentésének kialakulása

Az, hogy a vallások követőinek túlkapásai ellen a mindennapos tapasztalás védett, sajátjótörvényű világát „világi”-nak, „szekuláris”-nak nevezik, a „saeculum” főnév és a belőle levezetett „saecularis” melléknév sajátos történetének folyamata. Kezdetben a saeculum a görög aion-nak megfelelően egy meghatározott világkorszakot jelentett, a római-etruszk vallásban az egyik saecularis-ünneptől a következőig tartó időtávot. Egy ilyen ünnepet mindig akkor ültek meg, amikor a tagjait illetően átlátható civitasban meghalt az előző saecularis-ünnep utolsó résztvevője. Ekkor ugyanis a tanúsított múlt sokrétű tartalma immár csak az áthagyományozott történetekben továbbélő emlékeztetővé vált, és a közösséget meg kellett újítani szent eredetéből. A római kultuszban ekkor ismét felléptek a dioszkurok, hogy újjólág Romulus segítségére legyenek a Város megalapításában.

Ez a képzet a közösségnek egy saeculum végén történő újjáteremtéséről összekapcsolódott a kereszténységgel, mégpedig úgy, hogy „ez a világ” mint egész a végéhez közeledik, hogy egy egyszeri, megismételhetetlen eseményben átadja a helyét egy „új világ”-nak, a „vita venturi saeculi”-nak. Idővel a pluralis szingulárisává vált, és úgy beszéltek evilágról és a jövő világról, mint egy-egy saeculumról. Majd a saeculum már csak evilágot jelentette, s saecularis-nak neveztek mindent, ami evilágnak a része. Így lett a „saecularis” melléknév jelentése: „világi”. S mivel mindaz, ami a világban történik, időbeni, ezért a világi jelentése idői, míg a vele szembenálló „saeculum” az időtlen, az örök, az „aeternum”. Ez a szembeállítás azáltal is erősödött a középkorban, hogy a világi és az égi javak kezelését két hatalomhoz

³ A profanum mindig tartalmaz negativitást és szűkösséget, ezért mindig is kritikára, kiigazításra szorul. A kritika a szenttel való találkozás nyomán válik a legélesebbé, mert a szent fényében egyenesen botránnyá mutatkozik a profanum — a profanum felől pedig a szent erőteljes és váratlan fellépése mutatkozhat „botránnyak”. A profanum igazi botránnya azonban a vallási botránnyal, mely ebben a kérdésben fogalmazódik meg: hogyan engedhet/tűrhet meg ilyen és ilyen negatív profanitást a szent? A világ tényleges állapota, a bűn, az emberi gonoszság olykor a hitetlenségbe is átcsapó botránnyá vált ki a vallásos emberből. Ilyenkor a vallási tapasztalat áttevődik más területre, ahol hitelesen találkozhat a szenttel: az ókori vallási tapasztalat a kozmoszról a kereszténység hatására (az ószövetségi örökség folytatásaként) a történelem terepére, majd az újkorban, kivált a protestantizmus hatására, az emberi személybe helyeződik.

rendelték. A „lelki” és a „világi” tekintélyek vitája folyamán bontakozott ki az a gondolat, hogy két, egymástól elkülönített, és immanens törvényű felelősségi területéről van szó, melyek reprezentánsai nem nyúlhatnak át a másik területére. Később, a vallásháborúk idején pedig már a világ saját törvényűsége látszott a legal-kalmasabbnak a fanatikus hívők ama törekvésének elutasítására, hogy a világot a vallás szerint alakítsák át. (50-1)

A páli teológia hatása a 'saecularis' szó jelentésére

Ez a fanatizmus-kritikaként előadott valláskritika azután — jóval túl az intellektuelek szűk körén — azért válhatott vallástörténetileg hatékonyá, mert összekapcsolódott egy immanens vallási reflexióval, melyet valamely radikális vallástörténeti krízis tapasztalata váltott ki. Ennek kimagasló példája a páli teológia, mely szerint a világ bölcsessége és mindazon törekvés, hogy az ember a saját erejéből igazuljon meg, valójában annak az ellenállásnak a megjelenési formája, mellyel a bűnös ember szembehelyezkedik az isteni kegyelem mindenhatóságával. E páli felfogás ugyanis éppen azokat a tapasztalási területeket de-szakralizálta, amelyekre a klaszikus antikvitás vallástörténeti krízise után áthelyeződött a hierofantikus hangsúly: az erkölcsöt (melynek célja a halál utáni büntetés elkerülése), a bölcsességet (mely az igaz szemlélésében részesítve megszabadít a hamis látvány csalóka ideigle-nességétől), és az ószövetségi „tevékenység általi megigazulás”-t (a szabadon válasz-landó és választott Isten szövetségével szembeni hűséget a Törvény előírásainak betartásával igazolni a mindennapok különböző aktivitási területein). (51-2)

Mindezen kísérletek kudarca — az erkölcsi teljesítmény, a megismerő fölemelke-dése, és a törvénnyel szembeni cselekvő hűséggel elérni az üdvösséget — azt a páli teológiai értelmezést váltotta ki, mely mindazt, amit az ember cselekedni képes, „világi”-nak, vagyis ehhez a mulandó világhoz tartozónak értette, míg minden üd-vösségi várakozás a „belső ember” újjászületésére koncentrált. Ha azután a saecularis-t már nem a szentre való vonatkozásában értették (vagyis ama pro-fanumként, ami a szent lehetséges megjelenéseinek terepe, „anyaga”), hanem im-már arra szolgál, hogy rá hivatkozva visszautasítsák a vallás „átnyúlását” a világ dolgaiba, továbbá az ember minden tevékenységét a «kultúra» kifejezéssel illették, akkor mondhatták (pl. Gogartennel), hogy a kultúra mentesül az emberi üdvösség munkájától, hiszen az egyedül a „belső ember”-re és az isteni kegyelemre tartozik, amely — ha egyáltalán — kizárólag a hittel, nem pedig a munkával „érdemelhető ki”. (52)

A világ deszakralizációja és ennek következménye

Csakhogy míg a pro-fanum mint a szent előtere, a szent megjelenésének terepe, s a szent e terep egyik szegmenséről áthelyezheti jelenéseit egy másikra (pl. a termé-szetről a moralitásra), addig a de-szakralizált terep nem pro-fanum, nem lehetséges megjelenési terepe a szentnek, benne nem is jelenhet meg a szent. Ha tehát a sze-kularizációt úgy értjük, hogy annak végeredménye egy teljesen „evilági”, egy teljes egészében de-szakralizált világ, akkor benne immár nincs hely a szent megjelenése számára. Teológiailag ez azt jelenti, hogy az a „belső ember”, aki az isteni megboc-sátásban kimondott ígéret erejében újjászületik, nem képes a következetesen sze-kularizált (értsd: immár deszakralizált) világban olyan tevékenységre, amit egyér-telműen a „Lélek gyümölcsének” lehetne mondani-nyilvánítani. Mindaz, amit a vi-lágban megél, elszenved és cselekszik, a megkülönböztetlenségig ugyanolyan,

mint a nem vallásos ember élménye, szenvedése, cselekvése. Mindazok a lelki gyümölcsök, amelyeket Pál leír: szeretet, öröm, béke stb. a „világi” ember erényei is. Ezeket lehetséges a Lélek adományaiként értelmezni, de ez csupán egy minden egyéb tekintetben világivá vált ethos igazolhatatlan és főként következmények nélküli toldalék-interpretációja [Zusatz-Interpretation eines im Übrigen weltlich gewordene Ethos] (53)

Ha ilyen körülmények és feltételek között egyáltalán beszélhetünk még „hierofantikus hangsúly”-ról, akkor ez a tapasztalati világon belül leírható mezőkről e tapasztalati világnak mint egésznek a széleire, határaitra tolódott, oda, ahol ez a világ mint egész mutatkozik bizonytalanak. Ez a bizonytalanság ott lép elő, ahol világossá válik, hogy e világ „értelmét” (azaz elfogadásának legitimációs alapját) [„Sinn” - Legitimationsgrund ihrer Akzeptanz] kutató kérdés nem válaszolható meg azáltal, hogy a tervező cselekvés egy elfogadható világgá alakítja át (ekkor az életértelem cselekvésértelemmé transzformálódna) [Lebenssinn - Handlungssinn], vagy a teoretikus és praktikus világorientáció minden biztonsága egy „kontingens” (azaz másként is lehetséges) „komplexitásredukció” folyamatának bizonyul, tehát a maga komplexitásában áttekinthetetlen életvalóság szimplifikációjának, ami ugyan az életgyakorlat szempontjából szükséges, de elméletileg nem alapozható meg. (Ebben látja Luhmann és Lübbe a vallás nem szekularizálható — értsd: a válástól a nem vallási tudatformák által át nem vehető — elsődleges funkcióját.) (53)

Ha az életértelem és cselekvésértelem közötti maradandó differenciát úgy tekintjük, mint ama keresztény tanítás szekularizációs termékét, mely szerint az emberi cselekvésből nem remélhető üdvösség, akkor is érvényben marad a megállapítás, hogy egy következetesen szekularizált világban elveszett a szenthez rendelt profanum, és Franz Rosenzweiggel azt kell mondani, hogy a hit teljesítménye immár a bizakodás a tapasztalásban [Zutrauen in die Erfahrung], melyet — ti. a bizakodást és a tapasztalást egyaránt — megszüntetni fenyeget a világ teljes diszteleológiája. (54)

5. Visszanyerheti-e a sacrum a pro-fanumát a teljessé vált szekularizáció után

Luhmann, Lübbe: a vallás funkciója a szekularizált világban a világ-egész bizonytalanságának kezelése, elfogadhatósága alapjának felmutatása és stabilizálása. De vajon lehet-e ezt a hierofánia értelmében vett vallási tapasztalatnak nevezni, ha már nincs pro-fanum?

Lübbe: A Handlungssinn nem transzformálható Lebenssinn-é; más szóval az, hogy alkalmas eszközökkel elérjük a különböző kitűzött gyakorlati céljainkat, még nem teszi értelmessé az életet, nem ad életértelmet.

Az egzisztencia nem az egyes elkülönült cél-cselekvésekben tevékeny én mesterséges gondolati konstrukciója, amelyben utólagosan és a cselekvés aktusától különböző aktusban egyesíti az egyes cselekvésekben implikáltan meg tapasztalt cselekvő én részaktusait, hanem ennek az énnak egy eredendő öntapasztalata, az én-cselekvések a priori alapja, ami az egyedi cselekvésekben aktualizálódik. Ha tehát csak egyedi cselekvések vannak konkrét célokkal és eredményekkel, akkor az én, az egzisztencia mindig csak valósul, de soha nem valósul meg, vagyis sohasem valóságos. Nem lehetséges, hogy a modern ember a személyes valóságának csupán illúziójában él?

Kérdés: hogyan tesznek egyáltalán átfogó jelentésre az egyedi cselekvéseink, amelyek pedig mindig részleges célokat követnek? Mert csak ebben esetben lehetséges,

hogy valamely cselekvést egzisztenciánk teljes bevetésével hajtsunk végre. Hagymányosan kérdezve: hogyan lehet összeegyeztetni az erkölcsi kötelesség feltétlenségével azt, hogy nem csak cselekvéseink eredményei, hanem már cselekvési programjaink is élettörténetünk különféle kontingenciáiba ágyazódnak? A kérdés feltételezi, hogy a kontingencia elfogadása több, mint rezignált belenyugvás abba, hogy semmiféle cselekvési cél nem éri meg az élet teljes odaadását. Nem elég tehát megállapítani a cselekvés- ill. az életértelem különbségét, hanem azt is meg kell vizsgálni, hogy miként viszonyulnak egymáshoz. Ha a vallás feladata az, hogy lehetővé tegye a kontingencia felelős elfogadását, akkor meg kell mutatni, hogy a vallás nem csak arra való, hogy megvonja a cselekvés- és életértelem különbségét, hanem arra is, hogy a kettő kapcsolatát újólapon megalapozza, vagyis — hagyományosan fogalmazva — nem csak az igaz, hogy „az üdvösség nem az emberi munka eredménye”, hanem az is, hogy a „hit cselekvés nélkül holt”. (55)

Luhmann: elméleti és gyakorlati életorientációnk biztonsága mindig is életvilágunk kontingens (azaz másképpen is lehetséges) leegyszerűsítését feltételezi, mert csak efféle komplexitásredukció nyomán keletkeznek olyan világos alternatívák, amelyeket elméleti és gyakorlati ítéleteinkkel el tudunk dönteni. Hagymányosan kérdezve: hogyan egyeztethető össze (mindig is redukált) orientációs rendszerünk kontingenciája ítéleteink (abszolút) igazságigényével? A kérdés feltételezi, hogy ismereti rendszereink kontingenciájának elfogadása több, mint rezignált belenyugvás abba, hogy mindig is csak a valóságról alkotott modellekkkel van dolgunk, soha nem magával a valósággal. Hagymányosan fogalmazva: ha a vallás primer funkciója a felelős kontingencia-elfogadás, akkor kérdés, miképpen képes arra, hogy nem csak azt teszi világossá, hogy az ember nem Isten szemével látja a világot, hanem azt is, hogy az emberi szem által látott valóság, vagyis a „redukált rendszerekbe” fogott és azok szerint megítélt világ úgy értelmezhető, mint a valóságra irányuló ezen isteni tekintet leképeződése, s ezért igaz és hamis ítéletünk mértékének veendő. (56)

A rezignáció csak egyetlen feltevés mellett küzdhető le: akkor, ha a kontingenciát olyan jelenségvilágnak tekintjük, amely különbözik ugyan a feltétlentől, felénk azonban a feltétlen igényét közvetíti úgy, hogy ítéleteinket és cselekvéseinket ehhez az igényhez mérhetjük. Mármost kimutatható, hogy a valóság megtapasztalásának ez az értelmezési módja a vallás feladata.

A rezignáció feloldásának lehetősége

Idős Kant: fenyegető rezignáció támadhat abból a belátásból, hogy sem a „morális világrend” (azaz a világnak az az alakja, amely teljes elfogadásunkra érdemes), sem az „érület szentsége” [Heiligkeit der Gesinnung] (azaz gondolkodásunk teljes illeszkedése az erkölcsi törvényhez) nem adja meg cselekvéseink lehetséges célját. S még a legnagyobb erőfeszítéssel sem tudjuk elkerülni érületünk tisztátalanságát [Unreinheit unserer Gesinnung], mert a törvényt, amit egyben az ész ír elő, olyan parancsként tapasztaljuk meg, amely akaratunk ellenére is engedelmességet követel tőlünk. Továbbá bármely cél, még az etikai törvény által előírt cél elérése is megköveteli, hogy tekintettel legyünk cselekvésünk sikerességének feltételeire, márpedig ez a mérlegelés önmagában veszélyezteti az érület tisztaságát (hiszen az erkölcsi törvényen kívül más szempontot is mérlegel, vagyis nem tisztán erkölcsi). Ha azonban semmiféle erkölcsi törekvés nem tesz bennünket tökéletesen jó emberré, és egyetlen erkölcsileg motivált cselekvésünk sem vezet el ahhoz, hogy hatékonyan

közreműködünk a morális világrend megalkotásában, akkor a feltétlen kötelesség fogalma, úgy tűnik, „üres, illuzórikus célt állít, s ezzel hamis” (KpV A 205). Az ebből fakadó rezignáció csak akkor küzdhető le, ha lehetséges, hogy kötelességeinket isteni parancsokként értelmezzük [unsere Pflichten als göttliche Gebote - (Rel. B 229)], cselekvéseinket viszont ne olyan eszközökként fogjuk fel, amelyeknek az erkölcsi világrend a célja, hanem jelekként, melyek ezt a világrendet tanúsítják mint „signum rememorativum, demonstrativum et prognosticum” (*Der Streit der Fakultäten* A 142). Ez tehát egy bizonyos vallási értelmezés, amely a szekulárisan értelmezett erkölcsi tapasztalatot megóvjá attól, hogy elveszítse igényét az objektív érvényességre. (57-8) — Eddig Kant.

Ez azonban nem csak az erkölcsi, hanem mindenféle tapasztalatra vonatkozik egy olyan világban, amelyben a feltétlennek (vallásilag: a szentnek) immár nem valamely meghatározott, megkülönböztethető tapasztalási terület a megjelenési helye. Egy ilyen világban nincs a tapasztalásnak olyan sajátos módja, melyet a szent közelsége tüntetne ki, hanem már minden tapasztalást a kontingens feltételeinek következményeként látunk, s éppen ezért az objektív érvényesség elvesztése fenyegeti — vagyis átlátjuk a tapasztalás kontingens feltételeit, s a feltételekhez kötöttséget úgy értelmezzük, mint ami lehetetlenné teszi a realitás objektív érvényességű megtapasztalását és megismerését. Ezért a kontingencia elfogadásának nem rezignált formája csak a következő posztulátummal alapozható meg:

„Azoknak a módoknak a sokrétűsége, ahogyan a valóság a mindenkor konkrét tapasztalati kontextusban a saját igénye elé állít, és más és más tapasztalati világok felépítésére szólít fel minket, értelmezhető amaz egyetlen mód leképződési és jelenvalósági alakzataként, ahogy 'in omnitudine realitatis', azaz mindenben, ami van és történik egy isteni valóság vesz igénybe bennünket és válaszra szólít fel.” (*Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit*, 685) (58)

Ez a transzfiguráció tehát már nem különleges hierofantikus történések fényében történik, hanem interpretációk által, amelyek kimutatják a feltétlennek minden tapasztalásban implikált mozzanatát, anélkül, hogy csökkentenék a tapasztalási módok általános kontingenciáját. Ezt az értelmezést azonban nem valami vallási elfogultság diktálja, hanem egyedül az alapozza meg, hogy szubjektív élményeink tartalmának olyan objektíve érvényes tapasztalat tartalmává való transzformálását teszi lehetővé, amely az igaz és hamis mértékeként léphet fel ítéleteinkkel szemben. Ennyiben ez az interpretáció „igaznak tartás transzcendentális szándékkal” [Fürwahrhalten in transzendentaler Absicht], vagyis azzal a szándékkal, hogy feltárjuk azokat a feltételeket, amelyek egy minden ízében kontingens tapasztalati világban lehetővé teszik a legkülönbözőbb tapasztalástartalmak objektív érvényességét. Egy ilyen transzcendentális posztulátum fényében a teljes szekuláris tapasztalati világ egyetlen „pro-fanum”, a szent nyoma és találkozásalakzatokba való átalakulásának, transzfigurációjának anyaga. Ezen értelmezés alapján a különböző tapasztalásmódok minden egyes tartalma hierofantikus jelentésre tehet szert. (58-9)

Az egyetlen hierofánia, ami keresztény értelemben szemlélhető, Jézus keresztje és feltámadása. Ezeknek az eseményeknek azonban egyszersmind elválás és búcsú karakterük van, aminek az a következménye, hogy Isten immár a mindennapos tapasztalati világ egyetlen helyén sem található meg különleges találkozások tartalmaként. És az egyetlen hierofánia, ami az ítélet alá helyezett világ számára még várat magára, Jézus visszatérése, ami egyben ennek a világnak a végét jelenti. (59)

A hierofantikus hangsúly immár egyetlen különleges helyre és időre sem esik, és ugyanakkor minden helyre és időre jut. (59-60)

* * *

Eleusziszi misztériumok

Ókori görög kultusz. — Nevét első szentélyéről kapta, melyet Eleuszisban (Athéntól 15 km ÉNy-ra) Kr. e. a 15. sz.: vsz. a →trákok alapítottak. Az ~ célja az volt, hogy fölébressze a beavatottakban a halál utáni lét, a túlvilági jutalmazás és büntetés hitét. A beavatásból kizárták a barbárok, a rabszolgákat, a gyilkosokat és a bűnösöket. Az ~ nak papsága is volt. — Alapításáról a Démétérhez szóló homéroszi himnusz számol be, megörökítve a 2 istennő, *Démétér* és *Perszeponé* mítoszáat: Démétér leányát, Perszeponét virágszedés közben elrabolja Pluton/Hádész. Démétér 9 napig keresi, s mikor megtudja, hogy a leányrablás mögött Zeusz rejtezik, haragjában nem tér vissza az Olümposzra, hanem az eleusziszi Szűz-forrásnál telepszik le. Keleos kir. kastélyába hívja, s az éppen akkor született Démophon dajkájának szánja. Démétér halhatatlanná akarja tenni a fiút, s amikor megakadályozzák ebben, elárulja, hogy istennő, s követeli, hogy szentélyt építsenek neki. Visszavonul és nagy szárazságot bocsát a földre. Erre Pluton engedékenyebb lesz, és Perszeponét évenként 8 hónapra hazaengedi az anyjához. Négy hónapra azonban minden évben le kell szállnia férjéhez az alvilágba. Az így kiengesztelt Démétér visszatért az Olümposzra, de előbb megtanította az embereket az ~ ra és szertartásokra. — A beavatás 2 lépésben történt: az ún. kis misztériumok Athén egyik elővárosában, Agrában tavasszal kezdődtek. A jelöltek egy *müsztagogosz*, beavató irányításával bőjtöltek, tisztulási szert-okon vettek részt, áldozatokat mutattak be, s előadták a mítosz meghatározott epizódjait. Az így beavatottak (*müsztai*) ősszel már korlátozott joggal részt vehettek a nagy misztériumokban, de csak egy évvel később avatták be őket egészen, ekkor váltak *epoptai*-já, szemlélőkké. Az első beavatást, melyet nem védett a szigorú titoktartás, a művészek sokszor ábrázolták. — Ősszel 9 napon át ünnepelték a nagy misztériumokat: az 1. nap az athéni Eleuzinonban telt Eleusziszból hozott megsztelt tárgyakkal, a 2. napon nagy körmenet vonult a tengerhez (mosdás és malacáldozatok), a 3-4. nap a nagy áldozat napja, az 5. nap volt a csúcspont, nagy körmenetben vonultak Athénből Eleusziszba, s éjszaka az istennők tiszt-ére énekeltek és táncoltak. A 6. nap bőjt és áldozatbemutató napja volt, a 7. napról nem maradt fenn adat, a 8. nap a halottakkal kapcsolatos szertokkal telt, s a 9. napon visszatértek Athénba. A beavatottak azonban nem alkotak sem egyh-at, sem titkos szövetséget; a beavatásnak tisztán másvilági jelentősége volt és nem állt szemben a hivatalos kultuszokkal.

A nagyon szigorú titokfegyelemmel védett ~ ról igen kevés adatunk van. Római →Hüppolütosz bizonyossággal állítja, hogy a kimondhatatlan, a nagy és csodálatos és tökéletes látvány-misztérium egy-egy némán learatott kalász volt. Egy levágott →kalász volt a szent cselekmény csúcspontján az egyszer s mindenkorra üdvözítő látvány, e jelben a misztérium papja a beavatás éjsötét csöndjében, melybe váratlanul fény világított be, megjelenítette a Szentet. E kalász ereje a kultusból fakadt. Itt sűrűsödött össze az ~ nak az a kimondhatatlan titka, mely Perszeponéhoz kötődött, sőt ő maga volt az. Őt, az alvilág istennőjét pillantotta meg a beavatott a fényvel körülvett szent kalászban; e látványban, melyben csúcspontjára ért a szertartás, történt a szabadítás, melyet Hüppolütosz misztériumnak nevez. Egy látvány-misztérium történt itt, ami az alvilágból való fölemelkedést, föltámadást, s ezáltal a szemlélő üdvösségét tette láthatóvá ebben és az eljövendő világban. Aki az érkező istennő e jelképét látta, átadhatta magát annak a boldog bizonyosságnak, hogy jobb reménnyel halhat meg. (Cicero: De leg. II. 14,36.) A Démétérhez szóló homéroszi himnusz szerint boldog az emberek között a földön, aki látta ezt. Akit nem avattak be, aki nem részesült belőle, az komor sötétségben hal meg. — Az Eleusziszból zajló ünnepek nem csupán a gabonamag jelképét felhasználó sok →temetési szertartás értelmét világítják meg. Erdemes végiggondolni, mit jelentett ez a magával ragadó vallási jelenség egyáltalán a gör. ember létértelmezésében. Az eleusziszi beavatás több volt, mint egy szokásos ünnep: átfogta a világot. Vettius Agorius *Praetextatusa* szerint az élet (*bíos*) a hellének számára élehetetlen lett volna, ha az ~ nincsenek. Az eleusziszi beavatás éjszakájának kalásza a görög hit számára a legszentebb szimbólum volt, amelytől a beavatottak evilági és örök üdvössége függött.

Ám ami e kultikus jelkép köré fonódott, csak az igazi üdvösség álomszerű árnyéka volt. Eleusziszból olyan erős ádventi várakozás élt, hogy megsejthetjük, miért vála-

szolt a megtestesült Isten nem sokkal saját kultikus misztériumának megalapítása előtt éppen a hellén embernek a búzaszem jelképével: Elérkezett az óra, amikor megdicsőül az Emberfia. Bizony, bizony, mondom nektek: ha a búzaszem nem hull a földre és meg nem hal, egymaga marad, de ha meghal, sok termést hoz. (Jn 12,23) Dicsőséges bevonulásakor, miközben szenvedése már előrevetíti árnyékát, az Úr e szavakkal bejelenti termékeny halálát. Ezért nem véletlen, hogy az elhalva termékeny búzaszemről szóló mély értelmű szavait Jézus görögöknek mondta, akik a húsvétra Jeruzsálembe jöttek. Számukra különösen sokatmondó volt a búzaszem hasonlata, hisz ismerték a kalász felmutatásában beteljesedő ~ at. Azért jöttek, hogy lássák Jézust, aki megfelel várakozásuknak, és önmagát nyilatkoztatja ki mint a régen várt szent búzaszemet, az elsőt, az ősmagot (Szt Ágoston: Sermo 305,2).
→búza, →gabona ** [lexikon.katolikus.hu]