

Fundamentalizmus, protestantizmus, modernitás

Fabiny Tibor – Horváth Orsolya – M. Pintér Tibor
(szerk.)

Fundamentalizmus, protestantizmus, modernitás

L'Harmattan Kiadó • Hermeneutikai Kutatóközpont
Budapest, 2024

© Szerzők, 2024
© L'Harmattan Kiadó, 2024
© Hermeneutikai Kutatóközpont, 2024

Felelős kiadó: Gyenes Ádám, a L'Harmattan Kiadó ügyvezetője és
Fabiny Tibor, a Hermeneutikai Kutatóközpont vezetője.

ISBN
ISSN 1218–3407

Hermeneutikai Kutatóközpont
1091 Budapest, Kálvin tér 9.
Telefon: +36-1-455-9060

Kiadja a L'Harmattan Kiadó.
és a Hermeneutikai Kutatóközpont.
A kiadó kötetei megrendelhetők, illetve kedvezménytel megvásárolhatók:
L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.
Tel.: +36-70-554-3177
www.harmattan.hu; <https://hermeneutika-btk.eu>

A borító Paul Klee *Burg und Sonne* című festményének felhasználásával készült.

A kiadvány megjelenését *A protestáns fundamentalizmus történeti és teológiai vizsgálata*
című projekt támogatta.

Olvasószerkesztő: Blázy Márta
A borítót Horváth Orsolya tervezte.
A tördelés M. Pintér Tibor munkája.
Nyomdai kivitelezés: Prime Rate Kft.,
Felelős vezető: Tomcsányi Péter.

TARTALOM

Ajánlás a kötethez	7
Előszó.....	8

Fundamentalizmus és hermeneutika

BERNHARDT DÓRA

Protestáns fundamentalizmus és modernitás	14
---	----

FABINY TIBOR

A fundamentalizmus inerranciátanának teológiai bírálata	28
---	----

KODÁCSY TAMÁS

A Szentírás tekintélyének vizsgálata a Chicagói Nyilatkozatban és a II. Helvét Hitvallásban.....	47
---	----

M. PINTÉR TIBOR

A bibliafordítás funkcionalista megközelítésének hermeneutikája	61
---	----

Fundamentalizmus és hagyomány

SZALAI MIKLÓS

Fundamentalizmus – iszlám, zsidó és keresztény	76
--	----

PECSUK OTTÓ

Az ókori szó szerinti (literális) bibliafordítások jellemzői	87
--	----

HORVÁTH ORSOLYA

Luther dinamikus hermeneutikája és a köztes létezés – a <i>Disputáció az emberről</i> (1536) tételei nyomán	98
--	----

VERES ÁBEL

„Kösz, de nem!” – Karl Barth válasza a fundamentalizmusra	111
---	-----

Fundamentalizmus és hatástörténet

IZSÁK NORBERT

A fundamentalizmus lélektana – magyarázatkísérletek 128

KÓSA AMY

A női önéletírás jellegzetességei két amerikai
exfundamentalista írónő önéletrajzában..... 150

BUDA PÉTER

Fundamentalizmus és politika: a politika szakralizációja,
a szakrális instrumentalizációja 167

Összesített bibliográfia 184

Ajánlás a kötethez

Fundamentalizmus – a legutóbbi évtizedekben magyar nyelvű szövegekben is egyre gyakrabban olvashatjuk ezt a szót. Elsősorban nem programként vagy önmegjelölésként, mint Amerikában, ahol eredetileg a feladhatatlan igazság alaptételeit és a hozzájuk való ragaszkodást értették rajta. Nálunk elsősorban a bibliaértelmezésnek a történetkritikai szempontot elvető módját jelenti, amely a kezünkben levő, szó szerinti ihletettségűnek tartott bibliai szöveget tekinti végső mértéknek. Aki csak távolról hall felőle, talán bennfentesek érdektelen elméleti vitájának tartja. Szemére vetik a fundamentalizmusnak, hogy a bibliaértelmezésük következtében a reformáció *egyedül a Szentírás* alapelvéből a Biblia papíros-pápává, időtlen szabálygyűjteményé válik, holott az a Jézus Krisztusban az emberhez lehajló és megújító isteni szeretetről szóló tanúságtétel. Azok pedig, akiket fundamentalizmussal jellemeznek, a szekuláris világ előtti behódolással, az igaz keresztyén hit feladásával vádolják a modernistákat. A bibliai hagyomány értelmezésének módja egyrészt természetesen belső vallási ügy, másrészt egyáltalán nem csak az, hiszen kihat az egyes keresztyéneknek és közösségeiknek a jelen világhoz való viszonyára is. A megmerevedett frontok veszélye, hogy az érintettek egymást nem értve egyfajta süketek párbeszédét folytatják vagy egymást szeretetlenül diszkreditálják.

A fundamentalizmus kérdésével foglalkozó több könyv és számos rövidebb írás után a Fabiny Tibor, Horváth Orsolya és M. Pintér Tibor szerkesztésében megjelent kötet tizenegy teológus, irodalomtudós, nyelvész és filozófus szerzőjének mindegyike a maga szemszögéből és kutatása alapján szemnyitogató és érdekes tanulmányokban közelíti meg elsősorban a protestáns fundamentalizmus eredetét, történetét, hatását, a Szentírás tévedhetetlenségét, a hatását a bibliafordításokban, jelenlétét az ábrahámi vallásokban, Luther dinamikus hermeneutikáját, Barth sajátos viszonyulását, a fundamentalizmus lélektanát, szerepét exfundamentalista íróknak önéletrajzában, végül pedig a politikában. Az akadémiai igényességgel megfogalmazott tanulmányok olyan olvasók számára is követhetőek, akik nem szakmabeli érdeklődők. Hozzájárul ehhez az írások mértéktartó terjedelme. A további tájékozódást pedig az irodalmi utalások bősége segíti.

Reuss András

Előszó

Hiánypótló kézikönyvet tart a kezében az olvasó. Amíg a nemzetközi fundamentalizmus-kutatás már évtizedek óta tudományos keretek között folyik, az eddig megjelent magyar nyelvű szakirodalom igen csekély. Néhány éve jelent meg a neves brit bibliakutató, James Barr negyven évvel korábban kiadott *Fundamentalizmus* című, egykor és ma is sokat vitatott munkájának magyar nyelvű fordítása. A közelmúltban pedig – Izsák Norbert tollából – az amerikai fundamentalizmus korai történetéről szóló könyv látott napvilágot; s még meg kell említenünk a kiadványunkban többször is idézett Rostoványi Zsolt iszlám-szakértő által írt alapos tanulmányt.

Külföldön viszont – elsősorban angolszász területen – már fél évszázada folynak tudományos igényű fundamentalizmussal kapcsolatos kutatások. Talán a legjelentősebb a Martin E. Marty neves észak-amerikai vallástörténész és R. Scott Appleby nevéhez fűződő „Fundamentalism Project” (<https://press.uchicago.edu/ucp/books/series/FP.html>), amely egy 1987–1995 között zajló intenzív nemzetközi tudományos kutatás volt a világszerte jelentkező vagy éppen újraéledő konzervatív vallási mozgalmakról: beleértve az iszlám, a zsidó és a keresztény fundamentalizmust is. A kutatást az is indokolta, hogy az amerikai egyetemeken – főleg a nem nyugati kultúrákból érkező – hallgatók körében is megjelent ez az ideológia. A projektet az American Academy of Arts and Sciences (az Amerikai Művészeti és Tudományos Akadémia) finanszírozta. A kutatás eredménye öt vaskos kötet lett, amelyek a fundamentalizmus egy-egy aspektusát járják körül: nem ítélni akarnak, hanem deskriptív módon számba venni ennek az akkor újként „modern antimodern” irányzatnak a jellemző vonásait. Ugyanakkor már jóval az ő kutatásuk megkezdése előtt, 1980-ban megjelent az amerikai fundamentalizmusról szóló, immár klasszikus és mindmáig nélkülözhetetlen monográfia a neves történész, George A. Marsden részéről *Fundamentalism and American Culture* (A fundamentalizmus és az amerikai kultúra) címen.

A témában kevésbé járatos személy bizonyára felteszi a kérdést: mi is a fundamentalizmus? Bár e kötet számos tanulmányában is olvashatunk a mozgalom eredetéről, pontos definíciót nehéz adni, ugyanis sokan váltófogalomként használják a 17. századi protestáns ortodoxiában elterjedt „verbálinspiráció”, illetve a zsidóságban is megjelenő (peshat) és a kereszténység történetét végig kísérő literalizmus fogalmakkal. Válaszkísérletünk így hangzik: A fundamentalizmus olyan vallási és társadalmi jelenség, amely mindhárom monoteista világvalásban: a zsidóságban, a kereszténységben és az iszlámban is fellelhető (lásd e kötetben Szalai Miklós tanulmányát). Mindhárom a kinyilatkoztatás vallása, s ezért mindegyikben a szent könyvnek központi szerepe van. A szent iratokhoz

való viszony, azok isteni tekintélye, inspirációja, sőt tévedhetetlensége és értelmezése mindegyik vallásban a hitélet alapjának, „fundamentumának” tekintethető. A fundamentalizmus ezért elsősorban hermeneutikai (bibliaértelmezési) kérdés. A fundamentalizmus egyértelműen a modern gondolkodás mellékterméke, pontosabban a modern gondolkodással szembeni védekező ideológia, amely bár opponálja a modernitást, megmarad annak rendszerében (lásd e kötetben Bernhardt Dóra tanulmányát).

A már az ókorban is jelentkező literalizmus (lásd e kötetben Pecsuk Ottó tanulmányát), azaz a betű vagy a szó szerinti értelem (szemben a képes beszéddel, a metaforikus vagy szimbolikus érelemmel) még a mai nyelvész szemével is vizsgálható bibliafordítási kérdés is volt (lásd e kötetben M. Pintér Tibor tanulmányát).

A mai értelemben vett fundamentalizmus, mint a legtöbb konzervatív szemlélet – jogosan vagy nem jogosan – a kereszténység tanításának eróziójától, a világban való feloldódásától tartva védelmezi a Biblia tekintélyét, sőt legtöbbször annak a betű szerinti tévedhetetlenségét is. A tiszta tanítás tekintélyét újra meghirdető nagy 20. századi teológust, Karl Barthot is színvallásra kényszerítették a fundamentalizmus kapcsán (lásd e kötetben Veres Ábel tanulmányát).

Az eredetileg vallási fundamentalizmus azonban nagyon gyakran társadalmi és politikai erőként, ideológiaként is megnyilvánul. A vallás és a politika e vallásokban jelentkező sajátos keveredése és összefonódása is fundamentalizmus, akár a Közel-Keleten, akár Amerikában vagy akár Magyarországon. A bibliai vagy hermeneutikai fundamentalizmuson túl minden világvallásban beszélhetünk politikai fundamentalizmusról is (lásd Buda Péter írását e kötetben), s a kereszténységen belül pedig a keresztény eszméket felhasználó, sőt kisajátító politikai kereszténységről is (lásd: <https://medit.lutheran.hu/site/allomany/12448#book/5>).

Magyarországon a fundamentalizmus mibenlétéről inkább csak a konzervatív protestáns vagy ellenkezőleg: a progresszív keresztény honlapokon folyó sokszor érzelmi fűtöttségű hitviták, ám ezek nem lépnek fel tudományos igénygel, s így nem tudnak és nem is kívánnak kitörni saját ideológiai szubkultúrájukból.

A Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsészet- és Társadalomtudományi Karának Hermeneutikai Kutatóközpontjában (<https://hermeneutika-btk.eu>) 2021-ben egy új kutatócsoport alakult *A protestáns fundamentalizmus hermeneutikai megközelítése* – rövidítve: FUKUCS <https://btk.kre.hu/index.php/2015-12-05-09-31-20/kari-kutatocsoportok/887-hermeneutikai-kutatokozpont-a-protestans-fundamentalizmus-hermeneutikai-megkozelitese-kutatocsoport.html> –, melynek kutatásait az egyetem kétszer két évre támogatta. A kutatócsoport tagjai több felsőoktatási intézményhez tartozó filozófusok, teológusok, bibliakutatók,

irodalmárok, nyelvészek, történészek, politológusok voltak; közöttük nemcsak kutatók vagy oktatók, hanem hallgatók is részt vettek a kutatásban: jelen voltak munkamegbeszéléseinken, konferenciáinkon. Közülük ketten e kötetben is publikálták munkájuk eredményét. A rendszeres eszmecsereinken és publikációinkon túl 2022. december 1-jén egyetemi hallgatóinkat is bevonó műhelykonferenciát szerveztünk (https://btk.kre.hu/images/FUKUCS_Konf_2022.pdf), valamint 2024. február 1-jén a Hermeneutikai Kutatóközpont fennállásának 30. évfordulóját megünneplő jubileumi konferenciát, amelynek két fő témája a *teológiai hermeneutika* és a *fundamentalizmus* volt (<https://www.youtube.com/watch?v=8AacXyA-Hiy8>).

A kereszténységben belül is sokféle fundamentalizmus van, a római katolikus egyházban is és az ortodoxiában is. Kutatásunk a protestáns fundamentalizmus tanulmányozására irányult. A protestáns fundamentalizmus gyökerei a reformáció (sokszor szó szerint, egyoldalúan értelmezett) *sola scriptura* elvére nyúlnak vissza; a bibliaértelmezéséről szóló akkori disputák döntő módon határozták meg a kor teológiai gondolkodását. A *sensus litteralis* (a betű szerinti értelem) hermeneutikai kérdései kutatásunk gerincét adják, különös tekintettel Luther hermeneutikájára. Ám a reformátori dinamikus hermeneutika (lásd Horváth Orsolya tanulmányát e kötetben) a 17. századi lutheránus és kálvinista ortodoxiában megmerevedett, a tévedhetetlenség tanítása szinte dogmatikai szintre emelkedett (lásd Kodácsy Tamás és Fabiny Tibor tanulmányát e kötetben), s ennek az irányzatnak az örököse a 19–20. századi fundamentalizmus, melynek hatásai lélektanilag negatívan is jelentkezhetnek (lásd e kötetben Izsák Norbert és Kósa Amy tanulmányát).

A bibliaértelmezés kérdése évszázadok óta két csoportra osztja a protestáns egyházakat: a konzervatívok és modernek (progresszívek), illetve a fundamentalisták és liberálisok táborára. A legmélyebb ellentét a fundamentalisták és a liberálisok között van. Az egyik a Biblia minden szavát Isten ígéjének tekinti, míg a másik a Biblia emberi-történelmi meghatározottságát hangsúlyozza. A konzervatívok közé tartoznak a német és a finn ébredési mozgalmak hatását tükröző evangélikus pietisták, illetve főleg a református és a szabadegyházakban megmutatkozó angolszász lelki hatásra utaló evangelikál (evangéliumi) keresztények, akik a megtérést s az új életben járást hangsúlyozzák.

Sokak számára nemcsak hazánkban, hanem külföldön sem világos, mi a különbség az evangelikálok (evangéliumi keresztények) és a fundamentalisták között. A köztudatban gyakran összekeverik a kettőt. A tisztánlátás okán érdemes az alábbi, egy amerikai kutató által felvázolt szempontokat figyelembe venni:

1. A Szentírás értelmezése. A fundamentalisták literálisan, azaz szó szerint értelmezik a Szentírást, az evangelikálok pedig tudatosan igyekeznek az egyes iratok műfaji sajátosságaira és a történelmi háttérre figyelni. A fundamenta-

listák számára a Biblia jelentése nyilvánvaló a szavak egyszerű olvasásából – „meg van írva” –, az evangéliumi keresztények a jelentés többértékűségéről beszélnek. A fundamentalisták szerint a Genézis első lapjain tudományosan is elfogadható „leírást” kapunk a világ keletkezéséről: „meg van írva, hogy hat nap alatt, azaz hatszor huszonnégy óra alatt teremtette Isten a világot”. Az evangéliumi keresztények viszont arra figyelnek, hogy a teremtésről szóló elbeszélések műfajukat tekintve történetek, narratívák, amelyeknek teológiai tartalmára kell figyelnünk, és nem a szó szerint értelmét kell tudományos igazsággént elfogadnunk.

2. A kultúra kérdése. A fundamentalisták megkérdőjelezik az emberi kultúra értékeit – innen az antiintellektualista beállítottságuk –, az evangéliumi keresztények az isteni kegyelem megnyilvánulását a kultúra különböző területein is megtapasztalják. Lehet, hogy Mozart emberileg bűnösebb volt mindnyájunknál, művei azonban mégis szolgálhatják Isten dicsőségét. Lehet, hogy egy író, költő, zenész, művész szexuális beállítottsága eltér a többségtől, de az általuk alkotott műveket is csodáljuk. Mint minden emberi képződmény, a kultúra is hirdetheti Isten dicsőségét.

3. Társadalmi elkötelezettség. A fundamentalisták sokszor csak a liberális teológia egyik velejárójának vélték a szegénység, az elnyomás, a rasszizmus elleni harcot, s ezért társadalmi elkötelezettségük sokszor kimerült az abortusz elleni harcban. Az evangéliumi keresztényekre a 19. és a 20. században egyaránt a társadalmi, szociális kérdések iránti érzékenység volt jellemző: küzdelem a rabszolgaság, a rasszizmus, a szexizmus (nemi megkülönböztetés), a szegénység ellen. Odáig azonban nem mennek el, mint a liberális keresztények, akik a szexuális orientáció szabadságát is hirdetik.

4. Szeparatizmus és zártság. A fundamentalistákra az elkülönülés jellemző. Nemcsak a liberálisoktól, hanem azoktól a konzervatív keresztényektől való elkülönülést is kívánatosnak tartják, akik a liberálisokkal valamilyen kapcsolatot tartanak fenn. Vannak olyan fundamentalista csoportok, amelyek például azért nem támogatták Billy Graham szolgálatát, mert ő azt képviselte, hogy az újonnan megtért hívők saját egyházaikba és gyülekezeteikbe menjenek vissza. Az evangéliumi keresztények azonban nyitottak a más felekezethez tartozó keresztényekkel való együttműködésre.

5. A liberális keresztényekkel való dialógus. A fundamentalisták hajlamosak azt mondani, hogy azok a liberális keresztények, akik nem vallják Jézus feltámadását, az ember radikálisan bűnös természetét, a kiengesztelődés hatékonyságát, a Biblia tévedhetetlenségének eszméjét, legfeljebb csak névlegesen keresztények, valójában nem azok. Az evangéliumi keresztények azonban nyitottak a liberálisokkal való párbeszédre, részint hogy meggyőzzék őket, de azért is, hogy tanuljanak tőlük. Az evanglikál-liberális dialógus egyik legszébb példája az angol evangéliumi kereszténység legnagyobb alakjának, John

Stottnak a liberális teológussal, David L. Edwardsszal folytatott párbeszéde. Igaz, hogy az eszmecserét a liberális teológus kezdeményezte, aki Stott munkáit kritikusan tanulmányozta annak érdekében, hogy a liberális keresztények is olvassák az evangéliumi keresztények műveit. Az *Essentials* (Lényegi dolgok) című kötet olyan témákkal foglalkozik, mint az evangélium ereje, a Szentírás tekintélye, Krisztus keresztje, Krisztus csodái, a Biblia és a moralitás, a világnak szóló evangélium. Edwards mindegyik fejezetben kritikusan olvassa Stott könyveit, és kérdéseket tesz fel, amelyekre minden fejezet végén John Stott válaszol. A zárszót is John Stott írta.

6. A kereszténység természete. Noha a fundamentalisták nagy része a kegyelemből való megigazulást hirdeti, mégis előszeretettel hivatkoznak szabályokra és előírásokra. A legalizmus és a moralizmus jellemző rájuk. Az evangéliumi keresztények egy részét is kísérti ez a jelenség, ám ők a hangsúlyt mégis inkább Jézus Krisztus személyére és művére helyezik, hiszen ez a keresztény hit veleje. Úgy is fogalmazhatunk, hogy az evangéliumi keresztények krisztocentrikusak, a fundamentalisták íráscentrikusak.

7. A szakadárság (angolul: fissiparousness). Volt idő, amikor az evangéliumi keresztényekre is jellemző volt, hogy elkülönültek és elszakadtak az úgynevezett „hitetlen” egyháztól, ám ez a jelenség ma sokkal inkább a fundamentalizmusra jellemző. A fundamentalisták sokszor apró tanításbeli kérdésekben is hajlamosak a szakításra valamely exkluzív igazságtudat birtokában. A fundamentalisták külön közösségeket, sokszor felekezeteket hoznak létre, amelyek a tapasztalat alapján aztán tovább osztódnak. Az elkülönült „igaz hívők” a „hitetlen” testvéreikkel sokszor minden kapcsolatot megszakítanak. Az evangéliumi keresztényekre azonban ma nem az osztódás, az elkülönülés jellemző, hiszen a megtértek saját felekezeteikbe és gyülekezeteikbe mennek vissza, ahol az evangélium szellemében só és kovász kívánnak lenni. Ezért ma az evangéliumi kereszténység alapvetően ökumenikus beállítottságú: az evangéliumi hívők felekezeti hovatartozás nélkül megtalálják egymást, és megfogják egymás kezét. Szép példája ennek a Magyar Evangéliumi Szövetség Aliansz szolgálata.

Befejezésül: reménységünk szerint csak a jelen kutatási projektumunk ért véget, s ez a szerény kezdet lökést adhat a Magyarországon is meginduló, tudományos igényű fundamentalizmus-kutatásnak.

Budapest, 2024. szeptember

Fabiny Tibor
a kutatócsoport vezetője

Fundamentalizmus és hermeneutika

Protestáns fundamentalizmus és modernitás

Bevezetés

Elterjedt nézet, hogy a(z) – általában vett – fundamentalizmus eredete szorosan köthető a modernitáshoz: Rostoványi Zsolt szerint például „valamennyi fundamentalizmus [...] a modern, globalizált világ kihívásaira adott egyfajta válasz, konzervatív felelet a modernizmusra, a modern világ újfajta – re-tradicionális – megközelítési módja.”¹ Egyre több gondolkodó véli azonban úgy, hogy a fundamentalizmus nemcsak a modernitásra adott válaszként tekinthető, hanem annak „meghatározó, bár speciális alkotóeleme. [...] Annak ellenére, hogy a modernitást jellemző több fejleményhez (a modernizmus mint ideológiához) kritikusan viszonyul, a fundamentalizmus nemcsak reaktívan, hanem meghatározó magját tekintve proaktív módon modern jelenség.”²

Ami a protestáns fundamentalizmust illeti, az annak eredetét és jellemzőit tanulmányozók rámutattak, hogy a gyökerek a modernitásnál mélyebbre nyúlnak. Az amerikai keresztény vallási fundamentalizmus kapcsán Izsák Norbert például elemzi a puritán gyökerek és a Nagy Ébredés fundamentalizmusra gyakorolt hatását.³ Tanulmányomban azt az állítást szeretném alátámasztani, hogy az, amit ma protestáns fundamentalizmusnak nevezünk, több szempontból szoros kapcsolatban áll a modernitással – ami maga is igencsak összetett jelenség, hiszen egyaránt van történelmi, társadalmi, kulturális, filozófia-antropológiai, szociológiai, politikai, tudományos vetülete, és a különböző fundamentalizmusok különböző módon kapcsolódnak ezek valamelyikéhez – vagy mindegyikéhez.⁴

¹ Rostoványi: *Fundamentalizmusok*, 228.

² „Fundamentalism can be best analysed as an essential though specific element of modernity. ... Despite its critical attitude towards many developments of modernity (modernism as ideology), fundamentalism is not only reactively but, in its attitudinal core, a proactively modern phenomenon, and needs be interpreted accordingly as part of the evolving postsecular scenario.” Losonczy: *Modernity*, 706. Minden fordítás, ahol külön nincs feltüntetve a fordító, a tanulmány szerzőjének fordítása.

³ Izsák: *Az amerikai keresztény vallási fundamentalizmus*

⁴ Ahogy a fenti idézetben Losonczy Péter is megjegyezte, a ’modernizáció-modernitás-modernizmus’ fogalmak, bár gyakran szinonimaként, egymással felcserélhetően használjuk őket, egymástól eltérő jelentést hordoznak. Amíg a ’modernitás’ egy társadalom gazdasági, politikai, ideológiai ’mo-

Ezen összetevők és különböző kombinációik alapján is leírható, jellemezhető az először az amerikai kereszténység történetének egy pontján megjelenő protestáns fundamentalizmus – ezzel foglalkozik többek között Izsák Norbert ebből a szempontból meghatározó könyve.⁵ Jelen tanulmányomban azonban szűkebb, teológiai és filozófiai szempontból vizsgálom a protestáns fundamentalizmus jelenségét. Ennek teológiai megközelítésben is számos jellemzője, fókusza mutatható ki – ezek az idők során változtak is, különösen az Amerikai Egyesült Államokban⁶ – az egyik legmeghatározóbb azonban, éppen mivel *protestáns* fundamentalizmusról van szó, a Biblia inspirációjáról és – ezzel szoros összefüggésben – értelmezéséről szóló tanítás. Számos könyv és tanulmány szól részletesen arról, hogy pontosan mit jelent és hogyan írható le a Biblia fundamentalisták által állított tévedhetetlensége, 'igazsága', szó szerinti értelmezése,⁷ és hogy milyen, az 'eredeti,' amerikai protestáns fundamentalizmushoz több mindenben hasonló, de annak egy az egyben nem megfeleltethető csoport, felekezet gondolkodik hasonlóan a Bibliáról.⁸ Nem kétséges, hogy nehéz lenne minden egyénre és közösségre egyformán érvényes következtetést levonni, annál is inkább, mivel „minden vallási csoportban megtalálhatóak a közösség rögzített hittételeitől és normáitól »elhajló« nézetek és magatartásformák.”⁹ Úgy gondolom azonban – ezzel vállalva bizonyos általánosítást is – hogy a protestáns fundamentalizmus különböző válfajaira egyaránt jellemző a Biblia természetfeletti inspirációját valló és azt alapvetően tévedhetetlennak tartó „fundamentalista” értelmezés, bár ezen jellemzők konkrét definíciója és az értelmezés során történő alkalmazása valamennyire eltérő lehet.

Tanulmányomban arra szeretnék rámutatni, hogy a protestáns fundamentalizmus 'bibliológiája',¹⁰ igeteológiája eredetileg ugyan a modernitás, ezen belül

dernizációját' jelöli, a 'modernizmus' ennek a történelmi kornak megfelelő kulturális, művészeti, intellektuális megközelítésre utal. A kettő természetesen nem elválasztható egymástól; a filozófia például kölcsönös összefüggésben áll egy kor mind gazdasági, politikai, mind kulturális, szellemi életével. Tanulmányomban a 'modernitás' kifejezést használom, mivel a protestáns fundamentalizmus kérdései szorosabban kapcsolódnak egy kor általánosabb gondolkodásmódjához, mint annak művészeti, kulturális életéhez – emellett forrásaim többsége is ezt a kifejezést használja.

⁵ Izsák, Uo.

⁶ Az amerikai fundamentalizmus történetével, annak különböző megközelítéseivel foglalkozik például Sutton, Matthew Avery a „New Trends in the Historiography of American Fundamentalism” című tanulmányában.

⁷ Magyar nyelven lásd Barr: Fundamentalizmus; Izsák: Uo., illetve Szalai: A vallási hagyomány

⁸ Ahogy ezt Izsák és Szalai is megjegyzi, a fundamentalista kereszténység közvetlen alapvetését – a mozgalom erről kapta a nevét is – az 1910–1915 között megjelent *The Fundamentals* (Az alapok) című könyvsorozat jelentette. 2013-as tanulmányában Szalai a „fundamentalista” definíciót a magyarországi vallási helyzetre és ezen belül konkrét vallási csoportokra is alkalmazza, amikor azt állítja, hogy „a téma jelentősége nem korlátozódik az amerikai vallástörténetre vagy a protestáns teológia történetére, hanem a kérdés itt és most is fontos lehet nekünk.” Uo., 458.

⁹ Uo., 457.

¹⁰ A „bibliológia” jelentése általános értelemben a könyvek tudományos leírásával foglalkozó tudományág, szűkebb, a keresztény dogmatikán belül használt jelentése azonban – főleg az angol nyelvű szakirodalom által használt megjelölésként – a *Biblia* teológiai doktrínája. A magyar teológiai szaknyelv az 'igeteológia' kifejezést preferálja.

a bibliakritika és a tudomány egyes eredményeinek ellenében a keresztény hit és hagyomány védelmét volt hivatott szolgálni, teológiai-filozófiai megalapozása több szempontból megegyezik a modernitás filozófiai antropológiájával. Ahogy a fundamentalizmusnak, úgy a modernitásnak is különböző történelmi és esztörténeti gyökerei és megjelenési formái vannak; ezek közül az egyik legjellemzőbb, legjobban megragadható a megismerés, gondolkodás, kogníció¹¹ filozófiai – és gyakorlatilag – újfajta megközelítése; a protestáns fundamentalizmus esetében ez szükségképpen szoros kapcsolatban áll azzal, ahogyan egy keresztény ember a Biblia jelentőségéről, annak a hitben betöltött szerepéről gondolkodik. A következőkben ezért először azt szeretném vizsgálni, hogy a modernitás tudással, megismeréssel kapcsolatos, a megelőző, premodern korokkal sok szempontból szakító, de a (nyugati világ) gondolkodását azóta is meghatározó meglátásai hogyan érhetők tetten a protestáns fundamentalizmus igeteológiájában, majd egy ezzel szoros összefüggésben álló, de kevesebb figyelmet kapott kérdéssel, a Szentírás *írott – nyomtatott* – voltának a protestáns fundamentalizmusban betöltött szerepével fogok részletesebben foglalkozni.

Modernitás és protestáns fundamentalizmus filozófiai kontextusban

Számtalan szerző foglalkozott a modernitás, a modernség mibenlétével és jellemzőivel, mind társadalmi, mind filozófiai szempontból. Amiben egyetértés van, az talán az, amit Heller Ágnes „a modernitás rejtélyé”-nek nevez, és amiről azt állítja, hogy „egy rejtély nem fejthető meg, csak értelmezhető, s nem csupán egyféleképpen,” ámde hozzáteszi, hogy „azért van, amiben minden értelmező megegyezik, s ez a filozófiában nem is csekélység. Például abban, hogy a modernség mint olyan létezik, és hogy a történelmi lét feltételei lényegesen megváltoztak az utóbbi háromszáz-valahány esztendőben.”¹² Különböző értelmezések léteznek a felvilágosodás és a modernitás összefüggésével kapcsolatban is, Heller szerint például a modernség nem azonosítható a felvilágosodással, de az kimondható, hogy a felvilágosodás értékei egyben a modernitás értékei is.

Keresztény szerzők, tudósok is több szempontból foglalkoztak és foglalkoznak a modernitás hatásával a kereszténységre, elméleti-teológiai és gyakorlati szempontból egyaránt. Ez utóbbi elsősorban a modernség és a szekularizáció összefüggéseit kutatja; egyik legjelesebb képviselője Charles Taylor kanadai katolikus filozófus, akinek *A Secular Age* című könyve máig meghatározó a

¹¹ „A kogníció (a „megismer” jelentésű latin *cognosco* ige főnévi származéka: „megismerés”) az emberi viselkedést meghatározó mentális (észbeli) strukturák és procedurák (eljárások) összetett rendszere (ide tartozik pl. az észlelés, az emlékezet, a tudás szerveződése.” [https://mek.oszk.hu/01900/01906/html/index428.html#:~:text=A%20kogn%C3%ADci%C3%B3%20\(a%20'megismer',eml%C3%A9kezet%2C%20a%20tud%C3%A1s%20szervez%C5%91d%C3%A9se\).](https://mek.oszk.hu/01900/01906/html/index428.html#:~:text=A%20kogn%C3%ADci%C3%B3%20(a%20'megismer',eml%C3%A9kezet%2C%20a%20tud%C3%A1s%20szervez%C5%91d%C3%A9se).)

¹² Heller: Mi a modernitás?

társadalomtudományi kutatások szempontjából.¹³ Tanulmányomban most elsősorban mégis egy másik szerző, Lesslie Newbigin (1909–1998) gondolataira támaszkodom, aki elsődlegesen nem filozófus, hanem lelkész (püspök), miszcionárius és teológus volt, éppen ezért fordított nagyobb figyelmet a modernitás keresztény hitre gyakorolt hatására. Newbigint ebben az segítette, hogy brit misszionáriusként, majd püspökként, évtizedeken át szolgált Indiában, ezért különösen világosan érzékelte a 'felvilágosult' nyugati gondolkodásmód és a harmadik világ életfelfogása közötti különbséget.¹⁴

*Proper Confidence: Faith, Doubt and Certainty in Christian Discipleship*¹⁵ című könyvében Newbigin a bizonyosság, biztos tudás mibenlétét látja annak a kérdésnek, ami meghatározó a felvilágosodás, illetve a modernitás keresztény hitre és életre gyakorolt hatására nézve. Szerinte ez a kiindulópontja a kereszténységen belül a *liberálisok* és *fundamentalisták* közötti, a 20. század óta egyre markánsabb nézetkülönbségnek, ellentétnek, azért is különösen fontos ennek a kérdésnek a tisztázása.

Mi az összefüggés a hit és a tudás között? A könyv ennek a két, a keresztény élet és tanítványság szempontjából meghatározó fogalomnak a kapcsolatot vizsgálja a klasszikus görög filozófiától elindulva, Aquinói Szent Tamáson és a skolasztikán át egészen addig, hogy a 17. század elején az új tudományos felfedezések megjelenésével az addig megkérdőjelezhetetlennek tartott bizonyosságok megdőlésével uralkodóvá vált a szkepticizmus. Newbigin szerint a szkepticizmusra válaszként, de mégis annak a talaján értelmezhető Descartes tétele, miszerint az emberi gondolkodás¹⁶ az egyetlen, amit teljes bizonyossággal állíthatunk; majd később Kant, amikor rámutatott, az észlelés és értelem segítségével csak egy bizonyos pontig juthat el a biztos tudás – de addig igen, ezért ez a fajta tudás, megismerés az, amire emberként egyedül hagyatkozhatunk. A továbbiakban szól a könyv Nietzsche, majd a posztmodern ellenreakciójáról; ami azonban számunkra lényeges, az Newbigin megállapítása, miszerint „a modern kor Descartes merész programjával indult. [...] Sem a hit, sem a valószínűség nem elégséges. Van lehetőség a biztos tudásra, és nem szabad ennél kevesebbel megelégednünk.”¹⁷ Azzal, hogy a gondolkodó egyéntette meg filozófiája kiindulópontjává, Descartes többféle dualizmusra nyitott ajtót, amelyek közül Newbigin az „objektív” és „szubjektív” fogalmak által kifejezett dualizmust tartja legfontosabbnak. Szerinte ezek a szavak és az általuk

¹³ Ld. Taylor: *A Secular Age*

¹⁴ Ld. <https://newbiginresources.org/introduction/>

¹⁵ Newbigin: *Proper Confidence*

¹⁶ Amint Newbigin megjegyzi, Descartes kiindulópontja lehetett volna a cselekvő vagy érző szubjektum is, ő mégis a gondolkodást tartotta az emberi létezés meghatározójának.

¹⁷ „The modern age began with the damaging program of Descartes. [...] Neither faith nor probability would suffice. Certainty was possible, and we ought to be content with nothin less.” Newbigin: *Proper Confidence*, 27.

kifejezett kettősség annyira beleivódott a köznapi beszédbe, hogy gondolkodásunkban is nehezen tudunk elvonatkoztatni tőlük, annak ellenére, hogy a gyakorlatból tudjuk, a tudás és ismeret folyamatában egymástól elkülöníthetetlen a megismerést gyakorló szubjektum, ágens, és ismeretszerzésének tárgya.¹⁸

A modernitás történetének ebben az összefüggésében tárgyalja azután a szerző azt, hogy mit jelent mindez a Szentírással kapcsolatban. A felvilágosodás hozadékát, állítja Newbigin, keresztény szempontból úgy is megfogalmazhatnánk, hogy míg a „megbízható igazság” hordozója a premodern korban a történet, a narráció volt, annak birtokosai immár az örök, megdönthetetlen, matematikai formulákkal leírható törvények.¹⁹ Szinte elkerülhetetlenné vált, hogy az, ahol régen a megbízható igazság megtalálható volt – például az Ó- és Újszövetség történeteiben – szintén az új kritériumok alapján kerüljön értékelésre; ennek az eredménye lett a történetkritikai módszer. Newbigin, bár nem tartja hiábavalónak a történetkritikai módszer használatát, részletesen kifejtve hangsúlyozza annak problémás voltát; azonban nem áll meg itt, hanem eljut az általunk felvetett állításhoz, amikor kijelenti, hogy „a protestáns fundamentalizmus ugyanúgy a felvilágosodás gyermeke, mint a liberalizmus.”²⁰

Ezt az állítást többek között azzal támasztja alá, hogy a fundamentalista igeteológia a felvilágosodás által befolyásolt gondolkodásmódot alkalmazza, amikor – egy hamis elv alapján – a Biblia tekintélyét az objektivitás, a tények, a biztos tudás alapjára építi. Ilyenkor ugyanis a tudás, a megismerés dualista, a szubjektumot és objektumot különválasztó módját alkalmazza a Szentírássra – ahogyan ezt a modernitás esetében láttuk. Pedig, állítja Newbigin, a Biblia esetében nem szükséges alternatív megközelítések között választanunk, mintha választanunk kellene Isten objektív szavai és tettei, valamint az írók szubjektív tapasztalatának feljegyzése között. Az Ó- és Újszövetség prófétái és apostolai számára az ismeret azt jelentette, hogy személyek, szubjektumok elkötelezik magukat a valóság tőlük telhető legjobb megismerésére – és ez ma sincs másként.²¹ Az Egyház a kánon lezárásával kijelölte a hagyomány határait, de a hagyomány tekintélye nem azt jelenti, hogy Isten emberek általi megismerésének feltételei a kánonon belül ne lennének érvényesek.

Ahogy említettük, a karteziánus ismeretelmélet az, ami szerint a valódi tudás egy, az ágenstől (szubjektumtól) független valóság (objektum) helyes reprezentációjára, vagyis az elméleti ideák és a külső valóság közti megegyezés. „Emögött az a magabiztosság áll, hogy a bizonyosság olyasmi, amit meg tudunk teremteni saját

¹⁸ Uo., 36–39. Descartes filozófiáját tárgyalva további két dualizmusként említi Newbigin az elme és a külső, fizikai térben létező világ, illetve a *theoria és praxis*, elmélet és gyakorlat dualizmusát; legmeghatározóbbnak azonban az objektív-szubjektív dualizmust tartja.

¹⁹ Uo., 79.

²⁰ Protestant fundamentalism is, like liberalism, a child of the Enlightenment. Uo., 85.; Protestáns fundamentalizmus és liberalizmus közös gyökereiről lásd még kötetünkben Kodácsy: 56; Veres: 123.

²¹ Uo., 90.

magunk számára gondolataink helyes elrendezésével,” ahogy Charles Taylor megfogalmazza.²² A modernista gondolkodásnak ez tehát olyan, az egyént a közép-pontba állító jellemzője, ami a Biblia értelmezése során mindenképpen kérdőjeleket vet fel – bár, amint látni fogjuk, éppen a reformáció *sola scriptura* elve is ebbe az irányba mutatónak tűnhet. A filozófiai – és teológiai – gondolkodás ma szinte egyértelműen elveti a karteziánus-kanti ismeretelméletet, és helyette újra előtérbe került a részben Arisztotelészhez is kapcsolható elmélet, ami szerint „az elme (nusz) egygyé válik a gondolat tárgyával”²³ – ez az, amit a *participáció*, részesedés kifejezéssel szoktak jelölni.²⁴ Newbigin nem használja a filozófia szaknyelvét, azonban hasonló módon próbálja elkerülni a modernista tudás és bizonyosság csapdáit, amikor a Bibliával kapcsolatban úgy gondolja, hogy „csak akkor állíthatom valamiről, hogy objektív módon igaz, ha ennek az igazságnak megfelelően élek és cselekszem”²⁵ – ha „részesedem benne”, mondhatnánk; vagy ahogy más szavakkal ismétli meg ugyanezt a gondolatot, „egy keresztény embertől nem azt kellene megkérdezni, hogy mit hisz a Bibliáról, hanem hogy mit kezd vele.”²⁶

Elgondolkodtató, hogy Newbigin szerint a Szentírás alapján hogyan lehet, és hogyan nem lehet bizonyosságunk arról, hogy a Biblia Isten Szava. A fundamentalista, modernista bizonyossággal szemben szerinte alapvető jelentőségű, hogy Jézus milyen módon beszélt az Atyáról; nem tévedhetetlen, javíthatatlan állításokat tett Istentől, nem írt könyvet, ami egyszer s mindenkorra tartalmazta volna az Istennel kapcsolatos megkérdőjelezhetetlen és megváltoztathatatlan igazságot. Barátaival egy olyan közösséget hozott létre, amelyben megosztotta az életét velük, és rájuk bízta, hogy a tanúi legyenek. A tanúságtételük pedig különböző módokon jutott el hozzánk; szavai és tettei közül nagyon kevésről van annyira biztos tudásunk, ami Descartes szerint megbízható ismeretnek tekinthető lett volna. Newbigin átütő megfogalmazásában „a szó szerinti tévedhetetlenség tanítása nem más, mint egyenes tagadása annak, ahogyan Isten a mi Urunk Jézus Krisztus Atyjaként megismertette magát velünk.”²⁷

Kicsit más, de érdekes szempontból mutat rá a modernitás episztemológia-központú, az igazságot és annak megismerését fókuszba helyező voltára Keane Webb, amikor a modern missziói mozgalom hatását vizsgálja egy ázsiai keresztény közösségre. Szerinte a modernitás nyelvi ideológiájának²⁸ egyik

²² Taylor: *The Secular Age*, 112.

²³ Uo., 111.

²⁴ Ld. például a *Radical Orthodoxy* teológusok – John Milbank, Catherine Pickstock írásait.

²⁵ „I can only affirm the objectivity of a truth claim which I make by committing myself to living and acting in accordance with this claim.” Newbigin: *Proper Confidence*, 75.

²⁶ „It is less important to ask a Christian what he or she believes about the Bible than it is to inquire what he or she does with it.” Uo. 87.

²⁷ Uo., 89.

²⁸ Lanstyák István szerint a nyelvi ideológiák besorolásánál egyik csoportot képezik „a nyelv lényegi tulajdonságaival és a nyelvműködés mikéntjével kapcsolatos ideológiák” Lanstyák: *Nyelvi ideológiák*, 3.

legfontosabb eleme az őszinteség, az a feltételezés, hogy „az őszinte beszéd semmit nem ad hozzá és nem vesz el a gondolattól”²⁹ – vagyis az igazság referenciálisan működik, ami ennek a távoli indonéziai törzsnek az esetében kizár minden mágikus, rituális, a testi léthez kötődő vallási tevékenységet. A nyugati (holland) misszionáriusok által a megtérés, majd az igaz keresztény élet ezen az ’őszinteségen’ alapul, aminek alapja Webb szerint pontosan a modernitás által megkövetelt „hangsúly a referenciális igazság, a hit, és az őszinteség fogalmán.”³⁰ Ilyen módon egyenlőséggel kerül a protestantizmus és a modernitás közé, ugyanakkor konfliktus keletkezik a törzs hagyományos világlátásával, nyelvi ideológiájával. A tanulmányban Webb hangsúlya ugyan nem a Biblia értelmezésén van, de megjegyzi, hogy ez a nyelvi ideológia határozza meg nemcsak az imádság, hanem például a bemelegítés és bibliaolvasás tevékenységét is; a kimondott vagy leírt szó minden esetben – elvont módon – egy külső gondolatra, referensre utal.

Modernitás és protestáns fundamentalizmus a szóbeliség-írásbeliség kontextusában

Nem Newbigan az egyetlen, aki a Biblia keresztény hitben és életben betöltött szerepéről gondolkodva fontosnak tartja megállapítani, hogy Jézus nem írt könyvet. *How the Bible Became a Book* című könyvében William M. Schniedewind megjegyzi, hogy a Jn 7,15 szerint Jézus nem részesült formális oktatásban, nem volt az írástudó elit tagja, és az apostolok is tanulatlan emberek voltak – szerinte ezek olyan, kimondottan dogmatikus állítások, amelyek pozitív értelemben rávilágítanak arra, hogy ők bizonyos értelemben kritikusan viszonyulnak az írnokokhoz és a könyvalapú tudáshoz. Az írástudókkal való beszélgetésében Jézus ugyan idézi a – farizeusok által be nem tartott – írott törvényt, de a saját tekintélye forrásának azt nevezi meg, „aki engem elküldött” (Jn 7,19) – vagyis egy olyan, magasabb tekintélyre hivatkozik, amelyik nem szöveg-alapú.³¹

Schniedewind azt is megállapítja, hogy míg az ókori Izraelben az írás a királyi udvar és a papi arisztokrácia előjoga volt, majd a vallási tekintély és ortodoxia eszközévé vált, addig Jézus idejében – de még Pál esetében is, aki nem könyveket, hanem leveleket írt, amelyek szóbeli felolvasásra voltak szánva – a mester élő szava elsőbbséget élvezett a könyvekből szerezhető tudással szemben. A jeruzsálemi templom lerombolása utáni időszakban mind a korai kereszténység, mind a rabbinikus judaizmus a szent szöveg és a szóbeli hagyomány feszültségében élt; elismerték az írott Írás tekintélyét, ugyanakkor

²⁹ „Sincere speech adds and subtracts nothing in words that was not already there in thought” Webb: *Sincerity*, 74.

³⁰ Uo., 81.

³¹ Schniedewind: *How the Bible*, 211.

megmaradt a szóbeli hagyomány és a tanító élő hangjának tekintélye. Míg a kereszténység elég hamar elkezdte használni a kódex formát – ez valószínűleg hozzájárult az írott szöveg tekintélyének megerősödéséhez a korai egyházban –, addig a judaizmus nagyon lassan vette azt át, és még ma is Tóra *tekeracet* találunk a zsinagógában a szent ládában. A korai egyházról szóló könyvében Carol Harrison is megállapítja, hogy a kommunikáció ekkor még elsősorban a fülnek, nem a szemnek szólt; a Szentírás nem olvasnivalót jelentett, hanem beszélgetésre ösztönzött és cselekvést indukált.³²

Platóntól kezdődően számos tudós foglalkozott az írás, majd a nyomtatás emberi gondolkodásra és emlékezetre gyakorolt hatásával.³³ Nem ismeretlen ez a kérdés a teológia számára sem, missziológiai szempontból például nem új felvetés, hogy szükség van egy, a szöveg-alapú helyett szóbeliség-alapú hermeneutikai modellre, hiszen még ma is rengeteg olyan hely van a világon, ahol – bár az írásbeliség nem ismeretlen – a 'tanulási preferenciát' a szóbeliség jelenti. A szóbeliség–írásbeliség problematikája előkerül a homiletika kérdéskörében is; gyakran idézett megállapítás a '*Lesewort*' és '*Lebewort*' közötti lutheri különbségtétel, és minden hermeneutikával foglalkozó teológia és teológus aláhúzza, hogy az írott ige az igehirdetés által válik 'cselekvő szóvá'.³⁴ Mindezek azonban inkább gyakorlati megfontolások, bár, ha nem is közvetlenül, de érintik a kérdés igeteológiai, hermeneutikai szempontból meghatározó voltát. Véleményem szerint ugyanis, amikor a protestáns fundamentalista értelmezés a Bibliát *mint írott szöveget* a bizonyosság, 'biztos tudás' megbízható hordozójaként kezeli, akkor – a fenti érvelés szerint – a felvilágosodás, a modernitás 'gyermekeként' viselkedik.

Ahogy láttuk, ennek az állításnak vannak történetileg követhető megállapításai; ezeket veszi sorra – bár főleg az Ószövetségre koncentrálva – Schniedewind, vagy a korai egyházra nézve Carol Harrison. Érvelésében azonban Harrison már figyelembe veszi azt is, amit a hallás és látás fenomenológiájának nevezhetünk; milyen különbség van az észlelésre, gondolkodásra, megismerésre nézve a hallott és az írásként, szöveggént látott beszéd, tanítás között? Amit Harrison a korai keresztényekkel kapcsolatban állít, azt a későbbi korokra nézve, tudományosabb módon fejti ki Iain McGilchrist, aki – pszichiáterként és neurológusként – a két agyfélteke működési módjának különbségét vizsgálja a nyugati világ történelme és kultúrtörténete összefüggésében.³⁵ Alaptézise az, hogy az idők folyamán megbomlott a két agyfélteke egyensúlya; a bal féltekének a jobb féltekét kellene szolgálnia, azonban ez időközben átvette az

³² Harrison: *The Art of Listening*.

³³ Ezek közül valószínűleg Walter Ong, Jack Goody és Marshall McLuhan a legismertebbek, bár elméleteik egy részét sokan ma már kritikusan értékelik.

³⁴ Vö. Bernhardt Dóra: *Reflexió és viszontválasz*, 92–94.; A Biblia hangzó voltának kérdéséhez lásd még kötetünkben M. Pintér Tibor és Fabiny Tibor tanulmányát.

³⁵ McGilchrist: *The Master and His Emissary*

’úr’ szerepét.³⁶ Ami McGilchrist izgalmas, interdiszciplináris, összetett művéből számunkra különösen érdekes az az, amit a reformáció és a felvilágosodás kapcsán állít, és ami nagyban összecseng Lesslie Newbiggin mondanivalójával:

A reformáció a modern kor első nagy kifejezője a bizonyosság keresésének. Schleiermacher szavaival élve, ami közös a reformációban és a felvilágosodásban az az, hogy ’minden tilos, ami titokzatos és csodálatos. A képzeletet ne az töltse be, ami [immár így vélik] csupán légből kapott.’ Miközben az egy igazságot keresték, mindkét mozgalom próbált megszabadulni a képi megjelenítéstől – amit különösen a mitikus és metaforikus funkciója által par excellence a jobb agyfélteke hordoz –, hogy a helyét a megkérdőjelezhetetlen bizonyosság érdekében a bal agyfélteke erőssége, a szó vehesse át.³⁷

McGilchrist a reformációval kapcsolatban utal Joseph Koerner tanulmányára, aki szerint a reformáció legfőbb problémája a ’vagy-vagy’, az igazság és a tévedés egyértelmű elválasztására tett kísérlet volt, amiben segítségére volt a *sola scriptura* elve. Különösen azért, mert most már nyomtatott könyvekről volt szó, a szavak „agresszív fizikai megjelenítésük folytán a dolgok státuszát élvezték fenomenológiailag”³⁸ – és így, ismeretelméleti szempontból, ’tárgyként’ ismét egy dolog reprezentációiként viselkedtek, és a szubjektum-objektum elkülönülésével nem a *participáció*, részvétel érzetét keltették. Jól érzékelhető ez a különbség a ’monasztikus olvasás’ és az olyan olvasás között, amikor a szavak mint „dolgok” jelennek meg. Az előbbiről Ivan Illich megjegyzi, hogy olyan folyamat, ’amelynek során a Szentírás minden egyes szerzetes életrajzának részévé válik;’ ilyenkor a szerzetesek, hangosan olvasva, „egész testüket használják arra, hogy megtestesítsék a betűsorokat [...], ami a beszéd és a mozdulatok széles körben elterjedt összekapcsolását példázza”³⁹ – vagyis McGilchrist szerint a két félteke együtt, nem egymásnak alárendelve vesz részt az olvasás tevékenységében.

Mindezzel nem azt kívánom állítani, hogy a reformáció, vagy a *sola scriptura* elve egyenes összefüggésben áll a protestáns fundamentalizmus megjelenésével, hiszen a 16. század óta sokféle bibliaolvasással és értelmezéssel talál-

³⁶ Fabiny Tibor hívta fel rá a figyelmemet, hogy a két agyféltekét illetően hasonló következtetésre jut Szabó Imre református lekipásztor a *Lélek és betű* című írásában (Egyház és világ, II. évf. 22–23. sz.)

³⁷ „The Reformation is the first great expression of the search for certainty in modern times. As Schleiermacher put it, the Reformation and the Enlightenment have this in common, that ‘everything mysterious and marvellous is proscribed. Imagination is not to be filled with [what are now thought of as] airy images.’ In their search for the one truth, both movements attempted to do away with the visual image, the vehicle par excellence of the right hemisphere, particularly in its mythical and metaphorical function, in favour of the word, the stronghold of the left hemisphere, in pursuit of unambiguous certainty.” Uo., 315.

³⁸ Uo., 318. Természetesen vitatható, hogy ez fenomenológiailag valóban ekkora változást jelentett-e a könyvnyomtatás előtti, kéziratban olvasott szövegekhez képest.

³⁹ Illich: A szöveg szőlőskertjében, 111.

kozhatunk a protestantizmuson belül is. Kétségtelen azonban, hogy – miután a (nyugati) ember felhagyott a hangos olvasással – a felvilágosodás, majd a modernitás episztemológiai megközelítése nagyban hozzájárulhatott ahhoz, hogy az írott szöveget, és így a Szentírás szövegét is a megismerés, megértés 'tárgyává', a tantételekben kifejezhető igazság tárgyává tegye. Staley állítása szerint „lehet, hogy az olyan kérdések, mint a tévedhetetlenség, az intertextualitás, és maga a szinoptikus probléma is arra vezethető vissza, hogy mára vérünnké vált a nyomtatott szövegben való gondolkodás.”⁴⁰

Érdekes az a megközelítés, ahogyan kettős jellemzőjét látja az írott igének Rowan Williams. Szerinte az írott szöveg több szempontból is valódi kockázatot képvisel, mivel

úgy kerül az olvasó/hallgató elé, mintha egy befejezett termék lenne, és így egy tárgy érzetét kelti. Ha nem vagyunk elég óvatosak, az írott volta miatt tárgyként, passzívan kezeljük. Ellentétben azzal, amikor egy hang szól hozzánk, elvonatkoztathatunk a konkrét alkalomtól; ilyenkor a hallgató nem gyakorolhat ellenőrzést afelett, ami eljut hozzá. Az írott szöveg ugyanakkor felkínálja a lehetőséget arra, hogy újra olvassuk – nincs utolsó olvasata, és az értelmezés mindig új eseményeit indukálja. Olyan megújuló kommunikációra ad lehetőséget, amire az élő szó nem. Ezért amikor egy írott szöveget szentnek nevezünk, akkor ezzel azt állítjuk, hogy az újra olvasás lehetősége, az, hogy nem létezik utolsó olvasat, nyitva hagyja a lehetőséget Isten kommunikáció-kezdeményezése előtt. A szöveg írott volta egyrészt kockázatot jelent a kommunikációs stratégia szempontjából, mivel tárgyként passzívnak tűnhet; a szöveg újra olvashatósága pedig a többértelműség szempontjából kockázatos.⁴¹

Williams utolsó szavai előre vetítik az írott szöveg problémáját az értelmezés, a hermeneutika szempontjából. Jeffrey Staley szerint például modern emberként annyira hozzászoktunk, hogy a szemünkkel, nem a fülünkkel olvasunk, hogy újra és újra emlékeztetnünk kellene magunkat arra, hogy a történelem folyamán a könyveket hallásra szánták. Episztemológia vízválasztó létezik például az első századbéli újszövetségi iratok és a mi írásértelmezésünk között; míg a modern ember a szövegek *jelentését* kutatja, addig az ókori 'irodalomkritikust' az általuk gyakorolt *hatás* érdekelte.⁴²

⁴⁰ „Issues such as inerrancy, intertextuality, and even the Synoptic problem might be related to the problems raised by the internalization of print.” Staley: *The Print's First Kiss*, 2.

⁴¹ „It comes before the reader/hearer as a finished product, and so as something that can in some ways be treated as an object. If we are not careful its written character can be misused by working with the text as if it were passive. In contrast to the event of a voice speaking, it can be abstracted from the single occasion when the hearer has no control over what comes to her or him from outside.” Williams: *The Bible Today*

⁴² Hermeneutikai szempontból erre helyezi a hangsúlyt az Ulrich Luz-féle hatástörténeti megközelítés is.

Exkurrez

Elgondolkodtató, hogy a kortárs teológusokon és filozófusokon kívül többen már évszázadokkal ezelőtt hasonló gondolatokat fogalmaztak meg a Bibliával és annak értelmezésével kapcsolatban. J. G. Hamann 18. századi német gondolkodó például nemcsak általában viseltetett éles kritikával a modernitás racionalizmusával szemben, hanem konkrétan bírálta a Szentírás ilyen módon való olvasását és értelmezését. Kocziszky Éva szerint a Hamann által képviselt metakritika „azon a feloldhatatlan ellentmondáson alapul, amely a racionális, diszkurzív, illetve a kritikai filozófiai gondolkodás és Isten igazsága között feszül.”⁴³ Ami a Biblia szerepét illeti, Hamann „meg volt győződve róla, hogy neki is szerelmesként kell viszonyulnia a bibliai nyelvhez [...], a nyelv, a szó nemcsak betű, hanem megelevenítő szellem is, működik benne Isten lehelete, élete is.”⁴⁴

Pár évtizeddel Hamann után egy brit költő és teológus, S.T. Coleridge szintén őszintén küzdött a Szentírás mibenlétének és értelmezésének kérdésével. Ahogy Fabiny Tibor megjegyzi, Coleridge úgy gondolja, hogy „a hit vitalitását nemcsak ellaposítja, hanem egyenesen babonává torzítja az úgynevezett „tan”, amely szerint a Szentírást egy tévedhetetlen isteni intelligencia diktálta emberi írtnokainak.”⁴⁵ Barátjával folytatott levelezése vége felé Coleridge hasonló következtetésre látszik jutni, mint amit Lesslie Newbiggin esetében láttunk; a Biblia olvasásakor nem választhatjuk el az objektív és szubjektív megközelítést; sőt, ezt a meggyőződést Coleridge is az írott szóhoz, a ’betűhöz’ köti. Ezt az ismeretelméleti problémát ő már a modernitást megelőzően, a skolasztika művelőinél is felfedezni vélte; szerinte ebben az időszakban a vallás „pusztán objektív [...] volt, büszkén felékesített, illuminált betű, de mégiscsak holt betű.”⁴⁶ Azok, akik ma is így gondolkodnak, azok számára Coleridge szerint „a keresztény vallás teljesen *objektív*, az ennek megfelelő *szubjektív* oldal teljes kizárásával” – végső következtetését pedig így foglalja össze: „A kinyilatkoztatott vallás [...] legmagasabban szemlélve a *Szubjektív* és az *Objektív* egysége, tehát a kettő azonossága vagy kölcsönös egymásba-foglaltsága.”⁴⁷

A protestáns fundamentalizmus igeteológiája szerint ez a fajta ’participáció’, ’részvétel’ azonban a misztika kategóriájába tartozik és ellentmond a Szentírás világos értelmezésének.

Konklúzió

Napjainkban – sajnálatosan érthető okból – egyre többen foglalkoznak a fundamentalizmus tudományos leírásával és értékelésével. Bár a fundamentaliz-

⁴³ Kocziszky: J. G. Hamann és a modernitás, 38.

⁴⁴ Uo., 33.

⁴⁵ Fabiny: S.T. Coleridge, 5.

⁴⁶ Uo., 78.

⁴⁷ Uo., 79.

musnak többféle értelmezése létezik, maga a kifejezés „a 19. század végi – 20. század eleji amerikai protestantizmus egyik irányzatának, a protestantizmuson belül a liberális modernizmussal szembeni mozgalmának elnevezésére jött létre.”⁴⁸ Bár ez a történelmileg meghatározható mozgalom különböző kulturális, társadalmi és teológiai indítékok összességére vezethető vissza, tanulmányomban azt próbáltam megmutatni, hogy a protestáns fundamentalizmus nemcsak a modernizmus (modernitás) ellenében, hanem annak meghatározó elemeit magáévá téve jött létre és él és virul – azóta is. Rostoványi Zsolttal egyetértve állítom ezért, hogy „a fundamentalizmus és a kultúra között szoros az összefüggés;”⁴⁹ a felvilágosodás, majd modernitás számos jellemzője közül különösen a filozófiai, elsősorban ismeretelméleti és fenomenológiai, pszichológiai hatások azok, amelyekről véleményem szerint kimutatható, hogy befolyással bírtak – és bírnak – a protestáns fundamentalizmus igeteológiájára. Ismeretelméleti szempontból a bizonyosság, a biztos tudás és igazság kérdése az, ami mind a modernitás, mind a protestáns fundamentalizmus esetében egyszerre forrása és célja a gondolkodásnak, és ami így szorosan összeköti a két, egymástól amúgy elvileg igen távol álló meggyőződést. A bizonyosságra való törekvés ugyanakkor nem elválasztható a használt médiumtól, amennyiben az *írott* Biblia szó szerinti, azaz (nyomtatott) betű szerinti értelmezése, és ezért – akár tudat alatt – tárgyként, objektumként való kezelése az, ami megalapozza a protestáns fundamentalizmus igeteológiáját.

A protestáns fundamentalizmus igeteológiájának több, gyakorlati teológiai következménye is van; ezekkel tanulmányomban nem foglalkoztam, és a hermeneutikai kérdéseket is csak érintőlegesen említettem meg. Elsősorban kortárs teológusok és gondolkodók segítségével igyekeztem állításomat alátámasztani, azonban arra is rámutattam, hogy a protestáns fundamentalizmust és a modernitást meghatározó gondolkodásmód közötti kapcsolatra már jóval korábban felhívták a figyelmet egyes költők és filozófusok.

Milyen legyen tehát egy nem fundamentalista igeteológia? Poszt-poszt-modern korunkban sem tudjuk függetleníteni magunkat a modernizmus episztemológiai hagyatékától, és mi is leginkább írott szöveggént olvassuk a Bibliát. Több tucat teológiai könyv és cikk van, amelyek ma is felvetik egy 'jó' igeteológiai kérdését, és ezek egymással sem mindig értenek egyet. Dogmatikai szempontból ami – legalábbis számomra – a legfontosabb, hogy „sok mai keresztyén gondolkodásával ellentétben nem a Biblia a keresztyén hit fundamentuma. Ez a kitüntetés – ráadásul a Biblia szerint is (1 Kor 3,11) – egyedül Jézus Krisztust illeti meg.”⁵⁰

⁴⁸ Rostoványi, 225.

⁴⁹ Uo., 227.

⁵⁰ Van den Brink és Van der Kooi: Keresztyén dogmatika, 606.

Bibliográfia

- Avery, Matthew: *New Trends in the Historiography of American Fundamentalism* = *Journal of American Studies* 2017/51, 235–41. <http://www.jstor.org/stable/44163034> (2024. ápr. 12.)
- Barr, James: *Fundamentalizmus*. Budapest: Luther Kiadó, 2019.
- Fabiny Tibor: *Ajánlás = S.T. Coleridge: Egy kereső szellem vallomásai: Levelek a Szentírás ihletettségéről* (1840). Ford. Ruttkay Veronika. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 2004, 5.
- Bernhardt Dóra: *Reflexió és viszontválasz = Fabiny Tibor: Túl a literalizmuson*. Budapest: L'Harmattan, 2023, 92–94.
- Harrison, Carol: *The Art of Listening in the Early Church*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Heller Ágnes: *Mi a modernitás? A Mindentudás Egyeteme programban elhangzott előadás írott változata*. <http://real-eod.mtak.hu/1017/1/01%20Heller%207-22.pdf>
- Illich, Ivan: *A szöveg szőlőkertjében*. Budapest: Gond-Cura Alapítvány – Palatinus Kiadó, 2001.
- Izsák Norbert: *Az amerikai keresztény vallási fundamentalizmus története: A kezdetektől 1947-ig*. Budapest: L'Harmattan, 2022.
- Kocziszky Éva: *J. G. Hamann és a modernitás kritikája*. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 2000.
- Lanstyák István: *Nyelvi ideológiák (általános tudnivalók és fogalomtár)*. https://web.unideb.hu/~tkis/li_nyelvideologiai_fogalomtar.pdf (2024. április 25.)
- Losoncz, Péter: *Modernity, Postsecularism, Fundamentalism* = *Philosophia*, 2016/44, 705–720. <https://doi.org/10.1007/s11406-015-9585-7>
- McGilchrist, Iain: *The Master and His Emissary: The Divided Brain and the Making of the Western World*. New Haven: Yale University Press, 2012.
- Newbigin, Leslie: *Proper Confidence: Faith, Doubt and Certainty in Christian Discipleship*. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 1995.
- Rostoványi, Zsolt: *Fundamentalizmusok a 20–21. században = Köz-Gazdaság, Tudományos Füzetek*, 2016/3, 225–239. https://unipub.lib.uni-corvinus.hu/2658/1/Koz_Gazdasag_2016_3_Rostovanyi_u.pdf (2023. dec.10.)
- Schniedewind, William: *How the Bible Became a Book*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Staley, Jeffrey L.: *The Print's First Kiss: A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel*. Atlanta: Scholars Press, 1988.
- Szalai, Miklós: *A vallási hagyomány megmerevítése a modernitással szemben. A protestáns fundamentalizmus tanítása a Biblia inspirációjáról = Déri Balázs (szerk.): Conversio*. Budapest: ELTE BTK Vallástudományi Központ, 2013, 457–464. <https://vallastudomany.elte.hu/sites/default/files/u5/457-464-Szalai%20Miklos.pdf>

- Taylor, Charles: *A Secular Age*. Cambridge, (MA): Harvard University Press, 2007.
- Taylor, Charles: Az ismeretelmélet meghaladása. Ford. Paár Tamás = *Acta Pinteriana*, 2021, 109–125. https://acta-pinteriana.hu/archivum/acta_pinteriana_7_taylor.pdf (2024. március 29.)
- Van den Brink, Gisbert – Van der Kooi, Cornelis: *Keresztyén dogmatika*. Kolozsvár: Exit Kiadó, 2022.
- Webb, Keane: Sincerity, 'Modernity,' and the Protestants = *Cultural Anthropology*, 2002/1, 65–92. <http://www.jstor.org/stable/656673> (2023. december 19.)
- Williams, Rowan: 'The Bible Today: Reading & Hearing' – The Larkin-Stuart Lecture. 2007. 04. 16. <http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/2112/the-bible-today-reading-hearing-the-larkin-stuart-lecture.html> (2024. április 12.)

A fundamentalizmus inerranciatanának teológiai bírálata

A fundamentalizmus és a tévedhetetlenség (inerrancia)

A fundamentalizmus mint történelmi mozgalom a modernizmus ellenében a 20. század elején, 1910 és 1915 között jelent meg az Egyesült Államokban. Egy, majdnem hárommillió példányszámban elkelt, tizenkét füzetből álló tanulmánysorozat hatalmas tömegekre gyakorolt hatást. A terjesztés mögött két olajmágnás állt: Lyman és Milton Stewart. A tanulmánysorozat címe (amely később a fundamentalizmus mozgalmának névadójává is válik) a következő: *The Fundamentals. A Testimony to the Truth* (Az alapok. Tanúskodás az igazságról). A pamfletsorozatban a szerzők hevesen támadták a evolúciót és a bibliakritikát mint az újkori elvilágiasodás okozóit. A modernizmussal szemben a kereszténység öt alapigazsága és azok értelmezése áll: a Szentírás tévedhetetlensége minden területen, Krisztus szűztől való születése, az Úr testi feltámadása, Krisztus engesztelő áldozata, mint a megváltás feltétele és az Úr előttünk álló testi újraeljövele. Jobst Schöne, lutheránus teológus írja, hogy a felsorolt öt pont önmagában aligha támadható bibliai vagy teológiai szempontból. Ám az öt „fundamentália” kiválasztása és összeállítása felvet bizonyos kérdéseket: például kimaradnak az emberrel, az ember bűnös természetével, az egyházzal, a hivatallal és a szentségekkel kapcsolatos kijelentések.¹

Tegyük hozzá: az is igaz, hogy a vallás és a politika mindhárom *ábrahámi* vallásban jelentkező sajátos keveredése és összefonódása is fundamentalizmus. A politikai érzelmekkel és indulatokkal összekeveredett vallás veszélyes szellemet engedhet ki a palackból akár a Közel-Keleten, akár Amerikában vagy Magyarországon.² Ezzel a kérdéssel a jelen írásunkban nem foglalkozunk.³

A fundamentalizmus, s azon belül a keresztény (főleg protestáns) fundamentalizmus elsősorban hermeneutikai kérdés.⁴ James Barr (1924–2006) brit

¹ Schöne: A fundamentalizmus tévtanítása és a lutheránus írásértelmezés, 18–25.

² Vö. Boyd: A keresztény nemzet mítosza.

³ Fundamentalizmus és politika kapcsolatát járja körül kötetünkben Szalai Miklós és Buda Péter írása.

⁴ A fundamentalizmus fontosabb magyar nyelvű szakirodalma: Izsák: Az amerikai vallási fundamentalizmus története: a kezdetektől 1947-ig; Gritsch: A fundamentalizmus; Barr: Fundamentalizmus; Horváth: Mi a fundamentalizmus?; <https://felszabter.hvgblog.hu/2023/09/12/miert-fundamentalista-szabados-adam-divinity-gyorstalpalo/> (2024.08.13).

őszövegséges teológus a tévedhetetlenséget (inerrancia) tekinti a fundamentalizmus elsődleges ismervének (*differentia specifica*).⁵ Vajon mennyire függ össze az inerrancia képviselete a fundamentalizmussal? Fedi-e egymást ez a két fogalom, s ha nem, miben különböznek? E kérdéseket tettem fel két amerikai protestáns történésznek, George M. Marsdennek (1936–) és Mark A. Nollnak (1945–). Marsden ezt írta: „igazad van, hogy a tévedhetetlenség hangsúlyozása szorosan összefügg a fundamentalizmussal”.⁶ Mark A. Noll válasza így hangzott: „minden fundamentalista inerrantista, de nem minden inerrantista fundamentalista”.⁷

A fundamentalista hermeneutikai szempontból a Biblia szövegében egyértelmű intellektuális állításokat, „kijelentéseket” (propozíciókat) keres és talál, amelyek nemcsak csalatkozhatatlan tanításokat, hanem hibátlanul (akár a mai tudomány megállapításaival szemben is), „valódi” történelmi, földrajzi és biológiai tényeket tartalmaz. Tehát a Biblia több annál, ami egzisztenciálisan megérint bennünket. A 19. századi angol költő és teológus, S. T. Coleridge szerint a Biblia nem „tan”, hanem az Istennel való személyes kapcsolat könyve:

A kérdéses tan azt a hitet követelné meg tőlem, hogy nemcsak ami megérint, de minden, ami a szent könyvben van, vagyis minden, amit benne találok, az nem egyszerűen ihletett – vagyis a Szentlélek életre hívó hatására született emberi alkotás –, hanem egy tévedhetetlen értelem által diktált szöveg; más szóval, hogy a szerzők külön-külön és együttvéve az isteni inspiráción túl isteni információkban is részesültek.⁸

Hasonló gondolatot fogalmazott meg a 20. század elején egy német teológus:

Ha ez az írás nem lenne több, mint egy tévedhetetlen könyv, kevés lenne. A tévedhetetlenség merev, hideg, nemesen elhatárolódik minden tévedéstől, hibától és esendőségtől. Mint egy megközelíthetetlen méltóság, úgy távolodna el Isten tévelygő fiától, akár egy magasba nyúló sziklás hegység, messze a völgyfalon húzódó fáradtságos ösvénytől. Az Írás azonban több, mint tévedhetetlen könyv. Ez az a könyv, amelyben az irgalmas szívűség és a kegyelemről való mindentudás megszentelődik. A hűséges Isten nem úgy beszél ebben a könyvben, ahogy ő érti a dolgokat, hanem ahogy neked szükséged van rá. Nem az ő mindentudása szerint szól, hanem a te balgaságod szerint, nem mindenhatósága révén

⁵ James Barr szerint az a fundamentalizmus elsődleges ismervé (*differentia specificája*), ami a Biblia szövegének a külső (földrajzi, biológiai, történelmi) valósággal való kizárólagos megfeleltetését jelenti. Lásd: Barr: Fundamentalizmus, 117–135. (a szerző megjegyzése)

⁶ „You are right that advocating inerrancy correlated fairly highly with being a fundamentalist”. Email-részlet a szerzőnek George M. Marsdentől 2024. június 1-jén.

⁷ „All fundamentalists are inerrantists, but not all inerrantists are fundamentalists.” Email-részlet Mark A. Noll, a szerzőnek írott, 2024. június 1-i leveléből.

⁸ Coleridge: Egy kereső szellem vallomása, 34.

cselekszik veled, hanem öntudatlanságod révén, ez a szent könyv az irgalmasság legnagyobb műve, amely valaha létrejött a Földön. Így szól az örök szeretet: fel akarlak üdíteni. Hiba nélkül, csalás nélkül, tévedés nélkül – ez mind édeskevés. A szeretet hívta életre ezt a könyvet, a szeretet tartotta meg, és ez a szeretet az igazság alaphangja és alapszíne.⁹

A fundamentalizmus paradox módon ugyanúgy az újkor terméke, mint a modern tudományos, racionalista szemlélet. A fundamentalizmus a modern gondolkodással szembeni védekező ideológia, amely bár opponálja a modernitást, megmarad annak rendszerében.

A Chicagói Nyilatkozat és a Szentírás tévedhetetlenségének eszméje

A Biblia tévedhetetlenségének sokat hivatkozott dokumentuma a *Chicagói nyilatkozat a Szentírás tévedhetetlenségéről* (*Chicago Statement of Biblical Inerrancy*). A Bibliai Tévedhetetlenség Nemzetközi Tanácsának első konferenciájára 1978. október 26. és 28. között került sor Chicagóban, azzal a céllal, hogy újra megerősítse az Írás tévedhetetlenségének tanát, tisztázza a tévedhetetlenség jelentését, illetve hogy felhívja a figyelmet a tévedhetetlenségtől való eltérés veszélyeire.¹⁰ Az iratot Magyarországon több protestáns közösség is normatívnak tekinti, ám egyúttal az erről szóló vita még ma is tovább gyűrűzik teológus hallgatók körében.¹¹

Az alábbiakban csak a Nyilatkozat öt összefoglaló pontját idézzük.¹²

1. Isten, Aki Maga az Igazság és csak igazságot szól, azért ihlette a Szentírást, hogy általa jelentse ki Magát a bukott emberiségnek Jézus Krisztuson, mint Teremtőn és Úron, Megváltón és Bírón keresztül. A Szentírás Isten bizonyágtétele Önmagáról.

⁹ Bezzel: Katechismuspredigten über die 10 Gebote. 1917. 97; Idézi Schöne: A fundamentalizmus tévtanítása és a lutheránus írásértelmezés, 25.

¹⁰ A Nyilatkozat cáfolatáról több helyen is olvashatunk, ld. Swanson: https://www.academia.edu/37553034/A_Refutation_of_The_Chicago_Statement_on_Biblical_Inerrancy_The_Role_of_Reason. (2024.08.13). Továbbá igen tanulságos a a „Postbarthian” blogon fellelhető tanulmánya: <https://postbarthian.com/2016/09/27/errors-inerrancy-1-church-never-possessed-inerrant-bible/> (2024.08.13). A szerző az alábbi tíz pontot fejti ki a könyvméretű munkájában: 1. Az Egyháznak soha nem volt tévedhetetlen Bibliája; 2. A tévedhetetlen eredeti autográfok feltételezése a bibliai tévedhetetlenség tautológiája; 3. A tévedhetetlenség korlátozza a Biblia tévedésének képességét; 4. A tévedhetetlenség tagadja, hogy a Biblia tudományos hibákat tartalmazhat; 5. A tévedhetetlenség a bibliai szerzőket hasbeszélő bábokká teszi; 6. A tévedhetetlenség tana a Bibliával elhomályosítja Jézust; 7. A bibliai tévedhetetlenség tana leleplezi felfedi önmaga mítoszteremtő gépezetét; 8. A protestáns reformátorok (Luther Márton, Kálvin János és mások) nem hangsúlyozzák a tévedhetetlenség tanítását; 9. A tévedhetetlenség papírospapává változtatja a Bibliát; 10. A bibliai tévedhetetlenség tana megosztja az evangelikál hívőket.

¹¹ Fabiny: Miért igaz?. Egyetemisták vitája a Szentírás radikális tévedhetetlenségéről

¹² A teljes szövegét lásd: Uo. 56–69. Giorgiov Adrian fordításában, továbbá uo.: 116–129. (az eredeti angol szöveg Márkus Tamás András fordításában.)

2. Az emberek által az Ő Lelke felügyelete alatt írott Szentírás, mint Isten saját Ígéje, tévedhetetlen isteni tekintéllyel rendelkezik minden általa érintett dologban. Úgy kell hinnünk benne, mint Isten tanításában mindenben, amit kijelent; úgy kell engedelmeskednünk neki, mint Isten parancsának mindenben, amit megkövetel; úgy kell magunkhoz ölelni, mint Isten zálogát mindenben, amit megígér.
3. A Szentlélek, a Szentírás isteni Szerzője egyszerre hitelesíti azt a számunkra az Ő belső bizonyágtételével, és nyitja meg elménket a jelentésének megértéséhez.
4. Teljesen és verbálisan Istentől adatottként a Szentírás minden tanításában mentes a hibáktól és a tévedésektől: nem kevésbé az Istennek a teremtésben megtett cselekedeteiről, a világtörténelem eseményeiről, valamint a saját irodalmi, Istentől származó eredeteiről általa mondottakban, mint az Istennek az egyének életében megnyilvánuló üdvözítő kegyelméről tett bizonyágtételében.
5. A Szentírás tekintélye elkerülhetetlenül károsodik, ha ezt a teljes isteni tévedhetetlenséget bármi módon figyelmen kívül hagyjuk, vagy a Biblia sajátjával ellentétes igazságról alkotott nézettel tesszük viszonylagossá. Az efféle elhajlások jelentős veszteséget jelentenek mind az egyének, mind az egyháznak.

A Nyilatkozatot a neves angol evangélikál teológus és lelkész John Stott (1921–1911) nem írta alá a következő indokok alapján:¹³

1. A Szentírás annyira gazdag és változatos – mind tartalmilag, mind formailag –, hogy nem redukálható állítások sorára, amelyek egyszerűen igaznak vagy hamisnak nevezhetők.
2. A „tévedhetetlenség” szó kettős negatívum, és az egyszeri pozitívumok jobbakként, mint a kettős negatívumok. Az evangélikások egyetérthetnek és egyet is kell érteniük abban, hogy a Biblia igaz és megbízható.
3. A tévedhetetlenség kifejezés használata rossz jelzéseket küld, és rossz attitűdöket alakít ki. Ahelyett, hogy a Szentírás kutatására buzdítana, hogy növekedhessünk a kegyelemben és Isten ismeretében, úgy tűnik, hogy nyomozókká változtat, akik terhelő nyomokra vadásznak, és túlzottan védekezővé tesz bennünket a látszólagos ellentmondásokkal szemben.
4. Méltánytalan és nem bölcs a „tévedhetetlenséget” shibbolethként használni, amely alapján megállapítható, hogy ki evangélikál, és ki nem. „Az autentikus evangélikalizmus védjegye nem az előfizetés, hanem az engedelmesség.”

¹³ Stott inerranciakritikájához lásd még jelen kötetben Kodácsy: 51–52.

5. Lehetetlen bebizonyítani, hogy a Biblia nem tartalmaz hibákat. Ha lát-szólagos ellentmondásokkal szembesülünk, kerülnünk kell mind az idő előtti negatív ítéletet, mind a kiagyalt harmonizációt, de készen kell áll-nunk arra, hogy addig nem ítélkezünk, amíg bizonyosságot nyerünk.¹⁴

A tévedhetetlenség védelmében gyakran elhangzik, hogy a Szentírás Isten sza-va, s ha így van, akkor az igaz, mert – így az abszurd állítás – „Isten nem hazu-dik”. Több szempontból is problémás ez az okfejtés. Isten élő beszédét, Igéjét helytelen azonosítanunk a „szöveggel”, vagyis a Szentlélek által nem megeleve-nített Igével. Ez a felfogás a Biblia szövegét nemcsak az Igével, hanem Istennel is azonosítja. Az angol költő, Coleridge „Biblia-latriának” nevezi az isteni „in-spirációt” isteni „információval” azonosító meggyőződést.

Aki tévedhetetlen, és ami tévedhet

1. Isten Igéje valóban tévedhetetlen

Előre kell bocsátanunk, amennyiben a Bibliáról, mint az isteni Szó, a Logos hor-dozójáról beszélünk, akkor egyértelműen valljuk a Logos *tévedhetetlenségét*. Ho-gyan is tévedhetne az Isten szájából kijövő Ige, a „kétélű éles kard” (Zsid 4,12)? Isten teremő szava életet ad, gyógyít, feltámaszt! *Verbum Dei Manet in Aeter-num* (VDMA), azaz Isten Igéje megmarad örökké! „Megszáradt a fű, elhullt a vi-rág; de Istenünk beszéde mindörökre megmarad” (Ézs 40,8; 1Pét 1,24–25). Van-nak körülöttünk mulandó és maradandó, változó és állandó dolgok. „Az ég és a föld elmúlnak, de az én beszédeim semmiképpen el nem múlnak” (Mt 24,35; Mk 13,31; Lk 21,33). „S a világ elmúlik, és annak kívánsága is; de aki az Isten akaratát cselekszi, megmarad örökké” (1Jn 2,17). Hisszük és valljuk, hogy Isten Igéje szült minket újjá. Isten Igéje nem romlandó, hanem romolhatatlan mag. Isten Igéje örökkévaló. Ami a romolhatatlanból, az örökkévalóból születik, az romolhatat-lan és örökkévaló. A keresztyének a romolhatatlan magból: Krisztus halálából és feltámadásából élnek, és ezért lehet örök életük. Isten akarata és parancsolata, hogy nekünk örök életünk legyen (Jn 12,50). Isten örökkévaló és romolhatatlan Igéje ma is új életeket szül, és az újszülötteket pedig az ő romolhatatlan Igéjével táplálja, hogy a hitben erősödjenek és növekedjenek.

A kérdés, hogy Isten Igéje maga a Szentírás, vagy Isten Igéjét a Szentírásban leheljük fel? Luther arról beszélt, hogy a Szentírás olyan mint egy pólya, amely az élő Krisztust hordozza, s nekünk nem a pólyában, hanem az élő Krisztusban kell hinnünk. Miért kellene a csecsemőt hordozó jászolt vagy pólyát ugyanúgy tévedhetetlennek tekintenünk, mint a benne megtestesült Logost? Amikor Tö-rök István református dogmatikus felteszi a kérdést, hogy miképpen van jelen

¹⁴ Stott: *Evangelical Truth*, idézi: <http://www.walkingwithgiants.net/bible/what-about-inerrancy/> (2024. 08. 13.); Stott: *Egy az Úr, egy a hit. Az evangéliumi mozgalom hitvallása*, 74–76.

Isten szava (igéje) a Bibliában, ezt a szemléletes választ adja: „mint az izzás a vasban, a villamos áram a drótban.”¹⁵

Isten Igéjének több formája van: az írott, a hirdetett és a testté lett ige. Isten kinyilatkoztatásának legmagasabb fokozata Jézus Krisztus, a testté lett Ige. Az írott és a hirdetett ige is *Őróla* tanúskodik. Mi keresztények nem a Szentírásban, a betűben, a törvényben hiszünk, hanem az Atya, Fiú, Szentlélek Szentháromság Egy Istenben, akiről a Szentírásnak mind a hatvanhat könyve tanúskodik. Nekünk a Szentírás élő hangját, a *viva vox evangelii*t kell meghallanunk. Karl Barth nevéhez fűződik az a megkülönböztetés, hogy Isten Igéje esemény (Krisztus), tanú (Szentírás) és proklamáció (igehirdetés).

2. A szöveg tévedhetetlenségének teológiai kritikája¹⁶

Miért nem vállalható, ha a Biblia emberi oldalát (a szöveget, a történelmi, biológiai, földrajzi utalásokat) ugyanúgy tévedhetetlennek tekintjük, mint az élő Igét? Mielőtt erre néhány pontban megkísérelnénk a választ, további kérdéseket is fel kell tennünk. Nincs-e ellentmondás abban, hogy az inerrancia képviselői azt állítják, hogy a Szentírás nem tudományos könyv, a valóságban mégis *azzá tesz*, amikor a Szentírásban leírt történelmi eseményeket, biológiai és földrajzi tényeket – az isteni ihletés okán – emberi szempontból is tévedhetetlennek tekintik? Helyes-e, ha a mai tudományos (régészeti, földrajzi, történelmi) megállapításokat elvetik, ha azok nem egyeznek meg a Szentírás „közlésével” (az Isten által közölt „információkkal”)? (Lásd a 12. tételt: „*Megvalljuk, hogy a Szentírás egészében tévedhetetlen, mentes minden hamisságtól, csalástól, vagy megtévesztéstől. Elutasítjuk, hogy a Biblia tévedhetetlensége és hibátlansága csak a lelki, vallási, vagy a megváltással kapcsolatos dolgokra korlátozódna, de ne vonatkozna a történelem és a tudomány területéhez tartozó állításaira. Azt is elutasítjuk, hogy a Föld történetével kapcsolatos tudományos hipotézisek alkalmasak lennének arra, hogy a Szentírás teremtménnyel és az özönvízzel kapcsolatos állításainak a megcáfolására használják fel őket.*”)¹⁷ Krisztushitből, vagy emberi hiszékenységből származik-e az inerrancia tanítása? A Biblia tévedhetetlenségébe vetett hit megelőzheti-e a megtapasztalt biblikus krisztushitét? Lehet-e a valódi megtérés előfeltétele az inerrancia tanításának elfogadása? Hinnem „kell” a Bibliának, hogy Krisztust követhessem?

¹⁵ Török: Dogmatika, 54.

¹⁶ Az itt következőkat gondolatokat részben a *Túl a literalizmuson* című könyvem Márkus Tamás Andrásról és Bagoly Gyulától kapott kritikák ismeretében fogalmazom meg: <https://www.evangelikalcsoport.hu/2023/07/24/az-evangeliumi-hermeneutika-fundamentuma-a-szentiras-helyesen-ertelmezett-tevedhetetlensege-reakcio-a-fabiny-tibor-altal-szerkesztett-tul-a-literalizmuson-cimu-kotetre-1/> (2024.08.13); <https://www.evangelikalcsoport.hu/2023/08/19/tul-a-literalizmuson-egy-ujabb-velemeney> (2024.08.13). További (pozitív) kritika: Tóth Judit: Gondolkodó párbeszéd: Recenzió Fabiny Tibor *Túl a literalizmuson*. Gondolkodó párbeszéd a teológiai hermeneutikáról című könyvéről.

¹⁷ Fabiny: Miért igaz?, 127.

A következőkben három szempontot emelünk ki, majd irodalomelméleti fogalmak segítségével mutatunk rá a tanítás teológiai tarthatatlanságára.

A fogalom nem szerepel sem a Bibliában, sem a korai egyház vagy a reformátorok hitvallásaiban. A Chicagói Nyilatkozat hazai képviselői részéről napjainkban is elhangozhat egy olyan állítás, hogy a „valódi keresztény fundamentalista.”¹⁸ Tehát a mai gyakorlatban a Biblia tévedhetetlenségének tanítása a keresztény hit „lakmuszpapírja”. Ezáltal a tan szinte dogmatikai erőre emelkedik, olyan magasra, mint például a Szentháromságról, vagy Krisztus kettős természetéről szóló tanítás. S ha tényleg egy később felismert tanításról van szó, akkor ez vajon nem egy mai változata a katolikus „dogmafejlődés” eszméjének (pl. Carl Henry Newman), amit a protestánsok mindig is elvetettek?

Másrészt a megkülönböztetés (Luther szerint pedig ez a képesség teszi a teológust teológussá) hiánya figyelhető meg azoknál, akik védelmükbe veszik ezt a tant. Ugyanis fogalmi zavarról van szó a tévedhetetlenséget védelmezők (ezentúl: inerrantisták) esetében. Elmulasztják megkülönböztetni a Bibliát az Írástól, az Írást a kinyilatkoztatástól, a nyelvet a szövegtől, a szöveget az Igétől, az Igét a beszédétől, Isten beszédét Istentől, a történetet a történelemtől, az isteni ihletettséget az emberi tévedhetetlenségtől, az isteni Lélek inspirációját az isteni információtól, az Isten Szentlelkétől ihletett tanúságtételt Istentől. E „homogenizálás”, differenciálatlan azonosítás nagyon sok teológiai tévedés forrása.

Végezetül a gyakorlatban megfigyelhetjük, hogy az inerrantisták elsősorban magukat tartják tévedhetetlennek. Luther idejében rajongóknak nevezték a valamilyen szempontból szélsőségeket. Az inerrantisták a kritikusaikat sokszor nemcsak Szentírás-ellenesnek, hanem Krisztus-ellenesnek, Isten-ellenesnek tekintik, vagyis az Istennek Krisztusnak járó tévedhetetlenségen túl az Istenről és a Krisztusról szóló emberi tanúságtételt is minden tudományos szempontból is tévedhetetlennek tartják.

Az alábbiakban egy személyes tapasztalatomról számolok be. 2024 tavaszán az Evanglikál Csoport Egyesület fórumot rendezett a fundamentalizmusról. Meghívást kaptam e konferenciára, s előadásomat A Szentírás radikális inerranciája egy mai irodalmi nyelvelmélet mérlegén címen tartottam meg. Számos igehelyre hivatkoztam, például arra, hogy a szinoptikus evangéliumokban azt olvassuk, hogy Jézus a szolgálata végén tisztította meg a templomot, (Mt, 21, 12–13, Mk 11, 15–17; Lk 19, 45–46), Jánosnál pedig azt, hogy a szolgálata elején (Jn 2,13–17). Ebből az ellentmondásból arra kellene következtetnünk – kérdeztem –, hogy Jézus kétszer tisztította meg a templomot: a szolgálata elején és a végén? Ám „két templomtisztításról” sehol sem olvasunk a Szentírásban. Így ennek feltételezése merő spekuláció. Hangsúlyoztam, hogy az inerrantisták figyelmen kívül hagyják Luther jászol hasonlatát: az Ige a Bibliában van, nem maga a Biblia szövege az Ige. A babiloni bölcsek Krisztust és nem a

¹⁸ <https://mandiner.hu/belfold/2021/12/ragaszzkodni-az-evangeliumhoz> (2024.08.13).

jászolt imádták. Továbbá: az inerrantisták az inspirációt azonosítják az információval: a Biblia szövegét első sorban „közlésnek”, kijelentésnek, proposíciónak tekintik, s szem elől tévesztik, hogy a Szentírás mindenekelőtt a kapcsolatról, a Szentháromság egy Isten és az ember kapcsolatáról, szeretetviszonyáról szól. Ezeket az igehelyeket idéztem:

„Ti azért kutatjátok az írásokat, mert azt gondoljátok, hogy azokban van az örök életetek: pedig azok rólam tesznek bizonyosságot.” (ἐραυνάτε τὰς γραφάς, ὅτι ὑμεῖς δοκεῖτε ἐν αὐταῖς ζωὴν αἰώνιον ἔχειν· καὶ ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ: Jn 5,39)

„Mert más alapot senki sem vethet a meglevőn kívül, aki Jézus Krisztus.” (θεμέλιον γὰρ ἄλλον οὐδεὶς δύναται θεῖναι παρὰ τὸν κεῖμενον, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός: 1Kor 3,11)

„Ezek pedig azért íratlak meg, hogy higgyétek: Jézus a Krisztus, az Isten fia, és e hitben életetek legyen az ő nevében.” (ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα ᾿πιστεύητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ: Jn 20,31)

Az előadásom után egy-két héttel az egyik konferencián jelen lévő református lelkész Zsolt 21,9–13 alapján hirdette az igét. A prédikáció nagy része a textus magyarázata közben az előadásomban kifejtett nézeteimet nevezte Isten-ellenesnek és Krisztus-ellenesnek.¹⁹

Teológiai szempontól vigyáznunk kell arra, hogy az Írás ne váljék bálvánnyá, idóllummá, mert az blaszfémia. Láttuk, hogy a Szentírás nem azonos Istennel, nem azonos Krisztussal, nem azonos a Szentlélekkel. A Szentháromság egy Isten gondoskodott arról, hogy az Ő „emberein”, a prófétákon és az apostolokon mint „törékeny cserépedényeken” keresztül szóljon az Ő igaz, tévedhetetlen beszéde. Az Ő beszéde tévedhetetlen, törhetetlen, ám az azt hordozó emberi cserép viszont törékeny, s így tévedhet. Más szavakkal: a Szentírás szerzőinek tanúságtétele olyan, mint az „ujj”, ami a holdra mutat. Mai tudományos terminológiával: nem Krisztus a jelölő (az „ujj”) és nem a Szentírás a „jelölt” (a hold), hanem fordítva: a „jelölő” (a Szentírás) az, ami a Jelöltre (Krisztus, hasonlatunkban a „hold”) mutat. Jn 5,39 értelmében: nem Krisztus tanúskodik az Írásokról, hanem az Írások Krisztusról. Ez nagy különbség!

Beszéd, írás, szöveg, nyelv

Emlékeznünk kell arra, hogy az Írást megelőzte a Beszéd.²⁰ A Biblia Istene „beszélő Isten” (*Deus loquens*), s az ő „meghallott” beszédét rögzítik írásban a pró-

¹⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=n-oUzcXhJfc> (2024.08.13). A prédikáció érintett része a videó 38–49. perce közt tekinthető meg.

²⁰ A Biblia hangzó voltának kérdéséhez lásd még kötetünkben Bernhardt Dóra és M. Pintér Tibor tanulmányát.

féták és az apostolok, akik emberi szerzők és nem olyan magnetofonok, akik mintegy „helyszíni közvetítést” adnának például a bűnbeesés, a vízözön stb. történetéről. Erről majd a „történelmiség” és a narráció különbségének kapcsolata összefüggésében szólunk. Az inerrancia képviselői szerint a Biblia szövege ugyanúgy dekódolható, mint bármely hétköznapi vagy tudományos nyelv. Paul Ricoeur (1913–2005) írja, hogy a szöveg az írásban történt megnyilatkozás (*discours*), a beszéd (*parole*) „bevésése”, „gravírozása” (*inscription, gravure*). A beszéd szerepét a szöveg, a válaszoló helyét az olvasó veszi át. Az írás rögzített beszéd. A beszéd lineáris jelekké alakul át. A beszédnek pszichológiai és szociológiai prioritása van a szöveggel szemben: a beszélő egy konkrét helyen, egy bizonyos időben szól a hallgatóhoz, aki tud kérdéseket feltenni és a beszélő meg tudja azokat válaszolni, ám az író és az olvasó esetében nincs ilyen cserelehetőség. Az olvasó az írásnál, az író az olvasásnál nincs jelen. A szöveg lép a dialógus helyébe. Az írás előnye, hogy megőrizni képes, s az, hogy hatékony lehetőséget biztosít a folyamatos (szukcesszív) analízisre. A szerzőt a szöveg helyettesíti. „A szöveg maga az a hely, ahol a szerző megtörténik.”²¹ A beszéd és a szöveg is nyelv, s a nyelv és a valóság között referenciális kapcsolat van. Amíg a beszéd és a válasz aktusa egyidejű, az olvasás aktusa nem egyidejű, a szöveg félbeszakítja, feltartóztatja a dialógust. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a szövegnek nincsen referenciája. A szövegben a referencia (jelölés) csupán elhalasztódik, mintegy fel van függesztve, a szöveg ugyanis más szövegekkel lép kapcsolatba, s ezáltal egy „majdnem-világot” hoz létre, a képzeletbeli világot jelenvalóvá teszi.

Northrop Frye (1912–1991), kanadai irodalomtudós – aki egyébként a kanadai *United Reformed Church* felszentelt lelkésze is volt – a Biblia és az irodalom kapcsolatáról szóló 1982-es könyvének (*The Great Code*), amelynek magyar fordítása *Kettős tükör* címen jelent meg 1996-ban, alapja egy nyelvelmélet.²² Véleménye szerint az emberi gondolkodás történetében a nyelv három fázisát lehet megkülönböztetni.

A metaforikus – költői nyelvi szakasz

A metafora az „ez = az” kifejezésmódja. Ebben a fázisban minden konkrét, itt még nem ismert az elvonatkoztatás. A költői (figuratív) nyelvhez a metaforákon kívül ide tartoznak a szimbólumok, a típusok, sőt a mítoszok (azaz a történetek, mai szóval: narratívák), mert ezek nem igénylik a mai értelemben vett tudományos „igazság” kritériumát. A költészet nem „ornamentum”, egy-egy eszme „szépen történt megfogalmazása”, a tartalomnak, valamely „igazságnak” a formába való öntése, hanem a költészet, a metafora maga igazság, ami nem elrejt, hanem kinyilatkoztatja az igazságot, de úgy is mondhatjuk, hogy rejtve nyilatkoztatja ki az igazságot.

²¹ Ricoeur: Mi a szöveg?, 149.

²² Frye: *Kettős tükör*.

A metonimikus, fogalmi nyelvi szakasz

Platónnal kezdődik a második vagy metonimikus nyelvi szakasz. Itt már a filozofikus, allegorikus, vagyis fogalmi nyelvezet dominál, ahol a nyelvbe már beszüremkedik a magyarázat igénye. Ebben a fázisban a nyelv individualizálódik, a benső gondolatok „kifejezőjévé” válik, az értelem, a reflexió kerül előtérbe. Ekkor születik meg a logika fogalma. Az „ez = az” metaforikus kapcsolat helyett a gondolkodás elmozdul a metonimikus „ez helyettesíti azt” kapcsolat irányába. A költői gondolkodást átveszi a dialektika, a filozofikus gondolkodás. A vallásban is megjelenik az absztrakt érvelés. Érvényes ez a bibliai nyelvre is: az evangéliumok, a szeretet jézusi nyelvét, amely metaforákban és példázatokban jelenítette meg Isten országát, felváltja a páli teológia metonimikus nyelve az isteni „igazságról”, „a bűnről”, a „megváltásról”, a „kiengesztelődésről”, a „megigazulásról” és más hasonló dogmává merevedett fogalmakról.

A deskriptív – leíró nyelvi szakasz

A harmadik nyelvi fázisban Frye szerint a szavak, majd a gondolat helyett a dolgokra irányul a figyelem. A szavaknak már csak jelölő funkciója van, s így ez a fázis már „leíró” vagy „deskriptív” nyelvi fázis lesz. Ez a gondolkodás a metafizikával vagy a szillogizmussal már nem tud és nem is akar semmit kezdeni. Az igazság kritériuma itt már nem a szavak benső egymáshoz történő igazodása és rendje, hanem a külvilághoz való pontos igazodás. Ami nem „objektív”, „történeti”, az nem valóságos. A 18. századdal kezdődő analitikus-tudományos gondolkodás nyelvi fázisa ez, ahol kulcsszó a külső világnak való megfeleltetés, a „referencialitás”.

Frye szerint a Szentírás nyelve az első, metaforikus fázishoz áll közelebb, hiszen nagyobb része költői nyelven íródott, noha egyes részei kétségtelenül a második nyelvi fázis felé tendálnak. Bár természetesen valóságos történelmi és földrajzi referenciák is vannak a Bibliában, a harmadik nyelvi fázis „igazsága” idegen a Bibliától.

Ugyanakkor a bibliai kifejezés mód nem esik egybe a három szakasz egyikével sem. A Biblia nyelve, írja Frye, „Isten retorikája”, proklamáció, amely „vegyíti a metaforikust az 'egzisztenciális' érdekekkel, ám minden más retorikai formával ellentétben mégsem alakzatok mögé bújtatott érv. „A kérügma a hagyományos értelemben vett kinyilatkoztatás hordozója.”²³ „A meghirdetés retorikája, a Biblia nyelve, a szeretet nyelve, amely, mint Pál figyelmeztet [...] (I Kor 13,8), minden bizonnyal túléli a legtöbb közlési formát.”²⁴

²³ Uo., 73.

²⁴ Uo., 384.

Történelem vagy narráció: a jelentés kérdése

A történelemírás objektivitását már Friedrich Nietzsche is megkérdőjelezte, aki különbséget tett a monumentális, antikvárius és kritikai történetírás között. A monumentális a „nagyság továbbélésének egyetlen útja”, az antikvárius „csak az élet őrzéséhez ért, nemzéséhez nem”, amíg a kritikai arra törekszik, hogy „valamilyen múltat szétzúzzon és felváltson, hogy élni lehessen.”²⁵ A történetírás mindig egy perspektívából íródik, s közhely, de igaz, hogy a háborúk történetét mindig a győztesek írják. Példaképp említhetjük, hogy hosszú évszázadokon át az amerikaiak „Hálaadás napja” (*Thanksgiving Day*) az európai fehéreknek a bennszülött indiánok felett aratott győzelmére emlékezett. A bennszülött indiánok számára egészen mostanáig ez a nap a gyászos vereség napja. Ma már a fehérek és a színesbőrűek közös emlékezetének napja, november első csütörtöke lett a nemzet ünnepe. Hayden White-nak igaza van, hogy a történetírás is irodalom, pontosabban narráció.²⁶

A Biblia szerzőinek történelemszemlélete más, mint a világtörténelem nézőpontja, ami – mint látjuk – már önmagában is egy sajátos perspektívából megírt narráció. A Biblia, noha a valóságos „objektív” időben és térben felmutatott realitás, tehát legtöbb szereplője „valóságos”, és időben valóban „igaz” történetet jelenít meg, de történelemszemlélete, mivel üdvtörténet, szükségszerűen elfogult, „pártos történelem”, azaz narráció, amint Frye is mondta: „Is-ten retorikája”.

Ez a történelemszemlélet összefügg a nyelvszemlélettel: a bibliai eseményeket, tényeket, személyeket nem lehet a 18. századdal kezdődő történettudomány eszköztárával dekódolni. A történetet (a narrációt) nem helyes a történelemmel azonosítani. A történet olyan, mint egy festmény, amelynek Igazsága több, mint egy fénykép dokumentumának „literális” igazsága. A fundamentalizmust és annak inerrancia eszményét ezért tekintik „literalizmusnak”. A literalista a történelem betű szerinti, „bizonyítható”, verifikálható igazsághoz ragaszkodik, s szorongva fél a művészet, a képzelőerő tágabb dimenziójú „Igazság”-felfogásától. A keresztény hit veszélyeztetésének és megtámadásának véli (amint a fent említett prédikációban is láthattuk), ha a hit vagy a teológia nyitott lesz a szépre, a művészetekre és nem zárkózik be a biztosnak vélt (például a Szentírás tévedhetetlensége) tanításának kemény páncéljába.

A kiváló yale-i teológus Hans Frei (1922–1988) munkáját követő William C. Placher *Az evangéliumok jelentésközlése* című rövid, de nagyon jelentős tanulmányában írja, hogy az evangéliumok nem szépirodalmi alkotások, nem mítoszok, de nem is a modern történészek által képviselt történelem-felfogás

²⁵ Nietzsche: Korszerűtlen elmélkedés, 38., 45., 46. Köszönet Stróbl Erzsébetnek, aki a habilitációs előadásában hívta fel figyelmemet Nietzsche itt említett gondolatára.

²⁶ White: A történelem terhe.

dokumentumai, az evangéliumok történelemszerű tanúságtételek történelmi és transzcendens igazságokról.

Nem szépirodalmi alkotások, nem mítoszok, nem is mai értelemben vett történelemírás, hanem úgy beszélnek el az eseményeket, hogy ezáltal megmutatják Jézus kilétét és feltárják identitását. Ezek a narratívák magukba foglalnak történelmi eseményeket, amelyek egészen hétköznapi módon írják le a történeteket, máshol pedig transzcendens elemeket, amiknek rendkívüli leírása kifejezi azt az igazságot, amit most még nem érthetünk. [...] ha nem hiszünk az evangéliumok igazságtartalmában a fent vázolt módon – akkor nem valljuk, hogy ezek a beszámolók valóban megragadják Jézus identitásának fő vonásait [...] Ugyanis nem mi találjuk meg saját erőfeszítésből az igazságot; az igazság talál meg bennünket... Oly módon értjük meg a körülöttünk lévő világot és élünk abban egy keresztény közösség részeként, aminek nem volna értelme, ha az evangélium beszámolóit hamisak lennének. Megértve a világot és abban élve ilyen módon, meggyőzőnek találunk azokat az összetett igazságokat, amiket tartalmaznak, és azt a látásmódot, aminek középpontját képezik ezek az igazságok. Sokféleképpen pontatlanok lehetnek ezek, de meg vagyunk győződve arról, hogy alapvetően elmondják azt, ki és ki volt Jézus.²⁷

A bibliai Igazság és a köznyelvi igazság jelentésének különbsége

A nyelv és a jelentés kapcsán vetődik fel az „igazság” kérdése. Hogyan kell értenünk a Szentírás szavait? Minden úgy „igaz” a Bibliában, úgy történt, ahogyan az ott le van írva, vagy a Biblia szerzői sokszor inkább képes beszéddel élnek? „Igaz”-e az, hogy hatszor huszonnégy óra alatt teremtette Isten e világot, vagy „csupán” hitvalló elbeszélést olvasunk a világ teremtéséről a Biblia első lapjaiban? Valóságos történelmi személy volt-e Ádám és Éva? A bűnbeesésről szóló leírás 1Mózes 3-ban „csak” „történet” – a szó eredeti értelmében – „mítosz”? Tényleg beszélt-e a kígyó a paradicsomban, vagy ezt már lehet nem szó szerint érteni? Igaz-e, hogy Józsué megállította a napot? Valóságos történelem-e Jónás könyve, vagy „csupán” történet? Egyáltalán: helyes-e, ha a második esetben a „csak”, „csupán” szavakat használjuk, s nem inkább Paul Ricoeurnek kell igazat adnunk, hogy a bibliai teremtéshit nem kevesebb, hanem több lett azáltal, amikor az a mítosz rangjára emelkedett?²⁸ Sokan teszik fel ezeket a kérdéseket, ám ilyen éles alternatívaként csupán a 18. század óta.

A hegyi beszédben Jézus maga is különbséget tesz „Igazság” és igazság, igazság (farizeusi) és „több igazság” (evangéliumi) között. Mt 5,20-ban ezt ol-

²⁷ Itt némi korrekcióval felhasználtam Gurányi Krisztián nyersfordítását, amiért ezúton mondok neki köszönetet.

²⁸ Ricoeur: Ádám mítosz, 98.

vassuk: „Mert mondom nektek, ha a ti igazságotok nem múlja felül az írástudók és farizeusok igazságát, akkor semmiképpen sem mentek be a mennyek országába”. (λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθῃτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.)

Ezt a mondatot hadd parafrázáljam a következőképpen: *„Ha az evangéliumi Igazság nem múlja felül az inerrantisták igazságát, akkor semmiképpen sem mentek be a mennyek országába.”*²⁹

Frye „antiintellektuális keresztény populizmus”-nak nevezi a betű szerinti (literális) értelmezést, s ezzel szemben állítja: „ha valami olyasmi szerepel a Bibliában, ami történelmileg igaz, az nem azért van ott, mert történelmileg igaz”.³⁰ Aki a Biblián kívül eső történelmi valóságban keresi a Biblia igazságát, az olyan igazságkritériumot alkalmaz, „amely idegen a Bibliától, és amelyet maga a Biblia nem ismer el.”³¹ Mint írja, „ha előkerülne valamely történelmi forrás arról, hogy Jézust Pilátus bírósága elé állították, és bizonyos részleteiben megegyezne az evangéliumok elbeszélésével, ezt sokan úgy üdvöznék, mint az evangélium igazának végső bizonyítékát, és nem vennék észre, hogy igazságkritériumukat nem az evangéliumból, hanem valahonnan egészen máshonnan veszik”.³² „Az evangélistákat egyáltalán nem érdeklik az olyan bizonyítékok, amelyek általában az életrajzírókat [...]. Ők csupán azzal törődnek, hogy beszámolójukban egybevevessék Jézus életének eseményeit, valamint az Ószövetség – értelmezésük szerinti – kijelentéseit arról, hogy mi történik majd a Messiással”.³³ Az evangéliumok szerzőit nem a mai értelemben vett tudományos történetírás szempontjai vezérelték, hanem az arról szóló tanúságtétel, hogy a Názáreti Jézusban beteljesedtek a próféciák. „Amikor Tamás apostol látható és tapintható bizonyítékot követelt a feltámadásról, azt a választ kapta, hogy jobban megértette volna a feltámadást, ha nem törődik a bizonyítékkal.”³⁴

Frye igen nyomatékosan hangsúlyozza: a Bibliában a szavak elsődlegesen a szavakra utalnak, s nem a történelemre. A valódi szó szerinti jelentés ezért végeredményben metaforikus jelentés. Luther is hangsúlyozta, hogy a középkori gyakorlat ellentétben a betűt (a szót) nem lehet a legalsó szintre helyezni, mivel a betű (a szó) és a Lélek egymástól elválaszthatatlan; a Lélek nem a betű (szó) „felett” lebeg, hanem a betűben, a szóban ismerhető fel; a Szentlélek által megelevenített szó: Ige.³⁵ A szavakat, a szó szerinti jelentést ezért nagyon komolyan kell venni.

²⁹ Egyik könyvem kritikájában a szerző szememre veti, hogy az „igazság kettéhasítását” képviselem. Válaszom: elogikamentén Jézus fentmondatai az igazság megkettőződése, „kettéhasítása” lehetne (<https://www.evangelikalcsoport.hu/2024/07/13/az-igazsag-kettehasitasi-reflexiok-egy-kotetre-es-a-20-21-szazad-teologiajara-francis-schaeffer-gondolatai-alapjan-1-resz/>)

³⁰ Frye: Kettős tükör, 89.

³¹ Uo., 95.

³² Uo., 96.

³³ Uo., 90.

³⁴ Uo., 98.

³⁵ Luther hermeneutikájának egyes kérdéseihez lásd kötetünkben Horváth Orsolya tanulmányát.

A valóságot így nem a szövegen kívül eső történelemben kell keresni, hanem magában a szövegben. A szöveg nem átlátszó üvegtablak, amely „mögött” lenne a történelemnek tekintett végső valóság. Nem a szöveg „mögé” („centrifugálisan”), hanem a szövegre („centripetálisan”) kell néznünk, mert maga a szöveg teremti meg az olvasónak a valóságot, a szöveg valódi jelöltjeit: az élő Krisztus jelenlétét. A literalizmus kritikájában Frye végeredményben ugyanazokat a szempontokat érvényesíti, amelyeket a teológus George Hunsinger is.³⁶

A populáris (fundamentalista) literalizmus a harmadik, deskriptív nyelvi fázisban használt igazságfogalom mérlegén értelmezi a bibliai szöveget. Történelmi utalásokban keresi a „bizonyítékokat”, a verifikációt; s eközben nem veszi figyelembe, hogy a modernitás igazság-fogalmát vetíti a bibliai szövegekre. „A bizonyítás olyan igazságkritérium, amely idegen a Bibliától, és amelyet maga a Biblia nem ismer el.”³⁷

Valaki nemrégiben látott a tévében egy filmet arról, hogy az Ararát-hegyen találtak egy hajószerű szerkezetet, benne madárkalitkákkal, s megkérdezte tőlem: vajon nem úgy látom-e, hogy ezzel a felfedezéssel a 'liberális teológiának befellegzett'. Először az jutott eszembe, hogy a Bibliát egyáltalán nem érdekelné, hogy valaki megtalálja-e az Ararát hegyén a bárkát, vagy sem: az ilyen „bizonyítékoknak” az égvilágon semmi közük ahhoz a szemlélethez, amely megteremtette Mózes első könyvét.³⁸

Ahogyan az Ótestamentum történelmi könyvei nem tekinthetők történelemnek, ugyanúgy az evangéliumok sem életrajznak. Az evangélistákat egyáltalán nem érdeklik az olyan bizonyítékok, amelyek általában az életrajzírókat, mint amilyenek például elfogulatlan utazók megjegyzései. Ők csupán azzal törődnek, hogy beszámolójukban egybevegyék Jézus életének eseményeit, valamint az Ószövetség – értelmezésük szerinti – kijelentéseit arról, hogy mi történik majd a Messiással.³⁹

Akárcsak Hunsinger, Frye is azt állítja, hogy a bibliai nyelv („jelölő”) „Jelöltje” nem a külső valóság, vagy valamilyen történelmi esemény vagy dolog, mondjuk az „üres sír”, hanem az Írás Jelöltje a (beszélő) Krisztus, aki az Ige. Az Ige teremti meg számunkra Krisztus jelenlétét.

A keresztény Biblia írott könyv, mely a történelemben beszélő jelenlétre mutat, ezt a jelenlétet az Újszövetség a Krisztussal azonosítja. 'Az Isten igéje' kifejezés egyaránt jelenti a Bibliát és ezt a jelenlétet. Ha a Biblia külső jelentését tartjuk elsődlegesnek, és azért olvassuk, hogy szavai fel-

³⁶ Hunsinger: Új teremtés hajnala

³⁷ Frye: Kettős tükör, 95.

³⁸ Uo., 96.

³⁹ Uo., 90.

tárjanak valamit, ami túl van önmagukon, akkor e kifejezés értelmezése, ha ennyi mindenre alkalmazzuk, csakis kétséges lehet... a Biblia tudatosan aláveti a külső vagy centrifugális jelentését az elsődleges, szintaktikai vagy centripetális jelentésének.⁴⁰

Összefoglalás

Nem felsőbbrendű ítélkezés, ha a Biblia hangjaiban megkülönböztetjük az isteni inspirációt az emberi hangtól. Pál apostol is megkülönbözteti a saját beszédét az Úr beszédétől: „amit mondok nem az Úr szerint mondom” (2Kor 11,17). Számunkra nem az a lényeg, hogy Pál apostol emberi hangját halljuk, hanem az, hogy az Ő hangján keresztül az Isten szól hozzánk. Ilyenkor személyisége, egyénisége feloldódik az isteni mondanivaló erejében. Az emberi hang ilyenkor áttetszővé válik. A Biblia nagy része ilyen prófétikus beszédmód. A Szentírás nem tévedhetetlen törvénykönyv, amely minden betűjének szó szerint kellene engedelmeskednünk. Tetszett Istennek, hogy törékeny cserépedénybe rejtse az ő kincsét, az evangéliumot (2Kor 4,7). A régi korok emberei más értékek és törvények jegyében rendezték be az életüket.

Valljuk 2Pét 1,21 alapján, hogy „a Szent Lélektől indítatva szólottak az Istennek szent emberei” és 2Tim 3,16 alapján, hogy a „A teljes írás Istentől ihletett és hasznos a tanításra, a feddésre, a megjobbításra, az igazságban való nevelésre”. Ám ezzel nem egy mechanikus ihletettséget, még csak nem is egy merev „teljes” (plenáris) inspirációelvet képviselünk, hiszen az eredeti textus gazdagsága többféle exegézist (magyarázatot) is megenged.

A Szentlélek munkáját nemcsak a Szentírás létrejöttében, hanem annak megértésében és olvasásában is kell tapasztalnunk. A reformátorok hangsúlyozták, hogy amiképpen az emberi szerzőkön keresztül a Szentlélek „írja” az Írást, ugyanúgy az emberi olvasókon keresztül is a Szentlélek „olvassa” az Írást. Nagy Szent Gergely mondta, hogy „az isteni szavak az olvasókkal együtt nőnek”. Ahol valóban jelen van Isten Lelke, ott megnyílik a Biblia, megelevenedik a betű, és igévé, újra Isten beszédévé válik. A bibliai szó a Szentlélek megelevenítő munkája következtében válik Igévé, bibliai kifejezéssel a „Lélek kardjává”. A Szentlélek azonban a bibliai szavakat nem mechanikusan és automatikusan teszi kardjává. A Szentírást a krisztushit fényében olvassuk, s azok a mondatok, amelyek ellentmondanak a szeretet elvének vagy a Jézus-történetnek, nem válnak a Lélek kardjává. A 137. zsoltár 9. versét ezért nem választjuk igehirdetési alapigének. Vannak olyan szövegrészek, amelyek a történelemben nem megtéréshez illő, hanem mérges, antiszemita gyümölcsöt teremtek. Ilyen például Mt 27, 25: „Az ő vére mirajtunk és magzatainkon”. Ez sem válhat a Lélek kardjává.

⁴⁰ Uo., 145.

Vigyázzunk, hogy hitünk centruma ne csússzon el: ne a Bibliában, hanem az Atya, Fiú, Szentlélek Istenben higgyünk! A „Biblia-hit” („papirospápa”) bálványimádás. *Isten beszéde nem azért igaz és szent, mert meg van írva, hanem azért van megírva, mert Igaz és Szent!* Óriási a különbség! Ha ezt belátjuk, akkor elkerüljük az Írás-hit veszélyét, s nem faragunk merev, fenyegető törvényt az evangélium éltető erejéből. A Szentírás betűje akkor válik a Lélek kardjává, ha meghalljuk Isten hangját. A hit hallásból van, s ahhoz, hogy „hitből hitbe” halljunk, közösségre van szükség. Fontos, hogy az Isten Igéje teremti a közösséget és nem a közösség az Isten Igéjét. Az egyház Isten Igéje hirdetésének az eredménye, de az is igaz, hogy azért hirdettetik Isten Igéje, mert van egyház. Amint a Szentháromság Istenben és nem a Szentírásban hiszünk, úgy az Apostoli Hitvallás értelmében „hiszük az anyaszentegyházat és a szentek közösségét”, de nem az egyházban hiszünk. Egy amerikai bibliakutató tudósok által megfogalmazott kiáltványban („Kilenc tézis a Szentírás értelmezéséről”) ezt olvassuk a hívő-konfesszionális bibliaolvasás tézisei között: „Az Írás értelmezése egyházi tevékenység, melynek célja, hogy részesévé váljunk a szövegben kifejeződő valóságnak, azaz térdünket meghajtva imádjuk a Jézus Krisztusban kinyilatkoztatott Istent. Az Íráson keresztül kapja az egyház az Isten országa áttörésének jó hírét, ő pedig hirdeti a megbékélés üzenetét. Az Írás olyan, mint egy partitúra: meg kell szólaltatni, vagy el kell énekelni ahhoz, hogy megértsük; ennél fogva az egyház imádkozó, szolgáló és hűségesen tanúskodó közösségekben kel életre és értelmezi az Írást.”⁴¹

Hagyományos protestáns felfogás, hogy a hit zsinórmértéke a Biblia. Ám ha a Biblia Krisztusról szól, ha a Szentírás fő mondanivalója a Krisztus által hozott evangélium, akkor helyesebb úgy fogalmaznunk, hogy nem egyszerűen az Írás, hanem Krisztus a zsinórmérték, Ő a normák normája. Ő az állandó, Ő nála „nincs változás, vagy változásnak árnyéka” (Jak 1,17), mert „Jézus Krisztus tegnap és ma és örökké ugyanaz” (Zsid 13,8).

Bibliográfia

- Armstrong, Karen: The Battle for God. A History of Fundamentalism. New York: The Random House Publishing Group, 2001.
- Barr, James: Fundamentalizmus. Budapest: Luther Kiadó, 2019.
- Bezzel, Hermann: Katechismuspredigten über die 10 Gebote. 1917, 97.
- Boyd, Gregory A.: A keresztény nemzet mítosza. Hogyan pusztítja el az egyházat a politikai hatalomvágy? Ford. Kuroli Veronika, Budapest: Luther Kiadó – Hermeneutikai Kutatóközpont, 2022.
- Boone, Kathleen C.: The Bible Tells Them So: The Discourse of Protestant Fundamentalism. Albany: State University of New York Press, 1989.

⁴¹ Fabiny: Túl a literalizmuson, 42.

- Coleridge, Samuel T.: Egy kereső szellem vallomása. Ford. Ruttkay Veronika, Hermeneutikai Füzetek 27. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 2004.
- Detweiler, Robert: What is a Sacred Text? Semeia, 1985/31, 213–230.
- Fabiny Tibor: Mi a fundamentalizmus? = Fabiny Tibor: Hívő megértés. Válógatott egyházi publicisztika. Teológiai reflexiók. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 2008. 39–43.
- Fabiny Tibor: Igaz tanítás. Van-e ilyen? (Az ortodoxiától a heterodoxiáig és vissza). 1–2. rész = Keresztyén Igazság, 2011/89, 4–17. és 2011/90, 8–23.
- Fabiny Tibor: Az eljövendő árnyékai. A figurális-tipológiai olvasás. Budapest: Károli Gárpár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, 2016.
- Fabiny Tibor: Nyelv, jelentés és igazság a Bibliában. = Bácskai Károly – Szűcs Kinga – Orosz Gábor Viktor (szerk.): Teológia és nyelv. Az Evangélikus Hittudományi Egyetem oktatóinak tanulmánykötete. Budapest: Evangélikus Hittudományi Egyetem – Luther Kiadó, 2022, 239–253.
- Fabiny Tibor: Uzurpáció vagy appropriáció? A Héber Biblia (LXX) egyes textusai mint vendégszövegek az Újszövetségben = Tolcsvai, Nagy Gábor (szerk.): A szövegértés kérdései, Budapest: Gondolat Kiadó, 2022, 319–344.
- Fabiny Tibor: Az inspiráció kérdése a jelenkori protestáns teológiában = Kulcsár Zoltán (szerk.): Inspiráció az ókorban és a keresztyén hagyományban, Debrecen: Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2023, 231–262.
- Fabiny Tibor: Miért igaz? Egyetemisták vitája a Szentírás radikális tévedhetetlenségéről. Hermeneutikai Füzetek 49. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 2023.
- Fabiny Tibor: Túl a literalizmuson. Gondolkodó párbeszéd a teológiai hermeneutikáról. Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2023.
- Frei, Hans: The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics, New Haven: Yale UP, 1974.
- Frye, Northrop: Kettős tükör. A Biblia és az irodalom. Ford. Pásztor Péter, Budapest: Európa Könyvkiadó, 1996.
- Gritsch, Eric W.: A fundamentalizmus = Eric. W. Gritsch: Veszélyes lelkiségek. A keresztyén hit négy visszatérő betegsége. Ford. Cserhádi Márta, Garai Szilvia, Mudriczki Judit. Hermeneutikai Füzetek 44. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 2021, 60–101.
- Hunsinger, George: Új teremtés hajnala. Barth teológiai realizmusa és a feltámadás. Ford. Tóth Sára. Hermeneutikai Füzetek 29. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 2015.
- Horváth Orsolya: Mi a fundamentalizmus? James Barr fundamentalizmusfogalmának távlatai és buktatói = Credo. Evangélikus folyóirat, 2023/1, 88–95.
- Izsák Norbert: Az amerikai vallási fundamentalizmus története: a kezdetektől 1947-ig. Budapest: L'Harmattan, 2021.

- Marsden, George M.: *Fundamentalism and American Culture*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Marsden, George M.: *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*. Grand Rapids: Michigan, William B. Eerdmans, 1991.
- Marty, Martin E. – R. Scott Appleby (szerk.): *Fundamentalisms Observed*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991.
- Marty, Martin E. – R. Scott Appleby (szerk.): *The Glory and Power. The Fundamentalist Challenge to the Modern World*. Boston: Beacon Press, 1992.
- Marty, Martin E. – R. Scott Appleby (szerk.): *Fundamentalisms and Society*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1993
- Marty, Martin E. – R. Scott Appleby (szerk.): *Fundamentalisms and the State*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1993
- Marty, Martin E. – R. Scott Appleby (szerk.): *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1995.
- Marty, Martin E. – R. Scott Appleby (szerk.): *Accounting for Fundamentalisms*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994.
- Noll, Mark A. – David W. Bebbington – George A. Marsden (szerk.): *Evangelicals. Who They Have Been, are Now, And Could Be*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 2019.
- Noll, Mark A.: *The Scandal of the Evangelical Mind*. Grand Rapids: Michigan, William B. Eerdmans, 1984.
- Nietzsche, Friedrich: *Korszerűtlen elmélkedés: A történelem hasznáról és káráról*. Ford. E. Bártfai László. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1989.
- Ricoeur, Paul, *Az Ádám-mítosz és a történelem eszkatologikus felfogása = Fabiny Tibor (szerk.): A hermeneutika elmélete*. Ford. Martonyi Éva. Ikonológia és Műértelmezés 3. Szeged: JATEPress, 1998, 93–126.
- Ricoeur, Paul: *Mi a szöveg? Magyarázni és megérteni = Ricoeur, Paul: Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Ford. Jeney Éva. Budapest: Osiris Kiadó, 1999, 9–33.
- Rostoványi Zsolt: *Fundamentalizmusok a 20–21. században*. Köz-Gazdaság, Tudományos füzetek, 2016/3, 225–239. https://unipub.lib.uni-corvinus.hu/2658/1/Koz_Gazdasag_2016_3_Rostovanyi_u.pdf (2023. dec.10.)
- Schöne, Jobst: *A fundamentalizmus tévtanítása és a lutheránus írásértelmezés*. Ford. Szűcs Kinga = *Credo*. Evangélikus Folyóirat, 2012/1, 18–25.
- Stott, John: *Evangelical Truth* (1. kiad., Leicester, IVP, 1999) idézi: <http://www.walkingwithgiants.net/bible/what-about-inerrancy/> (2024.08.13).
- Stott, John: *Egy az Úr, egy a hit. Az evangéliumi mozgalom hitvallása*. Ford. Zámboiné Tóth Emese: Budapest: Harmat, 2002.
- Saphir, Adolf: *Krisztus és az Írás*. Ford. Győry Vilmos. Biatorbágy: Spalding Alapítvány, 2020, 123–132.

- Szalai, Miklós: A vallási hagyomány megmerevítése a modernitással szemben: A protestáns fundamentalizmus tanítása a Biblia inspirációjáról. <https://vallastudomany.elte.hu/sites/default/files/u5/457-464-Szalai%20Miklos.pdf> (2024. augusztus 13).
- Török István: Dogmatika. Kolozsvár: Protestáns Teológiai Intézet, 2006.
- White, Hayden: A történelem terhe. Ford. Berényi Gábor, Braun Róbert, Heil Tamás, John Éva. Budapest: Osiris Kiadó, 1998.
- <https://felszabter.hvgblog.hu/2023/09/12/miert-fundamentalista-szabados-adam-divinity-gyorstalpalo/> (2024. augusztus 13).
- <https://www.evangelikalcsoport.hu/2017/03/13/a-biblia-tevedhetetlensege/> (2024. augusztus 13).
- <https://www.evangelikalcsoport.hu/2017/08/13/a-biblia-tevedhetetlensegenek-tortenete/> (2024. augusztus 13).

A Szentírás tekintélyének vizsgálata a Chicagói Nyilatkozatban és a II. Helvét Hitvallásban

„Hisszük és valljuk, hogy a szent próféták és apostolok kanonikus írásai, mindkét szövetségben, Isten tulajdon igaz igéje, és teljes tekintélyük önmaguktól van, nem az emberektől.” (2HH I.1.) A II. Helvét Hitvallás nyitánya gyönyörűen emeli ki a Szentírás tekintélyének forrását, mely önmagától van, és nem emberektől (*authoritatem sufficientem ex semetipsis, non ex hominibus habere*). Ez egyben azt is jelenti, hogy a Szentírás nem szorul a mi védelmünkre. Minden olyan kísérlet, amely a Szentírás tekintélyét meg akarja védeni, valójában valami egészen mást véd meg, hiszen a Szentírás tekintélye önmagától van.¹

Chicagói nyilatkozat a Szentírás tévedhetetlenségéről

Ennek tükrében beszélünk most arról a múlt századi kísérletről, melyet röviden Chicagói Nyilatkozatnak nevezünk, teljes címmel „Chicagói nyilatkozat a Szentírás tévedhetetlenségéről” (angolul: *Chicago Statement on Biblical Inerrancy*, rövidítve a továbbiakban: CSBI).² Ez egy 1978-ban készült dokumentum, amelyet több száz evanglikál keresztyén vezető és teológus írt alá Chicagóban. A nyilatkozathoz kapcsolódott még két későbbi Chicagóban készült szöveg is a bibliai hermeneutikáról (*Chicago Statement on Biblical Hermeneutics*, 1982), illetve a bibliai tanítások alkalmazásáról (*Chicago Statement on Biblical Application*, 1986). A CSBI célja, hogy megerősítse a Biblia tévedhetetlenségébe és tekintélyébe vetett hitet. Az aláírók hangsúlyozzák, hogy a Biblia Isten kinyilatkoztatása, és ezért minden részében megbízható és igaz. A nyilatkozat fontos mérföldkő volt az evanglikál keresztyén mozgalom számára, mivel egyértelművé tette a Szentírás tekintélyével kapcsolatos álláspontjukat a kortárs teológiai viták közepette.

A nyilatkozat három részből áll:

1. Az előszó és összefoglaló bevezető rész áttekintést ad a nyilatkozat céljáról és jelentőségéről.

¹ Vö. jelen kötetben Buda: 180.

² Fabiny: Miért igaz? 119–129.

2. Cikkelyek: Rövid, tételes állítások, amelyek tisztázzák a bibliai tévedhetetlenség mibenlétét. Minden cikkely állít egy pozitív tételt és elutasít egy vele ellentétes nézetet.
3. A magyarázat és következtetések rész összefoglalja az álláspontokat, és gyakorlati tanácsokat ad a Szentírás tanulmányozására és értelmezésére.

A nyilatkozat főbb pontjait a következőképpen foglalhatjuk össze:

- A Biblia az Isten kijelentett szava, és minden szava tévedhetetlen.
- A Szentírás az egyetlen hiteles és végső tekintély a keresztyén hit és gyakorlat számára.
- A bibliai tévedhetetlenség kiterjed minden történeti és tudományos állításra is, nem csak a hit és erkölcs kérdéseire.
- A Szentírás eredeti kéziratai hibátlanok és tévedhetetlenek.

A CSBI-nek számos olyan állítása van, amely illeszkedik a protestáns egyházak *sola scriptura* elvéhez, sőt több klasszikus hitvallásból, illetve a Szentírásból is idéznek. Ugyanakkor néhány tétel túlmegy ezeken az állításokon, és összességében az a benyomásunk, hogy miközben a szöveg éppen a Szentírás tekintélyét védené meg, elveszíti a Szentírás iránti tisztelettel azzal, hogy olyan kérdéseket akar megoldani, amelyek túlmutatnak egy nyilatkozat vagy akár egy hitvallás kompetenciáján.

5+1 evanglikál vélemény a bibliai tévedhetetlenségről

A CSBI fogadtatása evanglikál körökben sem volt zökkenőmentes, és a nyilatkozat elfogadása után évtizedekkel is heves vitákat vált ki. 2013-ban jelent meg a *Five Views on Biblical Inerrancy* című könyv, amely a bibliai tévedhetetlenség (*inerrancy*) doktrínájának különböző nézőpontjait tárgyalja. A könyvet öt neves evanglikál teológus írta, akik más-más módon közelítenek a témához, és egymásra is reflektálnak. A könyv szerkesztői egy átgondolt elképzelés mentén választották ki az öt teológust. Olyan evanglikál szakembereket kerestek, akik nemcsak elmélyült ismeretekkel rendelkeznek, hanem különböző szemszögből is képesek megvilágítani a tévedhetetlenség kérdését. Először két rendszeres teológust vontak be: John Franke-t és Kevin Vanhoozert, majd két bibliai tudóst kértek fel: Michael Birdöt és Peter Ennst. Végül Albert Mohlert szólították meg, aki az evanglikál hagyományok és a nagy elődök, mint Warfield és Henry munkásságának elkötelezett híve. John Franke a Yellowstone Teológiai Intézetben tanít missziológiát, és az észak-amerikai *Gospel and Our Culture Network* koordinátora. Kevin Vanhoozer a *Trinity Evangelical Divinity School* rendszeres teológia kutatóprofesszora. Michael Bird újszövetséges teológusként a *Ridley Melbourne Ministry and Mission College*-ban oktat teológiát, és

tiszteletbeli tudományos munkatársként dolgozik a *Queenslandi Egyetemen*. Peter Enns öszövevényes teológusként az *Eastern University*-n tanít. Albert Mohler a *Southern Baptist Theological Seminary* professzora és elnöke.

Ahogy a szerkesztők összeállították a csapatot, világossá vált, hogy nemcsak a különböző tudományterületek szakértőit válogatták össze, hanem különböző teológiai és földrajzi háttérrel rendelkező személyeket is, hogy a könyv valóban sokszínű legyen. A felkért teológusok álláspontját mutatjuk be röviden.

R. Albert Mohler, Jr. az a teológus, aki határozottan támogatja a CSBI-t, és azt alapvető fontosságúnak tartja az evanglikál hit szempontjából. Szerinte ez a nyilatkozat szükséges a Szentírás tekintélyének és igazságosságának fenntartásához, és biztosítja, hogy a Biblia egyetlen koherens és hibátlan forrása maradjon a teológiai igazságnak. A nyilatkozat következetes az egyháztörténeti tanításokkal és a reformáció tanaival, amelyek a Biblia teljes tekintélyét hangsúlyozták. Legfontosabb érve az önazonossághoz kapcsolódik, miszerint a nyilatkozat kulcsfontosságú az evanglikál identitás fenntartásához és megerősítéséhez.

A bibliai isteni inspiráció és tekintély megerősítése az evanglikál hit középpontjában áll, amióta csak léteznek olyan keresztyének, akiket evanglikáloknak neveznek. Maga a reformáció is a Biblia legfelsőbb tekintélyének és abszolút igazságának deklarációjából született. Azáltal, hogy megerősítjük, hogy a Biblia egészként és részeiben sem tartalmaz mást, csak Istentől lehelt igazságot, az evanglikál keresztyének egyszerűen azt erősítik meg, amit az egyetemes egyház már több mint ezer éve megerősített: amikor a Biblia beszél, Isten beszél.³

Ezzel szemben Peter Enns kifejezetten kritikusan tekint a CSBI-re, és azt rója fel a nyilatkozatnak, hogy az modern elvárásokat kényszerít az ókori szövegekre. Úgy véli, hogy a CSBI-hez való merev ragaszkodás figyelmen kívül hagyhatja a Biblia történelmi és kulturális kontextusát, és félreértésekhez vezethet. Enns továbbá hangsúlyozza, hogy a Biblia különböző irodalmi műfajokat tartalmaz, amelyek különböző értelmezési megközelítéseket igényelnek, és úgy véli, hogy a CSBI figyelmen kívül hagyja a modern tudományos és történeti kutatások eredményeit.

A Biblia Isten könyve Isten népe számára. Feltár és elrejt, egyszerű, mégis összetett, mindenki számára elérhető, de lehetetlen teljesen megérteni. Üzenete egyértelműen tükrözi a szerzők kulturális környezetét, mégis vigasztal és meggyőző kultúrákon és időkön át. A Biblia egy olyan könyv, amely egy nagy narratívát mesél el, de eltérő nézőpontok és különböző teológiák révén. Isten cselekedeteiről szól, de olyan eseményeket is bemutat, amelyek vagy nem történtek meg, vagy amelyeket évszázadok hagyománya jelentősen átalakított és átformált.⁴

³ Mohler: *When the Bible Speaks God Speaks*, 29. A tanulmányban szereplő fordításokat Kodácsy Tamás készítette.

⁴ Enns: *Inerrancy However Defined*, 83.

Michael F. Bird azt hangsúlyozza, hogy a CSBI különösen az amerikai evanglikál aggodalmakat tükrözi. Rugalmasabb megközelítést javasol, amely figyelembe veszi a globális evanglikál kontextust, amely nem ugyanúgy tekint a tévedhetetlenségre. A nyilatkozat nem feltétlenül tükrözi az evanglikál hit teljes sokszínűségét és különböző kulturális kontextusait, miközben fontos lenne, hogy az evanglikál hit globális közössége számára is releváns és alkalmazható legyen a tévedhetetlenség meghatározása. Szerinte a nyilatkozat túlságosan merev, és nem engedi meg a szükséges rugalmasságot és alkalmazkodást a különböző kulturális és történelmi helyzetekhez. Így fogalmaz:

Most rajtam a sor, hogy egy kisebbségi véleményt írjak a tévedhetetlenségről, olyan pozícióból, amely közelít a globális evanglikál közösség többsége által képviselt Szentírásról alkotott nézethez. Arra fogok törekedni, hogy megmutassam: miközben az amerikai tévedhetetlenségi hagyomány a huszadik századi „Csata a Bibliáért” (*The Battle for the Bible*) során bizonyos hasznossággal bírt, nem kellene és nem is lenne szabad, hogy a globális evanglikál közösség számára egyetemes, előíró hittétel legyen. Ennek oka az, hogy az amerikai tévedhetetlenségi hagyomány, bár nagyrészt pozitív fogalom, lényegében modernista konstrukció, helyi amerikai kontextusban, és időnként több exegetikai problémát okoz, mint amennyit megold.⁵

Kevin J. Vanhoozer arra törekszik, hogy összeegyeztesse a CSBI-t a tévedhetetlenség árnyaltabb megértésével, amely figyelembe veszi az irodalmi és teológiai dimenziókat. Ebben az értelemben a CSBI-t meg lehet tartani, ha a kortárs bibliai tudománnyal is foglalkozunk. Vanhoozer szerint fontos, hogy a tévedhetetlenség figyelembe vegye a Biblia irodalmi és teológiai dimenzióit. Úgy véli, hogy a CSBI és a modern bibliai tudomány összeegyeztethető, és fontos, hogy a hagyományt és a modern tudományt egyaránt figyelembe vegyünk. Vanhoozer Augustinus munkáira támaszkodik, amelyek szerint segíthetnek a tévedhetetlenség árnyaltabb megértésében.

Augustinus az igazságot úgy határozza meg, mint „ami van” vagy „ami megmutatja, hogy mi van”. A Szentírás egyértelműen kijelenti, hogy Isten igazat mond: „Beszéded igazság [*emeth*]” (2Sám 7,28); »A te igéd igazság [*aletheia*]« (Jn 17,17). Milyen igazságot érint ez? Vajon a Biblia egy megfelelési elméletre támaszkodik az igazságról? Mielőtt válaszolnánk erre (és meg fogjuk tenni), meg kell állnunk, hogy fontolóra vegyünk és csodáljuk a tévedhetetlenség legfontosabb előfeltevését: Isten beszél. Jobban mondva: Isten kommunikatív ágens, aki az emberi nyelvet és irodalmat kommunikációs eszközként használja.⁶

A tévedhetetlenségre a következő meghatározást javasolja: „ha azt mondjuk, hogy a Szentírás tévedhetetlen, az azt jelenti, hogy hisszük, hogy a szerzők min-

⁵ Bird: *Inerrancy*, 145.

⁶ Vanhoozer: *Augustinian Inerrancy*, 214.

den állításukban igazat mondanak (amikor állításokat tesznek), és végül igaznak is fognak bizonyulni (amikor megfelelő olvasók megfelelően olvasnak).⁷

John R. Franke a tévedhetetlenség újrafogalmazását javasolja, hogy az vegye figyelembe a Szentírás különböző hangjait. Úgy véli, hogy a CSBI tévedhetetlenség definícióját ki kell terjeszteni, hogy tükrözze a Biblia szerepét különböző kulturális és missziós kontextusokban. A nyilatkozat jelenlegi formájában nem képes teljes mértékben megragadni a Biblia sokszínűségét és pluralizmusát.

Mindig is vegyes érzéseim voltak a tévedhetetlenséggel kapcsolatban. Egyrészt, mélységesen nagyra értékelem az alap gondolatot, amelyet megerősít: a Biblia mint ihletett, hűséges és megbízható tanúja Isten létezésének és cselekedeteinek. Hiszem, hogy a Biblia Isten szava emberi szavakkal, és mint ilyen, történetei és tanításai egészében véve igazak és nem hazugságok. Ez a hit keresztyén hitem egyik központi meggyőződése. Amennyiben a Biblia tévedhetetlensége segíti a Bibliával kapcsolatos meggyőződésem megerősítését, én hajlandó vagyok támogatni. Másrészről viszont gyakran megdöbbenett az a sokféle mód, ahogyan a tévedhetetlenséget a bibliaértelmezésben, a teológiában és az egyház életében használják, mintha valamiféle csodaszerként szolgálna a nehéz és összetett kérdések megoldására a keresztyén hittel és a világban való léttel kapcsolatban. Még nagyobb aggodalomra ad okot az a mód, ahogyan a tévedhetetlenséget az uralkodó csoportok a hatalom és az irányítás megerősítő eszközeként használták. Ezenkívül soha nem gondoltam, hogy a *tévedhetetlenség* kifejezés különösen hasznos módja lenne annak, hogy megfogalmazzuk a Szentírásnak mint Isten küldetéséről szóló tanúságtételnek az alap gondolatát. Nagyon sok ember számára a keresztyén közösségeken belül és kívül is a pontosság és precizitás mesterséges fogalmait idézi fel, amelyek határozottan nem segítik a Biblia olvasásának és megértésének feladatát.⁸

Ahogy láthatjuk, a szerzők különböző nézőpontokat képviselnek a CSBI-ről, és mindegyikük a saját módján járul hozzá a tévedhetetlenségről szóló vitához. Az öt teológuson túl egy fontos evanglikál teológust kell még megemlítenünk, aki szintén kritikus a bibliai tévedhetetlenség tanával kapcsolatban.

John Stott a tévedhetetlenség tanával kapcsolatban több fontos szempontot is kiemel az *Evangelical Truth* című könyvében.⁹ Kifejti, hogy bár az amerikai evanglikál körökben a vita az *inerrancia* (hibamentesség) körül forog, ennek brit megfelelője a *tévedhetetlenség* (*infallibility*). Az *inerrancia* szó használatával kapcsolatban Stott több fenntartást is megfogalmaz.¹⁰ Különösen is értékessé teszi véleményét az, hogy Vanhoozerhez hasonlóan a kifejezés haszná-

⁷ Uo., 207.

⁸ Franke: *Recasting Inerrancy* 259.

⁹ Stott *inerranciakritikájának* kérdéséhez lásd még kötetünkben Fabiny: 31–32.

¹⁰ Stott: *Evangelical Truth*, 73–75.

latára fókuszál, és annak visszásságaira mutat rá. Az inerrancia kettős negatív jelentésű szó, ám Stott inkább egy pozitív állítást részesít előnyben, miszerint a Biblia igaz és ezért megbízható. Az *inerrancia* kifejezés gyakran téves hozzáállást vált ki, inkább a Biblia hibáit kutató detektívek leszünk, mondja, mintsem a kegyelem és az istenismeret növekedését keresők. Stott szerint lehetetlen bizonyítani, hogy a Biblia nem tartalmaz hibákat, és amikor látszólagos ellentmondásokkal találkozunk, a legkeresztényibb válasz az, ha türelmesen várunk további megvilágosodásra. Hangsúlyozza, hogy a Biblia tekintélye az eredeti szövegekben rejlik, ahogyan azok eredetileg leírásra kerültek, és nem a másolatokban vagy fordításokban. Emellett fontosnak tartja a megfelelő értelmezést, amely figyelembe veszi a szerző eredeti szándékát. Az evangéliumi hit lényege nem a Biblia hibátlanságának merev formulájában rejlik, hanem abban a gyakorlati engedelmességben, amit a Biblia tanításai iránt tanúsítanak. Talán ő jár a legközelebb ahhoz, ami miatt magam is kritizálom a bibliai tévedhetetlenség tanát, ugyanakkor tagadom azt is, hogy a Biblia téved.

A tévedhetetlenség tévedése

Fabiny Tibor a *Túl a literalizmuson* című egyedülálló, párbeszédes tanulmánykötetében a következőket írja nekem címzett válaszában: „Meglepődöm, mert ha a fundamentalizmus *differencia specifica*-ja az inerrancia, akkor te magad is fundamentalista lennél, aki ráadásul nem is kritikus a Chicagói Nyilatkozattal szemben.”¹¹ E sorokat olvasva én is meglepődtem, és megragadva a jelen kötet által nyújtott lehetőséget, szeretném kifejteni, hogyan is viszonyulok „fundamentalistaként” a nyilatkozathoz.¹²

A tévedhetetlenség tanát elutasítom, de nem azért, mert a Bibliában vannak „emberi, biológiai, földrajzi vagy akár időbeli tévedések”,¹³ hanem egészen más okból. A Szentírás tévedhetetlenségének tana nem azért tévút, mert tudnék olyan ígét, ahol a Biblia „tévedését” tetten érhetném. Mielőtt rátérnék e két tagadás fura anakronizmusára, a fentiekén túl szeretnék rávilágítani a CSBI néhány olyan pontjára, amely egyébként is problémás, noha számomra nem ezek jelentik azt a legfőbb problémát, ami miatt nemet mondok a nyilatkozatra.

A tévedhetetlenség fogalma. A tévedhetetlenség tanához fontos megfogalmaznunk mit értünk tévedés alatt. Úgy tévedhet a Biblia, hogy abban ellentmondásos szövegeket találunk? Például Jézus különböző nemzetiségtáblái ellentmondanak egymásnak? Úgy tévedhet a Biblia, hogy a bibliai leírások ellentmondanak a korabeli tudományos eredményeknek vagy történelmi, ré-

¹¹ Fabiny: *Túl a literalizmuson*, 127.

¹² Korábban erről már egy vitaesten is beszélhettem, amely megtekinthető az Evangelikál Csoport videosatornáján. <https://www.youtube.com/watch?v=FKd5j90ZMG0&t=1591s>

¹³ Fabiny: *Túl a literalizmuson*, 127.

gészeti ismereteinknek? Úgy tévedhet a Biblia, hogy mást mond Istenről, mint amilyen Isten maga? Ahogyan a fent bemutatott evanglikál teológusok is állítják, az *inerrancia* kifejezést sokkal megengedőbben is lehetne használni, mint a szöveg szó szerinti olvasatából fakadó ellentmondások tagadását. A CSBI egyik atyja, James I. Packer szerint lényeges megkülönböztetni a nyilatkozat (szerinte) megfogalmazott eredeti tévedhetetlenségét a racionalista tévedhetetlenségtől. Az eredeti tévedhetetlenség azt jelentené, hogy a Biblia tévedhetetlen az isteni üzenet közvetítésében, míg a racionalista tévedhetetlenség tévesen úgy gondolja, hogy a bibliai szövegeket a modern tudományos kritériumok szerint kell értelmezni. Azt is hangsúlyozza, hogy a bibliai szövegek igazságát nem szabad összetéveszteni a modern literalista olvasattal. Az, hogy a Biblia tényeket rögzít, nem jelenti azt, hogy modern, tárgyilagos nyelven teszi ezt. Packer példaként említi, hogy „az 1Móz 1-et nem szabad úgy olvasni, mintha az a mai tudományos kérdésekre válaszolna”.¹⁴ Ám ez a distinkció nehezen tartható a CSBI 12. cikkelye tükrében, ahol a bibliai tévedhetetlenséget explicit kiterjesztik a történelem és a tudomány területére.

Elutasítjuk, hogy a Biblia tévedhetetlensége és hibátlansága csak a lelki, valószínű, vagy a megváltással kapcsolatos dolgokra korlátozódna, de ne vonatkozna a történelem és a tudomány területéhez tartozó állításaira. Azt is elutasítjuk, hogy a Föld történetével kapcsolatos tudományos hipotézisek alkalmasak lennének arra, hogy a Szentírás teremtéssel és az özönvízzel kapcsolatos állításainak a megcáfolására használják fel őket.¹⁵

Ezt a cikkelyt másképp kellett volna megfogalmazni, ha a nyilatkozatot megfogalmazók szerint a bibliai teremtetéstörténet nem értelmezhető a mai tudományos kérdések vonatkozásában.

A tévedhetetlenség történetisége. A CSBI 16. cikkelye így nyilatkozik: „Megvalljuk, hogy a tévedhetetlenség tantétele szerves részét képezte az egyház hitének a története során mindvégig. Elutasítjuk, hogy a tévedhetetlenség tantétele a skolasztikus protestantizmus agyalta volna ki, vagy hogy az válaszreakció lenne a negatív bibliakritikára.”¹⁶ Az, hogy a tévedhetetlenség tantétele hogyan jelent meg a teológiatörténet során, nem igazán vallomás vagy nyilatkozás kérdése. Paul Walker tanulmányában¹⁷ meggyőzően érvel amellett, hogy a tévedhetetlenség (inerrancia) doktrínája nem volt az egyház hitének szerves része a történelem során, és csak a felvilágosodás idején vált hangsúlyossá. Ha csak a nagy reformátorokat nézzük, láthatjuk, hogy maga Kálvin is elismeri a Szentírásban lévő pontatlanságokat vagy tévedéseket,¹⁸ Luther pedig magával a kánonnal kapcsolatban is kritikus volt. Walker megkülönbözteti az infallibili-

¹⁴ Packer: *Encountering Present-Day Views of Scripture*, 78.

¹⁵ Fabiny: *Miért igaz?* 127.

¹⁶ Uo., 129.

¹⁷ Walker: *Is Inerrancy Historical?*

¹⁸ Fabiny: *Túl a literalizmuson*, 34.

tás tanát (a hitet, hogy a Biblia igaz és tanításában megbízható) és az inerrancia tanát (a hitet, hogy a Biblia hiba nélküli az állításaiban mind történeti, mind tudományos vonatkozásában), ahogyan ezt a különbséget a CSBI is elismeri, ugyanakkor a két fogalmat szorosan össze is köti (CSBI 11.). Természetesen az infallibilitásnak voltak felvilágosodás előtti nyomai, ahogyan a Westminsteri Hitvallás is beszél róla, de ott nem a Szentírás hibamentességéről (inerranciájáról) szól, hanem a Szentírás tévedhetetlen igazságáról (WH 5).

Etimológiailag az angol *inerrancy* (tévedhetetlenség) szó a 19. században jelenik meg, első ismert használata 1834-ben (Webster) történik. Az *inerrancy* egyáltalán nem volt széles körben használt kifejezés a Biblia inspirációjának leírására addig, amíg a mechanikus inspirációtan princetoni képviselői, B.B. Warfield és Charles Hodge nem használták 1900 körül.¹⁹

Ahogyan Szűcs Ferenc is utal rá, hogy a bibliai tévedhetetlenség tana inkább a pápai tévedhetetlenség – melyet hosszas vita után az I. Vatikáni Zsinat 1870-ben mondott ki – tanához kapcsolt reflexió.²⁰ N.T. Wright szavaival:

A tévedhetetlen (*infallible*) és hibamentes (*inerrant*) Bibliához való ragaszkodás egy olyan összetett kulturális mátrixban bontakozott ki (különösen a modern észak-amerikai protestantizmusban), ahol a Bibliát az ortodoxia bástyájának tekintették egyrészt a római katolicizmussal, másrészt a liberális modernizmussal szemben.²¹

Úgy tűnik, hogy a CSBI által használt explicit inerrancia tana a felvilágosodás korában, reflexióként megfogalmazott tétel.

Tévedhetetlenség és ihletettség. „Megvalljuk, hogy a tévedhetetlenség tantétele a Bibliának az ihletettséggel kapcsolatos tanításán alapszik.” (CSBI 15.) Erre a tételre azért is van szükség, mert a tévedhetetlenség fogalma nem bibliai. A Szentírás önmagával kapcsolatban ihletésről, megbízhatóságról és igazságról beszél: „A teljes Szentírás Istentől ihletett (*theopneustos*)” (2Tim 3,16); „ezek az igék megbízhatók (*pistoi*) és igazak (*alēthinoi*)” (Jel 21,5); „az ÚR igéje igaz (*yāšār*), mindent hűségesen cselekszik” (Zsolt 33,4). A bibliai ihletés nem annyira a módról beszél, ahogyan a latin *inspiratio* utal rá, hanem sokkal inkább arról, hogy ki az, Aki ihlette, ahogyan a görög *theo-pneustos* fejezi ki. Amennyiben a tévedhetetlenség tantétele az ihletettség tantételén alapszik, akkor fából vaskarikát készítünk. Ugyanazon okból, amiért a Szentírás tekintélyét nem önmagára vezetjük vissza.

Tévedhetetlenség és eredeti kéziratok. A Szentírás tévedhetetlenségének kérdését nagymértékben befolyásolja az, hogy mennyire megbízhatók azok a kéziratok, amelyeken a tévedhetetlenség alapul. Erről a CSBI 10. cikke nyilatkozik:

¹⁹ Houtz: Post Barthian.

²⁰ Szűcs: Dogmatikai Prolegomena, 280.

²¹ Wright: Simply Christian, 183.

Megvalljuk, hogy az ihletettség a szó szoros értelmében csak a Szentírás eredeti kézírataira vonatkozik, amelyek Isten gondviselése folytán nagy pontossággal rekonstruálhatók a hozzáférhető kéziratokból. Azt is megvalljuk, hogy a Szentírás másolatai és fordításai is Isten Igéjét képezik abban a mértékben, amennyire hűen adják vissza az eredetit. Elutasítjuk, hogy a keresztyén hit bármely lényeges elemét befolyásolná az eredeti kéziratok hiánya. Azt is elutasítjuk, hogy ezek hiánya a Biblia tévedhetetlenségét érvénytelenné, vagy lényegtelené tenné.²²

A bibliai szövegek eredeti formájának rekonstrukciója a kéziratokból nagymértékben megbízható, köszönhetően a rendelkezésre álló források gazdagságának és a szövegkritikai módszerek kifinomultságának. Az Ó- és Újszövetség esetében is lehetséges a szöveg nagyfokú pontossággal történő helyreállítása, bár mindig maradnak kisebb bizonytalanságok és variánsok, amelyek a szövegkritikai munka szerves részét képezik. Nem tudunk most részletesen kitérni azokra a kérdésekre, hogy miként születik meg a döntés egy-egy szövegvariánsról, milyen következményei vannak egy-egy újabb kézirat vagy töredék megtalálásának, vagy mit is jelent pontosan az, hogy hűen visszaadni az eredeti szöveget. Azt viszont világosan kell látnunk, hogy nincs olyan végleges szövegkorpusz a kezünkben, amire azt mondhatnánk, hogy „eredeti szöveg”. Ebből következik az a fontos következtetés, hogy az „eredeti kézirat” vagy „eredeti szöveg” egy olyan teológiai munka következménye, ami a mai napig teológusok közreműködését igényli. Tehát annak a meghatározása, hogy mi ihletett, vagy mi képezheti a tévedhetetlenség alapját, nem független tőlünk, hanem egy olyan tevékenységen alapul, amit rekonstrukciónak (szövegkritikai munkának) nevezünk. Az is világos, hogy ebben a munkában természetesen viták alakulnak ki, vélemények ütközhetnek. Így indokolt feltenni azt a kérdést, hogy az eredeti nyelven közreadott kritikai kiadások közül melyik az a szövegkiadás, amely alapját képezi a tévedhetetlenségének?

A fenti problémák is rávilágítanak arra, hogy a tévedhetetlenség kifejezéssel és annak Szentíráshoz vonatkoztatott tanával sokszor ellentmondásokba, vagy újabb és nagyobb problémákba ütközünk. Fontos látnunk azt is, hogy azok az evangélikál szerzők is vitáznak egymással a fogalom kapcsán, akiknek elvileg a tévedhetetlenség tanításának elfogadása az identitásukat képezhetné. Ebből következik az a feltevés, hogy a Szentírás tévedhetetlenségének tanával alapvető teológiai probléma van, ami nem annyira a tévedhetetlenség kérdéséről szól, hanem inkább azt, hogy meg lehet-e ezt fogalmazni úgy mint tant vagy tételt. Nem a Szentírás tévedhetetlensége a probléma, hanem a mi rendszerező tételvezésünk ott, ahol ennek nincs helye.

²² Fabiny: Miért igaz? 125.

Az önmagától való tekintély

A fundamentalizmus a Szentírást Isten legigazabb kijelentésének tekinti, de amikor kizárólagos értelmezésre törekszik és tévedhetetlenségét emberi eszközökkel védi, elveszíti azt a tiszteletet, amely szerint Isten igéjének tekintélye minden emberi értelmezés fölött áll. Bár a fundamentalizmus szemben áll a liberalizmussal, az istenismeret terén mégis azonos szinten helyezkedik el.²³ Erre a legjobb példa a CSBI V. összefoglaló tétele:

A Szentírás tekintélye szükségszerűen sérül, ha a teljes isteni tévedhetetlenséget bármi módon korlátozzuk vagy figyelmen kívül hagyjuk, vagy a Biblia sajátjával ellentétes igazságról alkotott nézettel tesszük viszonylagossá. Az efféle elhajlások jelentős veszteséget jelentenek mind az egyénnek, mind az egyháznak.²⁴

Hogyan korlátozhatnánk mi vagy az egyház az isteni tévedhetetlenséget? Hogyan függhet a Szentírás tekintélye attól, hogy mi mit veszünk figyelembe, vagy mit nem? Ez olyan, mint amikor a „nyúl viszi a vadászpuskát,” azaz egy származtatott tekintély (nyilatkozat) próbál visszahatni Isten kijelentésének mint alapvető tekintélynek az erejére. A Második Helvét Hitvallás mentes a Chicagói Nyilatkozat ilyen tárgyiasításától, a kétszeresen negatív megközelítéstől (tévedhetetlenség) és nem teszi viszonylagossá a Szentírás tekintélyét attól függően, hogy milyen emberi nézettel magyarázzák: „Hisszük és valljuk, hogy a szent próféták és apostolok kanonikus írásai, mindkét szövetségben, Isten tulajdon igaz igéje, és teljes tekintélyük önmaguktól van, nem az emberektől.” (2HH I.1.)

Ami önmagától való tekintély, azt semmilyen emberi magyarázat vagy nézőpont nem korlátozhatja. Az, aki komolyan veszi Isten lényegéből fakadó tökéletességét és tévedhetetlenségét, nem állíthatja azt, hogy az isteni tévedhetetlenség bármi vagy bárki által korlátozható. A CSBI szerint az isteni tévedhetetlenség korlátozható, amivel a Szentírás tekintélyét lecsökkenti, és így ha akaratlanul is, de a Szentírásnak nem adja meg a megfelelő tiszteletet.

Az I. cikkely tagadása sem megnyugtató abból a szempontból, hogy honnan is származik a Szentírás tekintélye. „Elutasítjuk, hogy a Szentírás a tekintélyét az egyháztól, a hagyományoktól, vagy bármely más emberi forrásból nyerné.”²⁵ Az, hogy a Szentírás tekintélye nem eredhet egyháztól, hagyományból vagy bármely más emberi forrásból, egyrészt nem megnyugtató, mert a tekintély ettől még származhat a kéziratok régiségéből, az angyaloktól vagy akár valamilyen mágikus tételből (könyvek vagy betűk számára vonatkozóan). Másrészt az I. cikkely ellentmondásban áll az összefoglaló V. cikkellyel, amely azt állítja, hogy a Szentírás tekintélye függ az általunk alkotott nézettől, azaz valamilyen emberi forrástól.

²³ Protestáns fundamentalizmus és liberalizmus közös gyökereiről lásd még kötetünkben Bernhardt: 18.; Veres: 123.

²⁴ Uo., 121.

²⁵ Uo., 123.

Gödel nemteljességi tétele és a tévedhetetlenség tana

Bármit is jelentsen a tévedhetetlenség, legyen az akár a tudományos hibamentesség, a történelmi tévedhetetlenség, vagy a Szentírás tévedhetetlen igazsága, a CSBI V. cikkelye egy olyan problémára mutat rá, amely egyébként más teológiai tétel nyomán is megjelenik (pl. a korlátozott kiengesztelés kérdésében). Tudniillik arról van szó, hogy a tévedhetetlenség tana önmagában se nem bizonyítható, se nem cáfolható. Ezek azok a tételek, amelyek próbára teszik a teológus paradoxontűrő képességét.²⁶ Bármennyire meglepő, ilyen állítások nem csak a teológiában vannak, hanem az olyan egzaktabb rendszerekben is, amelyeket a matematika nyelvén írunk le. Ennek teológiai vonatkozásait Simon Ilona matematikus is érintette egy tanulmányában.²⁷

1931 óta tudjuk, hogy a matematikában vannak olyan konzisztens formális rendszerek, amelyek tartalmazznak olyan állításokat, melyek sem nem bizonyíthatók, sem nem cáfolhatók a rendszer axiomáiból kiindulva. Ezeket a tételeket Kurt Gödel osztrák matematikusról elnevezve Gödel-tételeknek nevezzük. Természetesen nem vezetjük le itt őket, de témánk szempontjából ennek van egy fontos vonatkozása. Eszerint egy (emberi) logikus gondolkodásból felállított formális, matematikai rendszer olyan teljességet soha *nem* érhet el, hogy a benne helyesen megfogalmazott állítások igazságát minden esetben el lehessen döntení. Három fontos következtetésünk van ezzel kapcsolatban:

1. Az abszolút igazság keresése emberi logikával kudarcra van ítélve, mert vannak olyan állítások, amelyek nem bizonyíthatók vagy cáfolhatók a rendszeren belül.
2. Egy elég erős formális rendszer nem bizonyíthatja saját konzisztenciáját, vagyis mindig maradnak kérdések, amelyek a rendszer határain túlmutatnak.
3. Az önreferencia olyan művelet, amelyen keresztül láthatjuk, hogy egy rendszer nem tudja saját magát teljesen leírni és minden állítását bizonyítani.

A Gödel-tétel egyik korai elővételezésének tekinthetjük az Epimenidész-paradoxont, miszerint a krétai Epimenidész azt mondta, hogy „aki krétai, az hazudik” (eredeti megfogalmazásban: „minden krétai hazudik”).²⁸ Ha az állítás igaz, akkor a krétai Epimenidész is hazudik, ami azt jelenti, hogy az állítása hamis, így ellentmondáshoz jutunk. Ha az állítás hamis, akkor a krétai Epimenidész nem hazudik, így állítása igaz, amivel ismét ellentmondáshoz jutunk. Tehát van egy állításunk, amelyet nem tudunk sem cáfolni, sem bizonyítani.

²⁶ Kodácsy: Hogyan is írjuk felül a protestáns transzcendenciát? 15.

²⁷ Simon: Paradoxonok, 157–165.

²⁸ Kodácsy-Simon: Mi az igazság a hittanórán? 77.

Az önreferencia és a következő ellentmondás hasonló Gödel-tételéhez, noha az matematikailag rigorózusabb és specifikusabb kontextusban alkalmazza ezt a mechanizmust, hogy bemutassa a formális rendszerek korlátait.

A Szentírás tévedhetetlenségének állítása egy olyan állítás, amit sem cáfolni, sem bizonyítani nem tudunk. Nem azért cáfolható a Szentírás tévedhetetlensége, mert ismerünk bibliai hibákat, vagy tudunk olyan ígérről, amelyek nem egyformán ihletettek. Éppen a *Túl a literalizmus* kötet lapjain mutathattam meg, hogy a Szentírás „legsörnyűbb” vagy „legunalmasabb” igéi sem jelentéktelenek, és Isten kijelentésének ugyanolyan fontos részeit képezhetik, mint a napjainkban többször idézett szakaszok.²⁹

A Szentírás tévedhetetlenségének tétele olyan abszolút igazságra tör, amely önreferenciájával lehetlenné teszi igazságtartalmának bizonyítását. Amennyiben elfogadjuk, hogy a Szentírás a *norma normans*, azaz meghatározó mérték, melyből a származtatott hittételeink, a meghatározott normáink (*norma normata*) igazsága megállapítható, akkor lehetetlen megállapítani a meghatározott tételből, hogy az azt meghatározó norma tévedhet-e vagy sem. Fontos látni, hogy a matematikai gondolkodásban Gödel tétele valahol abból az igényből és vágyból fakadt, hogy van olyan logikai rendszer, amely formálisan teljes, és képes megítélni saját fogalmain és határain belül az állításainak igazságtartalmát. Lényegében ennek a sikertelensége az, amely a matematikai rendszerekben hívókat alázatra inti. Vajon a CSBI ellenállhatatlan törekvése képes-e saját gondolkodási rendszerünkben alázatra inteni minket a tekintetben, hogy a Szentírás tévedhetetlenségének tulajdonsága, a Szentírás tekintélye nem a mi kezünkben van, nem a mi hozzáállásunktól függ, és nem csorbulhat, nem korlátozódhat a mi magyarázati módszereink miatt? Azért tartom nagyon fontosnak a fent említett evanglikál teológusok kritikai hozzáállását a kérdéshez, mert az ő belátásaik többnyire nem a bibliai ígék vélt tévedésein alapulnak, hanem olyan koncepcionális kérdésekbe ütköztek saját gondolkodásukban, amelyek a tévedhetetlenség tanában egyfajta gödeli nemteljességi érzést indukáltak.

John Barrow a Gödel-tétel vonatkozásában mondta humorosan: „Amennyiben a vallást olyan gondolatrendszerként határozzuk meg, amely megköveteli a bizonyíthatatlan igazságokba vetett hitet, akkor a matematika az egyetlen vallás, mely képes bebizonyítani vallás mivoltát.”³⁰ Ha ez így van, akkor azt tehetjük hozzá, hogy az a vallás, amely a Chicagói Nyilatkozat szellemében beszél a Szentírás tévedhetetlenségéről olyan, amely képtelen elfogadni a bizonyíthatatlan igazságokat bizonyítás nélkül. Azt hiszem, a matematikában több misztérium van, mint az ilyen vallásban. A Második Helvét Hitvallás egyszerű és pozitív kijelentése, miszerint a Szentírás tekintélye önmagától van, meg-

²⁹ Kodácsy: Valóban, 120–124.

³⁰ Davies: Isten gondolatai, 94.

hagyja nekünk a legnagyobb misztériumot: Isten kijelentését Jézus Krisztusban, és a róla tanúságot tévő Szentírásban.

Bibliográfia

- Bird, Michael F.: Inerrancy Is Not Necessary For Evangelicalism Outside The USA = Merrick, J. – Garrettm, Stephen M. (szerk.): Five Views on Biblical Inerrancy. Grand Rapids: Zondervan, 2013, 145–173.
- Davies, Paul: Isten gondolatai. Egy racionális világ tudományos magyarázata. Budapest: Vince Kiadó, 1995.
- Enns, Peter: Inerrancy However Defined Does Not Describe What The Bible Does = Merrick, J. – Garrettm, Stephen M. (szerk.): Five Views on Biblical Inerrancy. Grand Rapids: Zondervan, 2013, 83–116.
- Fabiny Tibor (szerk.): Miért igaz? Egyetemisták vitája a Szentírás radikális tévedhetetlenségéről. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 2023.
- Fabiny Tibor (szerk.): Túl a literalizmuson. Budapest: L'Harmattan, 2023.
- Franke, John R.: Recasting Inerrancy: The Bible As Witness To Missional Plurality = Merrick, J. – Garrettm, Stephen M. (szerk.): Five Views on Biblical Inerrancy. Grand Rapids: Zondervan, 2013, 259–287.
- Houtz, Wyatt: Post Barthian: The Errors of Inerrancy: #7 Biblical Inerrancy's Myth-Making Machine Unveiled, postbarthian.com/2017/01/26/errors-inerrancy-7-biblical-inerrancy-myth-making-machine-unveiled/ (2024. június 16.)
- Kodácsy Tamás: Valóban ugyanúgy ihletettek lennének a 137. zsoltár utolsó sorai, mint Jn 13,16? Igen, valóban = Fabiny Tibor (szerk.): Túl a literalizmuson. Budapest: L'Harmattan, 2023. 120–124.
- Kodácsy-Simon Eszter: Mi az igazság a hittanórán? = Lőrincz Ildikó (szerk.): XVIII. Apáczai-napok: Tudományos Konferencia: Quid est veritas? (Jn 1838): Teóriák, hipotézisek és az igazság viszonya. Sopron: Nyugat-magyarországi Egyetem Kiadó, 2015, 75–80.
- Mohler, R. Albert Jr.: When the Bible Speaks God Speaks: The Classic Doctrine of Biblical Inerrancy = Merrick, J. – Garrettm, Stephen M. (szerk.): Five Views on Biblical Inerrancy. Grand Rapids: Zondervan, 2013, 29–58.
- Packer, James I.: Encountering Present-Day Views of Scripture. = Montgomery, J. Boice (szerk.): The Foundation of Biblical Authority. London and Glasgow: Pickering and Inglis, 1979.
- Simon Ilona: Paradoxonok: Gödel nemteljességi tétele és a szabad akarat. = Kodácsy Tamás (szerk.): Kompetencia, kompatibilitás, kooperáció. Budapest: Kálvin Kiadó, 2006. 157–165.
- Stott, John: Evangelical Truth. London: IVP, 2003.
- Szűcs Ferenc: Dogmatikai Prolegomena. Budapest: Lux Kiadó, 2000.

- Vanhoozer, Kevin J.: Augustinian Inerrancy: Literary Meaning, Literal Truth, And Literate Interpretation In The Economy of Biblical Discourse = Merrick, J. – Garrettm, Stephen M. (szerk.): Five Views on Biblical Inerrancy. Grand Rapids: Zondervan, 2013, 199–235.
- Walker, Paul: Is Inerrancy Historical? www.academia.edu/34647069/Is_Inerrancy_Historical (2024. június 16.)
- Wright, N. T.: Simply Christian: Why Christianity makes sense. New York: HarperOne, 2006.

M. PINTÉR TIBOR

A bibliafordítás funkcionalista megközelítésének hermeneutikája¹

Nyitó gondolatok

Nyelvészként, élőnyelvi kutatásokkal, nyelvtechnológiai és fordítástudományi irányultsággal eddig nem sokat foglalkoztam a hermeneutika tárgyával. Nyelvészként azonban mindig érdekelt(ek) a nyelv működési elve(i), fordítóként, fordítások elemzőjeként pedig a forrásnyelvi szövegek értelmezésében rejlő lehetőségek, a nyelv–értelmezés–olvasók közti kapcsolat, annak megismerése, kiaknázása, a forrásnyelvben lévő nyelvi-gondolati tartalom átvitelének lehetőségei. Többek között olyan kérdések érdekelnek, hogy fordítóként mit kell tenni a szöveggel, hogy az olvasók azt értsék, amit fordítóként értetni szeretnék. Vannak-e olyan fogódzók, olyan általánosságok, amelyeken keresztül fordítóként el tudom dönteni, milyen eszközök használatával tudom elérni az olvasóknál, hogy azt olvassák, amit fordítóként értelmezek, gondolok? A szöveg értelmezése, jelentésének kibontása, megformálása a fordító egyik első feladata. Az értelmezést meghatározza a tény, hogy a szöveggel mi a célja az olvasónak: miért olvassa (el), mit vár tőle? Ilyen tekintetben a Szentírás szövege kötött, ugyanis az olvasó eleve kódolt elvárásokkal veszi kézbe a fordítást (nevezzük akár az olvasó problémájának), a mindenkori fordítót pedig köti a forrásnyelvi szöveg eredeti jelentésének, mondanivalójának feltérképezése, megértése és a célirányos közvetítése. És ez már a bibliai hermeneutika területe, azaz a Biblia megértése, kibontása elsősorban a Bibliára támaszkodik, támaszkodhat (illetve, persze a Bibliát értelmező másodlagos írásokra) – hermeneutikai (és fordításelméleti) szempontból ezért sem célszerű a fordítást fordítani. Egyetlen forrásnyelv szövegének fordítása egyazon célnyelv több nyelvváltozatát is érintheti (erre Victor János már 1940-ben felhívja a figyelmet, ti. hogy a fordítás(ok)nak többféle nyelvváltozatot kell érinteniük²). Ugyanakkor ugyanannak a szövegnek egyféle értelmezése (hermeneutikai megközelítése) is

¹ Jelen tanulmány bibliafordításról szóló általános részeihez az alábbi tanulmány egyes szakaszait használtam fel: *A szociolingvisztikától a funkcionalizmusig. Néhány gondolat a bibliafordítás elméleti keretének változásáról.*

² Vö. Victor: A bibliafordítás problémája, 102.

eredményezhet más-más konnotációjú (sőt denotációjú) szöveget is: ha a fordító szem előtt tartja a különféle olvasóközönségek igényeit. Már Victor János is felveti³ annak lehetőségét, hogy a fordítások „jósága” csupán komplexebb megközelítésből mérhető: ugyanis egyetlen közösségnek szüksége van (lehet) irodalmi, exegetikai és egyházi szempontból adekvát (jó) fordításra. A különböző jellegű fordítások azonban azonos hermeneutikai alapokon nyugszanak – az eredeti szöveg exegézise azonban már különböző lesz. Ugyanakkor a fordítók hermeneutikai tudása, megalapozottsága sem lehet azonos (mint ahogy a fordítók munkái sem azok). Nem minden szövegbeli tartalom egyértelmű, egyszerűen értelmezhető: számomra ebben rejlik a Szentírás hermeneutikájának szépsége, gazdagsága.

A fordítás összetett intellektuális tevékenység, amely folyamán két nyelvi produktum kapcsolódik egymáshoz – a forrásnyelvi és a célnyelvi szöveg, amely tartozhat két különböző nyelvhez, de lehetnek egyazon nyelv különböző nyelvváltozatai is. Így egy új célnyelvi szöveg nem csak új fordítás lehet, hanem revízió is, ahol akár a régitől eltérő, új szövegértelmezési, hermeneutikai alapokra épített fordítás jöhet létre. A forrás- és célnyelvi szöveg kapcsolatát többféle nyelvi és nyelven kívüli tényező is alakítja, így a célnyelvi fordítás nyelvi-grammatikai, kulturális, társadalmi, valamint hermeneutikai (pontosabban, teológiai hermeneutikai⁴) megfontolásokat szem előtt tartva alakul.⁵ Persze, a bibliafordítás nem csupán írott szöveg, ugyanúgy jelen van az orális kultúrákban is, de része a literális társadalmak szakrális kommunikációjának is.

A funkcionalista fordításelmélet és hermeneutikai megközelítése

Az alábbiakban megpróbálom összefoglalni a funkcionalista fordításelmélet hermeneutikai megalapozottságát – mivel a nyelvtudomány felől közelítek, felvetéseim sokkal inkább nyelvészeti megalapozottságúak, mint teológiaiak. A fordításelméletek különbözősége kapcsán abból a felvetésből indulok ki, hogy azok a szövegek – ami jelen tanulmány szempontjából a Biblia –, értelmezéséhez, a fordításban, kommunikációban részt vevő elemek (kódok, kulturális tudás, beszélőközösségek társadalmi-kognitív tudása) szerepének más-más jelentőséget tulajdonítanak. A fordításelmélet elméleti keretének kialakítása, az esetleges preskriptív szemléletek szabályszerűségeinek kialakítása megnevezés nélkül is foglalkozik a szövegek értelmezésének mélységével (azaz hermeneutikájával) és az értelmezés térén számukra meghatározásával: gon-

³ Uo., 104.

⁴ A teológiai hermeneutika a Szentírás értelmezésének alapelveivel és módszereivel foglalkozó tudomány, amely azt az elvet vallja, hogy a Szentírás csak önmagán keresztül, annak kulturális, nyelvi és textuális kapcsolatain keresztül értelmezhető.

⁵ Az ihletett bibliafordítás nyelvi vetületéről, a magyar szakrális nyelv tulajdonságairól lásd Hanula: *Anyaszentnyelvünk* kötetét.

dolok itt nem csak a tartalmi-értelmi szabályozásokra, hanem a célnyelvi szöveg nyelvi, nyelvészeti megfogalmazására is. Csupán felvetésként: a protestáns bibliafordítások kapcsán az 1990-ben kiadott Új fordítás (azaz első revízió) és a 2014-ben megjelentetett Revideált új fordítás közti nyelvi átalakítás számos nyelvi ideológiai kérdést, döntést érint, egyben több olyan problémát is felvet, amely befolyásolja a célnyelvi szöveg értelmezését. Ilyen például az Ószövetség könyveiben a hebraizmusok csökkentésére irányuló törekvés, illetve ezzel egy időben a magyarosabb megfogalmazások számának növelését megcélzó megfontolás, mely a fordító szempontjából érinti a szöveg és környezetének értelmezését, megfogalmazását, a befogadó (olvasó, hallgató) szempontjából a célnyelvi szöveg befogadását, értelmezését.

Ugyan a tanulmánynak nem célja a funkcionalista fordításelmélet tulajdonságainak részletekbe menő elemzése, de a forrásnyelvi szöveg értelmezési keretének megszabása miatt nem kerülhetem meg, hogy néhány általános magyarázatot adjak. A forrásnyelvi szöveg értelmezésének láttatása a fordítás folyamatában kétféleképpen jelenik meg: vagy a célnyelvi törzsszövegben vagy magyarázatként a lábjegyzetben esetleg kommentárokként akár különálló szövegben. Mint minden fordításelmélet önmeghatározásakor, itt is a két szöveg közti kapcsolat, a két szöveg közti azonosság, ekvivalencia az egyik legmeghatározóbb tényező. Bibliafordítás kapcsán leginkább a formális–dinamikus kontinuumon elhelyezkedve történik a meghatározás. A funkcionalista elméletek azonban önmagukban nem definiálhatók egyik vagy másik pólus valamelyik tagjaként, mivel a két szöveg közti azonosság mértéke fordításonként, vagy akár a Biblia könyveiként is különbözhet. A fordítás önmagában is értelmezés, amelyet a fordító kompetenciáin kívül – a funkcionalista megközelítés szerint – a forrásnyelvi szöveg, a forrásnyelvi és célnyelvi közönség kognitív, szociális, kulturális és nyelvi tudása, ezen belül az egyszerű grammatikai jelentések mellett a pragmatikai és szemantikai tartalmak is befolyásolnak. Látható, hogy a célközösség számára megalkotott (és előzetesen a forrásszöveg(ek) alapján lebontott) jelentés sokféle szűrőn keresztüli átgondolás alapján áll össze. A jelentés megalkotásának, valamint átvitelének funkcionalista felfogásában elsődleges szerepe van a *kommunikációs aktusnak*, illetve a szöveg azon funkcióinak, amelyek a célnyelvi olvasókban valamilyen hatást váltanak ki. Ugyanis a funkcionalista megfeleltetés nem funkcionális ekvivalenciát jelent, a hangsúly nem a forrásszöveg funkcióján van, hanem azon, hogy *a fordítás hogyan működik (funkcionál) a célközösségben*. Éppenséggel úgy is mondhatnám, azt nézi, mennyire befolyásolja a fordítás értelmezése a befogadást. A kommunikációs aktus által befolyásolt jelentés burkoltan azt is jelenti, hogy a célnyelvbe ültetendő jelentés nem biztos, hogy a forrás által kódolt mondandó transzferálása, mivel az kapcsolódik a denotatív jelentéseken kívül a forrásnyelvi szövegben megfogalmazott gondolatokhoz, szándékokhoz és következtetésekhez. A mai fordítók számára a Biblia elsődlegesen bizonyosan

írott szöveget jelent, ugyanakkor az írásos szöveg felolvasva olyan metanyelvi információkat is hordoz, mint a hangsúly, hanglejtés vagy a szünet (amelyek használata szintén értelmezés kérdése – ugyanúgy, mint a hangszeres zenében a kottaolvasás és -értelmezés), azaz olyan jelentéstartalmakat, amelyeket az írott szöveg nem, vagy csak pontatlanul kódol (a maszoréta szövegek akkori újításai is egyértelmű értelmezések). A Biblia így valahol hangzó szövegek írott változata, amelyek lejegyzésekor különféle kontextuális környezetbe ágyazott kijelentések (*utterance*) voltak – és értelmezésükkor azok is maradtak. Azaz, az olvasott szöveg értelmezése, „lehántása” nem támaszkodhat csak az írott szöveg belső tartalmára.⁶ A funkionalista megközelítés felfogásában nem csak a szöveg tartalmi, denotatív jelentéseire kell koncentrálni, mivel a szövegek kontextualizált jelentése többféle oldalról is megközelíthető, értelmezhető: így például *funkcionális oldalról* (amely azt nézi, mi a szöveg, esetleg a szerző funkciója, szándéka a szöveggel), *pragmatikai oldalról* (mi a szövegben lévő tartalom kommunikációs célja), illetve *szemantikai oldalról* (mi a szövegben kódolt jelentés).

A forrásnyelvi és célnyelvi tartalom különbözőségei a két szöveg közti eltérő nyelv, kultúra és világnézet eredményei (természetesen közelebbi kultúrák és nyelvek esetén a különbségek kisebbek lesznek – ami a Szentírás esetében nem „életszerű”, tekintettel a tartalom időbeli távolságára, valamint a primér szövegek nyelvi távolságára). Az eredeti szövegek értelmezése nem problematikus (ha az lenne, a tudománynak nem lenne mivel foglalkoznia), azonban a fordítás folyamatában részt vevő két pólus (a forrásnyelvhez és a célnyelvhez kötődő nyelvi és nyelven kívüli tartalmak) közti eltérő feltevések, értelmezések közelítése különféleképpen történhet. Például az olvasók felvilágosításával a szerző és az eredeti olvasók feltevéseiről (a forrásszöveghez kapcsolódó nyelv, kultúra, világnézet explicit magyarázatával), vagy a fordításban olyan nyelvhasználattal, amely szándékosan áthidalja az e feltevések közötti szakadékot (amelyekről nem vesz tudomást és a célnyelvi közösség percepcióját megkönynyítendő a célnyelvhez köthető eszköztárból merít), illetve a kettő valamilyen kombinációjával (itt van fontos szerepe a hermeneutikának – a megértés közlésének, az eredeti tartalmak adekvát megértetésével). Míg a literális megközelítés (vagy direkt fordítás) esetében ez leginkább a lexikális konkordativitás és grammatikai megfelelés terén történik, addig a funkionalista megközelítés a szöveg funkcióinak előtérbe helyezésével próbálkozik.

Az értelmezés folyamatában a szöveg funkcióinak előtérbe helyezése, értelmezésem szerint, koránt sem problémamentes. A funkionalista elméletek esszenciájaként emlegetett Skopos-elmélet szerint a megközelítés alapja a szöveg funkcióinak bühleri és jakobsoni értelmezése (amely alapja a nyelvi jel, a nyelven kívüli – referenciális – valóság, valamint a kommunikációban

⁶ A Biblia hangzó voltának kérdéséhez lásd még kötetünkben Bernhardt Dóra és Fabiny Tibor tanulmányát.

részt vevő felek: és ezek kölcsön- és egymásra hatása⁷). Ezek a szöveg tartalmából, keletkezésének körülményeiből, a referenciális tartalmakból, valamint a nyelvi-pragmatikai elemekből kikövetkeztethetők, de nem biztos, hogy a szövegből származó értelem alapján történnek. A funkció jakobsoni értelemben ugyanis származhat a szöveg formájából is, azaz a szöveg formai jellemzői (akár vers, például) predesztinálják annak funkcióit: holott ilyen régi szövegeknél már korántsem biztos, hogy tudjuk, értjük, ismerjük azokat. A mai értelemben vett szövegfunkciók nem feltétlenül voltak jelen a kétezer évvel ezelőtti nyugat-ázsiai kultúrában, így azok pontos meghatározása nem feltétlenül hagyható a szöveg tartalmára. Valamely funkció előtérbe helyezésével, illetve valamely funkció erőltetésével törölődhet a „nyelvi idegenség” (*linguistic foreignness*), de ugyanígy a kulturális, teológiai idegenség is. Viszont a kulturális és teológiai idegenség nem baj, ha a Biblia szövegeiben megmarad.

A forrásnyelvi szöveg jelentésének átvitele a lehetséges értelmezések közül nem csupán a szöveg denotatív jelentésmezőire koncentrálni, hanem a szöveget egy komplex kommunikációs aktus részeként értelmezve annak a beszélőközösségben betöltött szerepére is koncentrálni – ez pedig befolyásolja a forrásnyelvi szöveg értelmezését. A fordítás értelmezésébe nem csak a szöveg és a szöveget létrehozó, működtető kontextus kapcsolódik be, hanem a fordító emberi, kulturális, szociális mivoltán keresztül a befogadó is (hasonlatosan a tudatalatti nyelvi tevékenységekhez – például a profi fordító szövegeiben is megjelennek olyan nyelvi elemek, amelyek az egynyelvű, purista szemlélet szerint a laikus kétnyelvű beszédében hibának minősülnek, hiszen minél közelebb van a szöveg a használóhoz, annál könnyebben és észrevehetetlenebbül jönnek elő az érzelmileg közelebb álló nyelvi-kulturális tulajdonságok). Ilyen értelemben a fordítás „cél tudatos tevékenység” (*purposeful activity*), amely nem feltétlenül a forrásnyelvi szöveg mélyszerkezetének értelmezésén, hermeneutikáján alapszik. A fordítás folyamata sorozatos döntések egymásutánja, amelyet egy sor szövegbeli és szövegen kívüli elem befolyásol. Ilyen a fordító és olvasó kapcsolata, amelyet a fordítás célja határoz meg (miként értelmezze az olvasó a szöveget), illetve hogy a fordítás célját, céljait a befogadói oldal igényei alapján kell meghatározni.

A fordítás tehát kommunikációs célokra épít, a funkcionista értelmezésben a fordítás célja nem a szöveg értelmének lefordítására koncentrálni, hanem a szöveg funkcióinak (a befogadókban kiváltott hatás, a forrásnyelvi szöveg célja legyen hasonló vagy azonos a forrásnyelvi szövegével) újrateljesítésére. Az elméletet leginkább befogadóközpontúként, lojálisként, mintsem szövegközpontúként lehetne meghatározni. Alapvetően nem a schleiermacheri dilemma egyik oldala, „a szöveget közelíteni az olvasóhoz” elv jellemzi, sokkal inkább egyfajta kulturális áthidalás, kultúraközelítés (*bridging the gap*), a „másság megértése” (*otherness understood*).

⁷ Bővebben például Nord: Function + Loyalty, 571–572.

Ez a gondolatmenet hatással van az ekvivalenciafogalomra is. Egyetlen forrásnyelvi szövegnek több célnyelvi változata is lehet (hiszen akár attól függően, hogy például milyen csoportnak, milyen céllal fordítják, nagyon is különbözhetnek), ezért a célnyelvi változatot nem is ekvivalens szöveggént, hanem *adekvát szöveggént* határozzák meg (*translational adequacy*) – értelmezésükben az ekvivalencia nem más, mint a nyelvek közti szimmetria illúziója. A valós ekvivalencia eléréséhez a funkcionalisták szerint a fordítás négy alapvető követelményét kell(ene) felmutatni,⁸ amelyek egyike, hogy a fordító interpretációja legyen azonos az eredeti szöveg és az abban foglalt szituáció szándékával. A modell számára az eredeti szöveg értelmezésének pontos visszaadása felesleges, az ekvivalencia pedig csupán a „nyelvek közti szimmetria illúziója”. Ha a fordító a szöveg célnyelvi közösségben történő működésére koncentrál, akkor e keretben fontos szerepet tulajdonít annak, hogy a fordítás értelmezése milyen mértékben befolyásolja a befogadást. Ez pedig felértékeli az exotextuális kontextust, ugyanis a mondatokként értelmezett kijelentésekben megfogalmazott jelentések nem szakíthatók el azok kontextusától: ha a kijelentésben megfogalmazott jelentés a szövegben egyértelműsödik, akkor az egyértelműsítő kontextuális jelentés ismerete, felismerése nem képzelhető el hermeneutikai ismeretek, egyértelműsítés nélkül. Ugyanakkor (vagy inkább: azaz) a bibliaolvasás és -fordítás a héber és görög nyelv alapos tanulmányozásán alapuló kommentár nélkül nem megfelelő, mivel a forrásnyelvi tartalom átadása a forrásnyelvek grammatikai és szemantikai szerkezetének ismerete mellett lehet pontos, sőt célirányos.

A bibliafordítás komplex folyamata leginkább kultúráközi ismeretátadás, a „kommunikáló felek közös nyelvének hiányából fakadó súlyos kommunikációs problémák megelőzésének vagy megoldásának eszköze”.⁹ Egyesíti az irodalmi fordítást és a szakfordítást – olyan nyelvi, kommunikatív és kognitív feladatok együttes kezelése, megoldása, amely a bibliafordítás irányát a szakfordítás felé mozdítja.

A bibliafordítás komplex jellege miatt és a fordítandó szöveg különféle költöttségeire tekintettel többféle viszonylatban is problematikus.¹⁰ Értelmezésben ez a kultúráköziség áthidalása különböző módszerekkel. Az információszerzés könnyítésére, az információ pontosítására, komplexebb felfogására ma már számos online segédeszköz létezik, amely a papír szótárakhoz, enciklopédiákhoz, kommentárokhoz képes sokkal gyorsabb és komplexebb információszerzésre nyújt lehetőséget. Az online térbe helyezett enciklopédikus információk a szövegmegértés komplexebb és gyorsabb lehetősége – ezt ma már számos magyar nyelvű kutatás és tanulmány is alátámasztja.¹¹

⁸ Ld. Nord: Revisiting the Classics, 82–86.

⁹ Lanstyák: Nyelvi problémák a bibliafordításban, 309.; de ugyanígy: Naudé: Religious translation, 285–287.

¹⁰ Erről bővebben ld. M. Pintér: A bibliafordítás sajátosságai és M. Pintér: Utak a bibliafordításban című tanulmányait.

¹¹ A tanulmány szempontjából fontos szempontokat tárgyal P. Márkus: Fejlesztések; P. Márkus: A lexikográfia oktatásának; P. Márkus: A szótárhasználat; P. Márkus: Teaching; P. Márkus – Fajt

A fordítások értelmezési kerete (hermeneutikája)

A bibliafordítás elméleti keretei többféleképpen fogalmazzák meg a fordítás folyamatát.¹² Az egyes elméletek közti koherencia egyik megteremtője (a forrásnyelvi szövegek mellett) talán épp a fordítás célirányossága. Ugyan a fordító hermeneutikai megközelítése a szöveg értelmezésére fókuszál, segíti a forrásnyelvi szöveg sokszor különböző célnyelvi formába öntését – de minden fordítás, újrafordítás és revízió célirányos folyamat: olyan fordítást szeretne alkotni, amely megszólít valamilyen társadalmi-vallási közösséget, azaz célja a szöveg jelentésének átadása egy nyelvről (a forrásnyelvről) egy másik nyelvre (a célnyelvre). Már-már elcsépelet, közhelyszerű kijelentés, hogy a fordítás célja nem a szavak reprodukálása, hanem a jelentés átadása. Természetesen ez nem minden fordításra és fordításelméletre igaz, hiszen például a relevanciaelmélet direkt fordítása (vagy akár a literális fordítások általában¹³) a szavakat, azok lexikai-grammatikai tulajdonságait jelenítik meg a célnyelvben – legyen az a forrásnyelvi szöveg szavainak szófaji kategóriája vagy elsődleges jelentése. A fordítás fő tényezője maga a fordító, aki ismeri a nyelveket, a nyelvek és beszélőik mögött lévő kultúrákat, valamint tisztában van a fordítás technikai jellemzőivel és a célnyelvi írói stratégiákkal.¹⁴ A fordító munkájának alapja a hermeneutikai megközelítés, hiszen a szöveget úgy kell megértenie, hogy ő maga nem tartozik az eredeti címzettek/megszólítottak közé. A megértés és közvetítés során létrejövő szöveg a két nyelv közti szemantikai, grammatikai kapcsolat terméke (mivel a grammatikai jelentés talán épp annyira fontos, mint a szemantikai). Így például a *passivum divinum* léte vagy nem léte, mely egyszerű grammatikai különbségnek tűnhet, azonban az általános alany a szöveg ihletettségének egyik jele. Az alábbi példa annak szemléltetése, hogy a *passivum divinum* sajátos, teolingvisztikai szakszöveggé (ha úgy tetszik, ihletett szöveggé) teszi az adott igeverset (még akkor is, ha az idegennek tűnik – és talán épp az idegenség, homályosság miatt is lesz a szöveg szakszöveg jellegű).

Jn 20, 23

Akiknek megbocsátjátok a bűneit, azok bocsánatot nyernek.

Akiknek megbocsátjátok a bűneit, azoknak megbocsáttatnak.

A hermeneutikai alapokra helyezett értelmezés által sajátos konnotációs helyzetbe hozott szöveg fordításakor az eredeti, primér szövegből kiindulva többféle célnyelvi variáns is születik, születhet – fontos, hogy az ekvivalenciavi-

– Dringó-Horváth: Dictionary skills; P. Márkus – Dringó-Horváth: Developing; a bibliaanulmányozás kapcsán Hanula: A konkordantív szövegértés; M. Pintér: Online bibliaolvasók szerepe.

¹² Erről bővebben M. Pintér megj. alatt; Pecsuk: Pontos. Természetes. Érthető, 110–264.

¹³ A literális bibliafordítás kérdéseire lásd Pecsuk Ottó írását kötetünkben.

¹⁴ Radegundis: The hermeneutical approach, 31.

szonyba hozott szövegek azonossága azonban nem csupán a denotatív, hanem a konnotatív jelentést is érinti (ez esetben a denotatív azonos, de a konnotatív nem feltétlenül) – mindezt pedig lexikai, grammatikai és textológiai szinten is. Az alábbi, egyszerű és rövid példa a lexémák másodlagos (és talán szituatív) jelentései közti különbségeket mutatja:

	Jób 40, 10
LXX	ἀνάλαβε δὴ ὕψος καὶ δόξαν, δόξαν δὲ καὶ τιμὴν ἀμφίεσαι (= végy föl, magasztosságot, hatalmat, dicsőséget, megbecsülést, öltözködj fel)
RÚF	Ékesítsd föl magad fenséggel és méltósággal, öltözz ékességbe és pompába!
KI	Nosza végy fel méltóságot és magasztosságot; öltözzél fenségbe és díszbe!
ÚRK	Ékesítsd csak föl magad fenséggel és méltósággal. Ruházd föl magadat ékességgel és dicsőséggel!
KNV	Akkor vegyél magadra ékességet és emelkedj föl magasra, légy dicsőséges és öltözz ragyogó szépségbe!

A fenti összetett mondat második tagmondatának különbségei főként stilisztikai vagy konnotatív különbségűek, az elsődleges jelentésük azonos vagy majdnem azonos (ékesség ~ fenség ~ dicsőség; pompa ~ dísz ~ ragyogó szépség), ugyanakkor a második tagmondat pontos értelmezése csupán az első tagmondat stilisztikai tulajdonságaitól függ. Ez ugyan egy kiragadott példa, amely alapján nem lehet egy bibliafordításról véleményt nyilvánítani, mégis alkalmat ad arra, hogy bemutassa – a forrásszövegek különféle értelmezései akár apró jelentésmódosulásokat is létrehozhatnak, amelyek azonban a szövegből kiragadva, vagy épp a szűkebb szöveggörnyezet jelentésével együtt jelentősek lehetnek (akár mint a fentebb említett passivum divinum).

A fentiek értelmezésében így aztán nem is véletlen Christiane Nord – kissé ironikus – gondolata, amellyel ugyan nem értek teljesen egyet, mégis elmésnek, szemléletesnek találom, mivel rávilágít egy fontos tényre: a bibliafordítás sajátos, autonóm tudomány, amely elsősorban nem a fordítástudósok területe, hanem a biblikus tudományokban jártas kutatóké. Ahogy Nord írja, „a bibliafordítás hagyományosan a teológusok irányította tevékenység, akik a fordítás folyamata alatt leginkább a forrásnyelvi szöveg jelentésére fókuszálnak, mintsem arra, amit a modern olvasó megérthet az eredetiből”.¹⁵ Még ha teljességében nem igaz is, felhívja a figyelmet a teológia, illetve a bibliai hermeneutika fontosságára. A fenti, nordi gondolat nyilván egyszerűsít, mások más szemszögből, másként láttatják a bibliafordítás működését. Ahogy (Eugene Nidára támaszkodva) Pecsuk Ottó írja, a „bibliafordítás a létező legösszetettebb intellektuális feladat. Egyszerre igényli egy tudós nyelvész és teológus felkészültségét, egy író kreativitását, egy költő stílusérzékenységét, egy szociológus józanságát, egy pszichológus empátiáját”.¹⁶

¹⁵ Nord: Function + Loyalty, 566.

¹⁶ Pecsuk: Pontos. Természetes. Érthető, 13.

A Biblia fordíthatóságának lehetőségeit, korlátait tanulmányozó fordítás-tudományi irányzatok főként a 20. század második felében alakultak ki (ebben feltehetően szerepe volt annak is, hogy a 2. világháború utáni európai és amerikai egyesült államokbeli nyelvtudomány folyamatos változáson ment keresztül, kitágítva kutatási horizontját, egyben elméleti keretét, miközben új társadalomtudományi irányzatok befolyásolták). A 20. század második felében négy nagy fordításelméleti irányzat köré szerveződött a bibliafordítás (az ezt megelőző időszak bibliafordítását domináló tudósok egymástól – térben és időben – elszigetelve írták meg elméleteiket: gondoljunk csak Szent Jeromosra vagy éppen Martin Lutherre¹⁷): a fordítás szociolingvisztikai aspektusa (Eugene Nida), a fordítás kognitív aspektusa (Ernst Gutt), a fordítás funkcionalista aspektusa (Hans Vermeer), illetve a fordítás külső, leíró (deskriptív) aspektusa (Gideon Toury).

Az eltérő elméleti alapokon nyugvó megközelítéseket több azonosság is összeköti, de a leginkább nyilvánvaló két közös tényező a forrásszöveg, valamint annak értelmezésszükséglete. Úgy is mondhatnánk, hogy tulajdonképpen a bibliafordítás hermeneutikai relevanciája éppen maga a bibliafordítás-elmélet. Mivel azok alapja a forrásszöveg értelmezése, valamint a célnyelvi változat (ekvivalens) jelentésmezőinek megalkotása, a különbségek nem is a hermeneutika létében, hanem a hermeneutika „fokozatában” mutatkoznak meg. Létezik-e bibliafordítás hermeneutika nélkül? Nyilván nem, de a szöveg értelmezését a fordítók különféleekppen közelítik meg.

A fordítók értelmezési kerete (hermeneutikája)

A (nem) megfelelő értelmezés több oldalról is megközelíthető – gazdag magyar és idegen nyelvű szakirodalommal, így itt most csak nyelvész szemmel, általam látható részekre szorítkozom. A kontextus figyelembevétele esetében az egyes elméletek eltérő súlyt tulajdonítanak a nyelvi értelmezés és fordítás folyamatában részt vevő aktoroknak (ezekről feljebb már esett szó). Értelmezéskor azonban kiemelten fontos szerepet kap a szöveg szövegen belüli és szövegen kívüli kontextusa is (ha jobban belegondolunk, tulajdonképpen a formális–funkcionális dilemmának is ez az egyik alapja). A szöveg jelentésének és a különféle kontextusok kapcsolata bonyolult: Christiane Nord tanulmánya Katerina Reiss idézve¹⁸ csupán az alapvető exotextuális kontextusokat figyelembe véve hétféle olyan pragmatikai kategóriáról ír, amelyek befolyásolják a forrásszöveg funkcionalista értelmezését: tágabb kommunikatív szituáció (akár allúziók, közbevetések), a nyelven kívüli valóság (akár különféle reáliák), időbeli referenciális kapcsolatok (időviszonyra utalás, de akár a szöveg archaikus volta), térbeli re-

¹⁷ Luther hermeneutikájának egyes kérdéseire lásd kötetünkben Horváth Orsolya elemzését.

¹⁸ Nord: Revisiting the Classics, 85.

ferenciális kapcsolatok (térbeli viszonyok, lokális, regionális értelmezések vagy akár tulajdonnevek), a forrásnyelvi hallgatóság sajátosságai (tudásuk, világfelfogásuk, szokásaik, amelyek befolyással vannak a forrásnyelvi szöveg értelmezésére), a forráshoz kötődő tényezők (a forrásnyelvi közösség sajátos nyelvhasználata, idiolektusa) vagy az érzelmi asszociációk (káromkodások és becézések).

E bonyolult nyelvi és kulturális helyzetben nem biztos, hogy a konkordáns megoldások általi gondolat, a szavak jelentésmezejének egyetlen lexémába „sűritése” megfelelő (ezt nevezhetjük nyelvi kognitivizmusnak vagy „helytelen teljes jelentésátvitelnek”; *illegitimate totality transfer*¹⁹). Mint ahogy az sem biztos, hogy kifizetődő, ha a jelentés a szövegkörnyezettől függetlenül pragmatikai jelentésekre épül. Egy-egy szóelőfordulásban nem lehet ott az egész szemantikai kontextus, így a szinonim alakok keresésében alapvető fontosságú a szöveg.²⁰ Sajátos jelentéssel bírnak a kollokációk, frazémák, ahol inkább az úzus, mint a forrásnyelvi szöveg literális jelentése számít. A hermeneutika ilyenkénti felfogása felér a kulturális nyitással: ez valahol a fordítás folyamata, természete, a forrásszöveg mögötti kultúra megismertetése a célnyelvi olvasókkal. A forrásnyelvi jelentés célnyelvivé történő átalakításának velejárója a fordítói veszteség. A jelentésmezők bizonyos fordításokban minden bizonnyal elvesznek. Ez lehet akár a fordítás természete. A fordítás nem adja vissza az eredeti szövegbe kódolt jelentés egészét, ugyanakkor azok állnak hozzá a legközelebb, amelyek pontosan tükrözik mind az eredeti feladó, mind a valószínűsíthető befogadók nyelvi és kulturális feltételezéseit, illetve amelyek pontosan tükrözik az eredeti feladó célját, szándékát. Itt jogos kérdés lehet, hogy a funkcionista elméletek honnan ismerhetik a kétezer éves szándékokat, célokat. Ebben feltehetően nagy segítség lehet a bibliai hermeneutika.

A formális ekvivalencia a szavak egy az egyben való egyezésén túlmenően a forrás- és a befogadó nyelvek közötti nyelvtani megfelelésre is törekszik. A lexikai egyezéshez hasonlóan azonban ez is problematikus, mivel a fordítás folyamán érintkező nyelvek morfológiája és szintaxisa – gyakran gyökeresen – különbözik egymástól. Az eleve megoldhatatlan problémáját a funkcionista megközelítés a szöveg és a befogadók felől közelíti meg: hiszen a grammatikai jelentés nyelv- és szövegfüggő, annak egyértelműsítését is a szöveg funkcióihoz igazítják.

Természetes, hogy minden fordítás veszteségekkel és nyereségekkel is jár, a fordítónak pedig törekednie kell a legfontosabb árnyalatok azonosítására és megtartására. De vajon ki mondja meg, mi a veszteség vagy mi a nyereség? Ennek meghatározása hermeneutikai és fordításelméleti disputa kérdése, amiben nem csupán a szöveg tartalmának és funkciójának ismerete segít. A jelentések pontos felismerése és a célnyelvi szövegbe történő átültetése kiemelten fontos

¹⁹ Erről bővebben Carson, D. A.: *Exegetical fallacies*, 62.

²⁰ A Biblia jelentésmezőit érintő fordítás nehézségeiről bővebben lásd Carson: *Exegetikai tévedések*.

feladata a fordítónak. Nem csak az egyértelmű jelentések, hanem az eredeti szöveg kétértelműségének megőrzése esetében is. A funkcionálisan egyenértékű változatokkal szemben megfogalmazott egyik fő kritika az, hogy olyan exegetikai döntéseket hoznak, amelyeket az olvasóra kellene bízni. A fordítás valahol magyarázat, így az egyértelművé tett forrásnyelvi kétértelműség zavaró lehet. Ugyanakkor azt is fontos felismerni, hogy a nyelvi (és tartalmi) bizonytalanság a fordítóra is jellemző, valamint a fordítónak (nem csak a befogadónak) is lehetnek értelmezési problémái: például különféle nyelvi ideológiák (például, hogy az írott szöveg mindig formálisabb, mint a beszélt, vagy hogy a Biblia eredeti nyelvei pontosabban adják vissza a Szentírás tartalmát, stílusát), nyelvi formalizmus (amely lényege, hogy az eredeti szöveg szerkezeti egységeinek – kollokációinak, lexémáinak –, illetve grammatikai szerkezetének – szórend, formaszerű kifejezések, formaszók – visszaadása pontosabb fordítást jelent), nyelvi hiány (a nyelv rendszerét vagy használatát érintő tudás hiánya), normatévésztés (akár: hibás normakövetés, azaz a forrásnyelvi szöveg normáinak, akár stílusának hibás visszaadása), explicit és implicit utalások tévesztése (az eredeti szöveg kulturális tartalmához tartozó fogalmak ismerete vagy éppen a rejtett, szövegbeli kapcsolatok, allúziók ismerete) vagy a kulturális kontextus nem megfelelő ismerete (a korabeli történelmi-szociális kontextus hibás értelmezése).

A hermeneutika a megértés feltételeire is rákérdez. Ennek a folyamatnak fő tényezője maga a fordító, aki ismeri a nyelveket, a kultúrákat, a technikai jellemzőket és az írási stratégiákat. A fordítói tudás éppenséggel a releváns ismereteken alapul, hiszen a naiv értelmezés a szakrális szövegek fordításában nem elfogadható (valahol ez a relevanciaelmélet lényege is). Nagyon elnagyolva, amit a fordítónak a megfelelő értelmezéshez tennie kell, az a forrásnyelvi szövegek és hozzájuk kapcsolódó ismeretek megértése, felismerése. A megértés azonban korántsem egyszerű feladat, hiszen nem csak a szöveghez, hanem a szöveg mögött létező exotextuális háttérre is figyelni kell. Így tehát a forrás-szöveg értelmezésekor (és nem csupán a Biblia esetében) a megértés összetett feladat – a fordítástudomány oldaláról nézve, legalább az alábbi öt réteg felismerésére, megismerésére és átadására épül: *kulturális háttér ismerete* – a forrásszöveghez köthető történelmi háttér, valamint a szöveg keletkezésének korszaka, a korabeli tudástartalom ismerete; *diskurzusok ismerete* – társadalmi környezet, kommunikációs helyzetek, valamint a kommunikáció szintjének ismerete, a szöveg típusának felismerése (szakértő/laikus); *konceptuális világ ismerete* – a tartalomhoz, szöveghez kapcsolódó kulcsszavak, kulcsmotívumok, metaforák ismerete, valamint a terminológiai konceptualizáció, doménismeret a jelentések körében, mivel egy-egy szó, kifejezés jelentése nem csak a szöveg pontos tartalmából érthető; *nyelvismeret* – a nyelvismeret nem csupán a morfológia és a szintaxis megfelelő tudását jelenti; a nyelvismeret a nyelv elemei mellett a nyelvhasználat színtereit is érinti, azaz a szavak, kifejezések,

jelentések használatához kapcsolódó regiszterek és nyelvváltozatok működésének, valamint az idiómák és formszerű kifejezések (*formulaic language*) megfelelő használatának, illetve a beszédaktusok működésének ismeretét.

Funkcionalista oldalról tekintve az értelmezés nem csupán a szöveg jelentésének fel- és megismerését jelenti. A fordítás során kialakult szöveg jelentésmezőinek megalkotásakor számos, a célnyelvi közösséget érintő tudást is be kell építeni. Ilyen lehet akár a (forrásnyelvi és célnyelvi) szöveg célja, valamint a célokat meghatározó célnyelvi közösség nyelvhasználatát, szövegismeretét befolyásoló tényezők. A funkcionalista megközelítés egyik lényeges alapja, hogy előtérbe helyezi azt az igényt, hogy a fordítás a kommunikációs célokra építsen (ahogy a Skopos-elmélet megalkotói írják, a fordítás esetében „a cél szentesíti az eszközt”²¹ – ez esetben pedig ez a szöveg kommunikációs szempontú megfeleltetése). Éppen ezért értelmezésükben nem a szöveget magát kell lefordítani, hanem a befogadóközösségben újrateremteni a szöveg funkcióit (azaz a befogadókban kiváltott hatás és a forrásnyelvi szöveg célja legyen hasonló vagy azonos).

Konklúzió

A funkcionalista fordításelmélet hermeneutikai megközelítése esetében fontos, hogy nem szövegközpontú elmületről (a *sola scriptura* elve csupán részben érvényesül), sokkal inkább befogadóközpontú, lojális megközelítésről beszélhetünk, amely elméleti alapja, hogy a fordítás a befogadóközösséget érintő szövegcélokat helyezi előtérbe. Akár úgy is fogalmazhatnánk, hogy a funkcionalista fordításelmélet megközelítése távol áll a szöveg fundamentalista kezelésétől, egyszersmind tágra nyitja a hermeneutikai horizontot. A klasszikus megközelítés szerint a hermeneutika inkább az olvasó feladata (beleértve a kontextualizációt, „alkalmazást”), az exegézis pedig a fordítóé. Funkcionalista oldalról tekintve (de nyilvánvalóan anélkül is) a Biblia szövegei nem monofunkcionálisak. Az egyes könyvek (például történeti, oktató, prófétaí könyvek), illetve a prózai–lírai szövegek természetüknél fogva más-más funkcióval bírnak, amelyek némelyike a jelentés mellett a formát is érinti (például a lírai forma). Egy-egy funkció (legyen az expresszív-kifejező, konatív-felhívó, fatikus-fenntartó, metanyelvi, poétikai, referenciális-közlő, tájékoztató funkció) kifejezése, átemelése bonyolult folyamat, hiszen azok megértéséhez, valamint visszaadásához nem csak a jelentésre (lexikális és grammatikai), hanem bizonyos esetekben a formára is figyelemmel kell lenni. Az elmélet hermeneutikai megközelítése sokatmondó: nem a schleiermacheri dilemma által felvázolt *szöveg és olvasó közti közelítés*, nem *a szöveget közelíteni az olvasóhoz* elv dominál, hanem sokkal inkább a kulturális áthidalás, kultúrákötés (*bridging the gap*), amely a befogadók értelmezésére építve alkotja meg a célnyelvi szöveget, ezzel megteremtve a „másság megértése” (*Otherness Understood*) fogalmát.

²¹ Reiss – Vermeer: *Towards a General Theory*, 90.

A fordító munkája a hermeneutikán alapul, hiszen a szöveget annak tudatában kell értelmeznie és átadnia, hogy a mindenkori olvasó nem (feltétlenül) tartozik az eredeti címzettek közé.²² Az általam kutatott (és jelen tanulmányban részben bemutatott) fordításelmélet értelmezésében pedig a hűségesség és a célközösség számára érthetővé tevés közti feszültség feloldása leginkább az utóbbi felé billen.

Bibliográfia

- Carson, D. A.: Exegetical fallacies. Michigan: Grand Rapids, 1984.
- Carson, D. A.: Exegetikai tévedések. Budapest: Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, 2003.
- Catford, John Cunnison: A Linguistic Theory of Translation. Oxford: Oxford University Press, 1965.
- Hanula Gergely: Anyaszentnyelvünk. A „szent nyelvek” és a fordítás. Budapest: Argumentum Kiadó – ELTE BTK Vallástudományi Központ Liturgiátörténeti Kutatócsoport – Pápai Református Teológiai Akadémia, 2016.
- Hanula Gergely: A konkordantív szövegértés szerepe az Újszövetség értelmezésében az ógyház és a szövegkezelő szoftverek korában = Sárospataki Füzetek, 2018/3, 17–28.
- Lanstyák István: Nyelvi problémák a bibliafordításban = Benő Attila – Fazekas Emese – Kádár Edit (szerk.): „...hogyan legyen a víznek lefolyása...” Köszöntő kötet Szilágyi N. Sándor tiszteletére. Kolozsvár: Erdélyi Múzeum-Egyesület, 2013, 309–318.
- M. Pintér Tibor: A bibliafordítás sajátosságai a fordítástudomány tükrében = Bölcskei Andrea (szerk.): Protestantizmus, identitás és hagyomány a nyelvben: Budapest: KRE – L’Harmattan, 2019, 23–41.
- M. Pintér Tibor: Utak a bibliafordításban = M. Pintér Tibor – P. Márkus Katalin (szerk.): Az ige vonzásában. Lexikográfiai, fordítástudományi tanulmányok és köszöntők Magay Tamás 90. születésnapjára. Budapest: Tinta Könyvkiadó, 2020, 42–52.
- M. Pintér Tibor: Online bibliaolvasók szerepe és terminológiai megoldások keresése a bibliai konkordanciakészítésben = Alkalmazott Nyelvtudomány, 2022/1, 90–103, 10.18460/ANY.2022.1.005
- M. Pintér Tibor: A szociolingvisztikától a funkcionalizmusig. Néhány gondolat a bibliafordítás elméleti keretének változásáról. (megjelenés alatt)
- Naudé, Jacobus: Religious translation = Gambier, Yves – van Doorslaer, Luc (szerk.): Handbook of translation studies 1. Amsterdam: John Benjamins, 2010, 285–293.

²² Radegundis: The hermeneutical approach, 41.

- Nord, Christiane: Function + Loyalty: Theology Meets Skopos = Open Theology, 2016/1, 566–580. <https://doi.org/10.1515/opth-2016-0045>
- Nord, Christiane: ‘Revisiting the Classics – Text Type and Translation Method. An Objective Approach to Translation Criticism,’ Review of Katharina Reiss’s *Möglichkeiten und Grenzen der Übersetzungskritik* = The Translator, 1996/1, 81–88.
- P. Márkus Katalin: Fejlesztések a szótárhasználat oktatásában = Fóris Ágota – Bölcskei Andrea – M. Pintér Tibor – Szoták Szilvia – Tamás Dóra Mária (szerk.): *Nyelv, kultúra, identitás. Alkalmazott nyelvészeti kutatások a 21. századi információs térben: I. Terminológia, lexikográfia, fordítás.* 2020a, 77–83.
- P. Márkus Katalin: A lexikográfia oktatásának lehetőségei a felsőoktatásban = M. Pintér Tibor – P. Márkus Katalin (szerk.): *Az ige vonzásában: Lexikográfiai, fordítástudományi tanulmányok és köszöntők Magay Tamás 90. születésnapjára.* Budapest: Tinta Könyvkiadó, 2020b, 53–63.
- P. Márkus Katalin: A szótárhasználat jelene és jövője a közoktatásban – a nyelvvoktatást szabályozó dokumentumok és segédanyagok tükrében. = *Modern Nyelvvoktatás*, 2020c /1–2, 59–79.
- P. Márkus, Katalin: *Teaching Dictionary Skills.* Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem – L’Harmattan Kiadó, 2023.
- P. Márkus, Katalin – Dringó-Horváth, Ida: *Developing Dictionary Skills through Monolingual and Bilingual English Dictionaries at Tertiary-level Education in Hungary* = *Lexikos*, 2023/33, 350–381.
- P. Márkus, Katalin – Fajt, Balázs – Dringó-Horváth, Ida: *Dictionary Skills in Teaching English and German as a Foreign Language in Hungary: A Questionnaire Study* = *International Journal of Lexicography*, 2023/2, 173–194. <https://doi.org/10.1093/ijl/ecad004>
- Pecsuk Ottó: *Pontos. Természetes. Érthető. A bibliafordítás elmélete, gyakorlata és távlatai.* Budapest: Kálvin Kiadó, 2020.
- Reiss, Katharina – Vermeer, Hans J.: *Towards a General Theory of Translational Action.* Manchester: St Jerome. 1984.
- Stolze, Radegundis: *The hermeneutical approach to translation* = *Vertimo studijos*, 2012/5, 30–42.
- Victor János: *A bibliafordítás problémája* = *Protestáns Szemle*, 1940/4, 101–105.

Fundamentalizmus és hagyomány

Fundamentalizmus – iszlám, zsidó és keresztény¹

A fundamentalizmus a modern társadalmak sokféle jelenlévő, sokféle formát öltő, és számos modern társadalomban súlyos konfliktusokat okozó tendenciája. A fundamentalizmus okainak, mibenlétének, hatásainak megértése nélkül korunk számos társadalmi problémája egyáltalán nem értelmezhető.

A szó eredete az amerikai konzervatív protestáns keresztények által *The Fundamentals* címmel 1910–1915 között kiadott könyvsorozatra vezethető vissza: a teológiai liberalizmussal és a bibliakritikával szemben ezek a keresztények világosan definiálni akarták a keresztény hit alapjait. Mára azonban a szó jelentése alaposan kitágult. A keresztény fundamentalizmus mellett ma már szoktunk beszélni iszlám, zsidó, sőt, buddhista és marxista fundamentalizmusról is. A fundamentalizmus pontos meghatározását megnehezíti az, hogy azok, akikre a szó vonatkozik, sokszor nem *vállalják* ezt a megjelölést, mert a szó negatív asszociációkat sugall: korlátoltságot, bezárkózást és intoleranciát a más felfogásúakkal szemben. (A keresztény fundamentalisták általában például „konzervatív evangelikáknak” nevezik magukat.)

A fundamentalizmus a maga egészében *modern* jelenség. Igaz, hogy a bármely valláson belüli fundamentalisták azt állítják, hogy saját vallásuknak a modernitás, a felvilágosodás előtt létezett formájához ragaszkodnak, de mint látni fogjuk: ez az állítás nem egészen felel meg a valóságnak.

E tanulmány arra a meggyőződésemmre épül, hogy a fundamentalizmus az egyes emberi közösségek kognitív horizontjának *felnyílásából* fakad. A modern élet – az új közlekedési és kommunikációs eszközök (a vasút, sajtó, rádió, televízió és végül napjainkban az internet) – megkönnyíti és felgyorsítja a különböző embercsoportok kommunikációját: minden embert egyre több és több inger ér a családján és a szűkebb, közvetlen társadalmi környezetén kívüli, tágabb külvilágból. E külső ingerek-információk pedig nagyon sokszor kognitív disszonanciára vezetnek: olyan igazságokat és értékeket közvetítenek, amelyek *ellentétesek* az emberek öröklött igazságaival, értékeivel és normáival. Az emberekben az öröklött igazságok-értékek bizonyossága meggyengül, ezzel

¹ Jelen tanulmány az *Országút* c. folyóirat 2024. május 31-i számában megjelent írás bővített változata.

pedig megrendül az ezeken az igazságokon-értékeken alapuló közösségek belső kohéziója is: a közösség fellazul, esetleg szét is hullik.

A vallásoknak alapvetően kétféle válasza van a modernitás kihívásaira: az egyik a hagyomány *felhígítása*, a külvilághoz való alkalmazkodás – a második a hagyomány *megmerevítése*, a korábbi ösztönös-szokásszerű ragaszkodás helyett a tudatosabb és következetesebb ragaszkodás a hagyományhoz, egyszerűsmind „falak” felállítása az „ellenséges” külvilággal szemben. A fundamentalizmus – mindegyik – az utóbbi válasz markáns formája. Bár minden kulturális hagyományban kialakulhatnak fundamentalista tendenciák, ez az írás csak a nagy monoteista világvallásokon: a zsidóságon, az iszlámon és a kereszténységen belüli fundamentalista ideológiákkal foglalkozik. Jóllehet a fundamentalizmus lényegének a közvélekedés a *Biblia*, tehát egy meghatározott „szent könyv” szó szerinti értelmezéséhez, vagy tévedhetetlenségéhez² való ragaszkodást tekinti, fontos tudnunk, hogy csak a keresztény (protestáns) fundamentalizmus az, amelynek a középpontjában a saját szent könyvének, a Bibliának a tévedhetetlensége áll. A mohamedán és a zsidó fundamentalisták persze *hiszik* a saját szent könyveik (a muzulmánok a Korán, a zsidók a Tóra és az ún. „szóbeli tan” – a Talmud) – isteni eredetét és tévedhetetlenségét, de amit a modernitás „korrodáló” erejével szemben mindenáron meg akarnak őrizni, az *nem* ez. Az ortodox zsidók számára a Talmud és a *Sulchan Aruch* c. törvénykönyv³ előírásai, az azokon alapuló vallásos életforma az autentikus zsidó vallás lényege. Az iszlám fundamentalisták célja viszont – akiket a Próféta szervezett a nemzeti, vérségi közösségből állami közösségbe – a *saria*, az egész emberi életet, az állami életet is szabályozó vallási alapú jog érvényesítése a közéletben és a jogrendszerben. Ez utóbbi törekvés – az állami élet, a jogrend vallási alapon való megszervezése – a zsidó és a keresztény fundamentalizmusban természetesen fel sem merül – hiszen a zsidó fundamentalizmus egy saját állam nélkül, idegen népek között élő nép és kultúra válasza a modernitásra, a protestáns fundamentalizmus pedig egy olyan társadalomban, Amerikában alakult ki, ahol az állam eleve el volt választva az egyháztól.

A fundamentalista nézetek mindhárom vallásban *akkor és ott* szerveződtek egységes eszmerendszerré – és sokszor, bár nem mindig, szervezetté is – amikor és ahol az adott vallást különösen erős külső politikai-kulturális kihívások fenyegették a modernizációs folyamatok miatt. De már maga a vallási tradíció

² A közvélekedésben élő képpel ellentétben a protestáns fundamentalizmus hivatalos teológiai álláspontja a Biblia *tévedhetetlenségéhez*, nem pedig szó szerinti értelmezéséhez való ragaszkodás. A fundamentalista írásmagyarázat – éppen azért, hogy „megmentse” a szöveg tévedhetetlenségét – állandóan ingadozik a szó szerinti és a nem szó szerinti értelmezések között.

³ A *Sulchan Aruch* (Terített Asztal) Jozsef Káro (1488–1575 között élt) nagy zsidó hittudós alkotása, amely a Talmud kora óta a vallástörvény magyarázatában felgyűlt valamennyi problémát különböző nagy rabbinikus tekintélyek alapján megválaszolja és egyszerű, áttekinthető formában bemutatja az egész törvényt.

tudatos-ideologikus megfogalmazása – ellentétben a korábbi korok „ösztönös-szokásszerű”, s következésképpen mindig a helyi, népi hagyományokkal is átszínezett vallásosságával – s az ezen az alapon létrejött szervezeti formák is *modern* jellegzetesség: ellentmondásos módon a fundamentalizmus, amikor meg akarta védeni a vallásokat a modernitás kihívásaival szemben, akkor maga is modernizálta őket.

Az iszlám fundamentalizmus esetében ez a kihívás az oszmán birodalom az első világháborúban bekövetkezett bukása, s helyén a Kemál Atatürk vezetete új Törökország születése volt. Kemál és rendszere ugyanis nem iszlám alapokon állt – és 1924-ben Kemál lemondott a török szultánok kalifai címéről, amelyet a szultánok még II. (Javuz) Szelim alatt, a tizenhatodik század elején szereztek meg, az akkor már régóta minden hatalom nélküli, pusztán formális tekintéllyel rendelkező abbaszida kalifáktól. A szunnita iszlám így állami-vallási vezetés, legfőbb tekintély nélkül maradt. További sérelem volt az iszlám világ számára, hogy a korábban a török birodalomhoz tartozó, később brit mandátumterületté vált Palesztinában, ahol Mekka és Medina után az iszlám harmadik legszentebb helye, a jeruzsálemi Omár-mecset is van, a brit világhatalom hozzájárult egy „zsidó nemzeti otthon”, a zsidó nemzeti állam csírájának létrehozásához.

A vereséget szenvedett, öntudatában megsértett iszlám világ feszültségei *Egyiptomban* összpontosultak – egyrészt, mert éppen Egyiptom volt, évtizedek óta – a Szezi csatorna miatt – az angol imperializmus birodalmi törekvéseinek legfőbb célpontja, másrészt mert itt van a szunnita világ szellemi centruma, az Al-Azhar egyetem is. Az első világháború előtt az ország csak névlegesen tartozott a szultán fennhatósága alá, az egyiptomi uralkodók pedig, a khedivék egyrészt korrupt és alacsony hatékonyságú közigazgatást teremtettek, másrészt kiszolgálták a briteket. Az első világháború utáni egyiptomi forradalom csak felemás függetlenséget és egyfajta felemás parlamentarizmust hozott az angolok által megszállt országnak. A nagyvárosokban élő tömegek az elemi szociális intézményeket is nélkülözték, az elemi egészségügyi ellátás és az oktatás feladatait nemritkán keresztény missziók végezték, a muszlimok nagy elkeseredésére. Ugyanakkor a modern világ a viszonylag nagymértékben modernizálódott, urbanizálódott egyiptomi társadalomban is megjelenő jellegzetes kulturális kellei (az autó, a mozi), szétzilálták a hagyományos életformát, erkölcsöket.⁴ Ezért itt jött létre az iszlám fundamentalizmus első mozgalma: a Muzulmán Testvérek is. A Muzulmán Testvérek megalapítója, és nagy teoretikusa, Hasszan al-Banna (1904–1949) általános iskolai tanár volt Ismailijában, a közvetlen brit kormányzás alatt álló szuezi Csatorna-övezet egyik városában, ahol az angolok alkották az „uralkodóosztályt”, az egyiptomiak pedig a „proletariátust”. Hasszan

⁴ A két világháború közötti egyiptomi társadalom válságát kiválóan ábrázolja a Nobel-díjas egyiptomi író, Nagib Mahfuz *Útvesztő (Bidája-vá-nihája)* c. magyarul is megjelent regénye.

al-Banna, amikor – négy évvel a kalifátus megszűnése, és az első egyiptomi parlamenti választások után – megalapította a Muzulmán Testvérek szervezetét, akkor azt állította: az iszlám világ – és konkrétan az egyiptomi társadalom – a „hitetlenektől”, a nyugati hatalmaktól elszenvedett vereségének és belső válságának az oka a hittől és a hit diktálta erkölcsi elvektől való elfordulás.⁵ (Ebben nem csak a Nyugat befolyása a bűnös – hanem az államhatalomhoz „igazodó”, megcsontosodott vallási establishment is).⁶ Az „igazi” iszlámhoz való visszatérés és a társadalom iszlám alapokon nyugvó nevelése-megszervezése fogja a megoldást hozni a társadalmi problémákra. A Muzulmán Testvérek ennek megfelelően nem egyszerűen hitbuzgalmi, vagy politikai szervezet, hanem klubok, szociális intézmények, iskolák és sportegyesületek hálózata. Banna helyre akarta állítani a megszűnt kalifátust, az iszlám, mint politikai-vallási közösség (*umma*) egységét. Ezt ő úgy képzelte el, hogy a Muzulmán Testvérek tevékenysége nyomán „ideális” muszlim családok és kisközösségek jönnek létre, a belőlük szerveződő politikai pártok pedig majd szabad választásokon győzelmet aratnak az egyes muszlim országokban,⁷ s kormányra is jutnak – s ezeknek a muszlim kormányzatoknak az egyesülése fogja helyreállítani a kalifátust.

Később azonban a függetlenné vált Egyiptomban Hasszan-al-Banna⁸ követői, mindenekelőtt Szajid Qutb költő, író, irodalomkritikus és filozófus (1904–1964)⁹ radikálisabb irányba fejlesztették tovább eszméit. Kezdetben a korrupt és angolbarát Faruk királyt és rendszerét 1952-ben megdöntő arab nacionalista-szocialista Szabad Tisztek Szervezete és a Muzulmán Testvérek között jó volt a viszony. Többen a nasszeri rendszer vezetői közül tagjai is voltak a szervezetnek, és a Testvérek működése egy ideig legálissá vált. Ámde amikor a nasszeri rendszer egyrészt nem volt hajlandó a *sariának* megfelelő törvényeket hozni (már csak azért sem, mert Egyiptomban jelentős létszámú őshonos keresztény kisebbség – a kopt közösség – él, amelynek érdekeit súlyosan sértette volna a *saria* alkalmazása), másrészt pedig a Szovjetunió szövetségese lett, szocialista irányba fordult, és teret adott a marxista, kommunista propagandának is, akkor a Testvérek újból illegalitásba szorultak – és újból a terrorizmus fegyveréhez nyúltak. Qutb szerint – akinek filozófiáját nem alap nélkül jellemzik egyfajta „vallásos anarchizmusként” – a hívők nem tartoznak

⁵ Hiro: Islamic fundamentalism, 60–61.

⁶ A muszlim vallástudók és jogtudósok (a két fogalom, mivel az iszlámban nincs világi jog, egybeesik), az „ulémák” a hagyományos iszlám társadalmakban zárt, hierarchikus kasztot alkottak, amely teljesen alá volt rendelve a szultáni hatalomnak. Az egyiptomi ulémák konkrétan több végzésben tiltották a hívőknek, hogy az iszlám nevében szembeszegüljenek az államhatalommal.

⁷ A Muzulmán Testvérek már a harmincas évektől külföldi fiókszervezeteket hozott létre Egyiptomon kívül is.

⁸ Hasszan al-Banna maga már nem élte meg a független Egyiptom születését, mert megölette az egyiptomi titkosszolgálat.

⁹ A nasszeri diktatúra tíz éven át börtönben tartotta, végül pedig kivégeztette Qutbot – a börtönben formálódtak ki nézetei a maguk teljességében.

semmiféle lojalitással az államnak, a *saria* nem feltételez semmiféle kormányzatot, s a hívőknek kötelessége szent háborút (dzsihád) folytatni a meglévő állam ellen. Mivel az iszlám szerint a hitetlenségért, az iszlám megtagadásáért halálbüntetés jár, ezért valakit ezzel vádolni megfelelő megalapozás, az ezzel kapcsolatos vallási eljárások betartása nélkül – szintén súlyos bűn, mert az viszályt szít az „ummában”, a hívők közösségében. Ezért a „hittagadás” vádjával (*takfir*) állandóan dobálódzó Muzulmán Testvérek súlyos veszélyt jelentettek valamennyi iszlám ország belső békéjére, és Egyiptomon kívül több más országban is betiltották őket.

Szíriában a „testvérek” azért jelentettek komoly problémát az ország pártarab-szocialista (Baath-párti) vezetésének, mert ki akarták rekeszteni az ország vezetéséből a jelentős vallási kisebbségeket – az alawitákat¹⁰ és a keresztényeket, és mert maguk mögé állították a nagyvárosok „bázárjainak” kis- és középvállalkozói rétegét.¹¹ (Az utolsó évtizedben viszonyuk megromlott a korábban őket támogató Szaúd-Arábiával is,¹² amelyben ugyan fundamentalista rendszer van hatalmon – csakhogy ennek a rendszernek, mint örökletes-dinasztikus monarchiának a vallási legitimitása ugyancsak kétséges,¹³ a vallási establishment pedig általában „igazodik” a szaúdi dinasztia által megszabott politikai szempontokhoz.¹⁴)

Az arabok 1967-ben Izraellel szemben bekövetkezett súlyos veresége hatására (amelyet az arabok közül sokan Allah büntetésének, az „autentikus” iszlám elhagyása következményének tudtak be) a Muzulmán Testvérek nagyon megerősödtek az arab országokban. Szíriában Hafez Asszad rezsimjével szemben valóságos polgárháborút folytattak a hetvenes években.¹⁵ A Izraellel

¹⁰ Az alawiták a 9. században létrejött, a síita iszlámból levált, a Levantében elterjedt vallási csoport, amely különböző neo-gnosztikus elemekkel ötvözte az iszlámot. Az alawitákat a siiták és a szunniták sem tekintik „igazi” mohamedánoknak, és történelmük során sokat üldözték őket. Szíriában nagy szerepet játszottak a hadseregben, s közülük került ki Hafez Asszad is, aki 1970-2000 között az ország diktátora volt.

¹¹ Hiro: Islamic fundamentalism, 87–107.

¹² Ld.: <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/muslim-brotherhood-and-saudi-arabia-then-now>

¹³ Az iszlámban nincs olyan, az örökletes monarchiát szentesítő tanítás, mint a kereszténységben az „Isten kegyelméből” való monarchia. A kalifát a közösség tekintéllyel bíró vezetőinek, vagy az előző kalifa által kijelölt testületnek kell kiválasztania, ezenkívül uralma alatt tanácskoznia kell a közösség képviselőivel. Szaúd-Arábiában azonban a királyi család örökletes alapon és abszolút módon uralkodik – az országnak csak 1992 óta van alkotmánya és csak 2000 óta létezik egy – pusztán konzultatív jogokkal felruházott – országgyűlés-szerű testület.

¹⁴ Így Ibn Baaz, az ország nagymuftija – nagy felháborodást váltva ki az egész arab világban – legitimnek ismerte el az Egyesült Államok iraki katonai beavatkozását, amikor pedig a kopernikuszi világgép elleni támadásai neveltségessé tették Szaúd-Arábiát, akkor – az uralkodó felszólítására – visszakozott.

¹⁵ Azután, hogy Hafez Asszad drákói módszerekkel elnyomta a „testvérek” lázadásait, a szíriai iszlám fundamentalizmus taktikát váltott: egységfrontot próbált teremteni a diktatúra ellen, s ezért ideológiájában megjelentek a demokratikus értékek és a vallási kisebbségekkel való megbékélés eszméi is.

megegyező Szadat egyiptomi elnököt is az ő terroristáik ölték meg 1981-ben. A 2011-es „Arab Tavasz” után a Muzulmán Testvérek közül került ki Egyiptom első szabadon választott elnöke, Mohamed Morszi is. Azonban Morszi diktatórikus törekvései megbuktak – s azóta a szervezet mélyszéles válságba került, és ma még bizonytalan, hogy milyen irányban fejlődik tovább. (Ideológiájában megjelent a demokratikus értékek részleges elfogadása is, már csak azért is, mert a Testvérek maguk is demokratikus eszközökkel, egy diktatúra ellen küzdve próbáltak meg hatalomra jutni – a „kalifátus”¹ eszméje pedig háttérbe szorult.)²

A zsidó fundamentalizmus, az ún. ultraortodox („haredi”³) judaizmus ott és akkor alakult ki, amikor – Magyarországon – egyfelől a zsidók polgári egyenjogúsítása (s az ezzel együtt járó asszimilációs, felemelkedési lehetőségek), másfelől a modern állam népoktatásszervező tevékenysége új kihívások elé állította a saját kulturális hagyományukba bezárkózó kelet-európai zsidó közösségeket. Mivel a legnagyobb létszámú zsidó közösségnek otthont adó európai ország – a cári Oroszország – továbbra is súlyos korlátozások között tartotta a maga zsidóságát, ezért Magyarországon erősebb volt az asszimiláció-akkulturáció kísértése, és így a vallást modernizálni akaró törekvések és az ortodoxia közötti feszültség is. A korábbi, az ortodoxiát pusztán konzerválni akaró („minden új tilos a Tóra szerint” – mondotta ki Schreiber Mózes,⁴ a még a reformkorban működő nagy pozsonyi ortodox rabbi) törekvéseket meghaladva a Bach-korszakban az ortodoxia eszmeisége továbbfejlődött. Az „új”, a modernitás kihívásaival tudatosan megbirkózni akaró ultraortodox ideológia, a szikszói ortodox rabbi, Lichtenstein Hillél (1814-1891) eszmerendszere azt állította: az ortodox zsidóknak a modern viszonyok között a Sulchan Aruch rigorózus betartásán kívül a kulturális identitás kellékeihez – a nevükhöz („sém”), a jiddis nyelvhez („lósajn”) és a hagyományos zsidó öltözközhöz („malbis”)⁵ is mindenáron ragaszkodniuk kell. Lichtenstein a három szóból egy mozaikszót, a „salemet” állította össze – ami „teljes”-t (tehát a „teljes” értékű zsidóságot) jelenti héberül. Lichtenstein nem csak a zsidó vallást modernizálni

¹ Az igazi kalifák a próféta családjából illetve nemzetségéből (a Qureis törzsből) származtak – így az eredeti kalifátus helyreállítása ma lehetetlen lenne –, azonkívül a kalifátus, mint nemzetek-feletti intézmény helyreállítása összeütközésbe kerülne az egyes arab országok – mindegyiknek az egyiptomiak – nemzeti öntudatával. Az egyiptomi Muzulmán Testvérek egyik vezetőjének magyarázkodnia kellett azért, mert azt állította, hogy elfogadna egy malajziai kalifát is.

² Sayed: *The Muslim Brotherhood*, 243–259.

³ A „haredi” (nagyjából „istenfélő”) a héber nyelvű, izraeli elnevezés az ultraortodoxokra.

⁴ Schreiber (Sofer) Moses (az ortodoxiában főműve címéről *Chatam Szófé*ként ismerik): 1762–1839: pozsonyi rabbi, talmudtudós, a nagyhírű pozsonyi jesiva vezetője, a reformmozgalmak engesztelhetetlen ellenfele, a kelet-európai ortodox zsidóság szellemi vezetője.

⁵ Az ultraortodox zsidók jellegzetes öltözete (a széleskarimájú fekete kalap és a kaftán) *nem* tórai parancs, csak Kelet-Európában kialakult kulturális hagyomány. Másik külső ismertetőjelük, a halántéktincs (pajesz) viszont tórai előírás, de a nem-ultraortodox (modern ortodox) zsidók azt kevésbé feltűnő módon, a fül mögé hajtva viselik.

akaró neológok,⁶ hanem a vallástörvény által nem szabályozott kérdésekben a világi kultúrának – például a jiddis helyett az irodalmi német nyelv használatának – engedményeket tenni akaró ún. „kulturált”, vagy „modern” ortodoxok⁷ ellen is engesztelhetetlen harcot hirdetett – és a kiegyezést megelőzően kiéleződő zsidó felekezeti belharcokban sikerült az ortodox irányzatra a maga álláspontját rákényszerítenie: az 1865-ben összeült úgynevezett „nagy Mihályi zsinaton” lényegében az ő álláspontját⁸ megfogalmazó határozatokat fogadták el, s elvileg ez a határozat lett a magyar ortodox zsidóság alapdokumentuma. A karizmatikus-megosztó személyiségű Lichtenstein 1877-ben Lengyelországba távozott ugyan, de szellemisége és tanítása eleven maradt Magyarországon, különösen a szegény és elmaradott, nagy létszámú zsidósággal rendelkező Kárpátalján. Amikor a századfordulón kialakult a modern zsidó nemzettudat és nemzeti mozgalom – a cionizmus, akkor az ultraortodoxia ezt a legélesebben elutasította.⁹ Részben azért, mert a cionisták többsége sohasem élt az ortodox elvárásoknak megfelelő vallásos életet, részben azért, mert a cionisták által újraélesztett héber nyelv (az ivrit) az ortodoxok szerint a szent, általuk kizárólag vallási célokra használt héber nyelv profanizálása, de legfőképpen azért, mert az ultraortodoxia teológiája szerint a zsidóknak nem szabad nemzetként visszatérniük és államot alakítaniuk Palesztinában, amíg el nem jön a Messiás.¹⁰ A cionizmussal – persze kritikusan – azonosuló ortodoxok, az ún. „mizrachisták”¹¹ tevékenységét a magyar ortodox zsidóság hivatalosan vallá-

⁶ A „neológia” sajátosan magyar képződmény. A neológiának nagyjából megfelelő zsidó vallási irányzatot Magyarországon kívül általában „konzervatívnak” nevezik. A „konzervatív” zsidóság elvileg elismeri a zsidó vallástörvény (halacha) kötelező voltát, de azt állítja, hogy azt a modern viszonyok között bizonyos esetekben meg lehet, és meg is kell változtatni. A voltaképpeni „reform”-zsidóság, a vallástörvényt radikálisan megváltoztatni akaró irányzat Magyarországon – egyes marginális kezdeményezésektől eltekintve – nem jött létre. A neológ zsidó közösségek tényleges gyakorlata azonban nagyon nagy mértékben eltér a vallástörvény megkívánta gyakorlattól – a neológ zsidók például általában egyáltalán nem tartják be az étkezési törvényeket.

⁷ Ennek az irányzatnak mindenekelőtt Németországban volt erős bázisa, de Azriel Hildesheimer (1820–1899) kismartoni rabbi Magyarországon is meg akarta honosítani. Hildesheimer azonban az 1868-as országos izraelita kongresszuson csoportjával magára maradt, s később Berlinbe hívták rabbinak – s ezért Magyarországon a „modern ortodoxia” nem tudott gyökeret verni.

⁸ Lichtensteinnek azt nem sikerült elérnie, hogy az ortodoxia teljesen tiltsa meg a világi kultúra tanulmányozását – de a felsőfokú stúdiumokat Magyarországon az ortodoxok gyanakvással kezelték.

⁹ A problémát részletesen elemzi: Ravitzky: A kinyilatkoztatott vég és a zsidó állam c. munkája.

¹⁰ A Szentföldön való *letelepedést* azonban egyáltalán nem tiltja az ultraortodoxia, sőt, bátorítja: az 1880-as évektől a magyarországi ultraortodoxiában létrejött egy olyan törekvés, hogy éppen Jeruzsálemben kell létrehozni egy „tisztá”, minden ellenséges befolyástól mentes ortodox közösséget – sokan ki is vándoroltak Jeruzsálembe, s jelenleg is ez a magyar származású ultraortodox közösség alkotja az izraeli ultraortodox (haredi) társadalom „kemény magját”.

¹¹ A mizrachista ideológia szerint a cionista mozgalom és Izrael Állam létrejötte *nem* jelenti a Messiás eljövételét, mindazonáltal vallási szempontból kívánatos. A mizrachisták szerint az ortodoxoknak belülről kell átformálniuk – vallásos jellegűvé – a cionista mozgalmat, illetve a zsidó államot. Az anticionista ortodoxok 1912-ben Lengyelországban megalakult világszerve-

si tilalom („iszur”) alá helyezte. A második világháború, a Holocaust után az életben maradt ultraortodox zsidók szétszóródtak Amerikában és Izraelben – de újjá szervezték közösségeiket. Izraelben a „haredinek” nevezett, gyorsan szaporodó és a cionista államot engesztelhetetlenül elutasító ultraortodox kisebbség komoly társadalmi problémákat okoz az országnak.

Végül térjünk rá a fundamentalizmusnak arra a formájára, amelyből maga a szó származik, és amely a mi mai társadalmunkat a leginkább érinti: a *keresztény* fundamentalizmusra. A keresztény fundamentalizmus nem *általában* a kereszténységnek, de még csak nem is a protestantizmusnak, hanem a protestáns kereszténység egy specifikus formájának: az *evangelikál* (evangelical) vagy „evangéliumi kereszténységnek” egy történelmileg kialakult sajátos értelmezése. Az evangelikál kereszténység a Biblia kritikai szemléletének, irodalomtörténeti, történettudományi és nyelvészeti eszközökkel való kutatásának születése *előtt* jött létre, a 18. századi Angliában és Amerikában, az ún. „nagy ébredések” (*revivals*) során. Olyan nagy teológus-lelképásztor egyéniségek működése nyomán terjedt el, mint John Wesley, a metodizmus megalapítója (1703–1791), Jonathan Edwards (1703–1758) és George Whitefield (1714–1770), s a német pietizmus eszmei-vallási örökségére támaszkodott, azt vitte át az angolszász világba. Az evangéliumi kereszténység *felekezetfeletti* (minden protestáns felekezetben megtalálható) vallási mozgalom, amely az „újjászületés”/megtérés élményét, Krisztus váltságahalálát és a Bibliának a hívő életében betöltött döntő szerepét, valamint a missziót, a hitről való aktív bizonyágtételt hangsúlyozza – de az evangelikalizmus *nem* azonos a fundamentalizmussal. (Az evangelikalizmus összes alapvető tanítását elfogadhatja a hívő keresztény a fundamentalista teológia elfogadása nélkül is – mindamellett az evangelikál mozgalomnak nincs olyan szilárd, egyértelmű teológiája, amely világosan elhatárolódna a fundamentalizmustól. Ezért az evangelikalizmus állandó toborzási területet és „utánpótlást” szolgáltat a fundamentalistáknak.¹²)

A fundamentalizmus és a fundamentalizmus teológiája, az úgynevezett „princetoni teológia”, a két Hodge (Charles Hodge, 1797–1878 és Archibald

zete, az ún. Agudat Jisrael elítélte a cionistákat, és nem működött együtt velük, de nem akarta valamiféle negatív vallási jelentőséggel felruházni a cionizmust. Ezzel szemben az – elsősorban Magyarországon működő – ultraortodox teológusok szerint a szekuláris zsidó állam létrejötte olyan „kulminálása” a zsidóság bűneinek – Istentől való elszakadásának –, amely – együtt a modern idők más katalizma-jellegű eseményeivel – már a „végidők”, a Messiás közeledtét mutatja (hasonló ez a kereszténység Antikrisztus-gondolatához). Az Agudat és az ultraortodoxok útja a Holocaust kapcsán végleg elvált egymástól, egyrészt azért, mert az Agudat teoretikusai belátták, hogy a cionizmus, a független zsidó állam nélkül a zsidóság pusztasága veszélybe, másrészt mert az ország létrejötte után a legális politikálást, a parlamentben való részvételt látták az egyetlen útnak arra, hogy a szekuláris államban megvédjék az ortodox kisebbség érdekeit.

¹² A kérdést tovább komplikálja, hogy Angliában és Amerikában másképp használják mindkét kifejezést, úgy az „evangelikál”, mint a „fundamentalista” egy konzervatívabb álláspontot értenek az USA-ban, mint Angliában.

Alexander Hodge, 1823–1886), valamint B. B. Warfield (1851–1921) tanítása a 19. században alakult ki az amerikai evanglikál kereszténységben.¹³ A 19. században a természettudományos világkép és a kritikai bibliatudomány fejlődése nyomán létrejöttek és a protestáns egyházakban gyökeret vertek a különböző „liberális” teológiák, amelyek – a fundamentalisták így látták – a kereszténységet „fundamentumainak”, alapvető igazságainak feladásával (vagy legalábbis felhígításával) akarták elfogadtatni a modern világban. A liberális teológiák egy része több-kevesebb egyértelműséggel tagadta a történelemben való isteni beavatkozás, a csodák (köztük Krisztus szűzi születése és feltámadása) lehetőségét. Ez nem jelenti azt, hogy egyértelműen tagadták volna a Biblia kinyilatkoztatott voltát – de immár nem egész teológiájukat *alapozták* a Biblia tekintélyére. Ehelyett a keresztény teológia irányt adó alapját, kritérium-rendszerét Jézus erkölcsi tanításában, illetve az ember örök vallásos *érzésében* vélték megtalálni.¹⁴ Az evanglikál kereszténység e törekvésekkel szemben szilárd alapot keresett a hagyományos hitnek, olyat, amelyre hivatkozva világosan el lehet választani az „igazi”, autentikus, és a „modern”, liberális, „névleges” kereszténységet. De az evangéliumi keresztények ilyen kritériumot keresve nem hivatkozhattak (úgy, mint az ortodox keresztények vagy a római katolicizmus) a keresztény hagyományra, vagy valamilyen egyházi intézményre – hiszen a protestantizmus *sola scriptura* elve szerint a hit dolgaiban nincs semmiféle tévedhetetlen tekintély a Biblián kívül. Maradt a Biblia *szövege* – amelyet *minden* vonatkozásban és az egyes bibliai helyek történelmi *kontextusától* függetlenül – tévedhetetlennek kellett tekinteni. Így vált a bibliai tévedhetetlenség tanítása a protestáns fundamentalizmus alapjává. Olyan mértékben, hogy – ellentétben a történelmi kereszténységgel, amely a Biblia inspiráltságát sok más megfontolásra (a katolikusok az egyház történelmi tanúságtételére, a protestánsok a Szentlélek belső tanúságtételére) alapozza – *magát a bibliai tévedhetetlenség doktrínáját is* a Biblia tanítására kellett alapozni. A fundamentalizmus ideológiája szerint a Biblia azért tévedhetetlenül és verbálisan inspirált könyv, mert világosan ezt tanítja önmagáról, és aki ezt nem hiszi, az előtt semmiféle tekintélye sem lehet a Bibliának – sem Krisztusnak, sem az apostoloknak – röviden: teljesen kívül kerül a kereszténységen.

A fundamentalista teológia legtöbbet idézett bibliai helye ezzel kapcsolatban Pál apostol Timóteushoz írt első levelének 3,16 verse: „A teljes írás Istentől ihletett

¹³ A princetoni szeminárium az amerikai presbiteriánus egyház legfontosabb teológusképző intézete volt, és a három nagy „princetoni teológus” egymás után állt a teológia-tanszék élén. Warfield halálát követően a princetoni szemináriumot átvették a liberálisabb teológia képviselői – s ezért a voltaképpeni princetoni teológia története ekkor véget ért. A princetoni teológia szellemi utódai külön teológiai főiskolát, a Westminster Theological Seminaryt hozták létre.

¹⁴ A 19. századi protestáns teológia meghatározó egyénisége Schleiermacher volt, aki szerint a vallás alapja az erkölcsi kötelesség (a kanti kategorikus imperatívusz) függés-érzet formájában való átélése, és ezen az alapon kell értelmezni (és átértelmezni) a kereszténység nagy igazságait.

és hasznos a tanításra, a feddésre, a megjobbításra, az igazságban való nevelésre.”¹⁵ Természetesen ez a szöveg semmit sem mond sem a tévedhetetlenségről, sem arról, hogy pontosan mely könyveket értsük a „teljes Íráson” – és nyilvánvalóan az ószövetségi Szentírásra vonatkozik, hiszen az 1Tim. megírásakor az Újszövetség kánonja még nem létezett. Aki nem eleve a fundamentalizmus teológiai „szemüvegén” át olvassa ezt a szöveget, nem hiheti, hogy a fundamentalista álláspontot támasztaná alá. De az érvelés éppen ezért alkalmas volt rá, hogy megőrizze a fundamentalista tábor egységét és elkülönültségét a nem-fundamentalista protestáns kereszténységtől. A későbbiekben – ahogy a történetkritikai bibliatudomány továbbfejlődött, és egyre több kérdést vetett fel a bibliai elbeszélések, mindenekelelt a mózesi könyvek, történelmi hitelességét és a könyvek szerzőségét illetően¹⁶ – a princetoni teológia tanítása tovább merevedett. Amíg az idősebb Hodge még megengedett jelentéktelen – és a teológiai kérdéseket egyáltalán nem érintő – tévedéseket a Bibliában, addig az ifjabb Hodge és Warfield – aki maga is írt a *Fundamentals*ba – azt állították:¹⁷ a Biblia nem tévedhet még a legjelentéktelenebb történelmi vagy irodalmi kérdésben sem.¹⁸

A 20. század során – ahogyan a zsidó és muszlim fundamentalizmusé sem – a protestáns fundamentalizmus ideológiája sem maradt változatlan. Az evolúció elleni kampányokon kívül – ami a fundamentalizmus a nagyközönség előtt leginkább ismert vonása, jöllehet Warfield például *nem* volt antievolucionista – a fundamentalizmusba beépültek – ha nem is váltak kötelezővé – olyan tanítások – mindenekelelt az Istennel való „közvetlen” kommunikáció, a „Szentlélek vezetése”, valamint a végső időkkel, Krisztus második eljövételével kapcsolatos eszkatológiai spekulációk, a millenarizmus –, amelyekkel szemben az „eredeti”¹⁹ fundamentalizmus legalábbis szkeptikus volt.

A magyarországi történelmi protestáns egyházakban – az evangélikus és a református egyházban – a legutóbbi időig nem sok hatása volt a fundamentalistáknak. A magyar protestáns teológia részben a 19. század liberális protestantizmusa, a 20. században pedig egyre inkább Karl Barth ún. dialektikus, neo-ortodox teológiájának hatása alatt volt – s mindkét eszmeiség határozot-

¹⁵ De szoktak hivatkozni 2Pt 1,20–21-re is: „Mindenekelelt tudnotok kell, hogy az Írás egyetlen próféciája sem ered önkényes magyarázatból, mert sohasem ember akaratából származott a prófécia, hanem a Szentlélektől indítva szóltak az Istentől küldött emberek.”

¹⁶ Mindenekelelt W. Robertson-Smith (1846–1894) Ószövetség-szakértő, orientalista és teológus írásai – amelyek az Encyclopedia Britannicába is bekerültek – kavartak nagy vihart ezekben az évtizedekben az angol és amerikai protestantizmus köreiben, Robertson-Smithet bibliakritikai nézetei miatt 1881-ben el is mozdították saját egyháza – a Free Church of Scotland – aberdeeni főiskolájának katedrájáról, s később hasonló esetekre került sor Amerikában is.

¹⁷ Álláspontjuk klasszikus megfogalmazása egy, a Presbyterian Review-ba írt tanulmány: Hodge – Warfield: Inspiration, 225–260.

¹⁸ Barr: Fundamentalizmus, 370–371.

¹⁹ De Magyarországra is vonatkozik az, ami az angolszász országokra: vannak olyan evangéliumi-neoprotestáns lelkészek, teológusok és csoportok, amelyek kifejezetten elhatárolják magukat a fundamentalista ideológiától.

tan ellentétes a fundamentalizmus eszméivel.²⁰ Hazánkban a fundamentalista (vagy ahogy ők maguk sokszor előszeretettel azonosítják magukat: evangéliumi-neoprotestáns) kereszténység lényegében a rendszerváltással jelent meg – s azóta részben önálló felekezetként,²¹ részben a nagy protestáns történelmi egyházak soraiban is egyre nagyobb hatással van az újabb nemzedékekre.

A fundamentalizmus a szilárd, egyértelmű bizonyosság ígéretével hat az emberekre, egy olyan világban, amelyben az embereknek korábban kapaszkodót, „igazodási pontot” jelentő fogódzók – család, társadalmi hagyomány, nemzet – ereje és tekintélye megrendült, ugyanakkor pedig megrendült a felvilágosodás és a 19. század hite is a haladásban, a ráció és a szabadság egyetemes uralmában is. A fundamentalizmus azonban nem oldja, és nem oldhatja meg az emberiség előtt álló problémákat – elvi alapjai irracionálisak, gyakorlati receptjei pedig nem válnak be, mert a modern korban egyre bővülő emberi életlehetőségeket elmúlt korok életformáinak Prokrusztész-ágyába akarja begyömöszölni. Mivel a modern társadalmak egyre inkább multikulturális jellegűek, a fundamentalizmus (ok) terjedésének következménye az, hogy az egyes kultúrákhoz tartozó emberek, embercsoportok mindegyike intoleráns módon, a többiektől elzárkózva, vagy őket erőszakkal meggyőzni akarva ragaszkodik saját kultúrájának normáihoz – így a fundamentalizmus térnyerése szükségszerűen vezet az erőszak, a konfliktusok elharapódzásához.

Így az írástudóknak, a gondolkodó embereknek modern világunkban az a kötelessége, hogy kritikusan vizsgálják, elemezzék a fundamentalizmusok tanításait, eszmei, kulturális és szociológiai hátterét. Ha megértjük a fundamentalizmust, akkor talán több reménnyel szállhatunk szembe vele.

Bibliográfia

- Barr, James: Fundamentalizmus. Budapest: Luther Kiadó, 2019.
- Hiro, Dilip: Islamic fundamentalism. London: Harper & Collins, 1993.
- Hodge, Archibald – Warfield, Benjamin: Inspiration = The Presbyterian Review, 1881/6, 225–260.
- Ravitzky, Aviézer: A kinyilatkoztatott vég és a zsidó állam. Budapest: Kalligram Kiadó, 2011.
- Sayed, Mohamed: The Muslim Brotherhood: From the Caliphate to the Modern Civic State = Muslim Politics Review, 2022/2, 243–259.
- Qandil, Mohamed Mokhtar: The Muslim Brotherhood and Saudi Arabia: From Then to Now = Fikra Forum, 2018. május 18., <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/muslim-brotherhood-and-saudi-arabia-then-now>

²⁰ Barth és a fundamentalizmus összeegyeztethetlenségéhez lásd a kötetben Veres Ábel tanulmányát.

²¹ Mindenekelőtt a rendszerváltás után létrejött és dinamikusán fejlődő új protestáns egyház, a Hit Gyülekezete tekinthető az evangéliumi-neoprotestáns kereszténység megjelenítőjének Magyarországon.

Az ókori szó szerinti (literális) bibliafordítások jellemzői

Egy régi szembeállítás: literális¹ vagy dinamikus fordítás

A fordítástörténet kezdetei óta szemtanúi lehetünk ennek a szembeállításnak. Nem két típusról van szó, hanem két ellentétes pólusról és a közöttük elhelyezhető, gyakran kevert jellegzetességekkel rendelkező fordításokról.² Meglepő, hogy nem csupán az avatatlan olvasó érzékeli ezt a kettősséget, de a legalaposabb szakirodalmi hozzászólások is rendre ezekhez a pólusokhoz térnek vissza elemzéseikben, legfeljebb más fogalmakkal (például a relevanciaelmélet a direkt, illetve indirekt megnevezésekkel) beszél nagyjából ugyanarról a kettősségről.³ A literális elnevezést általában azokra a fordításokra alkalmazzuk, amelyek a szavak szintjén ragadják meg a fordítás problémáját, és a szavak szintjén adnak rá megoldást is. Ezek a fordítások abból a megfigyelésből indulnak ki, hogy a forma a lefordítandó szöveg elidegeníthetetlen része, és nem is lehetséges a pontos fordítás a forma feláldozása árán.⁴ Legújabban a fordítás idegenségeért síkraszálló teoretikusok (például Venuti) adnak hangot annak a meggyőződésnek, hogy illúzió hűség fordításról beszélni, ha nem tartjuk meg a forrásszöveg legalább meghatározó formai jellegzetességeit.⁵ A literális fordítások hívei szerint a szabadabb vagy értelmi megfeleltetéssel készülő

¹ A kifejezés kapcsán egy, a Károli Gáspár Református Egyetemen működő Hermeneutikai Kutatóintézet égisze alatt megvalósuló projektben (Fundamentalizmus Kutatócsoport), amelynek része ez a tanulmány is, mindenképpen érdemes egy tisztázó megjegyzést tenni. A bibliai hermeneutika fontos kérdése a *sensus literalis*, vagyis a szó szerinti, egyszerű vagy elsődleges értelem és jelentés. Ez a fogalom, amelynek megértése és értelmezése a teológiatörténet kezdetei óta vitákat generált, és különösen előtérbe került a reformációban, majd a 18. századtól kezdődően, a történetkritikai bibliaértelmezés megjelenésével, és végül a 20. század második felétől, az ún. új hermeneutika megjelenésével, nem ugyanaz, mint amit ebben a tanulmányban „literális fordításként” értünk. A fordítás esetén a literális jelző nem csupán szó szerintit mint inkább „betű szerintit” jelent, és arra utal, hogy a fordítás mozzanatának középpontjában a szavakat alkotó betűk (és az általuk megjelenített forma) visszaadása áll. Az ehhez köthető konkordantivitás is a betűk és az azokból álló szavak szintjén helyezhető el. A hermeneutikai *sensus literalis* övező vitákhoz ld. Fabiny: *A sensus literalis* hermeneutikai kérdései, 5–26. További irodalmat is ld. ott.

² Nida: *Bible Translating*, 11–30.

³ Wendland: *Relevance of „Relevance Theory”*, 126–136.

⁴ Pecsuk: *Pontos. Természetes. Érthető*, 172.

⁵ Uo., 209–213.

fordítások alkalmatlanok a pontos jelentés visszaadására, mert indokolatlanul összekapcsolnak két eltérő és egymást követő hermeneutikai fázist, a grammatikai átalakítást és az értelmezést.⁶ A szabadabb fordítás ezért egyszersmind szubjektív értelmezés is. A szabadabb értelmezés hívei ezzel szemben a „szabadabb” jelzőt nem a pontosságtól való szabadságra értik, hanem a formától való szabadságra, és azon a véleményen vannak, hogy minden fordítás értelmezés, és a grammatikai átalakítás folyamata nem választható el a szöveg értelmének meghatározásától, vagyis a tulajdonképpeni értelmezéstől. Ha ez nem történik meg, akkor a forma olyan átalakítása mehet végbe, amely nincs tekintettel a szöveg szándékolt jelentésére, és szélsőséges esetben akár azzal ellentétes jelentéshez is vezethet.

Fordítói körökben – úgy érzem – ma konszenzusnak tűnik, hogy az ideális fordítás valahol középen található, talán abban, amit Bruce Metzger a New Revised Standard Version (NRSV) fordításával kapcsolatban így fogalmazott meg: „annyira formahű, amennyire lehetséges, és annyira szabad, amennyire szükséges”.⁷ A különféle fordításokat úgy kell elképzelnünk, mint egy szakaszon elhelyezett pontokat. A szakasz egyik vége a maximális következetességgel elkészített formahű fordítás, mondjuk egy önmagában értelmetlen, transliterális fordítás vagy átírás. A másik véglet pedig a formától teljesen elrugaszkodott, végletesen értelmező funkciójú parafrázis, bibliafordítási példával élve mondjuk Eugene Peterson Message-fordítása. „Fordításként” egyik véglet sem fogadható el, sem a transliterális átírás, sem pedig a Message. Önmagában mindkettő rossz vagy inkább elégtelen fordítás. Ugyanakkor mindkettőnek meg lehet a fontos szerepe, ha arra használjuk őket, amire valók, és nem várjuk el tőlük egy jó bibliafordítás ismérveit. A transliterális fordítás jó segítséget jelenthet a görög vagy héber nyelvtanulás egy korai fázisában vagy akkor, ha valaki az eredeti nyelvek elsajátítása nélkül szeretné tudni, hogyan néz ki az eredeti bibliai mondat. A Message ugyanakkor nagyon hasznos szöveg lehet egy bibliaórán vagy egy szemináriumi órán. Vitaindítónak kiváló: beszélgetésre és együtt gondolkodásra inspirálhat. A két véglet között elhelyezkedő fordításoknak, mind a literális, mind pedig a szabadabb bibliafordításoknak szintén fontos szerepe lehet. Hasznosságuk attól függ, hogy találkoznak-e a megfelelő olvasói vagy felhasználói elvárásokkal (erről szól a funkcionális vagy Skopos-elmélet).⁸

Mégis, úgy tűnik, hogy a bibliafordítás történetének java részében inkább a literális fordítás iránti igényeket tekintették természetesnek és a Biblia természetéhez közel állónak. Ebben sok tényező játszott szerepet, amelyek közül

⁶ Uo., 180.

⁷ Metzger: *Persistent Problems Confronting Bible Translators*, 283.

⁸ Pecsuk: *Pontos. Természetes. Érthető*, 200–207.; A funkcionális nyelvelméletet mutatja be M. Pintér Tibor jelen kötetben található írása.

most csak azt emelném ki, amelyet a posztmodern hermeneutika is hangsúlyoz. Umberto Eco kifejezésével élve minden irodalmi alkotás „nyitott mű”,⁹ de a Biblia nem csupán irodalmi alkotás, hanem egyszersmind különlegesen inspirált isteni kommunikáció. A Szentírás Eugene Nida kifejezésével „elsődleges vallási nyelven” íródott.¹⁰ Ennek egyik jellemzője, hogy nyitott az interpretációra, és további, mondhatjuk „másodlagos” vallási nyelvű irodalmat, egzégizist, igehirdetést, meditációs irodalmat inspirál és generál. Ez a nyitottság az, ami a bibliafordítások esetében szinte megköveteli a formai vagy literális fordításokat. Bár korábban azt mondtam, hogy a literális fordítás sem nélkülözheti az alapvető interpretációs döntéseket, mégis azt az illúziót kelti, hogy szubjektív értelmezés nélkül hidalja át a forrásnyelv és a befogadó nyelv közötti szakadékot, és a valódi értelmezés feladatát az olvasóra bízta. Ezzel szemben az értelmi bibliafordítás kimondott célja, hogy feloldja az enigmát, és közvetítse az olvasónak a bibliai szöveg értelmét, jelentését. Német kifejezésekkel szólva az értelmező fordítás nem csak a „Sinn”-t, hanem a „Bedeutung”-ot is felkínálja. Természetesen ez nem jelenti azt, hogy a valódi írásértelmezés számára az értelmi megfeleltetéssel készített fordítások már nem tartogatnak muníciót, de az kétségtelen, hogy az első „kódfeltörés” feladatát elvégzettnek tekintik. Ebből talán érthető, miért maradhat meg továbbra is a literális fordítások létjogosultsága és vonzereje egy olyan korban, amely már tudatában van azoknak a szemantikai buktatóknak és félreértési lehetőségeknek, amelyeket egy mechanikusan és következetesen elvégzett literális fordítás tartogat a bibliai nyelvekben járatlan olvasók számára.

Általában adottnak vesszük, hogy a bibliafordítás legkorábbi, ókori fázisában a literális fordítás dominált.¹¹ Ebben nagyot nem is tévedünk, ugyanakkor a szabadabb bibliafordítás érdekes megnyilvánulási formáit is felfedezhetjük az ókorban. Megfelelő bibliafordítás-elmélet hiányában a spontán ókori bibliafordítások néha a legeklektikusabb módon keverték a literális és a szabadabb, értelmi fordítási megoldásokat, néha egyetlen szűk szövegkorpuszon belül.¹² Ezt a jelenséget szeretném most röviden körbejárni.

A literális bibliafordítás gyakorlata az ókorban

Az ókori bibliafordítás szintiszta gyakorlat volt: nem volt elmélete a mai értelemben. Nem csak a nidai dinamikus vagy funkcionális ekvivalenciáról nem beszélhetünk ókori kontextusban, de a formális vagy literális megfeleltetésű fordításról sem beszéltek vagy írtak teoretikus megalapozottsággal. Szent Je-

⁹ Eco: Nyitott mű, 77.; Ld. még Kelemen: Eco visszhang, 16.

¹⁰ de Waard – Nida: Egyik nyelvről a másikra, 28–31.

¹¹ Metzger: Early Versions of the New Testament, 3.

¹² Uo., 324.

romos kivételnek tűnik, hiszen nála kevés céltudatosabb és felkészültebb fordítót ismerünk az ókorból. Ennek ellenére nála is inkább az ösztönösség és az ötletszerűség, mintsem a következetesség dominált. Bár többször is megfogalmazta leveleiben és írásmagyarázati műveiben a cicerói és horatiusi alapokon nyugvó *non verbum e verbo sed sensus de sensu* (nem szó szerint, hanem értelem szerint) elvet,¹³ ugyanakkor azt is mondta, hogy a Szentírás fordításában annyira formahű módon kell fordítani, amennyire csak lehet, mert ott még a szórendnek is misztikus jelentése lehet. Ehhez képest egy újabb fordulattal ezt is megcáfolta saját fordítói gyakorlatában, hiszen, bár az evangéliumok és a zsoltárok fordításában igyekezett megőrizni, sőt túlszárnyalni a régi latin fordítás kínosan pontos literalizmusát, más ószövetségi könyvekben tetten érhetjük, hogy visszatér a *sensus de sensu* vagyis értelem szerinti, szabadabb fordítói gyakorlathoz. Jeromos példája is mutatja, hogy az ókori fordításokban a literális és a szabadabb fordítói gyakorlat teljesen megfert egymás mellett. Érdekes sorrendiségnek tűnik ugyanakkor,¹⁴ hogy általában a kezdeti, ösztönösen szabadabb fordítást a revíziók vagy újabb fordítások igyekeztek a literálisabb irányba „pontosítani”. Ez történt a LXX fordításához képest a Symmachos vagy Aquila-féle fordításokban, de ugyanezt a tendenciát figyelhetjük meg később, a reformáció idején a Vulgátát kommentáló lutheránus vagy latin nyelven új fordításokkal felváltani kívánó kálvinista fordításokban.¹⁵ Mintha a pontosítás, a precízebb fordítás mindig azt az igényt hozta volna magával, hogy az eredeti héber vagy görög szöveget még szorosabban követő fordítások szülessenek. A 16–17. századi latin kálvinista fordítások abban versenyeznek majd, hogy melyik tudja szorosabban követni a héber szórendet. A görög szórendet követő latin fordítás az Újszövetség esetében rendszerint nem jelentett különösebb problémát a két nyelv szabadabb szórendjét és szintaktikai hasonlóságát tekintve. A héber szórend latin nyelven ugyanakkor joggal okozott megütközést azokban, akik elfogadható stilisztikájú latin szöveget vártak volna el egy bibliafordítástól, az „aranyalma ezüst tányéron” (Péld 25,11) ige égíszé alatt.

A már meglévő bibliafordítás, nevezetesen a LXX literális szempontú revíziójának vagy leváltásának igénye legjobban a 2. századi keresztyénből lett konvertita zsidó Aquila munkájában tükröződik. Bár Aquilát a legtöbbször elrettentő példaként említik a LXX-szakirodalomban, a megoldásai nem intézhetők el annyival, hogy nem tudta, mennyire értelmetlen, amit csinál.¹⁶ Amikor a héber szavak etimológiájához vagy hangzásvilágához hasonló görög megfelelőket keresett a fordításában, akkor teljesen tudatában volt annak, hogy a fordítása nem lesz egészen érthető annak, aki nem tud egyformán jól

¹³ Epistulae 106.3.; Vö. még de Waard – Nida: Egyik nyelvről a másikra, 13.

¹⁴ Barr: The Typology of Literalism, 281.

¹⁵ Pecsuk: Hermeneutics of 16th Century, 443–444.

¹⁶ Barr: The Typology of Literalism, 282.

héberül és görögül. Aquila minden bizonnyal intelligens ember volt, kiváló görög tudással. Szándéka mögött egyrészt a LXX-fordítás fogatkozásainak kijavítása, másrészt valamiféle identitáspolitikát állhatott. Talán a 20. század 20-as éveiben kezdődő Rozenzweig–Buber-fordítást és az 1970-es években elkészült francia André Chouraqui-fordítást említhetnénk, amelyek hasonló elvi alapon álltak. Ezek a fordítások segítenek megérteni, mi motiválhatta Aquila fordítói munkáját. Nem egyszerűen arról van szó ezekben a fordításokban, hogy a héberhez hasonló hangzású szöveget adjanak a célnyelven, németül vagy franciául, hanem arról, hogy egyszerre szólaltassák meg a héber idegenségét és mégis ismerős voltát és teremtsenek nyelvi közösséget a héber szavakkal, miközben a befogadónyelven egy új, mondhatni önálló szent nyelvet teremtenek¹⁷, amely a sajátos üzenetet sajátos nyelvi eszközökkel szólaltatja meg. A literalitáshoz való visszatérés tehát a merev formális szabálykövetés mellett egyfajta individuális lázadást is jelenthet a bibliafordításban.

A LXX könyvei kapcsán beszélni szoktunk szabadabban, illetve literálisan fordított könyvekről. Főszabály szerint a Prédikátor könyve például formális vagy literális fordítás, míg a Példabeszédek könyve vagy a Jób könyve szabadabb fordítások, a Tóra könyvei pedig kiegyensúlyozottabbak e tekintetben.¹⁸ Ennek a különbségnek az okát nem tudjuk, csak sejtethetjük, részben a fordítások kora, részben a könyvek kánonban és hitfejlődésben betöltött szerepéből következően. Ugyanakkor meglepő, hogy a szövegkritika fejlődésével, valamint az újabb héber szövegtanúk, például a qumráni tekercsek megtalálásával egyre több, korábban szabadnak tekintett fordításról derült ki, hogy valójában eddig nem ismert, de most megtalált héber olvasatok literális fordításairól van szó. A formális fordítások egyik oka lehetett még az alapszöveg bizonytalansága.¹⁹ A magánhangzós pontozás nélküli héber szövegek sok esetben többféle jelentést is megengednek, tudjuk, hogy a rabbinikus írásértelmezés éppen erre a szemantikai gazdagságra épít. De nem csupán a héber szöveg bizonytalansága vagy poliszémiája okozhatta a fordító bizonytalanságát. A digitális kézikönyvek, szótárak és adatbázisok, vagy a Paratext bibliafordító szoftver korából visszatekintve el sem tudjuk képzelni, milyen nehéz lehetett egy ókori fordítónak megbirkóznia egy olyan olvasattal, amelyet egészen egyszerűen nem értett. Ilyenkor a formális vagy literális fordításra való törekvés éppen ellenkező előjelű, mint az Aquiláé vagy Rozenzweigé volt. Itt nem a többletadás szándéka, hanem a kapaszkodók keresése vezethetett egy szó szerinti fordításhoz. A fordító maga is bizonytalan lévén a szöveg jelentésében, inkább igyekezett azt minél pontosabb formai megfeleltetéssel reprodukálni görögül, hogy az értelmezés terhét és felelősségét áttegye a mindenkori olvasó

¹⁷ Vö. Hanula: Anyaszentnyelvünk, 17–20.

¹⁸ Barr: *The Typology of Literalism*, 289.

¹⁹ Uo.

vállára. Mintha azt mondta volna: „Én sem értem, de itt közlöm szó szerint reprodukálva, hátha te boldogulsz vele.” Ma is történik ilyen a bibliafordítási gyakorlatban. Az ApCsel 8,26-ban azt mondja az Úr angyala Fülöpnek, hogy menjen le *kata mesémbrian* a Jeruzsálemből Gázába vezető úton. A kifejezés „delet” jelent, és mint magyarul, ez is egyszerre jelent napszakot és égtájat. Az 1975-ös új fordítású Biblia még „dél tájban”-t fordított, az 1990-es azonban a kettős értelmezési lehetőségre utalva „Dél felé”-t hozott, és a nagybetűs Dél szóval az égtáj olvasat mellett tette le a voksát, de csak diszkréten (*sapienti sat*). Én személy szerint örülök annak, ha a modern bibliafordításokban már egyre ritkább az ilyen dodonai megoldás. Nidával értek egyet, aki szerint a döntés felelősségével felruházott fordító részéről nem tisztességes, ha áthelyezi a felelősséget az olvasóra, akinek sokszor sem képzettsége, sem lehetősége sincs a helyes döntést meghozni. Ezért rendszerint rosszul is dönt.²⁰

A héber alapszöveg bizonytalansága azonban természetesen nem az egyetlen oka a formális fordítási megoldásoknak. Sokszor tudatos fordítói döntés, és nem a kényszer szüli őket.

Barr²¹ a következőképpen tipologizálja a LXX szövegében fellelhető literális fordítási megoldásokat:

1. Az első jellemzően a kisebb értelmi egységet alapul vevő fordítás. Ezt egyszerűsítve úgy is szokták mondani, hogy a literális fordítás szó szerinti, a szavak szintjén végzett fordítás, szemben a szabadabb vagy dinamikusabb fordítással, amely a szó szerkezetek, a mondatok vagy bibliai versek, sőt újabban, a diskurzuselemzés felfedezése óta az egyre nagyobb szövegegységek, bekezdések vagy fejezetek szintjét és értelmi egységét tartja szem előtt. Ez a „szó szerinti” megnevezés azonban természetesen általánosítás, hiszen a legritkább esetben fordít valaki valóban szó szerint. A literális fordító is tekintettel van legalább a közvetlen szöveggörnyezetre, hiszen a szavakat szintaktikailag köti egymáshoz, és az adott szó lefordításánál tekintettel van arra, hogy a választott szó illeszkedjék legalább a közvetlen, szomszédos szavak jelentéséhez, egyébként a fordítás tényleg értelmetlen lenne. Az már más kérdés, hogy a szó szerinti fordítás készítője úgy dönt, hogy a jelentés legfontosabb szintje a szó, és kiemelt jelentőséget tulajdonít annak, hogy a forrásszövegben melyik szót mely másik szóval adja vissza a célnyelven. Nem lennének tehát tisztességesek az ókori szó szerinti fordítás készítőjével szemben, ha azt állítanánk, hogy nem tudja, milyen jelentősége van a szöveggörnyezetnek. Tudja, de mégis úgy dönt, hogy a szavak szintjén ragadja meg az üzenet lényegét. Ennek lehet inspirációs oka, de állhat mögötte az a szándék is, hogy meg akarja őrizni a szöveg idegenszerűségét vagy szentségét. A szó szerinti fordítás szinte kötelező velejárója a forrásnyelv szórendjének megőrzése vagy legalább az arra való törekvés. Nem

²⁰ Chen: The Application of Dynamic Equivalence, 74.

²¹ Barr: The Typology of Literalism, 294–317.

véletlenül lett ez a LXX görög szövegének egyik védjegye. A mondatok gyakran *és*-sel és igével kezdődnek, és ez még az ószövetségi szövegekre leginkább emlékeztető Márk evangéliumán is érződik. A görög szöveg e tulajdonságát a revideált Károli-fordítás is megőrizte, míg a magyar új fordítású Biblia igyekszik figyelmen kívül hagyni, és a mai beszélt nyelv struktúrájához igazodni. Amint Barr megjegyzi, a literális fordítás valójában sohasem tud egészen következetes lenni, hiszen amint ezzel próbálkozik, mint például Aquila néhány jól ismert bibliai locusban, és szemantikai szereppel ruházza fel azokat a partikulákat, kötőszókat vagy prepozíciókat, amelyek valójában nem rendelkeznek szemantikai tartalommal, paródiává és végső soron szélsőségesen szabad fordítássá válik, hiszen csak a fordító fantáziája szab határt az újabb és újabb – tulajdonképpen fiktív – jelentésváltozatoknak.²²

2. A literális fordítások egy másik ókori csoportja, a targumok egy érdekes jelenséget mutat.²³ A héber szöveg először élőszóban előadott arám fordításai, amelyeket később lejegyeztek, néha egyszerre literális fordítások és a szövegtől teljesen elrugaszkodó, azt szabadon bővítő, kiegészítő parafrázisok. Amikor a szakemberek megkülönböztetnek literális (pl. Targum Onkelos) vagy szabadabb (pl. Targum Neofiti) targumokat, akkor ezzel csak azt jelzik, hogy az utóbbiakban több az ilyen hozzáadott bővítés. Amikor a targum a héber szöveget fordítja, már csak a két nyelv szoros rokonságából fakadóan is, egészen literális, amikor azonban bővít vagy kiegészít, akkor az alapszövegtől teljesen elrugaszkodva ellátja az olvasót a héber szöveg megértéséhez szükséges információkkal (a fordítástudomány ezt nevezi explicitációnak). Barr úgy véli, hogy a targum műfajában azért fért meg egymás mellett ilyen békésen a literális fordítás és a szabad szövegbővítés vagy kiegészítés, mert nem beszélhetünk versengő vallási alternatívákról, amelyek ugyanazon a szövegen osztoztak, mint a LXX esetében a zsidóság és a keresztyénség.²⁴ Ahol a szöveg interpretálása identitásbeli és vallási vitákat dönthet el, ott a literális illetve a még literálisabb fordítások versengenek egymással. Ahol a fordítás egy homogén arámi nyelvi közösségben, a rokon héber nyelv folyamatos jelenlétében és ellenőrzése mellett születik, ott a literális fordításba belefér az egészen szabad kiegészítés vagy parafrázis is.

3. A literális fordítások egy harmadik érdekes jelensége a következetes szóhasználat.²⁵ Természetesen ez az elvárás is olyan, amelyet csak és kizárólag következetlenül lehet végigvinni, tehát bizonyos mértékben önellentmondás. Érdekes, hogy a literális fordításokkal szembehelyezkedő bibliafordítók gyakran éppen azzal definiálják a fordításukat, hogy nem igyekeztek ugyanazt a héber

²² Uo., 282–283.

²³ Uo., 303–305.

²⁴ Uo., 305.

²⁵ Uo., 305–313.

vagy görög szót ugyanazzal a kifejezéssel fordítani. Mintha ezt bárki, bármikor is meg tudta volna tenni! A King James Bible tudós fordítói így okították az olvasót az előszóban:

Egy másik dolog, amit érdemesnek tartunk figyelmeztetésképpen megemlíteni, kedves Olvasó, hogy nem kötöttük magunkat a mindig egyforma megfogalmazáshoz vagy a szavak következetes fordításához, ahogyan azt néhány tudatlan ember megkívánná tőlünk, hogy megtegyük, mert úgymond megfigyelték, hogy néhány tudós ember valahol egyszer annyira pontosan fordított, amennyire csak lehetett. Nos, valóban igyekeztünk nem eltérni a szóhasználatától, ha egy kifejezés tényleg ugyanazt jelentette minden helyen. De bizony vannak olyan szavak, amelyek nem mindenütt azonos jelentésűek, ezt nevezzük poliszémiának. Igyekeztünk különös óvatossággal eljárni, és fordítói kötelességünknek lelkiismeretesen eleget tenni. De hogy ugyanazt a fogalmat mindig ugyanazzal a szóval fejezzük ki, például, ha lefordítjuk a héber vagy görög *szándék* szót, azt soha ne nevezzük *törekvésnek*, vagy ha valaki *utazik*, arra soha ne mondjuk, hogy *vándorol*, s ha valaki *gondolkodik*, arra ne használjuk a *töpreng* szót, ha valakinek *fáj* valami, arra ne mondjuk, hogy *fájlalja*, ha valaki *örül*, azt ne nevezzük *vidámnak*, nos az ilyesfajta akadékoskodást inkább meghagyjuk az okoskodóknak, mintsem a bölcseknek, hiszen ez legfeljebb az ateisták rajtunk való gúnyolódását táplálja, mintsem hogy használna az istenfélő olvasónak. Mert az Isten országa talán szavak vagy szótagok? Különben is, miért élünk rabságban, ha szabadok is lehetünk?²⁶

Ezzel természetesen a nemes fordítók nem azt akarták mondani, hogy az ideális fordítás nem törekedhet a következetességre. Sőt, érdekes módon az igazán jó fordítások esetében, de még a LXX legtöbb könyvében is, a következetes szóhasználat szinte magától jön, és az attól való eltérés inkább a gyenge fordítás fokmérője. De fontos, hogy ez soha nem lehet „az ökor következetessége”. Az idiómáknál vagy más kultúra- és nyelvfüggő jelenségeknél nem tartható mindig az azonos szóhasználat, mint ahogy homonimák (azonos alakú, de eltérő jelentésű szavak) esetében is katasztrofális eredménnyel járhat a következetes fordítás. Ilyenkor nem lehetőség, hanem egyenesen kötelesség egy másik szó használata a fordításban. Ma már tudjuk, hogy a LXX fordítóinak bakijai mögött több esetben ilyen félresikerült homonima-fordítás áll. A közismert héber szó, a *góél* három mássalhangzója nem csak megváltót, a legközelebbi megváltásra kötelezhető rokont jelenti, hanem alkalmasint azt is, hogy „kizárni a beszennyezettét a közösségből”.²⁷ Talán nem kell magyarázni, hogy a két jelentés nem felcserélhető egyetlen kontextusban sem.

²⁶ Saját fordítás, <http://www.togetherweteach.com/TCB/kjvpreface.htm> (utolsó megtekintés: 2024. 06. 18.)

²⁷ Barr: The Typology of Literalism, 309–310.

4. A literális fordítások mögött azonosíthatunk egy utolsó szándékot, ez pedig a tévedés lehetőségének elkerülése.²⁸ Minden kifejezés visszaadható egy másik nyelven több szinonim kifejezéssel, attól függően, hogy mit akarunk kihangsúlyozni. De számolnunk kell azzal, hogy ha egy lazább, távolabbi szinonimát használunk, azzal megnyitunk egy távolabbi értelmezési utat, amellyel a forrásnyelvi szó még nem rendelkezett. Ezért nem elfogadható eljárás a bibliafordításban a közvetítő nyelvből való fordítás, amint azt az úgynevezett „Egyszerű fordítás”²⁹ esetében láthatjuk. Mert ami angolul még egész használható fordítása volt egy héber kifejezésnek, az tovább fordítva, magyarul már végképp távol kerül a héber eredeti szándékolt jelentésével. Mint a fülbesúgó játékban, ahol a kiinduló mondathoz képest a láncolat végén álló ember már valami egészen más mondatot tud csak felidézni. A formális fordítások következetességre törekvése ezt a problémát akarja minimalizálni vagy elkerülni, mert mindig egy hozzávetőlegesen centrális szemantikájú szót használ fordításként. A probléma legismertebb állatorvosi lova az Ézs 7,14 héber *almá* kifejezésének *parthenos* fordítása a Septuagintában és azt követve az Újszövetségben. A fordítás egyáltalán nem rossz, mert a *parthenos* valóban jelentheti görögül a szülő korú fiatal leányt. De mivel később már inkább csak a szűzre használták, amikor a keresztyének ezzel igazolták Jézus szűzi születésének prófétiás jellegét, a zsidók könnyedén nevezhették félrefordításnak.³⁰

Összefoglalás

Megállapíthatjuk, hogy az ókorban elfogadott és tudatos bibliafordítási elmélet hiányában a bibliafordítások alapformája a literális vagy szó szerinti fordítás volt, ugyanakkor ezt sem tekinthetjük homogén jelenségnek. Nem ritkán a döntően literális fordítást itt-ott megszakítják dinamikus vagy szabadabb fordítások, aminek számos oka lehetett, például a pontozatlan héber szöveg bizonytalanságai vagy a fordító képzetlensége. A literális fordítások szándéka mögött felfedezhetjük a héber szöveg formai imitálásának szándékát, a vallásos szöveg „pontos” átadásának igényét, a bibliai szöveg literális ihletettségének tiszteletben tartását, illetve a fordítók interpretációs felelősségének olvasókra való áthárítását. Feltételezhetjük azt is, hogy a felkészületlenebb fordítók kezdetleges szótárakat, gyakran előforduló szavakat tartalmazó listákat használtak, amelyekről azt remélték, hogy megkönnyítik és egységesítik a fordítás folyamatát.

²⁸ Uo., 314–318.

²⁹ Ez a fordítás a Bible League International kezdeményezésére az ún. World Bible Translation Center koordinálásában készült, követve az angol Easy-to-Read Bible modelljét. A magyar nyelvű Egyszerű fordítás háttéréhez ld. a fordító Szöcs Zoltán írását in Fabiny – Pecsuk – Zsengellér: Felebarát vagy embertárs, 165–172.

³⁰ Barr kategorizálásának 5. csoportját (Uo., 318–322), az etimologizáló-imitáló jellegűt, mivel az leginkább csak Aquila fordítására jellemző, itt nem tárgyalom.

A LXX és a későbbi görög Ószövetség-fordítások esetében azt is láthatjuk, hogy a literalizmus irányába történő elmozdulás az egymással versengő vallási csoportok, konkrétan a zsidók és a keresztyének közötti küzdelem eszköze volt. A fordítások egymással versengve egyre „literálisabbak” voltak egy elképzelt pontosság vagy szöveghűség irányában. Ez a folyamat majd a reformációt követő 16. és 17. században megismétlődik, amikor a római katolikus, lutheránus, illetve kálvinista bibliafordítások egymással versengve revideálják a latin Vulgata szövegét, illetve készítenek egyre pontosabbnak gondolt új latin Ószövetség-fordításokat. A 20. és 21. századi fundamentalizmus³¹ is a liberálisnak nevezett bibliakritika elleni küzdelem részeként teszi le majd a voksát a literálisnak szánt bibliafordítások mellett.³²

Ami megmentette az ókori literális fordításokat az olyan szélsőséges jelenségektől, mint Aquila fordítása, az paradox módon éppen a következetlenség volt. Nagyon ritka volt az igazán következetes literális fordítás, a legtöbb esetben a fordító ösztönösen érezte, hogy legalább az idiomák, a kulturálisan és nyelviileg speciális megfogalmazások esetében fel kell adni a literalizmus igényét, és a befogadónyelv szabályait és szókészletét is figyelembe véve, vagyis „természetesen” kell fordítani. Ellenkező esetben az eredmény még akár annál is meglepőbb és szubjektívebb lehetett, mint egy szélsőségesen szabad fordítás.

Bibliográfia

- Barr, James: The Typology of Literalism in ancient biblical translations. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- Chen, Linli: The Application of Dynamic Equivalence in Translation of Ethnic Culture = International Journal of Language and Linguistics, June 2018, Vol. 5, No. 2, 227–230.
- Eco, Umberto: Nyitott mű. Ford. Dobolán Katalin és Mártonffy Marcell. Budapest: Európa, 1998.
- Fabiny Tibor (szerk.): A *sensus literalis* hermeneutikai kérdései. Brevard Childs, Hans Frei, James Barr, Paul Noble. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 2001.
- Fabiny Tibor – Pecsuk Ottó – Zsengellér József (szerk.): Felebarát vagy embertárs. Bibliafordítások és használatuk a mai Magyarországon. Budapest: Luther Kiadó – Kálvin Kiadó – Hermeneutikai Kutatóközpont, 2014.
- Hanula Gergely: Anyaszentnyelvünk. A „szent nyelvek” és a fordítás. Budapest: Argumentum, 2016.

³¹ A mozgalom kezdeteihez ld. Izsák: Az amerikai keresztyén vallási fundamentalizmus története: a kezdetektől 1947-ig.

³² A vita egyik fő „csatater” az ún. inkluzív (vagy Gender-neutral) nyelvű fordítások kérdése. Bővebben ld. erről szóló tanulmányomat: „Angolszász vita az inkluzív nyelvű bibliafordításokról” (megjelenés alatt, szintén a KRE BTK Fundamentalizmus Kutatócsoport kiadványaként).

- Izsák Norbert: Az amerikai keresztény vallási fundamentalizmus története: a kezdetektől 1947-ig. Budapest: L'Harmattan, 2022.
- Kelemen János: Eco visszhang. Kelemen János tanulmányai Umberto Ecóról. Budapest: Tudástársadalom Alapítvány, 2007.
- Metzger, Bruce M.: Early Versions of the New Testament. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Metzger, Bruce M.: Persistent Problems Confronting Bible Translators = Bibliotheca Sacra, 1993/150, 273–284.
- Nida, Eugene A.: Bible Translating. An Analysis of Principles and Procedures with Special Reference to Aboriginal Languages. London: United Bible Societies, 1961.
- Pecsuk Ottó: Pontos. Természetes. Érthető. A bibliafordítás elmélete, gyakorlata és távlatai. Budapest: Kálvin Kiadó, 2020.
- Pecsuk Ottó: Hermeneutics of 16th Century Latin Bible Translations = Benyik Gy. (szerk.): Hermeneutik oder Versionen der biblischen Interpretation von Texten. Szeged: Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia Alapítvány, 2022, 443–454.
- de Waard, Jan – Nida, E. A.: Egyik nyelvről a másikra. Funkcionális ekvivalencia a bibliafordításban. Ford. Pecsuk Ottó. Budapest: Kálvin Kiadó, 2002.
- Wendland, Ernst: Relevance of „Relevance Theory” = The Bible Translator, 1996/47, 126–136.

Luther dinamikus hermeneutikája és a köztes létezés – a *Disputáció az emberről* (1536) tételei nyomán

Tanulmányomban felfedezőútra indulok Luther bibliai hermeneutikájának forrásai felé. A hermeneutika gyakorlatorientált, amikor éppen működésben van (azaz értelmezek valamit), de természetesen akkor is, amikor elméletként értjük: hiszen ekkor is a működés előkészítésére, vagy tematizálására van tekintettel (azaz arra, hogy tisztázza azokat az elveket, melyek mentén az értelmezés történik). A következőkben megpróbálok kilépni az így értett hermeneutika köréből, mert – adott kereteken belül – annak próbálok utánajárni, hogy hol lelhetők fel Luther hermeneutikai meggyőződésének és gyakorlatának gyökerei. Az utóbbi időben, többek között éppen Lutherre¹ és a jelenkori protestáns fundamentalizmus jelenségére² figyelve erősödött meg bennem az a belátás, hogy a bibliai hermeneutikák hátterében egy határozott – így nevezem – ontológiai meggyőződés húzódik meg, amely aztán meghatározza az adott hermeneutika elveit és azok alkalmazását: ontológiai meggyőződésen értve az Isten-ember-világ hármására vonatkozó, érvényesnek elfogadott létstruktúrárt. Így, ha valamely hermeneutika értésére törekszünk, akkor ennek egyik lehetséges, nem kizárólagos iránya az, hogy a benne munkáló ontológiai előfeltevés nyomába eredünk. Ebben a tanulmányban ennek megfelelően két célt tűzök magam elé: az egyik, hogy egy rövid szövegrészlet segítségével felmutassam Luther ontológiájának néhány vonását. A másik, hogy kifejtsem a feltáruuló ontológiai elemek hermeneutikai relevanciáját, különös tekintettel ezúttal arra, hogy Luther hermeneutikája miért zárja ki a fundamentalizmusba hajlás lehetőségét is.

¹ Vö. Horváth: Hármass valóságsszerkezet, 362–367.

² Vö. Horváth: Mi a fundamentalizmus, 88–95.

Luther dinamikus hermeneutikájának néhány elve

Vessünk először egy pillantást azokra a hermeneutikai elvekre, melyeket Luther gondolkodásában meghatározónak tartok – a következőkben ezeknek az elveknek az ontológiai gyökerét igyekszem megragadni.

1. Aki megért, annak története van (személyes élettörténet), ezért
2. a Szentírás megértésének története van (a megértés története), ezért
3. a Szentírás értelése nem lehet befejezett, igazságát nem lehet birtokolni („aktív” megértő), hanem inkább
4. a Szentírás ért engem, azaz a Szentírás megértése igényli a megértő passzivitását („passzív” megértő).

Az első két megállapítást, tehát hogy Luthernél milyen hangsúlyosan jelenik meg az ember és így a megértés történetisége – elsősorban emiatt nevezem Luther Szentírás-hermeneutikáját dinamikusnak³ –, nagyszerűen példázza a Galata-levélhez írt korai kommentárjának egy szakasza. Luther Gal 4,4–5 versei kapcsán fogalmazza meg:

„Mindez ugyanis úgy kezdődik el bennünk, hogy napról napra egyre jobban tökéletesíteni kell, ezért beszélünk az Úr átvonulásáról (2Móz 12,11–12), ezért nevezzük magunkat [...] vándoroknak, mivel Egyiptomból a pusztán át, vagyis a keresztség és a szenvedés útján megyünk folyamatosan az ígéret földje felé; meg vagyunk váltva, és állandóan megváltatunk; megkaptuk és folyamatosan kapjuk a fogadott fiúságot; Isten fiai lettünk, vagyunk és még leszünk; a Szentlélek elküldetett, küldetik és küldetni fog; megismerünk és ismerni fogunk.” [...]

„A keresztyén ember életét ne képzeld nyugalmi állapotnak, hanem átmenetnek, előrehaladásnak a bűnökből az erényre, világosságból világosságba, erényről erényre, és aki nincs ilyen áthaladás állapotában, azt ne is tekintsd keresztyénnek.”⁴

Luther saját életének, Szentírás-értésének és reformátori működésének önértelmezése ugyancsak ezt az igei felismerést példázza, egyúttal támasztja alá.⁵

A másik két megállapítás, a 3-as és 4-es pedig következik az első kettőből, aminek egyik leginkább kézenfekvő dokumentuma Luthernek az emberi akarat szolgaságáról, tehetetlenségéről szóló írása;⁶ az aktív–passzív fogalom párt pedig Luther gondolkodásának egyik alapvetéseként másutt is megtaláljuk, így

³ Vö. Fabiny Tibor Luther teológiáját drámainak nevezi. Fabiny: Isten maszkjai, főképp 266–283.

⁴ Luther: Első Galata-előadás, 535–536.

⁵ Összefoglalóan lásd Csepregi: A körtefa és a torony, különösen 251–252.

⁶ Luther: A szolgai akarat.

például Eric. W. Gritsch-nél a „passzív megigazulás” – „aktív önigazság” ellentét párban bukkan fel,⁷ aminek mi most a hermeneutikai vetületére figyelünk.

A Disputa utolsó kilenc tétele

Kiindulópontul Luther egy kései, itthon talán kevésbé ismert disputációját választottam 1536-ból, a *Disputáció az emberről* című tételsort,⁸ pontosabban ennek az utolsó 9 tételmondatát. A 40 tételt tartalmazó tételsor – melyből 19 filozófiai, 21 pedig teológiai szempontból közelíti meg az ember definíciójának lehetőségét – latinul íródott és műfajánál, valamint témájánál fogva erősen sűrű szöveg, ezért igencsak próbára teszi az értelmezőt. Hivatkoznak ugyan rá, főleg néhány nevezetesebb szakaszára, de részletes elemzésre a jelenkorban tudtommal Gerhard Ebelingen kívül senki sem vállalkozott. Ebeling ellenben nagy türelemmel járt utána minden egyes tétel különféle vonatkozásainak, így született meg a feltűnően rövid tételsor magyarázata három vaskos kötetben.⁹ A szóban forgó 9 tételmondat értelmezésénél az Ebeling által nyújtott elemzést tekintem kiinduló- és referenciapontnak. A Disputáció utolsó, számunkra most fókuszba állított egysége tehát a következőképpen hangzik:¹⁰

32.	Pál Róma 3. „Azt tartjuk, hogy hit által igazul meg az ember, a cselekedetektől függetlenül”, röviden összefoglalja az ember meghatározását: az ember hit által igazul meg.	Paulus Rom. 3. Arbitramur hominem iustificari fide absque operibus, breviter hominis definitionem colligit dicens: hominem iustificari fide.
33.	Bizony azt mondja, hogy a bűnös nem igaz, és megigazításra szorul, így őt Isten színe előtt bűnösnek ítéli, aki azonban kegyelemből üdvösséget nyerhet.	Certe, qui iustificandum dicit, peccatorem et iniustum ac ita reum coram Deo asserit, sed per gratiam salvandum.
34.	Az embert, megkötések nélkül, azaz általános értelemben fogja fel, hogy az egész világmindenséget – nevezzék bárhog is az embert – a bűn alá rekesse.	Et hominem indefinite, id est, universaliter accipit, ut concludat totum mundum, seu quidquid vocatur homo, sub peccato.
35.	Ezért az ember ebben az életben pusztán anyag az Isten kezében, mely általa kell, hogy elnyerje eljövendő dicső formáját.	Quare homo huius vitae est pura materia Dei ad futurae formae suae vitam.

⁷ Gritsch: Isten udvari bolondja, 141.

⁸ Disputatio, 175–180.

⁹ A kötetek megjelenése közti idői távolság is jelzi a munka elmélyültségét: az első összefoglaló jellegű kötet 1977-ben jelent meg, amit csak 1982-ben követett az első 19 filozófiai tétel magyarázatát nyújtó második kötet. A 21 teológiai tétel elemzését tartalmazó rész pedig 1989-ben látott napvilágot: ez a kötet a legvaskosabb, több mint 600 oldal. (LSt II,1–3.)

¹⁰ A Disputáció tanulmányban szereplő tételeit magyar nyelven Baloghné Vincze Katalin fordításában közöljük (megjelenés, szerkesztés előtt a Luther Válogatott Művei [LVM] sorozat 1-es kötetében). A latin eredetit az Ebeling által publikált verzióban adjuk meg (a WA-ban közölt tételsor filológiai problémáihoz lásd LSt II,1, 9): LSt II,1, 15–24.

36.	Tehát az egész teremtettség, mely most a hiábavalóságnak van alávetve, anyag, mely az Isten által nyeri el eljövendő dicső formáját.	Sicut et tota creatura, nunc subiecta vanitati, materia Deo est ad gloriosam futuram suam formam.
37.	És amint kezdetben a föld és az ég, mely hat nap múlva teljesen formát nyert, anyaga önmagának,	Et qualis fuit terra et coelum in principio ad formam post sex dies completam, id est, materia sui,
38.	úgy viszonylik az ember ebben az életben eljövendő formájához, amikor majd újjá formálódik, és tökéletesen istenképűvé válik.	Talis est homo in hac vita ad futuram formam suam, cum reformata et perfecta fuerit imago Dei.
39.	Közben az ember bűnök között van, és naponként vagy megigazul, vagy még inkább beszennyeződik.	Interim in peccatis est homo et in dies vel iustificatur vel polluitur magis.
40.	Innen tehát, hogy Pál nem méltatta az értelem birodalmát világnak nevezni, hanem inkább a „világ ábrázatának” mondja.	Hinc Paulus ista rationis regna nec mundum dignatur appellare, sed schema mundi potius vocat.

Luther az ember mibenlétének kifejtéséhez Róm 3,28-at tekinti iránytűnek. Az ember hit által igazul meg – azt jelenti, hogy az ember bűnös, tehát nem igaz, erősít és egyértelműsít Luther, hanem rászorul a megigazításra, vagy, ahogy ugyancsak mondja, üdvösséget nyerhet. Ezekben a megfogalmazásokban Luther az ember passzivitását hangsúlyozza: nem cselekvő, nem aktív, hanem hiányban és a bűn fogságában szenvedő, aki a saját hiányát maga nem tudja betölteni.

A 33–34 és a 35–36. tételpárok párhuzamosak egymással: mindkettő ember és (teremtett) világ szoros ontológiai összefonódására hívja fel a figyelmet: a (teremtett) világ ontológiai állapota mindig az ember ontológiai állapotának tükrözi, e kettő egymástól elválaszthatatlan, aminek az oka teremtettségükben keresendő.

A világ teremtése és az ember újjáteremtése

A 35. tétel hozza be a Luthernél – ismereteim szerint – egészen atipikus módon megjelenő gondolatot: a bűn rontása alatt élő ember olyan, mint valami formátlan anyag, amely megformálásra vár, melynek során végül a jövőben eléri teljes megformáltságát, a tökéletes istenképűséget.¹¹ Ezt az „újjá formáló-

¹¹ Ehhez bibliai forrás lehet Jer 18,1–10.: ¹Ezt az ígét mondta az ÚR Jeremiásnak: ²Indulj, menj el a fazekas házába, mert ott akarom közölni veled igéimet. ³Elmentem tehát a fazekas házába, aki éppen a korongon dolgozott. ⁴De rosszul sikerült az edény, amelyet a fazekas agyagból készített a kezével. Ekkor egy másik edényt készített belőle a fazekas, ahogyan azt jónak látta. ⁵Ekkor így szólt hozzám az ÚR igéje: ⁶Vajon nem bánhatok-e én is úgy veled, Izráel háza, mint ez a fazekas? – így szól az ÚR. Hiszen olyanok vagytok a kezemben, Izráel háza, mint az agyag a fazekas kezében. ⁷Megtörténik, hogy kimondom egy népről vagy országról, hogy kigyomlálom, lerombolom és elpusztítom. ⁸De ha megtér gonoszságából az a nép, amelyről beszéltem, akkor én is megbánom, hogy veszedelmet akartam zúdítani rá. ⁹Megtörténik, hogy megígérem egy népnek vagy egy országnak, hogy felépítem és elplántálom. ¹⁰De ha azt műveli, amit rossznak látok, és nem hallgat a szavamra, akkor megbánom, hogy jót akartam vele tenni. (A bibliai idézeteket a RÚF 2014 fordítása szerint közöljük.)

dási” (38.)¹² folyamatot Luther itt a 6 napos teremtéshez hasonlítja (37–38.): a „föld és az ég” teremtésére azért emlékeztet, hogy ennek révén megvilágítsa az ember újjáteremtésének folyamatát. Egyúttal pedig az imént említett ember és világ ontológiai összefonódásának tartalmát mondja ki. A lutheri séma egyértelmű, így lehetne felvázolni:

	Amint	Úgy
	VILÁG („ég és föld”) teremtsé	EMBER „istenképűvé” formálódása
az „anyag” formálódásának folyamata	kezdetben (= a teremtsé 6 napja)	ebben az életben
a folyamat vége	6. nap végére	az eljövendő [életben]
a folyamat eredménye	teljesen új forma	tökéletes istenképűség mint új forma
a cselekvő	Isten	Isten

Az ember újjáteremtése tehát párhuzamos a teremtséssel. Luther számára a hangsúly most azon van, hogy mindkettő egy folyamat, mely egy konkrét cél felé tart, és ahogyan a teremtsé célba ért, úgy az újjáteremtés is célba fog érni, azaz az alakulásban lévő anyag elnyeri kész formáját. A szóban forgó erős ontológiai összefonódás azonban nem lenne teljes, ha Luther csupán az ember újjáteremtéséről beszélne: „az egész teremtsé” (36.), tehát a világ és az ember is, el fogja nyerni Isten által dicső formáját.

A teremtsé köztes ontológiája

Kérdésfeltevésünk számára a 39. és 40. tétel a meghatározó: a Luther által „közben”-nek (39. „*interim*”) nevezett életünk („ez az élet” 38.), amely tehát az anyag formálódásának időszakát jelenti, a „bűn alá rekesztettségtől” (34.) „az eljövendő dicső forma elnyeréséig” (35.) tart – melyet kizárólagos módon Krisztus áldozata tett lehetővé. Ez a „közben” az ember számára meghaladhatatlan, ő maga nem szakíthatja ezt meg „a tökéletes istenképűség” elérésével. Minden ontológiai és hermeneutikai bonyodalom ebből a meghaladhatatlan „közben”-ből fakad, abból a belátásból, hogy a bűn miatt egész e világi létezésünk ebben a „közben”-ben rekedt létezés, melyből majd csak Krisztus szabadít ki egészen. Ezt a köztes létezést jellemzi úgy Luther a 39. tételben, hogy „bűnök között van és naponként vagy megigazul, vagy még inkább beszennyeződik.” Ez

¹² A következőkben a szóban forgó tételszámot, ahol szükséges a követhetőség miatt, a törzsszövegben tüntetjük föl ezen a módon.

a kijelentés a Krisztusban már megváltott emberre vonatkozik, hiszen e nélkül nem tarthatna „dicső formája” felé. Ez a formálódás azonban, a bűnös létezés felől az igaz létezés felé, ezek szerint nem királyi út, hanem bűnök között vezet, és naponként kérdéssé válik a cél felé haladás, ennyiben pedig kihívásokkal és kockázatokkal teli formálódásról van szó. Az ember már nem a bűn foglya, de még nem is érkezett meg a dicsőségbe. A most-nak ez a *már nem és még nem* közöttisége, az embernek ez az úton levése, formálódása, folytonos, célt szem előtt tartó vagy elvétő változása egy sajátos és karakteres ontológiát ír le: az ember és így a világ, röviden a teremtettség köztes ontológiáját.

Ennek a legmarkánsabb megjelenése a Szentírásban 1Kor 7. fejezetében található – természetesen nem véletlen, hogy Luther, miközben egy következő gondolati lépést tesz meg az eddigiek folyamánként, amerre mi is mindjárt követjük őt, ugyancsak ennek a különleges helynek egy részére hivatkozik.¹³

²⁹Ezt pedig azért mondom, testvéreim, mert a hátralevő idő rövidre szabott. Ezután tehát azok is, akiknek van feleségük, úgy éljenek, mintha nem volna, ³⁰és akik sírnak, mintha nem sírnának, akik pedig örülnek, mintha nem örülnének, akik vásárolnak, mintha semmijük sem volna, ³¹és akik a világ javaival élnek, mintha nem élnének vele, mert a világ látható alakja elmúlik.

A köztes létezést a *már nem* és a *még nem* között fejezi ki a *hós mé, mintha nem* kategóriája: aki sír, úgy éljen, mintha nem sírna, aki örül, úgy éljen, mintha nem örülne stb. A szakasz ezt a lehetetlen leírást meg is okolja: mert az idő rövidre van szabva, tudniillik az az idő, amíg a saját most élt világunkat tartjuk világnak, mert a világ, ahogyan most ismerjük, el fog múlni.¹⁴ A *mintha nem* tehát azt fejezi ki (a praktikum szintjén), hogy az ember ne feledje el élt világa múlandóságát, vagy más szavakkal azt, hogy jelenbéli helyzete átmeneti, és ebben az átmenetiségben is éljen a felől a világ felől, amely ezzel szemben örök.

A világ és a világ ábrázata

Eddig a lutheri (krisztushívő) ontológia elemeire figyeltünk: az emberre, a világra és létezésükre. Az ember egyedisége azonban, amennyiben – hagyományos definíció szerint – értelemmel bíró élőlény, és így gondolkodása révén kapcsolódik valahogyan a világhoz, másokhoz és önmagához most kerül előtérbe, mert az utolsó, 40. tétel – folytatva és lezárva egyúttal a Disputának azt a gondolatmenetét, amely a most vizsgált szakaszt előzi meg – erről beszél. Az

¹³ Lásd az utolsó, 40. tételt.

¹⁴ Ez konkrétan jelenti azt, hogy az általunk ismert világ elmúlik, nem pedig általánosságban a múlandóságot, miszerint ebben a világban minden múlandó, ami nem jelentené egyúttal azt, hogy a világ maga is az volna.

utolsó tételben mintha az eddigi gondolatmenet célba érne: mindezek miatt tehát – amit eddig elmondtunk – értjük meg azt, hogy Pál miért tesz különbséget a világ és a világ ábrázata (azaz a világ látható alakja¹⁵) között, és hogy Luther miért nevezi a világ ábrázatát „az értelem birodalmának”. Innen tudunk majd mi is tovább haladni Luther hermeneutikája felé.

A világ, ahogyan azt a bűn alá szorított emberi értelem felfogja,¹⁶ csak a világ ábrázata, alakja, formája, nem pedig a világ maga. Az a világ, amit a bűn alá szorított emberi értelem felfog, ugyancsak a bűn alá szorított világ. Mindez nem azt jelenti, hogy e világ mint *szkhéma*, forma, csupán illúzió lenne, a bűn és következményei nagyon is valóságosak, épp a szenvedéseinkből tudjuk leginkább közvetlenül, hogy milyen mértékben is valóságos ez a világ. Hanem azt, hogy nem ez a valóság végső lehetősége, nem ez az örökké fennálló valóság, ennek a jelenleg ismert formában vége szakad. A világ ábrázata múlandó, a világ ellenben, mivel Istené, örök. Így értve tekinthetjük a világ megjelenő alakját látszatnak, Isten örök világát ellenben a valóságnak.¹⁷

Ezen a helyen Luther a világ „ábrázatának” a felfogását egyértelműen az ugyancsak bűn alá rekesztett értelemhez rendeli. Az értelem azonban korlátozottságánál fogva nem lehet az a szerv, amely Isten világát meg tudná közelíteni, ehhez egy új – hermeneutikai nézőpontból hadd nevezzem most így – szervre van szükség, ami – gondoljunk Luther gondolatmenetének nyitó igei kijelentésére Róm 3,28-ban – a hit. Hit által értjük meg Isten világát, benne Krisztus áldozatát és győzelmét, e világ múlandóságát, és magunkat mint bűn alá rekesztetteket és megváltottakat. E kései Luther-disputa azonban nem emiatt kitüntetett most a számunkra, hiszen Luther számos más helyen beszél a hit értelemmel szembeni sajátos megismerő funkciójáról.

Hit és értelem szimultaneitása

A tételsort egyebek mellett az teszi számunkra különlegessé, hogy benne Luther az értelemről nemcsak – szokásához híven – negatívan nyilatkozik, hanem elismerőleg is, a következőképpen:

¹⁵ A görög *szkhéma* kifejezést Károli [a világ] *ábrázata*-ként, a RÚF 2014 pedig [a világ] *látható alakja*-ként fordítja.

¹⁶ Így értem, hogy „az értelem birodalma” „a világ ábrázata”.

¹⁷ Ebeling fogalmazza meg a két „birodalomról” szóló tanítás kapcsán, melyről itt most két-világ struktúráként beszélünk: „Nem két olyan valóságszféráról van szó, amelyek koncentrikus körökként húzódnak az ember egzisztenciája körül. A 'kettősbirodalom-tanítás' alapján a kettőt nem ábrázolhatjuk együtt, mert állandó kíséreljük a mozgás, a történés, a harc. Ám mivel a két birodalom összefonódik egymással, különbségükkel sem elég egyszer számot vetni, hanem fáradhatatlanul hirdetni kell.” Ebeling: Luther, 135.

4.	És valóban igaz, hogy az értelem minden dolgok feje, és ennek az életnek minden egyéb előtt való legjobb, legistenibb része.	Et sane verum est, quod ratio omnium rerum res et caput et prae ceteris rebus huius vitae optimum et divinum quiddam sit.
5.	Mely feltalálója és irányítója minden művészetnek, orvostudománynak, jognak, mely tudományt, hatalmat, reményt és dicsőséget az ember ebben az életben csak birtokolhat.	Quae est inventrix et gubernatrix omnium artium, medicinarum, iurium, et quidquid in hac vita sapientiae, potentiae, virtutis et gloriae ad hominibus possidetur.
6.	Hogy ezáltal (ti. az értelmet) méltán nevezék lényegi megkülönböztető jegynek, mely alapján megállapítható, hogy az ember a többi élőlénytől és minden más dologtól különbözik.	Ut hinc merito ipsa vocari debeat differentia essentialis, qua constituatur homo differre ab animalibus et rebus aliis.
7.	A Szentírás is ilyen úrnőt (ti. az értelmet) állít a föld, a madarak, a halak és a jószágok fölé, amikor ezt mondja: uralkodjatok stb.	Quam et scriptura sancta constituit talem dominam super terram, volucres, pisces, pecora, dicens: Dominamini etc.
[...]		
24.	Mindemellett meg kell állapítani, hogy a legszébb és legkiválóbb dolog – amely a bűneset után is az értelem – az ördög hatalma alatt is megmaradt.	Quibus stantibus pulcherrima illa et excellentissima res rerum, quanta est ratio post peccatum relicta, sub potestate diaboli tamen esse concluditur.

Ezek a tételmondatok az adott kontextusban arra engednek következtetni, hogy az értelemnek mint megismerő funkciónak a hit működésbe lépése után is van szerepe akkor is, ha ezt megelőzőleg az ördög hatalma alatt állt – nem csak általában véve, a mindennapi élet kapcsán, hanem a megismerés végső lehetősége felől nézve is –, legalábbis ezek a messzemenőkéig elismerő megfogalmazások ebbe az irányba mutatnak.

Megpróbálok fölvezetni egy értelmezési lehetőséget erre a meglepetésre. Luther gondolkodásában az egyik meghatározó feszültség hit és értelem között áll fenn.¹⁸ Ezt a számtalan helyen megjelenő feszültséget most is alapul vesszük ugyan az értelem megjelenésének értelmezése során ebben a Disputában, hiszen maga a Disputa is mozgásban tartja ezt a Lutherre oly jellemző belátást. Ellenben ennek egyik lehetséges értelmezésétől ezúttal szeretnék elhatárolódni – amivel korántsem hit és értelem közötti harmóniához érkeznénk. Hit és értelem viszonyának három modelljét különböztetem meg:

1. kauzális felfogás: értelem a hitért vagy hit az értelemért
2. alternatív felfogás: értelem *helyett* hit = új értés
3. szimultán felfogás: hit és értelem = új és régi értés *egyszerre*

Az első modell kibékíti egymással az értelmet és a hitet, és működésüket – valamelyik irányból, ám ez a mi kérdésfeltevésünk szempontjából nem releváns – egymás szolgálatába állítja. A második szerint hit és értelem kibékíthetetlenek egymással: a hitet lehetséges úgy érteni ebben az összefüggésben, hogy az egy olyan új értést nyit meg az ember előtt, amely felváltja a régit, a pusztán

¹⁸ Ld. Ebeling: Luther, 56–68.

értelem szerint való értést. Ekkor sem gondoljuk azt persze, hogy a hitre jutás után ne élénk az értelemmel, hiszen, mondjuk, minden olyan működésben jól élünk vele, amelyek a mindennapjaink, vagy hivatásunk gyakorlásának körébe tartoznak. Ám az üdvösség körébe tartozó ügyekben, azaz a teológia területén az értelem nem illetékes, tévútra visz, egyedül a hit a jó vezető – egy bevett értelmezés szerint így rekonstruáljuk Luther ellentételezését.¹⁹

A szóban forgó disputa által is inspirálva ellenben most egy olyan értelmezést javaslok hit és értelem viszonyára, és egyúttal a lutheri ellentételező megközelítés újragondolására, mely szerint a hit nem felváltja az értelmet az üdvösség dolgában, hanem különös módon úgy áll munkába, hogy az értelem működése továbbra is megmarad ezen a területen, a hit által ugyan újra és újra elerőtlenített, ám valamilyen formában továbbra is aktív módon. Ez az értelmezés nem azt jelenti, hogy a hitet és az értelmet kibékítjük egymással, vagy hogy egy platformra rendeznénk őket, hanem azáltal, hogy felvállaljuk az értelem aktivitását az üdvösség körébe tartozó dolgokban is, éppen hit és értelem ellentétét érezzük ki a végletekig. Azt sem állítja ez az értelmezés, hogy az értelem illetékes lenne ott, ahol ez esetben működni kíván. A Disputa tételei által inspirálva arra figyelünk, hogy a hit kizárólagos illetékesége az üdvösség dolgában csakis az értelem egyrészt okvetetlenkedő, ellentmondó, kihívó működésével kényszerű karöltöttségben, másrészt az értelem által biztosított lehetőségek hátterén valósulhat meg – ez utóbbin értve a nyelvi, gondolkodási kereteket, az emlékezést, a hiten kívüli, azt megelőző világ ismeretét stb.

Az egyik leginkább megvilágító erejű rögzítése ennek a működésnek Jób kiáltása a szenvedésben. A szenvedés ugyanis katalizátorként működik az értelem számára: hatására felszívja magát, megragadja az alkalmat, hogy dominanciára tegyen szert az üdvösség dolgának területén, a hit pedig ugyanakkor igyekszik védeni ugyanezt a területet. Ez a hit és értelem számára közös érdeklatformon játszódó harc mutatkozik meg egyfelől Jób Istenhez kiáltásában (a hit hangja), másfelől lázadásában (az értelem hangja). Ugyanabban az aktusban hallatszik a két hang, egymásba fonódva.

Ám hit és értelem (ahogy a világ és a világ ábrázatának) viszonyát ezzel még korántsem tisztáztuk. Hiszen nem feledkezhetünk el arról, hogy ha egymással

¹⁹ Ezeket a megfontolásokat érdemes összevetni Ebeling összegző véleményével, ugyanis miután ő is kiemeli, hogy Luther egyenesen isteni jellegűnek ismeri el az értelmet a szóban forgó Disputában, azt hangsúlyozza, hogy a hitnek le kell számolnia azzal az értelemmel, amely Isten helyére emeli magát – csakhogy ez a megközelítés is azt érzékelteti – bár nem jelenti ki –, hogy a hit területéről ki kell ebrudalni az értelmet, azaz mintha lenne egy olyan territórium, ahol a hitnek kizárólagos helye van, és ahol csak a neki magát alárendelő értelem tűrheti meg. Holott éppen az a kulcsfontosságú sajátossága ennek a viszonyoknak, hogy hit és értelem harca az emberélet során mindvégig megmarad: a hit mindvégig azért küzd, hogy leszámoljon a felfúvódásra mindig kész értelemmel ott, ahol nem illetékes, de a rakoncátlan értelem meg mindvégig azért küzd, hogy szállást vehessen magának ott is, ahol nem illetékes. Ebben a tanulmányban ez utóbbi értelmezés mellett érvelek. Ebeling mindenestre az imént felidézett gondolatok után közvetlenül jelzi e viszony összetettségét Luthernél, és feladatként jelöli ki e viszony tisztázását. Ebeling: Luther, 68.

szoros viszonyba kerülnek (azaz az ember hívővé lesz), akkor egy komplikált történet kezdődik el: hit és értelem egymásra hatásának a története. Ebben a történetben változnak a dominanciák (ahogy például az imént említett szenvedés esetében), melynek során a hit mindig új kihívásokkal szembesül, az értelem ellenben nem csak saját függetlenségéért és dominanciájáért harcol visszatérő módon, hanem egyúttal harmóniára is törekszik a hittel, melynek alávetette magát. Luther sem csak „az ördög legnagyobb szajhájának” nevezi az értelmet,²⁰ hanem arról is beszél, hogy ugyanez az értelem megszenteltté is válhat. Az *Asztali beszélgetések* egy helyén például a következőképpen beszél a kérdésről.

Az az ész, melyet megszállott az ördög, sokat árt Isten ügyeinek, és minél nagyobb és minél élesebb az ilyen elme, annál nagyobb károkat okoz. Amint azt értelmes, bölcs világfiakon látjuk, akik az ő nagy eszükkel nem fogadják el Isten igéjét, sőt minél értelmesebbek és okosabbak, annál inkább felfuvalkodnak Isten igéjével szemben. Ha pedig az ész a Szentlélektől van megvilágosítva, akkor segít a Szentírás megértésében és megítélésében. [...] Az ész is a hitet szolgálja, amennyiben segít egy-egy dolgot végiggondolni, ha meg van világosítva; de hit nélkül az ész semmit nem segít, erre nem is képes; viszont annál inkább tud ártani. [...] Lénye és lényege önmagában véve ugyanaz marad, ám a hiúság és a gonoszság kipusztul az eszből, ha megvilágosítja a Szentlélek.²¹

Mindemellett a köztes létezés meghaladhatatlan sajátossága az, hogy értelem és hit viszonya egy dinamikus történetként jelenik meg, melyben a hit folyton alakul az értelem belátásai és kihívásai közepette, ahogy az értelem is folyvást hol megnyugszik a hitben és segíti azt, hol ellene szól, érvel, és a „józan ész” nevében követeli magának a dominanciát. Azt mondhatjuk, hogy a hit legnagyobb ellenfele az újra és újra felfúvódásra kész értelem – mely egyúttal éppen ebben a sajátosságában a hit nélkülözhetetlen partnere.²²

Az ontológia tükröződése a hermeneutikai elvekben

Hogyan kapcsolódnak ezek a megfontolások a hermeneutikához? Bár az eddigiekben már többször felvillantak az ontológia és a hermeneutika közötti hidak körvonalai, mégis, hogyan lehet kifejezetté tenni ezt a kapcsolatot? Belátásaink a Luthernél működő szentírási hermeneutika alapját jelentő ontológia vázát rajzolták meg a következőképpen.

²⁰ Luther: A keresztyén ember, 487.

²¹ Luther: Vajon a nyelvtudás, 122.

²² Ez az egymásra utaltság, egyúttal nem szűnő küzdelem hit és értelem között a Krisztus-hívővé lett ember köztes létezésének paradox voltát az ismeretelmélet felől láttatja. Az itt feltáruló összefüggések összevetése e paradoxon más, például relacionista megközelítésével (lásd ehhez legutóbb Szakács Tamás: *A simul iustus et peccator* paradoxonja című két részes elemzését) egy következő feladat.

A lutheri hermeneutika itt kiemelt belátása, hogy a Szentírás megértésének története van, mert annak, aki megért, története van. A Szentírás által Isten aktivitása és az ember passzivitása lép működésbe, azaz, ahogy mondtuk, „a szöveg ért engem”, ám a szöveg engem értésének története van. Ennek a Luther-nél meghatározó hermeneutikai belátáscsoportnak az ontológiai feltételét jelenti a fentiekben vázolt struktúra: hiszen ez a történet, a maga meghaladhatatlan dinamikájával (ahogyan ez megjelent a tételekben, melynek csúcspontja a 39. tétel) csak a világ és világ ábrázata-ként bemutatott „két világ” struktúrán működhet,²³ közelebből csak azon a háttéren, hogy e „két területnek” két – ahogy neveztük – szerv felel meg az ember megismerésében, a hit és az értelem. Ahogyan azonban a világ és a világ ábrázata a formálódás idejében egyszerre valóságos, úgy a hit (pozitív²⁴) és az értelem (hol pozitív, hol negatív) munkája is egyszerre valóságos az üdvösség dolgában, sőt nélkülözhetetlen.

A „két világ” egyszerre valóságos voltának a „közben”-ben, az emberi megismerés két szervének együttes működése felel meg az üdvösség dolgára vonatkozóan, a hit és az értelem. Emiatt lehet a megértésben is „közben”-ről beszélni, azaz be nem érkező, zajló, le nem zárható folyamatról, és ezért tekinthetjük Luther bibliai hermeneutikáját dinamikus hermeneutikának. Mivel pedig Luther ezt a hit és értelem közti mozgalmasságot meghaladhatatlannak tartja emberértelmezésében és így hermeneutikájában, távol van minden statikusnak tekinthető hermeneutikától, így a fundamentalizmus modern és premodern változataitól is, egyúttal ma is érvényes alternatívát nyújt a jelenkori fundamentalizmus gondolkodásával szemben.²⁵

²³ Azaz a „kettős birodalom” tanításának háttérén. A jelen megközelítésnek az a specifikuma, hogy nem a társadalmi kérdések szempontjából közelít ehhez a kettősséghez: most nem úgy értjük, mint amelynek a genealógiája egy társadalmi problémára vezethető vissza, tudniillik a rajongók elleni fellépés igényére, és nem is úgy, mint amellyel a következményei felől szükséges foglalkoznunk, azt gondolva, hogy Luthernek ez a tanítása a társadalmi kérdések iránti passzivitásra hívja a Krisztus-követő embert vagy egyházat (vö. például Ebeling: Luther, 138.; Gritsch: Isten udvari bolondja, 162–174). A „kettős birodalom” tanítását ezúttal úgy próbáltam értelmezni, mint Luther gondolkodásának ontológiai alapját, amely Krisztus valóságából fakad, hiszen a kettősség bár határozott megkülönböztetést sürget, egyúttal úgy teszi ezt, hogy a megkülönböztetendő felek nem választhatók el egymástól jelen keretek között. Nem mintha Luther rendszeres gondolkodó lett volna, és kifejtett volna közvetlenül valamilyen ontológiát, ám gondolatmeneteiből, hangsúlyaiból, ismétléseiből stb. véleményem szerint rekonstruálható egy Krisztus-középpontú ontológia, amelyet mintegy visszafelé fejthetünk fel (vö. Horváth: Hármass valóságsszerkezet Luther-nél, 362–367).

²⁴ Szélső esetben a hit munkája is lehet negatív, csak hogy amikor ilyenné válik, az már az értelem ilyen-olyan dominanciáját jelzi.

²⁵ Luther hermeneutikáját és a jelenkori fundamentalizmust Jobst Schöne is szembeállítja egymással. Ezt alátámasztandó, tanulmányában öt hermeneutikai elvet emel ki Luther Írás-értelmezésében. Többek között arról beszél – e tanulmány gondolatmenetével egybehangzóan –, hogy „Isten – ma is – *igéjén keresztül* valósítja meg művét, magától, emberi közreműködés nélkül. [...] A lutheri írásértelmezés ezért elsősorban nem az *Írásról* szóló tanítás vagy az *Írás megértését célzó* tanítás, hanem az *Írásból* ered, a vele való foglalatosságából nő ki. Önmagában írásértelmezés, ahogyan az *Írás* elvezet a megértésre.” Schöne: A fundamentalizmus tévtanítása, 24 (köszönöm Fabiny Tibornak, hogy felhívta a figyelmemet erre az írásra).

Elsősorban a Szentírás az a közeg – bár erről Luther itt „csak” indirekt módon beszél, ti. úgy, hogy megfellebbezhetetlen tekintélyként alkalmazza az érvelésben (és csak a Szentírás jelenik meg ilyen tekintélyként) –, amelyen keresztül „az anyag” formálása történik. Ahogyan Luther kijelentése is hangzik tágabb kontextusban, de a bibliai hermeneutikára is vonatkoztathatóan: „Én nem tettem semmit, az ige vitt véghez és ért el mindent.”²⁶ Az értést ennek megfelelően nem lehet kicsikarni: vágyani lehet, megnyílni rá, és – ígéret szerint – megtörténik. Ám ez az értés sosem totális, hanem csak valamit, valamiért, valamikor megért az ember. Ahogyan ebben az életben nem érheti el „dicső formáját”, úgy a Szentírás megértése sem fejeződhet be, azaz nem lezárható, így pedig nem uralható. Ahogyan Rosenzweig, a zsidó bibliafordító²⁷ Luther bibliafordításáról szóló és Luther bibliafordítása által inspirált tanulmányában költőien megfogalmazza:

Mert ennek a könyvnek a hangja nem engedi bezárni magát semmilyen térbe, sem a templom megszentelt belső terébe, sem egy nép nyelvének szentségébe, sem a mennyei képek körébe, melyek eget vonnak a föld fölé. Újra és újra kívülről akar felhangozni, e templomon túlról, e népen kívül, e mennybolton odaátról. Nem engedi, hogy a hangja visszhangszerűen megrekedjen bármely térben, hanem ő maga szabad akar maradni. Ha valahol ismerőssé, megszokottá, birtokoltá válik, újra és újra fel kell zavarnia a vélt birtoklók békés megelégedettségét kívülről jövő új, idegen, szokatlan hanggal. Ez a könyv, az emberiség minden könyve közül egyedül ez nem végezheti kulturális javai kincseskamrájában; hiszen egyáltalán ne is érjen véget.²⁸

Bibliográfia

- Luther, Martin: Werke. Kritische Gesamtausgabe [Weimarer Ausgabe] 1–73. Weimar: Böhlau, 1883–2009. (= WA és kötetszám)
- Luther, Martin: Disputatio: De homine [1536]. = Ebeling, Gerhard: Lutherstudien. Band II. Disputatio de homine. Erster Teil: Text und Traditionshintergrund. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1977, 15–24. = WA 39 I, 175–180.

²⁶ Luther: Prédikációk, 222.

²⁷ Ne felejtjük el, hogy Rosenzweig számára a Biblia a Héber Bibliát jelenti, míg Luther számára az Ó- és Újszövetséget együtt. Rosenzweig és Buber bibliafordításának sajátosságáról lásd kötetünkben Pecsuk: 91.

²⁸ Rosenzweig: Die Schrift und Luther, 104–105. „Denn die Stimme dieses Buches darf sich in keinen Raum einschließen lassen, nicht in den geheiligten Innenraum einer Kirche, nicht in das Sprachheiligtum eines Volks, nicht in den Kreis der himmlischen Bilder, die über eines Landes Himmel ziehen. Sie will immer wieder von draußen schallen, von jenseits dieser Kirche, von jenseits dieses Volks, von jenseits dieses Himmels. Sie verwehrt nicht, daß ihr Schall sich echohaft in Räume verfängt, aber sie selber will frei bleiben. Wenn sie irgendwo vertraut, gewohnt, Besitz geworden ist, dann muß sie immer wieder aufs neue als fremder, unvertrauter Laut von draußen die zufriedene Gesättigtheit des vermeintlichen Besitzers aufstören. Dies Buch, es allein unter allen Büchern der Menschheit, darf nicht im Schatzhaus ihres Kulturbesitzes sein Ende finden; weil es nämlich überhaupt nicht enden soll.”

- Luther Márton: A szolgálai akarat. De servo arbitrio 1525. Ford. Jakabné Csizmazia Eszter, Weltler Ödön, Weltler Sándor. Budapest: Magyarországi Luther Szövetség, 2006. (Magyar Luther Könyvek 11.)
- Luther, Martin: Prédikációk = Csepregi Zoltán – Horváth Orsolya (szerk.). Luther Válogatott Művei 6. Budapest: Luther Kiadó, 2015. (= LVM 6)
- Luther, Martin: Asztali beszélgetések = Csepregi Zoltán (szerk.): Budapest: Luther Kiadó, 2014. (= LVM 8)
- Luther, Martin: A Római és a Galata levél magyarázata. Csepregi Zoltán – Horváth Orsolya – Krähling Edit (szerk.): Luther Válogatott Művei 9. Budapest: Luther Kiadó, 2020. (= LVM 9)
- Csepregi Zoltán: A körtefa és a torony. A reformátorra érés állomásai Luther emlékezetében = Bácskai Károly – Pángyánszky Ágnes – Szűcs Kinga – Varga Gyöngyi (szerk.): Teológia és hűség. Az Evangélikus Hittudományi Egyetem oktatóinak tanulmánykötete. Budapest: Luther Kiadó, 2023, 251–263.
- Ebeling, Gerhard: Luther. Bevezetés a reformátor gondolkodásába. Ford. Szita Szilvia. Budapest: Magyarországi Luther Szövetség, 1997.
- Ebeling, Gerhard: Lutherstudien. Band II. Disputatio de homine. Erster Teil: Text und Traditionshintergrund. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1977. (= LSt II,1)
- Ebeling, Gerhard: Lutherstudien. Band II. Disputatio de homine. Zweiter Teil: Die philosophische Definition des Menschen. Kommentar zu These 1–19. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1982. (= LSt II,2)
- Ebeling, Gerhard: Lutherstudien. Band II. Disputatio de homine. Dritter Teil: Die theologische Definition des Menschen. Kommentar zu These 20–40. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989. (= LSt II,3)
- Fabiny Tibor: Isten maszkjai. Luther olvasása közben. Budapest: L'Harmattan, 2021.
- Gritsch, Eric. W.: Isten udvari bolondja. Luther Mártonkorunk perspektívájából. Ford. Böröcz Enikő. Budapest: Luther Kiadó, 2006.
- Horváth Orsolya: Hármass valóság szerkezet Luthernél A lelkészek szolgálatba állítása (1523) című irat alapján = Lelkipásztor. Evangélikus teológiai szakfolyóirat, 2022/10, 362–367.
- Horváth Orsolya: Mi a fundamentalizmus? James Barr fundamentalizmusfogalmának távlatai és buktatói = Credo. Evangélikus folyóirat, 2023/1, 88–95.
- Rosenzweig, Franz: Die Schrift und Luther [1926] = Martin Buber und Franz Rosenzweig: Die Schrift und ihre Verdeutschung, Berlin: Schocken, 1936, 88–129.
- Schöne, Jobst: A fundamentalizmus tévtanítása és a lutheránus írásértelmezés. Ford. Szűcs Kinga = Credo. Evangélikus Folyóirat, 2012/1, 18–26.
- Szakács Tamás: A simul iustus et peccator paradoxonja = Keresztyén Igazság, 2023/3., 5–11. és 2023/4, 14–20.

„Kösz, de nem!” – Karl Barth válasza a fundamentalizmusra

Bevezetés

Napjainkban a globalizáció olyan mértéket öltött, hogy a Föld egy nagy, digitálisan átszőtt faluvá zsugorodott; így a különböző nemzetek, kultúrák, ideológiák és szubkultúrák az elmúlt évtizedekhez képest még közelebb kerültek egymáshoz. Az eltérő nézetek és érdekek közelsége azonban párbeszédet igényel, ehelyett egyre nagyobb feszültséget tapasztalunk a világban. Felmerülhet a kérdés, hogy a dialógus és a vita egyáltalán fenntartható-e? Mikor jön el az idő, amikor a békés együttműködés helyett valaki erőszakot alkalmaz és fegyvert ragad? Láthatjuk magunk körül, hogy a nemzeteken belüli intolerancia és a népek közötti háborúk egyre inkább a mindennapjaink részévé válnak, és bármennyire is sablonos, kezdenünk kell valamit a „keresztyéndemokrata Nyugat”, az „ortodox autokratikus Kelet”, a „muzulmán totalitárius Közel-Kelet” és az „autoriter szocialista Távol-Kelet” között növekvő feszültséggel, amely a vallási fundamentalizmus egyik gyújtópontja. Mitri Raheb palesztin teológus, aki a közel-keleti légkörben él és mozog, arra hívja fel a figyelmünket, hogy „a fundamentalizmus jelenlegi közel-keleti hulláma nem létezne, ha a politikusok sikeresen végeznék munkájukat. A szuperhatalmak politikája az elmúlt két évszázadban és a nemzetközi irányító testületek kudarca az igazságos béke megteremtésében a vallás felé sodorta az embereket.”¹ A magukra maradt emberek azt érezhetik, hogy a politikusok cserbenhagyják őket, ezért a földi, kézzelfogható reménységüket a transzcendens remény váltja fel.² A nyugati világ számára az igazi nehézséget az jelenti, hogy a tolerancia, a megértés és a béke általában az ateista humanisták kiáltványa, így a keresztyénség válaszút elé kerül: liberalizálódás az ateistákkal vagy fundamentalizmusba hajló ellenkezés a világgal. Két álláspont létezne csupán? Sajnos azt láthatjuk, hogy „a nap végén” a fekete vagy fehér leegyszerűsítés dönt: jobb- vagy baloldal, háború vagy béke, pro-choice vagy pro-life, szabadság vagy biztonság, gazdasági növekedés vagy környezetvédelem. Ehhez a kiélezett és polarizált légkörhöz

¹ Raheb: Faith in the Face of Empire, 92.

² Uo.

kapcsolódik a vallási oldalválasztás is, azaz a fundamentalizmus vagy a szekularizmus. Ha a keresztyénség alapjaira pillantunk, elsősorban az Ószövetségre és az Újszövetségre, akkor egyértelműen láthatjuk, hogy az intoleráns, félelmet és gyűlöletet keltő vallási fundamentalizmust a valódi élettől idegen hamiságnak mutatja be a Biblia. Az Ószövetség több helyen is kritikával illeti az elhamarkodott, dogmatikus vagy – mondhatnánk – fundamentalista attitűdöt. Ezek a kritikák a túlzott vallási fanatizmust és merevséget, valamint azokat a helyzeteket állítják példaként elénk, amikor a bemutatott szereplők hajlamosak szigorúan ragaszkodni a törvényekhez vagy a hagyományokhoz, anélkül, hogy figyelembe vennék az irgalmas és megértő hozzáállást. Ezt láthatjuk Jób könyvében, ahol Jób barátai nem tudtak kilépni saját rendszerükből anélkül, hogy figyelembe vették volna a helyzet bonyolultságát és az élő Isten akaratát. De az Ószövetség más részeiben – prófétáknál, de akár egész könyvekben is, mint például Jónásnál –, valamint az Újszövetségben Jézustól is olvashatunk hasonló kritikákat. Vajon ez azt jelenti, hogy a keresztyénségnek folyamatos önszekularizációt kell végrehajtania, és az ateista szekularizmus lenne a megoldás? Karl Barth egyértelmű irányt mutatott ebben a kérdésben, mégpedig az inkarnációs dialektikateológiájával, amely képes a legfontosabb kérdésekben „nem!”-et mondani a szekularizációra, de képes biblikus alapokon „nem!”-et mondani az emberi kultúra megistenítésére,³ így az emberek által őrzött igazság fundamentalista jellegére is.

Ha összehasonlítanánk Barth törekvéseit az egyházatyák törekvéseivel, akkor Roger E. Olson szerint leginkább Tertullianus munkásságával találnánk párhuzamokat, ugyanis „Barth, akárcsak Tertullianus, egy tisztán keresztyén hitrendszer megalkotására törekedett, amelyet nem szennyeznek be pogány vagy szekuláris gondolkodási struktúrák.”⁴ Ez tűnhet úgy, hogy Barth teológiája kifejezetten exkluzivista álláspontot tükröz, amely nem kíván „világi” kérdésekről, például a természettudomány és a keresztyén hit kapcsolatáról beszélni, hanem egyedül a keresztyénség belső hitrendszerének felépítése foglalkoztatja. Ezt az álláspontot erősíti a *Kirchliche Dogmatik* (Egyházi dogmatika) címe is, amelyről Barth azt írja, hogy a „keresztyén” (*christlich*) jelzőt szándékosan váltotta fel az „egyházi” (*kirchlich*) jelzővel, ugyanis már az alapokban arra szeretne rámutatni, hogy a dogmatika „az egyház teréhez kötött, ott és csak ott lehetséges és értelmes” tudomány.⁵ Ezzel Barth meghatározza azt a közeget, amelynek a nyelvén szólni kíván, ez pedig maga az egyház. De mit is jelent ez? Barth kritikusi gyakran felvetik, hogy ez a teológiai megközelítés egyszerűen a fideizmus egyházi bástyái közé menekül, azaz egy olyan rendszer, mely saját magát igazolja, így kerülve ki a kívülállókka való párbeszédet.

³ Metzger: *The Word of Christ*, 60–61.

⁴ Olson: *The Story of Christian Theology*, 85.

⁵ Barth: *Kirchliche Dogmatik*, I/1. VIII. (A továbbiakban: KD)

Az ilyen és ehhez hasonló kritikák inkább Barth teológiájának hiányos ismeretéről tanúskodnak, mintsem diszkreditálnák a 20. századi svájci teológust. Barth dialektikateológiát művel, ami egyrészt Isten kijelentett misztériumának kibeszélhetetlenségét követi,⁶ másrészt dialógusba lép Feuerbachhal, Marx-szal és Freuddal, akiket joggal tarthatunk a keresztyén teológia kritikusainak és ellenségeinek. Barth teológiájában mégis éppen arra lehetünk figyelmesek, hogy ezen gondolkodók kritikái nem rombolják, hanem gazdagabbá teszik a teológiát azzal, hogy válaszra ösztönzik.⁷

Ezúttal nem tekintem feladatommak a szekularizáció és a fundamentalizmus teológiai és szociológiai vizsgálatát, inkább Barth teológiájának belső dialektikáját szeretném bemutatni, mely Barr kritikája által a fundamentalizmus kérdéskörét tárja elénk. A következőkben tehát azt kívánom felvázolni, hogy Barth dialektikateológiája a legalkalmasabb a fundamentalizmus elkerülésére, ugyanis lehetőséget ad arra, hogy leleplezze az antifundamentalizmus fundamentalista attitűdjeit is, így pedig képes „nem!”-et mondani a teológiai jobb- és baloldal fundamentalizmusára egyaránt.⁸ Ennek alapja a barthi teológia krisztocentrikus elkötelezettsége, mely önmagára nézve is érvényesnek tartja az igében megjelent kijelentést, ezért az egyházi személy nem lehet Isten szavának a birtokosa, pusztán annak meghallója. Barth önkritikus hozzáállását láthatjuk abban is, hogy a kérdésre, miszerint ő maga barthiánus-e, azt válaszolta, hogy „lehetséges, hogy vannak barthiánusok, de ha vannak is, én nem tartozom közéjük.”⁹ Ezt a szemléletet követve törekszem Barth teológiáját úgy bemutatni, hogy az hű legyen saját gondolkodásához, ezért mielőtt rekonstruálnám mind a konzervatív, mind a liberális fundamentalizmust meghaladó teológiáját, választ kell adnom a kérdésre: Fundamentalista volt-e Karl Barth? A kérdés megválaszolásához James Barr fundamentalizmus elemzésére támaszkodom, ugyanis Barr *Fundamentalizmus* című könyvében többször is foglalkozik a barthi, azaz – ahogyan ő említi – a neoortodox teológiával. A könyv címe és kontextusa továbbá azt a kérdést veti fel, hogy kritizálja-e Barr Barth teológiáját, és ha igen, ez a teológia valóban olyan-e, mint ahogy azt Barr olvassa? Amennyiben előre szeretnénk lépni a fundamentalizmus témájában, úgy párbeszédre van szükségünk, azaz kérdéseket kell feltennünk Barr megítélésével szemben is, amit Barth teológiájából fakadóan dialektikus módon meg is tehetünk.

⁶ Hunsinger: *How to Read Karl Barth*, ix.

⁷ Gregg: *Theology against Religion*, 39.

⁸ Barth és a fundamentalizmus összeegyeztethetetlenségéhez lásd még a kötetben Szalai: 85–86.

⁹ Ezen idézet szó szerint Eberhard Jüngel visszaemlékezésében hangzott el, de Barth késői leveleiben is állandó téma: *Briefe 1961–1968*, 433.

Fundamentalista volt-e Karl Barth?

A provokatív kérdés azért merülhet fel, mert James Barr *Fundamentalizmus* című könyvében több alkalommal is említést tesz Karl Barth teológiájáról, sőt, a *Változatok és konfliktusok a fundamentalizmuson belül* című hetedik fejezet ötödik alfejezetében (*Neoortodoxia, biblikus teológia és az új konzervatívok*) külön tárgyalja annak fundamentalizmussal való kapcsolatát. Barr könyvének felépítése azt sugallja, hogy a barthi teológia közel állhat a fundamentalizmus problémaköréhez, ugyanakkor azt is megjegyzi, hogy Colin Brown *Karl Barth and the Christian Message* című könyve kétségkívül a legjobb „konzervatív evangyelikál monográfia egy nem konzervatív teológusról”.¹⁰ Ebből az állításból azonnal levonhatnánk azt a következtetést, hogy Barth nem fundamentalista; ugyanis Barr a fundamentalizmus jelenségét a keresztyénség konzervatív táborán belül helyezi el,¹¹ Barth-ot pedig a fenti idézet alapján nem tartja konzervatív keresztyénnek, így hát Barth fundamentalista sem lehet. Ennek a szillogizmusnak a fenti következtetését Barr nem vonja le, és ő maga nem is mondja ki Barth-ról, hogy ne lenne fundamentalista – mivel inkább a barthiánus teológia „jobbszárnyát” célozza –, a fundamentalista teológiai állítások bemutatásakor azonban éles kritika éri a barthi Ige-teológiát is.

Barr a fundamentalizmus jelenségének vizsgálata során a „bibilicizmus” kifejezést alkalmazza, melyet – a megszokott negatívabb teológiai nyelvezet helyett – egy, a fundamentalizmusnál kevésbé szélsőséges álláspont leírására használ:

Valaki például vélheti úgy, hogy a hit, az élet és a teológia összes problémái megoldhatóak egyszerűen a Biblia használatával és magyarázatával, s megfordítva: a keresztyén élet és a teológia összes problémáinál semmi másra nem kell támaszkodnunk, mint a Bibliára. De az illető gondolhatja ezt anélkül is, hogy azon a fundamentalizmust jellemző állásponton volna, hogy a Bibliában nincs semmiféle tévedés; érvelhet úgy, hogy bár a Biblia tartalmaz különböző típusú, elsősorban történelmi tévedéseket, ettől még tényszerűen az egyetlen vezérfonala a teológiának, ezért a teológia egésze a Biblia értelmezésre kell hogy irányuljon.¹²

A „bibilicizmus” barri definíciója közel áll a barthi teológiához, ugyanis Barth Ige-teológiája, amely Isten Jézus Krisztusban való kijelentésére fókuszál, egyedül a Szentírás tanúságára épít. Tehát „[a] Szentírás tesz bizonyosságot a *kijelentésről*, alapítja az *egyház*at, adja a *parancsot*, és a Szentírás által kerül sor a *vocatio*ra. Az olyan ember cselekedete, aki a megigazulásból él, ezért biztosan

¹⁰ Barr: *Fundamentalizmus*, 240.

¹¹ Uo., 25–26.

¹² Uo., 30.

semmi más nem lehet mint a Szentírás igéjének az értelmezése, magyarázata és ennyiben az, hogy az Írás szavait ismételni akarja.”¹³ Ez Barth számára a „Szentírás iránti teljes bizalmat” jelenti, amely bizalom által a prédikátornak a szószéken *elégnek* kell lennie a Szentírásnak, sőt, kellő bizalommal a gyakorlati élet megértésének és megélésének szintén mint *sola scriptura* kell végbe mennie, mivelhogy ezt jelenti a πίστις szerinti, hitből való élet.¹⁴ Barr éppen Barthnak ezt az erős „biblicizmusát” mutatja be a már említett neoortodoxiáról szóló fejezetben, egy skót teológiai professzor történetének tolmácsolásával:

Egyszer hallottam John Baillie professzort elmesélni, hogyan beszélgetett Barth-tal több óráig a dolgozószobájában, és hogyan akarta kipréselni belőle annak az elismerését, hogy Matuzsálem valójában nem élt 969 évig. Barth, mint mindig, megvetően nyilatkozott a konzervatív megközelítésről, amely külső vagy belső bizonyítékokkal „be akarta bizonyítani”, hogy a bibliai számadat „helyes”. De ez nem jelenti azt, hogy Barth elismerte volna, hogy Matuzsálem nem élt 969 évig. [...] Többórás társalgás után, mint Baillie elmesélte nekem, Barth-ot még mindig nem sikerült meggyőznie arról, hogy elismerje: Matuzsálem ténylegesen nem élt 969 évig.¹⁵

John Baillie Barr által tolmácsolt történetét könnyen lehet úgy forgatni, hogy az fundamentalista képet fessen Barth-ról, aki bár szkeptikus a külső és belső evidenciákkal kapcsolatban, de végül mégis a modern kritikai tudományosság elméleteinek tagadóját és megvetőjét testesíti meg – ami Barr szerint a fundamentalizmus egyik alapköve.¹⁶

Érdemes ezen a ponton Barr és Barth eltérő exegézisére is kitérnünk. Barr számára a Biblia megértésének kulcsa a történelmi kontextus megértése, azaz a bibliai események és személyek történeti háttérének feltárása, ehhez pedig a bibliatudományok történeti, nyelvészeti és a szemantikai megközelítései szolgálnak eszköztárat, mellyel a történetkritikai kutató a Szentírás üzenetét megközelítheti. Erre a szövegeket részleteiben analizáló történetkritikai szemléletre válaszolt a biblikus teológia, amely „[b]elefáradt abba, hogy elválassza az egyik forrást a másiktól, a prófétákat a törvénytől, az Ótestamentumot az Újtól, Jézust Páltól.”¹⁷ Sőt, azt sem szabad elfelejtenünk, hogy a teológiákon alkalmazott nyelvészeti, szemantikai és történetkritikai kutatások egyre inkább eltávolodtak a gyülekezeti élettől, az Egyháztól, és így gyakran kerültek publikálásra teológiai köntösben valójában vallástudományi eredmények. Ezzel szemben Barth teológiája és hermeneutikája elválasztatlan az Egyháztól,

¹³ Barth: Homiletika, 50.

¹⁴ Uo.

¹⁵ Barr: Fundamentalizmus, 312.

¹⁶ Barth: Homiletika, 32.

¹⁷ Barr: Fundamentalizmus, 310.

ugyanis az egyházi dogmatika (*Kirchliche Dogmatik*) akar lenni. Barth Szentírás-értelmezése hitvallásos hermeneutika, melynek az alapja a Szentírásról szóló hitvallásból táplálkozó doktrína, miszerint abban Isten szent Igéjével találkozhatunk. Ez a találkozás pedig a Szentírás egymásra épülő ontológiájából bontakozik ki, amelynek az alapja és kezdete Isten Logoszában, az örök Igében, Jézus Krisztusban van. Bruce McCormack a barthi hermeneutika elemzése során rámutat, hogy Barth-nál a *ratio fidei* (a hitvallás) és a *ratio veritatis* (az ige) nem azonos, azaz a hitvallás „külső” szövegének olvasása és megértése nem azonosítható az igével; ebből kiindulva állapítja meg, hogy a kijelentett igazság „belső” szövegét kell megértenünk ahhoz, hogy a „külső” szöveg helyes értelmezésére jussunk.¹⁸ A „külső” és „belső” szöveg megkülönböztetése pedig a Szentírás olvasásán túl „egy különleges gondolati mozgásra” mutat rá, amely mozgás „az isteni döntéstől, és ezáltal a kegyelemtől függ. Ez továbbá azt is jelenti, hogy Isten megismerésének útja az imádságban és a hitben kezdődik.”¹⁹

A barthi hitvallásos bibliai hermeneutika ezen a ponton a kálvini kegyelemre épülő hitfogalomból indul ki, mely nem más, mint „az irántunk tanúsított isteni jóindulat biztos és szilárd ismerete, amely a Krisztusban megjelent ingyen kegyelem igazságán alapul, és melyet a Szentlélek tár fel elménk előtt és erősít meg szívünkben.”²⁰ Ez pedig egy olyan krisztológiai keretet nyújt az értelmezéshez, amelyben Isten megismerése állandóan változó és a követés útján ismereteket szerző tudást jelent, mivel a Szentírást értelmező tanítvány az élő igével áll párbeszédben. Ez a párbeszéd pedig egy a tudományos történetkritikai módszertől eltérő, az olvasót célzó kritikát von magával: azaz az exegézis nem a régészet és a filológia történeti tárgyát vizsgálja, amely a krisztológiai értelmezési kereten kívül csupán egy darabja lenne a régészeti és történeti munkának, hanem a megfeszített és feltámadt Krisztus által a jelenben megszólaló Istent hallgatja. Így mutat rá Barth, hogy a Szentírás az olvasó életében Jézus Krisztus és a Szentháromság Isten valósága által élő és tevékeny, ezért a nyelvészeti, irodalmi és történeti kutatások csak másodlagos eszközök lehetnek a Szentírás megértésében. Mindez viszont pozitívan is értendő: a felsorolt segédtudományok továbbra is eszközök maradnak a barthi írásértelmezés számára a Szentírás megértéséhez, így alapvetően „a bibliakutatás történetkritikai módszere helyes”, mivel az a megértést készíti elő, a történetkritikai módszer tehát „soha sem felesleges.”²¹

De, ha választanom kellene eközött [a történetkritikai módszer] és az inspiráció régi tanítása között, akkor határozottan az utóbbit részesíteném előnyben, ugyanis ennek van a nagyobb, a mélyebb és fontosabb

¹⁸ McCormack: Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology, 430.

¹⁹ Uo.

²⁰ Kálvin: Institutio, 3.2.7. (416.)

²¹ Barth: Der Römerbrief, 77.

szerepe [a Biblia megértésében], mert magára a megértés munkájára mutat, amely nélkül minden előkészítés értéktelen. Örülök, hogy nem kell választanom a kettő között. De minden figyelmem arra összpontosult, hogy a történelmen keresztül a Biblia lelkületébe lássak, amely az örök Lélek.²²

Barth exegézisét Rudolf Smend „posztkritikai írásmagyarázatnak” (*Nachkritische Schriftauslegung*) nevezte 1966-ban megjelent tanulmányában.²³ Ennek a posztkritikai írásmagyarázatnak a felépítése remekül szemlélteti, hogy Barth teológiája képes meghaladni a fundamentalizmus és a történetkritikai módszer doktrínáit egyaránt. A fenti idézetből is kitűnik, hogy Barth egyáltalán nem zárkózott el az egyetemi képzése alatt elsajátított történetkritikai írásmagyarázattól, sőt, azt írja, hogy „a kritikai történészeknek kritikusabbnak kell lenniük.”²⁴ Ez azt jelenti, hogy az emberrel szemben álló sokkal nagyobb kritika, maga Krisztus Lelke vezethet valódi megértésre.²⁵ Barth számára tehát egyértelmű, hogy a Szentírás által megismert kijelentéshez nem a történeti rekonstrukció által kerülhetünk közelebb, viszont „hitt a történetkritika szükségességében a Szentírás teljes emberi mivolta miatt.”²⁶ A prekritikai és a történetkritikai írásmagyarázat feszültsége ráadásul a Szentírás szószéki és gyülekezeti kontextushoz közelebb álló exegézisét eredményezi, ezt bizonyítják a barthi Ige-teológiából táplálkozó biblikus kutatók teológiai és pasztorális szemléletű kutatásai és kommentárjai is.²⁷

Egy másik fontos kritika a barthi teológiával kapcsolatban implicit kerül kifejtésre Barr érvelésében, amikor Isten megismerésének fundamentalista megközelítését tárgyalja: „A fundamentalisták szemében nincs értéke annak, hogy sokféle Istenhez vagy Isten megismeréséhez vezető útról beszéljünk, hiszen ő maga ismertette meg velünk azt az utat, amelyen szándéka szerint megismerhetjük őt.”²⁸ Barth szerint sincs értéke annak a megismerésnek, amely Isten Igéjén kívül van, mivel „Isten az Ő Igéjén kívül rejtve van előttünk. De nyilvánvaló számunkra a Jézus Krisztusban. Ha nem Reája nézünk, akkor nem csodálkozhatunk azon, hogy nem találjuk meg az Istent, hogy tévedünk és csalódunk, hogy sötétének látjuk a világot.”²⁹ Ezen a ponton erőteljesen kidomborodik Barr és Barth írásértelmezési nézetkülönbsége, Barth teológiájának exkluzivista jellege.

²² Uo.

²³ Smend: *Nachkritische Schriftauslegung*, 215–237.

²⁴ Barth: *Römerbrief*, XVIII.

²⁵ Uo. XXVIII.

²⁶ Hunsinger: *Post-Critical Scriptural Interpretation*, 109.

²⁷ Ld. pl.: Martyn: *Galatians*; Gaventa: *First and Second Thessalonians*; Harink: *Resurrecting Justice*; Gorman: *Romans*; Jervis: *Paul and Time*.

²⁸ Barr: *Fundamentalizmus*, 42.

²⁹ Barth: *Kis dogmatika*, 18.

A mai modern pszichológiával felvértezett társadalmunk rögtön felvethetné a kérdést, hogy mi dolga van egy kizárásra épülő teológiai gondolkodással, amely a nem Krisztusra néző ember világnézetét tévesnek és sötétnek írja le? Milyen következményei lehetnek egy ilyen teológiai és egyházi gondolkodásnak? Fontos hangsúlyoznunk, hogy Barth teológiája következetes teológia, ugyanis azt mondja, hogy ha egyszer Krisztusban megismertük a kijelentést a Biblia tanúsága által, akkor már nem kereshetjük máshol a választ az életünkkel kapcsolatos legfőbb kérdésekre sem. A barthi írásértelmezés és teológia a „Megtaláltuk a Messiást!” (Jn 1,41) felkiáltás után veszi kezdetét, amikor már nem az istenkeresés, hanem az isteni hang helyes meghallása válik a teológia feladatává, ugyanis „emberként akkor ismerhetjük meg Istent, amikor Isten *előtt* állunk”.³⁰ Viszont következetes abban is, hogy Isten szabadságában áll, hogy kinek, és az is, hogy hogyan mutatja meg önmagát. Az exkluzivistának tűnő gondolatok mögött viszont egy olyan predestinációtan húzódik, amely az ágostoni, lutheri és kálvini kettős predestinációhoz hű marad, de azt mélyebb krisztológiai szempontokkal kiegészítve egy inkluzívabb eleve elrendelést feltételez.³¹ A kiválasztástan krisztológiai értelmezésében Barth arra mutat rá, hogy Isten Jézus Krisztusban, a Szentháromság második személyében önmagát választja ki a megvetésre, az ítéletre és a halálra, azaz a kárhozatra helyetünk; minket, az embert pedig öröktől fogva a kegyelemre, az üdvösségre és az örök életre választott ki. Barth ezzel nem tagadja Isten bűnnel szembeni haragjának valóságát, de az elutasított bűnös a kereszten kiválasztva nem más, mint maga Isten Jézus Krisztusban, aki egyszerre a kiválasztás alanya és tárgya, azaz a kiválasztó és a kiválasztott egyaránt. Ez azt jelenti, hogy az emberi bűnösség és annak minden következménye azzal, hogy a Szentháromság Isten saját belső, immanens életébe kerül, erejét veszítve megsemmisül. „A predestináció az emberiség felmentése az elutasítás alól, amelyet Isten az örökkévalóságtól fogva saját maga kárára rendelt el; az emberiség felmentése, amelyben Isten elhatározta, hogy a vesztesek, az elhagyottak, az elvetettek helyére lép, hogy ő legyen a Bárány, aki a világ kezdetétől fogva megöletett”.³² Összefoglalva tehát Barth teológiájában Isten kijelentésének ismerete az Igére korlátozódik: azaz Jézusra, a Szentírásra és a hirdetett igére – ebben exkluzív –, viszont azzal, hogy Isten kiválasztó hatalma a kárhozat súlyával együtt Jézus Krisztusban összpontosul, egy mélyen inkluzív szemléletet kínál.

³⁰ KD II/1, 8.

³¹ Vö. Greggs: Barth, Origen, and Universal Salvation; Greggs: Post-Barthian Universalism.

³² KD II/2, 182–183.

Barth és a fundamentumok

Barth a maga Szentírás-értelmezésével közel került vajon a fundamentalizmushoz? Bár Barr nem kívánja definiálni a fundamentalizmus kritériumait, a sorok között azonban találhatunk utalásokat a fundamentalizmus mibenlétére. Ő és más fundamentalizmuskutatók is egyetértenek abban, hogy történetileg a fundamentalizmus gyökerei a *The Fundamentals* című 1910 és 1915 között megjelent tizenkét füzetes amerikai folyóiratból erednek.³³ A keresztyénség fundamentumai a *The Fundamentals* szerzői szerint öt kiemelt alappilléren állnak: 1) a Biblia Szentlélek általi ihletettsége, és a Szentírás tévedhetetlensége; 2) Krisztus szűztől való születése; 3) Krisztus engesztelő áldozata; 4) Krisztus testi feltámadásának bizonyossága; 5) Krisztus csodáinak történelmi valósága – ezt a pontot később Jézus Krisztus második eljöveteleivel toldották meg. A felsorolást kiegészíthetjük továbbá a fundamentalista gondolkodást meghatározó dualista világképpel, mely „a világot a jó és gonosz erőinek kozmikus háborújaként értelmezi.”³⁴ Barr szerint a fundamentalizmus „a keresztyénség egy patológikus állapota”, ezért a fundamentalizmus leírása „egy bizonyos személyes vallási-egzisztenciális attitűdre” korlátozódik művében.³⁵ Ezen a leíráson túl kirajzolódik a fundamentalizmus doktrinális építménye is, melyet a továbbiakban Barth teológiájával összevetve vizsgálom, hogy választ kapjunk a kérdésünkre: fundamentalista volt-e Karl Barth?

Ha megkérdeznénk Barthot, hogy hisz-e Jézus Krisztus második eljöveteleiben, akkor vélhetően azt a választ kapnánk, hogy „jein”, azaz igen is, meg nem is. Azért „igen”, mert az írott igében több helyen is halljuk Jézus ígését, miszerint „elmegyek, és visszajövök hozzátok.” (Jn 14,28) De azért válaszol Barth részben „nem”-mel, mert Jézusnak csak egy eljövele van, mégpedig hármasként. Barth teológiája ugyanis Isten hármasként léteiben gyökerezik, mert számára „a Szentháromság-tan teszi a keresztyén istenképet keresztyénné.”³⁶ Ezzel a trinitárius alapvetéssel Barth egyrészt „visszavezette a protestáns teológiát a katolikus teológia felbecsülhetetlen örökségéhez”, másrészt Schleiermacher teológiáját fejére állítva új utakat nyitott a teológiában.³⁷ Erre az útra jellemző a hármasként, amely a *KD* I/2-ben az Ige hármasként alakját, a *KD* III/2 §47-ben az idő hármasként alakját, végül pedig a *KD* IV/3 §69-ben Jézus eljöveteleének hármasként alakját is meghatározza. Az eljövétel hármasként formája „Jézus Krisztus parúziájának újszövetségi fogalmában összpontosul.”³⁸ Mivel a parúzia eljövetelet vagy érkezést jelent, ezért Barth arra irányítja a figyelmet, hogy Jézus Krisztus

³³ Barr: Fundamentalizmus, 24.

³⁴ Izsák: Az amerikai keresztyén vallási fundamentalizmus története, 32.

³⁵ Barr: Fundamentalizmus, 28.

³⁶ *KD* I/1, 317.

³⁷ Hunsinger: Karl Barth's Doctrine of the Trinity, 294.

³⁸ *KD* IV/3.1, 337.

elsődleges eljövetele „már megtörtént” a feltámadásban.³⁹ Egyértelmű számára tehát, hogy Isten országának eljövetele Jézus feltámadásában bontakozott ki. Ehhez kapcsolódik második eljövételként annak a Szentléleknek a Jézus Krisztus általi kitöltetése, aki az idők végéig, azaz Krisztus harmadik eljöveteléig jelen van, és vezeti az ő egyházát, amelybe pünkösdkor megérkezett. Így lehet Jézus Krisztus az egyház ura minden emberi akarat és számítás helyett, melyek csak becsapják az embert. Barth dialektikája a fundamentalista és liberális teológia között áll: hű marad a Szentírásan keresztül megismerhető isteni önkijelentéséhez, de elveti a vallásos autoritás emberi lehetőségét.

A Barr által felvázolt vallási-egzisztenciális fundamentalista attitűd inkább visszaél Jézus Krisztus második eljövételéről szóló tanítással, minthogy építené és erősítené a hitet. Barth ezzel szemben sokkal biblikusabb szempontokat támaszt, melyben Jézus Krisztus eljövételének hármaskör alakja valóságos, de csak a húsvét feltámadásának örömeiben képes kibontakozni; azaz a visszajövetel ismeretével nem megrettentő és a hatalmával visszaélő lehetőségként számol, hanem az evangélium és az emberi élet öröme válik megismerhetővé Krisztus visszajövetelében és annak várásában. Ezzel az attitűddel szerezhető vissza az advent eredeti értelme, amely „jövőorientált eszkatológiai jelleggel bír”,⁴⁰ szemben a gazdasági mutatókat befolyásoló karácsonyi készülődéssel és „várakozással”. Barthnál tehát egy egészen más megközelítést nyer „a fundamentalistákban általában eleven világvége érzése.”⁴¹

De nemcsak a tűz által felperzselt föld képével nem kíván riogatni, hanem – ahogy arról Eberhard Busch Barth életéről szóló könyvében beszámol –, a svájci teológus a pokol tüzével sem riogatná a megtérésre hívott hallgatóit. Ez tűnik ki Busch tolmácsolásában Barth és Billy Graham 1960-as svájci találkozásából is:

Ez a találkozás baráti légkörű volt. „Ő egy ilyen *jolly good fellow*, akivel könnyen és nyíltan lehet beszélgetni, és az az ember benyomása, hogy még a hallgatásra is képes, ami nem magától értetődő az evangélium ilyen nagy trombitása esetében.” Két héttel később Barth hasonlóan pozitív benyomást nyert Grahamról, amikor ismét meglátogatta, ezúttal otthonában, Bázelen. De „egészen más volt a helyzet, amikor még aznap este elmentünk meghallgatni őt a St. Jakob stadionba, és tanúi lehettünk a tömegekre gyakorolt hatásának.” Akkor „egyszerűen elborzadtam. Tomboló embernek tűnt, és amit előadott, az bizonyosan nem az evangélium volt.” „Pisztolylövés volt [...] A törvényt hirdette, nem pedig az öröm üzenetét. Meg akarta ijeszteni az embereket. A fenyegetések mindig hatást keltenek. Az emberek sokkal inkább megijednek,

³⁹ Uo., 340.

⁴⁰ Rutledge: Advent, 2.

⁴¹ Barr: Fundamentalizmus, 68.

mint örülnek. Minél jobban megijeszted őket, annál inkább [hozzád] »menekülnek«. De még ez a siker sem igazolja az ilyen prédikációt. Az evangéliumot nem szabad sem törvénné tenni, sem „eladni, mint egy megvásárolható terméket [...] Meg kell hagynunk Istennek a szabadságot, hogy elvégezze a saját munkáját”.⁴²

Isten szabadságának és szuverenitásának hangsúlyozása jellemző Barth teológiájára, ami nem egy eszmei épületbe vezet, hanem pusztán utat kíván mutatni a szabadon cselekvő Istenhez.⁴³ Nála a teológia a „tárgyával” függ össze, amely nem egy állandó és kész elvet jelent, hanem az élő Istenre hallgatást, „akit a teológiának figyelmesen követnie kell az egyre újabb és újabb utakon”.⁴⁴

Ezek az új utak kihívás elé állítják a fundamentalista jellegzetességeket hordozó teológiai tanokat is úgy, hogy azokat az Ige teológusa a Szentírás ismeretében kívánja megőrizni. Ezek közé a doktrínák közé tartozik a csodák problematikája, mely több kérdéskört is összefoglal, hiszen mind a feltámadás, mind a szűzi fogantatás meghaladja immanens biológiai ismeretünket, és értelmezésükben a transzcendens beavatkozásának felhasználására szorulunk. Barth szerint a csoda „Isten különleges, új, közvetlen cselekedete az időben és a történelemben. A biblikusan tanúsított kijelentés abban a formában, hogy időben és történelemben nyer aktualitást, mindig csoda, és így tanúságtétel is, akár közvetlen, akár közvetett módon történik annak elbeszélése. A csoda tehát a kinyilatkoztatás egyik attribútuma”.⁴⁵ Az idézetből kitűnik, hogy Barth teológiai jelentőséget tulajdonít a csodáknak, meggyőződése azonban nem a csodákba vetett hiten áll, hanem a Szentírás értelmezésén, melynek alapját és értelmét Isten Igéjének kijelentése támasztja alá. A barthi teológia tehát nem ragaszkodik ahhoz, hogy keresztyénként hinni kellene „bizonyos különleges csodák történetiségében, elsősorban Urunk szűzi születésében; vagy hinnünk kellene az ihletettség egy különleges elméletében”⁴⁶ – ahogy ezt Harry Emerson Fosdick az amerikai fundamentalisták szemére vetette. Ahhoz viszont ragaszkodik, hogy a keresztyénség lényege a Szentháromság Isten kijelentése, ami a jelenben is aktuális és ható, ezért már maga ez a találkozás is csoda. Ennek ismeretében tehát a csodákhoz való ragaszkodás és a csodák tagadása egyaránt értelmetlen.

Láthatjuk, hogy a keresztyénség fundamentumait Barth alapvetően vallja, mégsem nevezhető fundamentalistának, sőt, még zügfundamentalistának sem. Ennek elsődleges oka, hogy a protestáns fundamentalizmus tárgyalásakor a fundamentalista attitűdnél sokkal meghatározóbb a Biblia értelmezése.

⁴² Busch: Karl Barths Lebenslauf, 462.

⁴³ Busch: The Great Passion, 16.

⁴⁴ Uo.

⁴⁵ KD I/2, 70.

⁴⁶ Fosdick: Shall the Fundamentalists Win? 716–722.

Ha a „papírpápa” Jézus földi helytartója, akkor a Biblia többé már nem Isten Igéjének kijelentéséről tanúskodik, hanem maga a kijelentés. Ha a Biblia önmagában kijelentés, akkor Jézus és a Szentlélek nélkül olvassuk, ez pedig azt jelenti, hogy a „papírpápa” imádóinak magyarázata az egyetlen és helyes értelmezés, amelyet senki sem kérdőjelezhet meg. Barth szerint Isten igazsága nem a szövegekben jut érvényre, hanem Isten egyetlen kijelentésében, Jézus Krisztus életében. Mivel Jézus Krisztus él, és az ő Lelke jelen van, ezért a kinyilatkoztatás állandó, melyet a bibliai szerzők szövegei tanúsítanak.

Barth és a fundamentalizmus konfliktusáról olvashatunk J. Oliver Buswell amerikai teológus és társaságának svájci útbeszámolójában is. Amikor az amerikai küldöttség megérkezett a Zürichi-tóhoz, Barth azzal a kérdéssel kezdte az ismerkedést, hogy a vendégek miféle keresztyén egyházakból érkeztek? J. Oliver Buswell válasza így szólt: „Fundamentalistáknak szoktak nevezni bennünket.” Erre Barth azt felelte: „Á, fundamentalisták, fundamentalisták! Önök fel akarnak engem falni!”⁴⁷ A dogmatikai és bibliai teológiai kérdéseket is felölelő beszélgetést követően a „fundamentalisták” írásban is kritikával illették Barth teológiáját. Francis Schaeffer „új modernizmusnak” nevezte azt, mivel ameddig a klasszikus modernizmusra a liberalizmus és a racionalizmus, addig az új modernizmusra az agnoszticizmus jellemző.⁴⁸ A „papírpápa” nélküliség bizonytalansága, és Isten szabadságának korlátozhatatlansága azt is jelenti, hogy az igazság nem más, mint a kijelentés, azaz maga Jézus Krisztus. Ez az „agnosztikus” igazságdefiníció komoly kérdéseket vet fel Schaeffer és Buswell számára, mivel nem vezethető le az euklideszi geometria által foglalt logikai szabályokban.⁴⁹ Schaeffer szerint tehát az új modernisták forradalmi válasza egyszerűen csak annyi, hogy az abszolút igazság létét tagadják.⁵⁰ Barth a „fundamentalisták” logikai vizsgálódásai helyett a Szentírásban gyökerezve, Pál apostol vállán állva és Krisztus igazságában fogadja el, hogy Isten bolondsággá tette a világ bölcsességét. „Mert az Isten »bolondsága« bölcsőbb az emberek bölcsességénél, és az Isten »erőtlensége« erősebb az emberek erejénél.” (1Kor 1,20–25) Ezért nem meglepő Barth fundamentalizmusra adott válasza, melyet Schaeffernek írt válaszlevelében olvashatunk:

Örvendjen, kedves Schaeffer úr (és Önök, akik „fundamentalistáknak” nevezik magukat szerte a világon)! Örvendjenek, és higgyenek tovább a „logikájukban” (mint hitvallásuk negyedik artikulusában!) és önmagukban mint az egyetlen igaz „bibliahívőkben”! Kiabáljanak olyan hangosan, ahogy csak tudnak! De kérem, engedjék meg, hogy magukra hagyjam Önöket. „Beszélgetés” csak a *nyitott* gondolkodású emberek között le-

⁴⁷ Buswell: Geneva, for the Faith, 5.

⁴⁸ Schaeffer: An Examination of the New Modernism, 6.

⁴⁹ Buswell: Geneva, for the Faith, 6.

⁵⁰ Schaeffer: An Examination of the New Modernism, 6.

hetséges. Az Önök írása és Buswell barátjuk kritikája leleplezi a tényt, hogy Önök úgy döntöttek, lehúzzák a rolót. Nem tudom, hogyan viszonyuljak egy olyan emberhez, aki detektív-felügyelői minőségben beszélget velem, vagy mint egy pogányt megtéríteni induló misszionárius jön hozzám. Kösz, de nem!⁵¹

Újból kitűnik, hogy Barth teológiája meghaladja mind a liberális, mind a fundamentalista álláspontokat. Egyrészt látjuk, hogy a liberális teológiával szemben Barth ragaszkodott ahhoz, hogy a Biblia Isten szava, és nem pusztán az emberi egzisztencia szimbolikus kifejeződése. Ezért korának meglátásával szemben rámutatott, hogy a Biblia tárgya nem az ember, az emberi erkölcs vagy az éppen aktuális ideológia, hanem Isten szava, amely szól az emberiséghez. Másrészt az is kiderült, hogy Barth teológiájában a kijelentés a testté lett Ige, Jézus Krisztus maga. Miért lenne ezzel bármi problémája a fundamentalistáknak? Azzal, hogy Barth a tévedhetetlen Szentírást „papírpápanak” tartja, kiveszi „a megduzzadt” emberi kontroll kizárólagosságát a teológiából,⁵² és valóban teológiává teszi: Istenről való beszéddé. Ezen a ponton ér össze a fundamentalista és a liberális teológia kritikája: mind a kettőt emberi mértékek határozzák meg.⁵³ Ezzel szemben Barthnak egyetlen célja van, mégpedig az, hogy a teológiájában rámutasson a Keresztelő János által felismert irányra, azaz, hogy Krisztus növekedjen, a róla tanúskodó pedig kisebbé legyen (Jn 3,30).

A mutató kéz

Egyértelmű, hogy a fundamentalizmus nem idegen a mai világtól, sőt, polarizált jelenünk csak erősíti a szélsőséges vallási csoportosulásokat, így pedig nehezen tud hűséges maradni a keresztyénség alapjához: a kijelentéshez. Ezzel szemben Barth teológiája úgy tárja elénk a Bibliát, hogy az a modern vagy a „legújabb modern” ember nyelvén tanúskodik a kijelentésről. Ez pedig Keresztelő János „mutatásából” fakad, mely Barth teológiáját mélyen meghatározta. Ennek egyértelmű jele, hogy Grünwald *Isenheimi oltára* munkássága kezdetétől fogva ott függött Barth íróasztala felett. Barth számára a helyes teológia Keresztelő János teológiája: „olyannak kell lennie, mint az a kéz, amellyel az ember nem önmagára, nem valamilyen eszmére vagy programra mutat, hanem Isten felé”.⁵⁴ A barthi teológia ezzel elismeri, hogy nem ismer mást, csak a testben megjelent, megfeszített és feltámadt Krisztust, aki maga az igazság. Ezért ameddig a protestáns fundamentalizmus a fősodorbéli társadalmi nor-

⁵¹ Buswell: Geneva, for the Faith, 8–9.

⁵² Horváth: Mi a fundamentalizmus? 93.

⁵³ Protestáns fundamentalizmus és liberalizmus közös gyökereiről lásd még kötetünkben Bernhardt: 16.; Kodácsy: 56.

⁵⁴ Busch: The Great Passion, 6.

máktól elkülönülve könnyen feszültséget és megosztottságot okozhat környezetében, addig a barthi teológia – ha olykor provokatívan is, de – dialógust kíván teremteni a Krisztusról bizonytságot tevő és a nemhívó között. Továbbá fontos látnunk, hogy Barth teológiájának szókratészi lelkülete nyitottabb lehetőségeket hagy a hívőknek is, ugyanis a fundamentalista megközelítés gyakran elutasító a tudományos konszenzussal kapcsolatban, legyen az például az evolúció, a Föld kora vagy a klímaváltozás. (Ennek eredményeképpen láthatunk sokszor törekvéseket az oktatási rendszer és a tudományos kutatások finanszírozásának befolyásolására is.) Barth nyitottságát mutatja unokahúgának írt 1965-ös levele is. Christine azzal kereste meg „Karl bácsikáját”, hogy egyik tanára az evolúció elutasítására tanítja őket. Karl bácsi – megkésett – válasza így hangzott: „A teremtéstörténet az Istentől különböző valóság kezdetéről vagy keletkezéséről tanúskodik Isten későbbi, Izráelhez intézett tetteinek és szavainak fényében – természetesen egy *saga* vagy költemény formájában. Az evolúció elmélete kísérlet ugyanennek a valóságnak a belső összefüggéseiben való magyarázatára – természetesen tudományos hipotézis formájában. [...] Válaszom azért érkezik ilyen későn, mert dec. 13-án, amikor írtál, agyvérzést kaptam...”⁵⁵ Legyen ez figyelmeztetés számunkra is: csak óvatosan az evolúcióról való gondolkodással!

Összefoglalva tehát Barth egyszerűen azt akarta, hogy teológiája olyan legyen, mint Keresztelő János keze Grünwald festményén,⁵⁶ ami Jézus Krisztusra mutat. Minden más teológia, így a fundamentalizmus is visszaéléseknek és hamis tanítóknak ad teret. Barth így ma is arra hív minket, hogy az Istenről való beszédben egyedül arra a fundamentumra építsünk, amit Isten önmagáról kijelentett – legteljesebben a testté lett Igében. Minden másra bátran mondjuk Barthtal együtt: „Kösz, de nem!”

Bibliográfia

- Barr, James: Fundamentalizmus. Ford. Szalai Miklós. Budapest: Luther Kiadó, 2019.
- Barth, Karl: Briefe 1961–1968. = Jürgen Fangmeier – Hinrich Stoevesandt (szerk.). Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1975.
- Barth, Karl: Homiletika. A prédikáció lényege és előkészítése. Ford. Horváth Gabriella. Pápa: Dunántúli Református Egyházkerület, 2021.
- Barth, Karl: Kirchliche Dogmatik. Zollikon-Zürich: EVZ, 1932–1976.
- Barth, Karl: Kis dogmatika. Ford. Pilder Mária. Budapest: Országos Református Missziói Munkaközösség, é.n.
- Barth, Karl: Der Römerbrief. 1922. Zürich: TVZ, 2020.

⁵⁵ Barth: Briefe 1961–1968, 292.

⁵⁶ Busch: The Great Passion, 6.

- Barth, Karl: Der Römerbrief. Vorwort zur ersten Auflage (1919) = Jürgen Moltmann (szerk.): Anfänge der dialektischen Theologie. München: Chr. Kaiser Verlag, 1977.
- Busch, Eberhard: Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten. München: Chr. Kaiser Verlag, 1975.
- Busch, Eberhard: The Great Passion. An Introduction to Karl Barth's Theology. Ford. Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.
- Buswell, J. Oliver: Geneva, for the Faith; Karl Barth Questions the Truth. = The Bible Today, 44/1, New York: Shelton College, 1950.
- Fosdick, Harry Emerson: Shall the Fundamentalists Win? = Christian Work 1922/102, 716–722.
- Gaventa, Beverly Roberts: First and Second Thessalonians. IBC. Louisville, KY: John Knox Press, 2012.
- Greggs, Tom: Theology against Religion. Constructive Dialogues with Bonhoeffer and Barth. New York: T&T Clark, 2011.
- Gorman, Michael J.: Romans. A Theological & Pastoral Commentary. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2022
- Harink, Douglas: Resurrecting Justice: Reading Romans for the Life of the World. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2020.
- Horváth Orsolya: Mi a fundamentalizmus? James Barr fundamentalizmusfogalmának távlatai és buktatói. = Credo, 2023/1, 88–95.
- Hunsinger, George: How to Read Karl Barth. The Shape of His Theology. New York: Oxford University Press, 1991.
- Hunsinger, George: Karl Barth's Doctrine of the Trinity, and some Protestant Doctrines after Barth. = Gilles Emery O.P. – M. Levering (szerk.): The Oxford Handbook of the Trinity, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Hunsinger, George: Post-Critical Scriptural Interpretation: Rudolf Smend on Karl Barth. = Evangelical, Catholic, and Reformed. Doctrinal Essays on Barth and Related Themes. Grand Rapids: Eerdmans, 2015.
- Izsák Norbert: Az amerikai keresztény vallási fundamentalizmus története. A kezdetektől 1947-ig. Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2021.
- Jervis, L. Ann: Paul and Time. Life in the Temporality of Christ. Grand Rapids: Baker, 2023.
- Kálvin János: Institutio. A keresztyén vallás rendszere. Ford: Buzogány Dezső. Budapest: Kálvin Kiadó, 2014.
- Martyn, J. Louis: Galatians. New York: Doubleday, 1997.
- McCormack, Bruce L.: Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development 1909–1936. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Metzger, Paul Louis: The Word of Christ and the World of Culture. Sacred and Secular Through the Theology of Karl Barth. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

- Olson, Roger E.: *The Story of Christian Theology*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2009.
- Raheb, Mitri: *Faith in the Face of Empire. The Bible through Palestinian Eyes*. New York: Orbis Books, 2014.
- Rutledge, Fleming: *Advent. The Once & Future Coming of Jesus Christ*. Grand Rapids: Eerdmans, 2018.
- Schaeffer, Francis A.: *An Examination of the New Modernism*. = *Baptist Bulletin*, 1951/6–7, 27–31.
- Smend, Rudolf: „Nachkritische Schriftauslegung”. = Eberhard Busch – Jürgen Fangmeier – Max Geiger (szerk.): *Parrhesia. Karl Barth zum 80. Geburtstag am 10. Mai 1966*. Zürich: EVZ Verlag, 1966.

Fundamentalizmus és hatástörténet

A fundamentalizmus lélektana – magyarázatkísérletek

Írásomban a fundamentalizmusként ismert jelenség lélektani magyarázatkísérleteit vázolom fel. Négy könyvet mutatok be, elemzek, és értékelek – mindegyik a fundamentalizmus lélektanával foglalkozik. A négy forrás különböző vallási, hitbeli és tudományos megközelítéssel dolgozik, ezért fontosnak tartom szerzőik rövid bemutatását, és saját, akár sajátos fundamentalizmus-értelmezésük ismertetését. Egyes pontokon utalok a fundamentalizmussal kapcsolatos korábbi írásaimra, előadásaimra, illetve leírom, hogyan gazdagíthatja egy-egy nézőpont a további gondolkodást, kutatást.

Az elmúlt évtizedekben egyre nőtt a hazai kutatók között az érdeklődés a fundamentalizmus iránt. A Fabiny Tibor professzor vezette, éppen harmincéves Hermeneutikai Kutatóközpont többek között a protestáns fundamentalizmust kutatja. A központ konferenciákat szervezett, kulcsműveket jelentetett meg magyarul. E tanulmány szerzője doktori disszertációját az amerikai keresztény vallási fundamentalizmus történetéről írta.¹ Mindezek mellett kifejezetten a fundamentalizmus lélektanáról egyetlen egy összefoglaló művet, monográfiát sem találtam magyar nyelven, amely teológiai szempontból is reflektált volna a jelenségre.² A négy könyv, melyeket ismertetek és értékelek, négy különböző módon nyúl a fundamentalizmus lélektanához, egymással is vitatkoznak, miközben mindegyik megközelítés tartogat értékeket, és mind a kutatók, mind a hívők munkáját értékes szempontokkal gazdagítja. Nem fogom ezeket teológiai szempontból sem értékelni, sem minősíteni, arra töreksem, hogy tartalmukhoz híven, igazságosan mutassam be őket, és néhány, a fundamentalizmus további kutatása szempontjából fontos támpontot nyújtsak.³

¹ Izsaák: Az amerikai keresztény

² Természetesen az ekkleziogén neurózisról, a vallásbetegségekről több könyvet/tanulmányt is lehet olvasni magyarul, ezekben szó esik azokról a jelenségekről is, amelyek a fundamentalizmust is jellemzik. Ilyen például a Kálvin Kiadó 2006-os *Megbetegítő hit?* c. könyvecskéje, ami a témakörrel összeállított egy irodalomjegyzéket is.

³ A fundamentalista vallásosság női szempontból történő feldolgozásának szentelte tanulmányát kötetünkben Kósa Amy.

A vallási fundamentalizmus pszichológiája

Hood, Ralph, W. Jr. – Hill, Peter C. – Williamson, W. Paul: *The Psychology of Religious Fundamentalism*. New York: The Guilford Press, 2005.

A legkonzervatívabb, egyszersmind legliberálisabb könyvvel kezdem a vallásos fundamentalizmus pszichológiájának tárgyalását. Ralph Wilbur Hood Jr. (1942–), Peter C. Hill és William Paul Williamson (*The Psychology of Religious Fundamentalism*. New York: The Guilford Press, 2005.) evanglikál jellegű háttérből származnak, egyikük sem tartja magát fundamentalistának. Hood a *Unity Faith* közösségben nőtt fel, 12 éven át volt annak tagja. Azóta nem elkötelezett egyetlen felekezet iránt sem. Doktoriját egy szociológia-pszichológia programban szerezte, nagy hatással volt rá William James munkássága, és kizárólag világi egyetemeken oktatott. Hood szerint a fundamentalizmust igazságtalanul ábrázolja a valláspszichológia (itt a kötet fundamentalista vallásként utal a fundamentalizmusra, miközben később sztereotípiaként utasítja el azt a nézetet, miszerint a fundamentalizmus vallás lenne).⁴ Hill evanglikál családban nőtt fel, egy darabig fontolgatta a lelkészi pályát, ám végül pszichológiát hallgatott, majd szociálpszichológiából doktorált. Hill szerkesztője a *Journal of Psychology and Christianity* című folyóiratnak, jelenleg a magát teológiai szempontból konzervatívnak tartó *Biola University* pszichológia professzora. Williamson a *Church of God (of Prophecy)* pünkösdi egyház lelkészeként, majd kerületi püspökeként szolgált hosszú éveken keresztül. Érdeklődése a pszichológia felé fordult, ebből doktorált, végül kilépett a szolgálatból és az egyházból is. Előbb egy konzervatív presbiteriánus főiskolán oktatott, majd Arkansasban egy világi egyetemen.

A fundamentalizmust a szerzők kétféle módon is definiálják, igaz, csak az epilógusban: egyrészt, némileg hagyományos módon, hittartalomként, vagyis az ortodoxia mértékeként, másrészt „hitfolyamatként”, „hitminőségként” is.⁵ Ez a megkülönböztetés nagyon fontos. A szerzők utóbbi definícióval, vagyis hogy a fundamentalizmusnak nem csupán dogmatikai tartalma van, hanem attitűdje, „minősége is”, csak említés szinten foglalkoznak a 211. oldalon. Saját meggyőződésük szerint ugyanis a fundamentalisták egyfajta militáns mozgalomként (vagy a modernizmussal szembeni militáns ellenállásként) való értelmezése sztereotípia.⁶ Ez számos kutató (Armstrong, Averill, Barr, Collins, Dochuk, Sutton, valamint a Fundamentalizmus Projekt szerzői, Watt) megfigyelésével ellentétes.⁷ (A könyv szerzői ebben a kontextusban ítélik el a Fundamentalizmus Projekt⁸ szerkesztőinek, Martynak és Applebynek a militáns attitűdre vonatkozó megállapításait.)⁹

⁴ Hood – Hill – Williamson: *The Psychology*, 191.

⁵ Uo., 211.

⁶ Uo., 194.

⁷ Ld. Izsák: *Az amerikai keresztény*, 28–33.

⁸ Marty – Appleby: *The Fundamentalism Project*.

⁹ Hood – Hill – Williamson: *The Psychology*, 2., 195.

A könyv szerzői úgy vélik, a fundamentalisták főként védekeznek a modernizmussal szemben, leginkább azért, mert valóban támadják őket. A három pszichológus ragaszkodik hozzá, hogy a fundamentalisták csupán az identitásukat és az életmódjukat szeretnék megőrizni a sok támadással szemben. Bár vitatkoznak a Fundamentalizmus Projekt némely eredményével, azt a szerzők is elismerik, hogy a fundamentalizmusban nemcsak egészséges, hanem egészségtelen elemek is lehetnek. „Elismerjük, hogy – hasonlóan más világnézetekhez és rendszerekhez – a fundamentalizmusnak is vannak fokozatai, és egyaránt vannak benne egészséges és egészségtelen elemek.”^{10,11} Azt sem tagadják, hogy egyes fundamentalisták militánsak, miközben tiltakoznak az ellen, hogy ez meghatározó jellemzőjük volna.¹² A legvitathatóbb állítás, ami tükrözi a szerzők hozzáállását az, miszerint a fundamentalizmust nem szükséges szociológiai vagy pszichológiai szempontból magyarázni és értelmezni.¹³ Ebben a tekintetben egyébként a *The Psychology of Religious Fundamentalism* a legliberálisabb, legmegengedőbb a vizsgált könyvek közül, mivel már a fundamentalizmusnak szentelt speciális figyelmet is pejoratívnak, megbélyegzőnek tételezi.¹⁴

Ezért aztán a szerzők kizárólag leíró módon és nagy empátiával közelítenek a fundamentalizmushoz. Úgy gondolják, nem a személyiséglélektan, hanem a szociálpszichológia a megfelelő módszer a mozgalom tanulmányozásához, saját modelljük is ilyen.¹⁵ Álláspontjuk szerint vannak olyan hitek és vallások, amelyek intertextuálisak, és vannak olyanok, amelyek intratextuálisak.¹⁶ A fundamentalizmus abban különbözik más hitektől, hogy a szent szöveget legfelsőbb autoritásként értékeli, és az ismeret és értelem minden más potenciális forrását alárendeli ennek. A modell nem foglalkozik a hit tartalmával, kizárólag a fundamentalista gondolkodás struktúráját és folyamatát írja le. Az intratextuális fundamentalizmusban a hívő beleássa magát a szövegbe, engedi, hogy a szöveg beszélgjen hozzá, sőt hite szerint a szent szöveg maga magyarázza el azt is, hogyan kell olvasni „őt”. A szent szöveg határozza meg ezen kívül azt, mely igazságok tekintendők abszolútnak, és melyek nem. Az abszolút igazságokon kívül esnek a kevésbé fontos, perifériás hiteknek nevezett hittartalmak (vö. 1. ábra).¹⁷

¹⁰ „We recognize that fundamentalism, like any worldview or schema, varies by degree and contains both healthy and unhealthy elements.” Hood – Hill – Williamson: *The Psychology*, 191.

¹¹ Hasznosnak tartom az egyesek szerint fundamentalista, mások szerint inkább evanglikál teológus, J. Vernon McGee megkülönböztetését, miszerint a fundamentalistáknak három tábor van: a „harcos”, a „reformálódó”, valamint a „régí vágású evanglikálok” (önmagát McGee az utóbbi táborba sorolta).

¹² Hood – Hill – Williamson: *The Psychology*, 196.

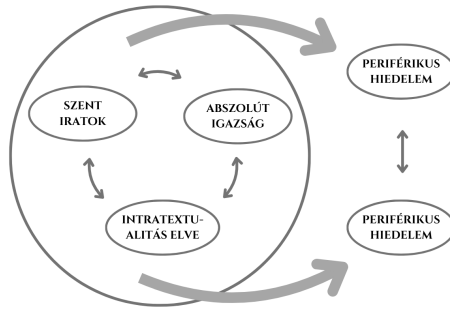
¹³ Uo., 195.

¹⁴ Uo., 203.

¹⁵ Uo., 6.

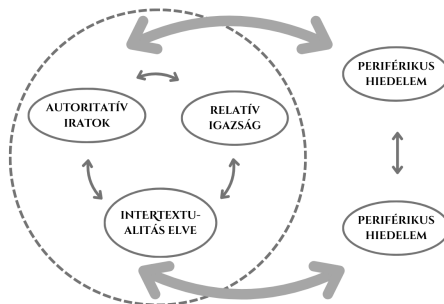
¹⁶ Eszünkbe juthat George Lindbeck, aki szerint „az intratextuális teológia a valóságot a Szentírás keretén belül értelmezi, ahelyett, hogy Szentíráson kívüli kategóriákra akarná lefordítani. A szöveg szippantja magába a világot és nem a világ a szöveget.” Ezt a megközelítést használják a szerzők a fundamentalizmus értelmezéséhez.

¹⁷ Uo., 23.



Más kutatókkal ellentétben Hood, Hill és Williamson szerint egyáltalán nem szükséges, hogy a fundamentalista hívőnek tekintélyelvű vagy dogmatikus személyiségjegyei legyenek, mivel éppen sajátos hitrendszerük tekintélyelvű, vagyis a szent szövegek követelik meg tőlük azokat az abszolútumokat (*absolute truths* és *absolute beliefs*), amelyek a szent szövegekkel párbeszédben születnek meg. Éppen ezért nemcsak bántó, hanem tudománytalan is szűklátókörűeknek bélyegezni a fundamentalistákat, hiszen ők csupán arra törekszenek, hogy minden tudást a szent szövegből vezessenek le.¹⁸

Szemben az intratextuális modellel, a fundamentalisták által kritizált intertextuális modellben nem átjárhatatlan a határ a szövegről való gondolkodás tekintetében (vö. 2. ábra).¹⁹ E modell követői – például a progresszív vagy liberális teológusok, illetve az ilyen felekezetek hívei – szerint egyetlen szöveg sem teljesen „autonóm”, nem teljesen magyarázza önmagát, ezért az igazság keresésekor más szövegekkel is lehet konzultálni. Az intertextualitás struktúrája megengedi, sőt bátorítja a nyitottságot és a változást, vagyis kevésbé kötött a fundamentalista gondolkodásnál. Mindebből az is következik, hogy a szent szöveg csak akkor bír feltétlen tekintéllyel, ha intratextuálisan vizsgáljuk. Ha intertextuálisan közelítünk hozzá, akkor csak egy a többi, szintén tekintéllyel bíró szöveg között.



¹⁸ Uo., 25.

¹⁹ Uo., 27.

Azért, hogy megvédjék a fundamentalisták időnként erőteljes védekezésének jogosságát, a szerzők felvetik, hogy a fundamentalistákhoz hasonlóan a modernisták is ugyanúgy defenzívvé válnak, amikor szembesülnek a posztmodern felvetésével, miszerint van-e egyáltalán tekintéllyel bíró szöveg – már ami a megismerés lehetőségét illeti. A három szerző egyébként azt is állítja, hogy az intratextuális gondolkodási struktúra is nyitott a maga módján: a fundamentalizmus él és virul, újabb és újabb szakadások történnek a mozgalmon belül, ami azt jelzi, hogy lehet a szent szöveggel való párbeszéd során újabb és újabb felfedezéseket tenni, a hitet továbbgondolni, „fejleszteni”.²⁰

Fontos megkülönböztetés a fundamentalizmus és a progresszívebb teológiai irányzatok között, hogy – Wuthnow-t idézve – előbbire inkább *dwelling* (lakozó) spiritualitás jellemző, szemben az utóbbi lelkiségekkel, amelyekben inkább *seeking* (kereső) spiritualitással találkozunk.²¹ A *dwelling* lelkiség a biztontságot hangsúlyozza, világosan elkülöníti a szentet a profántól, és a kapcsolatokra koncentrál, míg a *seeking* lelkiség a hitre felfedezésként tekint, kevésbé különbözteti meg a szentet a hétköznapiától, valamint az egyéneknek nagyobb szabadságot biztosít a közösségi elvárásokkal szemben.²²

Hood, Hill és Williamson a fundamentalizmust úgy értékelik, mint egy életerős, határozott, értelmet és jelentést (*meaning*) kereső rendszert. Ez természetesen minden vallásra igaz, a szerzők szerint ebből a szempontból nincs semmilyen különbség a fundamentalizmus és más vallási megnyilvánulás között. Négy fundamentalizmust vizsgálnak a szerzők: az egyik a pünkösdi *Church of God (of Prophecy)*, a másik a szintén pünkösdi gyökerekkel bíró, az istentiszteletein mérgeskígyókat körbeadó közösség,²³ a harmadik az amishok, a negyedik pedig a fundamentalista iszlám. A szerzők szerint e négy fundamentalizmus egyformán egy mindent egyesítő életfilozófiát kínál a tagjai számára, ami értelmet ad a közösségi és egyéni életüknek egyaránt, sőt meghatározott életmódot ír elő, és egyúttal biztosít. Például a pünkösdiek hitük szerint a Szentlélek keresztsége erejével képesek legyőzni a Sátán erőit

²⁰ Uo., 22–29.

²¹ Robert John Wuthnow (1946) amerikai vallásszociológus, a Princetoni Egyetem – most már emeritus – szociológiai professzora. 1998-as könyvében, *After Heaven: Spirituality in America Since the 1950s* vetette fel a fentieket.

²² Uo., 14–21.

²³ A szerzők nem adják meg a konkrét gyülekezetek nevét, ilyen hivatalosan bejegyzett egyház nem létezik. Az első ilyen bibliai jelet az 1910-es években tapasztalta meg a mozgalom apostola, George Went Hensley, a pünkösdi mozgalmon belül. Rövid ideig a Church of God pünkösdi felekezet is támogatta a gyakorlatot nyilvános evangelizációkon, ám később betiltotta azt, tagjai közül is kiközösítette Hensley követőit. Hensley soha nem szervezte egyházba híveit, azok autonóm közösségekbe tömörülnek, elsősorban az Appalache-hegység középső és déli részén (Appalachia). Hensley-t 1955. július 24-én, 75 éves korában, prédikáció közben megmarta egy csörgőkígyó, amibe belehalt. Williamson 1998-ban és 1999-ben öt különböző gyülekezet (Alabama, Georgia, Kentucky, West-Virginia) 16 tagjával készített interjút, következtetéseit ezek alapján vonta le.

(vö. dualista tendenciák) – ezt a hitüket a Bibliával támasztják alá. A szent szöveg tisztelete mind a négy fundamentalizmusra jellemző, a kígyókat körbeadó közösségben Márk evangéliumának 16. fejezetére hivatkoznak. A szent szöveget a hívek koherensnek tartják, értelmezésükben a szöveg nem mond ellent önmagának, ráadásul hibátlan (*inerrant*), így a hívő pontosan és bizonyosan tudhatja, hogyan kell az isteni személlyel közösségben lenni – akár nyelveken szólásról, istentiszteleti formáról vagy egyébről van szó. A fundamentalizmus ezen túlmenően az egyéni életek számára is koherenciát biztosít: a stabilitás, a bizonytalanság kiszűrése a kaotikus világban szorongáscsökkentő erővel jár együtt, igaz, ennek ára a valóság valamelyes redukciója. Mindezek mellett a fundamentalizmus a személyes életcélok és értelem (*meaning*) keresésében is segít, ami ugyan nem elsődleges célja a híveknek (a legfontosabb a szent szöveg előírásainak való engedelmesség), de azért pszichológiai igényt elégít ki. Míg mások a kreatív munkában, személyes kapcsolatokban, gyereknevelésben, karriercélokban találnak fontos jelentést az életük számára, a fundamentalista csak akkor tulajdonít jelentőséget a fentieknek, amennyiben azokat a szent szöveg legitimálta és értelmezte a számára. (Azon persze éles viták törhetnek ki, hogy mi abszolút igazság, mi pedig perifériás igazság. Néhány amerikai fundamentalista gyülekezet például azon szakadt szét, hogy szabad-e enni a gyülekezeti épület közelében, mert ha nem, akkor tilos konyhát működtetni a gyülekezeti házban.²⁴) A megváltottság tudata szintén erősítheti az önbecsülést, önelfogadást. A fundamentalista megnyugvást találhat abban a meggyőződésben is, hogy az életében mindennek célja és értelme van. A protestáns fundamentalisták a föld sójaként, a világ világosságaként, hegyen épített városként gondolnak magukra: a só meggyógyítja a társadalmi romlást, a világosság fényt vet a bűnre, és elűzi a sötétséget, a hegyen épített város pedig irányt mutat a keresőknek. (Ezen a ponton a szerzők háborús metaforát is használnak, igaz harcosokként utalva a fundamentalistákra, holott a militáns jelzőt pejoratívként elutasítják.)²⁵

Habár a *The Psychology of Religious Fundamentalism* nagyon empatikusan közelít a fundamentalizmushoz, mégis, a fundamentalista számára minden olyan leírása a világnak vagy a mozgalmuknak, amely nem teológiai, a legjobb esetben is csak részleges, rosszabb esetben pedig félrevezető lehet. A világ legnagyobb bajainak és saját mozgalmuknak a megítélése ugyanis elsősorban nem társadalmi, pszichológiai kérdés, hanem teológiai. Másrészt nehezen elképzelhető, hogy akár csak e négy fundamentalizmusnak (a *The Church of God of Prophecy*, a kígyókat körbeadó közösség, az amishok és a fundamentalista iszlám) a vezetői békésen leüljenek beszélgetni egymással. Hiszen szent szövegeik (még akkor is, ha többüknél ez a szöveg ugyanaz) számukra gyökeresen mást

²⁴ Uo., 41.

²⁵ Uo., 30–46.

írnak elő. Bár a társadalomtudósok elemzése pontosnak tűnik az intratextualitás bemutatásában, ezek a szociálpszichológiai felvetések nem segítenek közelebb kerülni a fundamentalizmus azon jellemzőjéhez, amit Barr a kereszténység patológikus állapotának tart.²⁶ A könyv szerzői pedig el is vágják az utat ennek megismerése és kutatása elől, mivel szerintük az efféle vizsgálódás már önmagában is lekezelő, pejoratív.²⁷ Ez a kutató számára egyszerre tűnik nagyon korlátozónak, más szempontból pedig – a fundamentalizmusra nézve – nagyon megengedőnek, „liberálisnak”.

A tekintélytisztelők

Altemeyer, Bob: *The Authoritarians*. Winnipeg: Szerzői kiadás, 2006.

A fundamentalizmus árnyalt, megértő megközelítése miatt vitatkozhatnak a szerzők Bob Altemeyer 2006-os könyvének²⁸ több megállapításával.²⁹ Altemeyer idén, 2024. február 7-én hunyt el, 84 éves korában. Évtizedeken át a kanadai manitóbai egyetemen tanított pszichológiát. Vallásos katolikus neveltetésben részesült, ifjúkorában erős bibliaismeretre tett szert, könyve írásakor azonban agnosztikusnak vallotta magát, politikailag pedig nem-liberálisként határozta meg magát. Korábbi könyve a tekintélyelvű spektrumról (*The Authoritarian Spectre*) a Harvard University Press gondozásában jelent meg 1996-ban, 1986-ban pedig elnyerte a *The American Association for the Advancement of Science* tudományos társaság legjobb viselkedéstudományi kutatómunka díját.

Ismertetett könyvében Altemeyer a tekintélytisztelettel foglalkozik. Definiója szerint „a tekintélytisztelet az a dolog, amit a tekintélytisztelő követők és a tekintélyelvű vezetők kifőznek egymás között” („*Authoritarianism is something authoritarian followers and authoritarian leaders cook up between themselves*”).³⁰ Bár sokan tekintélyelvűségnek fordítják az *authoritarianism* kifejezést, sokszor pontosabbnak tartom a tekintélytiszteletet, hiszen gyakran a követők viszonyulásáról szól a vezető felé.³¹

Altemeyert elsősorban az érdekelte, vajon miért hagyják önként megvezetni és kizsákmányolni magukat jobb sorsra érdemes emberek. A Theodor Adorno és társai által 1950-ben publikált nagy hatású, ámbár sokat kritizált kutatást gondolta tovább, ami az úgynevezett F-skálán (F, mint fasizmus) helyezte el az embereket.³² Altemeyer saját skálát állított fel, amit *Right-Wing Authoritariannek* (RWA) nevezett el (jobboldali tekintélytisztelő). Három jel-

²⁶ Barr: Fundamentalism, 5.

²⁷ Hood – Hill – Williamson: *The Psychology*, 201–204.

²⁸ Altemeyer: *The Authoritarians*, 2006.

²⁹ Uo., pl. 199–201.

³⁰ Uo., 2.

³¹ Vö. Zubor: Jobboldali tekintélyelvűség.

³² Adorno – Frenkel-Brunswick – Levinson – Sanford: *The Authoritarian Personality*, 1950.

lemző személyiségvonást különböztetett meg: nagyfokú készség arra, hogy alá vessék magukat a hatóságoknak (*legitimate authorities*), nagyfokú készség az agresszióra a hatóságok nevében, illetve erős hajlam a konvenciók megtartására, követésére.³³

Bár Altemeyer elsősorban politikai és társadalmi jelenségeket vizsgált a skáláján keresztül, kutatása releváns a vallási fundamentalizmus szempontjából is. Számos fundamentalista közösségben, egyházban ugyanis erőskező vezető hoz döntéseket, és a neki, illetve az általa értelmezett szent szövegnek való engedelmisség kérdése megkerülhetetlen.³⁴ Bár a *The Psychology of Religious Fundamentalism* szerzői sztereotípiaként utasítják el a fundamentalisták militáns voltát, az alábbiakban még fontos lesz, hogy a magas RWA-pontszámú emberek hajlamosak az agresszióra, amennyiben azt hiszik, hogy nekik van igazuk.³⁵ Az agresszió verbális, érzelmi agressziót, de fizikait is jelenthet.

A korábbiakban Hood, Hill és Williamson már megállapította, hogy a fundamentalista önértékelésének és önbecsülésének fontos része a szent szöveg nyújtotta én-validálás. Amennyiben a föld sójaként, kiválasztottként gondol magára a hívő, ez hajlamosítja arra a meggyőződésre, miszerint a rajta és a közösségén kívül álló embereket sötét erők mozgatják. Ez összhangban áll Averill leírásával is, aki szerint „a fundamentalistákat szellemi és erkölcsi felsőbbrendűségük megkülönbözteti az emberiség többi részétől, ideértve a nem fundamentalista keresztényeket is, akikről azt gondolják, nem lehetnek benne Isten üdvtervében, hiszen tanításukba tisztátalanság került.”³⁶ Mindebből logikusan következik, hogy a magas RWA-pontszámú vallási fundamentalista is hajlamos lehet az erőszakos, másokat bántalmazó fellépésre.³⁷ Természetesen szó sincs arról, hogy egyenlőségjelet lehetne tenni a fundamentalisták és a magas RWA-értékű, tekintélytiszteelő emberek közé. A halálbüntetés kérdésében számtalan keresztény fundamentalista – ellentétben a magas RWA-pontszámú emberekkel – határozottan ellenzi azt, méghozzá éppen bibliai alapokon. Azt azonban érdemes megfontolni, hogy Altemeyer szerint magas RWA-értékre hajlamosítanak a különféle szorongások, félelmek. Az olyan félelmek, mint például „a világ veszélyes hely” előfordulnak a fundamentalizmusban is. Magas RWA-értéket okozhat még a kutató szerint a kevés önreflexió, a zárkózottság, a nyitottság és tapasztalat nélküli élet, valamint a dogmatizmus – ezek

³³ Altemeyer: *The Authoritarians*, 8–9.

³⁴ A Hood – Hill – Williamson könyvben említett pünkösdi *Church Of God (of Prophecy)* meghatározó alakja, A. J. Tomlinson nemcsak azt írta elő a CoG lelkészeinek és híveinek, hogy tagadják meg a progresszív megszentelődés tanát, de ennek szellemében „erősen javasolta”, hogy az egyház tagjai ne viseljenek ékszereket. A későbbi egyházvezetők kifejezetten tiltották az ékszerviselést.

³⁵ Altemeyer: *The Authoritarians*, 20.

³⁶ Averill: *Religious Right*, 8–10.

³⁷ Ahogyan természetesen bárki más is, aki csak a saját igazságát fogadja el, függetlenül hitbeli meggyőződésétől – és magasan van az RWA-skálán.

mind előfordulhatnak a fundamentalizmusban is. (Természetesen a gyerekkori traumák, a rideg, szeretet nélküli nevelés is hajlamosító tényezők.)³⁸

Altemeyer Bruce Hunsbergerrel együtt kidolgozott egy vallási fundamentalizmust mérő skálát is, ez szándékuk szerint mindenféle vallási fundamentalizmust mér. A kérdések egy része tulajdonképpen azzal foglalkozik, amit a *The Psychology of Religious Fundamentalism* szerzői inter-, illetve intratextualitásként fogalmaztak meg (pl. Egyetért-e ön azzal, hogy „Isten az emberiségnek teljes és hibátlan útmutatót adott a boldogsághoz és az üdvösséghez, amit teljes mértékben követni kell?” vagy azzal, hogy „egyetlen vallási könyv sem tartalmazza az élettel kapcsolatos valamennyi fontos, fundamentális igazságot?”). Az átlag kanadai egyetemista 50 körül „teljesíti” a skálán, míg fundamentalista protestáns közösségekben 93 körüli ez az érték.³⁹ Azért is érdemes megfontolni – és akár a magyar kontextusra alkalmazva tovább folytatni – Altemeyer kutatását, mert a magas vallásifundamentalizmusskála-értéke meglehetősen erős korrelációt mutatott a tekintélytisztelet-skálával (0.74). Vagyis a vallási fundamentalisták hajlamosak ugyanazokat a jellemzőket demonstrálni, mint a társadalmi-politikai tekintélytisztelő emberek. (Altemeyer elsősorban a „mi és ők” megkülönböztetését emelte ki.)⁴⁰

Altemeyer némely megállapításával nemigen értenek egyet a fundamentalisták, az evangélikások, de a történészek sem. A fundamentalizmus definíciója elnagyolt, nem tesz különbséget evangélikások és fundamentalisták között. A fundamentalizmust olyan „attitűdként” értelmezi, ami minden vallásban megtalálható. (Ezt kritizálta feljebb a *The Psychology of Fundamentalism* három szerzője is.) Altemeyer úgy gondolja, hogy a fundamentalizmus 1920-as évekbeli válságát követően⁴¹ az 1940-es években újra feltűnt a mozgalom, amely – részben Billy Graham vezetésével – tulajdonképpen átalakult evangélikalizmussá. Ezen túlmenően Altemeyer meglehetősen előítéletességgel azt állítja, hogy a fundamentalizmus rossz sajtója miatt cserélték le a fundamentalista elnevezést evangélikákra a tulajdonképpeni fundamentalisták. Annál is érthetlenebb a két fogalomnak a szerző általi összemossa, mivel azok, akik evangélikának hívják magukat, átlagosan 86 pont körüli értéket „szereztek” Altemeyer fundamentalizmus skáláján, tehát 7 ponttal alacsonyabb ez az értékük, mint a fundamentalista közösségek tagjai között mért 93 pont.⁴²

Az összemossa azért is fájdalmas, mert – szemben a fundamentalistákkal – az evangélikákra egyáltalán nem jellemző a kultúrából való kivonulás, a szeparatizmus, így nyilvánvaló módon kevésbé hajlamosak a rendpárti tekintélytiszteletre. A szeparatistáknál jóval szélesebb látókörűek, amennyiben több

³⁸ Altemeyer: *The Authoritarians*, 52–60.

³⁹ Uo., 107–109.

⁴⁰ Uo., 112–115.

⁴¹ Erről részletesebben: Izsák: *Az amerikai keresztény*, 169–183.

⁴² Altemeyer: *The Authoritarians*, 111–112.

élettapasztalatot szereznek, tudományosan, intellektuálisan és spirituálisan is (ön)reflektívebbek, s a világban való magabiztosabb tájékozódásuk miatt feltehetőleg kevesebb szorongással és félelemmel élnek. Nem beszélve arról, hogy bár identitásuk része a megváltottság-tudat, ez többnyire nem jár együtt az „egyedül nálam van az igazság” öngazult, militáns hangoztatásával.

Altemeyer könyvében elsősorban a tekintélytiszteletet vizsgálta, a Manitobai Egyetem oktatóját társadalmi, politikai szempontok érdekelték. Egyetemi kísérletei is erre vonatkoztak. (Például a magas RWA-pontszámú hallgatók csoportos, játékos, globális vezetői gyakorlatokban hajlamosabbak voltak a korrupcióra, illetve rugalmatlanságuk miatt hamarabb elpusztították a Földet egy nukleáris háborúban, mint alacsony RWA pontszámú társaik.)⁴³ A vallási fundamentalizmust leíró, azt a tekintélytisztelettel összevető állításai – különösen az evangélikalizmusra való tekintettel – fenntartással kezelendők, ám informatívak: jelzik, hogy a McGee által harcias fundamentalizmusként leírt jelenség nem minden társadalmi veszély nélkül való. Ebből a szempontból indokolatlannak tartom a *The Psychology of Religious Fundamentalism* szerzőinek optimizmusát: igenis, érdemes mind szociológiai, mind lélektani szempontból vizsgálni a fundamentalizmust.

Ördögi háromság

Karris, Mark Gregory: *Diabolical Trinity. Healing Religious Trauma From a Wrathful God, Tormenting Hell, and a Sinful Self*. h.n: SacraSage, 2023.

A teológiai meggyőződés, és annak heves, fenyegető képviselte szempontjából vizsgálja a fundamentalizmust Mark Gregory Karris *Diabolical Trinity* (Ördögi háromság) című könyvében, különösen nagy hangsúlyt fektetve a vallási traumák gyógyítására.⁴⁴ A könyvet egyaránt méltatják evangélikál és progresszív tudósok, teológusok és pszichológusok is. Karris pümkösi és más konzervatív, karizmatikus gyülekezetekben szocializálódott, maga is sokféle traumán, szorongáson ment át. Sokáig komolyan tartott például attól, hogy minden sarkon démonok lesnek rá, vagy hogy bármilyen apró ballépésért a pokolra kerülhet. Gyakran hallott a pokol tűzével ijesztgető prédikációkat, ami miatt egész nap folyton szorongott, imaélete nagy részét pedig az tette ki, hogy kétségbeesetten esedezett Isten kegyelméért. Érzékletes példa, hogy már azért pokollal fenyegette az általa tisztelt prédikátor, mert egy menyegzőn megivott egy pohár bort.⁴⁵ A vallási traumák hatásait nagyjából egy évtized alatt sikerült semlegesítenie, most diplomás terapeutaként segít azoknak, akik vallási neurózisban szenvednek, mivel mérgező gyülekezetbe jártak.

⁴³ Uo., 29–34.

⁴⁴ Karris: *Diabolical Trinity*

⁴⁵ Uo., 21.

Karris *ördögi háromságnak* nevezi a haragvó isten, a kínzó pokol, valamint a bűnös én teológiáját. Bár nem ad részletes fundamentalizmus-definíciót, a történetekből körvonalazódó világkép és mentalitás többnyire a szélsőségesen fundamentalista gyülekezetekre jellemző. Karris a magyar származású kanadai orvost, Máté Gábort idézi a trauma jelenségének ismertetésekor. Teológusok számára elfogadhatatlanul, de a hétköznapi pszichológus szempontjából érthetően, az eredmények alapján fejtí vissza a neurózisok kiváltó okait. Mivel a mentális betegek súlyos poszttraumás stressz-szindróma jeleit mutatják (PTSD), a kiváltó ok pedig valamilyen vallási bántalmazás volt, így indokoltnak tűnik a *vallási trauma* kifejezés használata. A vallási trauma súlyos sebet ejt az énképen és az identitáson is.⁴⁶ Karris különbséget tesz az egyszeri bántalmazás és a rendszerszerű, hétről hétre, vasárnapról vasárnapra történő verbális és érzelmi bántalmazás között – utóbbinak nyilván hosszabb, fájdalmasabb következményei vannak; különösen, ha a család nem tompítja, netán fokozza a vallási közösség okozta fájdalmakat.⁴⁷ Ráadásul a közösségből való távozás sokszor a hívő valóságának teljes szétesését is jelenti.⁴⁸

A Baylor Egyetem felmérése szerint az Egyesült Államokban a pokoltól féltő emberek a legszorongóbb amerikaiak közé tartoznak.⁴⁹ Márpedig az extrém fundamentalista közösségekben már azért pokollal fenyegetik a tagokat, ha azok nem elég lelkesen hirdetik az evangéliumot, elvégre a meg nem térők vére rajtuk kéretik majd számon. A fiatal, kiforratlan személyiség az ilyen és ehhez hasonló elvárásokat ténylegesen úgy élheti meg, mintha – pszichológiai értelemben – tényleg az ő vállát nyomná az egész világ súlya. Mindezek fényében ténylegesen elképzelhető, hogy Karris pácienseinek jó része az egészséges lelkű keresztény számára elképzelhetetlen székelyennel és büntudattal éli az életét. A vallási kontextusban kialakult székelyen intenzív és hosszan tartó neurobiológiai lenyomatot hagy maga után, ami a hívő értékességére, identitására, szerethetőségére is kihat, ezáltal jelentősen csökkenti az életminőségét.⁵⁰

A vallási bántalmazás következtében megerősödik a hívő ember úgynevezett „belső kritikusa”, egyfajta belső hang, amely folyamatosan megszékelyenítő, önleértékelő gondolatokkal bombázza az illető tudatát, extrém esetben akár Isten hangjává is válik a hívő fejében. Ez a hang folyamatosan megkérdőjelezi és elbizonytalanítja a traumatizált hívőt. Mivel nincs engedélye az Istennek tulajdonított hanggal vitatkozni, ezért egyfajta rövidzárlat keletkezik a bántalmazottban, és tehetetlen lesz a belső kritikusával szemben. Ez a „hang” kiforgatott

⁴⁶ A magyarországi – elsősorban katolikus – egyházban elkövetett bántalmazásokról (nemcsak szexuális, hanem spirituális bántalmazásokról is) érdemes elolvasni: Perintfalvi Rita: *Amire nincs bocsánat*.

⁴⁷ Karris: *Diabolical Trinity*, 3–10.

⁴⁸ Uo., 13.

⁴⁹ Uo., 20.

⁵⁰ Uo., 20–23, 29–30.

igerésekkel terrorizálhatja a hívőt, s a kudarcos harc ezzel rengeteg energiát emészt fel, miközben folyamatos szégyent generál. A helyzetet súlyosbítja, ha a vallási közösség, esetleg a család a nagy ritkán felszínre hozott negatív gondolatokat, kétségeket nem veszi komolyan, megkérdőjelezi, esetleg – tényleg jó szándékból fakadóan – üdvössége elvesztésének lehetőségére emlékezteti a szenvedőt. A „belső kritikus” ugyanis ezzel plusz támogatásra talál, s a fájdalom, frusztráció az elviselhetetlenségig fokozódhat.⁵¹

Az ilyen hatásokat okozó teológiát és az áldozatok iránti empátia nélküli hozzáállást Karris toxikusnak tartja. Azok a – jellemzően fundamentalista – közösségek, ahol tiltják az érzések kifejezését, kibeszélését, megkérdőjelezzik azokat, illetve az érzelmek elfojtására biztatják a tagokat, megágyaznak a vallási traumáknak. Pszichológiai szempontból ugyanis fejlődésünk, emberségünk egyik fontos alapja érzéseink tudatosítása, feldolgozása. Természetesen érzéseink szubjektív igazságunk lenyomatai, ám azokat nem megtagadni, megöldökölni, netán elfojtani kell, hanem – akár Isten jelenlétében – feldolgozni, aminek része a kibeszélés, érzelmi azonosulás is.⁵² Bár Karris nem ír erről, de azért is fontos feldolgozni az érzelmeket, érzéseket, mivel a rendbe tett lelki világ éppen abban segít, hogy jobban, pontosabban „ráérezzünk” Isten vezetésére. Amíg feldolgozatlan érzések kaotikus zűrzavarában élünk, amíg az elfojtások miatt szívünk egyes részei „lezártak”, addig nagyon nehéz azokon a területeken mély, az érzelmeket sem nélkülöző gyógyító, tápláló kapcsolatban lenni Istennel.

Karris megoldása a felvetett problémákra többek között a pokol létezésének megkérdőjelezése. Ámbár előfordult, hogy Billy Graham is felvetette, hogy talán a Szentírás nem minden részletét – többek között a pokol tüzét sem – kell szó szerint értelmezni,⁵³ mind a protestáns fundamentalizmus, mind a mainstream evangélikalizmus többnyire vallja a pokol létezését. Teológusok nyilván tudománytalannak tartják a káros következményekből való kiindulást, és arra hivatkozhatnak, hogy sokakat nem betegít meg ez a teológia. Karris figyelmen kívül hagyja például a fundamentalizmus értékelésénél a *The Psychology of Religious Fundamentalism* szerzői által elutasított, bagatellizált különbségtételt, miszerint nemcsak a hit tartalma, hanem annak „minősége”, attitűdje is fontos. Ugyanaz a teológiai meggyőződés – megfelelő értelmezéssel, árnyalással, magyarázattal, más teológiai igazságok súlyozásával – nem feltétlenül okoz neurózist, míg vehemensen, támadólag, megszegyenítően, manipulatíván és öncélúan használva pusztító erővel bírhat.⁵⁴

⁵¹ Uo., 38–39, 44–46.

⁵² Uo., 54–57.

⁵³ Hood – Hill – Williamson: *The Psychology*, 78.

⁵⁴ Megfontolandó a Biblia literális értelmezésének néhány következménye. Karris jogosan veti fel, hogy negatív lélektani következményei lehetnek annak, ha árnyalatlanul hirdetik a szószék-ről, hogy Isten genocídiumra hívta a népet, bűnösök megkövezését, sőt, csecsemők meggyil-

E különbségtétel nélkül nem marad más Karrisnak, minthogy hosszasan elemezze az emberi fantázia működését, és azzal intézze el a teológiát, hogy az csupán „emberi beszéd az Istennel kapcsolatos emberi beszédéről”. Felveti, hogy az Ószövetségben nincs egyetlen passzus sem kimondottan az örök büntetés helyéről, de az Újszövetségben deklaráltan megjelenő pokol említések érvényességének erejét is alternatív gyehenna magyarázatokkal enyhíti.⁵⁵

Feltétlenül érdemes azonban megfontolni azt, amit Karris a projekcióról ír. Bár a szerző emberi projekciónak nevezi a poklóról szóló bibliai részeket is,⁵⁶ e pszichológiai jelenség az evanglikál hívők számára is akceptálható, amennyiben az gyülekezeti kontextusban jelenik meg. Nevezetesen akkor, amikor vallási közösségekben nem ritkán az ördögöt és a démonokat hibáztatják pusztán emberi gyengeségekért, bűnökért. Az effajta projekció felmenti az embereket, „olcsó kegyelmet” ígér, és lehetetlenné teszi a feldolgozást, kiengesztelődést, vagyis akadályozza – hívő szemmel nézve – Isten valóságos munkáját. Nyilvánvaló, hogy lélektani szempontból (is) egészségtelen például a depressziót azzal „gyógyítani”, ha például exorcizmus keretében igyekeznek kiűzni a depresszió démonát a szenvedőből, vagy arra tanítanak, hogy a nehéz érzéseket el kell távolítani magunktól, ahelyett, hogy feldolgoznánk azokat.⁵⁷

A kiválasztottság tudat a *The Psychology of Religious Fundamentalism* szerzőinél az egészséges önkép egyik alapja volt, Altemeyernél ez önigazultságra való hajlam lett, ugyanez Karrisnál – az ellenség megbélyegzésével együtt – mérgező büszkeség. A szerző számára a büntető Isten, a kínzó pokol és az emberi gonoszság elégséges ahhoz, hogy a fundamentalisták másokat elnyomjanak, marginalizáljanak. Karris úgy véli, a történelem elég bizonyítékát adta annak, hogy a vallási hatalommal sokszor visszaéltek, és hatalmi érdekek alapján döntöttek el, kit tekintsenek éppen ellenségnek. A könyv második része már a terápia különböző formáit taglalja.

Protestáns fundamentalista szempontból értelmezhetetlen Karris könyve. A fundamentalizmus ugyanis nem engedi meg, hogy az okozatokból kiindulva vizsgáljuk a lehetséges okokat. Hiába traumatizál embereknek néhány hitgyakorlat, pláne a Szentírás egyes részeinek árnyalatlan bemutatása, hangsúlyozása, a fundamentalista intratextuális hozzáállás lehetetlenné teszi a reflexiót. Egy út marad: az áldozat hibáztatása azért, mert nem elég erős, nem elég kitartó vagy nem elég hívő. Evanglikál szempontból (és e tanulmány szerzője

kolását írta elő, mi több, az emiatt berzenkedő emberi lelkiismeret számára a rossz érzések elfojtását javasolják. Az Istent – emberi kategóriák szerint – gonosznak feltüntető igehelyekkel kapcsolatos teológiai szempontokat érdemes megvizsgálni, és nem érdemes a felmerülő kételyeket azzal a fundamentalista attitűddel lesöpörni, hogy a kételkedők a Sátánhoz válnak hasonlóvá, hiszen ő is megkérdőjelezte Isten ígését.

⁵⁵ Karris: *Diabolical Trinity*, 63–76.

⁵⁶ Karris megemlíti: liberális, progresszív teológusok ugyanúgy projektálhatják az elképzeléseiket Istenre.

⁵⁷ Karris: *Diabolical Trinity*, 80–82.

szerint is) érdemes reflektálni arra, hogy bizonyos tanítások hangsúlyozása milyen gyümölcsöt terem. A gyümölcsök alapján talán még arra is kész lehet az evanglikál közösség, hogy átértékelje, árnyalja, más igazságok felmutatása, hangsúlyozása mellett tanítsa egy-egy doktrínáját. Mivel a Biblia úgy mutatja be Istent, mint aki mindig együttérez a szenvedőkkel, így a vallási traumákat elszenvedett hívőket érdemes meghallgatni, helyreállításukban támogatni őket.

Karris könyve azért is fontos, mert a szélsőségesen konfrontatív fundamentalizmust annak gyümölcsői alapján mutatja be. Függetlenül felvetései teológiai helyességétől, rávilágít egy olyan pontra, ami retrospektív, indirekt módon ad további szempontokat a kutatáshoz – mind teológiai, történeti, szociológiai és lélektani szempontból.

A fundamentalizmus jungiánus perspektívából

Solc, Vladislav – Didier, George, J: *Dark Religion. Fundamentalism From The Perspective of Jungian Psychology*. Asheville: Chiron Publications, 2018

A végére hagytam a fundamentalisták számára minden bizonnyal legnehezebben emészthető kötetet, ami mélylélektani nézőpontból, Jung tanításai fényében vizsgálja az „erős hitet”. Szerzői, Vladislav Solc és George J. Didier pszichoterapeuták, akik jungiánus analízissel foglalkoznak. Solc Prágában és Chicagóban tanult, az Egyesült Államokban él, és írt már jungiánus értekezést a fanatizmusról is. Didier klinikai szakpszichológus, katolikus papként szolgált évekig, ám kilépett a papi rendből, amit *Vocational Crisis: Transformations in Ministry* című könyvében írásban is feldolgozott. A fundamentalizmust a már említett Fundamentalizmus Projekt alapján definiálják,⁵⁸ mint amelynek négy alapvető szervezeti jellemzője van:

1. Választott, hitük szerint Istentől elhívott tagság
2. Éles csoporthatárok, az üdvözültek elkülönülnek a bűnösöktől
3. Karizmatikus, tekintélyelvű vezetés/vezető
4. Kötelező viselkedési szabályok: a tagok idejével, terével, tevékenységeivel jellemzően a csoport, nem az egyén rendelkezik.

Ami az ideológiai meggyőződéseiket illeti, öt jellemzőt mutatnak fel:

1. Reagálnak a vallás marginalizálódására
2. Szelektivitás/elkülönülés (vallástól, modernitástól, koncentrált ellenállástól)
3. Dualizmus (erkölcsi manicheizmus – jók a gonoszok ellen)
4. Abszolútumok képviselete, a vallási források inerranciája
5. Millenializmus és messianizmus (a történelem gyűjtőpontjában élünk).

⁵⁸ Solc – Didier: *Dark Religion*, 225–229.

Šolc és Didier kiemelik, hogy Freudtól és más ateista pszichológusoktól eltérően Jung nem csupán pszichológiai jelenséggént tárgyalta a vallást, az általa bevezetett kollektív tudattalannak és az archetípusok fogalmainak autonóm és transzcendens természetet tulajdonított. Mi több, az emberek erkölcsi felelősségének tartotta, hogyan reagálnak ezekre. Bár Fromm és Buber is azzal vádolták – emlékeztetnek a szerzők –, hogy a transzpszichés realitást (Isten) pszichológiai fogalommal redukálta, szellem és lélek egyenlőségét tanítja, véleményük szerint valójában Jung nem tett így. Annyit állított, hogy mivel a psziché valóságos, ha azt mondjuk, hogy valami pszichológiai, azzal annyit mondunk, hogy az valóságos. Az isteni élmények megtapasztalása pszichológiai folyamat, a pszichén keresztül történik, ettől az még nem lesz nem valóságos, pusztán a pszichén keresztül lesz érzékelhető. Šolc és Didier elmondja, hogy Jung szerint az istenivel kapcsolatos tudásunk arra korlátozódik, amit a pszichén képes befogadni. „Isten az emberhez kizárólag a pszichén keresztül szólt.”⁵⁹ Jung azt is állította – folytatják –, hogy a vallási élmény a tudattalanon keresztül történik. A tudattalan Jungnál nem visel címkét: csak annyit mondott, hogy azon keresztül tapasztaljuk meg a vallási élményeket.⁶⁰ A katolikus pap és jungiánus pszichológus John Dourley ezt így fogalmazta meg, idézik a szerzők: „vagy a tudattalan hozza létre az isteneket pszichés energiái projekcióiként, vagy Isten teremtette a tudattalant azért, hogy legyen egy olyan közvetítő, amin keresztül Isten megmutatja magát az emberiségnek.”⁶¹

A tisztább megértés érdekében tisztázok néhány fontos, jungi kulcsfogalmat Antalfai Márta értelmezése alapján. A kollektív tudattalan Jungnál az ösztönöket és archetípusokat magában foglaló, személyen túli terület. Az archetípus az az ős-kép, őslenyomat, amelynek csak a váza van jelen a kollektív tudattalanban, a szimbólumban ölt testet. Az árnyék a személyiség azon része, amely összeegyeztethetetlen a tudatosan választott életformával, leplezett, elfojtott személyiség. Az individuáció az önmagunkká válás folyamata, egyfajta „önmegvalósítás”. A mélymag (németül *Selbst*, angolul *Self*) az egész személyiség tudatos és tudattalan központját, leglényegét jelenti. A *persona* pedig az a „szerepszemélyiség”, ahogyan a világban megjelenünk. Ez nem mi vagyunk, hanem az, akinek mások gondolnak minket, illetve akinek mi magunk gondoljuk magunkat. Komplexusnak nevezzük az ellentétekből eredő, feloldhatatlan feszültséget, ami egyfajta energia-csomópont.⁶² Az ego a tudat középpontja, itt találjuk és tároljuk a gondolatainkat, érzéseinket, emlékeinket, itt gyökerezik az identitásunk.

A szerzők egyetértenek a fentebb is idézett kutatókkal abban, hogy az emberek értelmet (*meaning*) keresnek. Az egyház és a hit válságával párhuzamo-

⁵⁹ Uo., 9.

⁶⁰ Uo., 111–114.

⁶¹ Uo., 80.

⁶² Antalfai: Személyiség és archetípusok, 167, 188–189.

san sok pótszer, veszélyes lelkiiség jelent meg. Egyaránt elítélik a szélsőséges vallási megmozdulásokat és a mélyebb értelem és megélés nélküli meditációs mozgalmakat, a „McMindfulness” divatot.⁶³ Amellett érvelnek, hogy az arche-típusok energiáját, az „isteni”, tudattalan erőket egyensúlyban kell tartani, az egónak képesnek kell lenni megfelelően tárolni ezeket. Ha nem így történik, akkor fellép a valláspatológia kockázata, például a fundamentalizmus (vagy más extrém vallási mozgalom), mely akár megtestesítőjévé és hordozójává válhat az egyensúlyból kiesett archetípusnak.

Ez meglehetősen ezoterikusan hangzik a történésznek és a valláskutatónak. Šolc és Didier azonban sok példával és lehengerlő érveléssel bizonyítják állításukat. Kiemelik, hogy Jung azt állította, hogy amikor az ego találkozik a szenttel (valamilyen archetípus numinózumával), akkor annak alázat lesz az eredménye, és az ego pozitív változása, fejlődése. Ezt sok minden előidézheti: krízis, haláleset, gyermekszületés, tudományos felfedezés – és természetesen valamilyen vallási élmény, a bűneinkkel való szembesülés, erkölcsi felismerés, megtérés, imameghallgatás. Amikor az ego rugalmasan befogadja az istenit, akkor megnő bennünk a szeretet és az irgalom, egymás és a világ iránt. Ha azonban az ego ellenáll, védi magát, akkor önzés, agresszió és gyűlölet lesz a végeredmény. Mitől függ az ego reakciója? Nos, attól, hogy mennyire erős, reziliens, és mennyire képes kapcsolódni a szenttel. Egyszerre kell tehát képesnek lennünk részben befogadni, és így változni, másrészt pedig rugalmasan ellenállni, hogy ne uralkodjon el rajtunk teljes mértékben a tudattalan.⁶⁴

A szerzők szerint a vallások, így a kereszténység is, kikövezik az utat ahhoz, hogy a hívő biztonságos módon tudjon kapcsolatba lépni a szenttel. Azért, hogy megmaradjon, fennmaradjon az istenivel való kapcsolati csatorna, rituálékat, hitvallásokat hoznak létre. A hitvallások alapját mindig valamilyen korábbi istenélmény alkotja, történetek és elképzelések (teológia) adnak keretet a hitnek, előírások szabják meg a különféle vallási gyakorlatok rendjét, és természetesen bennük van mindaz, amit el kell hinni, amit nem elég csupán racionálisan megérteni.⁶⁵

A konfliktust rendszerint az okozza, érvelnek, hogy a hitvallás nagyrészt értelmi elfogadáson alapul, míg a spiritualitás személyes tapasztalatokon nyugszik, azt nem kötik előírások, az csupán történik. Ideális esetben a vallási tekintély által képviselt teológia elősegíti a személyes hitélményeket, de adott esetben akadályozhatja, extrém esetben el is lehetetlenítheti azokat. Ilyen esetekben konfliktus lép fel a hívőben (ismét Jungra hivatkoznak, aki azt mondta erről, hogy a külső Krisztusra irányított fókuszát át kell helyezni a belső

⁶³ Šolc – Didier: *Dark Religion*, 19–20.

⁶⁴ Uo., 40–43.

⁶⁵ Uo., 45.

Krisztusra).⁶⁶ Ha a hívő saját személyes megéléseit az egyházi előírások miatt korlátozza, akkor szembemegy a benne lévő „Szentlélekkel”, megalkuszik a lelkiismeretével, és így egyre szűkül az a terület, mezsgye, ahol valóságosan megtapasztalhatja a spiritualitást, a találkozást az istenivel – következésképpen kiszárad a lelki élete. Felidézük, hogy Jung korábbi írásaiban hivatkozott arra, hogy az „Isten Országa bennünk van”, azaz sajátos teológiájába belefért az a koncepció, hogy a kollektív tudattalan megtapasztalásához más és más korokban más és más „tömlőre”, egyházra, akár vallásra volt szükség. (Úgy gondolom, ez a véleménye a hitvalló keresztények számára nem elfogadható.)

Szerintem inkább elfogadható, „megkeresztelhető” az evangelikák számára a következő állításuk: amennyiben az egyéni spirituális tapasztalatot korlátozzák (holott Jung szerint ez minden emberi lény veleszületett, elidegeníthetetlen joga!), netán elfojtják, annak pszichológiai értelemben lehasítás lesz a következménye. Ez azt jelenti, hogy a felszínre törekvő „energia” nem talál kiutat, ezért eltolódik az árnyékba, ahol az elfojtás miatt projekciókban, kényszerességben igyekszik kiutat találni, tehát pszichés szempontból megbetegít. A személyiség kénytelen felvenni egy olyan personát, amit elfogad a csoport, ami a vallási, isteni élménynek töredezett, hamis képe lesz. Az istentisztelet így azonban elveszti igazságát, erejét.⁶⁷

Az elfojtás egy másik következménye, állítják, a projektív identifikáció lesz. Amit a hívő nem tud megélni az életében, amit elfojt, azt rávetíti a kívülállókra, a „másikra”, és ténylegesen úgy éli meg, mintha az teológiai, politikai stb. ellenfelétől származna. Šolc és Didier szerint ez részben magyarázhatja több fundamentalista mozgalom élénk ellenségképzését, illetve mindazon gyűlölt tulajdonságoknak a célkeresztbe vett ellenségre való aggatását, amelyekkel a hívő saját maga nem tud vagy nem mer szembenézni. Az, hogy másokra vetítve részlegesen megélheti ezeket az érzéseket, pillanatnyi megkönnyebbülést okoz, de természetesen nem oldja meg az életét, a szenttel való töredékes kapcsolatot. Efféle kompenzálás lehet Šolcék szerint a parttalan prófétálás is: a lehasított részek projekciók formájában jelennek meg, és találnak utat.⁶⁸

Elemzésükben arra hívják fel a figyelmet, hogy Jung szerint a megoldás a szimbólumok újrafelfedezése lenne. A szimbólumok segítik a kapcsolódást a tudattalannal, és a szimbólumok értelmezése, tudatosítása egészséges módon tudja fejleszteni a személyiséget, az egót. Az álmok, képek értelmezése, a rugalmas kapcsolódás a szenthez, értelem társítása a tudattalan tartalmakhoz valóságos spirituális utazás, ami segíti az egészséges fejlődést. Amennyiben a vallási keretek ezt támogatják, akkor folyamatos táptalajt biztosítanak az individuációhoz. A szerzők viszont amellet érvelnek, hogy az elmúlt évszázadban

⁶⁶ Uo., 88.

⁶⁷ Uo., 48.

⁶⁸ Vö. Izsák: *Az amerikai keresztény*, 69–79.

a szimbólumokkal kapcsolatos emberi készségek megkoptak, ezért egyre rugalmatlanabbul kapcsolódik az emberiség a szenthez. Ennek következménye, hogy sokan azonosulnak a szenttel, ahelyett, hogy tudatos kapcsolatot alakítanának ki vele. A modernizmus, a tudományos fejlődésbe vetett hit miatt háttérbe szorultak a szimbólumok, akinek mégis van spirituális tapasztalata, az sokszor nem jól kezeli, azonosul az istenivel – és ebből alakulhatnak ki a fundamentalizmusok (vagy akár olyan extrém írások, mint Kramer *Boszorkányok pörölye* vagy Hitler *Mein Kampf*).⁶⁹

Amennyiben az embert nem félelem, hanem csodálat tölti el a szenttel való találkozásban, ám azt nem tudja kiegyensúlyozottan kezelni, akkor – állítják a szerzők –, megnő a mániákus viselkedés veszélye. (Szerintük éppen ezért fontosak a vallási keretek, hogy ezek az élmények ne emésszék fel a személyiséget, kordában tartható legyen az isteni „energia”). Ha tehát az árnyékszemélyiség, a nem tudatos énünk találkozik a szenttel, azt nem tudja megtartani, akkor túlságosan a hatása alá kerül. Ezt annál is könnyebben megteszi, mivel nem szükséges erkölcsi erőfeszítést tennie annak megítélésekor, ami a tudatosítással együttjárna. Ha tehát az ember úgy érzi, vagy gondolja, hogy a Mindenható Isten szólt hozzá, akkor erkölcsi skrupulusok nélkül fog neki akarata véghezviteléhez, mondják. Isten és az egyén összemosódnak, az ego az isteni mögé (mélymag, Self) bújik. A valóság mágikus tulajdonságokba öltözik. Az ego érzékelése leszűkül, egyszerű érzéseket képes csak befogadni, a világ pedig egyre inkább feketévé és fehérré válik. Akik az ilyen emberrel vitatkoznak, annak szubjektív megélése szerint Istennel vitatkoznak, tehát ellenségek. Ahogyan a Self ráült az egóra, ugyanúgy szeretné ő is az akaratát másokra kényszeríteni. Ha a Self és az ego közötti kapcsolat nincs „kitisztázva”, nincs erről tanítás, nincs érzékeny tapasztalás, nincs kultúrája az önreflexiónak, tehát nincs struktúrája a spiritualitásnak, akkor megnő a kockázata annak, hogy az ego a Self „áldozatául” esik, és az alantasabb ösztönök kontroll nélkül kitörnek – mint például a hatalom- és a szexvágy, fogalmazzák meg.⁷⁰ Ennek számos példáját láthattuk az elmúlt évtizedekben, akár az iszlám fundamentalizmusra, akár a protestáns (karizmatikus) fundamentalizmusra gondolunk. Ahogyan arra is nem egy példa volt az elmúlt évszázadban, hogy az egyházakban tekintélyelvű vezetők ragadták magukhoz a hatalmat, és kizárólagossá tették saját értelmezésüket. A *The Psychology of Religious Fundamentalism* című könyvben több példát is láthattunk erre. Igaz, amit utóbbi könyv szerzői a fundamentalizmus rugalmasságának és fejlődőképességének tételeztek (szakadások újabb és újabb értelmezések miatt), a mélylélektan szempontjából inkább tűnik a fent ismertetett „isten megszállottságnak”, egyfajta narcisztikus viselkedésnek.

Šolc és Didier sok megfontolásra érdemes dolgot vet még fel, például hogyan okozhatja az elégtelenség érzésének elfojtása azt, hogy vakká válunk a valós hi-

⁶⁹ Šolc – Didier: *Dark Religion*, 64, 163.

⁷⁰ Uo., 131, 161–169.

báinkra is, ami egyfajta önvédelmi mechanizmus – többnyire gyerekkori elutasítottság okozza. A hamis énből működő ember bár lehet nagyon intelligens és karizmatikus személy, hamis spiritualításban élhet, amit gyakran kísérnek nárcisztikus igények, illetve irritáltság, ami azonnal „jelez”, ha kritika éri a personáját. Ugyanilyen érzékenyen reagál a személyiség akkor is, ha felmerül a szegény, a megsegényülés legapróbb lehetősége, amit minden erejével igyekszik elkerülni. Vallási kontextusban mindez afelé tolja, hogy nagy önbizalommal, megkérdőjelezhetetlenül, felsőbbrendűen lépjen fel – még hozzá helyes, ortodox hitére hivatkozva. Sokan éppen azért idealizálják őket, mivel ők is szeretnének a szegénytől és az elégtelenség érzésétől szabadon élni. Šolcék szerint e követők természetesen nincsenek tudatában annak, hogy idollaik csupán kompenzálnak.⁷¹

A fundamentalizmus szempontjából érdemes még megemlíteni a szerzőpáros azon felvetését, miszerint az attól való félelem, hogy félrecsúszik az emberek lelki élete, kontrollhoz vezethet, vagyis a vallási vezetők dogmákban igyekeznek konzerválni a korábbi hitigazságokat és -gyakorlatokat. Az ego igyekszik „bebetonozni” ezeket, és azt gondolja, ezáltal kontrollja lesz az istenkapcsolat felett. Kontroll hiányában ugyanis a törékeny ego szorong ön-maga, identitása, önértékelése elvesztésétől. Extrém esetben a dogmák akár még bálványok is lehetnek, és éppen ellenkező hatást érnek el: leszűkítik, illetve megakadályozzák az emberek kapcsolódását az istenihez. Jung szerint a merev dogmatizmus azt is jelenti, hogy a nehezen összeállított ideológiai struktúra egyfajta garanciát ad arra, hogy a másik, a transzcendens oldal (pl. a veszélyesnek minősített személyes megtapasztalások) ne jelenhessenek meg, és ne veszélyeztessék a kvázi-egyensúlyi állapotot. Felmerül, hogy a dogmaalkotók Istenre projektálják mindazt, amit szeretnének Istenben látni – ettől persze még egyáltalán nem biztos, hogy Isten hozzáalakul az általuk formált képhez.⁷²

Helyszűke miatt nem ismertetem a Šolcék által bevezetett *theocalypsis* és *theonemesis* fogalmait, a hasonlóságokat a vallási fundamentalizmus és az összeesküvés-elméletek hívei között. E helyütt csupán még arra hívom fel a figyelmet, hogy a protestáns fundamentalizmus egyes ágai mennyire kognitív, már-már „hiperracionális” híveket nevelnek ki, akik számára már az is megbotránkoztató, ha a Biblia egyes részeit szimbolikusan értelmezik. Mindebből az következik, hogy paradox módon a legvallásosabb csoportok, a szélsőséges fundamentalisták – a jungi mélylélektan szempontjából legalábbis – vágják el leginkább magukat és követőiket attól a lehetőségtől, hogy tápláló, mély érzéseket ébresztő, félelemmel és csodálattal teli, fejlesztő, a személyiséget integráló kapcsolatba lépjenek Jézus Krisztussal.

Az ilyen fundamentalisták számára nehéz az istenivel való frissítő találkozás – leszámítva persze azt a lehetőséget, amikor új, katartikus módon találkoznak

⁷¹ Uo., 181–182.

⁷² Uo., 205, 222.

azzal. Az intratextuális értelmezés kizárja ugyanis, hogy szimbolikusan, és ne literálisan értelmezzék a Szentírást, és integrálni tudják az elfogadott keretek közé nem illeszthető vallási megtapasztalásokat, élményeket.

Az evangélikálok, akik a fundamentalistákhoz képest mindig is interaktívabb kapcsolatban voltak a kultúrával és a tudománnyal, akik számára fontos az önismeret és az önreflexió, ha nem is tudnak sok mindennel azonosulni a jungi mélylélektani felvetésekből, mindenesetre, ha jól interpretálják azokat, akár még a hitéletükre is megtermékenyítő lehet néhány megállapítás. Elsősorban is az, hogy törekedni kell az egyensúlyra. Fontos tanulság lehet, hogy a szimbólumok, gyermekkori álmok, megérzések, intuíciók nem a hit ellenségei, hanem potenciális csatornák lehetnek, amelyeken keresztül Isten megszólíthat, nagyobb érettségre juttathat. Természetesen fontos, hogy ezeket morális felelősséggel, rugalmasan, kellő távolságtartással (ámde kíváncsian) kezeljük. Fontosnak tartom azt is, hogy engedélyt adjunk magunknak: nagyobb szkepszissel fordulhatunk azok felé, akik Isten kizárólagos szócsöveinek tartják magukat, netán maguknak vindikálják a Biblia kizárólagos értelmezésének jogát. Šolc és Didier Jung értelmezése alapján nem biztos, hogy kizárólag teológiai természetű a velük való vita.

Fontos tanulságokat vonhatunk le e négy könyv alapján. Akármilyen háttérből, teológiai, tudományos nézőpontból közelítünk vizsgálatunk tárgyához, Hood, Hill és Williamson arra emlékeztetnek minket, hogy vizsgálódásunk már önmagában feltételez valamilyen elfogultságot, hiszen nem véletlenül közelítünk kutatási tárgyunkhoz, minden bizonnyal vannak előfeltevéseink, előítéleteink. Érdekes ezeket alázattal kezelni, és a vizsgált csoport belső rendszeréből, értelmezési kereteiből kiindulni, azokat a lehető legobjektívebben leírni. Ha így teszünk, minden bizonnyal sokkal közelebb kerülünk a közösségek tagjainak belső megéléseihez, referenciarendszeréhez is.

Altemeyer munkája a hit és a meggyőződés attitűdjét vizsgálja: milyen a belső hozzáállása a hatalomhoz azoknak, akik bizonyos hittartalmú közösségek tagjai? Vajon belső szorongásaink hogyan járulnak ahhoz hozzá, hogy szűküljön az a spektrum, amelyen készek vagyunk együttműködni, empátiát adni? Bizonyos hittartalmak, -attitűdök hozzájárulhatnak ahhoz, hogy a keresztények felsőbbrendűnek gondolják magukat? Vajon milyen gyümölcsöket teremnek ezek a meggyőzések, amelyek valamiért megjelennek néhány közösségben inkább, mint másokban? Az efféle elmélkedések józansághoz vezethetnek, mivel arra inthetnek, hogy óvatosabban bánjunk a hatalommal, hatalmi struktúrákkal, és igyekezzünk mélyebben tanulmányozni közösségeink belső kultúráját, rejtett tantervét.

Karris könyve arra tanít, hogy nem felesleges a hitgyakorlatok következményeit, eredményeit vizsgálni. Ha közösségeink, egyházi működéseink nyomán traumatizálódnak a hívek, érdemes feltárni azt, mi és hogyan járulhatott hozzá

a sérülésekhez: a személyes élettörténetek mellett volt-e köze a traumatizáláshoz a hittartalomnak, egy-egy hittartalom kiegyensúlyozatlan bemutatásának, az attitűdnek, amivel azt képviselték, esetleg a szándéknak, ami miatt azt a tanítást hirdették? Vannak-e toxikus elemei egyházi gyakorlatainknak? Vajon tisztában vagyunk-e azzal, amikor félelemmel vagy szorongást keltő módon képviseljük Krisztust – és tisztában vagyunk-e ezek személyes következményeivel? Vannak-e alternatíváink közösségeinkben érzéseink helyes megélésére, feldolgozására vagy a számunkra nehéz érzésekre csak az elfojtást alkalmazzuk?

Vladislav Šolc és George J. Didier mélyebb kontextusban indít reflexióra az evangéliumi hittel és a fundamentalizmussal kapcsolatban. Könyvük feldolgozása abban segít, hogy lélektani szempontból is megvizsgáljuk saját istenélményeinket, felekezeti gyakorlatainkat, szabályainkat, és arra biztat, hogy nézzük meg, hol és hogyan integrálódik hitünk, megtapasztalásaink a személyiségünkkel. Minél „kerekebb” lesz a személyiségünk, minél inkább szembenézőnk elfojtásainkkal, projekcióinkkal, szégyenünkkel, annál kevésbé szükséges azzal védekeznünk, hogy lehasítjuk személyiségünk egyes részeit magunkról. Mindez oda vezet, hogy egyfajta „védőoltást” is kapunk a megbetegítő hitekkel szemben. (Újra)felfedezhetjük az Istennel kapcsolódás hiteles formáit, kitisztulnak azok a csatornák, amelyeken át tápláló módon kerülhetünk kapcsolatba a természetfelettel.

Bibliográfia

- Adorno, Theodor W. – Frenkel-Brunswik, Else – Levinson, Daniel – Sanford, Nevitt: *The Authoritarian Personality*. New York City: Harper & Brother, 1950.
- Altemeyer, Bob: *The Authoritarians*. Winnipeg: Szerzői kiadás, 2006.
- Antalfai Márta: *Személyiség és archetípusok Jung analitikus pszichológiájában* = Gyöngyösiné Kiss Enikő – Oláh Attila (szerk.): *Vázlatok a személyiségről*. Budapest: Ú.M.K., 2007, 166–190.
- Averill, Lloyd J.: *Religious Right, Religious Wrong: A Critique of the Fundamentalist Phenomenon*. Cleveland: Pilgrim Pilgrom Press, 1989.
- Barr, James: *Fundamentalism*. Philadelphia: Westminster Press, 1978.
- Fabiny Tibor: *Túl a literalizmuson. Gondolkodó párbeszéd a teológiai hermeneutikáról*. Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2023.
- Hood, Ralph, W. Jr. – Hill, Peter C. – Williamson, W. Paul: *The Psychology of Religious Fundamentalism*. New York: The Guilford Press, 2005.
- Izsák Norbert: *Az amerikai keresztény vallási fundamentalizmus története: A kezdetektől 1947-ig*. Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2021.
- Karris, Mark Gregory: *Diabolical Trinity. Healing Religious Trauma From a Wrathful God, Tormenting Hell, and a Sinful Self*. h.n: SacraSage, 2023.

- Marty, Martin E. – Appleby, R. Scott (szerk.): The Fundamentalism Project. Chicago: The University of Chicago Press, 1987–1995.
- Perintfalvi Rita: Amire nincs bocsánat. Budapest: Kalligram Kiadó, 2022.
- Šolc, Vladislav – Didier, George, J: Dark Religion. Fundamentalism From The Perspective of Jungian Psychology. Asheville: Chiron Publications, 2018
- Zubor Zsolt: Jobboldali tekintélyelvűség egy pszichológus szemével = atlatszo.hu, 2012. 06. 29., <https://atlatszo.hu/kult/2021/06/29/jobboldali-tekintelyelvuseg-egy-pszichologus-szemevel-robert-altemeyer-the-authoritarians/> (2024. április. 29.)

A női önéletírás jellegzetességei két amerikai exfundamentalista írónő önéletrajzában

Habár a két kortárs egyesült államokbeli teológusnőt, Rachel Held Evanst (1981–2019) és Nadia Bolz-Webert (1969–) elsősorban teológiai gondolataikért ünneplik progresszív keresztény, illetve exvangelikál (korábbi evanglikál) körökben, írásaik az irodalom vonatkozásában is érdekesek lehetnek, hiszen e tudományterületen is számos különleges stílusjegyet mutatnak. Jelen esszé célja, hogy a két teológusnő – és egyben írónő – munkáit ezúttal rendhagyó módon, irodalmi szemszögből elemezze a női önéletírás vonatkozásában.

Mivel mind Rachel Held Evans, mind Nadia Bolz-Weber számos művel büszkélkedhet, a könnyebb átláthatóság és behatóbb vizsgálat érdekében mindkét szerző esetében egy-egy önéletrajzi írást emelek ki: Held Evans *A Year of Biblical Womanhood* (*Egy év biblikus nőiség*) című művét, valamint Bolz-Weber *Shameless* (*Szégyentelen*) című könyvét. Tekintve, hogy mindkét szerző elsősorban az Amerikai Egyesült Államokban ismert, elsőként röviden bemutatom az életútjukat, majd a női önéletírás adott szempontjai szerint elemzem a tanulmány fókuszába emelt írásaikat.

Rachel Held Evans 1981-ben született Alabamában, majd tizenkét éves korában a családjával együtt a Tennessee állambeli Daytonba költöztek, ahol élete hátralévő részét töltötte. A település gyakran említésre is kerül könyveiben az 1925-ös Scopes-per kapcsán: az írónő fontosnak tartja kihangsúlyozni, hogy az egyik legismertebb modern teológiai hitvita városából származik. Teológus édesapjának és szigorúan vallásos közösségeinek köszönhetően már gyermekkorában elkezdte érdekelni a teológia világa.¹ A témát azonban mindig áthatotta számára egy bizonyos feszültség: tinédzserkorában például problémát okozott számára, hogy az általa látogatott gyülekezet konzervatív nézetei ellentétben álltak a családjáéval, akik megengedőbben kezeltek bizonyos kérdéseket, mint a gyülekezetük (például nem csupán a konyhára korlátozták a nők szerepét, és kíváncsisággal fogadták a lányuk kérdéseit).² Továbbá, egyetemi oktatói – teo-

¹ Held Evans: *Faith Unraveled*, 28–30.

² Held Evans – Chu: *Wholehearted Faith*, 25–40.

lógiai vitákra felkészítvén őket – is arra tanították őt és diáktársait, hogy minden teológiai kérdésre egyetlen válasz létezik. Az írónő azonban gyakran küszködött vagy ezzel a bizonyossággal, vagy magával a válasszal.³ Ebben az időszakban ment keresztül a hitválságán is, aminek köszönhetően elkezdett megkérdőjelezni mindent, amit a vallásról tanult, és megpróbálta a hitét olyan módon újraépíteni, ami számára is hitelesnek tűnt.⁴ Útkeresésének dokumentálása érdekében blogot indított, ahol kapcsolatot tudott teremteni másokkal, akik hasonló tapasztalatokon mentek keresztül. Ez végül arra inspirálta őt, hogy 2010-ben megírja az első önéletrajzát *Faith Unraveled* címmel, amelyet öt további könyv követett: *A Year of Biblical Womanhood* (2012), *Searching for Sunday* (2015), *Inspired* (2018), *What is God Like?* (2021) és *Wholehearted Faith* (2021), melyek közül négy New York Times-bestseller lett, kettőt pedig posztumusz jelentettek meg társszerzők közreműködésével.⁵ Könyvei a vallásos neveltetését, teológiai elmékedéseit, valamint a hite újraalkotásáról szóló életútját mutatják be, amely sajnálatos módon igencsak rövid volt, ugyanis az írónő 2019-ben, harminchét éves korában hunyt el egy hirtelen, gyors lefolyású betegség következtében.⁶

Nadia Bolz-Weber Rachel Held Evanshöz hasonlóan konzervatív evangéliumi közegben nőtt fel, azonban vele ellentétben tinédzserkorát követően lázadni kezdett: alkoholista lett, szabados körökben mozgott, illetve egy ideig humoristaként is dolgozott.⁷ Az elhívása akkor történt, amikor egy barátja temetésén felkérték a búcsúbeszéd megtartására. Itt rájött, hogy az egybegyűtekhez hasonló – valamilyen szempontból számkivetett, a társadalomban nem szívesen látott – embereknek szüksége lehetett volna egy lelkeszre, aminek hatására hamarosan letette a poharat, elvégezte az evangélikus teológiát, majd gyülekezetet alapított *House for All Sinners and Saints* (Minden bűnösök és szentek háza) néven. Gyülekezetét végül 2018 nyarán hagyta ott, azzal a céllal, hogy világi közösségeknek prédikáljon.⁸ Napjainkban leginkább beszédeket tart, illetve a közösségi médiában aktív: podcastet gyárt, és egy hírlevél-alapú közösséget működtet. Négy könyve jelent meg, *Salvation on the Small Screen* (2008), *Pastrix* (2013), *Accidental Saints* (2016), és *Shameless* (2019), melyek közül három New York Times-bestseller lett.⁹ Az írónő általában az egyházban való csalódás, illetve az ahhoz való visszatérés dinamikáját, valamint a gyakran vitatott etikai és társadalmi témákat járja körbe a saját és a (korábbi) gyülekezeti tagjai történetein keresztül, releváns bibliai, történelmi, egyház-történeti, és pszichológiai hivatkozásokkal.

³ Held Evans: *Faith Unraveled*, 6980.

⁴ Uo., 83–100.

⁵ www.rachelheldevans.com

⁶ Paris: Rachel Held Evans..., o.n.

⁷ Bolz-Weber: *Pastrix*, 19–33.

⁸ Julig: *Headed for*, o.n.

⁹ www.nadiabolzweber.com

A női önéletírás szerkezeti és tartalmi jellemzőinek, valamint az elméleti és a személyes összeegyeztetésének megjelenése

A *Lánnyá válik, s írni kezd* című könyvében, amely a 19. századi Angliában kialakuló női önéletírást vizsgálja, Séllei Nóra azt állítja, hogy a női írók elsődleges célja az, hogy saját maguk számára is lakhatóvá tegyenek egy, történelmileg a férfiak által uralt tudományterületet. Ennek eredményeként a nézőpontjaiknak, a női identitásuknak, és a kortársaik megszokásait és kliséit megkérdőjelező tendenciáiknak köszönhetően a nők által publikált irodalom egyfajta egyediséget, a normától való különbözőséget mutat.¹⁰

A *Year of Biblical Womanhood*-ban Rachel Held Evans igencsak szó szerint veszi a hagyományosan férfiak által dominált terület lakhatóvá tételét: egy kísértetnek vetette alá magát, amelyben összegyűjtötte az összes olyan bibliai verset, amely arra utasította a nőket, hogy egy bizonyos módon cselekedjenek. Ezeket tizenkét erény szerinti csoportba rendezve az év minden hónapját egy-egy erénnyel társította. Az adott hónap erényeit szóról szóra betartotta, időnként akár szélsőséges módon is – például háztetőre ült, hogy vezekeljen az olyan szavakkal kapcsolatos bűnökért, mint a káromkodás, a szarkazmus vagy a dühös önkifejezés.¹¹ Az író nő olyan erényeket választott – szelídség, háziaság, engedelmesség, derékség, szépség, visszafogottság, tisztaság, termékenység, alárendelődés, igazságosság, csend és méltóságteljeség¹² –, amelyeket, amint a könyv is mutatja, gyakran elvárnak a keresztény nőktől.

Rachel Held Evans témaválasztását és az ebből eredő felvett életstílusát nyilvánvalóan befolyásolta a keresztény női identitása. Elmagyarázza, hogy keresztény körökben a legtöbb ember – különösképpen a férfiak – hajlamosak arra, hogy kijelentsék, hogy létezik egyfajta bibliai nőiség, aminek betartására bátorítják a női követőiket és ismerőseiket. Viszont különböző emberek (család, iskola, tudósok, teológusok, női lelkészek) példáit látva Held Evans úgy vélte, hogy óriási véleménykülönbségek vannak jelen a bibliai nőiséggel kapcsolatban, amely kiváló alkalomnak bizonyult arra, hogy megvizsgálja a témával kapcsolatos, gyakran idézett bibliai történeteket és igeverseket.¹³

A nőiség megjelenése egy fokkal kevésbé nyilvánvaló a *Shameless* esetében: a könyv fő témája a vallásos szexualitika, amiből viszont – helyesen – következtethetünk arra, hogy bizonyos szempontból a nőiség is fontos szerepet fog betölteni. Nadia Bolz-Weber egy külön fejezetet szentel a nők külsejét és

¹⁰ Séllei: *Lánnyá válik*, 41. A tanulmányban bemutatott női önéletírásokat, melyek betekintést nyújtanak a fundamentalizmus lélektanába, érdemes összevetni a témát vizsgáló férfi kutatók ismertetett köteteivel: lásd ehhez jelen kötetben Izsák Norbert írását.

¹¹ Held Evans: *A Year of Biblical Womanhood*, 17.

¹² Uo., xxi.

¹³ Uo., xvi–xx.

jellemét érintő egyházi elvárásoknak,¹⁴ valamint – természetesen a sajátjától eltekintve – számos női véleményt és élettörténetet vonultat fel a művében. A könyv témaválasztásában egyértelműen megjelenik a női önéletírás rendhagyósága: az írónő olyan népszerű, hívő körökben gyakran vitatott és elemzett témákat igyekszik körbejárni, mint az abortusz, a házasság előtti nemi élet, a reparatív terápia, a szexuális felvilágosítás, vagy a férfi-női szerepek – azonban nem a megszokott köntösben. Az írónő ugyanis megfigyelte, hogy sok esetben az ezekkel kapcsolatos szigorúan vett egyházi tanok több kárt tesznek az emberekben, mint amennyi segítséget nyújtanak, és nagyon kevesen tudnak egyszerre minden elvárásnak megfelelni, így szeretett volna egy, a helyzetet újraértelmező, az emberek küzdelmeivel szemben empatikus és támogató, azonban biblikus írást adni azok kezébe, akik ezen, az elvárásoknak megfelelni képes emberek körén kívül esnek.¹⁵ Ezt Bolz-Weber maga is kijelenti:

Ha az egyház hagyományos, szexről szóló tanításai nem tettek kárt a téged körülvevő emberekben, és még el is látta őket egy tervvel, ami segítette őket valódi emberi kibontakozásukban, ez a könyv valószínűleg nem neked szól (Jó hír viszont, hogy a keresztény kiadók világa a lábaid előtt hever [...]).¹⁶

A könyv önéletrajzi elemeit olvasva nyilvánvalóvá válik, hogy Nadia Bolz-Webert is inkább a saját élete, saját identitása befolyásolta a témaválasztásban, mintsem egyfajta intellektuális kíváncsiság: az, hogy keresztény nőként nevelkedett, komoly hatást gyakorolt arra, hogyan vélekedik a könyvben felvonultatott témákról, valamint fontos, hogy az egyház tanításai számára is jártak kellemetlen következményekkel. Azon témákban pedig, amelyekben nincs személyes érintettség, leginkább a gyülekezet tagjai iránt érzett empátia és sajnálat vezérelte.¹⁷

Mind az *A Year of Biblical Womanhood*, mind a *Shameless* témaválasztáson felül a szerkezetükben is eltérnek a szokványostól: Rachel Held Evans és Nadia Bolz-Weber is a női önéletírás egy további jellegzetességét alkalmazzák, ami az elméleti és a személyes összeegyeztetése.¹⁸ Míg a teológiai önéletrajzok esetében egyszerű volna több figyelmet és terjedelmet szánni csupán az egyik témára, Rachel Held Evansnek sikerül egy tökéletes, 50-50 százalékos arányt tartania könyve teológiai és személyes részei között. Az utóbbit két alkategóriára lehet osztani, amelyek két idősíkon játszódnak, illetve amelyekről az írónő szintén azonos mértékben beszél: az egyik idősík a jelent reprezentálja, amely

¹⁴ Bolz-Weber: *Shameless*, 31–47.

¹⁵ Uo., 3–9.

¹⁶ Uo., 6. A tanulmányban szereplő fordításokat Kósa Amy készítette.

¹⁷ Uo., 9.

¹⁸ Séllei: *Lánnyá válik*, 48–50.

egy naplóhoz hasonlóan a kísérletről és az általa létrehozott benyomásokról szól. A második kategória egy klasszikus értelemben vett önéletrajzra hasonlít: amikor egy bizonyos téma felmerül a könyvben, az író elmeséli az azzal kapcsolatos személyes történetét, ami sokszor a gyermek- vagy tinédzserkoráig nyúlik vissza.

A könyvet az teszi érdekessé, hogy az író szinte észrevétlenül mozog ezen kategóriák között. Ennek elérése érdekében mindkét témakör esetében hasonló nehézségű és szokincsű nyelvezetet használ. Az önéletrajzi részekben választékosan beszél, nem egyszerűsíti le a múltjáról és a mindennapi életéről szóló mondandóját, s míg a teológiai vizsgálódásai kellőképpen elmélyültek és tudományos szempontból is pontosak, nem bonyolítja fölöslegesen a nyelvezetét: ellenkezőleg, az azonos szokincs használatán keresztül biztosítja, hogy egy laikus is megérthesse a magyarázatot. Továbbá, bizonyos helyzetekben a saját szavaival mesél el bibliai történeteket, mielőtt elemezné őket, és ezt oly módon teszi, hogy egy, az adott történetet nem ismerő személy is könnyűszerrel követhesse azt.

Szemléltető példaként néhány szemelvényt mutatok a könyvből: három egymást követő bejegyzést, amelyek a szelídség hónapjában íródtak azokról a szavakkal kapcsolatos bűnökről, amelyeket az író elkövetett. „Úgy tűnik, a szarkazmus teszi ki a humorérzékelem nagy százalékát, és eléggé nyafogós is vagyok. Pozitívum viszont, hogy nem pletykálok sokat – ami jó dolog, hiszen az ettől való tartózkodás volt a kilencedik parancsolatom.”¹⁹ Ezt követően azonnal egy bibliai magyarázathoz érkezik: „A pletykálkodás egy meglepően komoly törvényszegés a Bibliában, és a gonoszsággal, álnoksággal, kapzsisággal, viszálykodással, istengyűlöléssel és gyilkossággal együtt sorolja fel Pál apostol a Római levél 1. fejezetében, a bűnös emberiségnek intézett vádirat részeként.”²⁰ Miután ugyanazon bekezdésben felsorol néhány további bibliai referenciát, elkezd a történetmesélést:

Valójában a pletykálkodás, vagyis a *loshon hara* bűne hatálytalanította az egyik legnagyobb hatalommal bíró nőt Izraelben. Mirjam prófétát, Mózes testvérét, és az emberek lelki vezetőjét egy pikkelysömörhöz hasonló betegség sújtotta, miután néhány éles megjegyzést tett fivére feleségére, Cippórára, aki kusita volt (4Móz 12: 1–16). Amint a történet is mutatja, ahhoz, hogy az ember a *loshon hara* bűnét kövesse el, nem kell hazudnia, ugyanis a gyűlölettel átítatott igaz mondatok is gonosznak találhatnák. Érdekes módon Mirjam testvérét, Áront nem büntették meg, holott ő is bűnrészes volt.²¹

¹⁹ Held Evans: *A Year of Biblical Womanhood*, 9.

²⁰ Uo.

²¹ Uo., 9–10.

Amint a fenti példából is látható, egyáltalán nincs szembetűnő különbség a bibliaalapú elemzés és a személyes beszámoló szókincse között. Rachel Held Evans választékos, ám érthető nyelvezetet használ, és a személyes életéből a bibliai történetre való átvezetés nem tűnik kontextuson kívülinek, annak ellenére sem, hogy egy tényszerűbb hangvételre vált a korábbi, személyes hangnem helyett. Míg az ezt követő bekezdést is tényszerűnek írhatjuk le, tekintve, hogy az itt leírt történet a Bibliában szerepel, a szöveg tárgya megengedi az író nőnek, hogy egy történetmesélői szerepet vegyen fel, és egy személyesebb hangvételt alakítson ki, miközben megőrzi a történet tényszerűségét. A rövid leírás ellenére Rachel Held Evans nagy mennyiségű információt közvetít: egy olyan olvasó, aki számára teljesen ismeretlen Mirjam története, ebből a néhány sorból megtudhatja, hogy Mirjam próféta volt, lelki vezető, és a legnagyobb hatalommal bíró izraeli nők egyike; információt szerez a családjáról, a bűnéről, valamint a pletykája potenciális tárgyáról, miközben az író nő kommentárokkal egészíti ki a történetet. Fontos megjegyezni, hogy a szöveg végén rámutat a Mirjam és Áron közt lévő kettős mércére – a férfiakra és nőkre vonatkozó szabályok közti hasonló egyenetlenségek észrevétele az *A Year of Biblical Womanhood* egy visszatérő eleme, amelyet egy későbbi bekezdésben részletezek.

Az idézett részletek nyilvánvalóan a személyes változatnak csupán a végét, és a teológiai verziónak a legelejét mutatják – egy-egy szekció jóval hosszabb, mint a kiemelt idézetek. Rachel Held Evans ezt az oszcillációt – amely szintén a női írás egy jellemzője²² – alkalmazza a fő fejezetekben. Egy szekció általánosságban néhány oldalból áll, amíg az író nő megfelelően leírja vagy kimeríti a témát (a lényegretörő stílusát tekintve pedig ez a néhány oldal nem tűnik kevésnek).

A főbb fejezeteken túl, amelyekben Rachel Held Evans leírja a havi erényen alapuló személyes tapasztalatait és teológiai elmélkedéseit, minden fejezet után bemutat egy-egy történetet olyan bibliai nőkről, akiket az adott hónapban követett erénnyel asszociál. Ezek általában nem haladják meg az öt oldalt, és az író nő hasonlóképpen meséli el őket, mint Mirjam történetét. A női írás jellegzetességeit követve,²³ a karakterek között vannak olyan nők, akikről keveset beszélnek (például Vásti, Tábita, Júnia és Hulda), valamint néhány nő történetét újra is kontextualizálja azáltal, hogy olyan erényekkel párosítja őket, amelyeket általában nem társítanánk hozzájuk (például Debórát a szelídséggel, Mária Magdolnát a visszafogottsággal, és a samáriai asszonyt a termékenységével). Míg ezek a párosítások valóban önkényesnek tűnhetnek, Rachel Held Evans célja nem az volt, hogy ellenállást váltson ki általuk a konzervatív teológusokból: miután megfejtette a havi erény jelentését a fő fejezetben, és árnyalatnyit újrakontextualizálta ezen bibliai nők történetét, teljesen nyilvánvalóvá válik, miért jöttek létre ezek az

²² Séllei: Lánnyá válik, 29.

²³ Kamituska: Feminist theology, 60.

összekapcsolások. Egy példával szemléltetve, a samáriai asszony esetében leírja, hogy bár gyermeke nem született, Jézus vele osztotta meg elsőként, hogy ő a Messiás, és a tanúbizonyságának köszönhetően sokan tértek meg, vallották Jézust a világ megváltójának, és fogadták be őt és a tanítványait az otthonukba. Bár nem járult hozzá egy ember megszületéséhez, sok ember vallási újjászületéséhez – valamint egy új, befogadóbb közösség megjelenéséhez – igen.²⁴

Az *A Year of Biblical Womanhood*hoz hasonlóan a *Shameless* struktúrája és témája is igencsak egyedi. A könyvben nem naplószerűen, hanem a könyv fő témájához, a szexualitáshoz kapcsolódó altémákra bontva jelennek meg az önéletrajzi elemek. Továbbá Nadia Bolz-Weber egy eléggé sajátságos önéletrajzi módszerrel rendelkezik: a leírásait – talán ez szakmai ártalomnak is aposztrofálható – nem a saját életéről való beszéddel kezdi, hanem rendszerint azzal vezeti fel a fő témát, hogy gyülekezeti tagjairól mesél, majd az ő történeteikhez kapcsolja saját életének releváns eseményeit és teológiai fejtegetéseit. Az önéletrajz ezen altrusita módja igencsak meglepő lehet, hiszen az írónőt – az önéletrajz alanyát – másokon keresztül ismerjük meg, mintha egy másodlagos szereplő volna a saját történetében. Azonban, annak ellenére, hogy Bolz-Weber is a gyülekezeti tagokat tartja a könyv főszereplőinek,²⁵ ez a szerénység vagy másodlagosság nem teljesen állja meg a helyét – ugyanis ha összevetjük, hogy arányaiban mennyit beszél saját magáról, valamint egy-egy gyülekezeti tagról, egyértelműen az író nő életét és gondolatmenetét ismerjük meg leginkább a sok karakteré közül.

Nadia Bolz-Weber a könyv témájában és struktúrájában egyaránt igyekszik összeegyeztetni a személyest az elméletivel: maga a témaválasztás, valamint az egész könyv azt sugallja, hogy a fő probléma az, hogy az egyház által hirdetett tanok (az elmélet) sokak számára nem működnek a gyakorlatban, és pontosan emiatt van szükség azok újrakontextualizálására: „nem volna szabad hűségesebbnek lennünk egy ideához vagy egy doktrínához, mint az emberekhez. Ha az egyház tanításai megsebzik az emberek testét és lelkét, újra kellene gondolnunk ezeket a tanításokat.”²⁶ A struktúrában ez akképpen nyilvánul meg, hogy az író nő általában egy gyülekezeti vagy személyes történettel vezeti fel a témát, ezt pedig egy elmélkedés követi, amely során rendre előkerülnek a magyarázatot szolgáltató bibliai történetek és idézetek, valamint a különféle történelmi, egyháztörténelmi, illetve pszichológiai kitekintések. A tudományos részt leszámítva azonban a könyv megőrzi a személyes vonulatát. Nadia Bolz-Weber esetében a könyv szerkezete nem olyan könnyen strukturálható, mint Rachel Held Evansnél: habár a *Shameless* ugyanúgy jellemzi az *A Year of Biblical Womanhood*-ban megfigyelt oszcilláció, az arányok teljesen másként alakulnak. Vannak például olyan fejezetek, amelyek teljesen vagy

²⁴ Held Evans: *A Year of Biblical Womanhood*, 197–200.

²⁵ Bolz-Weber: *Shameless*, 8.

²⁶ Uo., 5.

szinte teljesen önéletrajziak (például a nőket érő elvárásokról²⁷ vagy az abortuszról²⁸ szóló fejezetek), és habár a könyvben összességében kiegyensúlyozottan jelennek meg a személyes és az elméleti témák, ritka, hogy az egyes fejezetekben ugyanaz az 50-50 százalékos arány jelentkezzen, mint Held Evansnél. Azonban az imént említett írónőhöz hasonlóan Nadia Bolz-Weber is jeleskedik abban, hogy szinte észrevétlenül vált a teológiai és személyes leírások között, valamint minden alkalommal kiváló érzékkel választja meg a magyarázat típusát: az olvasó végig úgy érezheti, hogy az tökéletesen illeszkedik a fő témához. Például az abortuszról szóló fejezet után az író nő abba ad betekintést, hogy miért és hogyan vált fontossá az amerikai evangélikák számára az életvédelem,²⁹ a pornográfiáról szóló fejezetben a pornófüggőség pszichológiai okait elemzi, valamint olvasmányt ajánl a házastársi hűtlenség okairól,³⁰ a nőket érő elvárások kapcsán pedig egy egyháztörténeti példához köti a bemutatott problémák kialakulását.³¹ A témáról való elmélkedés és a személyes tapasztalatok összekötésére pedig példaként szolgálhat, ahogyan a szexuális felvilágosításról mint elméleti témáról beszél, majd rátér arra, hogy milyen tapasztalatokat szerzett akkor, amikor gyermekkorában megpróbálták felvilágosítani a szülei, majd amikor ő próbált a saját gyermekeinek tájékoztatást adni, vagy milyen tanításokat kapott a szexualitásról, és hogyan vitte azokat tovább a saját életében.³²

Bolz-Weber váltását a teológiai, valamint a személyes témák között egy olyan példán keresztül szeretném szemléltetni, amely a különféle, testet és lelket ért traumák miatti sebzettségéről szól:

A feltámadás után Jézus megmutatta sebeit a gyászoló barátainak. (...) Nem próbálta eltakarni a lándzsa nyomát, és nem volt rajta kesztyű sem, hogy eltakarja a megsérült kezeit. (...) És amint Jézus nem szégyellte a saját megsebzett testét, nem riadt vissza azoktól az emberi testektől sem, amikkel a szolgálata alatt találkozott. Nem húzódott el a betegség vagy a deformitás elől. Láttuk, amint kinyújtotta a kezét, hogy leprásokat, vakokat, megszállottakat érintsen meg – olyan embereket, akik fizikálisan, spirituálisan és társadalmilag is sebzettek voltak. És tudta, hogy a feltámadása után a megtörtségéről és a sebeiről fogják megismerni.

Nem igaz-e ez ránk is? Akkor ismerhetünk meg valakit igazán, és akkor ismerhetnek meg minket igazán, ha megmutatjuk, milyen nyomokat hagyott rajtunk az élet. Sosem tudok igazán kötődni valakihez, amíg nem mutatja meg az egyenetlen, megtört, vagy akár alantas részeit.³³

²⁷ Uo., 29–47.

²⁸ Uo., 99–114.

²⁹ Uo., 115–118.

³⁰ Uo., 138–139.

³¹ Uo., 42–43.

³² Uo., 119–130.

³³ Uo., 154–155.

Amint Bolz-Weber szövegén is látszik, hasonló szókinccsel, valamint a két téma közti közvetlen kapcsolatteremtéssel egyszerűen össze tudja kötni a teológiáról, valamint a személyes elgondolásairól, tapasztalatairól szóló részleteket. Íróársához hasonlóan nem bonyolítja túl a teológiai részleteket – sőt, magyarázataival igyekszik közvetlenebbé, megfoghatóbbá tenni azt, innen pedig könnyen át tud váltani a személyesebb hangvételű gondolatmenetre. Egy-egy részlet szintén néhány oldalnyi terjedelmű, lényegre törő, és megfelelő mértékben kifejtett. Azonban az *A Year of Biblical Womanhood*-dal ellentétben, amely sok helyen könnyedebb olvasmány, a *Shameless* a témájából adódóan igencsak intenzív, az olvasót érzelmileg is bevonó leírásokat tartalmaz, továbbá rendszeres visszautalások is fellelhetők az egyes fejezetekben – emiatt a szöveg időnként nehezen idézhetővé válik, hiszen ahhoz, hogy hitelesen át lehessen adni az esszenciáját és a szándékolt üzenetét, fontos, hogy a több oldalas, vagy akár az egész fejezeten átívelő gondolatmenetek ne szakadjanak meg.

Rachel Held Evanshoz hasonlóan Nadia Bolz-Weber szintén jelentet meg olyan rövid, egy-két oldalas szekciókat a *Shameless*-ben, amelyeket bibliai történetmagyarázatoknak szentel – legfőképpen olyan elterjedtebb példákat bemutatva, mint a tereméstörténet vagy az Énekek éneke. Természetesen Bolz-Webernek is az a célja, hogy minél közérthetőbbé tegye az adott történeteket, azonban ezt stilisztikailag kevésbé hagyományos módokon éri el: például hasonlatokat alkalmaz („Tehát mielőtt Isten megteremtette a világot a szavaival, arrébb húzódott. Isten osztozkodni akart. Mint az a barátságos arcú nő a metrón, aki az ölébe veszi a kezításkáját, hogy le tudj ülni mellé. Nem kellett volna megtennie, de ő ilyen; a barátságos arcú metrós nő természetéből fakad, hogy helyet készít elő másoknak.”³⁴), a megszólalásokat, illetve párbeszédeket igyekszik modern köntösben tálalni:

Isten tényleg azt mondta nektek, hogy nem ehettek az egyik itteni fáról? Úgy értem, tényleg ezt mondta nektek Isten?

Éva így válaszolt: Nos, igen, valami ilyesmi. Vagyis, minden fáról ehettünk, Isten azt mondta, hogy csak a középén lévőről ne, és – ez fura –, de hozzá sem nyúlhatunk, különben meghalunk.

A kígyó már előre látta, mit fog mondani: Na ne beszélj! Ezt mondta Isten? Izé, tudom, hogy jóban vagytok, de csajszí, egyáltalán nem fogsz meghalni. Isten csak azért mondta ezt, mert tudja, hogy ha esztek arról a fáról, olyanok lesztek, mint ő, és meg fogjátok tudni különböztetni a rosszat a jótól. Valójában, tudod, kicsit szánom is Istent emiatt.³⁵

Az egyik fejezetben pedig például úgy beszél az Énekek éneke elbeszélőjéről, mintha egy modern nő volna, és később fedi fel, hogy nem egy ismerősét írta

³⁴ Uo., 29.

³⁵ Uo., 131.

körül, hanem egy bibliai történetről beszél.³⁶ Már önmagában ezek az eszközök is az újrakontextualizálás jeleit mutatják, azonban ez pusztán jelentésbeli módon is megnyilvánul, például az egyik teremtéstörténet-elemzésben az írónő kihangsúlyozza, hogy Isten első áldása („Szaporodjatok és sokasodjatok”) a szexualitás volt.³⁷ Ezek a leírások elsősorban olyan embereknek szólnak, akik számára már ismerősek a megadott történetek – ez viszont a könyv témáját, és a bevezetésben megjelölt célközönséget tekintve érthető is, hiszen ha valaki már olyan közel került az egyházhoz, hogy bizonyos tanok megsebeztek őt, valószínűleg már régóta ismeri a fent leírtakat is.

Női szerepek, önéletrajzi típusok, és a gyermekvállalás kérdése

A tanulmányom következő részében a női írás olyan tulajdonságait fogom vizsgálni az *A Year of Biblical Womanhood* és a *Shameless* tartalmában, amelyek nem köthetőek a könyvek valamelyik szerkezeti eleméhez, hanem az egész műben elszórtan találhatók meg. Az első ilyen jellemző az identitás kérdése: Elaine Showalter modern amerikai irodalomkritikus szerint az identitás a női írás egyik központi témája³⁸. Estelle C. Jelinek – szintén egy mai amerikai irodalomkritikus – azt állítja egyik írásában, amely női önéletrajzok egyetemi kereteken belül történő megvitatásáról szól, hogy kétféle önéletrajz létezik: „Ez vagyok én”, amelyben az egyén eléggé biztos saját magában és a céljaiban, vagy legalábbis ezt igyekszik közvetíteni; vagy „Ki vagyok én?” – avagy egy „kereső” önéletrajz.³⁹ Rachel Held Evans önéletrajzai nyilvánvalóan az utóbbi kategóriába tartoznak. A bevezetésből, amelyben az írónő felvázolja a munkája célját,⁴⁰ nyilvánvalóvá válik, hogy nem egy évtizedes vagy évszázados teológiai vitát kíván lezárni, hanem saját magát próbálja keresztülnavigálni a bibliai nőiséget övező ellentmondásos véleményeken, olyan válaszokat szeretne találni, amelyeket autentikusnak tart, és szeretne rájönni, hogy mely szabályok alkalmazhatóak az életére, és melyek nem. Mindezt annak az érdekében, hogy megszilárdítsa saját keresztény női személyiségét és szerepét.

Rachel Held Evans azzal kezdi könyvét, hogy körülírja azokat az ellentmondásokat, amelyeket a bibliai nőiséggel vagy a nők egyházi szerepével kapcsolatban tapasztalt. Az első emlék, amelyet említ, az, hogy látta Joyce Meyert, egy karizmatikus, főként konzervatív körökben népszerű női prédikátort a televízióban, és meg volt győződve arról, hogy gyülekezete tanításai miatt emiatt pokolra fog kerülni. Ezen nézetek ártalmasságát is elismeri, és megjegyzi, hogy a családja sokkal megengedőbben kezelte a helyzetet, majd hozzáteszi, hogy keresztény egyetemének és a csoporttársainak is megvolt a témáról a maga

³⁶ Uo., 165–167.

³⁷ Uo., 30.

³⁸ Showalter: *A Literature of Their Own*, 13.

³⁹ Jelinek: *Headed for a larger stage*, 33.

⁴⁰ Held Evans: *A Year of Biblical Womanhood*, xiii–xxiv.

véleménye – amelyek között nem volt egyezés. A bevezetésben Rachel Held Evans arra is rámutat, hogy számos olyan dolog is biblikusnak számít (amennyiben a szót „bibliában találhatóként” értelmezzük), ami etikailag kifogásolható, például hogy egy nőnek a törvények szerint össze kellett házasodnia az erőszaktevőjével, vagy lehetett több feleség egyike.⁴¹ A bevezetésből egyértelművé válik, hogy az író célja az identitáskeresés: szeretne jó keresztény lenni, viszont bizonytalan abban, hogy mely szabályokat kellene követnie, és jogosan zavarja néhány megkérdőjelezhető igeszakasz.

Természetesen a könyv nem csupán a célból született, hogy egyetlen nő útját mutassa be, hanem más nőkre is gondolt, ugyanis Rachel Held Evans tudta, hogy a fent vázolt ellentmondások a nők egész csoportját érintik.⁴² A könyv feminista nézőpontból íródott,⁴³ és felhívja a figyelmet arra is, amit Margaret D. Kamitsuka amerikaiteológusnő „a nők ellen elkövetett rendszerintű bűnöknek” nevez.⁴⁴ Az író arra használja fel művét, hogy felfedezze a férfiak és nők közti egyenlőtlen erőviszonyokat, például a 203. oldalon, ahol leírja, hogy egy páli levél alapján a nőket automatikusan a férfiaknak alárendeltnek tekintik, míg kontextusában értelmezve a levél egy bizonyos gyülekezetre utalt, nem pedig a keresztény nők összességére. Az író a nők elleni erőszakkal szemben is felszólal, például a 62–66. oldalakon, ahol bemutatja az úgynevezett „terror-szövegeket”, avagy négy bibliai történetet, amelyben nőket bántalmaztak vagy gyilkoltak meg kegyetlen módon, gyakorlatilag ok nélkül. Továbbá felhívja a figyelmet a férfiakon és nőkön alkalmazott kettős mércére is, például a 48–50. oldalakon, ahol olyan szexuális vétségeket sorol fel, amelyekért a férfiakat nem büntették, csak a nőket – gyakran halállal.

Rachel Held Evans azzal is megfordítja a szokványos nemi szerepeket, hogy naplóbejegyzéseket tesz közzé a férjétől a célból, hogy más perspektívából is bemutassa a kísérltet. A háromszáztíz oldalas könyv csupán kilenc bejegyzést tartalmaz, amelyek közül – az utolsót leszámítva – egyikük sem haladja meg az egy oldalt. Míg nem tűnik meglepőnek, hogy az író hangja dominánsabb – tekintve, hogy az önéletrajz róla szól –, a kontraszt aközött, hogy mennyit „beszél” Rachel Held Evans, és mennyit a férje, a férfiak és férfiszereplők által dominált irodalmi művek egy érdekes megfordításaként értelmezhető. Továbbá az író férje rámutat arra a paradoxonra, hogy míg neki kellett volna a család irányítójává és vezetőjévé válnia, végtére a felesége karrierjét támogató tisztséget töltött be – amit egyébként egyáltalán nem bánt.⁴⁵

Amikor Nadia Bolz-Weber önmagáról, valamint a könyv céljáról beszél a *Shameless*-ben, azt magabiztosan és határozottan teszi: a bevezetésben tisztán

⁴¹ Uo., xix–xx.

⁴² Uo., xvi.

⁴³ Uo., 36.

⁴⁴ Kamitsuka, 4.

⁴⁵ Held Evans: *A Year of Biblical Womanhood*, 302.

látszik, hogy az író nő teljesen tudatában van az írás apropójának – az egyház szexualitáshoz való hozzáállásának –, és ezzel kapcsolatban nem vár külső megerősítést.⁴⁶ A *Shameless* bevezetése megírásának pillanatában ő már elvégezte azt a kutatást, ami ezt az alapot adja, és ami az *A Year of Biblical Womanhood* esetében még Rachel Held Evans előtt áll: „Olvasás közben kérlek, tartsd szem előtt, hogy amit nyújtok, olyan ötletek a szexről való gondolkodásunk újrakalibrálásával kapcsolatban, amik a tőlem telhető legjobbak, és amiken a legtöbbet agonizáltam.”⁴⁷ Habár a könyv önéletrajzi elemei egyértelműen az „Ez vagyok én” kategóriába esnek, Bolz-Weber nem rejti véka alá ezeknek az árát sem: gyakran bemutatja a folyamatot, ami ezen határozottsághoz vezetett, valamint sokszor ír azokról a gyermekkori és kamaszkori tapasztalatairól, amelyekből egyértelműen kitűnik, hogy régen jóval bizonytalanabb volt egyes témákat illetően. Továbbá, a klasszikus múltbeli, önéletrajzi idősíki mellett Bolz-Webernél is megjelenik egy jelenbeli idősíki, amely során a gyülekezet tagjaival beszélget, ezzel jelezvén, hogy hiába van már meglévő, kialakult véleménye, a témával kapcsolatos párbeszéd ezzel nem ér véget.

A könyv érzékenysége már az első fejezetben nyilvánvalóvá válik: egy olyan gyülekezeti tag történetével nyit, aki az úgynevezett tisztaság-mozgalom (*purity culture*) tagjaként nevelkedett (ami csak a házasság utáni szexualitást engedélyezi), és emiatt folyamatosan kisebbségi komplexusa volt a kapcsolatában, képtelen volt kezelni a szexszel járó érzéseket (annak ellenére is, hogy nem tartotta a tevékenységet morálisan rossznak), és ezek miatt tévesen azt hitte, hogy szerelmes a párjába, aki viszont kihasználta és megcsalta őt.⁴⁸ Ezen erős kezdés után a könyv egyáltalán nem válik könnyedebbé: mindegyik téma kapcsán hasonló volumenű nehézségekről, mélységekről, komolyságról, traumáról és sebezhetőségről ad számot mind a gyülekezeti tagok, mind az író nő részéről. Nadia Bolz-Weber kiválóan érzékenyít: habár a bevezetésben felsorolja a legtöbb példát azzal kapcsolatban, hogy miről fog írni,⁴⁹ az olvasó azt érezheti az egyes fejezetek olvasása közben, hogy minden esetben szükséges a személyes történetek „meghallgatása”, és mélységükben való megismerésük ahhoz, hogy igazán felfoghatóvá váljon az adott kérdés súlya.

Ugyan Nadia Bolz-Weber is felhívja a figyelmet bizonyos kettős mércékre (például hogy a fiatal fiúk ujjára – a fiatal lányokkal ellentétben – nem húzattak tisztaság-gyűrűt⁵⁰), inkább arra a – szintén feminista – nézetre alapoz, miszerint az elnyomó rendszerektől a férfiak és a nők is egyaránt szenvednek, csak más módon.⁵¹ Megjegyzi például, hogy míg a nőket általában azért kritizálják,

⁴⁶ Bolz-Weber: *Shameless*, 1–13.

⁴⁷ Uo., 8.

⁴⁸ Uo., 15–17.

⁴⁹ Uo., 6–7.

⁵⁰ Uo., 16.

⁵¹ New: *Oppressed and Oppressors?* 729.

ha nem elég nőiesek és visszahúzódóak, a férfiakra az a nyomás nehezedik, hogy minden körülmények között erősnek és dominánsnak kell mutatkozniuk, ami sokak számára nem (mindig) járható út.⁵² Ezt alátámasztja a tény is, hogy a gyülekezeti tagok közül megszólaló férfiak és nők megközelítőleg fele-fele arányban vannak. A szociális érzékenységet továbbá bizonyíthatja, hogy közülük többen valamilyen kisebbség tagjai, illetve az író nő olyan társadalmi jelenségekről is beszámol, mint a #metoo-mozgalom.⁵³

A *Female Identity and Writing by Women* című esszéjében Judith Kegan Gardiner leírja, hogy a női írás egy kulcsfontosságú ismertetőjegye „a gyermeknevelés elfogulatlan jellemzése”.⁵⁴ Ez a tulajdonság is jelen van az *A Year of Biblical Womanhood*-ban, sőt, mi több, ez inspirálta a könyv keletkezését. Rachel Held Evans felfedi az előszóban, hogy a férjével megegyeztek abban, hogy amint betölti a harmincat, családot alapítanak, azonban huszonkilenc éves korában, megértve az anyaság súlyát és felelősségét, valamint a barátai abszolút elfogulatlan beszámolóit hallgatva, kétségei támadtak, és inkább könyvírás projektbe kezdett, hogy legyen egy értékelhető kifogása, ha az érdeklődő rokonok és barátok a családalapításról kérdezik.⁵⁵ Annak érdekében, hogy megfelelőképpen felfedezze a témát és az ellenérzéseit, egy hónapot a termékenység problémájának szentelt, ahol több ellentmondásos és nem szentimentális gondolat is megjelenik. Például az író nő bevallja, hogy a karrierválasztásában mindig sokkal biztosabb volt, mint a gyermekvállalás kérdésében; leírja néhány blogolvasója véleményét az anyaságról – mind a pozitívumokat, mind a negatívumokat –; beszél az anya-háborúk nehézségeiről; arról, hogy konfliktusba került a férjével, miközben a barátai gyerekeire vigyáztak; egy teljesen elfogulatlan leírást nyújtott azokról a napokról is, amikor rendelték egy számítógép-babát, aminek valódi – könnyebben vagy nehezebben kezelhető – babák napirendje szerint programozták a szükségleteit. Fontos megjegyezni viszont, hogy az író nő a pozitív részekről is beszámolt, és végül arra a következtetésre jutott, hogy jó anya lenne.⁵⁶ Az író nőnek később két gyermeke született.⁵⁷

Az anyaság témaköre kissé más kontextusban jelenik meg Nadia Bolz-Weber könyvében: az első elfogulatlan megjegyzés akkor kerül említésre, amikor két olyan gyülekezeti tagról mesél, akik úgy döntöttek, nem nekik való a gyermekvállalás.⁵⁸ Az anyává válás, illetve az anyává nem válás témájával leginkább az abortuszról szóló fejezetben szembesülünk, ahol az író nő kendőzetlen őszinteséggel beszél mindkét döntés súlyáról – valamint a nevelőszülőség árnyoldalát

⁵² Bolz-Weber: Shameless, 44.

⁵³ Uo., 40.

⁵⁴ Gardiner: On Female Identity, 348.

⁵⁵ Held Evans: A Year of Biblical Womanhood, xv.

⁵⁶ Uo., 188–196.

⁵⁷ Paris, n.o.

⁵⁸ Bolz-Weber: Shameless, 58.

is megjeleníti. Bolz-Weber a fejezetben beszámol arról a tapasztalatáról, amikor kamaszkorában a családja ideiglenesen magához vett egy csecsemőt, akit az írónő úgy gondozott, mintha a sajátja lenne, és részletesen leírja a törést is, amit akkor tapasztalt, amikor a kislányt örökbefogadták, és elkerült a családtól.⁵⁹ Ehhez a fájdalmas traumához hasonlította azt az érzést is, amikor huszonévesen abortuszon ment keresztül, és a leírásából egyértelművé válik, hogy a döntése „egy időre tönkretette”, illetve a könyv megírásának pillanatában, évtizedekkel később is hatással van rá, azonban az írónő egyértelműen kijelenti mindennek az indokát is: bizonytalan volt az állása, a párkapcsolata, a bevétele a saját maga eltartására sem volt elég, és hiába tudta volna szeretni a gyermeket, úgy érezte, túl kilátástalan volt a helyzete.⁶⁰ Az írónő soraiból nyilvánvalóvá válik, hogy az anyaság nem csupán egy elfogult állapot, hanem egy, a megfelelő körülményeket igénylő, komoly feladat, viszont az abortusz sem egy következmények nélküli, egyszerű döntés. Az imént említett fejezeten túl, a sorok közt olvasva megemlíthetők például azok a jelenetek is, amelyekben Bolz-Weber arról beszél, hogyan igyekezte több-kevesebb sikerrel felvilágosítani kamaszkorú gyermekeit⁶¹ – ezek a részletek is inkább a szülőséggel járó felelősséget, mintsem az elfogult állapotot hangsúlyozzák (habár az írónő esetében is teljesen egyértelmű, hogy szereti a gyerekeit, és jó kapcsolatot ápol velük).

Megközelíthetőség és kapcsolódási lehetőségek

Estelle C. Jelinek azt állítja az esszéjében, hogy azok a női önéletrajzokban található jellemzők, amik különösen is vonzották a diákjait, a melegség, az együttérzés és a megközelíthetőség voltak, és értékelték, ha az írók felfedték a gyengeségeiket is.⁶² Rachel Held Evans gyengéd és megközelíthető stílusban írta a könyvét. Sőt, mi több, az alkotási folyamatot a blogján is dokumentálta, és ezalatt végig kapcsolatban volt az olvasóival. Néhány ellentmondásosabb témában a véleményüket is kikérte, és beleszötte ezeket a könyvébe, valamint barátságot kötött egy izraeli zsidó nővel, aki az írás folyamata alatt segített az írónőnek a kulturális kontextus felderítésében.⁶³ A könyv számos családi és baráti interakcióról is számot ad, ami megközelíthetővé teszi Rachel Held Evans személyiségét és helyzetét az olvasó számára. Rachel Held Evans az együttérzéséről is tanúbizonyságot tesz: amint már korábban is említettem, kiemelt figyelmet szentel az elnyomott nőknek, viszont ezen túl is igyekszik többféle nézőpontot meglátni, és elismerni olyan emberek véleményét és mögöttes indokait, akikkel korábban nem értett egyet, például az önkéntes há-

⁵⁹ Uo., 103–107.

⁶⁰ Uo., 107–114.

⁶¹ Uo., 126–130.

⁶² Jelinek: *Teaching Women's Autobiographies*, 33–38.

⁶³ Held Evans: *A Year of Biblical Womanhood*, 68.

ziasszonyok⁶⁴ vagy a kiemelten visszafogottan öltözködő nők.⁶⁵ Azt is fontosnak tartotta, hogy autentikusan szólaltasson meg bizonyos, az adott hónap témáihoz illő hangokat, így rövid interjúkat készített különböző életstílust folytató emberekkel: poligámistákkal, amikokkal, egy lelkésznővel vagy egy sokgyermekes család lányával.⁶⁶ Beszámolói során nem tartózkodik a humortól és a szarkazmustól sem, valamint nyíltan felvállalja a hibákat, amelyeket egy-egy készség elsajátítása során vétett – ezen bevallásai, illetve például az anyasággal kapcsolatos kétségei a női írás egy újabb jellegzetességét mutatják, ami egy olyan hang megszólaltatása, amelyet az olvasó nem várna egy nőtől.⁶⁷

A legfontosabb, Rachel Held Evans-szel közös kapcsolódási pont viszont abban rejlik, hogy akármennyire is értett az általa feldolgozott témákhoz, nem járt teológiára. Édesapja és számos egyetemi kurzusa révén betekintést nyert ugyan a tudományba, viszont hivatalosan irodalomból diplomázott. Ezáltal ahangja egyedi az olyan, hasonló témájú könyvek között, amelyeket tipikusan lelkészek vagy teológusok írtak. Rachel Held Evans esete példázza, hogy nem kell teológiai diploma ahhoz, hogy valaki érvényes és tudományosan is helytálló kritikát fogalmazzon meg az egyházzal szemben, ezzel bátorítva sok olyan, teológiát nem végzett, de kritikusan gondolkodó, és a véleményének hangot adni akaró embert, aki elégedetlenséget érez az egyház tanításaival kapcsolatban. A könyv témája sokak számára releváns volt, és már a megjelenése előtt országos hírűvé tette az írónőt.⁶⁸ Rachel Held Evans egy olyan személy volt, aki hangot adott az átlagembereknek – úgy, hogy ő is egy volt közülük.

Nadia Bolz-Weber írásmódjára szintén jellemző a Jelinek tanulmányában említett gyengédség, együttérzés és megközelíthetőség. Az író és a gyülekezeti tagok közti interakciókból, valamint abból, ahogyan róluk nyilatkozik, tisztán érződik, hogy törődik velük, foglalkoztatja őt a helyzetük, és mélységesen együttérez a nehézségeikkel, valamint nem látszik „felsőbbrendűnek” a gyülekezeti tagokhoz képest, egyenrangú félként beszélget velük. Mivel sejti, hogy az olvasó is azért vehette a könyvet a kezébe, mert hasonló gondokkal küzd, néha őt is megszólítja, és emlékezteti az értékére. Külön kiemelendő, hogy érzékeny a könyvben megjelenő témákra, és foglalkozik az olvasók lelki egészségével: az első oldalon kijelenti, hogy bizonyos neveket, illetve információkat megváltoztatott a gyülekezeti tagok történeteiben a nehezebb felismerhetőség érdekében, valamint leírja, hogy sokan fordultak hozzá a szexuális bántalmazás témakörében, és bár elmondja, hogy a könyvben nem tud foglalkozni a témával, nem bírta volna kihagyni sem. Ezután viszont olyan forrásokat, előadásokat, és szakembereket ajánl az olvasónak a könyv végén,

⁶⁴ Uo., 21–43.

⁶⁵ Uo., 129–130.

⁶⁶ Uo., xxii.

⁶⁷ Séllei: Lánnyá válik, 140.

⁶⁸ Held Evans: *A Year of Biblical Womanhood*, 284.

amik, illetve akik segíthetnek megküzdni a szexualitás, valamint az „egyház és szexualitás” témakörében elszenvedett traumáikkal.⁶⁹ Bolz-Weber többször hangsúlyozza azt is, hogy igyekszik több szemszögből vizsgálni az általa feldolgozott témákat, megérti, hogy a kritizált teológiai szabályok miért jöttek létre, és fontosnak ítélte az eredeti szándékukat (például többször elismeri, hogy a szex egy érzékeny tevékenység, amivel komoly kárt lehet okozni a másik emberben, és jogos, hogy az egyház emiatt megpróbálta keretek közé szorítani⁷⁰), valamint kijelenti azt is, hogy a világi kultúra is igencsak negatív hatást gyakorol az emberek szexualitására és elvárásaira.⁷¹

Nadia Bolz-Weber leghatásosabb „fegyvere” a sebezhetőségében, a megközelíthetőségében, valamint a hibái és megingásai bevallásában rejlik. Míg a legtöbb embernek – különösképpen egy lelkésznek – nehéz lenne beismerni a hibáit, különösen azokat, amik a társadalom szemében elítélendőek, vagy nem várnának hasonló jellegű vallomást egy egyházi dolgozótól, az író nő ezt játszi könnyedséggel teszi: semmit sem rejt véka alá, legyen szó akár a sötét múltjáról, akár a pillanatnyi kétségeiről, akár azokról az esetekről, amikor nehezere esik jó embernek lennie, és megfelelően követni Isten kéréseit. Történetével és mentalitásával azt igyekszik példázni, hogy Isten a tökéletlen embereket is szereti, és az istenkapcsolatban is sokkal többet számít a hitelesség, mint a tökéletesség.⁷² A megközelíthetőség bizonyos szempontból a nyelvhasználatában is megnyilvánul: a lelkész nő az „átlagemberre” hasonlít abból a szempontból, hogy helyenként vulgáris beszédet használ, azonban ezt a legtöbb esetben vagy azért teszi, mert másoktól idéz, vagy egyfajta retorikai eszközként, egy adott helyzet hangsúlyozására (egyébíránt a könyvet olvasva egyértelmű, hogy az író nő szabatos szókincssel rendelkezik, és nem azért beszél így időnként, mert másképp nem tudná kifejezni magát). Rachel Held Evanshoz hasonlóan ő is előszeretettel alkalmazza a szarkasztikus, néha cinikus humor eszközét – a témák komolysága miatt viszont Bolz-Webernél ezek ritkábban jelennek meg, általában egyfajta feszültségoldó módszerként.

Általánosságban elmondható, hogy a két író nő tudományos kutatásával kevesen foglalkoznak, a nyilvánosságban pedig inkább teológiai, mintsem irodalmi szempontból van visszhangjuk. Azonban ez utóbbi tudományág kapcsán is érdemes figyelni rájuk, hiszen – amint ezen tanulmány is rámutat – érdekes elemzési lehetőségeket kínálnak. A könyvekben felfedezhető női önéletírási jellemzők – a megközelíthetőség, a személyesség, a Biblia és az önéletrajz összeegyeztetése, valamint a két író nő egyedi stílusa – irodalmi szempontból is értékelhetővé, és végül, de nem utolsó sorban érdekes olvasmányokká is teszi a fent bemutatott szövegeket.

⁶⁹ Bolz-Weber: Shameless, 201.

⁷⁰ Uo., 22, 125.

⁷¹ Uo., 7.

⁷² Uo., 180–181.

Bibliográfia

- Gardiner, Judith Kegan: *On Female Identity and Writing by Women* = *Critical Inquiry*, 1981/2, 347–61.
- Jelinek, Estelle C: *Teaching Women's Autobiographies* = *College English*, 1976/1, 32–45.
- Julig, Carina: *Headed for a larger stage, Nadia Bolz-Weber leaves her 'house' in order*, www.religionnews.com (2018. augusztus 5.)
- Kamitsuka, Margaret D.: *Feminist Theology and the Challenge of Difference*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- New, Caroline: *Oppressed and Oppressors? The Systematic Mistreatment of Men* = *Sociology*, 2001/3, 729–748.
- Paris, Francesca: *Rachel Held Evans, Christian Writer Who Questioned Evangelical Beliefs, Dies At 37.* = *NPR*, May 4, 2019.
- Séllei, Nóra: *Lányá válik, s írni kezd.* Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 2015.
- Showalter, Elaine: *A Literature of Their Own*. Princeton: Princeton University Press, 1977.
- www.nadiabolzweber.com (2024. január 09.)
- www.rachelheldevans.com (2024. január 09.)

Elsődleges források

- Bolz-Weber, Nadia: *Pastrix*, New York: Jericho Books, 2013.
- Bolz-Weber, Nadia: *Shameless*, New York: Convergent, 2019.
- Held Evans, Rachel: *Faith Unraveled*, Grand Rapids: Zondervan, 2010.
- Held Evans, Rachel: *A Year of Biblical Womanhood*, Nashville: Thomas Nelson, 2012.
- Held Evans, Rachel – Chu, Jeff: *Wholehearted Faith*, New York: Harper Collins, 2021.

Fundamentalizmus és politika: a politika szakralizációja, a szakrális instrumentalizációja

Az tűnne kézenfekvőnek, ha egy hermeneutikai témájú tanulmánykötetben a politika és fundamentalizmus témáját is kifejezetten hermeneutikai szemszögből vizsgálnánk. Az alábbiakban azonban éppen arra szeretnék rávilágítani, hogy egy kizárólag hermeneutikai megközelítés nem képes fogalmilag letisztázott képet alkotni a politika és a fundamentalizmus kapcsolatáról. Egy egyelőre kissé elnagyolt konklúzióval élve: nem minden (vallásos) politikai fundamentalista hermeneutikai fundamentalista, és nem minden hermeneutikai fundamentalista (vallásos) politikai fundamentalista. Ettől függetlenül – vagy éppen ezért – azonban nagyon is indokoltnak tartom már önmagában ennek a konklúciónak az elérését is, hiszen ezzel hozzájárulhatunk ahhoz, hogy a fundamentalizmus jelenségét a maga interdiszciplináris komplexitásában szemléljük, és ezzel a témával kapcsolatos hermeneutikai kérdések is kellő differenciáltsággal táruljanak fel.

Az alább következő gondolatmenetben arra teszek tehát mindenekelőtt kísérletet, hogy megvilágítsam: kifejezetten a keresztény fundamentalizmus és politika kapcsolatát illetően a probléma *elsősorban* a szöveg instrumentalizációs szándékú felhasználásából, nem pedig a szöveg (félre)értelmezési szemléletéből fakad. Más szavakkal: a szöveg tulajdonképpen értelmezésére sor sem kerül, a szöveg alkalmazása nem pusztán egy előfeltevés által befolyásolt módon (ahogyan minden szöveg értelmezése esetében), hanem az instrumentalizációs szándék egyszerű függelékeként történik, kontextusából kiemelt élettelen darabokra bontva azt. Nem csoda, ha a következmények – a szövegre, a politikára és a politikai közösségre nézve egyaránt – tragikusak.

A fenti következtetést persze alapvetően meghatározza, mit is értünk ebben az összefüggésben fundamentalizmuson. Induljunk ki tehát ebből a kérdésből.

A fundamentalizmus definíciója

Noha a kifejezést előszeretettel és – ahogyan arra Detlef Pollack, Sarah Demmrich, Olaf Müller is rámutatott¹ – egyre növekvő intenzitással alkalmaztuk az elmúlt két

¹ Pollack – Demmrich – Müller: Editorial, 1. E munka és Rik Peels, illetve Peels és Nora Kindermann alábbiakban idézett, szintén az elmúlt két éven belül megjelent munkái kiválóan hasz-

évtizedben, az utóbbi években, kissé megkésve ugyan, de egyre inkább felmerül a kérdés: tulajdonképpen mit is jelent? A Rik Peels által áttekintett szerzők szerint² „nehéz elfogadható definíciókat találni³ a fogalomhoz kevés fogódzónk van,⁴ a fundamentalizmus homályos fogalom, sok kétértelműséggel,⁵ a kifejezésnek sokféle jelentése van,⁶ és sürgősen szükség lenne egy pontos definícióra⁷.”

A fogalmi elbizonytalanodás egészen odáig jutott, hogy egyes kutatók számára „morálisan és intellektuálisan” diszkreditálódott a fundamentalizmus kifejezés, amely „egy olyan Európa-centrikus felsőbbrendűséget tükröz, amely nem hajlandó tudomást venni a nem-európai vallási értelmezésekről, gyakorlatokról és értékekről”, illetve az anti-modern vallási irányzatok lejáratására használják, miközben pontatlansága miatt alkalmatlan arra, hogy elválaszthassuk a tradicionalizmustól.⁸

A fenti munkában idézett szerzők kritikájának érzékeltetésére álljon itt néhány példa, amelyek a fundamentalizmust relatív kvalitatív jelzők mentén kísérlik meg értelmezni.⁹ J. S. Krüger szerint például a fundamentalistákra a „túlzott leegyszerűsítés, dualista és kritikátlan gondolkodás” jellemző,¹⁰ míg G. A. Almond, R. S. Appleby és E. Sivan a szent szövegek szelektív értelmezésére hívják fel a figyelmet.¹¹ N. Abi-Hashem az arroganciát emeli ki, és arra mutat rá, hogy mivel saját nézeteiket felsőbbrendűnek tekintik, a fundamentalisták „úgy érzik, hogy monopóliumuk van az igazságra, és ők rendelkeznek a végső válaszokkal az élet nehéz kérdéseire.”¹² G. Ellis szerint a fundamentalizmust „a reflexiót felváltó dogmatizmus, a tévedhetetlen guru, az intellektuális zárványok jellemzik,”¹³ míg B. Altemeyer¹⁴ és B. Hunsberger arra hívja fel a figyelmet, hogy a fundamentalistákat a dogmatizmus jellemzi, amit „viszonylag megváltoztathatatlan, indokolatlan bizonyosságként” határoznak meg, valamint az, hogy nem engednek kétségeket a hitükben, figyelmen kívül hagyják az ellentétes bizonyítékokat (pl. a tudományos bizonyítékokat), és (faji) előítéletesek.¹⁵

nálhatóak a fundamentalizmus definíciója kapcsán eddig keletkezett jelentősebb szakirodalom naprakész áttekintéséhez.

² Peels, On defining 'fundamentalism', 729.

³ Ben-Dor: The Uniqueness of Islamic Fundamentalism, 240.

⁴ Magid: America is no different, America is different – is there an American Jewish fundamentalism? Part II. American Satmar, 70.

⁵ Barkun: Religious Violence and the Myth of Fundamentalism, 60.; Gierycz: Religion: A Source of Fundamentalism or a Safeguard Against It, 1.

⁶ Pfürtnner: Religiöser Fundamentalismus, 105.; Segura: Fundamentalismo Invisible, 21.

⁷ Fischer: Arbeit an der Apokalypse, 430.

⁸ Pollack – Demmrich – Müller: Editorial, 2.

⁹ Az alábbi tanulmány alapján: Peels – Kindermann: What are fundamentalist beliefs.

¹⁰ Krüger: Religious Fundamentalism: Aspects of a Comparative Framework of Understanding.

¹¹ Almond – Appleby – Sivan: Strong Religion, the Rise of Fundamentalism around the World.

¹² Abi-Hashem: Parapsychology, Sects, Cults, and Religious Fundamentalism.

¹³ Ellis: Fundamentalism in Science, Theology, and the Academy, 60.

¹⁴ Bob Altemeyer nézeteinek részletes ismertetését lásd jelen kötetben: Izsák: 134–137.

¹⁵ Altemeyer – Hunsberger: Fundamentalism and Authoritarianism, 382.

Összegezve: az *alacsonyabb* nyitottság a tapasztalatokra, valamint a kognitív zártság iránti igény *magasabb* mértéke, a megismerés iránti igény *alacsonyabb* mértéke és az integratív komplexitás *alacsonyabb* mértéke jellemző a fundamentalistákra. Jól érzékelhető, hogy jobbra viszonylagos minősítésekkel van dolgunk, amelyek bizony nem igazán alkalmasak arra, hogy egy definíció paramétereiként szolgálhassanak.

Egy másik sokat használt jelző, a *kizárólagosság* önmagában szintén nem tekinthető a fundamentalizmus megkülönböztető ismervének. „A fundamentalista vallásosság hiedelmei abszolútnak és megkérdőjelezhetetlennek tűnnek, amikor szembeállítják őket más hiedelmekkel, és egyedüli érvényes hiedelmekként jelölik ki őket,” fogalmaz Pollack, Demmrich és Müller,¹⁶ azonban ezen az alapon fundamentalistáknak tekinthetnénk a bibliai prófétákat és magát Jézus Krisztust is, akik bizony nem utaltak arra, hogy a fundamentalisták által csodáknak és isteni beavatkozásoknak tekintett bibliai beszámolókat valójában képletesen kell érteni. Vajon ér-e bármit egy olyan definíció, amelynek a paraméterei egyaránt vonatkozhatnak Ésaías prófétára, Jézus Krisztusra, a Donald Trump-ot Isten küldöttének tekintő amerikai evangelikálokra és Mahmud Ahmedinedzsád volt iráni elnökre?

A fundamentalizmusnak a vele rokon (de azzal nem azonos) jelenségekkel, vagyis az ortodoxiával, illetve a tradicionalizmussal való összevetése sem igazán alkalmas arra, hogy hozzásegítsen a fundamentalizmus tiszta definíciójának megalkotásához. A Pollack, Demmrich és Müller által hivatkozott szerzők szerint „[a]mennyiben bizonyos vallási eszméket kötelező hittételként rögzítünk, ortodoxiáról beszélünk.”¹⁷ A fundamentalizmus viszont azt az abszolút és megkérdőjelezhetetlen módot jelöli, ahogyan az emberek hisznek ebben vagy abban az eszmében. A fundamentalizmus tehát a hit módjára, az ortodoxia pedig annak tartalmára utal.¹⁸ Ennek alapján viszont felmerülhet a kérdés, hogy létezik-e kimutatható mértékben olyan ortodoxia, amely egyáltalán nem fundamentalista. Nem jár-e együtt legtöbb esetben a hit tartalma és annak módja, ahogyan hisznek a tartalomban? Kérdés természetesen, mit értünk a hit tartalmán. Ennek vizsgálata nyilvánvalóan jócskán túlmutat e munka keretein, ezért elegendő talán megállapítani annyit, hogy ezen a ponton ismét egy olyan, nehezen körvonalazható fogalomhoz értünk, amely ahelyett, hogy egyszerűsítene a fundamentalizmus definiálását, inkább tovább bonyolítja azt, márpedig ez *per definitionem* épp az ellenkezője a definiálásnak.

A tradicionalizmus – a fundamentalizmus másik határterülete – meghatározása szintén nem sokat segít magának a fundamentalizmusnak a körülhatárolásában, már amennyiben a fundamentalizmus kapcsán a fentiekben

¹⁶ Pollack – Demmrich – Müller: Editorial, 3.

¹⁷ Lásd Fullerton – Hunsberger: A Unidimensional Measure of Christian Orthodoxy, 318.

¹⁸ Uo., 3.

alkalmazott minősítéseket használjuk. Peels szerint „[a] tradicionalizmustól [...] a felsőbbrendűség különbözteti meg a fundamentalizmust; míg a tradicionalisták beérik azzal, hogy védekezzenek és megőrizték magukat másokkal szemben, addig a fundamentalisták arra törekszenek, hogy magukat állítsák mások elé mérceként.”¹⁹ Valamiféle irányt talán ad ez a meghatározás, azonban ezzel együtt félreértéseket is kiválthat, azt sugallva, hogy szemben egyes fundamentalista irányzatokkal, minden tradicionalista egyben *tradíciókövető* is, miközben vannak olyan csoportok, akik éppen attól tradicionalisták, hogy elutasítják a tradíció követését, és ezzel szembe (hitük szerint) az Istentől – tehát nem hagyomány révén – származó szent iratok tekintélyét állítják (akár csak egyes fundamentalisták). Másfelől pedig az említett meghatározás teret adhat olyan vélekedéseknek is, miszerint csak az lehet tradicionalista, aki nem térítő világnézetet követ, hiszen máskülönben nehéz lenne bizonyítani, hogy nem tekinti a maga világnézetét más számára is mércének. (Mi másért akarna bárkit is „megtéríteni”?)

A fundamentalizmus kifejezés etimológiája sem biztosít megfelelő támpontokat. Ahogy Peels fogalmaz: „Az, hogy az etimológia nem döntő egy kifejezés definiálása szempontjából, általánosságban igaz. Egy szó etimológiája történelmileg fontos, és rávilágíthat arra, hogy egy kifejezés hogyan alakult ki azzá, amit ma jelent, de nem lehet mérvadó egy kifejezés jelenlegi jelentésének meghatározásában.”²⁰ Amennyiben ragaszkodnánk az etimológiai meghatározottsághoz, néhány speciálisan keresztény teológiai tanítás mentén kellene a fundamentalizmust definiálnunk. E tanítások – a Biblia tévedhetetlensége, Jézus Krisztus isteni személye, szűztől való születése, helyettes engesztelő áldozata és testben való feltámadása – elvonatkoztatva tulajdonképpen az Isten mindenható természetfelettsége kategóriájába tartoznak. Mindezzel semmit nem mondtunk tehát a fundamentalizmus jellegzetességeiről, hiszen a mindenható természetfeletti Isten kategóriájába a fenti tanítások éppen úgy beletartozhatnak, mint annak ellenkezői és még számos, pontosabban megszámlálhatatlan egyéb sajátosság, egyikre és egyiknek az ellenkezőjére sincsen semmiféle bizonyítékunk. Miért volna kevésbé hihető Jézus tényleges feltámadása, mint Isten – és egyáltalán az élet – létezése? Az élet létrejötté jelenlegi természettudományos fogalmainkkal ugyanúgy értelmezhetetlen, mint az újra létrejötté, vagyis a feltámadás.

A „fundamentalista nyilatkozat”²¹ kiadásának történelmi kontextusához tartozik a 19–20. század fordulójának határtalan természettudományi optimizmu-

¹⁹ Uo., 4.

²⁰ Peels: On defining ‘fundamentalism’, 731.

²¹ A több évtizedes előzmény után az amerikai presbiteriánus egyház nagygyűlése által 1910-ben kiadott „Doctrinal Deliverance” vált alapjává a később „Five Fundamentals” néven elhíresült és számos egyéb kiadványban és nyilatkozatban megjelent listának, amely eredetileg a lelkészé váláshoz elengedhetetlen öt tanítást tartalmazta és amely alapján később a „fundamentalista” elnevezést megalkották.

sa, amely érthető ellenhatásaként a korábbi évszázadok mesterségesen, éppen az uralkodó vallás nevében lefojtott szellemiségének, hiteltelenített mindenféle episztemológiát, ami a megértés nem kézzelfogható és szemmel nem látható, nem kiszámolható, nem kikísérletezhető módozataira alapul. A materializmus uralkodó tudományos ideológiává vált, ami egyszerűen szalonképtelenné tette a transzcendens „csodákra” alapuló világnézeteket. Pontosabban, annál szalonképtelenebbé tette, minél nagyobb jelentőséget és képességet tulajdonított a transzcendensnek és metafizikának. Azonban ma már kissé óvatosabbak vagyunk ezzel a természettudományi optimizmussal kapcsolatban. Ahogyan Michel-Yves Bolloré és Olivier Bonnassies fogalmaz, összhangban a könyvükhöz előszót író Robert W. Wilson Nobel-díjas fizikus szavaival, az ősrobbanás elméletének egyik meghatározó alakjával: „A huszadik század elejének tudományos fejlődése a korábbi évszázadok gondolkodásmódjának teljes megfordulását eredményezte, amikor is még a tudományos vizsgálódást összeegyeztethetetlennek tartották Isten létezésének bármiféle kérdésével,”²² e fordulat fejleményei közé sorolva például a relativitás-elméletet, a világegyetem termikus halálának elméletét, a *Big Bang* (ősrobbanás) elméletet, és ehhez kapcsolódóan a világegyetem tágulásának elméletét. Az említett elméletek óriási horderejű konklúziója aláasta az addigi fizika alapelvét, amely szerint a világegyetem nem keletkezett, hanem mindig is volt. E konklúzió szerint ugyanis a világegyetem valamikor létrejött, ami viszont feltételezi egy, a világegyetemet megelőző, nem időhöz és térhez kötött, illetve nem materiális, teremtő erő létét. Az elméletnek a materialista világnézetet fenyegető jelentőségét bizonyítja az a gúnyos, sokszor kifejezetten intoleráns fellépés (például a Szovjetunióban fizikai üldözés), amellyel a materialista meggyőződés hívei támadták az említett eszméket képviselő fizikusokat.²³ (Jellemző módon magát a *Big Bang* kifejezést – szó szerint: nagy bumm – is eredetileg az elmélet kigúnyolására találták ki.) Mígnem aztán a 20. század második felére az elmélet általánosan elfogadottá vált. E fordulatot nevezhetjük a metafizika egyfajta rehabilitációjának is a fizikában, ami után – ahogy az említett munka szerzői fogalmazzak –, lehetetlen immár kizárni a csodák vagy akár a prófécia és az isteni kinyilatkoztatás létezését is.²⁴

Mindezek alapján akár az is kimondható lenne, hogy a pre-*Big Bang* fizikára alapuló, a metafizikát ab ovo elutasító (tehát kizárólagos) világnézet fundamentalizmus volt, szemben a fundamentalisták kiáltványával, amely végső soron – és paradox módon – közelebb állt a poszt-*Big Bang* fizikához, mint a pre-*Big Bang* fizika, hiszen noha maga is kizárólagos volt, legalább metafizikai alapon volt az, a mindenható transzcendens egy kétségkívül sajátos, ám nem cáfolható értelmezését védelmezve.

²² Bolloré – Bonnassies: *Dieu, la science, les preuves*, 19.

²³ Bolloré – Bonnassies: *Dieu, la science, les preuves*, 103.

²⁴ Uo., 46.

Mindjárt látni fogjuk ráadásul, hogy az említett fundamentalista nyilatkozat megjelenésének időszakában a fundamentalizmussal általánosan társított jelenségeket – például a militáns antiszekuláris ideológiát, a vallási intoleranciát, a politikai hatalom szakralizálását – korántsem, sőt egyáltalán nem a fundamentalista nyilatkozatot kiadó protestáns egyházak „járatták a csúcsig,” hanem éppen annak a teológiai irányzatnak a képviselői, amellyel szemben a fundamentalista nyilatkozat megjelent.

Ultra-literális vagy önkényes hermeneutika?

„Ha egy nemzet leszünk Isten uralma alatt, és muszáj, hogy ez így legyen, akkor egy vallásunknak is kell lennie. Egy nemzet Isten uralma alatt, és egy vallás Isten uralma alatt, igaz? [...] Keresztény elöljárók és keresztény kormányok kellenek, amelyek a keresztény normákat érvényesítik a polgárokkal szemben, a nyilvánosságban, és azt is biztosítják, hogy a közintézmények, például az iskolák is keresztény jellegűek legyenek.” E mondatok Michael Flynntől, az USA katonai hírszerzésének, Donald Trump hívéként keresztény kultúrharccossá vált egykori vezetőjétől származnak, és az amerikai evanglikál fundamentalizmussal társított tipikus toposzokat tartalmazzák. Flynn arra a kérdésre, hogy a szekularizmus – az egyház és az állam szétválasztása – bajban van-e, azt mondja: „Remélem, igen”. „Ha a keresztények komolyan veszik a dolgot, akkor igen, veszélyt jelentünk.”²⁵

Antonio Spadaro, S. J., Ferenc pápa bizalmasa a következőképp jellemzi a Flynn által is megtestesített jelenséget: „A fundamentalizmus értékrendjét kiaknázva az Egyesült Államokban párhuzamosan egy meglepő ökumenizmus különös formája alakul ki az evanglikál fundamentalisták és a fundamentalista katolikusok között, akiket ugyanaz a vágy egyesít, hogy közvetlen vallási befolyást gyakoroljanak politikai kérdésekben. Ez a közös célokért való összefogás olyan kérdések mentén zajlik, mint az abortusz, az azonos neműek házassága, az iskolai vallásoktatás és más, általánosságban erkölcsi vagy értékekkel kapcsolatosnak tekintett kérdések. Mind az evanglikálok, mind a fundamentalista katolikusok elítélik a hagyományos ökumenizmust, mégis olyan *konfliktus ökumenizmust* hirdetnek, amely egyesíti őket egy teokratikus vonásokkal rendelkező állam nosztalgikus álmában. [...] Az *ökumenizmus* szó így paradoxonná, a *gyűlölet ökumenizmusává* válik. Az intolerancia a purizmus mennyei védjegye, a redukcionizmus az exegetikai módszertan, az ultra-literalizmus pedig a hermeneutikai kulcs. Itt minden *follyamat* (a béke, a párbeszéd stb.) megbicsaklik a vég, az ellenséggel vívott végső csata türelmetlensége előtt.”²⁶

²⁵ Michael Flynn's Holy War, Frontline PBS, 2023, <https://www.youtube.com/watch?v=IhRND-sLbOvQ> (2024. február 4.)

²⁶ Spadaro: *L'atlante di Francesco*, 59.

E mondatok frappáns összefoglalóját adják a fundamentalizmussal kapcsolatos alapvető asszociációknak, melyek végső soron úgy politikai filozófiai, mint hermeneutikai vonatkozásúak. Redukcionizmus, ultra-literalizmus, teokratikus jellegű állam, vallási intolerancia: úgy tűnik, ezzel átvágásra került a fundamentalizmus definíciójának gordiuszi csomója - a fundamentalizmus egy redukcionista, ultra-literalizmusra épülő hermeneutikából fakadó politikai ideológia. Noha a fundamentalizmus jelensége első látásra úgy tűnik kétségkívül erősíti ezt az értelmezést, szembe kell néznünk azzal, hogy az ok-okozati kapcsolat szükségszerűsége a redukcionizmus és ultra-liberalizmus, illetve az antiszekuláris politikai filozófia között pusztán ránézésre nem bizonyítható. Más szavakkal, a korrelációs együtttható kétségkívül stabilnak látszik, ebből azonban nem derül ki, hogy valóban kauzális kapcsolat van-e közöttük.

Egy valóban ultra-literális Biblia-értelmezés ugyanis nem hogy nem támasztja alá a teokratikus jellegű állam létrehozására irányuló fundamentalista projektet, hanem egyenes szembenegy azzal. Jézus szavai, amelyeket a római helytartónak azon kérdésére mondott, miszerint a zsidók királya-e, legalábbis meglehetősen egyértelműen fogalmaznak ebben a kérdésben: „Az én országom nem e világból való.”²⁷ Teljesen tisztában volt ezzel például - sok más hasonló személyiség mellett - az a Roger Williams (1603–1684), aki egyébként az Írások tévedhetetlenségét – tehát a „fundamentalista” nyilatkozat egyik fő elvét – vallotta: „Isten nem követeli meg, hogy a vallási egységességet bármely polgári államban törvénybe iktassák és kikényszerítsék; ez a kikényszerített egységesség előbb-utóbb a polgárháborúnak, a lelkiismeret megrontásának, Krisztus Jézusnak az ő szolgálain keresztüli üldözésének, a képmutatásnak és a lelkek milliói pusztulásának legnagyobb okozójává válik.”²⁸ Teljesen nyilvánvaló, hogy a fentebb idézett Flynn kijelentéseinek semmi köze nincsen a Williams által képviselt „szószerinti” Írás-értelmezéséhez. Ebből az következik, hogy Flynn – és az általa megtestesített szemlélet – valójában nem „szó szerint” értelmezi, hanem pusztán instrumentalizálja az Írást. Aligha lehet ezt bármiféle hermeneutikának nevezni, sokkal inkább a vallási szövegek önkényes, szelektív felhasználásáról van szó. Lehet, hogy ezzel közelebb is kerültünk a fundamentalizmus meghatározásához? Hamarosan kiderül.

A redukcionizmus, ultra-literalizmus, illetve a politikai fundamentalizmus közötti exkluzív kauzalitás empirikus cáfolatául azonban leginkább maguk a történelmi tények szolgálnak. A fundamentalista nyilatkozat kiadásával ugyanis gyakorlatilag egy időben, 1915-ben jelent meg az alábbi nyilatkozat is, amely a német háborús törekvéseket vette védelmébe „keresztény” alapokon: „A nemzetközi távírószolgálatokat irányító szisztematikus hazugsághálózat a különböző országokban arra törekszik, hogy népünkre és kormányára hárítsa a háború kitörésének bűnét, és vitatni merészeli a mi és császáruink azon végső

²⁷ Ján 18,36.

²⁸ Williams: The Bloody Tenent of Persecution, 3.

jogát, hogy Isten segítségére hivatkozzunk. [...] A népek tombolásával állunk szemben, félelem nélkül, mert bízunk a szent és igaz Istenben. [...] Szent lelkesedéssel, a harctól és a haláltól sem visszariadva, Istenre tekintve, mindannyian egy véleményen vagyunk, és örömmel állunk készen mindent egy lapra feltenni földünkért és szabadságunkért.”²⁹ E nyilatkozat – Michael Flynn fentebb idézett mondataival egybecsengve – joggal hangozhatna manapság egyfajta fundamentalista manifesztóként, ám szerzői között a korabeli német történetkritikai teológia legnagyobb – máig komoly befolyással rendelkező – alakjai szerepelnek, akik esetében a redukcionizmus és ultra-literalizmus vádját hagyományosan nem szokás hangoztatni. Ám ha Flynn idézett szavai kapcsán joggal merült fel az Írás instrumentalizálásának vádja, akkor ugyanilyen indokolt az idézett nyilatkozat szerzőinek, vagyis Adolf Von Harnack és társainak teológiáját is ugyanezekkel a jelzőkkel illetni. És ezzel egy újabb lépést tettünk a fundamentalizmus, illetve a fundamentalizmus és politika kapcsolatának értelmezése felé.

Instrumentalizáció és deszekularizáció

Ferenc pápa egyik interjújában egyenesen Adolf Hitler 1934-ben mondott beszédeihez hasonlította a magukat – keresztény – populistá szuverenistának tekintő amerikai és európai politikai vezetők megszólalásait.³⁰ A pápa a huszadik század első évtizedeinek tragikus időszakával vont párhuzamot, amikor kijelentette: ez az általa bezárkózónak – és „rémisztőnek” – tekintett politikai ideológia „mindig rosszul végződik: háborúhoz vezet.”³¹ Hitler és a náci ideológia, illetve a fasizmus beemelése a fundamentalizmusról szóló vitába önmagában persze nem rendkívüli: a témával foglalkozó szerzők közül sokan tekintik ezeket az irányzatokat a fundamentalizmus kategóriájába tartozónak. Hitler *Mein Kampf*-ja és például kancellárként mondott első beszéde ráadásul kifejezetten keresztény fogalmakkal operál, amikor a következőket jelenti ki: „A kormány, eltökélten abbéli vállalása tekintetében, hogy közéletünket politikailag és morálisan megtisztítsa, megteremti és biztosítja a vallási élet valódi mély megújulásához szükséges feltételeket. [...] A kormány a kereszténységre a nemzet erkölcsének és erkölcsi normáinak mozdíthatatlan alapjaként tekint.”³² Vagy: „A nemzeti kormány megőrzi és megvédi azokat az alapelveket, amelyekre nemzetünk épült. A kereszténységet tekintve nemzetünk erkölcsi alapjának, a családot pedig a nemzeti élet alapjának.”³³ Valóban nem sok különbséget tapasztalunk e szövegek és – például – Flynn fentebb idézett szavai között.

²⁹ Besier: Die Protestantischen Kirchen im Ersten Weltkrieg, 40–45.

³⁰ Agasso Jr: Pope Francis warns against sovereignism: 'It leads to war'.

³¹ Uo.

³² Hitler: Mein Kampf, 258.

³³ Hitler: The Speeches of Adolf Hitler, 469–372. Idézve: Derber – Magrass: Morality Wars, 90.

De mire utal a pápa, amikor „populista szuverenistákról” beszél, mi a populista szuverenizmus? A fogalmat a *The Hague Centre for Strategic Research* intézet jelentése az alábbiak szerint összegzi:³⁴ a *populisták* egy adott ország lakosságát olyan etnikai-kulturális csoportnak tekintik, amelyet védeni kell az „elittel” és az „idegenek”, pl. a migránsok behatásaival szemben. A *szuverenizmus* pedig „egy olyan nemzetközi rendhez való visszatérést sürget, amelyben a nemzetállam, melyet saját etno-kulturális népessége által meghatározott érdekei vezetnek, visszanyeri vagy fenntartja ellenőrzését a saját törvényei, intézményei és nemzetközi interakciói felett.” Ebből következően – az idézett jelentés alapján – a populista szuverenisták szerint „a nemzetekfeletti (szupranacionális) vagy internacionális aktorok és a globális piaci erők a nemzetállamokat korlátozó tényezőknek számítanak, amiket vissza kell szorítani.”³⁵ Az idézett jelentés megfogalmazásában a populista szuverenisták a nemzetközi integráció erősödő trendjével szállnak szembe. Nemzeti szinten ugyanis ez a folyamat a népességáramlás és migráció eredményeképpen olyan kulturális befolyásokat gerjeszt, amelyek az adott ország kulturális és etnikai összetételét megváltoztatják. Nemzetközi szinten pedig a nemzetközi vagy nemzetek feletti szervezetek – a populista szuverenisták álláspontja szerint – magukhoz ragadták a hatalmat a nemzetállamoktól, akadályozva azt, hogy a „nép” a saját akaratának érvényt szerezzen.

A populista szuverenista (politikai) fundamentalisták tehát könnyen kommunikálható, a „törzsi” lojalitás szintjét kijelölő identitásmarkerként használják (instrumentalizálják) egy adott vallás – pontosítsunk: ebben a konkrét esetben a kereszténységről van szó – leegyszerűsített és ezáltal valódi jelentésüktől sok esetben megfosztott – tehát figyelem: távolról sem szó szerint értelmezett! – tanításait. Ennek, tehát az adott vallási tanítások kontextusból kiemelt instrumentalizálásának szemléletes példája, amikor Ferenc pápát azzal támadják egyházon belüli ellenfelei, hogy az egyházfő eltér az eredeti egyházi tanításoktól akkor, amikor például a más vallási hagyományok egyfajta integrálására szólít fel. A pápa támadói úgy tesznek, mintha a katolicizmus a jelenlegi formájában már nem eleve más vallási hagyományok integrálásából jött volna létre annak a folyamatnak részeként, ahogyan egy egyetemes birodalom uralkodói kultuszának örökösévé vált, hanem valamiféle változatlan, homogén, mennyből leszállt bibliai „őstanítás” képviselője lenne. E példán keresztül tökéletesen megfigyelhető a fundamentalizmus működése: a fundamentalisták valójában identitásküzdelmet folytatnak védekezési eszközként használt – értsd: az abszolútnak tekintett partikuláris identitásukat relativizáló külvilágtól való elhatárolódást segítő – vallási eszmék segítségével. A fundamentalistákra jellemző – a fentebb hivatkozott definíciók mindegyike által felemlegetett – „támadóla-

³⁴ De Spiegeleire – Skinner – Sweijs: *The Rise of Populist Sovereignism*, ii.

³⁵ Uo.

gos” magatartás (ez persze korántsem minden esetben jelent erőszakosságot) – végső soron szintén ennek a védekezésnek a része: a „másképp is lehet” elhallgattatása (jogi, politikai, ritkábban erőszakos eszközökkel) a saját identitásuk abszolút értékének a tudatát hivatott védelmezni.

Mindebből kitűnik, hogy valójában pusztán instrumentum a vallás és nem élő, organikusan működő valóság a fundamentalisták számára, hiszen például a keresztény tanítás meglehetősen egyértelmű abban a tekintetben, hogy a szilárd belső meggyőződés, hit nem szorul, nem szorulhat fizikai, jogi, állami eszközökkel való kikényszerítésre, védelemre. Talán nem véletlen, hogy az evangéliumok egyik legszemléletesebb története épp a fundamentalista körökben legnépszerűbb kérdés: a szexuális erkölcs védelmének hogyanjához kapcsolódik.³⁶ A házasságtörő asszony történetében (Jn 8,1–11) Jézus elutasítja a vallási törvény fizikai (jogi) kikényszerítését – „Aki közületek nem bűnös, az vesse rá először a követ” –, ugyanakkor fenntartja az erkölcsi törvény érvényességét: „eredj el és többé ne vétkezzél.” Vagyis anélkül utasítja el a fundamentalizmust, hogy azzal relativizálná a kinyilatkoztatást.

A fundamentalisták ehelyett a megkövezést – manapság annak visszafogottabb módzatait – választanák,³⁷ vagyis nem érik be az egyén belső megváltozására irányuló üzenet hirdetésével, hiszen számukra az üzenet lényege az, hogy *nekik van igazuk*, ők a letéteményesei az abszolút igazságnak, ők a Jók a Gonosz tengerében. A „másképp is lehet” számára tett minden engedmény ezt az egzisztenciális biztonságérzetet kezdi ki, ássa alá szemükben, ezért konkrétan az életüket fenyegető kihívásként tekintenek rá. Mindez – értelemszerűen – egészen a politikai hatalom forrásának természetével kapcsolatos nézeteikig elhat.

Procedurális vagy ontológiai legitimáció?

Az említett identitásküzdelem lényegéből fakadóan totális, vagyis egyszerre zajlik vertikális és horizontális síkon. A vertikális aspektus a politika legitimációjának kérdéséhez kapcsolódik, míg horizontális síkon a fundamentalistát körülvevő világ kulturális, civilizációs pluralizmusának kérdése értendő. Ez utóbbi területet korábban már érintettük, illetve magától értetődőnek is tekinthető, így a következőkben a politikai hatalom legitimációjának kérdésére fókuszálunk.

A politikai hatalom legitimációjának problémája kétirányú. Az „elfogadandó” politikai hatalom szemszögéből a hatalom elfogadtatása, az „elfogadók”,

³⁶ A fundamentalizmusra jellemző szexuáletika kérdéskörét Kósa Amy jelen kötetben szereplő írása tárgyalja.

³⁷ Bár nem mindenhol: Ugandában például keresztény – evangélikál és katolikus –, illetve muszlim fundamentalisták nyomására a homoszexualitást halállal büntetendő cselekménynek minősítették.

vagyis az alávetett egyének szemszögéből pedig a politikai hatalom elfogadhatósága képezi e dilemma tárgyát. A fundamentalista szemléletben mindez szintézist képez. A fundamentalista egyén ugyanis ugyanabban érdekelt, amiben a politikai hatalom: nevezetesen, a politikai hatalom feltétlen legitimitációjában. Minthogy a társadalmi struktúráknak „soha nincs testetlen valóságuk; ezeket a társadalmi struktúrákat mindig az egyének alakítják személyes identitásuk és az életben való érvényesülésük fenntartására irányuló stratégiáik keretében,” ezen „intézményeket az a »szimbolikus tőke« legitimálja, amelyet sok egyén kollektív bizalma révén szereznek,”³⁸ fogalmaz Mark Juergensmeyer. „Amikor ez a szimbolikus tőke leértékelődik, amikor a politikai és vallási intézmények áttesnek azon, amit Jürgen Habermas »legitimációs válságnak« nevezett,” folytatja Juergensmeyer, „a tekintélynek ezt a leértékelődését nemcsak politikai problémaként, hanem intenzíven személyes problémaként, a cselekvőképesség elvesztéseként élik meg.”³⁹

Szemben tehát a szekuláris demokráciák politikai legitimitációjával, amely alapvetően procedurális, technikai jellegű, és a törvényesen végrehajtott választások révén kifejezett népakaratban gyökerezik, a fundamentalista az „örök rendben” akarja gyökereztetni azt, hiszen ezáltal képes az identitás számára oly fontos megkérdőjelezhetetlen markereként működni. „A politikai képzelet tehát az állandó feszültség jellemzi az esetlegesség kivételes pillanata és arra adott válaszként a bizonyosság és a legitimitás új markereinek megteremtésére irányuló vágy között: ‘Miközben a szent a kiábrándulás és a válság tünete, egyben a helyes mérce és a határokat helyreállító határvonal is.’”⁴⁰ Ez, tehát az *esetlegesség* az, ami a fundamentalista számára egyenesen életveszélyes, az egzisztenciális elbizonytalanodás csúszós lejtője. Ezért ezzel szemben élet-halál küzdelmet kell folytatnia.

Juergensmeyer szavaival: „A temporális-politikai rend és a szakrális-egyházi tekintély közötti felbonthatatlan, szerves kapcsolat koncepciójával, a politikai és jogi rend szakrális legitimitációjával szemben a modern demokráciák azon tétele, amely eleve elutasítja valamiféle *objektív* erkölcsi rend jogi és politikai elismerését és kifejezését, valóságos istenkáromlás, a megtestesült Gonosz műve e vallási csoportok szemében.”⁴¹ Ebből következően a keresztény kultúrkörben – ahogy Juergensmeyer fogalmaz – a modern állameszme azon sajátossága jelent különösen nagy botránykövet, amely egyfajta pozitivistá alapra helyezi a politikai és jogi berendezkedést „az egyház tekintélye mint az igazság és a társadalmi önazonosság alapja helyett”. E vallási irányzat képviselői a „szekuláris kormányokat majdhogynem transzcendens szenvedéllyel gyűlö-

³⁸ Juergensmeyer: *Terror in the Mind of God*, 224.

³⁹ Habermas: *Legitimation Crisis*. Idézi: Juergensmeyer: *Terror in the Mind of God*, 224.

⁴⁰ Wydra: *Politics and the Sacred*, 12

⁴¹ Juergensmeyer: *Terror in the Mind of God*, 228.

lik” és „olyan forradalmi változásokról álmodnak, amelyek eredményeképpen megalakulhatna egyfajta isteni rend azokon a romokon, amelyre a legtöbb szekuláris társadalom egyébként modern, a jogegyenlőségre alapuló demokráciaként tekint.”⁴²

A szekuláris államberendezkedés transzcendens szenvedéllyel való gyűlölete vallási és felekezeti hovatartozásra való tekintet nélkül jelenik meg a fundamentalista megnyilatkozásokban. (Abban természetesen lehet különbség, hogy ez a gyűlölet politikai aktivizmussal is társul-e, vagy éppen ellenkezőleg, a politikától való teljes mértékű elzárkózásban nyilvánul meg, de inkább az előbbi a jellemző.) A katolikus és protestáns megnyilvánulásokat már korábban, más kontextusban érintettük, íme tehát egy ortodox példa, Kirill Pátriárkától: „Emlékezve arra, hogy mit mond Isten ígéje az Antikrisztus világra jövetelével kapcsolatban, elmondhatjuk, hogy ma Oroszország egy visszatartó erő. És ez azt jelenti, hogy az Antikrisztus minden erejét országunkra fogja irányítani. [...] A világ jövője a szó teljes értelmében hazánk, népünk, egyházunk jövőjétől függ. [...] Mert ma hazánk azokat az értékeket védi, amelyek gátat szabnak a hitehagyásnak, vagyis az Antikrisztus uralma alatt az idők vége felé való elmozdulásnak. [...] Nekünk pedig egyházként részt kell vennünk hazánk harcában a világ gonoszsága, ez ellen a lepra, ez ellen az antikrisztusi mozgalom ellen, amely elpusztíthatja az egész világot és Oroszországot.”⁴³ Érdekes megfigyelni, hogy az iráni iszlám teokrácia egykori elnöke, Mahmud Ahmedinedzsád hasonló alapokon kritizálja a nyugati típusú demokráciákat: „A liberalizmus és a nyugati típusú demokrácia nem tudott segíteni az emberiség eszményeinek megvalósításában. Mára ez a két koncepció megbukott. Az értelmesek már hallják a hangjait annak, ahogy a liberális demokratikus rendszer eszméi összeomlanak és megbuknak. Egyre inkább azt látjuk, hogy az emberek világszerte egy fő fókuszpont felé áramlanak – ez pedig a Mindenható Isten.”⁴⁴ És még egy hasonló példa Ayman al-Zawahiritől, az Al-Kaida iszlamista szervezet egyik alapítójától, aki Oszama Bin-Laden halálát követően a szervezet vezetője volt saját, 2022-ben bekövetkezett haláláig, és aki a következőképpen fogalmazta meg fő (nem geopolitikai természetű) kritikáját a Nyugattal szemben: „A demokráciák a tömegeknek adják a törvényhozás jogát [...] miközben az a Magasságos Allah kizárólagos joga. [...] A demokráciák kapcsán a lényeg, hogy a törvények alkotásának jogát nem a Magasságos Allahnak, hanem másnak adják. [...] A törvényhozás a Magasságos kizárólagos joga.”⁴⁵ A protestáns evangelikálok és a katolikus integralisták Spadaro által említett teokratikus jellegű

⁴² Uo.

⁴³ „Святейший Патриарх Кирилл: От будущего нашего Отечества и нашей Церкви зависит, в полном смысле слова, будущее мира, Orosz Ortodox Egyház, 2022, <http://www.patriarchia.ru/db/text/5978803.html>

⁴⁴ Idézi: Mortimer: Christianity and Islam, 7.

⁴⁵ al-Zawahiri: The Brotherhood in Sixty Years, Idézi Ibrahim: The Al-Qaeda Reader, 133.

elképzelései az államról, az ortodox keresztény Kirill Pátriárka apokaliptikus harca a liberális, „hitehagyó, antikrisztusi” Nyugattal, illetve a teokráciát éltető síita muszlim Ahmedinedzsád és szunnita al-Zawahiri példája szemléletesen mutat rá arra, hogy a politikai hatalom legitimációjához fűződő viszony, vagyis a politikai hatalom szakralizációjának követelése – valamiféle örökkévaló rendben gyökereztetése – a fundamentalizmus konstitutív eleme. Továbbá a politika és fundamentalizmus kapcsolatának legfőbb – politikai következményeit tekintve kiváltképp – aspektusa.

A vallási tolerancia dilemmája

A fundamentalista számára a vallási tolerancia elutasítandó erkölcsi közöny jelent, míg a vallási tolerancia egyes képviselői számára kíváncsú elvi kompromisszumot. Kibékíthetetlennek tűnő ellentmondás. Mégis, talán épp a vallási tolerancia kérdése az, amin keresztül esély kínálkozhat a fundamentalisták exkluzivista politikai filozófiájának egyfajta fellazítására, a fundamentalisták – pontosabban egyes fundamentalisták – szekuláris állammal való megbékítésére.

Ehhez mindenekelőtt ki kell mondani: valóban toleráns csak szilárd elvi meggyőződéssel rendelkező ember lehet. Az értékrelativizmus nem tolerancia, hiszen ez esetben nincsen mit „tolerálni.” Már csak ezért sem fogadható el tehát az a számos egyházi megnyilatkozásban is megjelenő álláspont, miszerint a vallások és világnézetek közti békés együttélés előfeltétele az elvek és hitelvek egymással való összeegyeztetése. (Külön téma, hogy amennyiben ennek a szintézisnek a megteremtése egy egyetemes politikai legitimáció alátámasztásául szolgál, vajon nem ugyanúgy a politikai legitimáció szakralizálása-e a végső cél, miként a fundamentalisták esetében, csak éppen – úgymond – a vallási különbözőségek felé emelkedve. A történelem ismer hasonló kísérleteket, és e kísérletek egyike sem volt eddig képes állami segítség és kényszer nélkül létrehozni ezt a szintézist, ugyanis mindig voltak olyanok, akik számára nem volt elfogadható a szintézis mögött meghúzódó teológiai alapvetés.) Ez ugyanakkor utópia is, hiszen az emberiség történelme folyamán nyilvánvalóan nem véletlenül alakultak ki folyamatosan egymástól eltérő elvi válaszok az emberi létezés kérdéseire. Ez az emberi mentalitásban gyökerező jelenség nem fog megszűnni. (Mai világunkban persze egyre inkább elképzelhető egy olyan globális sokk, amelynek hatására időlegesen az emberiség, illetve annak akár többsége ugyanannak az élménynek a hatására azonos mentális alapállapotba kerül és ebből fakadóan bizonyos elvi különbségei is meghaladottá válnak, azonban ez az állapot a sokk elmúlásával azonnal ismét utat fog engedni a partikulárisnak.)

A világnézeti kérdésekben való elvi kompromisszum – vagy szebben kifejezve: szintézis –, mint a vallási tolerancia alapja továbbá nagyon káros morális kon-

zekvenciákat is hordoz magában. Arra kondicionálja ugyanis az embert, hogy ne tisztelje embertársát, önmagában, vagyis attól függetlenül, hogy miben hisz. Ha van a morális romlásnak garanciája, akkor ez az, hiszen érdekalapúvá teszi – ti. a közös elvektől teszi függővé – az emberi együttélés alapvető normáját, egymás tiszteletben tartását. Ahogyan a már említett Roger Williams, a vallási tolerancia nagy alakja fogalmazott: „Isten akarata és parancsa az, hogy az ő Fiának, az Úr Jézusnak eljövedele óta a legpogányabb, legzsidóbb, török [értsd: muszlim] vagy keresztényellenes lelkiismereti meggyőződés és vallási kultusz gyakorlása minden ember számára garantált jog legyen, bármelyik nemzethez vagy országhoz is tartozzon, továbbá az is, hogy ezen meggyőződésekkel és kultuszokkal szemben csak azzal a karddal lehet harcolni, amely lélek dolgában egyedül képes győzni, vagyis Isten Lelkének kardjával, az Isten igéjével.”⁴⁶

A vallási tolerancia ügyét tehát nem úgy lehet segíteni, hogy az erkölcsi elvek relativizmusát hirdetjük, hiszen ezzel csak igazoljuk a fundamentalisták azon nézetét, miszerint a szekuláris állam világnézetileg dekadens (nem pedig semleges). Hanem éppen ellenkezőleg, azzal, hogy felhívjuk a figyelmet rá: ha Isten valóban isten, akkor nem szorul védelemre. Megfordítva: ha védelemre szorul, akkor nem isten, de legalábbis mi nem eléggé hiszünk abban, hogy valóban az. Ebből következően tehát a vallási intolerancia bármilyen formája valójában nem hitünk erősségéről, hanem éppen ellenkezőleg: hitbeli defici-tünkről árulkodik. Ahogy a neves, magyar zsidó származású presbiteriánus lelkész Adolph Saphir fogalmazott: „Ami pedig akár a Biblia, akár Krisztus védelmezését illeti, ki várja el ezt tőlünk? Krisztus biztosan nem, mert Ő azt mondta, hogy tanúbizonyságai legyünk, ne pedig ügyvédei, és megígérte, hogy egyházán a pokol kapui sem diadalmaskodhatnak (Mt 16,18). A védelem az ő dolga, miránk a bizonyágtételt bízta. Ha az egyház Krisztusért vagy a Bibliáért kardoskodik, akkor észrevétlenül letéved a helyes útról.”⁴⁷

Bibliográfia

- Abi-Hashem, Naji: Parapsychology, Sects, Cults, and Religious Fundamentalism = Plante, Thomas G. (szerk.): *Abnormal Psychology across the Ages: History and Conceptualization*, vol. 1. Santa Barbara, CA: Praeger/ABC-CLIO, 2013, 231–246.
- Agasso, Domenico, Jr.: Pope Francis Warns Against Sovereignism: ‘It Leads to War.’ = *La Stampa*, August 10, 2019. <https://www.lastampa.it/vatican-insider/en/2019/08/09/news/pope-francis-warns-against-sovereignism-it-leads-to-war-1.37330049>.

⁴⁶ Williams: *The Bloudy Tenent*, 3.

⁴⁷ Saphir: *Krisztus és az Írás*, 131–132., Vö. jelen kötetben Kodácsy: 47.

- al-Zawahiri, Ayman: *The Brotherhood in Sixty Years*, 1991 = Zawāhirī, Ayman – Bin Laden, Osama: *The Al Qaeda Reader* First paperback ed. New York: Broadway Books, 2007.
- Almond, Gabriel A. – Appleby, R. Scott – Sivan, Emmanuel: *Strong Religion*. Chicago: University of Press, 2011.
- Altemeyer, Bob – Bruce Hunsberger: *Fundamentalism and Authoritarianism* = Paloutzian, Raymond F. – Park. Crystal L. (szerk.): *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, New York: Guilford Press, 2005, 378–393.
- Barkun, Michael: *Religious violence and the myth of fundamentalism* = *Totalitarian Movements and Political Religions* 4, 2003, 55–70., <https://doi.org/10.1080/14690760412331326230>
- Ben-Dor, Gabriel: *The uniqueness of Islamic fundamentalism* = *Terrorism and Political Violence*, 1996/8, 239–252., <https://doi.org/10.1080/09546559608427356>
- Besier, Gerhard: *Die Protestantischen Kirchen im Ersten Weltkrieg*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1984.
- Bolloré, Michel-Yves – Bonnassies, Olivier: *Dieu, la science, les preuves. L'abue d'une revolution*. Paris: GuyTrédaniel, 2020.
- De Spiegeleire, Stephen – Skinner, Clarissa – Sweijts, Tim: *The Rise of Populist Sovereignism. What It Is, Where It Comes From, and What It Means For International Security and Defense*. Hague: The Hague Centre for Strategic Studies, 2017.
- Derber, Charles – Magrass, Yale R.: *Morality Wars: How Empires, the Born-Again, and the Politically Correct Do Evil in the Name of Good*. Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2008.
- Ellis, George: *Fundamentalism in Science, Theology, and the Academy* = Murphey, Nancey – Knight, Christopher (szerk.): *Human Identity at the Intersection of Science, Technology and Religion*, Farnham, UK: Ashgate, 2010, 57–76.
- Fischer, Karsten: *Arbeit an der Apokalypse* = *Berliner Journal für Soziologie*, 2006/4, 429–440., <https://doi.org/10.1007/s11609-006-0215-x>
- Fullerton, Timothy J. – Hunsberger, Bruce: *A Unidimensional Measure of Christian Orthodoxy* = *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1982/4, 317–326.
- Gierycz, Michal: *Religion: a source of fundamentalism or a safeguard against it?* = *Religions*, 2020/11., <https://doi.org/10.3390/rel11030104>.
- Habermas, Jürgen: *Legitimation Crisis*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1975.
- Hitler, Adolf: *Mein Kampf*. Translated by Ralph Manheim. Boston, MA: Houghton Mifflin, 1971.

- Hitler, Adolf: *The Speeches of Adolf Hitler, 1922–1939*. Vol. 1. London: Oxford University Press, 1969.
- Juergensmeyer, Mark: *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Kirill Pátriárka: *Őszentsége Kirill pátriárka: Hazánk és Egyházunk jövőjétől függ a szó teljes értelmében a világ jövője*. [Святейший Патриарх Кирилл: От будущего нашего Отечества и нашей Церкви зависит, в полном смысле слова, будущее мира]. Orosz Ortodox Egyház, 2022.
- Krüger, J. S.: *Religious Fundamentalism: Aspects of a Comparative Framework of Understanding* = *Verbum et ecclesia*, 2006/3, 886–908., <https://doi.org/10.4102/ve.v27i3.192>
- Magid, Shaul: 'America is no different', 'America is different' – is there an American Jewish fundamentalism? part II. American Satmar = Wood, Simon A. – Watt, David Harrington (szerk.): *Fundamentalism: Perspectives on a Contested History*. Columbia: University of South Carolina Press, 2014, 92–107.
- Martin, James – Newman, Saul: *Recontesting the Sacred: Political Theology as Ideological Method* = *Journal of Political Ideology*, 2023, 1–17, <https://doi.org/10.1080/13569317.2023.2225237>
- Mortimer, Edward: *Christianity and Islam* = *International Affairs*, 1991/67, 7–13., <https://doi.org/10.2307/2621216>
- Paloutzian, Raymond F. – Park, Crystal L. (eds.): *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. The Guilford Press, 2005.
- PBS: Michael Flynn's Holy War, Frontline PBS, 2023, <https://www.youtube.com/watch?v=IhRNDsLbOvQ>.
- Peels, Rik – Kindermann, Nora: *What are Fundamentalist Beliefs?* = *Journal of Political Ideologies*, 2022, 1–21., <https://doi.org/10.1080/13569317.2022.2138294>
- Peels, Rik: *On Defining 'Fundamentalism'* = *Religious Studies* 2023/59, 729–747., <https://doi.org/10.1017/s0034412522000683>
- Pförtner, Stephan H.: *Religiöser Fundamentalismus* = *Südosteuropa Jahrbuch* 28, 1997, 105–116.
- Pollack, Detlef – Demmrich, Sarah – Müller, Olaf: *Editorial—Religious Fundamentalism: New Theoretical and Empirical Challenges Across Religions and Cultures* = *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik*, 2023/7, 1–11., <https://doi.org/10.1007/s41682-023-00159-y>
- Saphir, Adolf: *Krisztus és az írás*. Biatorbágy: Spalding Alapítvány, 2020.
- Segura, Saul S.: *Fundamentalismo invisible* = *Religión e incidencia pública*, 2016/4, 17–51.
- Spadaro, Antonio: *L'atlante di Francesco* (Italian Edition), Marsilio, Kindle Edition, 2023.

- Williams, Roger: *The Bloody Tenent of Persecution*, edited by Richard Groves. Mercer University Press, 2001 [Originally printed in 1644 in London].
- Wydra, Harald = *Politics and the Sacred*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Ẓawāhirī, Ayman – Bin Laden, Osama: *The Al Qaeda Reader*. New York: Broadway Books, 2007.

Összesített bibliográfia

- Abi-Hashem, Naji: Parapsychology, Sects, Cults, and Religious Fundamentalism = Plante, Thomas G. (szerk.): *Abnormal Psychology across the Ages: History and Conceptualization*, vol. 1. Santa Barbara, CA: Praeger/ABC-CLIO, 2013, 231–246.
- Adorno, Theodor W. – Frenkel-Brunswik, Else – Levinson, Daniel – Sanford, Nevitt: *The Authoritarian Personality*. New York City: Harper & Brother, 1950.
- Agasso, Domenico, Jr.: Pope Francis Warns Against Sovereignism: 'It Leads to War' = *La Stampa*, August 10, 2019. <https://www.lastampa.it/vatican-insider/en/2019/08/09/news/pope-francis-warns-against-sovereignism-it-leads-to-war-1.37330049>.
- al-Zawahiri, Ayman: *The Brotherhood in Sixty Years, 1991* = Zawāhiri, Ayman – Bin Laden, Osama: *The Al Qaeda Reader* First paperback ed. New York: Broadway Books, 2007.
- Almond, Gabriel A. – Appleby, R. Scott – Sivan, Emmanuel: *Strong Religion*. Chicago: University of Press, 2011.
- Altemeyer, Bob – Bruce Hunsberger: *Fundamentalism and Authoritarianism* = Paloutzian, Raymond F. – Park, Crystal L. (szerk.): *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, New York: Guilford Press, 2005, 378–393.
- Altemeyer, Bob: *The Authoritarians*. Winnipeg: Szerzői kiadás, 2006.
- Antalfai Márta: Személyiség és archetípusok Jung analitikus pszichológiájában = Gyöngyösiné Kiss Enikő – Oláh Attila (szerk.): *Vázlatok a személyiségről*. Budapest: Ú.M.K., 2007, 166–190.
- Armstrong, Karen: *The Battle for God. A History of Fundamentalism*. New York: The Random House Publishing Group, 2001.
- Averill, Lloyd J.: *Religious Right, Religious Wrong: A Critique of the Fundamentalist Phenomenon*. Cleveland: Pilgrim Pilgrom Press, 1989.
- Avery, Matthew: New Trends in the Historiography of American Fundamentalism = *Journal of American Studies* 2017/51, 235–41. <http://www.jstor.org/stable/44163034> (2024. ápr. 12.)
- Barkun, Michael: Religious violence and the myth of fundamentalism = *Totalitarian Movements and Political Religions* 4, 2003, 55–70., <https://doi.org/10.1080/14690760412331326230>
- Barr, James: *Fundamentalism*. Philadelphia: Westminster Press, 1978.
- Barr, James: *The Typology of Literalism in ancient biblical translations*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- Barr, James: *Fundamentalizmus*. Ford. Szalai Miklós. Budapest: Luther Kiadó, 2019.

- Barth, Karl: Briefe 1961–1968. = Jürgen Fangmeier – Hinrich Stoevesandt (szerk.). Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1975.
- Barth, Karl: Kirchliche Dogmatik. Zollikon-Zürich: EVZ, 1932–1976.
- Barth, Karl: Der Römerbrief. Vorwort zur ersten Auflage (1919) = Jürgen Moltmann (szerk.): Anfänge der dialektischen Theologie. München: Chr. Kaiser Verlag, 1977.
- Barth, Karl: Der Römerbrief. 1922. Zürich: TVZ, 2020.
- Barth, Karl: Homiletika. A prédikáció lényege és előkészítése. Ford. Horváth Gabriella. Pápa: Dunántúli Református Egyházkerület, 2021.
- Barth, Karl: Kis dogmatika. Ford. Pilder Mária. Budapest: Országos Református Missziói Munkaközösség, é.n.
- Ben-Dor, Gabriel: The uniqueness of Islamic fundamentalism = Terrorism and Political Violence, 1996/8, 239–252., <https://doi.org/10.1080/09546559608427356>
- Bernhardt Dóra: Reflexió és viszontválasz = Fabiny Tibor: Túl a literalizmuson. Budapest: L'Harmattan, 2023, 92–94.
- Bernhardt Dóra: Protestáns fundamentalizmus és modernitás = Fabiny Tibor – Horváth Orsolya – M. Pintér Tibor (szerk.): Fundamentalizmus, protestantizmus, modernitás Budapest: L'Harmattan Kiadó – Hermeneutikai Kutatóközpont, 2024, 14–27.**
- Besier, Gerhard: Die Protestantischen Kirchen im Ersten Weltkrieg. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1984.
- Bezzel, Hermann: Katechismuspredigten über die 10 Gebote. 1917, 97.
- Bird, Michael F.: Inerrancy Is Not Necessary For Evangelicalism Outside The USA = Merrick, J. – Garrettm, Stephen M. (szerk.): Five Views on Biblical Inerrancy. Grand Rapids: Zondervan, 2013, 145–173.
- Bolloré, Michel-Yves – Bonnassies, Olivier: Dieu, la science, les preuves. L'abue d'une revolution. Paris: GuyTrédaniel, 2020.
- Boone, Kathleen C.: The Bible Tells Them So: The Discourse of Protestant Fundamentalism. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Boyd, Gregory A.: A keresztény nemzet mítosza. Hogyan pusztítja el az egyházat a politikai hatalomvágy? Ford. Kuroli Veronika, Budapest: Luther Kiadó – Hermeneutikai Kutatóközpont, 2022.
- Buda Péter: Fundamentalizmus és politika: a politika szakralizációja, a szakrális instrumentalizációja = Fabiny Tibor – Horváth Orsolya – M. Pintér Tibor (szerk.): Fundamentalizmus, protestantizmus, modernitás. Budapest: L'Harmattan Kiadó – Hermeneutikai Kutatóközpont, 2024, 167–183.**
- Busch, Eberhard: Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten. München: Chr. Kaiser Verlag, 1975.

- Busch, Eberhard: *The Great Passion. An Introduction to Karl Barth's Theology*. Ford. Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.
- Buswell, J. Oliver: *Geneva, for the Faith; Karl Barth Questions the Truth*. = *The Bible Today*, 44/1, New York: Shelton College, 1950.
- Carson, D. A.: *Exegetical fallacies*. Michigan: Grand Rapids, 1984.
- Carson, D. A.: *Exegetikai tévedések*. Budapest: Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, 2003.
- Catford, John Cunnison: *A Linguistic Theory of Translation*. Oxford: Oxford University Press, 1965.
- Chen, Linli: *The Application of Dynamic Equivalence in Translation of Ethnic Culture* = *International Journal of Language and Linguistics*, June 2018, Vol. 5, No. 2, 227–230.
- Coleridge, Samuel T.: *Egy kereső szellem vallomása*. Ford. Ruttkay Veronika, Hermeneutikai Füzetek 27. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 2004.
- Csepregi Zoltán: *A körtefa és a torony. A reformátorra érés állomásai Luther emlékezetében* = Bácskai Károly – Pángyánszky Ágnes – Szűcs Kinga – Varga Gyöngyi (szerk.): *Teológia és hűség. Az Evangélikus Hittudományi Egyetem oktatóinak tanulmánykötete*. Budapest: Luther Kiadó, 2023, 251–263.
- Davies, Paul: *Isten gondolatai. Egy racionális világ tudományos magyarázata*. Budapest: Vince Kiadó, 1995.
- De Spiegeleire, Stephen – Skinner, Clarissa – Sweijs, Tim: *The Rise of Populist Sovereignism. What It Is, Where It Comes From, and What It Means For International Security and Defense*. Hague: The Hague Centre for Strategic Studies, 2017.
- Derber, Charles – Magrass, Yale R.: *Morality Wars: How Empires, the Born-Again, and the Politically Correct Do Evil in the Name of Good*. Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2008.
- Detweiler, Robert: *What is a Sacred Text?* Semeia, 1985/31, 213–230.
- Ebeling, Gerhard: *Lutherstudien. Band II. Disputatio de homine. Erster Teil: Text und Traditionshintergrund*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1977. (= LSt II,1)
- Ebeling, Gerhard: *Lutherstudien. Band II. Disputatio de homine. Zweiter Teil: Die philosophische Definition des Menschen. Kommentar zu These 1–19*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1982. (= LSt II,2)
- Ebeling, Gerhard: *Lutherstudien. Band II. Disputatio de homine. Dritter Teil: Die theologische Definition des Menschen. Kommentar zu These 20–40*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989. (= LSt II,3)
- Ebeling, Gerhard: *Luther. Bevezetés a reformátor gondolkodásába*. Ford. Szita Szilvia. Budapest: Magyarországi Luther Szövetség, 1997.
- Eco, Umberto: *Nyitott mű*. Ford. Dobolán Katalin és Mártonffy Marcell. Budapest: Európa, 1998.

- Ellis, George: Fundamentalism in Science, Theology, and the Academy = Murphey, Nancey – Knight, Christopher (szerk.): Human Identity at the Intersection of Science, Technology and Religion, Farnham, UK: Ashgate, 2010, 57–76.
- Enns, Peter: Inerrancy However Defined Does Not Describe What The Bible Does = Merrick, J. – Garrettm, Stephen M. (szerk.): Five Views on Biblical Inerrancy. Grand Rapids: Zondervan, 2013, 83–116.
- Fabiny Tibor – Pecsuk Ottó – Zsengellér József (szerk.): Felebarát vagy embertárs. Bibliafordítások és használatuk a mai Magyarországon. Budapest: Luther Kiadó – Kálvin Kiadó – Hermeneutikai Kutatóközpont, 2014.
- Fabiny Tibor (szerk.): A sensus literalis hermeneutikai kérdései. Brevard Childs, Hans Frei, James Barr, Paul Noble. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 2001.
- Fabiny Tibor (szerk.): Miért igaz? Egyetemisták vitája a Szentírás radikális tévedhetetlenségéről. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 2023.
- Fabiny Tibor (szerk.): Túl a literalizmuson. Budapest: L'Harmattan, 2023.
- Fabiny Tibor: Ajánlás = S.T. Coleridge: Egy kereső szellem vallomásai: Levelek a Szentírás ihletettségéről (1840). Ford. Ruttkay Veronika. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 2004, 5.
- Fabiny Tibor: Mi a fundamentalizmus? = Fabiny Tibor: Hívó megértés. Válogatott egyházi publicisztika. Teológiai reflexiók. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 2008. 39–43.
- Fabiny Tibor: Igaz tanítás. Van-e ilyen? (Az ortodoxiától a heterodoxiáig és vissza). 1–2. rész = Keresztyén Igazság, 2011/89, 4–17. és 2011/90, 8–23.
- Fabiny Tibor: Az eljövendő árnyékai. A figurális-tipológiai olvasás. Budapest: Károli Gárpár Református Egyetem – L'Harmattan Kidó, 2016.
- Fabiny Tibor: Isten maszkjai. Luther olvasása közben. Budapest: L'Harmattan, 2021.
- Fabiny Tibor: Nyelv, jelentés és igazság a Bibliában. = Bácskai Károly – Szűcs Kinga – Orosz Gábor Viktor (szerk.): Teológia és nyelv. Az Evangélikus Hittudományi Egyetem oktatóinak tanulmánykötete. Budapest: Evangélikus Hittudományi Egyetem – Luther Kiadó, 2022, 239–253.
- Fabiny Tibor: Uzurpáció vagy appropriáció? A Héber Biblia (LXX) egyes textusai mint vendégzövegek az Újszövetségben = Tolcsvai, Nagy Gábor (szerk.): A szövegértés kérdései, Budapest: Gondolat Kiadó, 2022, 319–344.
- Fabiny Tibor: Az inspiráció kérdése a jelenkori protestáns teológiában = Kulcsár Zoltán (szerk.): Inspiráció az ókorban és a keresztyén hagyományban, Debrecen: Debreceni Refomátus Hittudományi Egyetem, 2023, 231–262.
- Fabiny Tibor: Miért igaz? Egyetemisták vitája a Szentírás radikális tévedhetetlenségéről. Hermeneutikai Füzetek 49. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 2023.

- Fabiny Tibor: Túl a literalizmuson. Gondolkodó párbeszéd a teológiai hermeneutikáról. Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2023.
- Fabiny Tibor: A fundamentalizmus inerranciatanának teológiai bírálata = Fabiny Tibor – Horváth Orsolya – M. Pintér Tibor (szerk.): Fundamentalizmus, protestantizmus, modernitás. Budapest: L'Harmattan Kiadó – Hermeneutikai Kutatóközpont, 2024, 28–46.**
- Fischer, Karsten: Arbeit an der Apokalypse = Berliner Journal für Soziologie, 2006/4, 429–440., <https://doi.org/10.1007/s11609-006-0215-x>
- Fosdick, Harry Emerson: Shall the Fundamentalists Win? = Christian Work 1922/102, 716–722.
- Franke, John R.: Recasting Inerrancy: The Bible As Witness To Missional Plurality = Merrick, J. – Garrettm, Stephen M. (szerk.): Five Views on Biblical Inerrancy. Grand Rapids: Zondervan, 2013, 259–287.
- Frei, Hans: The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics, New Haven: Yale UP, 1974.
- Frye, Northrop: Kettős tükör. A Biblia és az irodalom. Ford. Pásztor Péter, Budapest: Európa Könyvkiadó, 1996.
- Fullerton, Timothy J. – Hunsberger, Bruce: A Unidimensional Measure of Christian Orthodoxy = Journal for the Scientific Study of Religion, 1982/4, 317–326.
- Gardiner, Judith Kegan: On Female Identity and Writing by Women = Critical Inquiry, 1981/2, 347–61.
- Gaventa, Beverly Roberts: First and Second Thessalonians. IBC. Louisville, KY: John Knox Press, 2012.
- Gierycz, Michal: Religion: a source of fundamentalism or a safeguard against it? = Religions, 2020/11., <https://doi.org/10.3390/rel11030104>.
- Gorman, Michael J.: Romans. A Theological & Pastoral Commentary. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2022
- Greggs, Tom: Theology against Religion. Constructive Dialogues with Bonhoeffer and Barth. New York: T&T Clark, 2011.
- Gritsch, Eric W.: Isten udvari bolondja. Luther Márton korunk perspektívájából. Ford. Böröcz Enikő. Budapest: Luther Kiadó, 2006.
- Gritsch, Eric W.: A fundamentalizmus = Eric W. Gritsch: Veszélyes lelkiiségek. A keresztény hit négy visszatérő betegsége. Ford. Cserhádi Márta, Garai Szilvia, Mudriczki Judit. Hermeneutikai Füzetek 44. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 2021, 60–101.
- Habermas, Jürgen: Legitimation Crisis. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1975.
- Hanula Gergely: Anyaszentnyelvünk. A „szent nyelvek” és a fordítás. Budapest: Argumentum Kiadó – ELTE BTK Vallástudományi Központ Liturgiátörténeti Kutatócsoport – Pápai Református Teológiai Akadémia, 2016.

- Hanula Gergely: A konkordantív szövegértés szerepe az Újszövetség értelmezésében az óegyház és a szövegkezelő szoftverek korában = Sárospataki Füzetek, 2018/3, 17–28.
- Harink, Douglas: Resurrecting Justice: Reading Romans for the Life of the World. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2020.
- Harrison, Carol: The Art of Listening in the Early Church. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Heller Ágnes: Mi a modernitás? A Mindentudás Egyeteme programban elhangzott előadás írott változata. <http://real-eod.mtak.hu/1017/1/01%20Heller%207-22.pdf>
- Hiro, Dilip: Islamic fundamentalism. London: Harper & Collins, 1993.
- Hodge, Archibald – Warfield, Benjamin: Inspiration = The Presbyterian Review, 1881/6, 225–260.
- Hood, Ralph, W. Jr. – Hill, Peter C. – Williamson, W. Paul: The Psychology of Religious Fundamentalism. New York: The Guilford Press, 2005.
- Horváth Orsolya: Hármass valóság szerkezet Luthernél A lelkészek szolgálatba állítása (1523) című irat alapján = Lelkipásztor. Evangélikus teológiai szakfolyóirat, 2022/10, 362–367.
- Horváth Orsolya: Mi a fundamentalizmus? James Barr fundamentalizmus-fogalmának távlatai és buktatói. = Credo, 2023/1, 88–95.
- Horváth Orsolya: Luther dinamikus hermeneutikája és a köztes létezés – a Disputáció az emberről (1536) tételei nyomán = Fabiny Tibor – Horváth Orsolya – M. Pintér Tibor (szerk.): Fundamentalizmus, protestantizmus, modernitás. Budapest: L'Harmattan Kiadó – Hermeneutikai Kutatóközpont, 2024, 98–110.**
- Houtz, Wyatt: Post Barthian: The Errors of Inerrancy: #7 Biblical Inerrancy's Myth-Making Machine Unveiled, postbarthian.com/2017/01/26/errors-inerrancy-7-biblical-inerrancy-myth-making-machine-unveiled/ (2024. június 16.)
- Hunsinger, George: How to Read Karl Barth. The Shape of His Theology. New York: Oxford University Press, 1991.
- Hunsinger, George: Karl Barth's Doctrine of the Trinity, and some Protestant Doctrines after Barth. = Gilles Emery O.P. – M. Levering (szerk.): The Oxford Handbook of the Trinity, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Hunsinger, George: Post-Critical Scriptural Interpretation: Rudolf Smend on Karl Barth. = Evangelical, Catholic, and Reformed. Doctrinal Essays on Barth and Related Themes. Grand Rapids: Eerdmans, 2015.
- Hunsinger, George: Új teremtés hajnala. Barth teológiai realizmusa és a feltámadás. Ford. Tóth Sára. Hermeneutikai Füzetek 29. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 2015.
- Illich, Ivan: A szöveg szőlőskertjében. Budapest: Gond-Cura Alapítvány – Palatinus Kiadó, 2001.

- Izsák Norbert: Az amerikai keresztény vallási fundamentalizmus története: A kezdetektől 1947-ig. Budapest: L'Harmattan, 2022.
- Izsák Norbert: A fundamentalizmus lélektana – magyarázatkísérletek = Fabiny Tibor – Horváth Orsolya – M. Pintér Tibor (szerk.): Fundamentalizmus, protestantizmus, modernitás. Budapest: L'Harmattan Kiadó – Hermeneutikai Kutatóközpont, 2024, 128–149.**
- Jelinek, Estelle C: Teaching Women's Autobiographies = College English, 1976/1, 32–45.
- Jervis, L. Ann: Paul and Time. Life in the Temporality of Christ. Grand Rapids: Baker, 2023.
- Juergensmeyer, Mark: Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Julig, Carina: Headed for a larger stage, Nadia Bolz-Weber leaves her 'house' in order, www.religionnews.com (2018. augusztus 5.)
- Kálvin János: Institutio. A keresztyén vallás rendszere. Ford: Buzogány Dezső. Budapest: Kálvin Kiadó, 2014.
- Kamitsuka, Margaret D.: Feminist Theology and the Challenge of Difference. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Karris, Mark Gregory: Diabolical Trinity. Healing Religious Trauma From a Wrathful God, Tormenting Hell, and a Sinful Self. h.n: SacraSage, 2023.
- Kelemen János: Eco visszhang. Kelemen János tanulmányai Umberto Ecóról. Budapest: Tudástársadalom Alapítvány, 2007.
- Kirill Pátriárka: Őszentsége Kirill pátriárka: Hazánk és Egyházunk jövőjétől függ a szó teljes értelmében a világ jövője. [Святейший Патриарх Кирилл: От будущего нашего Отечества и нашей Церкви зависит, в полном смысле слова, будущее мира]. Orosz Ortodox Egyház, 2022.
- Kocziszky Éva: J. G. Hamann és a modernitás kritikája. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 2000.
- Kodácsy Tamás: Valóban ugyanúgy ihletettek lennének a 137. zsoltár utolsó sorai, mint Jn 13,16? Igen, valóban = Fabiny Tibor (szerk.): Túl a literalizmuson. Budapest: L'Harmattan, 2023. 120–124.
- Kodácsy Tamás: A Szentírás tekintélyének vizsgálata a Chicagói Nyilatkozatban és a II. Helvét Hitvallásban = Fabiny Tibor – Horváth Orsolya – M. Pintér Tibor (szerk.): Fundamentalizmus, protestantizmus, modernitás. Budapest: L'Harmattan Kiadó – Hermeneutikai Kutatóközpont, 2024, 47–60.**
- Kodácsy-Simon Eszter: Mi az igazság a hittanórán? = Lőrincz Ildikó (szerk.): XVIII. Apáczai-napok: Tudományos Konferencia: Quid est veritas? (Jn 1838): Teóriák, hipotézisek és az igazság viszonya. Sopron: Nyugat-magyarországi Egyetem Kiadó, 2015, 75–80.

- Kósa Amy: A női önéletírás jellegzetességei két amerikai exfundamentalista író nő önéletrajzában = Fabiny Tibor – Horváth Orsolya – M. Pintér Tibor (szerk.): Fundamentalizmus, protestantizmus, modernitás. Budapest: L'Harmattan Kiadó – Hermeneutikai Kutatóközpont, 2024, 150–166.**
- Krüger, J. S.: Religious Fundamentalism: Aspects of a Comparative Framework of Understanding = Verbum et ecclesia, 2006/3, 886–908., <https://doi.org/10.4102/ve.v27i3.192>
- Lanstyák István: Nyelvi problémák a bibliafordításban = Benő Attila – Fazekas Emese – Kádár Edit (szerk.): „...hogy legyen a víznek lefolyása...” Köszöntő kötet Szilágyi N. Sándor tiszteletére. Kolozsvár: Erdélyi Múzeum-Egyesület, 2013, 309–318.
- Losonczi, Péter: Modernity, Postsecularism, Fundamentalism = Philosophia, 2016/44, 705–720. <https://doi.org/10.1007/s11406-015-9585-7>
- Luther Márton: A szolgai akarat. De servo arbitrio 1525. Ford. Jakabné Csizmazia Eszter, Weltler Ödön, Weltler Sándor. Budapest: Magyarországi Luther Szövetség, 2006. (Magyar Luther Könyvek 11.)
- Luther, Martin: A Római és a Galata levél magyarázata. Csepregi Zoltán – Horváth Orsolya – Krähling Edit (szerk.): Luther Válogatott Művei 9. Budapest: Luther Kiadó, 2020. (= LVM 9)
- Luther, Martin: Disputatio: De homine [1536]. = Ebeling, Gerhard: Lutherstudien. Band II. Disputatio de homine. Erster Teil: Text und Traditionshintergrund. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1977, 15–24. = WA 39 I, 175–180.
- Luther, Martin: Asztali beszélgetések = Csepregi Zoltán (szerk.): Budapest: Luther Kiadó, 2014. (= LVM 8)
- Luther, Martin: Prédikációk = Csepregi Zoltán – Horváth Orsolya (szerk.). Luther Válogatott Művei 6. Budapest: Luther Kiadó, 2015. (= LVM 6)
- Luther, Martin: Werke. Kritische Gesamtausgabe [Weimarer Ausgabe] 1–73. Weimar: Böhlau, 1883–2009. (= WA és kötetszám)
- M. Pintér Tibor: A bibliafordítás sajátosságai a fordítástudomány tükrében = Bölcskei Andrea (szerk.): Protestantizmus, identitás és hagyomány a nyelvben: Budapest: KRE – L'Harmattan, 2019, 23–41.
- M. Pintér Tibor: Utak a bibliafordításban = M. Pintér Tibor – P. Márkus Katalin (szerk.): Az ige vonzásában. Lexikográfiai, fordítástudományi tanulmányok és köszöntők Magay Tamás 90. születésnapjára. Budapest: Tinta Könyvkiadó, 2020, 42–52.
- M. Pintér Tibor: Online bibliaolvasók szerepe és terminológiai megoldások keresése a bibliai konkordanciakészítésben = Alkalmazott Nyelvtudomány, 2022/1, 90–103, 10.18460/ANY.2022.1.005
- M. Pintér Tibor: A bibliafordítás funkcionista megközelítésének hermeneutikája = Fabiny Tibor – Horváth Orsolya – M. Pintér Tibor (szerk.):**

Fundamentalizmus, protestantizmus, modernitás. Budapest: L'Harmattan Kiadó – Hermeneutikai Kutatóközpont, 2024, 61–74.

- M. Pintér Tibor: A szociolingvisztikától a funkcionálisizmusig. Néhány gondolat a bibliafordítás elméleti keretének változásáról. (megjelenés alatt)
- Magid, Shaul: 'America is no different', 'America is different' – is there an American Jewish fundamentalism? part II. American Satmar = Wood, Simon A. – Watt, David Harrington (szerk.): *Fundamentalism: Perspectives on a Contested History*. Columbia: University of South Carolina Press, 2014, 92–107.
- Marsden, George M.: *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*. Grand Rapids: Michigan, William B. Eerdmans, 1991.
- Marsden, George M.: *Fundamentalism and American Culture*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Martin, James – Newman, Saul: Recontesting the Sacred: Political Theology as Ideological Method = *Journal of Political Ideology*, 2023, 1–17, <https://doi.org/10.1080/13569317.2023.2225237>
- Marty, Martin E. – R. Scott Appleby (szerk.): *Fundamentalisms Observed*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991.
- Marty, Martin E. – R. Scott Appleby (szerk.): *Fundamentalisms and Society*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1993
- Marty, Martin E. – R. Scott Appleby (szerk.): *Fundamentalisms and the State*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1993
- Marty, Martin E. – R. Scott Appleby (szerk.): *Accounting for Fundamentalisms*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994.
- Marty, Martin E. – R. Scott Appleby (szerk.): *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1995.
- Marty, Martin E. – R. Scott Appleby (szerk.): *The Glory and Power. The Fundamental Challenge to the Modern World*. Boston: Beacon Press, 1992.
- Martyn, J. Louis: *Galatians*. New York: Doubleday, 1997.
- McCormack, Bruce L.: *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development 1909–1936*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- McGilchrist, Iain: *The Master and His Emissary: The Divided Brain and the Making of the Western World*. New Haven: Yale University Press, 2012.
- Metzger, Bruce M.: *Early Versions of the New Testament*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Metzger, Bruce M.: Persistent Problems Confronting Bible Translators = *Bibliotheca Sacra*, 1993/150, 273–284.
- Metzger, Paul Louis: *The Word of Christ and the World of Culture. Sacred and Secular Through the Theology of Karl Barth*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

- Mohler, R. Albert Jr.: *When the Bible Speaks God Speaks: The Classic Doctrine of Biblical Inerrancy* = Merrick, J. – Garrettm, Stephen M. (szerk.): *Five Views on Biblical Inerrancy*. Grand Rapids: Zondervan, 2013, 29–58.
- Mortimer, Edward: *Christianity and Islam* = *International Affairs*, 1991/67, 7–13., <https://doi.org/10.2307/2621216>
- Naudé, Jacobus: *Religious translation* = Gambier, Yves – van doorslaer, Luc (szerk.): *Handbook of translation studies 1*. Amsterdam: John Benjamins, 2010, 285–293.
- New, Caroline: *Oppressed and Oppressors? The Systematic Mistreatment of Men* = *Sociology*, 2001/3, 729–748.
- Newbigin, Leslie: *Proper Confidence: Faith, Doubt and Certainty in Christian Discipleship*. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 1995.
- Nida, Eugene A.: *Bible Translating. An Analysis of Principles and Procedures with Special Reference to Aboriginal Languages*. London: United Bible Societies, 1961.
- Nietzsche, Friedrich: *Korszerűtlen elmélkedés: A történelem hasznáról és káráról*. Ford. E. Bártfai László. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1989.
- Noll, Mark A. – David W. Bebbington – George A. Marsden (szerk.): *Evangelicals. Who They Have Been, are Now, And Could Be*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 2019.
- Noll, Mark A.: *The Scandal of the Evangelical Mind*. Grand Rapids: Michigan, William B. Eerdmans, 1984.
- Nord, Christiane: 'Revisiting the Classics – Text Type and Translation Method. An Objective Approach to Translation Criticism', *Review of Katharina Reiss's Möglichkeiten und Grenzen der Übersetzungskritik* = *The Translator*, 1996/1, 81–88.
- Nord, Christiane: *Function + Loyalty: Theology Meets Skopos* = *Open Theology*, 2016/1, 566–580. <https://doi.org/10.1515/oph-2016-0045>
- Olson, Roger E.: *The Story of Christian Theology*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2009.
- Packer, James I.: *Encountering Present-Day Views of Scripture*. = Montgomery, J. Boice (szerk.): *The Foundation of Biblical Authority*. London and Glasgow: Pickering and Inglis, 1979.
- Paloutzian, Raymond F. – Park, Crystal L. (eds.): *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. The Guilford Press, 2005.
- Paris, Francesca: *Rachel Held Evans, Christian Writer Who Questioned Evangelical Beliefs, Dies At 37*. = NPR, May 4, 2019.
- PBS: *Michael Flynn's Holy War*, Frontline PBS, 2023, <https://www.youtube.com/watch?v=lhRNDsLbOvQ>.
- Pecsek Ottó: *Pontos. Természetes. Érthető. A bibliafordítás elmélete, gyakorlata és távlatai*. Budapest: Kálvin Kiadó, 2020.

- Pecsuk Ottó: Hermeneutics of 16th Century Latin Bible Translations = Benyik Gy. (szerk.): Hermeneutik oder Versionen der biblischen Interpretation von Texten. Szeged: Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia Alapítvány, 2022, 443–454.
- Pecsuk Ottó: Az ókori szó szerinti (literális) bibliafordítások jellemzői = Fabiny Tibor – Horváth Orsolya – M. Pintér Tibor (szerk.): Fundamentalizmus, protestantizmus, modernitás Budapest: L'Harmattan Kiadó – Hermeneutikai Kutatóközpont, 2024, 87–97.**
- Peels, Rik – Kindermann, Nora: What are Fundamentalist Beliefs? = Journal of Political Ideologies, 2022, 1–21., <https://doi.org/10.1080/13569317.2022.2138294>
- Peels, Rik: On Defining 'Fundamentalism' = Religious Studies 2023/59, 729–747., <https://doi.org/10.1017/s0034412522000683>
- Perintfalvi Rita: Amire nincs bocsánat. Budapest: Kalligram Kiadó, 2022.
- Pförtner, Stephan H.: Religiöser Fundamentalismus = Südosteuropa Jahrbuch 28, 1997, 105–116.
- Pollack, Detlef – Demmrich, Sarah – Müller, Olaf: Editorial—Religious Fundamentalism: New Theoretical and Empirical Challenges Across Religions and Cultures = Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik, 2023/7, 1–11., <https://doi.org/10.1007/s41682-023-00159-y>
- Qandil, Mohamed Mokhtar: The Muslim Brotherhood and Saudi Arabia: From Then to Now = Fikra Forum, 2018. május 18., <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/muslim-brotherhood-and-saudi-arabia-then-now>
- Raheb, Mitri: Faith in the Face of Empire. The Bible through Palestinian Eyes. New York: Orbis Books, 2014.
- Ravitzky, Aviézer: A kinyilatkoztatott vég és a zsidó állam. Budapest: Kalligram Kiadó, 2011.
- Reiss, Katharina – Vermeer, Hans J.: Towards a General Theory of Translational Action. Manchester: St Jerome. 1984.
- Ricoeur, Paul, Az Ádám-mítosz és a történelem eszkatologikus felfogása = Fabiny Tibor (szerk.): A hermeneutika elmélete. Ford. Martonyi Éva. Ikonológia és Műértelmezés 3. Szeged: JATEPress, 1998, 93–126.
- Ricoeur, Paul: Mi a szöveg? Magyarázni és megérteni = Ricoeur, Paul: Válogatott irodalomelméleti tanulmányok. Ford. Jeney Éva. Budapest: Osiris Kiadó, 1999, 9–33.
- Rosenzweig, Franz: Die Schrift und Luther [1926] = Martin Buber und Franz Rosenzweig: Die Schrift und ihre Verdeutschung, Berlin: Schocken, 1936, 88–129.
- Rostoványi, Zsolt: Fundamentalizmusok a 20–21. században = Köz-Gazdaság, Tudományos Füzetek, 2016/3, 225–239. https://unipub.lib.uni-corvinus.hu/2658/1/Koz_Gazdasag_2016_3_Rostovanyi_u.pdf (2023. dec.10.)

- Rutledge, Fleming: *Advent. The Once & Future Coming of Jesus Christ*. Grand Rapids: Eerdmans, 2018.
- Saphir, Adolf: *Krisztus és az Írás*. Ford. Győry Vilmos. Biatorbágy: Spalding Alapítvány, 2020.
- Sayed, Mohamed: *The Muslim Brotherhood: From the Caliphate to the Modern Civic State* = *Muslim Politics Review*, 2022/2, 243–259.
- Schaeffer, Francis A.: *An Examination of the New Modernism*. = *Baptist Bulletin*, 1951/6–7, 27–31.
- Schniedewind, William: *How the Bible Became a Book*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Schöne, Jobst: *A fundamentalizmus tévtanítása és a lutheránus írásértelmezés*. Ford. Szűcs Kinga = *Credo. Evangélikus Folyóirat*, 2012/1, 18–26.
- Segura, Saul S.: *Fundamentalismo invisible* = *Religión e incidencia pública*, 2016/4, 17–51.
- Séllei, Nóra: *Lánnyá válik, s írni kezd*. Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 2015.
- Showalter, Elaine: *A Literature of Their Own*. Princeton: Princeton University Press, 1977.
- Simon Ilona: *Paradoxonok: Gödel nemteljességi tétele és a szabad akarat*. = Kodácsy Tamás (szerk.): *Kompetencia, kompatibilitás, kooperáció*. Budapest: Kálvin Kiadó, 2006. 157–165.
- Smend, Rudolf: *„Nachkritische Schriftauslegung”*. = Eberhard Busch – Jürgen Fangmeier – Max Geiger (szerk.): *Parrhesia. Karl Barth zum 80. Geburtstag am 10. Mai 1966*. Zürich: EVZ Verlag, 1966.
- Šolc, Vladislav – Didier, George, J: *Dark Religion. Fundamentalism From The Perspective of Jungian Psychology*. Asheville: Chiron Publications, 2018
- Spadaro, Antonio: *L’atlante di Francesco (Italian Edition)*, Marsilio, Kindle Edition, 2023.
- Staley, Jeffrey L: *The Print’s First Kiss: A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel*. Atlanta: Scholars Press, 1988.
- Stolze, Radegundis: *The hermeneutical approach to translation* = *Vertimo studijos*, 2012/5, 30–42.
- Stott, John: *Evangelical Truth* (1. kiad., Leicester, IVP, 1999) idézi: <http://www.walkingwithgiants.net/bible/what-about-inerrancy/> (2024.08.13).
- Stott, John: *Egy az Úr, egy a hit. Az evangéliumi mozgalom hitvallása*. Ford. Zámbohné Tóth Emese: Budapest: Harmat, 2002.
- Stott, John: *Evangelical Truth*. London: IVP, 2003.
- Szakács Tamás: *A simul iustus et peccator paradoxonja* = *Keresztyén Igazság*, 2023/3, 5–11. és 2023/4, 14–20.
- Szalai Miklós: *A vallási hagyomány megmerevítése a modernitással szemben. A protestáns fundamentalizmus tanítása a Biblia inspirációjáról* = Déri Balázs (szerk.): *Conversio*. Budapest: ELTE BTK Vallástudományi Központ,

- 2013, 457–464. <https://vallastudomany.elte.hu/sites/default/files/u5/457-464-Szalai%20Miklos.pdf>
- Szalai Miklós: A vallási hagyomány megmerevítése a modernitással szemben: A protestáns fundamentalizmus tanítása a Biblia inspirációjáról. <https://vallastudomany.elte.hu/sites/default/files/u5/457-464-Szalai%20Miklos.pdf> (2024. augusztus 13).
- Szalai Miklós: Fundamentalizmus – iszlám, zsidó és keresztény = Fabiny Tibor – Horváth Orsolya – M. Pintér Tibor (szerk.): Fundamentalizmus, protestantizmus, modernitás. Budapest: L'Harmattan Kiadó – Hermeneutikai Kutatóközpont, 2024, 76–86.**
- Szűcs Ferenc: Dogmatikai Prolegomena. Budapest: Lux Kiadó, 2000.
- Taylor, Charles: A Secular Age. Cambridge, (MA): Harvard University Press, 2007.
- Taylor, Charles: Az ismeretelmélet meghaladása. Ford. Paár Tamás = Acta Pintériana, 2021, 109–125. https://acta-pinteriana.hu/archivum/acta_pinteriana_7_taylor.pdf (2024. március 29.)
- Török István: Dogmatika. Kolozsvár: Protestáns Teológiai Intézet, 2006.
- Van den Brink, Gisbert – Van der Kooi, Cornelis: Keresztyén dogmatika. Kolozsvár: Exit Kiadó, 2022.
- Vanhoozer, Kevin J.: Augustinian Inerrancy: Literary Meaning, Literal Truth, And Literate Interpretation In The Economy of Biblical Discourse = Merrick, J. – Garrettm, Stephen M. (szerk.): Five Views on Biblical Inerrancy. Grand Rapids: Zondervan, 2013, 199–235.
- Veres Ábel: „Kösz, de nem!” – Karl Barth válasza a fundamentalizmusra = Fabiny Tibor – Horváth Orsolya – M. Pintér Tibor (szerk.): Fundamentalizmus, protestantizmus, modernitás. Budapest: L'Harmattan Kiadó – Hermeneutikai Kutatóközpont, 2024, 111–126.**
- Victor János: A bibliafordítás problémája = Protestáns Szemle, 1940/4, 101–105.
- de Waard, Jan – Nida, E. A.: Egyik nyelvről a másikra. Funkcionális ekvivalencia a bibliafordításban. Ford. Pecsuk Ottó. Budapest: Kálvin Kiadó, 2002.
- Walker, Paul: Is Inerrancy Historical? www.academia.edu/34647069/Is_Inerrancy_Historical (2024. június 16.)
- Webb, Keane: Sincerity, 'Modernity,' and the Protestants = Cultural Anthropology, 2002/1, 65–92. <http://www.jstor.org/stable/656673> (2023. december 19.)
- Wendland, Ernst: Relevance of „Relevance Theory” = The Bible Translator, 1996/47, 126–136.
- White, Hayden: A történelem terhe. Ford. Berényi Gábor, Braun Róbert, Heil Tamás, John Éva. Budapest: Osiris Kiadó, 1998.

- Williams, Roger: *The Bloody Tenent of Persecution*, edited by Richard Groves. Mercer University Press, 2001 [Originally printed in 1644 in London].
- Williams, Rowan: 'The Bible Today: Reading & Hearing' – The Larkin-Stuart Lecture. 2007. 04. 16. <http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/2112/the-bible-today-reading-hearing-the-larkin-stuart-lecture.html> (2024. április 12.)
- Wright, N. T.: *Simply Christian: Why Christianity makes sense*. New York: HarperOne, 2006.
- Wydra, Harald = *Politics and the Sacred*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Żawāhirī, Ayman – Bin Laden, Osama: *The Al Qaeda Reader*. New York: Broadway Books, 2007.
- Zubor Zalán: Jobboldali tekintélyelvűség egy pszichológus szemével = atlatszo.hu, 2012. 06. 29., <https://atlatszo.hu/kult/2021/06/29/jobboldali-tekintelyelvuseg-egy-pszichologus-szemevel-robert-altemeyer-the-authoritarians/> (2024. április. 29.)
- <https://felszabter.hvgblog.hu/2023/09/12/miert-fundamentalista-szabados-adam-divinity-gyorstalpalo/> (2024. augusztus 13).
- <https://www.evangelikalcsoport.hu/2017/03/13/a-biblia-tevedhetetlensege/> (2024. augusztus 13).
- <https://www.evangelikalcsoport.hu/2017/08/13/a-biblia-tevedhetetlensegenek-tortenete/> (2024. augusztus13).