

FABINY TIBOR

**A keresztény hermeneutika kérdései és
története**

**I. A prekritikai korszak. Az első századtól a
reformációig**

Budapest

Hermeneutikai Kutatóközpont,

1998.

Előszó

Az itt következő egyetemi tankönyv a bibliai tipológiáról írott angol nyelvű könyvem: *The Lion and the Lamb. Figuralism and Fulfilment in the Bible, Art and Literature* (Macmillan, London, 1992) „mellékterméke”. Az 1989-90-es tanévben a leuveni Katolikus Egyetem Teológiai Fakultásának nagyszerű könyvtárában kutattam e témáról, s itt, majd az angliai durhami Egyetemen írtam meg könyvem nagy részét. Ekkor kezdődött a hermeneutikatörténet iránti érdeklődésem: páratlan élmény volt számomra, hogy minden forrás rendelkezésemre állt. Az anyagot hónapokon keresztül gyűjthettem, fénymásolhattam, jegyzetelhettem, s majd jegyzeteimet írásba foglalhattam: a „történet” szinte önmagát írta. Eredetileg a készülő könyvben egy fejezetet szerettem volna szentelni a tipológiai értelmezés történetének. Kéziratom egykori olvasói, hazai és külföldi barátaim meggyőztek arról, hogy a történeti áttekintés szétfeszítené a könyv kereteit. Így e fejezet elhagyásával jelent meg a könyv a Macmillan kiadónál (Amerikában pedig a St. Martin's Press-nél) 1992-ben.

Az angol nyelvű kézirat azonban nem maradt az íróasztalfiókban. Több egyetemen is lehetőséget kaptam hermeneutikai, illetve hermeneutikatörténeti előadások tartására, s így a kéziratot egyre növekedett. A három féléves hermeneutikatörténeti előadássorozat 1991 és 1992-ben az ELTE Bölcsészettudományi Karán, 1992 és 1994 között a szegedi JATE Bölcsészettudományi Karán, 1993 őszén angol nyelven az Eötvös Collegium Angol-Amerikai Műhelyében hangzott el. 1994 őszétől az előadásokat a Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsészettudományi Karán működő, egyetemközi és felekezeti alapokon 1993-ban létrejött Hermeneutikai Kutatóközpont keretében hirdetem meg, a kurzusokat a Soros Alapítvány HESP programja támogatta. 1997 őszétől az Evangélikus Hittudományi Egyetemen speciális kollégiumot tartok e témában. Alkalmanként főállású munkahelyemen, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Karának Angol Tanszékén is vezetek az angol nyelvű Bibliával kapcsolatos szemináriumokat.

A kurzusokon a történeti áttekintés előtt több héten át a biblaértelmezés elvi szempontjaival, egyszerre „rég”i problémákkal” és „új kérdésekkel”, mint például a szó szerinti értelem, az inspiráció, a fundamentalizmus, képi nyelv, tipológia, oralitás stb. foglalkoztunk. A „rég”i problémákkal kapcsolatos nézeteimet különféle folyóiratokban publikáltam, az „új” irodalmi irányzatok teológiai lehetőségeiről szóló sorozatomat a *Szóra bírni az Írást* c. kiadványban (1994) bocsátottam nagyobb nyilvánosság elé. E témakörben több sorozatot is szerkesztetek: 1993 óta a *Magyar Luther Könyveket* (eddig hat könyv), a *Magyar Luther Füzeteket* (eddig hét füzet) és a *Hermeneutikai Füzeteket* (1994 óta tizenhét füzet). E kiadványok olvasótáborára túlmutat az egyes felekezeteken: megpróbál tudományos alapokon mindenkit megszólítani, s különösen is az ifjúságot a kritikus gondolkodásra nevelni, de ugyanakkor a megoldások találásában segítséget is igyekszik nyújtani.

Az eredetileg angol nyelven készült történeti áttekintést egykori gyakornokom Lukács Tamás fordította magyarra, akinek nemcsak ezért, hanem két tanéven keresztül mindvégig alaposan végzett asszisztensi munkájáért külön köszönetet mondok.

Tőkés Istvánnak 1985-ben Kolozsváron jelent meg magyar nyelven úttörőnek tekinthető munkája, *A bibliai hermeneutika története*. A kézikönyv ma is

haszonnal forgatható, a jelen munka azonban más módszertani pilléreken nyugszik. Tőkés István könyve elsősorban szintetizál: egyes példák alapján általános következtetéseket von le. Könyvem viszont tudatosan szerző- és szövegorientált, a hermeneutika történetét úgy tárgyalja, hogy – amennyire ez lehetséges – mindvégig konkrét hermeneutikai szövegeket mutat be, ezek olvasata és értelmezése „írja” majd a hermeneutika történetét. Módszertanilag a korai korszak megismerése szempontjából nagy segítséget nyújtott Karlfried Froehlich *Biblical Interpretation in the Early Church* (Fortress Press, 1984) című munkája, amely Tyconiusig közöl alapvető hermeneutikai szövegeket. Céлом, hogy hasonló módszerrel kövessem nyomon a hermeneutika történetét egészen napjainkig.

A *keresztény hermeneutika kérdései és története* egyúttal annak a munkának a folytatása is, amit a szegedi József Attila Tudományegyetemen másfél évtizeddel ezelőtt elkezdtem, s melynek eredményeit akkor két szöveggyűjtemény összeállításával foglaltam össze: az 1987-ben megjelent *A hermeneutika elmélete (Ikonológia és műértelmezés 3.)*, majd az egy évvel később napvilágot látott *A tipológiai szimbolizmus (Ikonológia és műértelmezés 4.)* annak idején rendkívül gyorsan elfogytak. A JATEPress 1998-ban jelenteti meg újra e sokat keresett sorozat egyes köteteit.

E tankönyv 1. része 1994-ben házi sokszorosítású egyetemi jegyzetként került a hallgatókhoz, s ott a szöveggyűjteményt a történeti ismertetés után közöltem. A jelen kiadásban a szöveggyűjteményt – rövidített terjedelemben – az egyes szerzők és fejezetek után iktatom be – *tipográfiaiilag kurzív szedéssel* – az áttekinthetőség kedvéért. Minden fejezet elején közlöm a legfontosabb a szövegekre vagy a szakirodalomra vonatkozó, általam használt bibliográfiát. Természetesen ezek – mint ahogyan maguk a főszövegek is – további kiegészítésre szorulnak. Bízom benne, hogy e tankönyv minden látott és nem látott hiányossága ellenére – hézagpótló jellege miatt is – segítséget nyújt a tanulásban, segít tájékozódni, gondolkodni a téma iránt érdeklődő minden olvasónak.

Ugyanakkor munkám egyúttal tudományos kézikönyv is: az egyes fejezetek részletesebb kidolgozottsági foka és bibliográfiája (a *sensus literalis* kérdése, a vizualitás problémája, Tyconius életműve, Luther munkássága stb.) saját kutatási irányultságomat is tükrözi.

Munkám kiadását a MKM Felsőoktatási Tankönyv pályázata tette lehetővé és kényszerítette megjelenésre.

Köszönet illeti Bolyki János ny. református teológiai professzort, nemcsak azért, mert e könyv kéziratát nyomdába adás előtt megtekintette és véleményezte, hanem azért is, mivel a hermeneutika területén végzett munkásságomat kezdettől fogva figyelemmel követte, ő volt az, aki a Hermeneutikai Kutatóközpont gondolatát „kitalálta”, s az elmúlt öt esztendőben közös munkáink során szakmailag és emberileg is nagyon sokat tanulhattam tőle.

Végezetül kiemelt köszönet illeti az Evangélikus Hittudományi Egyetemen végzett Kuntz Nórát, a Hermeneutikai Kutatóközpont ezidei gyakornokát, aki önfeláldozó segítségével, szakmai kompetenciájával és számítógépes technikai ismereteivel egy hét alatt csodát művelt: Nélküle e könyv aligha készült volna el.

Budapest, 1998. február 26.

Fabiny Tibor

0.1. A képi nyelv jelentősége a Biblia értelmezésében

BIBLIOGRÁFIA

BARR, James, *Escaping from Fundamentalism*. SCM Press, London, 1984; BARR, James, *Fundamentalism*, SCM Press, London, 1977; BÖLCSKEI Gusztáv, „Teológiai és szociológiai szempontok a fundamentalizmus értékeléséhez” *Confessio*, 1 (1992), 5-9. old.; FRYE, Northrop, *Kettős tükör*, Európa Kiadó, Budapest, 1996; JUHÁSZ Tamás, „Eredj el Sátán, mert meg van írva”, *Confessio*, 1 (1992), 17-23. old. BOONE, Kathleen C., *The Bible Tells Them So*, New York, 1989; KÜNG, Hans - MOLTSMANN, J. Moltmann (szerk.), *Fundamentalism as an Ecumenical Challenge*, London: SCM Press, 1992; MARTY, Martin E. - APPLEBY, R. Scott, *The Glory and Power. The Fundamentalist Challenge to the Modern World* Boston, 1992; O'MEARA, Thomas I., *Fundamentalism: A Catholic Perspective*, New York, 1990; SZÜCS Ferenc, „Neo-orthodoxia, konzervativizmus a protestáns teológiában” *Confessio*, 1 (1992), 9-16. old.

0.1.1. Elhatárolódás a fundamentalizmustól

Minden teológia elvitathatatlan alfája, izgalmas tartópillére, ám egyúttal legallergikusabb „Achillesi sarka” a Biblia értelmezésének kérdése. Eltérő megítélések egészen más perspektívájú teológiai felfogást eredményeztek, azok pedig elütő gondolati rendszereket, sőt egymással ellentétes izlésű kultúrákat is érleltek.

A Szentírás értelmezésében elengedhetetlen a bibliai nyelv természetének tanulmányozása. Ez a nyelv alapvetően az emberi beszéd törvényszerűségeivel rendelkezik, ám egyúttal mint „prófétai szó” ihletett nyelv, amely „sohasem ember akaratából származott..., hanem a Szentlélektől indítva szóltak az Isten szent emberei” (2Pt 1,21). Egyrésről az emberi sajátosságot, másrésről pedig az ihletettséget kell szem előtt tartanunk ahhoz, hogy védekezni tudjunk két szélsőség kísértésével szemben: az egyik oldalon a fundamentalizmus fanatizmusával kell megküzdenünk, a másik oldalon pedig az analitikus tudományelvűség hamis perspektívájával.

A fundamentalizmus, vagy más néven a verbálinspiráció szemlélete mélységesen hiszi és vallja a Szentírás könyveinek ihletettséget (1Tim 3,16), de emberi szempontból is, azaz földrajzilag, történelmileg is tévedhetetlen információk tárházának tekinti azt (*inerrantia*). Magát a Szentírást azonosítják a kinyilatkoztatással, ami szerintük az isteni beszéd volta miatt szent és igaz. Ám alapvető tévedésük az, hogy Isten beszédét és igéjét azért tartják szentnek és igaznak, „mert meg van írva”. A valóságban ez pedig éppen fordítva áll: Isten igéje azért van megírva, mert szent és igaz.

A fundamentalista gondolkodásmód a tudomány igazságelvét tulajdonítja a Szentírásnak, s nem veszi eléggé figyelembe, hogy a profétai szó inkább a költészet nyelvével rokon, mint a tudományéval. A költészet is „igazságot” vindikál magának, de a művészet, a hit és az Isten igazsága alapján más természettel rendelkezik, mint a tudomány verifikációs elvű „igaz”-sága.

Egy kanadai irodalomtudós, Northrop Frye, három fázist különböztet meg a nyelv fejlődésében. Az elsőt „hieroglifikus” fázisnak nevezi, amelyben a konkrét jelek, képek és metaforák dominálnak. Az őseredeti költészet stádiuma ez, szemben a második, a papi, „tudós”, azaz „hieratikus” fázissal, ahol már megjelenik a fogalmi gondolkodás: a dialektika, az allegória s az absztrakció. Platónnal és Szókratésszal a logosz kerekedik felül a mítoszon, a tudomány arat győzelmet a költészet felett. Frye a harmadik korszakot „népiesnek”, „démotikus”-

nak nevezi, s ebben a 17. századi fordulatban veszi kezdetét az analitikus gondolkodásmód. A tudománynak a „deskriptív” szellemű korszaka ez, amelyben elvész az eredeti hierarchia és egység. A „honnan” és „hová” kérdései helyett a gyakorlatias „hogyan” kezd érvényesülni. Bacon választja szét a vallás és a tudomány igazságát, s valójában innen datálódik a tudomány „igaz” fogalma. A Szentírás nagyobbik része viszont az első, poétikai stádiumban született.

A tudományos és a költői nyelv megkülönböztetése először egy angol irodalomtörténész, I. A. Richards vállalkozott. Véleménye szerint az „igaz”-at kutató tudományos nyelv alapján véve logikai beszéd, vagyis „referenciális”, más szóval „denotatív” nyelv; a költészet nyelvétől viszont nem kérhető számon a tudományos nyelv „igaz” volta. A költészet ugyanis alapján véve „képes”, azaz figuratív nyelv: a képzelőerőt és az érzelmeket mozgatja meg. Természete tehát asszociatív, más szóval konnotatív. Mint ezt Erich Auerbach „Figura” című rendkívül gazdag tanulmánya is bizonyítja a Szentírás benső sajátos logikáját a kép, a figura, a metafora, a metonímia, a szimbólum, a mítosz és a típus szervezi (lásd a *Hermeneutika elmélete - Ikonológia és műértelmezés* 3, JATE, Szeged, 1984, 17-69. old.) Nem referenciális az a nyelv, amely külső szempontok alapján kódolható lenne.

A hermeneutika történetéből tudjuk, hogy a reformációnak nagy szerepe van a Biblia nyelviségének felismerésében. Bár eleinte Luther maga is hajlamos volt az allegorizálásra, de később radikálisan szakított a skolasztika négyes értelmezésével (literális, allegorikus, morális, anagogikus) és az első, a grammatikai vagy betű szerinti értelmezéshez ragaszkodott. Egzegzésében viszont Kálvin volt az, aki a figurális nyelv sajátosságait jobban szem előtt tartotta.

A fundamentalizmus tehát a figuratív nyelv törvényszerűségeit nem veszi kellő mértékben figyelembe és a Szentírás igéjében nemcsak tanulságot vagy bizonyágtételt lát, hanem tudományos egzaktságú isteni dokumentumnak tekinti azt, amely bár részleges, de emberileg is csatlakozhatatlan információkat tartalmaz. Pedig a Szentírás nem információforrás vagy enciklopédia kíván lenni, hanem egy élő és ható kard, amely „élesebb minden kétélű fegyvernél és elhat a szívnek és a Léleknek, az ízeknek és a velőknek megoszlásáig és megítéli a gondolatokat és a szívnek indulatait” (Zsid 4,12). Auerbach írja egy homéroszi és egy bibliai történet összehasonlításakor, hogy a Szentírás „nem a valóságot akarta mindenképpen hangsúlyozni, hanem az igazságot. Jaj annak, aki nem hisz benne!... A Biblia igazsága nem pusztán sokkal erőteljesebb, mint Homéroszé, hanem még zsarnok is; kirekeszt minden más igényt”. (*Mimézis*, Gondolat Kiadó, 1985. 16. old.)

Nem egy statikus „tényábrázolás” tehát a Biblia célja, hanem sokkal inkább egy dinamikus „igazságábrázolás” Isten akaratának, igazságának és megigazításának a kinyilvánítása. Nem objektív, hanem bevallottan pártos, a legmesszemenőbben elfogult ez a könyv. De erre a pártosságra, elfogultságra és féltékenységre éppen az embernek van szüksége: nem más ez, mint az Istennek az ember iránt tanúsított kiolthatatlan szeretete. Sokan, akik valóban megtapasztalják ezt a végtelen szeretetet, ott botlanak meg, amikor hősies erőfeszítéssel próbálják meg viszonzni, vagy „kiegyenlíteni” ezt a szeretetet. Nem elégszenek meg Isten láthatatlan és megfoghatatlan valóságával, a történelemben tapasztalt „lábnyomával”, vagy az előttünk elsuhanó „hátaival”, mint ezt Luther is mondotta 2Móz 33,18-23. alapján. Ezen túl ők a látható és a megfogható materiához, az írás betűjének emberi szempontú csatlakozhatatlanságához is ragaszkodnak. Egy angol teológus szerint pedig a Szentírás egy olyan forráskúthoz hasonlítható,

amelyből az életet adó gyógyvíz tör a felszínre. A kúthoz el kell mennünk, hogy ihassunk az élet vizéből: csodálhatjuk a kút szépségét, és a szomszágunk (hitünk) szempontjából nem ütközhetünk meg az esetleges kopásokon vagy repedéseken. Ha a kútat imádjuk, akkor bálványt csinálunk belőle. A kúthoz el kell mennünk, de nem azért, hogy az csodáljuk, hanem, hogy igyunk az élet vizéből - ingyen.

A fundamentalista íráshit veszélye, hogy egy naiv, „népi-tudományos” logika alapján gondolkodik. A mítoszt elutasítja, mint az igazság ellenfelét. Pedig, mítosz nem ellentéte az igazságnak, hanem kifejezője annak, a költészet logikája szerint. A fundamentalizmus literalizmusát (betű szerinti gondolkodását) a népi etimológiához lehetne hasonlítani, s ez a jelenség a Frye-i rendszer: értelmében a harmadik – a népies – nyelvi fázis mellékterméke. E felfogás szerint ha tagadjuk, hogy Jónás valóságosan a cethal gyomrában volt, akkor Istent, mint Jónás könyvének tulajdonképpeni szerzőjét – „hazugnak” nyilvánítjuk. Tévednek a fundamentalisták, amikor a történet (elbeszélés) helyett történelmet látnak: így a teremtés az idők kezdetén literálisan hatszor – huszonnégy óra alatt történt az Édenkert valóságosan, azaz földrajzilag-történelmileg is létezett stb. A bűnbeesés története kapcsán Paul Ricoeur is meggyőzően mutat rá, hogy az elmúlt évszázadok során mennyi kárt okozott az a szemlélet, amelyik történelemkönyvként olvasta Ádám és Éva históriáját, literálisan értelmezve azt, arról spekulált, hogy Ádám mikor és milyen körülmények között harapott bele a tiltott gyümölcsbe. Ahhoz pedig, hogy a bűnbeesés történetét megértsük, elbeszélésként azaz mítoszként kell elfogadnunk azt, amelynek szimbolikus jelentősége van. Helytelen, ha úgy állítjuk be, hogy a bűnbeesés-történet „csak” mítosz; ellenkezőleg: örülnünk kell annak, hogy milyen nagy dolog „az, hogy a bűnbeesés elbeszélése a mítosz szintjére emelkedik, s mennyivel gazdagabb ez, mint az ún. „igaz” történelem! (*The Symbolism of Evil*, Boston, 1967. 235. l.)

A mítosz mint elbeszélés a képi gondolkodásmód egyik sajátossága: Jézus nyelvezetének gazdag képvilágáról nem kell itt külön szólnunk: elégedünk meg most azzal, hogy Jézus tanítási formája is az elbeszélés, a példabeszéd, a parabola.

Szükségesnek érezzük megjegyezni azonban, hogy a fundamentalizmus „materializáló” tendenciájával párhuzamosan fennáll a kinyilatkoztatásban adott valóságos történelem „elspiritualizálásának” a kísértése is. Nem szabad sohasem elfelejtenünk, hogy a zsidó-keresztény hit specifikuma éppen a valóságos történelmiség. Az inkarnáció konkrét történelmi időben és helyen történt. Ez az a hely és idő, amikor az üdvtörténet valóságosan metszi az evilági történelmet amikor Isten „átvérezte a történelem szövetét” (Pilinszky). Hitünk fényében ez egy valóságosan „materiális”, megfogható mozzanat a Szentírás tudósítása szerint. A spiritualizálásra hajlamos protestantizmus nagy kísértése e történelmiség kétségbevonása.

0.1.2. Elhatárolódás a historikus szemlélettől

A másik oldalon viszont a Szentírás költőiségének, képi erejének az érvényesülését az analitikus tudományelvűség is korlátozza. A tizenhetedik századi gondolkodástörténeti fordulat után, a tizennyolcadik században indul el az a folyamat, amely a Szentírás értelmezését a „tudomány” elvének rendeli alá. Ezen a fundamentumon alapszik az egyoldalú „történeti szemlélet” vagy más néven a „történetkritikai módszernek” olyan alkalmazása, amely csupán külső

szempontok szerint (kortörténet, keletkezéstörténet) közelít az egyes bibliai könyvekhez és elsősorban külső információk birtokában igyekszik megfejteni és kibontani a szövegek értelmét. Sokszor szükségszerűen olyan írásmagyarázattá és teológiává is torzult, amely az ellentmondásokat és a teológiai feszültségeket tűzte ki kutatási célul. Velük szemben viszont hangsúlyoznunk kell, hogy a gyakran emlegetett „feszültségek” és „zörejek” ellenére a különböző korokban, különféle helyeken élő, s eltérő hagyományokon nevelkedett, a sokszor ellentétes temperamentumú bibliai szerzők gondolatvilágában valami páratlan egység és azonosság nyilvánul meg. Ezt az azonosságot az ugyanabba az Istenbe vetett hit teremti meg, ezért nem csak a Biblia hívő olvasójának, hanem a hívő tanulmányozójának is elsősorban erre az azonosságra kell tekintenie, ugyanannak a hitnek a hullámhosszán kell maradnia a hiteles és a korrekt értelmezés érdekében.

A Szentírást tehát egy olyan élő organizmusnak tekintjük, ahol az egyes könyvek is a benső irányuk, tartalmuk és nyelvük szerint szervesen, tehát elválaszthatatlanul kötődnek egymáshoz. A történeti szemléletű bibliakritikát az előző évszázadok világi irodalomkritikája, a filologizmus alapozza meg. Meg kell említenünk azonban, hogy a huszadik századi világi szövegértelmező-hermeneutikai módszerek egyre inkább szűknek és meghaladottnak érzik a külső szempontok egyoldalú hangsúlyozását. A múlt századi gyakorlattal szemben homloktérbe állítják, hogy a szövegértelmezést nem a semleges és értékmentes értelmező „uralkodása” a szövegek felett, hanem az értelmező munkája nem más mint „szolgálat”: meg kell hajolnia a szöveg uralmi igényei, az értelmezővel szemben támasztott igazságigénye előtt. Ez a nézet Hans Georg Gadamer-től származik és érdemes összevetnünk Auerbach fent idézet gondolatával. Észrevételünk az, hogy századunk irodalomtudományi irányzatai egyre inkább a szövegek benső tartalmára, organikusságára, nyelviségére és képvilágára irányítják a figyelmet. Az új kritika, a formalizmus, a strukturalizmus, az új hermeneutika és a szimbolizmus is szembefordult a múlt századi történetiséggel és filologizmussal. A külső megközelítésekkel szemben az „intrinzikus” (benső) vagy az „immanens” elemzések szükségére hívják fel e figyelmet, s manapság egyre inkább hangsúlyozzák az intertextualitást, e szövegek egymással való benső kapcsolatát. Frye is azt írja a Bibliáról szóló könyvében, hogy az analitikus - történeti módszerek már nem jelentenek segítséget számára; annál többet merített viszont a középkori tipologikus hagyományból és a reformáció korának kommentár-irodalmából, amelyek posztulátumként fogadták el a Biblia egységének gondolatát (in: *Kettős tükör*, Európa Kiadó, Budapest, 1996, 18. old.). Az intertextualitás fogalma sok hasonlóságot mutat a reformáció korának *scriptura sacra sui ipsius interpret* alapelvével (a Szentírás önmagát magyarázza).

Véleményünk szerint a bibliai üzenet nagyobb eredménnyel ragadható meg, ha egy textus „valódi” kontextusát vesszük figyelembe. Mit is értünk mi ezen? Meghaladva a történeti kritikát, a textus kontextusának (hátterének) nem tekinthetjük egyoldalúan csak a keletkezés „korát”, hanem a hermeneutikai szemléletünk következtében egy bibliai textus kontextusának a „teljes Bibliát” tartjuk. Úgy látjuk, hogy egy bibliai szerzőre nem elsősorban korának gondolkodása, hanem sokkal inkább az általa olvasott és szentnek tartott iratok és szövegek hangja, nyelvezte és képvilága gyakorolt hatást. Ezért található olyannyi idézet, rejtett előrevetülés az egyes könyvek között. Érdeklődésünk homlokterébe a Szentírás nyelvi-poétikai oldala került. Úgy véljük, többet érthetünk meg az üzenet jelentéséből, ha nem veszítjük szem elől az írás nyelvi szövetének tulajdonságait, s különös figyelemmel fordulunk a metaforák és a

szimbólumok sajátos törvényszerűségei felé. Azt reméljük, hogy a visszatérő képek, szimbólumok és víziók elemzésével inkább juthatunk újabb felismerésekhez, mint az analitikus történeti egzegézissel. Elvi és gyakorlati szempontból sokat tanultunk a már említett francia származású fenomenológus - nyelvfilozófus Paul Ricoeur szövegközpontú értelmezés-elméleti munkáiból. Ricoeur interpretációi nem támadják a történetkritikai módszert, hanem a kritikai eszmeiséget meghaladva egy „poszt-kritikus” pillanatban a szimbolikus nyelv (mítosz, metafora, szimbólum) jelentését próbálják meg kibontani. A poszt-kritikus pillanat azt jelenti, hogy a fundamentalizmus naiv, népi tudományosságát a valójában tudományos kritika felhasználásával magunk mögött hagyjuk; ám az öncélú tudományelvűséget és e negatív kritikai szellemet elutasítva valljuk a „második naivitás” állapotát. (A tartalmi szempontokat előtérbe helyező teológiai egzegézis is végeredményben a posztkritikus úton halad, azaz továbbmegy a történetkritikai elemzésnél.)

Mindezidáig módszertanilag a fundamentalizmus és a tudományelvűség szkhüllája és kharibdüsze között kellett eveznünk, hogy kijuthassunk a nyílt és szabad tengerre. Meg kellett szabadulnunk az íráshit kényszerzubbonyától, de ugyanakkor a hit megőrzése érdekében a tudományelvűség bővületét is el kellett hárítanunk. Ricoeur írja egy helyen: bálványokat kell megölnünk azért, hogy a szimbólumok élhessenek.

0.1.3. Példa a képiségre: a „ruha” szimbóluma

Utaltunk már arra, hogy a Szentírás benső organikusságát és koherenciáját az állandóan ismétlődő képek, mítoszok és szimbólumok teremthetik meg. Sajnálatos módon ennek a ténynek a tudatosítása az elmúlt évszázadokban eléggé háttérbeszorult. Az egyes felekezetek saját felfedezéseiket vagy újrafelismeréseiket fejlesztették tovább, s így szükségszerűen egyoldalúak lettek. Példaként említhetjük, hogy a lutheri hagyomány nagy felfedezése Pál apostol teológiai gondolkodása volt, első sorban a hit általi megigazulásról szóló tanítás. Mindez a tanközpontúság talán azzal is magyarázható, hogy az újkori gondolkodás alapvetően fogalmi és racionális, egy mai kifejezéssel élve: „logocentrikus” volt, s ez minden nehézség nélkül összefért a páli-lutheri teológiával. Ez a racionalizmus azonban sajnálatosan elhanyagolja a képi-vizuális-prófétikus látásmódot, sőt egyenesen érzéketlenné válik ilyen jellegű szövegek világa iránt. Elgondolkoztató tény, hogy sokszor – a nagy kivételektől eltekintve – kiváló lutheránus teológusok sem tudnak mit kezdeni a Bibliának a legsűrűbben képies poétikai iratával, az általuk bevallottan is homályosnak vélt Jelenések könyvével. Századunk művészei és alkotó szellemei pedig egyre inkább merítenek erőt ebből a titokzatosnak tűnő könyvből.

A Bibliában számos olyan archetipikus kép található, amely a különbözőségekben egységet és azonosságot teremt; ezek mintegy összefogják a különböző korokban, a különböző szerzők által írt könyveket. Számos ilyen hasonló képet – egy tudományos szót kölcsönözve: „izomorf” alakot – fedezhetünk fel. Ilyenek például a „Bárány”, a „kő”, vagy a „ruha” szimbólumai.

A következőkben a „ruha” képi megjelenítésére irányítjuk figyelmünket, amely – mint látni fogjuk – megfelel „Isten igazsága” fogalmának. A ruha „izomorfizmusát” tanulmányozva láthatjuk majd be, hogy a „kérüγμα”, az üzenet kibontásához nincsen mindig szükségünk történeti analízisre.

Ézsaiás próféta könyvében ezt olvassuk:

„Mindnyájan olyanok lettünk, mint a tisztátalanok , minden igazságunk olyan, mint a szennyes ruha.” (64,5)

Az emberi igazságot Ézsaiás a szennyes ruhához hasonlítja. Ricoeur hosszasan fejtegeti, hogy a héber gondolkodásban milyen érzéki erővel jut kifejezésre a bűn szimbóluma a mocskban, a szennyben, a fertőzőtségben, a tisztátalanságban. Isten lényege szerint szent és tiszta, s hozzá képest bármelyik ember is szennyesnek, foltosnak tűnik. A görögök képtelenek voltak a bűnt ilyen drasztikus naturalizmussal kifejezésre juttatni.

Jób szenvedése is azt igazolja, hogy a legmagasabb emberi igazság és bölcsesség is csak foltos ruhaként jelenhet meg Isten szentségének és igazságának vakító fényében.

„Ha hóvízzel mosakodom is meg, ha szappannal mosom is meg kezeimet: akkor is posványba mártanál engem és az én ruháim utálnának engem.” (9,30-31)

A ruha az igaz létformának a jelképe. Dávid zsoltárában ezt olvassuk:

„Papjaid öltözzenek igazságba,
hiveid pedig ujjongjanak.” (132,9.)

Látjuk tehát több helyen is, hogy maga az „igazság” mint „ruha” jelenik meg a bibliai metaforikus nyelvben, „Isten igazsága” pedig abban a mozgó képben, vagy verbális metaforában jut kifejezésre, hogy Isten ruhát ad az embernek. Isten igazsága ugyanis „ige”, azaz cselekedet.

Isten mindig a kezdeményező, a cselekvő és az öltöztető: ő adja „ruhája szárnyát” a mezítelen Jeruzsálemre (Ez 16,8). Isten kegyelmének megnyilvánulása a tiszta ruha ajándéka. Zakariás próféta víziójában a Sátán által vádolt Józsuá főpap „piszkos ruhában” állt az angyal előtt, de Isten levette róla a piszkos ruhát, díszes ruhába öltözteti és turbánt tesz a fejére: „Nézd, elvettem bűnödöt és díszes ruhába öltöztetlek téged.” (3,4)

Már az Ószövetségben megjelenik az a kép, hogy a kezdeményező és az öltöztető Isten nem más mint maga a „vőlegény” és a megigazított ember pedig a díszbe öltöztetett menyasszony.

Ennek örömét szólaltatja meg Ézsaiás:

„Örvendezvén örvendek az Úrban, örüljön lelkem az én Istenemben, mert az üdv ruháival öltöztetett fel engem, az igazság palástjával vett engemet körül, mint vőlegény, aki pap módon ékíti fel magát; és mint menyasszony, aki felrakja ékességeit.” (61,19)

A királyi menyegzőről szóló példázatban pedig arról szól Jézus, hogy a király kiutasítja a menyegzőről azt, akin nincsen menyegzői ruha (Mt 22,11-12). A menyegzői ruha az Isten előtti méltó állapot jelképe, s csak ennek védettségében fogad Isten bennünket a vacsorán. Ezt a ruhát ő adta Krisztus feláldozásában, s az ember csak ebben a ruhában, vagyis a Krisztusba vetett hittel válhat igazzá, csak a menyegzői ruhában jelenhet meg a király színe előtt: „a Krisztusba vetett hit által van igazságom Istentől a hit alapján” (Fil 3,9). Az Istentől kapott fehér ruha Isten igazságának és a hit általi megigazulásnak a közös jelképe.

Az Istentől kapott ruhára a hitre azonban vigyázni kell: a ruha bemocskolása a hit tragikus kudarcát jelzi: „Íme, eljövök mint a tolvaj: boldog, aki vigyáz és őrzi az ő ruháját, hogy ne járjon mezítelenül és ne lássák a szégyenét. (Jel 16,15).

Jelenések könyvének hetedik fejezetében olvasunk Isten népének megpecsételéséről, a szimbolikus száznegyvennégyezer emberről:

„Akkor felele egy a Vének közül és monda nékem:
ezek, akik a fehér ruhákba vannak öltözve kik és honnét jöttek?” (7,13)

A válasz egy páratlan paradoxon: képi nyelven, érzéki erővel jeleníti meg nekünk a megváltás és a megigazultság misztériumát.

„És ezek mondák néki: Uram, Te tudod; és monda nékem: ezek azok, akik jöttek a nagy nyomorúságból és megmosták az ő ruháikat a bárány vérében.” (7,14)

Végezetül pedig a Bárány menyegzőjének a képében a menyasszonynak (Egyház) „megadatott, hogy felöltözzék fényes tiszta gyolcsba”. S mint sok más kép a Jelenések könyvében a fényes tiszta gyolcs is azonosítást nyer: „Ez a gyolcs a szentek igaz cselekedeteit jelenti” (19,8). A hittől elválaszthatatlan, az azzal összeforrott vagyis „igaz” cselekedetokről van itt szó.

Mondanivalónkat összefoglalva elmondhatjuk, hogy a Biblia érzékletes ruha-szimbóluma egyszerre jelenti Isten igazságát, mint az értünk hozott áldozatával, s egyszerre a hívó ember erre adott válaszát: hitét és cselekedetét.

Krisztusban az Isten emberi ruhát vett fel azért, hogy a Krisztusban élő emberre ezáltal isteni ruhát adhasson.

0.2. Az inspiráció nyelvi megközelítése

BIBLIOGRÁFIA

ABRAHAM, William J., *The Divine Inspiration of Holy Scripture*. Oxford: Oxford University Press, 1981; ACHTEMEIER, P.J., *The Inspiration of Scripture, Problems and Proposals*, Philadelphia, 1980; COLLINS, Raymond F., „Inspiration”, in: Raymond Brown et al., *The New Jerome Biblical Commentary*, New Jersey, Prentice Hall, 1990, 1023-1033. old.; REUSS András, „Inspirált könyv - inspirált személy. Az inspiráció értelmezésének néhány kérdése”, in: *Diakonia*, 4 (1993), 40-46. old.; SZABÓ Imre, „Lélek és betű”, in: *Egyház és Világ*, 1991 december 14., 8-10. old.; TAKÁCSNÉ KOVÁCSHÁZI Zelma: „Igen, a Biblia! de hogyan (értsük)?”, in: *Diakonia*, 1991/1, 8-13. old.; VOGELS, Walter, „Az inspiráció nyelvi megközelítése”, ford. Heleszta Éva, in: *Protestáns Szemle*, július-szeptember (1992), 170-177. old.

A Biblia inspirációja, ihletettsége (katolikus szóhasználatban: sugalmazottsága) ősrégi és egyúttal ma is szenvedélyeket borzoló kérdés. Fogalmi tisztázás hiányában a Biblia inspirációjának gondolata sokak számára egybemosódik a „verbálinspiráció” vagyis a szó szerinti ihletettség fogalmával, miszerint Isten mintegy „diktálta” a szent könyvek íróinak a szöveget. A könyvek emberi szerzői így csupán Isten „tollai”, a szent könyvek pedig nemcsak az isteni tanítás és üzenet, hanem minden emberi, azaz biológiai, földrajzi stb. szempontból is tévedhetetlenek (inerrantia). Ezt a hagyományos, prekritikus, premodern szemléletet a kritikai gondolkodás, a modernista paradigma elvetette. Ám a kritikai szemlélet sokszor a pólyával együtt a csecsemőt is elveti, hiszen a szó szerinti ihletettség tanításának tarthatatlanságából ma már arra is következtetnek, hogy maga az inspiráció, az ihletés fogalma fölösleges. Kétségtelen, hogy – elsősorban német nyelvterületen – jelentkezik az a hang, mely az „inspirációs teológia” végéről szól (pl. O. Loretz, 1974), ám az utóbbi évtizedekben – főleg az angolszász világban – számos jelentős monográfia (P.J. Achtemeier, 1980, W.J. Abraham, 1981) jelent meg a bibliai inspiráció pozitív értelméről. Jelen írásomban a bibliai inspiráció posztkritikai szemléletéről, s elsősorban annak nyelvi megközelítéséről kívánok beszélni, egy 1985-ben megjelent tanulmány alapján (Walter Vogels: „Inspiration in a Linguistic Mode”, in, *Biblical Theology Bulletin*. 15 (1985), 87-93. old; magyarul lásd fent.)

0.2.1 A szöveg szerepe

Az elmúlt évtizedek nyelvészeti, szemiotikai és hermeneutikai kutatásai alapján a szövegről ma lényegesen másképpen gondolkodunk, mint korábban. Amíg a prekritikus vagy a kritikus paradigmában a szöveget csupán a szerzői gondolat vagy szándék kifejezéseként azaz derivátumként tartották számon addig a posztkritikai szemléletek a szöveg realitásáról, valóságáról beszélnek. A korábbi paradigmáknak megfelelően a tudományos gondolkodásnak a szerzői szándék rekonstruálása volt a feladata, a szöveg autonómiájáról szóló újabb elméletek viszont a szöveg saját szándékát hangsúlyozzák. A szöveg saját törvényszerűségekkel rendelkezik, a szerző, amint kiadta kezéből a szövegét a nyomdásznak, elveszítette a szövege feletti autoritását. Ám az írott szöveg mindaddig halott, „hibernált” állapotban van, amíg azt nem olvassák. A szöveg az olvasás által kel életre. Az olvasás azonban az íráshoz képest nem másodlagos tevékenység, hanem ugyanolyan elsődleges, aktív művelet, mint az írás. Minden olvasó újra írja a szöveget. Minden szöveg bizonyos normákat és struktúrákat rejt

magában, ezek a szabályok teszik lehetővé az olvasást, de egyúttal korlátot is jelentenek az olvasás számára. Minden olvasásnak, azaz újra írásnak tiszteletben kell tartania ezeket a szöveg által hordozott korlátokat. A szöveg egy nyitott realitás, amely számos olvasatot, azaz újra írást stimulál, azonban éppen a korlátok miatt nem enged meg magának minden olvasatot. Sok mindent jelenthet az a híres mondás, hogy „minden ember egyenlő” de kizárja azt, hogy állatokra is vonatkozna. A poszkritikus szövegszemlélet tehát alapjában véve olvasás-centrikus, az olvasó nélkül nincs szöveg, az olvasás „teljesíti be” a szöveg küldetését (P. Ricoeur). A textualitásra vonatkozó újabb kutatások fényében azt kell mondanunk, hogy egy szöveg nemcsak informál vagy „kifejez, hanem még „impresszál” is, vagyis természeténél fogva hatást gyakorol az olvasóra.

0.2.2. Az inspiráció modelljei

Vogels három inspirációs modellt különböztet meg: a prófétikus, a közösségi és a nyelvi modellt.

0.2.2.1. A prófétikus modell

A premodern, vagy a prekritikus paradigma az egész Biblia ihletettségét a prófétikus modellnek megfelelően fogja fel. Eszerint a próféta, legyen az Ézsaiás, Jeremiás vagy Ezékiel, Isten által megragadott szent ember, aki nem a saját bölcsességét, hanem Isten gondolatait, szavait adja át az embereknek. Ennek a modellnek a bibliai locus classicusa 2Pt 1,20-21: „Egy prófétai szó sem támad saját magyarázatból. Mert sohasem ember akaratából származott a prófétai szó; hanem a Szentlélektől indítatva szólottak az Istennek szent emberei”. „Plenáris inspirációnak” nevezik azt a szemléletet, amelyik a teljes Bibliát egyforma mértékben tekinti inspiráltnak, tehát nem differenciál az egyes bibliai könyvek inspiráltsága között, az egész Bibliára az inspiráció prófétikus modelljét alkalmazza, vagyis nem tesz különbséget aközött, hogy amíg Jeremiás száját „megilleté az Úr”, addig Lukács evangélista „mindeneknek szorgalmasan utána járt”. A modell szélsőséges változata az ún. diktálás-elmélet, amelynek egyik markáns képviselője a tizenhetedik században, az orthodox lutheranizmus idején Quenstedt volt, aki azt írta, hogy a „prófétákat és az apostolokat nem lehet szerzőknek nevezni, mert azok inkább a szerző, Isten író tollai és az ígét diktáló, inspiráló Szentlélek jegyzői és írnokai voltak”. Később a prófétikus modell a bibliai könyvek kapcsán „kettős szerzőiség”-ről, azaz az isteni és az emberi szerzőről beszélt, s az ember „instrumentalitását” hangsúlyozta, vagyis azt tanította, hogy az Isten használta az embert mint eszközt, de ugyanakkor tiszteletben tartotta emberi képességeit. Raymond Collins mutatott rá, hogy a plenáris inspiráció ill. a verbálinspiráció tanítása számos problémát hordoz: a) a próféták nemcsak verbálisan közvetítették; Isten üzenetét, hanem sokszor „elő is adták” (pl. Jeremiás, Ezékiel); b) maguk az események voltak sokszor kinyilatkoztatások, amelyekről a próféták tanúskodtak; c) A Biblia maga is sokszor bepillantást enged az írások születésének emberi oldalába (Lk 1,1-2, 1 Kor 1, 16, Jn 4,2).

0.2.2.2. A közösségi modell

Vogels szerint a 18. században induló történetkritikai módszer számos esetben bizonyította azt, hogy az egyes bibliai könyveket nem azok a szerzők írták, akikről azt a hagyomány feltételezte; számos könyv esetében több szerzőről kell beszélnünk, arról nem is szólva, hogy az írott szövegeket megelőzte a szójhagyomány. Ebben az összefüggésben az inspiráció prófétikus modellje érvényét veszíti, hiszen a szövegeket nem lehet egy személy ihletettségéhez kötni. A történetkritika szerint ha inspirációról egyáltalán beszélhetünk, akkor legfeljebb azt a láthatatlan közösséget tekinthetjük inspirálnak, amelyik - sokszor hosszú folyamat következményeként létrehozta a szöveget. Ez a logika vezetett el szükségszerűen oda, hogy - miképpen ezt a fenti példán is láttuk - az inspirációnak nincs különösebb értelme és jelentősége.

Bármennyire is nagy az eltérés az inspiráció első két modellje között, mindkettőben közös az, hogy az inspiráció locusát a szöveg vagy a szövegek szerzőjében, ill. szerzőiben látja. A harmadik - nyelvi-inspirációs - modell nem a szerző személyiségében, hanem a szöveg minőségében fedezi fel az inspiráció működését.

0.2.2.3. A nyelvi modell

A 20. században, különösen Ferdinand de Saussure után a nyelvről alapvetően másképpen gondolkodunk, mint valaha is korábban. Egyesek szerint az értelmezés eddigi történeti paradigmáját hamarosan fel fogja váltani a nyelvi-irodalmi modell. Ugyanez érvényes az inspirációra is.

A szöveg természetéről szóló fejtegetéseinkben szoltunk arról, hogy olvasás nélkül egy szöveg csak halott, múzeumi darab. Ha egy szöveget nem olvasok el, akkor halálra kárhoztatom, az olvasással viszont életet lehellek bele, „újra írom”. Az olvasás-orientált szemlélet alapján azért beszélhetünk inspirált szövegről, mert a szöveg hatása alatt az olvasók annak tartják. Vogels szerint a Bibliának azért van ma is privilegiált státusza, mert a hívő közösség ma is azonosítani tudja magát vele. De nem azért inspirált a Biblia, mert az emberek úgy döntenek, hanem azért, mert a szöveg különleges természete folytán olyan tulajdonságokkal rendelkezik, ami ma is stimulál, hitet ébreszt. Ebből következik Vogelsnak az a gondolata, hogy ha a Lélek a szöveg írásakor jelen volt, akkor ugyanúgy jelen kell lennie a szöveg olvasásakor is, ha a kreációban részt vett és munkálkodott, akkor a re-kreációban is részt kell vennie és munkálkodnia kell. Vagyis, ha azt mondjuk, hogy az Isten a szerzője a Bibliának, akkor azt ugyanúgy mondhatjuk, hogy az Isten az olvasója is. Amiképpen az Isten-szerző „írta”, ugyanúgy az Isten-olvasó „olvassa” is a szöveget.

Vogels az inspirációról szóló két klasszikus újszövetségi helyet, 2Tim 3,16-ot és a már idézett 2Pt 1,20-at egzegetálja friss megközelítésben, s egzegezisének eredménye meglepő és elgondolkodtató. „A teljes írás Istentől ihletett és hasznos a tanításra, a feddésre, a megjobbításra és az igazságban való nevelésre” – olvassuk a Károli Bibliában és hasonló módon a mai protestáns fordításban. Az új katolikus fordítás viszont más értelmet ad a görög szövegnek: „Minden Írás, amit az Isten fogalmazott, jól használható a tanításra...” A *pasa graphe theopneustos*nak e kettős értelmezése a mai angol fordításokban is megfigyelhető. A *pasa* jelentheti azt is, hogy az „egész”, de azt is, hogy „minden olyan”, a *theopneustos* pedig ennek megfelelően lehet állítmányi és jelzői funkcióban is. A jelzői funkció mellett szól még az a tény is, hogy a szövegből hiányzik a létige, az *estin*. Vogels még arra is rámutat, hogy a *theopneustos*nak nemcsak passzív, hanem aktív jelentése is van, tehát az olvasó felé mutat. Eszerint 2Tim 3,16-ot így kellene a maga teljességében lefordítani: „Minden olyan írás, ami Istentől ihletett és Istent ihleti alkalmas a tanításra, a feddésre, a jobbításra...” Tehát nemcsak arról van szó, hogy a szöveget Isten ihlette, hanem arról, hogy a szöveg - ha azt olvassák - akkor az magát az Istent ihleti, mondhatnánk: provokálja az Istent. 2 Péter 1,20 pedig nem arról szól, hogy miképpen írtak, hanem arról, hogy miképpen szoltak Isten emberei.

A II. vatikáni zsinatnak a *Dei Verbum* c. konstitúciója (III. fej. 11.) szerint „Az Ó és az Újtestamentum könyveit (III. fej. 11.) a Szentlélek ihletése alatt írták és olvassák és ezért Isten a szerzőjük és az olvasójuk... A szent könyve olvasása közben az Isten e vezetése alatt álló emberek erejüket és képességüket úgy használják, hogy bennük és általuk, mint igaz olvasók által, az írásban azt Isten akarja”.

Vogels írásában felmerül még két mellékprobléma is. Először is: milyen szövegek tekinthetők inspiráltnak? Csak az eredeti szövegek vagy a fordítások is? Vogels válasza egyértelmű: az olvasás oldaláról nézve a fordítás is tekinthető inspiráltnak, hiszen ha az olvasás is újra írás, akkor a fordítás még inkább tekinthető annak. A másik probléma: mi van az elveszett és feltételezhetően

„inspirált” szövegekkel? Pál apostol minden bizonnyal írt számos más levelet is. Az olvasás felől közelítő inspirációelmélet számára ez hamis probléma, hiszen ha elveszett egy szöveg, akkor nem tekinthető inspiráltnak mivel a hívők közösségét nem inspirálta annyira, hogy megőrizze azt, vagyis a szöveget nem olvasták, a hívő közösség nem azonosult vele. Tehát nincs elveszett, inspirált szöveg.

Vogelsnek az inspiráció nyelvi megközelítéséről szóló tanulmánya végül is arra fut ki, hogy azért inspirált a Biblia, mert ma is inspirál, kétezer év után is ugyanúgy életet adó, életet támasztó ereje van. A Biblia egyszerre Isten népe hitének kifejeződése és e nép hitének tápláléka. Egykoron Isten népe írta a Bibliát és Isten népe ma is folyamatosan újra írja a Bibliát.

Vogels tanulmánya arra a lényeges kérdésre már nem tér ki, hogy mi a lényeges különbség a költői-művészi inspiráció és a Szentírás inspirációja között. Valószínűleg azt válaszolná, hogy amíg a Biblia „szerzője” és „olvasója” a Szentlélek, addig a költői és művészi alkotások „szerzője” és „olvasója” is valamilyen lélek, de ez nem (sohasem?) a Szentlélek.

Luther is közel állt a nyelvi, az olvasóra, ill. a befogadóra alapozott inspirációelmülethez. Azt írja, hogy egyedül a Lélek érti meg az írásokat helyesen. Ám Luther még egy lépéssel tovább megy, amikor az inspirációt nem az írott betűhöz, hanem a halláshoz köti, s hang meghallását pedig az igehirdetéshez, a prédikációhoz. (A halláshoz lásd a 0.9. fejezetet!) Az inspiráció tehát a hirdetőre és az ige meghallóira is vonatkozik. Luther inspiráltsága nemcsak prédikációira, hanem egyetemi előadásaira is kiterjedt. Nem arról van szó, hogy prédikációkat tartott tudományos előadások helyett, hanem arról az inspiráltságról, hogy az önmagukban is helyt álló tudományos előadások ugyanakkor prédikációk is voltak. Úgy szóltak a fejhez, hogy egyszerre a szívhez is szóltak.

0.3. A paradigmák változása

BIBLIOGRÁFIA

FROEHLICH, Karlfried: „Merre tart a bibliai hermeneutika?”, 21-38. old.; MARTIN, James P.: „Egy posztkritikai paradigma felé”, 67-86. old.; NATIONS, Archie L.: A történetkritika és a mai módszertani válság, 39-52. old.; OUTLER, Albert C.: „A posztliberális hermeneutika irányába”, 53-66. old.; STEINMETZ, David C.: „A prekritikai írásmagyarázat elsődlegessége”, 6-20. old.; VORSTER, Willem S.: „A posztkritikai modell: fejlődés az Újszövetség kutatásában?”, 87-105. old., in: *Paradigmaváltások a Biblia értelmezésében*. Hermeneutikai Füzetek 1. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1994.

Vajon a nyelvészet és az irodalomtudomány segítségével milyen új *teológiai*, s így hitünket is építő szempontokat fedezhetünk fel bibliaértelmezésünk során? Látni fogjuk, hogy a Biblia értelmének kutatói és értelmezői az elmúlt évszázadok során mindig is igénybe vették a világi tudományok segítségét, s jelen gondolatmenetünk arra az alapfeltételezésre épül, hogy napjainkban éppen a nyelv és az irodalomtudomány, az irodalomkritika meglátásai és eredményei játszhatnak megtermékenyítő szerepet a bibliaértelmezés megújításában. Előrebocsátott tézisünk azonban bővebb magyarázatot igényel.

A tudománytörténészek arról írnak, hogy az egyes tudományok történetét tanulmányozva ún. „paradigmaváltásokra” lehetünk figyelmesek. A „paradigmaváltás” kifejezés Thomas Kuhn *A tudományos forradalmak szerkezete* című könyvéből származik, s arra utal, hogy egyes tudományágak hipotézisei koronként változnak. Minden valószínűséggel így van ez a bibliaértelmezés történetében is, sőt az az észrevételünk, hogy napjainkban is valamiféle paradigmaváltásnak vagyunk a tanúi. Melyek hát ezek a döntő fordulatok? Véleményem szerint három „ugrást”, ill. paradigmaváltást figyelhetünk meg a bibliai hermeneutika történetében. Ezek a következők: 1. a tipológiától a teológiai dogmatikáig; 2. a teológiai dogmatikától a történetkritikáig; 3. a történetkritikától az irodalmi-nyelvi megközelítéséig.

0.3.1. Az első paradigmaváltás: A „tipológiától” a teológiai dogmatikáig

0.3.1.1. Kezdetben...

A „kezdetben” a bibliaértelmezést a nyíltság, a közvetlenség, az ártatlanság, afféle „első naivitás” (ez Paul Ricoeur kifejezése) jellemezte. Nemcsak prekritikus, hanem predogmatikus fázis is ez. A Jézus és a Pál által is alkalmazott rabbinikus írásszemlélet (midrash, peshar) részletes ismertetésére majd az 1. fejezetben kerül sor. Az Ószövetség népének, Jézusnak és első követőinek az „Írások” magától értetődő, tehát sohasem vitatott tekintéllyel bírtak. Jézus a farizeusokat sohasem az Írások olvasása (*ususa*), hanem a „félre olvasása” (*abususa*) miatt támadta. A Szentlélek az Írások segítségével táplálta népének hitét, s ez az Írások közvetítette és hordozta hit (az *IGE!*) eredményezte az egyházat és nem fordítva. A római katolicizmus felfogásával szemben a reformáció és Luther egyértelműen vallotta: „Nem az egyház teremt igét, hanem az ige teremti az egyházat” (vö. Luther: *Jer örvendjünk keresztyének!* 359. old.). Ezt a predogmatikus fázist az egyszerűség kedvéért nevezzük „tipológiának”. A tipológia nem egy hermeneutikai „módszer” a sok közül, hanem – mint ezt a teológus Leonard Goppelt vagy az

irodalomtörténész Erich Auerbach nagyon helyesen megállapította – *lelki-spirituális látásmód* („pneumatische Betrachtungsweise”), egyfajta *életszemlélet*. A hangsúly (akárcsak a zsidó *midrashban*) az Írások olvasásán, megélésén és *beteljesítésén* van. Írás – olvasás – értelmezés – beteljesítés – újraírás – újraolvasás – újraértelmezés – újrabeteljesítés: s mindez a Szentlélek és a testté lett ige segítségével. (A tipológiáról lásd részletesen 0.6. fejezet!)

0.3.1.2. A „váltás”

Az első lényeges paradigmaváltás akkor következett be, amikor megszűnt az írásoknak ez az olvasóra vonatkoztatott „naiv”, közvetlen, beteljesedés-centrikus szemlélete, amikor az olvasás tapasztalása helyett a hangsúly az értelmezőközösség: az egyház *tekintélyére* tevődött át. A kérdés most már nem az, hogy az írások hordozta ige miképpen válik életté, hanem az, hogy az írások, a szöveg, a betű „mögött” mi az a „tanítás”, amit az értelmezőközösség, az egyház felismer és jóváhagy. A felismert tanításból lett a dogma, s a dogmának alárendelődtek az Írások. Immáron nem az ige „teremti” (termeli, újratermeli) az egyházat, hanem az egyház az, ami „teremti” (termeli, újratermeli) az igét. A Biblia értelmezői a Bibliához, mint „forráshoz” sokszor azért nyúlnak, hogy citátumokkal támasszák alá az egyház tanítását és dogmatikáját. E dogmatikai rendszer sarkköve a középkorban nem csupán a Szentírás, hanem a görög, elsősorban az arisztotelészi filozófia. A teológia nem az írásokra, hanem a gondolatokra, a filozófiára épül.

A reformáció fellázadt az egyház tekintélyelvűsége, a filozófiára épülő teológia ellen. A „*Sola Scriptura*” elve bizonyos mértékben az első paradigmához való visszatérést jelentett, de a hangsúly azért továbbra is a teológiára, a tanításra, a dogmára esett. Csak éppen a teológia „forrása” nem az egyház tanítása, hanem a Szentírás lett. A döntő fordulat ellenére lényegében még mindig a második paradigmában vagyunk.

0.3.2. A második paradigmaváltás: a teológiai dogmatikától a történetkritikáig

A második paradigmaváltás a felvilágosodás hatására, a 18. században következett be. A dogmatika korszakát felváltja a kritikai gondolkodás időszaka. A racionalizmuson alapuló kritikai gondolkodás nem azt akarja nézni, hogy a dolgoknak *miként kell lenniük* az egyház tanítása és dogmái szerint, hanem azt, hogy azok valójában *miként vannak* (Cserháti Sándor teológiai előadása alapján). Ez a szemlélet azt képviselte, hogy az eredeti „igazság”-ra, a szerzői szándéokra stb. „rarakódtak” bizonyos értelmezési rétegek, és a tudományos és becsületes kutatónak az a feladata, hogy „bátran”, hitelvek és dogmák által nem akadályozva, eljusson az eredeti, történeti, tudományos igazságig. A történetkritika képviselői a Biblia ún. „literális értelmét” (*sensus literalis*) azonosították az ún. „eredeti” történelmi értelemmel (*sensus originalis*), feltételezván, hogy ezzel a reformáció örökségét viszik tovább. Újabb egzegéták (pl. Brevard Childs) kimutatták, hogy a reformáció korának egzegétái nem az egyes szerzők szándékával, hanem a szöveg „szándékával”, „szkópuszával” azonosították a literális értelmet. (A *sensus literalis*ről részletesen lásd 0.5. fejezet!)

A történetkritika vitathatatlanul jelentős érdemeket szerzett az egyes könyvek szerzőségének megállapításával vagy a történelmi és szellemi háttér rekonstruálása kapcsán. A módszer azonban az első perctől kezdve veszélyeket is rejtett magában, s ezek a veszélyek a módszer korlátaival együtt napjainkra egyre inkább nyilvánvalóvá lesznek. A veszélyt én abban látom, hogy amíg a középkorban, a teológiai dogmatika paradigmájában az „egyház” sajátította ki a helyes értelmezés jogát, addig a történetkritikai paradigmában az egyháztól függetlenedő, tudományos alapokon álló „szakteológusok” vindikálják maguknak azt a jogot, hogy az „igazi”, „helyes”, „teológiai” értelmet megállapítsák. Sarkítva úgy is mondhatnánk, hogy amíg a középkorban az *egyház* „teremtette” az ígét, addig az újkorban a *teológusok* „teremtik” az ígét. Vagyis mindkét esetben a megértés az értelmezés lehetősége nem az egyszerű olvasóra tartozik, s így a felelősség sem az övé. Marad tehát újra a tekintélyelvűség, csak ez a tekintély már nem az egyházé, hanem a szakteológusoké. A „nép”, az egyszerű olvasó feladata az, hogy elfogadja és kövesse őket, hiszen ők a „szakemberek”. Mint tudjuk, a reformáció szellemétől semmi sem áll távolabb, mint ez az elitista gondolkodás.

Ugyanakkor a módszer korlátai is egyre inkább nyilvánvalóvá váltak az elmúlt évtizedek nyelvészeti, szemiotikai, hermeneutikai és irodalomkritikai felismerésének fényében. Ugyanis ma már a *szövegről* alapvetően másképpen gondolkodunk, mint ötven-száz-százötven évvel ezelőtt. A prekritikus és a kritikus paradigma is a szöveg értelmét a szöveg „mögött”, valamilyen szövegen túli külső (többnyire történeti) valóságban vélte megtalálni. Ma már tudjuk, hogy a szöveg nem olyan, mint egy átlátszó transzparens „üveg”, ami „mögött” nekünk fel kell fedeznünk a valóságot, hanem a textus, mint egy érzékeny, öntörvényű műszer, magába sűríti ezt a valóságot. Azaz, a jelentése *locusa* nem a textuson „túl”, hanem magában a textusban keresendő. Ugyanakkor az újabb elméletek arra is rámutatnak, hogy a szöveg olvasás nélkül halott, „hibernált” állapotban van, a szöveg rejtette értelem csakis az olvasó aktív közreműködésével kel életre. Mindezek alapján megállapíthatjuk, hogy valószínűleg igazuk van azoknak, akik úgy vélik, hogy – noha a történetkritika bizonyára tovább él és számos eredményt tud még felmutatni – a bibliaértelmezésben azonban napjainkban egy újabb paradigmaváltásnak vagyunk tanúi, s az új, irodalmi megközelítések „forradalmi változásokat” (Peter W. Macky kifejezése) hoznak a Szentírás értelmezésében. Lássuk közelebbről e harmadik paradigmaváltás jellemző tulajdonságait!

0.3.3. A harmadik paradigmaváltás: a történetkritikától az irodalmi-nyelvi megközelítésig

Mi sem illusztrálja jobban a napjainkban lezajló paradigmaváltást, mint az a különbség, amit a nagytekintélyű római katolikus bibliai kézikönyv, a *The Jerome Biblical Commentary* a hermeneutikáról szóló fejezetének 1968-as és 1990-es kiadásai között láthatunk. A fejezetet mindkét esetben a kötet egyik szerkesztője, a kiváló amerikai újszövetségi egzegéta, Raymond Brown írta. Az utóbbi kiadáshoz Brown egy társszerző, Sandra M. Schneiders segítségét vette igénybe. Schneiders másokkal teljes egyetértésben úgy látja, hogy a „történelmi korszak” után az „irodalmi korszak” következik, hiszen a textus, a szöveg öntörvényűségére a történetkritika nem fordított elég figyelmet. Brown az 1968-as kiadásban még csak az „új hermeneutika” egyes képviselőire figyelt fel, most azonban kiemelt helyet kapnak az új irodalmi irányzatok: a strukturalizmus, a dekonstrukciós

elmélet, a retorika-kritika, az olvasóközpontú kritika (reader-response criticism), a narratív kritika és nem utolsósorban a „kánonkritika” egyes képviselői.

Mi is jellemzi általában ezeket az új, irodalmi módszereket? Mindenekelőtt az, hogy a hagyományos történeti („diakron”) megközelítésekkel szemben ezek ún. „szinkron” megközelítések, s mindegyik elfogadja kiindulásként a szöveg autonómiáját, azaz öntörvényűségét. Vagyis a szinkron módszerek nem azt mondják, hogy a szöveg mintegy átlátszó ablakként a külvilágra vonatkozik (ez az ún. „referencialitás” kérdése), hanem azt, hogy a szöveg (a „narratíva”), függetlenül létezik bármiféle történelmi valóságtól. Azt is mondhatjuk, hogy az irodalmi paradigma középpontjában nem a múltbeli személyek, események, irodalmi formák vagy konvenciók állnak, hanem az *itt és most rendelkezésre álló, s számunkra mondanivalót hordozó szövegek, s azoknak a mai olvasóra gyakorolt hatása*. A történetkritika a szöveg jelentését a „szerzői szándékban” vélte felfedezni, s a kritikusok ezért kutatták Márk, Lukács, a jahvista vagy a deuteronomista szerző „teológiai intencióját”. Az irodalomkritika paradigmájában a szerzői intenció helyett *magára a szövegre* kerül a hangsúly. Az elmúlt évtizedekben a filozófia és az irodalomtudomány is a *nyelv* törvényszerűségeinek tanulmányozása felé fordult, felismervén, hogy a nyelv nem „eszköz”, hanem a létezés egyik alapkategóriája. A hatvanas években Bultmann egykori tanítványai, az ún. „új hermeneutika” képviselői (Ernst Fuchs, Gerhard Ebeling) a mesterükkel való szembefordulást is vállalva, hangsúlyozták, hogy a „szöveg” nem bizonyos kérügmatis eszmék „szolgai” hordozóközege, amit tudományos semlegességgel interpretálhatok, hanem e szövegnek saját „élete”, s az interpretáló számára sajátos mondanivalója van. A szöveg tehát nem halott „dokumentum”, hanem élő és ható „monumentum”. Német nyelvterületen Hans Georg Gadamer, a franciáknál pedig Paul Ricoeur névvel fémjelezhető a huszadik századi hermeneutikai gondolkodás „nyelvi fordulata”. Ma már sokkal többet tudunk a képi (figuratív) nyelv természetéről: a szimbólumról, a metaforáról, a mítoszlól, az iróniáról stb., mint pár évtizeddel ezelőtt. A nyelvi és az irodalmi paradigma eddig a legtöbb gyümölcsöt a bibliai parabolák kutatása terén hozta. A parabolák hagyományos, történeti kutatóival (Jülicher, Dodd, Jeremias) szemben amerikai kutatók (Robert Funk, Dan Via, Dominic Crossan) a parabolák jelentéstartalmát irodalomkritikai eszközökkel bontják ki, hiszen a parabola ugyanolyan sajátos nyelvi alakzat, ill. beszédforma, mint a metafora vagy a mítosz. Paul Ricoeurrel együtt úgy véljük, hogy a prekritika, ill. a kritika paradigmái után jelentkező irodalmi-nyelvi paradigmára a „posztkritikus” szemlélet jellemző, amely a kritika pusztasága után egy „második naivitáshoz” szeretne eljutni.

Némely világi irodalomkritikus, mint a német Erich Auerbach vagy a kanadai Northrop Frye egyes művei alapján sokszor éppen teológusok jutottak arra a következtetésre, hogy több *teológiai* felismerést lehet e világi kritikusoktól tanulni, mint számos szakteológus tanulmányából. Hans Frei amerikai teológus hívta fel a figyelmet arra, hogy a Bibliában elbeszélte történetek sajátos „narratívák”, s hibáznak azok, akik akár a történelmi valóságot (mint a prekritikusok), akár valamilyen szellemi-gondolati valóságot (a kritikusok) keresnek a narratív szöveg mögött. *A szöveg: szöveg*.

Ha most e paradigmaváltások történetét áttekintjük, azt vehetjük észre, hogy az irodalmi paradigma leginkább az első, általunk „tipologikusnak” nevezett paradigmához áll közel, hiszen a hangsúly itt is, ott is az *olvasáson* van. A predogmatikus és a posztkritikus paradigma embere egyforma alázattal hajol meg a szöveg mondanivalója előtt, mentesen bármiféle dogmatikus vagy kritikai

előítélet megterhelésétől. Ám, – s ezt helyesen állapítja meg Edgar V. McKnight a Biblia posztmodern használatáról szóló könyvében – a posztmodern vagy a posztkritikus szemlélet nem a prekritikus első naivitáshoz való visszatérés, hanem a kritika útjának vállalása, de egyúttal az út korlátainak és veszélyeinek beismerése is.

0.4. Kánon és kánonkritika

BIBLIOGRÁFIA

BAKER, D.L., *Két szövetség – egy Biblia*. Hermeneutikai Füzetek 15, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1998; BARR, James: *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*. Oxford, Oxford University Press, 1983.; BARTON, John: *Reading the Old Testament Method in Biblical Study*. Philadelphia, The Westminster Press, 1984.; BRETT, Mark G: *Biblical Criticism in Crisis? The Impact of the Canonical Approach on Old Testament Studies*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.; CHILDS, Brevard S.: *Biblical Theology in Crisis*. Philadelphia, Westminster Press, 1970.; CHILDS, Brevard S.: *Exodus*. London, SCM Press, 1974.; CHILDS, Brevard S.: *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia, Fortress Press, 1979.; CHILDS, Brevard S.: *The New Testament as Canon: Introduction*. London, SCM Press, 1984.; CHILDS, Brevard S.: *Old Testament Theology in a Canonical Context*. London, SCM Press, 1985.; KEEGAN, Terence J. O. P.: *Interpreting the Bible Popular Introduction, to Biblical Hermeneutics*. New York, Paulist Press, 1985.; KELBER, Werner H., *The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q.*, Philadelphia, Fortress Press, 1983; ONG Walter, J. SJ., *The Presence of the Word. Some Prolegomena for Cultural and Religious History*, New Haven - London: Yale University Press, 1967; ONG Walter, J. SJ., *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, London - New York, Methuen, 1982; SANDERS, J.: *Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism*. Philadelphia, Fortress Press, 1984.; SHEPPARD, Gerald T.: *Wisdom as a Hermeneutical Construct*. Berlin, de Gruyter, 1980.; SHEPPARD, Gerald T.: „Barr on Canon and Childs: „Can One Read the Bible as Scripture?” in. *Theological Students Fellowship Bulletin*. Nov.–Dec. 1983; SUNDBERG, A.C.: *The Old Testament of the Early Church*, 1964.

0.4.1. A kánon hermeneutikai szerepe

A „kánon” szó eredeti jelentése „mérővessző”, valójában azoknak a könyveknek a gyűjteményét jelenti, amelyet a hívő közösség mértékadónak fogad el. A zsidó, vagy „Héber” kánon három csoportba osztotta az írásokat: I. Tóra, II. Próféták, III. Íratok), de már a júdaizmusban is kétféle kánon alakult ki: a jamniai zsinat i.sz. 90-ben jóváhagyott ún. „Palesztin kánon” csak a héberül írt szent könyveket tartalmazta, amíg az ún. „Alexandriai kánon” a görög nyelvű iratokat is elfogadta mértékadónak. Sokáig úgy gondolták, hogy a „szűk” (héber) kánon a régebbi, újabb kutatók (A.C. Sundberg) viszont azt hangsúlyozzák, hogy az alexandriai kánon nemcsak régebbi, hanem az első évszázadokban nagyobb tekintélye is volt, s csak a 4. század (Jeromos, Ágoston) kezdtek úgy vélekedni, hogy a „szűk” (héber) kánont illeti az elsőbbség. Ennek alapján a reformáció a jamniai zsinatra alapozta az ószövetségi kánonát és apokrifnak nevezte azokat a könyveket, amelyek görögül íródtak és magmaradtak az alexandriai kánonra alapozó katolikus kánonban. (Mai szóhasználatban amit a protestánsok „apokrifnak” neveznek – Tóbiás, Judit, Makkabeusok I., Makkabeusok II, Bölcsesség, Sírak fia, Bárak – azokat a katolikusok „deuterokanonikusnak”, s amit a protestánsok „pseudográfnak” hívnak, azokat tekintik a katolicizmusban apokrifnek, mint például Enoch könyve, Jubileumok könyve stb.) A 27 újszövetségi könyvet először Athanáziosz említi egy levelében.

A protestantizmusban sokáig (konzervatív, illetve fundamentalista körökben ma is) csak a hatvanhat (39 ószövetségi és 27 újszövetségi) iratot tekintették inspiráltnak. A görögkeleti egyházban ezzel szemben az ún. pseudográfnak is nagy tiszteletben tartják.

Hosszú időn keresztül nem vették észre, hogy a kánonnak története van, s például 2Tim 3,16-ot a 66 könyvet számon tartó protestáns Bibliára értelmezték, holott ez a mondat Pál apostolnál a korabeli zsidó szent iratokra vonatkozott.

A kánon dogmatikai mindenhatóságát megingatták az oralitásra vonatkozó kutatások is. Walter Ong, Werner Kelber és mások kutatásai arra mutattak

rá, hogy a kereszténység először a szóbeliség útján terjedt, vagyis a „keresztény hit” már az írások előtt is létezett.

Újabbán tehát egyre inkább nyilvánvalóvá válik, hogy a kánon nemcsak dogmatikai, de még nem is csupán történeti, hanem hermeneutikai kérdés. Ugyanis fontos teológiai és hermeneutikai szempontok játszottak szerepet mind a júdaizmus, mind a kereszténység kanonizáló folyamatában, vagyis abban a folyamatban, ahogyan egyes könyvgyűjtemények tekintélyt szereztek maguknak. A kánonnal való foglalkozás ezért ismét központi szerepet kapott a mai bibliatudományban. A zsidóságban és a kereszténységben egyaránt felismerték, hogy a bibliai könyvek rögzítése, a kánon kialakítása hermeneutikai elvek alapján történt, vagyis az egykori elrendezés terve az olvasást meghatározta régen és meghatározza ma is. Újabb kutatók az ún. kánonkritika képviselői szerint a bibliai szövegek jelentésének *locus*át nemcsak az egyes könyvekben, hanem magában a kánonban kell keresni. Irodalomkritikusok és kánonkritikusok egyaránt hangsúlyozzák az „intertextualitás” kiemelt fontosságát.

0.4.2. Mi a kánonkritika?

A következőkben egy olyan iskolával foglalkozunk, amely egyszerre merít a történetkritika felismeréseiből, s egyszerre nyit a nyelvi-irodalmi módszerek felé, tehát önmagában is illusztrálja az átmenetet a „történeti” és az „irodalmi” korszakok között. Ez az irányzat, az ún. „kánonkritika” a hetvenes évek végén és különösen a nyolcvanas években óriási hatást (és természetesen – mint minden újítás – nem csekély ellenszemet) váltott ki elsősorban az angolszász (főleg amerikai és angol) teológiai gondolkodásban. Ismerkedjünk meg az irányzat legjelentősebb képviselőjével és teológiai koncepciójának lényegével!

Bár a kánonkritikai irányzatnak számos képviselője van (például J. A. Sanders és Gerald T. Sheppard), az új megközelítés kezdeményezője, szellemi atyja és legtermékenyebb szószólója a Yale-i egyetem teológiai fakultásának ószövetség professzora, Brevard S. Childs (sz. 1929). Ahhoz, hogy Childs munkásságát megértsük, rövid pillantást kell vetnünk a kánonkritika előzményeire. Az ötvenes és a hatvanas évek angolszász teológiában jelentkezett az ún. „Biblical Theology Movement” (bibliai-teológiai mozgalom), amely azt a célt tűzte zászlajára, hogy áthidalja a tudományos bibliakutatás és hívő bibliaolvasás között meghúzódó mély szakadékot, egyszerre szem előtt tartva a tudomány és az egyház érdekeit. Az irányzatot a hatvanas évek végére azonban egyre több jogos kritika érte, például James Barr részéről, aki szemantikai szempontból bírálta Kittel híres teológiai szótárát, amely sokszor etimológiai alapon igyekezett szembeállítani a „héber” – szerinte a bibliai gondolkodásra jellemző – koncepciókat az idegen „hellén” fogalmakkal. Mások meg azt mutatták ki, hogy a bibliai teológiai mozgalom akaratlanul is modern filozófiai gondolatokat csempész a bibliai fogalmakba. Childs, aki a formatörténeti iskolán nevelkedett, de a bibliai teológiai mozgalom célkitűzéseivel is szimpatizált, beismerte a mozgalom kudarcát a *Biblical Theology in Crisis* (A bibliai teológia válsága) c. 1970-es könyvében. Úgy vélte, hogy a mozgalom kudarca azzal magyarázható, hogy kizárólag a történetiségen alapult, mondván, hogy Biblia és a teológia egyaránt történeti képződmény. A mozgalom képviselőit a „szöveg mögötti” ige izgatta. Childs szerint bebizonyosodott, hogy kizárólag történeti alapon a Bibliát nem lehet egyszerre kritikus és hívő szemmel olvasni.

A bibliai teológiai mozgalom kezdeti kérdésfelvetését – hogy miképpen lehet a tudományos bibliakutatás és az egyház szempontjait közös nevezőre hozni –, Childs továbbra is érvényesnek tekinti. Saját kánonkritikai programja próbálja megoldani azt a problémát, amiben a bibliai teológiai mozgalom kudarcot vallott. Childs nem veti el a történetkritika kutatás hasznosságát, de szerinte a szerzői szándékot fürkésző történeti szemponton túl kell lépni, s a kutatásnak a szövegek befogadására, az olvasók hívő közösségére kell tekinteni történeti és hermeneutikai szempontból egyaránt. Childs kérdései így hangzanak: „Hogyan lehet a Bibliát a hívő, konfesszionális közösségben tanulmányozni?”, „Hogyan él az a szöveg abban a hitközösségben, amelybe tartozik?” Szerinte a történeti kutatás azért jutott zsákutcába, mert kizárólag azt kutatta, ami a „szöveg mögött” (mintegy átlátszó ablaküveg mögött) található. A szöveg „mögötti” valóság helyett a szövegek *egymáshoz való viszonyát, vagyis a kánont kell tanulmányoznunk*. Childs meggyőzően érvel, hogy maga a Szentírás egy *hermeneutikai rendszer*, az egyes bibliai könyvek nem esetlegesen kerültek oda, ahová kerültek. Tehát a történelem szerepét Childs-nál a kánon veszi át s a kánonkritika módszerével feltárhatja a Biblia sajátos hermeneutikáját. A történetkritikusokat a szövegek eredete, prehistoriája izgatta, addig a kánonkritika számára a szöveg *végző formája* „poszthistóriája” a fontos. A történetkritika szerint a szövegek jelentésének *locusa* a szövegeken túli történeti valóságban, pl. a szerzői szándékban rejlik, a kánonkritika szerint a jelentés *locusa* magában a kánonban található. A történetkritika úgy jutott el az általa keresett „eredeti” jelentésig, hogy a szöveget megszabadította az értelmezési rétegektől vagy mintegy „dekanonizálta” azokat. Ezáltal a mai hívő közösségek számára megnehezítette az olvasást. Childs szerint viszont a szövegek jelentése éppen az egykori hívő és kanonizáló közösségektől származnak. A textusok valódi kontextusa, *Sitz im Lebenje* nem a történeti háttérben, hanem a hívő közösségek gondolkodásában található. Csak a szövegek saját hermeneutikájával, gondolkodásmódjával érthetjük meg a szent szövegeket. A kánonkritika egyetért azzal, hogy az olvasás „adja” meg a jelentést, de ez az olvasó nem lehet akárki, hanem csak a hívő közösség tagja. Csak akkor értjük meg helyesen az írásokat, ha bennünk is ugyanaz a lélek van, ami egykor a kanonizáló közösségek tagjaiban volt.

Láthatjuk, hogy a kánonkritika két dologra koncentrál. Az egyik a kanonizálás folyamata, a másik pedig a kanonikus hermeneutika. Az előző szempont történeti eszközök segítségével azt kutatja, hogy miképpen alakult ki a zsidó, ill. a keresztény kánon. Miért volt a kánon kezdetben flexibilis, s mivel magyarázható annak későbbi stabilizációja? Eddig ezekkel a kérdésekkel csak röviden foglalkoztak ószövetségi és újszövetségi bevezetésekben. Bármennyire is diakron módszerekkel kutatjuk a kanonizálás történeti folyamatát, a kérdésfeltevés nem csupán történeti. Childs problémafeltevése már szinkronikus, hiszen kérdése – s ez már a kanonikus hermeneutikához tartozik – így hangzik: „Hogyan érthetem meg az Írásokat ugyanúgy, mint azt a kanonizáló hívő közösség, a tanítványok, az apostolok, az egyházatyák megértették?”

Childs 1979-es könyve: *An Introduction to the Old Testament as Scripture* (Bevezetés az Ószövetség mint Szentírás könyveibe) óriási visszhangot váltott ki. Az elképesztő erudícióval készült, s szinte az ószövetségi tudomány enciklopédiáját nyújtó könyv címe többszörösen is hangsúlyos. Számos ószövetségi bevezetés nem tekinti az Ószövetséget Szentírásnak. Childs nem velük vállal közösséget, noha eredményeiket – ha azokat használhatónak tartja – beépíti saját koncepciójába. Childsot nemcsak az izgatja, hogy az egyes bibliai könyvek milyen hermeneutikai meggondolásból kerültek egymás mellé, hanem az egyes

könyvek kialakulásának hermeneutikai problémáival is foglalkozik. Lehet, hogy Ézsaiásnak két vagy három szerzője is van, a könyvek alapos tanulmányozásával és a történeti kutatással azonban feltárhatjuk a könyv „rejtett hermeneutikáját” (*unrecorded hermeneutics*), azt a sajátos szempontot, aminek segítségével több anyagból egy egységes könyv lett.

Meg kell látnunk az egyes könyvek szerkezetében – ugyanúgy a könyvek egymás melletti elrendezésében – azt a fontos mozzanatot, hogy a későbbi szerzők, szerkesztők számára újra jelentőséget nyernek a korábbi írások. Ez a „reszignifikáció” vagy „appropriáció” (elsajátítás, magunkévá tevés) érvényesült a kanonizációs folyamatban. Miért nem csak történeti kuriózum ez, miért van ennek jelentősége a ma számára? Azért, mondja Childs, mert a megértés érdekében nekünk is újra jelentőséget kell hogy nyerjenek a régi szövegek, mint az egykori szerzőknek vagy szerkesztőknek. Akkor értjük meg az írásokat igazán, ha ugyanúgy „magunkévá tesszük” őket, mint az egykori kanonizáló, végső formát adó szerzők.

Bár Childs elsősorban Ószövetség-kutató, módszerét 1984-ben az Újszövetségre is alkalmazta. Újabb könyvének címe: *The New Testament as Canon: An Introduction* (Az Újszövetség mint kánon – bevezetés). Ezt a könyvet a szaktudomány képviselői nem fogadták olyan hatalmas elismeréssel, mint az öt évvel korábbit a Ószövetségről, vagy a módszerét meggyőzően illusztráló *Exodus*-kommentárt (1974). Az újszövetségi szaktudomány egyes képviselői némileg fanyalogva nézték Childs „konfesszionalizmusát”, s úgy vélték, hogy Childs kánonfogalma is vitatható.

Mielőtt egy konkrét példán illusztrálnánk Childs módszerét, a következő kérdésre keressük a választ: Hogyan viszonyul a kánonkritika más írásmagyarázati módszerekhez?

- Childs módszere közel áll az irodalmi irányzathoz, amelyik a szöveg integritására teszi a hangsúlyt. Kimutatták például, hogy a kánonkritika sok hasonlóságot mutat az Egyesült Államokban a negyvenes években elterjedt és népszerű „Új kritika” irodalomtudományi irányzatával, anélkül, hogy azt Childs közvetlenül ismerte volna. Childs azonban a szöveget az olvasói közösséggel együtt tanulmányozza.

- Közel áll az „olvasói válasz” elméletekhez (*reader-response criticism*), de Childs hangsúlyozza, hogy ő kifejezetten a *hívő közösség életében* tanulmányozza az írásokat, s azt kutatja, hogy a szövegek miként formálták a hívő közösségek életét és a hívő közösségek miként formálták (kanonizálták) az írásokat.

- A hatvanas években jelentkezett az ún. „kérügmaticus teológia” (az ószövetségi tudományban von Rad, Westermann, az újszövetségi kutatásban Bultmann műveiben). Ez a nagyhatású és idehaza is jól ismert módszer a történetkritika és a teológiai interpretáció összekapcsolása. Azonban ez a szemlélet történeti alapon egy központi „témát” keres az Ószövetségben, ill. az Újszövetségben. A témaválasztás sokszor önkényes lehet, s az eljárásra a „kánon a kánonban” szemlélete jellemző. A kánonkritika nem arra kíváncsi, hogy mi a „kánon a kánonban”, hiszen bármiféle „mélyfúrással” azt nevezhetem ki „központi témának”, „eredeti jelentésnek”, ami nekem tetszik. A kánonkritikát tehát nem a „mélység”, hanem a „magasság”, a végső (művészi?) forma izgatja, illetve az, ahogyan és amiért ez a forma létrejött és leginkább az a mód, ahogyan ez a miénkké válhat. Ennek segítségével jöhet a történeti kutatás is, de az sohasem végcél, hanem csak eszköz.

- A hagyományos történeti kutatásnak a legnagyobb erőfeszítés ellenére sem sikerült megvalósítania azt a célkitűzést, hogy a múlt és a jelen közötti

szakadékot a „Vergegenwärtigung” módszerével áthidalja. Childs szerint ez azért nem sikerülhetett, mert a történeti módszer nem vette figyelembe a kanonizáció folyamatát. Ellenkezőleg: az eredeti történeti szituáció vagy forma rekonstruálásával „dekanonizálta” az írást, vagyis éppen azokat a szempontokat vetette el, amelyek miatt az írások *hatottak* az olvasókra, a hívők közösségére.

Ahogy a kanonizációs folyamatban *aktualizálódott* az Írás (hiszen a hit szempontjai szerint választották szét a fontosabb és kevésbé fontosabb írásokat), ugyanúgy a kanonizáció szempontjai segítenek abban, hogy az írások nekünk is újra aktualizálódjanak, hogy a betű ismét lélekké váljon.

0.4.3. Példa a kánonkritika alkalmazására: a 8. zsoltár

Mire tanít bennünket a kánonkritika a Szentírás olvasása és tolmácsolása kapcsán? Mindenekelőtt azt tanítja meg nekünk, hogy az egyes bibliai részeket a kanonikus Biblia kontextusában, a teljes Írás fényében olvassuk. Helyezzük vissza a szöveg összefüggésébe az egyes kiragadott idézeteket, az egyes könyveket pedig a Biblia egészének kanonikus kompozíciójában próbáljuk megérteni! Childs módszerében mintha újra a reformáció hermeneutikai alapelvét hallanánk: „*sacra scriptura sui ipsius interpres*: (a Szentírás önmagát magyarázza). Ugyanakkor ez nem egy dogmatikus fundamentalizmushoz való visszatérést jelent, hiszen a történetkritika módszereit *eszközként* alkalmazhatjuk, amikor a végső kanonikus forma létrejöttét kutatjuk.

Lássuk a 8. zsoltár kánonkritikai megközelítését:

„Ó Urunk, mi Urunk! Mily felséges a Te neved az egész földön, az égen is megmutattad fenségedet!... Ha látom az eget, kezéd alkotását, micsoda a halandó – mondom – hogy törödsz vele, és az emberfia, hogy gondod van rá? Kevéssel tetted őt kisebb Istennél, dicsőséggel, méltósággal koronáztad meg.” (2,4–6)

Először állapítsuk meg a 8. zsoltár műfaját! A teremő Istent dicsőő himnuszról van szó, az ember sajátos, különös státusza is a gondviselő Isten nagyságát hirdeti. Ezután két kérdés segíthet bennünket a „kanonikus jelentés” megállapításában: 1. Idézi-e ezt a szakaszt a kánon többi része, s ha igen, milyen összefüggésben? 2. Ugyanez a téma miként jelentkezik más bibliai szövegekben?

Az első kérdésre azt válaszolhatjuk, hogy a nyolcadik zsoltárt a Zsidókhoz írt levél második fejezete idézi:

„Micsoda az ember, hogy gondolsz rá, vagy az embernek fia, hogy gondod van rá? Rövid időre kisebbé tetted az angyaloknál, dicsőséggel és méltósággal koronáztad meg, mindent lába alá vetettél.” (6–8)

Azonnal észrevehetjük, hogy a görög szöveg eléggé szabadon idézi a zsoltárt és nyilvánvaló, hogy az eredeti szöveget egyértelműen Krisztusra vonatkoztatja: „Kevéssel tetted őt kisebb Istennél” helyett ezt olvassuk: „Rövid időre kisebbé tetted az angyaloknál.” Mivel is van itt dolgunk: önkényes átírással, beleolvasással, félreolvasással? Childs rámutat, hogy nem erről van szó. A Zsidó-levél mintegy „rájátszik” az eredeti szövegre, s ezáltal új jelentésszintet ad a zsoltárnak. Maga a zsoltár s annak a Zsidó-levélben történt idézete egyaránt az ember kitüntetett nagyságáról szól. A keresztény ember számára azonban Jézus Krisztus az igazi ember. A levél szerzője (akárcsak később Luther), a zsoltárokat is így már magától értetődően krisztocentrikusan olvassa. Az új üdvtörténeti

esemény, a Krisztusesemény fényében új szemmel, új látással olvassuk a zsoltárt. Milyen értelmetlen is lenne a Zsidó levél e passzusát „dekanonizálni”, s kimutatni, hogy az „eredeti” értelem nem is Krisztusról szólt! Egy történetkritikusi „dekanonizálás” itt „dekrisztianizálást” jelentene! A Krisztusra vagy a hívő közösségre való vonatkoztatottság a kanonizációs folyamat, a „resznifikáció”, az „appropriáció” lényege. De úgy is mondhatjuk, ha az Ószövetség felől nézünk az Újszövetségre, hogy a zsoltárszakasz teljes értelme (ez a *sensus plenior* kérdése, lásd a 0.7. fejezetet) csak az Újszövetségben bomlik ki. Krisztus ismeretében mi már tudjuk, hogy az ember dicsősége, amiről a zsoltáros szólt, Krisztusban már megvalósult, s Krisztus által, Krisztusban élve minden ember számára valósággá válhat. Ha most a második kérdésre is feleletet akarunk adni, akkor azt mondhatjuk, hogy a nyolcadik zsoltár témáját megtaláljuk a Genézis első lapjain és a Római levélben is. Pál apostol gondolatainak ismeretében nem úgy olvassuk a zsoltárt, mintha az a „természetes ember” dicséretéről szólna, hiszen tudjuk, hogy mi a bűn és mit jelent az, hogy áron vétettünk meg. Csakis azért mondhatjuk azt, hogy „dicsőséggel és méltósággal” megkoronázott lény az ember, mert az Istenember ezt a dicsőséget és méltóságot saját élete árán, a saját dicsősége és méltósága feláldozásával megvásárolta nekünk.

A kanonikus olvasás tehát nem szigeteli el a zsoltárt, hanem egy kis szakaszba integrálja a teljes, kanonikus írást, a részben mutatja meg az egészet, a cseppben a tengert.

0.5. A *sensus literalis* kérdése

BIBLIOGRÁFIA

BARR, James, *Escaping from Fundamentalism*, London, SCM Press, 1984; BARR, James, *Fundamentalism*, London, SCM Press, 1977; BARR, James, „The Literal, the Allegorical, and Modern Scholarship”, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 1989/44, 3-17. old.; BROWN, Raymond E., *The Sensus plenior of Scripture*, Baltimore, St. Mary's University, 1955; BROWN, Raymond E., „The Problems of the *Sensus plenior*”, in: *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanensium* 1968/26, 72-81. old.; BROWN, Raymond E., (together with Sandra M. Schneiders): „Hermeneutics”, in: *The New Jerome Biblical Commentary*, szerk. R. E. Brown et al. New Jersey, Prentice Hall, Englewood Cliff, 1990; CHILDS, Breward, „Prophecy and Fulfillment. A Study of Contemporary Hermeneutics, in: *Interpretation*, 1958/12, 260-71. old.; CHILDS, Breward, „The *Sensus literalis* of Scripture: An Ancient and Modern Problem”, in: H. Donner et. al. (szerk.), in: *Beiträge zur Alttestamentliche Theologie*, FS Walter Zimmerli, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1976, 88-99. old.; CHILDS, Breward, „Critical Reflections on James Barr's Understanding of the Literal and the Allegorical”, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 1990/46, 3-9. old.; CHILDS, Breward, „A Biblia szó szerinti értelmezése régen és ma”, ford. Horpácsy Noémi, in: *Protestáns Szemle*, 1993/3, 210-220. old.; FABINY, Tibor, *The Lion and the Lamb. Figuralism and Fulfilment in the Bible, Art and Literature*. London, Macmillan, 1992.; FREI, Hans, *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New Haven and London, Yale University Press, 1974; FROELICH, Karlfried, „'Always to Keep to the Literal Sense in Holy Scripture Means to Kill One's Soul'. The State of Biblical Hermeneutics at the Beginning of the Fifteenth Century”, in: Earl Miner (szerk.), *The Literary Uses of Typology from the Late Middle Ages to the Present*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1977, 20-48. old.; FRYE, Northrop, *Anatomy of Criticism*, New Jersey, Princeton University Press, 1957; FRYE, Northrop, *Kettős tükör. Európa Kiadó*, Budapest, 1996; GERTNER, M., „Terms of Scriptural Interpretation: A Study of Hebrew Semantics”, in: *Bulletin of the London School of Oriental and African Studies*, XXV, 1962/1, 1-27. old.; KERMODE, Frank, „The Plain Sense of Things”, in: G. Hartmann, S. Budick, *Midrash and Literature*, New Haven and London, Yale University Press, 1986, 179-194. old.; LASOR, William S., „Prophecy, Inspiration and *Sensus plenior*”, in: *Tyndale Bulletin*, 1978/29 (1978a), 49-60. old.; LASOR, William S., „The *Sensus plenior* and Biblical Interpretation”, in: W. Ward Gasque and W. S. LaSor, *Scripture* (szerk.), *Tradition and Interpretation*, Grand Rapids, Eerdmans, 1978b, 260-277. old.; LOEWE, Raphael, „The 'Plain' Meaning of Scripture in Early Jewish Exegesis”, in: *Papers of the Institute of Jewish Studies*, London, Jerusalem, 1964, 140-185. old.; LONGENECKER, Richard N., *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, Grand Rapids, Eerdmans, 1975; MARSDEN, George, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism, 1870-1925*, New York, Oxford University Press, 1980; NOBLE, Paul R., „The *Sensus literalis*, Jowett, Childs and Baar”, in: *The Journal of Theological Studies - New Series* 44/1, 1993; OSS, Douglas, 1988, „Canon and Context. The Future of the *Sensus plenior* in Evangelical Hermeneutics”, in: *Grace Theological Journal*, 1988/9, 105-127. old.; PERKINS, William, *A Commentary on Galatians*, szerk., Gerald T. Sheppard, New York, Pilgrim Press, 1989; PREUS, James Samuel, *From Shadow to Promise: Old Testament Interpretation from Augustine to the Young Luther*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1969; RICOEUR, Paul, „What is a Text?”, in: David Klemm (szerk.), *Hermeneutical Inquiry*, vol. I., Georgia, Atlanta, Scholars Press, , 1986 (1971), 253-266. old.; ROBINSON, J. M., „Scripture and Theological Method. A Protestant Study in *Sensus plenior*”, *Catholic Biblical Quarterly* 1965/27, 6-27. old.; SEARLE, R. John, 1979, „Literal Meaning”, in: *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1979, 117-136. old.; SHEPPARD, Gerald T., „Interpretation of the Old Testament Between Reformation and Modernity”, in: William Perkins, *A Commentary on Hebrews 11*, szerk. Gerald T. Sheppard, New York, Pilgrim Press, 1991; SMALLEY, Beryl, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press, 1941; TORJESSEN, Karen Jo, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, Berlin and New York, Walter de Gruyter, 1986; TÖKÉS, István, *A bibliai hermeneutika története*, Kolozsvár, A Kolozsvári Református Egyházkerület Kiadója, 1985; WEINGREEN, J., *From Bible to Mishna. The Continuity of Tradition*, Manchester, Manchester University Press, 1976.

0.5.1. Mi a literális értelem?

A *sensus literalis* (a „betű szerinti”, illetve „szó szerinti” értelem) kérdésével az elmúlt kétezer évben rengeteget küzdöttek zsidó rabbik és keresztény egzegéták. A problémát felvetették nyelvfilozófusok, továbbá irodalomkritikusok is.

A következőkben a bibliaértelmezés szempontjából vizsgáljuk a problémát és három kérdésre keressük a választ: 1. Mi a literális értelem? 2. Miképpen torzult el a XVIII. században? 3. Milyen törekvéseket figyelhetünk meg integritásának helyreállítására? Vizsgálódásainkat értelmezéstörténeti kontextusban végezzük.

Mit jelentenek egyes szavak, kifejezések a Bibliában? Mit kell szigorúan, a betű szerint, s mit kell csak áttételesen, jelképesen érteni? Van-e valamilyen többletjelentése az olyan bibliai városneveknek, mint „Jeruzsálem” vagy „Babilon”? Nyilvánvaló-e minden azonnal egy a Bibliához kívülről jött olvasó számára, vagy valamilyen „rejtett jelentés” után kutassunk?

A zsidó írástudók a szó szerinti, egyszerű értelmet *peshat*nak, az alkalmazott (képies, homiletikai) jelentést viszont *derash*nak nevezték. A *peshat* eredeti jelentése „kinyújt”, „kiegyenesít”; általában a szerző által intencionált jelentések totalitására vonatkozott, s a közösség által hitelesnek tartott értelmet jelentette. Longenecker szerint az I. században a zsidóság körében négy értelmezéstípus terjedt el: a rabbinikus zsidóságban a „literalizmus” és a „midrash”, a qumrani közösségben a „pesher”, Alexandriában pedig az „allegorizmus”.

Az Újszövetségben Pál apostol tesz különbséget a *gramma* (latinul *littera*) és a *pneuma* (latinul *spiritus*) között 2Kor 3,6-ban (Lásd még Rm 2,29 és Róm 7,46). Innen datálható a „literális” és a „spirituális” értelem megkülönböztetése, legalábbis a középkori egyházatyák erre a versre hivatkozva vezették le a két alapvető értelem közötti megkülönböztetéseket.

Órigenész nevével fémjelezhető az úgynevezett „trichotomikus” értelemfelfogás. Órigenész a páli antropológia alapján (2Thessz 5,23) három értelemről beszél. Az első a testi, vagy literális, történelmi értelem. A második a lelki-morális értelem, a harmadik pedig a szellemi, vagy spirituális értelem. A lelki, illetve történelmi értelem a testnek (szarkasz), a morális-pszichikai értelem a léleknek (pszükhé), a spirituális-misztikus értelem a szellemnek (pneuma) felelt meg. Órigenész szerint a legmagasabb a pneumatikus értelem, amelyik az „Úr értelmét”, ill. a „Krisztus értelmét” (1Kor 2,11) kutatja. Három embertípus nem jut el e legmagasabb értelemig: a zsidók (akik csak a törvényt és a betűt látják, de a lelket nem veszik észre), az eretnekek (mint Markion) és végezetül a primitív olvasók.

Amíg Órigenész a zsidó Philon hagyományaira visszanyúló és ezért az allegorizálást kedvelő „alexandriai iskolának” volt a képviselője, addig az úgynevezett „antiochiai iskola” mindvégig tudatosan hivatkozott a történelemre. Tarzusi Diodoros (mh. 394) és Mopszvesztai Theodor (kb. 350-407) a történetiségre épülő, s azt nem negligáló theoria elméletét dolgozta ki. A theoria lényege az, hogy az elsődlegesnek tekintett literális értelem mintegy magában foglalja a többletet, a jövőt. A patrisztika legnagyobb alakja, Ágoston sem volt mentes a hellenista (sokszor platóni) tendenciáktól.

A középkorban fokozatosan alakult ki a népszerű quadriga, vagyis a négyes értelem. Az első a literális vagy történelmi, a második az allegorikus, a harmadik a morális, a negyedik pedig az anagogikus. Kis versikét is készítettek a négy értelem pontos meghatározásához:

Littera gesta docet, quid credas allegoria
Moralis quid agas, quo tendas, anagogia.

(A betű a történelmet tanítja, amit hiszel, az allegória,
amit cselekszel, az moralitás, s ahová tartasz, az az anagógia.)

Alapvető különbséget azért mégis a literális és a spirituális értelem szétválasztása jelentett, a spirituális jelentésen belül nem tettek mindig különbséget a morális, az allegorikus és az anagogikus jelentés között. A hangsúly egyértelműen az allegorikus-spirituális értelemre esett és elsorvadt a literális értelem fontosságának kérdése. A kiváló angol középkorkutató, Beryl Smalley kutatásai alapján ma már tudjuk, hogy a Párizs melletti szentviktori iskola képviselői – elsősorban Hugó és András – a korabeli zsidó egzegéta, Rashi hatására újra a literális és a történeti értelem elsődlegességét hangsúlyozták.

Aquinói Tamás szerint a szavak (verba) a literális értelemre, a dolgok (res) pedig a spirituális értelemre vonatkoznak. Lyrai Miklós (1270-1340) nevéhez fűződik a „kettős literális értelem”, a duplex *sensus literalis*. Rashit követve, Szentviktori Hugóhoz hasonlóan a megkerülhetetlen, hebraica veritas alapján központinak tartotta az elsődleges literális értelmet.

„Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset” („Ha Lyra nem pengett volna, Luther nem táncolt volna”) – tartja a mondás. Való igaz, Luther egzegézisére óriási hatással volt a Lyrával való állandó konfrontáció. Noha korai korszakában maga is sokat allegorizált, később azonban elvetette ezt a gyakorlatot. *Allegorizare* ugyanaz, mint „origenisare” – vallotta és meggyőződéssel hirdette, a Szentírásnak csak egy értelme van, ez pedig a literális értelem. A reformáció korában különösen is jelentős volt Matthias Flacius (1520-1575) hermeneutikai munkássága, aki a szöveg scopusában fedezte fel a literális értelmet és nem egyszerűen a szerző szándékában. Számára tehát a literális értelem összetett volt, egyrészt történeti, másrészt figuratív, illetve profetikus.

Brevard Childs-szal együtt úgy véljük, hogy a reformáció idején – ha rövid időre is – a literális értelem koncepciójában szerencsésen kapcsolódott a történeti és a teológiai jelentés, amikor Luther „a szó szerinti értelem tartalmának magas szintű teológiai értelmezését tűzte ki célul.”

0.5.2. A literális értelem eltorzulása

Úgy látjuk, hogy a literális értelem a XVII-XVIII. század folyamán két irányba torzult el: (1) a literalizmus, illetve a későbbi fundamentalizmus irányába, és (2) a történetkritika irányába.

0.5.2.1. A „literalizmus” szintje

Manapság a literális értelem előnyben részesítését sokszor azonosnak tekintik a „literalista” szemlélettel, amely nem képes meglátni a betű mögött a szellemet. Ez a literalizmus különösen a fundamentalizmusra jellemző, amely nem hajlandó elismerni azt, hogy Isten bizonyos beszédmódra, képi nyelvre fordította le üzenetét, s ezért a történetet is történelemnek olvassa. Az irodalomtörténész Northrop Frye szerint a „populista literalizmus” jelensége a „demotikus” (népi) illetve „deskriptív” nyelvi fázis eredménye (lásd 0.1.1. fejezet!).

0.5.2.2. A történeti szempont túlhangsúlyozása

A literális értelem eltorzulása azonban nemcsak a népies literalizmus szintjén, hanem tudományos szinten is jelentkezett. Amíg a reformáció számára a literális

értelem még összetett volt, hiszen egyszerre jelentette a történeti értelmet és a képi-figuratív értelmet, addig az elmúlt két évszázad alatt a *sensus literalis* végeredményben azonossá vált a *sensus originalis*-szal, a szerző eredeti szándékával, a történeti értelemmel. Elmondhatjuk, hogy amíg a középkorban a túlságos spiritualizálás szorította vissza a literális értelmet, addig az újkorban a literális értelemről vesztett ki szinte teljesen a spirituális dimenzió. A protestáns teológus, Brevard Childs mutatott rá, hogy a XVIII. század teológusai gyakorlatilag azonosították a *sensus literalis*-t a *sensus originalis*-szal és ezáltal elvesztett a literális értelem eredeti összetett jellege; a történeti jelentés, a szövegek történelmi referenciája került egyoldalúan homloktérbe. A legtöbb modern egzegéta ezért akarja azonnal „levakarni” az eredeti jelentésre ráakódott értelmezési rétegeket, így akarván eljutni az „igazi”, a „tisztá”, az „eredeti” jelentésig.

0.5.3. Törekvések a literális értelem rekonstrukciójára

Az alábbiakban négy modellt szeretnék ismertetni a literális értelem rekonstrukciójára vonatkozólag: (1) Brevard Childs ún. „kánonkritikai” modelljét; (2) Gerald T. Sheppard *scopus*-elméletét; (3) a Raymond Brown által fölvetett *sensus plenior* koncepciót; (4) Northrop Frye irodalomkritikai modelljét.

0.5.3.1. Childs kánonkritikája

Brevard Childs kiemeli, hogy a bibliatudomány akkor volt mindig a legerősebb, amikor a literális értelmet vette alapul: „a bibliai írásmagyarázat tárgya egyrészt maga a szöveg, másrészt pedig a szöveg tartalma. Egyiket sem lehet a másiktól elvonatkoztatva tanulmányozni. A klasszikus keresztény teológia keretein belül el kell utasítani minden olyan elméletet, mely az inspirációtól eltérő módon próbálja magyarázni a kinyilatkoztatást.” Továbbá a bibliai szövegeket a hívő közösséggel együtt kell tanulmányozni, hiszen ők őrizték meg ezeket a szövegeket; a Bibliát Szentírásként és nem az emberi kultúra termékeként kell értelmeznünk. A jelentés *locusa* ezért a kánonban található, a hívő olvasat tanúskodik erről a jelentésről, a-mely esetleg nem az „eredeti”, nem a „legjobb” jelentés. A literális értelem csak a kánon iránti elkötelezettségben válhat nyilvánvalóvá. A szó szerinti és a képletes értelem között nincs eleve ellentét, és végezetül mindig a Szentlélek aktualizálja a szöveg jelentését.

0.5.3.2. Sheppard „scopus”-elmélete

Gerald T. Sheppard a bibliaértelmezésében egyaránt elveti a literalizmust és a liberalizmust, és Childs-ot követve a literális értelmet azonosítja a „kanonikus kontextussal, az intertextussal valamint a szöveg *scopus*-ával és a hit analógiájával összefüggő témával.” Sheppard számára a szöveg literális értelme nem a rekonstruált szerzői szándékkal azonosítható, hanem (a XVI. századi Flacius és Perkins nyomán) a „szöveg *scopus*-ával”. „A Szentírás természete szerint előfeltételezi a textuális egységet, vagyis egy olyan intertextuális összefüggést, amely nem állt a különféle tradíciókból származó eredeti szerzők szándékában.” Sheppard szerint a *scopus* fogalma azért alkalmazható, mert az jobban

figyelemmel van a Szentírás intertextualitására. A *scopus* mint szövegorientált koncepció összhangban van a kánonkritikának azzal a felismerésével, hogy a bibliai könyvek kompozíciója, „alakja” (*shape*) fokozatosan formálódik a kanonizáció folyamatában, a „kánontudatos” redaktorok munkássága révén. A XVI. században Flacius és Perkins azt vallotta, hogy a szerzői szándék mintegy „belesimul” a Szentírás szövetének egészébe. Sheppard felhívja a figyelmet, hogy az irodalomkritikus Auerbach után a teológus Frei is felismerte, az „intertextus” a vallásos hívők számára erőteljesebben képviseli a valóságot, mint a modern történelemszemlélet.

0.5.3.3. A *sensus plenior* fogalma (lásd 0.7. fejezet)

0.5.4.4. Northrop Frye irodalomkritikai megközelítése

Frye-ra már utaltunk a népi literalizmus kritikája kapcsán. *Kettős tükör* című művében azonban azt írja, hogy „könyvem egyik legfontosabb központi kategóriája a literális jelentés problémája.” A literális értelmet a Biblia alakja, formája (*shape*) hozza létre, miközben a narratíva és a képalkotás egységére figyelünk. Az egység azonban csak a Biblia folyamatos olvasása közben realizálódik. Frye átveszi Dantétól a „poliszemikus jelentés” fogalmát, de rámutat, hogy ez nem egymásnak és a literális értelem elsődlegességének ellentmondó jelentést takar, hanem az újraolvasás közben állandóan kibontakozó „folyamatos értelmet”. Az egyik leggyakoribb tapasztalatunk olvasás közben az ugyanazokkal a szavakkal kapcsolatos új felfedezések élménye. Valami ilyesmit érzünk: „Na, még mindig ki tudunk hozni ebből valamit... minden újraolvasásnál valami újat nyerünk.” Ez a „valami új” nem szükségszerűen az, amit korábban talán figyelmen kívül elkerültünk, hanem tapasztalatunk új kontextusa hozza felszínre. A Dante által is alkalmazott „négyes értelem” kapcsán írja Frye:

„[Dante] Felfogásából egyáltalán nem az következik, hogy különböző értelmezések sorozatát kellene a szövegekre erőltetni, miközben egyik szintről feljebb lépünk a másikra, mint az iskolában egyik osztályból a másikba. Igazában egyetlen, mindig árnyaltabb és átfogóbb folyamatról van szó, nem más és más értelmezésekről, hanem egyetlen jelentésfolyam különböző mélységeiről vagy átfogóbb összefüggéseiről, s ezek, mint magból a növény, szervesen fejlődnek ki.” (Northrop Frye, *Kettős tükör - A Biblia és az irodalom*. Európa Kiadó, Budapest, 1996, 369. old.)

Itt a növekedés sajátosan kifinomult, mindent átfogó folyamatáról van szó: nem különböző értelmek, hanem különböző intenzitások egyre tágabb, folyamatos értelemben, ami úgy bontakozik ki előttünk, mint a magból a növény.

Összefoglalva: a Frye-i értelemben vett többértelmű, vagy poliszemikus jelentés nem mond ellent a literális jelentésnek, hanem sajátosan kitágítja azt.

Mi a közös az itt bemutatott négy modellben? Az, hogy a négy modell egyike sem statikusan fogja fel a literális értelmet, amint azt a középkori quadriga képviselői tették, talán még alá is rendelve azt holmi „magasabb értelmek”-nek, hanem azt képviselik, hogy a jelentés dinamikus folyamat, olyan, mint a „növekedés”, „beérés”, illetve a „telítődés”. Ez a dinamikus jelentésfogalom segíthet bennünket abban, hogy a „beteljesedés” fogalmát hermeneutikailag újraértelmezzük.

0.5.5. Exkurzus: Childs és Barr vitája a Biblia szó szerinti értelméről

A Biblia „szó szerinti” értelméről (eredetiben *sensus literalis*; magyarul „literális” ill. „betű szerinti” értelem) élénk vita alakult ki az amerikai Yale-i egyetem és az angliai oxfordi egyetem nagytekintélyű ószövetségesei, Brevard Childs és James Barr között. Szakterületük művelése mellett mindketten számos könyvet publikáltak a Biblia elvi, értelmezési kérdéseiről is. (Barr valószínűleg élestollú kritikusként fogja bejegyezni nevét a teológia történetébe, nemcsak a Childs nevével fémjelzett nagyhatású ún. „kánonkritikai” irányzatot bírálta, hanem több monográfiát szentelt a fundamentalizmus teológiai kritikájának is. Az alábbiakban ismertetni fogjuk mindkét fél véleményét, illetve a vita menetét, s végül mindezek tanulságát szeretnénk összegezni).

0.5.5.1. Childs pozíciója

Childs 1976-os tanulmányának gondolatmenetét röviden összefoglaljuk. (Magyarul: *Protestáns Szemle*, 1993/3, 210-220. old.) A *sensus literalis* kérdését Childs először történetileg tekinti át. Megállapítja, hogy a reformáció idején a literális értelem koncepciójában szerencsésen kapcsolódott össze a történeti és a teológiai szempont: a *sensus literalis* egyszerre vonatkozott az eredeti-történeti jelentésre és annak lelki-prófétikus dimenziójára is. A középkorral ellentétben a betű és a lélek nem vált ketté egy literális és egy spirituális jelentéssé (vagy hárommá, mint Órigenésznél, vagy négygé, mint a skolasztikus *Quadrigen*ban), hanem a literális jelentés maradt meg egyedül, de ez nem egy steril, történeti jelentés (nem csupán „betű”) volt, hanem összetett jelentés: a betű magában hordta a lelket, a történeti jelentés a figuratív-prófétikus dimenziót.

Childs szerint a 18. századdal kezdődő modern kritikai gondolkodás „egyik legalapvetőbb jellegzetessége, hogy teljes mértékben a szöveg literális értelme felé fordult” (Angolul: „*total commitment to the literal sense*”). Ez a tendencia természetesen csak a protestantizmusra érvényes, a katolicizmus a történeti értelem kritikai kutatását egészen az 1943-as pápai enciklika (*Divino et Afflante Spiritu*) kibocsátásáig nem pártfogolta, s csupán a tradícióra helyezte a hangsúlyt. A gyakran elterjedt nézettel szemben - miszerint a 18. századdal induló történetkritika a reformáció legitim örököse - Childs - főleg Hans Frei alapján - azt hangsúlyozza, hogy ez a kontinuitás nem is annyira természetes, sőt egyenesen megkérdőjelezhető. Spinoza és társai tanították először, hogy a szöveg literális értelme nem azonos az igazsággal, az igazi értelem és jelentés nem magukban az eseményekben, hanem azok tanulságában rejlik. A 18. század óta leginkább az a nézet terjedt el, hogy a szövegek jelentése a történeti vonatkozásban keresendő. Az angolok a szöveg mögötti „eseményre”, a németek pedig a szövegek mögötti „eszmékre” tették a hangsúlyt. A kinyilatkoztatás tehát már nem a szavakban, hanem a mögöttük lévő tartalomban rejlett. Röviden: a 18. században a *sensus literalis* azonossá vált a *sensus originalis*-szal, az „eredeti értelem” lett egyértelműen az érdeklődés tárgya. Minden mögött az a feltételezés állt, hogy a szövegek mást jelentettek akkor és mást jelentenek most. A történeti érdeklődésű kritikusok a szövegek egykorú értelmének rekonstruálását tűzték ki célul. A tudós egzegéták feladata az lett, hogy lehántsák a szövegekről a reájuk rakódott értelmezéseket, hogy úgy jussanak el az eredeti tiszta jelentésig. A literális értelem szerepe tehát arra redukálódott, hogy utat nyisson a szöveg

mögötti történeti valósághoz. Többszörösen is az történt, ami a középkorban: az alkalmazott értelmek teljesen háttérbe szorították a literális jelentést. Továbbá spekulatív is lett a bibliamagyarázat: a *sensus literalis* felszívódott az eredeti körülmények hipotetikus megkonstruálása során. A sok értelemmel való visszaélés miatt az egzegézis elveszített minden kontrollt. Aztán elveszett az a felfogás is, hogy a Biblia egy hívő közösség szent könyve: a hagyományt ezentúl egy olyan hosszú folyamatnak látják, amelyikben nem lehet csupán „egy” közösséget figyelmünkkel kitüntetni. A középkorral való analógia most a szöveg és a tradíció közötti feszültségben mutatható ki.

Számtalan erőfeszítés történt, hogy a történeti valóságban lehorgonyzott literális jelentést összekapcsolják a jelenkor kérdéseivel. Sok keresztény teológus könnyedén lemondott a literális értelemről annak érdekében, hogy releváns és a kornak tetszetős teológiát faragjon. Childs csattanója: tehát ugyanaz történt a literális értelemmel a 18. században, mint egykor a középkorban, csak amíg a literális értelem integritását a középkor felülről, addig a 18. század azt alulról kezdte ki. A történetkritikai módszernek két alapvető sajátossága van: egyfelől az eredeti jelentés felidézésének igénye, másfelől a szerzői szándék kutatása. Eddig szólt Childs diagnózisa, és most kezdődik a terápia. A *sensus literalis* integritásának visszanyeréséhez annak felismerésére van szükség, hogy a kinyilatkoztatás soha nem választható el az inspirációtól; lehetetlen azt a szövegek elrendezését formáló hívő közösség életétől, vagyis a kánon alakulásától függetlenül tanulmányozni. Továbbá: az aktualizálást éppen a formálódás („shaping”) teszi lehetővé. Végül: a Biblia értelmezésében a Szentléleknek is sajátos kritikai szerep jut, ugyanis ő segít, hogy ellenálljunk azoknak a törekvéseknek, amelyek aláásnák az evangéliumok erejét akár azáltal, hogy egy fenti „szellemi” autoritásra hivatkoznak (mint a középkorban), akár a „józan észre” (mint a 18. században). Childs szerint a literális értelem integritásának megtalálása az egyik legmélyebb teológiai feladatnak tekinthető.

0.5.5.2. Barr válasza

Childs 1976-ban megjelent cikkére Barr csak 1989-ben válaszolt („The Literal, the Allegorical, and Modern Biblical Scholarship”, *Journal for the Study of the Old Testament* 44 [1989], 3-17. old.) Barr abból indul ki, hogy a literális szónak egyszerre van negatív és pozitív melléklöngéje: ha azt állítom például, hogy Jónás literálisan a cethal gyomrában volt, akkor a modern világban ostobának tűnhetek, de ha azt mondom, hogy Isten literálisan a szeretet, akkor ezzel valami nagyon fontosat hangsúlyozok. Jó-e vagy rossz literálisnak lenni? – tűnődik lakonikusan Barr. Barr ezek után azt állítja, hogy a literális – allegorikus értelmek szembeállítására már a Bibliában is megfigyelhető (Gal 4,24; 1Kor 9,9; 2Kor 3,6), és nemcsak a középkorban él tovább, de még Luthernél és Kálvinnál is kimutatható, különösen a prédikációkban.

Barr Childs-nak azt a tételét célozza meg, ami szerint a történetkritikai irányzat „teljes mértékben a szöveg literális értelme felé fordult”. James Barr köztudottan a modern, kritikai paradigma nagy apologétája, s ha az elmúlt két évszázad történetkritikai irányzatát bármilyen irányból éri bírálat vagy támadás, Barr azonnal felvonultatja teljes kritikai arzenálját. A fundamentalizmus ellen írt munkáira már céloztunk. Jelen tanulmányában némi iróniával szól arról az egyre erősödő hangról, miszerint a történetkritikusok érzéketlenek a szöveg irodalmi-esztétikai értékei iránt, hogy a csupán részleteket kutató történeti paradigmát talán

a teljességet jobban látó irodalmi paradigma fogja felváltani. Lehet, hogy zsákutcába jutott a történetkritika? Igaza lenne Childs-nak, aki Ebelinggel, Käsemann-nal vagy Stuhlmacherral szemben is azt állítja, hogy a reformáció és a 18. század között nem kontinuitás, hanem ellentét van? Igaz vajon az az állítása, hogy a történetkritikusokat a literális értelem iránti „totális elkötelezettség” jellemezte?

Barr szerint ennek az ellenkezője igaz. A bibliakritika éppen azt mondja, hogy a literális értelem a Bibliában önmagában nem igaz. A szövegek ugyanis többet mondanak annál, amit szimplán a betűk mondanak. Lehet, hogy a történetkritikusok használják a literális értelmet, de az még nem adja meg a Biblia igazságát. Barr szerint a hagyományos megkülönböztetés a literális ill. allegorikus értelem között nemigen található meg, hiszen a teológiai egzegézist mindig a kettő keveréke izgatta. A modern bibliatudomány kétségtelenül történeti alapokon áll, de Barr kihangsúlyozza: nincs értelme „történeti értelemről” beszélni. A bibliakritikusok kommentárjai ugyanis nem azt feszegetik, hogy „valójában mi történt”, hogy például „valójában mit beszélgetett Jézus és a Sátán” a pusztában, és általában mi volt a faktuális-történeti-literális igazság. Éppen a konzervatívok, a fundamentalisták érvelnek a Biblia „történeti megbízhatósága” mellett. A konzervatívoknak a szöveg literális formája közvetlen utat nyit a történelmi valósághoz, mert nekik a Biblia teológiája – állítólag – már ismert dolog. Ám a bibliai teológia, ami viszont a kritikai kor gyermeke, azt állítja, hogy a Biblia teológiáját még nem ismerjük, a Biblia ismeretlen teológiáját még fel kell tárunk. Ebből következik Barr központi tétele, hogy a bibliakritikának, noha a literális értelmet használta, valójában nem az volt a célja, de nem is egy állítólagos „történelmi értelmet”, hanem mindenekelőtt a teológiai értelmet kereste. A kritikai kommentárok középpontjában tehát a teológiai értelem kutatása állt. Például azok a kommentárok, amelyek a teremtéstörténetet tárgyalták, nem azt a kérdést feszegették, hogy „miként történt valójában”, hanem azt, hogy mi a szerzők teológiai mondanivalója. A történetből a teológia kihámozza (vagy „megalkotja”) az értelmet.

És itt következik Barr meglepő állítása: a teológiai értelem az allegorikushoz áll közelebb: az igazságot nem a szöveg literális értelme, hanem a mélyebb teológiai értelme hordozza. A régi és a modern teológiai allegória között mindössze annyi a különbség, hogy a régiek olyan történeteket allegorizáltak, amelyeket literálisan igaznak véltek. A modern teológiai expozíciónak viszont olyan történetekkel van dolga, amelyeket eredetileg allegorikus szándékkal íródtak. A modern teológia is allegorizálás, de alapvető különbség a régi allegorizálás és a modern teológiai allegória között az, hogy a régi allegória „dekontextuális” volt, azaz egyes részeket a kontextus nélkül ragadott ki és úgy allegorizálta azokat. A másik különbség, hogy a régi allegória a kulturális háttértől is elszigetelten vizsgálta a szövegeket. A modern teológiában az allegorizálás tehát nemcsak megengedhető, hanem olyasvalami, ami már régóta folyik: ám ennek kontextuálisan védhetőnek és kulturálisan megfelelőnek kell lennie.

Barr annak igazolására, hogy már az újszövetségi szövegekben is megfigyelhetjük az allegorizmust, az Apostolok cselekedeteinek 27. fejezetéből Pál hajótörését idézi föl. Azokkal szemben, akik a szövegben csupán „narratívát” látnak, Barr a tudatos allegorikus szerkesztés mellett érvel. Pálnak bizonyára számtalan sok hajótörésben volt része, s vajon miért ezt az egyet választotta ki Lukács? Barr szerint a tudatos allegorikus szerkesztés nyilvánvalóvá lesz, ha észrevesszük, hogy Pál figyelmezteti a hajósokat, csak akkor menekülnek meg, ha a hajón maradnak (27,31), s nyilvánvaló, hogy a hajó itt az egyház szimbóluma.

Ezt erősíti meg, hogy Pál arra biztatja őket, egyenek, mert „az is a megmeneküléseket szolgálja” (34. vers). A következő vers (35.) pedig már egyértelműen az eucharisziára való utalás. Ez nem azt jelenti, hogy az események nem történhetnek úgy valójában, mint ahogyan azok le vannak írva. Barr mindössze azt hangsúlyozza, hogy az elmondás hatása allegorikus. Vagyis szöveg teológiai értelme itt tehát nyilvánvalóan allegorikus.

Barr összegezve véleményét a következő megállapításokat teszi: 1) Helytelen a modern bibliatudományt historistának beállítani; az elterjedt nézetekkel szemben a modern bibliatudomány teológiailag megalapozott és motivált. 2) A hagyományos megkülönböztetés a „literális” és az „allegorikus” értelmek között a mai modern szituációra nemigen applikálható; ha mégis alkalmazni kívánjuk őket, akkor azt kell mondanunk, hogy a modern bibliamagyarázat inkább az allegorikussal rokon. 3) A modern bibliatudomány számára „megértés központja” („the centre of understanding”) a teológia, s a történelem fontos szerepet játszik abban, hogy megállapítsuk a teológiai értelmet. 4) Egy szövegrész allegorikus szempontjainak érvényes megértés csak a kontextuális szempontok figyelembevételével történhet, s ennek ki kell terjednie a nyelvészeti szemantikára, az irodalmi kontextusra, a kulturális háttérre és a történelmi körülményekre. A modern bibliatudomány tradíciója éppen ezeket a szempontokat biztosította.

0.5.5.3. Észrevételek Barr érvelésével kapcsolatban

Barr írásai általában provokatívak, szenvedélyesek és élesek. Ám imponáló retorikája mögött véleményünk szerinti problematikus voltára vagy ellentmondásosságára is felfigyelhetünk.

Először is azt mondhatjuk, hogy Barr beállítása szerint a történeti kutatás a teológiai érdeklődés vagy motiváció része. A helyzet látásunk szerint éppen fordítva van: a teológiai érdeklődés Barrnál a történeti érdeknek van alárendelve. Barr ugyanis nyíltan így kérdez: mi *volt* Márknak, Lukácsnak vagy bárki másnak a teológiája? Vagyis: alapvetően egy rekonstrukciós, azaz történeti igény határozza meg módszerét. A rekonstrukció tárgya kétségtelenül a teológia, a lényeg itt mégis a rekonstrukción van, hiszen a történeti kritikát az akkori jelentés érdekli, s azt a jelentést valami időben lezárt dolognak tartja. Childs *sensus literalis*a viszont a jelentés nem „volt”, azaz múltbeli dolog, hanem mai relevanciával bír, tehát: „van”.

Meglepő és nagyon tanulságos Barrnak az az állítása, miszerint a modern teológia végeredményben allegória. Még ha el is határolja a modern teológiai allegóriát a középkori allegóriától, nyíltan azt vallja, hogy a szavak, a szöveg mögött van a jelentésnek egy mélyebb szintje. Akárcsak Philon vagy később Órigenész valami *hyponoiaról*, azaz „mélyebb jelentésről” beszél. Általában görög metafizikai - platóni - hagyomány az eszme, a gondolat elsődlegességéről beszélni. Ha a gondolat, a teológia vagy a filozófia az elsődleges, akkor a szavak nem bírhatnak önálló ontológiai státusszal. A dekonstrukció ismeretében ez az álláspont tarthatatlannak tűnik. Amíg a fundamentalizmus a szavak, a szöveg „mögött” faktumokat, tényeket lát, Barr szintén a szavak és a szöveg mögé akar látni, ám az események helyett ő eszméket vél felfedezni. Van-e egyáltalán valami a „szöveg mögött”? Használhatjuk-e egyáltalán ezt a térbeli metaforát? A dekonstrukció itt ismét valószínűleg negatív válasszal szolgálna, s Barr érvelésében a görög metafizikai hagyomány jelenlétét mutatná ki. Barr számára ugyanis Isten a szöveg felszínén sokszor rejtett, de a mélységben a teológiai

Hintergrund fellelhető. Az új, irodalmi módszerek viszont arról győzhetnek meg minket, hogy a „fontosnak” vélt tartalom és a „kevésbé fontosnak” ítélt forma szétválaszthatatlanok egymástól. Barr ilyen mondatokat enged meg magának: „a Biblia a legmélyebb igazságok hordozója marad” („the Bible remains a vehicle of profoundest truth”), s ez valóban a görög metafizikai gondolkodás struktúrájára, a szellemi lényeg és az azt hordozó forma elkülönítésére utal. Nem lépünk-e veszedelmes útra, ha a teológiát ennyire nyíltan és egyértelműen allegóriának tekintjük? Tudjuk, Bultmann is vélekedett úgy, hogy már az feltámadás, ha a hit erejével elfogadjuk a kerygmat. Tehát akkor a feltámadáshit nem Jézus Krisztusnak a térben és időben történt testi feltámadására, hanem egyszerűen bármilyen lelki megújulásra vonatkozik? Nem spiritualizáljuk-e el így a szavak által hordozott tényeket, nem légiesítjük-e el a valóságot, mint egykor a gnosztikusok is tették?

Továbbá úgy látjuk, hogy Barr nem „fair” Childshoz, amikor a literális értelmet azonosítja a „valóban megtörtént” kategóriájával, illetve ezt a kategóriát teszi meg a literális értelmi igazságának mértékeként. Childs nem azt feszegette, hogy miről beszélgetett valójában Jézus és a Sátán. Tehát Barr végeredményben egy olyan literális-értelem koncepciót kreál, és tulajdonít Childsnek, ami azonos a fundamentalizmussal, s így Childsot azonnal a vádlottak padjára ültetheti. Childs azonban másképpen gondolkodott a *sensus literalis*ről, mint ahogyan azt Barr beállítja.

Végül, hasonlítsuk össze a két különböző gondolkodásmódot! Barr a modern ember fejével gondolkodik, ő pedig ezt vetíti előre a modern ember világára. Childs biblikusan (tipologikusan), Barr pedig modernül (tudományosan), kauzálisan lát és érvel. Különbözőségüket hadd szemléltessem egy hétköznapi példával. Dialógusuk vagy vitájuk - mondjuk - két fiatalember beszélgetéséhez hasonlítható. Az egyiket az igazság kérdése, aktualitása szenvedélyesen izgatja. A másik erről a „naiv” elképzelésről már régen lemondott, s őt az igazság kérdése helyett egyedül az foglalkoztatja, hogy társa mit ért(ett) az igazságon. Az előző a jelentés érvényét most is fenntartja, az utóbbi viszont egy lokális-történeti kérdéssé degradálja azt. Az egyik fél számára a jelentés itt és most fontos, a másik félnek az ott és az akkor. Az egyik számára az igazság egzisztenciális létkérdés a másik számára az igazság szakmai kérdés. Az egyik nemcsak a fejével, hanem egész lényével: a lelkével, a hitével is gondolkodik, a másik pedig szigorúan, módszeresen a fejével. Az előző szemlélet megtestesítője Childs, az utóbbi pedig Barr. Kimondatlanul is a hermeneutikai és a történeti szempont összeütközésének vagyunk itt a tanúi.

0.5.5.4. Childs válasza Barrnak

Childs Barrnak adott válasza nem késett sokáig („Critical Reflections on James Barr’s Understanding of the Literal and the Allegorical”, *Journal for the Study of the Old Testament* 46 [1990], 3-9. old.). A rövid tanulmány gondolatmenete a következőképpen foglalható össze.

Childs Barr tanulmányát „meglehetősen stimuláló írásnak” („highly stimulating essay”) és „provokatív” tézisnek nevezi, amely a bibliatudomány múltját, jelenét és jövőjét egyaránt érinti. Childs azonban mindhárom aspektus kapcsán vitatkozik Barr-ral.

(1) Ami a múltat illeti, a „literális” és az „allegorikus” megkülönböztetése valóban a középkortól a reformáción át mind a mai napig vitatott téma. Childs nem ért

egyét Barr-ral abban, hogy a régi és a mai allegóriát csak az választja el egymástól, hogy a régiek dekontextualizáltak és a kulturális gyökerektől függetlenül allegorizáltak. A felvilágosodással kezdődő bibliatudomány alapvető tulajdonsága, hogy másképpen értelmezi a Bibliának mint kinyilatkoztatásnak a funkcióját. Mai kifejezéssel ez a referencialitás kérdése. Órigenésznél még mindegyik szint az isteni kinyilatkoztatásnak igaz és közvetlen csatornája volt. Ezen a ponton szakított radikálisan a felvilágosodás a tradícióval. Ezóta ugyanis már nem úgy néznek a bibliai szövegre, mint az isteni kinyilatkoztatás direkt csatornájára, hanem mindenekelőtt mint az emberi kultúra termékére, amelynek szerzője szükségszerűen magán hordja korának, saját történetiségének korlátait és személyes ideológiáját. Ebből a szemléletből egyértelműen következik az értelmezés feladata, miszerint a szerző szándékát és a korabeli eszméket történeti módszerekkel kell feltárni. Kanttal és Schleiermachersal kezdődik az isteni világ és a jelenségek világának szétválasztása, a szubjektum felé való fordulás. A teológia már nem teológia, vagyis az Istenről szóló tanítás, hanem hit-tudomány (Glaubenslehre). Ha most már a szövegek ilyen történeti dimenziót nyertek, akkor érthető, hogy a felvilágosodás örökösei élesen elhatárolódtak a hagyományos allegorikus módszertől, és a „totálisan elkötelezték magukat” a literális-történeti értelem mellett, ami az isteniről szóló emberi reflexió hordozóközege. Ezért teljes joggal nevezik a kritikai bibliatudomány „historistának”.

Mindemellett természetesen az is igaz, hogy a teológiai érdeklődés még a felvilágosodás legradikálisabb kritikusaiban is természetesen fennmaradt, sőt sokszor nagy igyekezettel próbálták meghaladni a történeti szempont állította korlátokat (Heilsgeschichte, egzisztencialista magyarázatok stb.) miközben egy percig sem kérdőjelezték meg a literális-történeti értelmet, mint munkásságuk alapját. A továbbiakban Childs számos példával illusztrálja, hogy a történetkritikán alapuló kommentárok mereven elzárkóztak a hagyományos allegóriától, a kritikai paradigma tudatosan védte önmagát a prekritikus allegorizálástól (pl. H. H. Rowley kommentárjai; W. Vischer 1947-es Az Ótestamentum tanúsága Krisztusról c. könyvének kedvezőtlen megítélése, annak „történetietlennek”, sőt „kinyilatkoztatás-ellenesnek” történt kikiáltása; vagy napjaink neves katolikus egzégétájának Raymond Brownnak nyomatékos ragaszkodása a literális-történeti értelemhez stb.). Mindezek cáfolják Barrnak azt a nézetét, hogy a modern bibliakritika tudományát allegorikusnak lehetne nevezni.

(2) Barr szerint a bibliatudomány mai állásában a történeti problémák csak másodlagos szerepet kapnak, hiszen a modern kritikusok nem olyan kérdéseket feszegetnek, hogy „mi hangzott el valójában a Jézus és a Sátán közötti párbeszédben”. Ezen a ponton aztán Childs határozottan rámutat vitapartnere logikai csúsztatására. „Be kell vallanom, hogy ezt az érvet meglehetősen furcsának tartom. Az érvelés elég szűk értelmezése annak, amit általában történeti megközelítésnek nevezünk.” Az elmúlt két évszázadban Heyne-nek, de Wette-nek vagy Straussnak a történetiség egészen mást jelentett. A 18. században az ortodox keresztények és a deisták még elég steril vitát folytattak arról, hogy mi is a historicitás. A 19. század első éveiben a fenti teológusok számára a történeti kutatás már egyáltalán nem az állítólag objektív tények és a bibliai beszámolók közötti megfeleltetést jelentette. Ellenkezőleg. A bibliai anyagot ők mitológiai kategóriáknak narratív formában való kivetítődéseként fogták fel. A „Mi történt valójában?” ezentúl nem történeti kérdés, hanem az emberi fantázia játéka. Így például a Genézis eseményeit külső történelmi eseményekre vonatkoztatni

teljesen hiábavaló, hogy Gunkel kiváló Genézis-kommentárja a történeti kutatás betetőződését jelenti. Milyen abszurd dolog lenne elvitatni tőle a történetiséget csupán azért, mert nem állítja azt - mondjuk -, hogy egy szerdai napon történt a teremtés. A történeti-historikus kutatásnak a lényege nem a „mi történt” kérdése (ezt neveztük mi a fentiekben fundamentalizmusnak), hanem az, hogy a Bibliát emberi, kulturális, azaz történeti produktumnak véli, s ennél fogva a helyes megközelítésnek is a literális értelmén nyugvó történeti módszereket tekinti.

(3) A bibliatudomány jelen állásáról, most már a jövő perspektíváját is szem előtt tartva Childs elismeri, hogy a II. világháború után a szöveginterpretáció sokat köszönhet a filozófia, a társadalomtudományok és az irodalomelmélet meglátásainak. Az általános tendenciát „posztkritikusnak” is tekintik, bár a terminus nem problémamentes. A terminus haszna abban van, hogy a tudományon belüli változásokat elkülöníti a prekritikus korszaktól és ugyanakkor azt is jelzi, hogy nem egyszerűen a felvilágosodással kezdődő történetkritikai megközelítés folytatásával van dolgunk. Ám a jelenlegi metodológiai konfúziót Childs arra vezeti vissza, hogy nem eldöntött, hogy az újabb – főleg irodalmi – módszerek miképpen viszonyulnak a korábbi, kritikai hagyományhoz. Childs azt gyanítja, hogy a mai kutatók többsége az újabb irányzatokat legfeljebb csak mint a történetkritikai módszer kiterjesztésének, illetve bizonyos mértékű korrekciójának fogják fel. A Biblia az irodalomkritikusok számára is csak kulturális jelenség marad, sőt Childs számára még a radikális dekonstrukciót művelők is csupán a felvilágosodás örökösei a bibliai referencialitás előfeltevései kapcsán. Hozzáteszi Childs; volt azért olyan bibliatudós, akinek egyszerre sikerült kikerülnie a prekritikus naivitás és a történetkritikai redukció csapdáit, azáltal, hogy a teológiai előfeltevéseket mindegyiknél megkérdőjelezte. Ez pedig Karl Barth. Nem véletlen, hogy Barth fogadtatása annyira ellenséges volt biblikus körökben, különösen az angolszász világban.

A Barr által észlelt analógia a hagyományos allegorizmus és a posztkritikus bibliatudomány között Childs szerint csak formális, az előfeltevések alapvetően különböznek. Ami a jövőt illeti, Childs nem osztja Barr optimizmusát a bibliai teológia alapvető kérdéseit illetően. Sőt az alapvető bajt ő éppen abban látja, hogy a „Biblia teológia” problémafeltevését mindmáig nem sikerült megoldani. Nevezetesen: nem sikerült annak a kihívásnak megfelelni, hogy a Biblia tanulmányozásában miként lehet korunk közismert történetkritikai eszközeit alkalmazni, úgy, hogy eközben hűek is maradjunk a Szentírás tárgyához mint Isten ön-kinyilatkoztatásához.

0.5.5.5. Kommentár Childshoz

A fentiekből bizonyára kiderült, hogy a literális értelem (*sensus literalis*) mibenlétéről, s annak a történetkritikai paradigmában betöltött szerepéről a Brevard Childs és James Barr között folyó vitában mi Childs oldalán állunk. Azzal most nem foglalkoztunk, hogy a két református öszövétséges között a kánon, ill. az ún. kánonkritika kapcsán is már évtizedek óta folyik a disputa. A jelen vita azonban egyértelműen megragadható, mivel egyetemes érvénnyel bíró nagy horderejű kérdéseket érint. A tét nem kisebb, mint az elmúlt kétszáz éves történetkritikai bibliatudomány tendenciájának (és nem az eredményeinek!) a minősítése. Barr nézeteiről szóló véleményünket a fentiekben kifejtettük. Talán sikerült néhány olyan aspektusra is kitérni, amelyeket Childs válasza nem

érintett. Childs tárgyilagosságát, racionális higgadtságát, a személyeskedés kerülését csak tisztelni tudjuk. Egy ponton azonban legyen szabad vele is vitatkoznunk. Véleményünk szerint nem szükségszerű, hogy a posztkritikus, irodalmi megközelítések a történetkritikával egy törőől fakadjanak. Bízunk abban, hogy hátha mégis vannak olyan irodalmi, posztkritikus megközelítések, amelyek teológiaiag Barth nyomán nemcsak a prekritikai, hanem a kritikai paradigma előfeltevéseit is megkérdőjelezi.

0.6. A *sensus typicus* kérdése – a tipológia mint hermeneutikai probléma

BIBLIOGRÁFIA

AUERBACH, Erich, „Figura”, in: Fabiny Tibor (szerk.), *A tipológiai szimbolizmus, Ikonológia és műértelmezés 3.*, *A hermeneutika elmélete*, Szeged, 1987, 17-69. old.; BAKER, D.L., *Két szövetség – egy Biblia*. Hermeneutikai Füzetek 15, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1998; BREBOVSZKY Éva, „Pál apostol tipológiája”, in: *Lelkipásztor*, 1990, 11. szám, 329-331. old.; BULTMANN, Rudolf, „A tipológia mint hermeneutikai módszer eredete és értelme” in: *Tipológia és apokaliptika* Hermeneutikai Füzetek 11, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1996, 15-25. old.; CAHILL, Joseph, „A tipológia hermeneutikai implikációi”, ford. Kaskó Bernadette, kéziratban; FABINY Tibor (szerk.), *A tipológiai szimbolizmus, Ikonológia és műértelmezés 4.* (a szerkesztői bevezető, Lampe, Bultmann, von Rad írásai), 1988; FABINY Tibor, „Figura és betöltődés A tipológiai gondolkodásmódról”, in: *Keresztény Igazság*, Új Folyam, 9. szám, 1991. március, 20-27. old.; FABINY Tibor, „Isten művészete’ A bibliai tipológiáról.”, in: *Protestáns Szemle* LVIV. (I. új) évfolyam, 1. szám, 1992, 42-47. old.; FABINY Tibor, *The Lion and the Lamb: Figuralism and Fulfilment in the Bible, Art and Literature*. London: Macmillan, 1992; FRYE, Northrop, *Kettős tükör - A Biblia és az irodalom*, Európa Kiadó, Budapest, 1996; GOPPELT, Leonard, „Apokaliptika és tipológia Pál leveleiben” in: *Tipológia és apokaliptika* Hermeneutikai Füzetek 11, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1996, 43-73. old.; OHLY Friedrich, „A szavak szellemi jelentése a középkorban”, in: *Az ikonológia elmélete, Ikonológia és műértelmezés 1.*, *Az ikonológia elmélete*, Szeged, 1986, 229-265. old.; SIPHE, Praisma (szerk.), *Intertextuality in Biblical Writings*. Kampen, 1989; VON RAD, Gerhard, „Az Ótestamentum tipológiai értelmezése *Tipológia és apokaliptika* Hermeneutikai Füzetek 11, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1996, 26-42. old.

0.6.1. Mi a tipológia?

A tipológia legalább kilenc dolgot jelöl: 1. A Biblia egyféle olvasása 2. Az Ó- és az Újszövetség egységének a principiuma; 3. A bibliai egzegézis egy módszere; 4. Beszédalakzat; 5. Gondolkodásmód; 6. Retorikai forma; 7. Történelemszemlélet; 8. Az ismétlődés principiuma a művészi alkotásban; 9. Szövegekben az „intertextualitás” megnyilvánulása.

A hagyományos és legközismertebb értelemben a tipológia az írásmagyarázatnak (egzegézisnek) az a módszere, amely – az Ó- és az Újtestamentum szoros kapcsolatát feltételezve – az egyes ószövetségi eseményekben, személyekben vagy dolgokban olyan ‘előképet’, ‘előrevetülést’, vagy ‘árnyékot’ lát, amelyek majd az Újszövetségben teljessé válnak; az egykori ‘minták’, ‘modellek’ itt valósággá válnak, s így ‘betöltetnek’. A Jordánon való átkelést például a keresztség, Izsák fiúi engedelmességét Krisztus, a mennyei manna eledelét pedig az Eucharisztia előképeként fogták fel... a tipológia nemcsak *prefiguratio*, vagy *adumbratio*, hanem *postfiguratio* is, tehát nemcsak *Vorbild* (előkép), hanem *Nachbild* (utókép) is.

A tipológia teológiai újrafelfedezése Leonard Goppelt nevéhez fűződik, akinek az 1939-ben írt fiatalkori műve, *Typos*, ma is alapmű a teológiai szakirodalomban. Bultmann 1950-ben írt egy részletesebb tanulmányt a tipológiáról, amelyben részben bírálta Goppelt nézeteit, másrészt a tipológiát – véleményünk szerint tévesen – a görög és a keleti gondolkodásra jellemző ciklikus időszemlélettel hozta összefüggésbe. A huszadik századi Ószövetség-kutatásban először Gerhard von Rad mutatta ki a tipológia jelentőségét, s Bultmann-nal szemben hangsúlyozta, hogy a tipológiai gondolkodásmód nemcsak az ókori Kelet sajátossága, hanem „mindenfajta emberi gondolkodás és értelmezés elemi funkciója... ezen értelmező, analógiás gondolkodásmód nélkül nem volna költészet.” (Lásd 0.6.2. fejezetet!) Újabban egyes zsidó írásmagyarázók (Michael Fishbane) arra is rámutatnak, hogy a tipológia már a Genézisben is felfedezhető, hiszen e könyvben is nagyon erős az

ismétlődés, illetve a visszatérés motívuma: Isten ugyanazokkal a szavakkal áldja meg Noét az újjáteremtett földön, mint amivel egykor Ádámot áldotta meg (1Móz 9,1-2, vö. 1Móz 1,28), s majd Isten az emberrel kötött szövetségét Ábrahámval újítja meg (1Móz 12,1-3). A Tórában, majd a történeti könyvekben a szerzők tudatosan rámutatnak az analóg helyzetekre vagy személyekre: pl. az ÚR azt az ígéretet adja Józsuénak, hogy „veled leszek, ahogyan Mózeszel is veled voltam” (Józs 3,7). Az üdvtörténeti szempontból döntő események nemcsak hasonlítanak egymáshoz, hanem későbbi szerzők tollán egybe is mosódhatnak: pl. a 114. zsoltárban az Exodus, a Vörös-tengeren való átkelés azonossá válik a Jordánon való átkeléssel. Az ószövetségi tipológia azonban a prófeciákban éri el a csúcspontot, különösen Deutero-Ézsaiásnál. Itt többször is találkozunk az „új Exodus”, „új Dávid” kifejezésekkel, s a történelem hitvallásszerű felidézésével, amikor a régi események mintegy reaktualizálódnak.

Az Újszövetségben egzisztenciális szempontból számos „klasszikus” tipológiai hely van: Mt 12,39-40; Jn 3,14; Rm 5,14; 1Kor 10,1-11; Gal 4,22-26; Kol 2, 16-17; Zsid 8,4-5; 9,8-9; 23-24; 10,1; 1Pt 3,20-21. Természetesen a tipológia másképpen jelenik meg a szinoptikusoknál, Pál apostolnál, Péter levelében vagy éppen a Zsidó levélben. Különbséget lehet tenni „horizontális” illetve „vertikális” tipológia között, ha összevetjük Pál apostol tipológiáját a Zsidó levél tipológiájával. Érdemes külön elemezni István vértanú beszédének sajátos tipológiáját (Csel 7,2-60). Most azonban tekintsünk el a tipológia sajátos megjelenési formáitól, az egzisztenciális finomságoktól, s irányítsuk figyelmünket a tipológiai gondolkodás egészére! Goppelt megállapítja, hogy a tipológiai szemlélet végig kimutatható az Újszövetségben. Bultmann-nal ellentétben jogosan hangsúlyozza, hogy a tipológia nem hermeneutikai vagy egzisztenciális „módszer”, hanem „lelki látásmód” (*pneumatische Betrachtungsweise*), amely felfedezi a kapcsolatot Istennek a történelemben végbemenő megváltási tervének egyes eseményei között.

Az Újszövetség következetesen azt sugallja, hogy Izrael történelme egy személyben rekapitulálódik, mégpedig Jézus Krisztusában. Ez azt jelenti, hogy Krisztusban „betöltődik” Izrael sorsa, hiszen az evangélium betölti a törvényt, az Újtestamentum az Ótestamentumot. Ugyanakkor Jézus az Ószövetség egyes figuráit is betölti, hiszen ő a próféta, a király, a szenvedő szolga, az ember fia. Fontos hangsúlyoznunk, hogy a típus (latinosan: figura) elválaszthatatlan a beteljesedéstől, s a beteljesedés hermeneutikai értelmét kell megvilágítanunk ahhoz, hogy a tipológiai gondolkodás jelentőségét felismerhessük.

A beteljesedés fogalma és gondolata masszív erővel vonul végig a Szentírásán. Kár, hogy a köztudatban a beteljesedést leginkább egy jövőmondás (predikció) beigazolódásaként fogjuk fel, s ilyenekkel a racionális vagy a modern gondolkodás nem tud sokat kezdeni. A beteljesedés bibliai jelentése véleményünk szerint sokkal gazdagabb a beigazolódás mechanikus gondolatánál. A Bibliában a beteljesedés a „teljesség”, „tökéletesség”, „érettség”, „beérés” gondolatával rokonítható. Legtalálósabban Ézsaiás prófétánál jut ez kifejezésre: „ilyen lesz az én igém is, amely számból kijön: nem tér vissza hozzám üresen, hanem véghezviszi, amit akarok, eléri célját, amiért küldtem.” (Ézs 55,11) A beteljesedés vagy a beteljesítés olyan, mint a „betöltődés”. Ha az ige „talál”, akkor eléri célját, „feltöltődik”, működésbe lép.

Ezen a ponton kell utalnunk a *tipológia* szó eredetére. A *typos* (latinul *figura*) a *typtein* (tuptein) igéből származik, ami azt jelenti, *ütni, nyomot hagyni*. Úgy is mondhatnánk, hogy a *typos* Isten „ujjlenyomata”, vagy „lábnyoma”. Tehát a *figura*, legyen az a „szenvedő szolga”, az „ember fia”, a „király”, a „próféta” stb. mint figura önmagában „üres”, amit be kell tölteni. Hitünk szerint Jézus nemcsak

az Ótestamentum számtalan figuráját töltötte be, hanem magát az Ótestamentumot is és az életével nekünk is „figurát”, „mintát”, „példát” adott, s ezt a mintát nekünk is be kell töltenünk. Életünkkel mindnyájan betöltünk valamilyen mintát vagy mértéket. Jézus figyelmezteti a farizeusokat, hogy ők „atyáink mértékét” töltik be (Mt 23,32). Meg kell jegyezni, hogy a bibliai „atyaság”, illetve „fiúság” fogalma is tipológiai, hiszen benső lelki kapcsolatra utal. Tehát mi se az atyáink mértékét töltjük be, hanem Pál apostol szavaival Jézus legyen a „typos” (ebben az esetben: „példa”) számunkra (vö. 1Tim 1,16, illetve 2Tim 1,13). Elmondhatjuk tehát, hogy a tipológia mélyebb értelme nemcsak a hagyományos értelemben vett „prefigurációt”, vagyis „előképezést”, „árnyékozást” jelent, hanem „posztfigurációt” is, nemcsak egy eseménynek, személynek az „előképét”, hanem az „utóképét” is jelenti, a tipológiai engedelmességet is, „imitáció”-t is, Kempis Tamás értelmében.

Amíg az elmúlt évtizedekben a tipológiával a teológusok viszonylag keveset foglalkoztak, a képes beszéddel és a nyelvi alakzatokkal foglalkozó irodalomtudomány annál jelentősebb felfedezéseket tett a tipológia természetével kapcsolatban. Northrop Frye szerint a tipológia ugyanúgy beszédalakzat, mint a metafora, az allegória vagy a mítosz. A tipológia leginkább a metaforával rokonítható, hiszen mindkét alakzatban két elem van jelen, de az azonosságot állító metafora pl. „Ti vagytok a föld sója” esetében az azonosított elemek szimultánok, a tipológia esetében az idő dimenziója választja el a típust annak beteljesedésétől, az ún. antitípustól. „A tipológia olyan beszédalakzat”, írja Frye, „amely időben mozog, a típus a múltban létezik, az antitípus pedig a jelenben, s ha a típus a jelenben van, akkor az antitípus a jövőben lesz.” Az idődimenzió következtében a tipológia sajátos történelemszemléletet eredményez. A tipologikus történelemszemlélet és gondolkodásmód ellentétes a kauzális gondolkodással. Frye szerint a kauzalitás múltorientált; alapja a múltnak az értelem, megfigyelés és a tudás révén történő megismerhetősége. A tipológia ezzel szemben jövőorientált látásmód; alapja a hit, a remény, a vízió. Amíg a „hátrafele” következtető kauzális gondolkodás egy idősíkon, csak horizontálisan mozog, addig az előremutató, előremozgó tipológiában a minőségileg magasabb szférába való „ugrás” vertikális mozzanata is megfigyelhető.

Goppelt ezt a magasabb szinten történő ismétlődést („nagyobb van itt Salamonnál”, Mt 12,42) *Steigerung*nak nevezi. Tehát például Keresztelő János betölti Illés figuráját, de Keresztelő János nem csupán Illés egyik visszatérése vagy megismétlődése, hanem egy üdvtörténetileg magasabb szinten történő megvalósulása vagy beteljesedése. A legtöbb beteljesedés eszkatológiai rezonanciát hordoz: a páska-vacsora az eucharisztia előképe, de az eucharisztia maga is előkép, ha a mennyei lakomára gondolunk.

Amíg a modern bibliatudósok az egyes bibliai iratok különbözőségét hangsúlyozzák, a nyelv természetét figyelő és a képzelőerőt használó irodalmárok a különféle bibliai iratok egységét is észlelik. A tipológia éppen erről a különbözőségen is túlmutató belső koherenciáról és egységről tanúskodik.

Végezetül utalnunk kell arra, hogy az írásmagyarázat történetében a tipológia sokszor összemosódott az allegóriával. Különösen igaz ez az egyházatyák egzegézisére, például Órigenészre, de még Ágostonra is. Ám az allegorikus gondolkodás elvont eszmékkel vagy fogalmakkal hoz kapcsolatba bibliai személyeket vagy eseményeket, tehát végeredményben a görög szellemiség öröksége. A tipológia alapja ezzel szemben a konkrét történetiség, s ez abból az ótestamentumi zsidó szemléletből származik, amely saját történetét és eredetét tudatosan vallotta, s hitvallásában azt újra és újra recitálta. A lutheri reformáció

egyik célkitűzése az volt, hogy a teológia megtisztuljon a rárakódott filozófiai (főleg a görög) hagyományoktól. Ennek értelmében Luther radikálisan elvetette a középkori allegorizálás gyakorlatát, noha fiatalon maga is alkalmazta azt. A tipologikus szemléletet azonban Luther mindvégig megtartotta, s ezért vallotta, hogy az Ószövetségben ugyanaz az Úr szól hozzánk, mint az Újszövetségben. Luther olvasatában az Ószövetség történései a hívő ember számára mindig aktuálisak. Mivel nem a létezés, hanem a hit analógiájában gondolkodott (s ez a tipológiai gondolkodás lényege), a hívő zsinagógában is az egyházat, Isten népét látta: az egyház története Isten népének története. Így a Genézis-kommentárban Luther Ézsau és Jákob küzdelmét úgy olvasta, mint az uralkodó hamis egyház és az elnyomott igaz egyház küzdelmét...

0.6.2. Exkurzus: Bultmann és Goppelt vitája a tipológiáról

0.6.2.1. Goppelt „*Typos*”-a: 1939

0.6.2.1.1. A *Typos* jelentősége

1939-ben az ekkor még csak huszonnyolc éves, de később híressé váló újszövetséges teológus, Leonhard Goppelt (1911-1973) megjelenteti az erlangeni egyetemen elfogadott, Strathmann és Althaus vezetése alatt készített disszertációját *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen* (Typos. Az Ószövetség tipológiai jelentősége az Újszövetségben) címen. (Leonhard Goppelt. *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Gütersloh, Bertelsmann, 1939.) A *Typos* mintegy harminc évvel később, 1966-ban és 1969-ben reprint kiadásban, egy jelentős, 1964-ben írt tanulmánnyal a függelékben újra kiadják németül, majd – jelezvén, hogy majd’ fél évszázaddal később sem veszít aktualitásából – a könyv 1982-ben angol fordításban is napvilágot lát. Leonhard Goppelt neve Magyarországon nem ismeretlen, kétkötetes művét, (Jürgen Roloff szerkesztésében 1976-ban posztumusz megjelent) *Az Újszövetség teológiáját* 1992-ben lefordították magyarra és kiadták. (Leonhard Goppelt, *Az Újszövetség teológiája 1-2.* Ford. Dr. Szathmáry Sándor és Ablonczy László. Budapest, A Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, 1992.) E munkában a szerző így summázza egykori művének jelentőségét:

(Az Újszövetség) csak akkor kapja meg a tulajdon intenciója szerinti magyarázatot, ha a történeti elemzésen túl az Ószövetség beteljesedése felől értelmezzük. Azt, hogy az Újszövetség magát a beteljesedés szituációja felől értelmezi, megkísérlem, „*Typos*...” című kutatásomban bemutatni, melyet G. von Rad egészen magáévá tett. Miközben maga Bultmann ezt a kérdést félretolta, a hatvanas években iskolája befogadta. (Uo. 1. kötet, 37-38. old)

0.6.2.1.2. A *Typos* „anti-markionizmusa”

A teológiai jelentőségen túl az 1939-ben publikált *Typos* etikai bátorságról is tanúskodott, hiszen a náci Németország hivatalos Ószövetség-ellenes teológiai klímája, amely a kereszténységet minden júdaista befolyástól meg akarta tisztítani, aligha kedvezhetett egy olyan könyvnek, amely az Ószövetség szerepét és jelentőségét már címében is egyértelműen igenelte. A *Deutsche Christen*ek nevéhez fűződő hírhedt „náci Biblia” az Ószövetség helyett a germán mitológiát helyezte az Újszövetség elé. Az extrém ideológusokon (Rosenberg, Wienke, Bergmann, Leffler, Lothar) kívül oly

jelentős teológusok is támogatták a kurzust, mint Emanuel Hirsch. (Az egyes szerzők műveire vonatkozó bibliográfiát lásd: D. H. L. Baker, *Két szövetség - egy Biblia*. Hermeneutikai Füzetek 15, Hermeneutikai Kutatóközpont és Harmat Kiadó, Budapest, 1998.) Disszertációja elején Goppelt szembeállítja Hirsch Ószövetség-ellenes nézetét többek között annak a W. Vischer krisztocentrikus Ószövetség-szemléletével, aki egyébként a hitvalló egyházhoz tartozott. (W. Vischer híres és sokat vitatott könyve németül 1934-ben jelent meg. Az 1949-es angol nyelvű kiadás lett nagyon népszerű: *The Witness of the Old Testament to Christ I. The Pentateuch*. London, ET., 1949. Vischernek a hitvalló egyházzal való kapcsolatáról lásd Baker, *i.m.*, 82. old.) A náci Németországban hivatalosan is teológiai programmá nyilvánított Ószövetség-ellenesség természetesen nem új keletű dolog az egyház történetében. Már a 2. század derekán Markion radikálisan elvetette a Ószövetséget, mondván, az Ószövetség „zsarnok”, „haragvó” Jehovája teljesen idegen az Újszövetség emberszerető „Atya”-fogalmától. Markiont az egyház hosszú évszázadokon keresztül természetesen eretneknek tekintette, századunk elején azonban a liberális Harnack a tudományos szövegkritika előfutárát látta benne. (A. Harnack, *Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig, 1921, ²1924. Reprint: Darmstadt, 1960.) Goppelt könyve bevezetőjében tudatosan szembeszáll az egyházat újra fenyegető markiónista veszéllyel. E. Ellis Goppelt könyvének 1982-ben megjelent amerikai kiadása elé írt előszójában pedig így fogalmaz: „Meglehetősen furcsa jelenség a modern egyházban az Ószövetséggel szemben tanúsított markiónista magatartás, amely valószínűleg a hagyományos lutheranizmus „törvény és evangélium” megkülönböztetésének eltorzításából származik.” (E. Earle Ellis, „Foreword”, in: Leonhard Goppelt, *Typos. The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*. Ford. Donald H. Madvig. Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1982, xi. old.) Ellis nemcsak Harnack munkásságában, hanem Bultmann teológiájában is a rejtett markiónizmus feléledését látja, hiszen a marburgi teológus így fogalmazott: „a keresztény hit számára az Ószövetség már nem kinyilatkoztatás, az Ószövetség nem tekinthető Isten ígéjének.” (Rudolf Bultmann, „The Significance of the Old Testament for the Christian faith”, in: B. W. Anderson (szerk.), *The Old Testament and the Christian Faith*, New York, 1963, 31. old.)

0.6.2.1. 3. A *Typos* szerkezete

Érthető, hogy Goppelt könyve irritált és provokált minden látens és manifeszt markiónizmust az egyházban és a teológiában. Goppelt munkája eredetileg két részből állt: az első részben megvizsgálja a tipológia jelenségét a palesztin és a hellenista júdaizmusban (Philon), a második részben a tipológia újszövetségi szerepét járja körül. A *Typos* második részében Goppelt a szinoptikus evangéliumokat és az Actát vizsgálja a tipológia szempontjából. Először Jézus személyének tipológiai jelentőségét: „próféta”, „Dávid fia”, „ember fia”, „szenvedő szolga” stb. gondolja végig (IV. fejezet), majd Jézus Krisztus egyházának tipológiáját: „tizenkét törzs – tizenkét tanítvány”, „manna – úrvacsora”, „Sínai hegy – pünkösöd” stb. (V. fejezet). A VI. fejezet foglalkozik a páli levelek tipológiájával: „Ádám – Második Ádám”, „Ábrahám gyermekei”, „testi-lelki Izrael”. A VII. fejezet a Zsidókhoz írt levél sajátos „vertikális” tipológiáját veszi szemügyre, a VIII. fejezet pedig János evangéliumának „teremtés-tipológiáját” elemzi. Goppelt kimutatja, hogy a tipológia kapcsán az Újszövetségben egy sajátos *Steigerung* (azaz „fokozást”, illetve „magasabb szintre való emelést”) figyelhetünk meg: „több van itt, mint Salamon”, „több van itt, mint a templom,” stb. Goppelt az újszövetségi könyvek alapos elemzése után leszűri a végső konklúzióját, miszerint a tipológia az Újszövetség alapvető írásmagyarázati elve, ugyanakkor semmiképpen sem tekinthető valamiféle „zárt rendszernek”. A tipológia nem egy szabályokat kidolgozó „hermeneutikai módszer”, hanem sokkal inkább egy olyan gondolkodás-, és szemléletmód, olyan előretékinő „lelki látásmód” (*pneumatische Betrachtungsweise*), amely az üdvtörténet beteljesedését állandóan szem előtt tartja.

0.6.2.2. Bultmann burkolt kritikája: 1950

0.6.2.2.1. Bultmann tipológia-fogalma

Rudolf Bultmann (1884-1976) 1950-ben a *Theologische Literaturzeitung* hasábjain egy tanulmányt közölt „A tipológia mint hermeneutikai módszer eredete és értelme” címen. (Hermeneutikai Füzetek 11, 15-20. old.) A tanulmányt nyugodtan tekinthetjük Goppelt kritikájának, noha a főszövegben Goppeltre csak egyszer történik utalás, ám a lábjegyzetek majdnem egyharmada Goppeltre történő hivatkozás és bírálat. Bultmann a következőképpen definiálja a tipológiát: „A *tipológia* mint hermeneutikai módszer az Újtestamentum óta az Ótestamentum olyan egyházi értelmezését jelenti, amely az abban előforduló alakokat, eseményeket vagy intézményeket a Jézus Krisztus eljövetelét követő üdvkorszak alakjainak, eseményeinek vagy intézményeinek *előképeként, előábrázolásaként* fogja fel. (Hermeneutikai Füzetek 11, 15. old.)

0.6.2.2.2. A tipológia és a ciklikus időszemlélet

Bultmann szerint a tipológia mint egzisztenciális módszer rokon azokkal az eljárásokkal, amelyek az Ószövetség szavait *jövendölésként* értelmezik. A két „módszert” azonban el kell egymástól határolni. A Goppeltet érő első kritika az, hogy ezt a megkülönböztetést nem teszi meg, könyvében „nem látja világosan ezt a különbséget.” (Hermeneutikai Füzetek 11, 15. old.) Bultmann szerint „A tipológia az *ismétlődés*, a jövendölést bizonyító módszer pedig a *beteljesülés* gondolatát fejezi ki.” (Hermeneutikai Füzetek 11, 15. old.) E két módszernek kétféle időszemlélet felel meg: az ismétlődés eszméjére építő tipológia a ciklikus, a beteljesülésre építő jövendőmondás pedig a lineáris időszemléletre vonatkoztatható. A ciklikusságnak, az idő körkörös mozgásának képze az ókori Keletről és a görög kultúrából származik. Ám az ószövetségi próféták az idő körkörös mozgásának képzetét már igen korán az *eszkhatológikus remény* szolgálatába állították. A bultmanni felfogás szerint a tipológia nem más, mint a ciklikus időszemléletnek, az ismétlődés gondolatának az *eszkhatologizálása*.

0.6.2.2.3. Goppelt további „hibái”

Bultmann a továbbiakban vitatja egyes bibliai helyek (pl. 2Pt 3,5kk, 12kk) tipológiai való értelmezését, mondván: a jelen esetben nem a vízözön-tűzvész tipológiai kapcsolatáról, hanem csupán kozmológiai elméletről van szó. (Hermeneutikai Füzetek 11, 18. old.) Helyteleníti Bultmann Goppeltnek azt a nézetét is, hogy a *Steigerung* elsősorban a tipológiára jellemző, a tipológia ugyanis megtűri az antitézist is (Mt 12,41-42). Bultmann vitatja azt is, hogy a Zsidólevélben találkozna a „vertikális” és a „horizontális” tipológia. (Hermeneutikai Füzetek 11, 23. old.)

Bultmann végső következtetése, hogy Goppelt túl messze megy, amikor az Újtestamentumban tipológiák után kutat (Hermeneutikai Füzetek 11, 24. old.), ugyanis az „eszkhatólogikus (illetve keresztény) kor alakjainak párhuzamba állítása az Újtestamentum alakjaival nem minden esetben tipológia. Izrael történetének egyes alakjait: a türelmes Jóbot (Jak 5,11), az imádkozó Illést (Jak 5,17), egyes bűnösöket, mint Kain, Ézsau és Koré hordája (Júd 11; 2Pt 2,15; Zsid 12,16; Jel 2,12.20) figyelmeztető példaként a jelenlegi közösség elé állítani még nem tipológia, hanem a parenézis régi módszere, mely mindig múltból vett példákkal dolgozik.” (Hermeneutikai Füzetek 11, 24. old.)

0.6.2.2.4. A bultmanni kritika néhány vonása

Bár tanulmányunk végső konklúzióját ezen a ponton még nem kívánjuk megelőlegezni, Goppelt válaszána felidézése előtt megkíséreljük a bultmanni kritika néhány jellemző vonását megragadni. 1) Azonnal észrevehetjük, hogy Bultmann *fogalmi*, illetve *kvázi-filozófiai síkra* vetíti a kérdést („ciklikus”, ill. „lineáris” időszemlélet). 2) Egy rendkívül *exkluzív* (kizárólagos) tipológia-fogalmat igyekszik bevezetni, s ennek alapján próbálja bizonyítani, hogy a Goppelt által említett példák többsége nem tekinthető tipologikus példának. 3) Az exkluzív fogalomhasználat lehetővé teszi számára, hogy marginalizálja, illetve trivializálja a tipológia újszövetségi jelentőségét. 4) Azzal, hogy a bibliai tipológiát a keleti időszemléletre vezeti vissza, mint a *bibliai gondolkodástól idegen jelenséget* mutatja be. 5) Definíciója több ponton is vitatható és cáfolható: a) szerinte a tipológia „egyházi értelmezés”; b) „az Újtestamentum óta” az „Ótestamentum egyházi értelmezése”. Bultmann nem látja, hogy tipológia már az Ószövetségben is jelen van, tehát semmiképpen sem „egyházi értelmezésről”, hanem biblikus gondolkodás- és szemléletmódról van szó.

0.6.2.2.5. Gerhard von Rad Bultmann-bírálata

Két esztendővel később, 1952-ben, tehát jóval Goppelt válasza előtt, a neves ószövetségi teológus, Gerhard von Rad „Az Ótestamentum tipológiai értelmezése” című tanulmányában megvédi Goppelt tézisé, Bultmann nézeteit pedig kritika tárgyává teszi. (Hermeneutikai Füzetek 11, 26-42. old.) Gerhard von Rad szerint a „tipológiai gondolkodásmód mindenfajta emberi gondolkodás és értelmezés elemi funkciója; ... ezen analógiás, értelmező gondolkodásmód nélkül nem volna költészet.” (Hermeneutikai Füzetek 11, 26. old.) Kimutatja, hogy a Keletről származó „mitologizáló, spekulatív tipológia szinte teljesen idegen volt az ókori Izrael számára” (Hermeneutikai Füzetek 11, 27. old.) és megkérdőjelezi, hogy

„szükséges-e ezt a fajta tipológiai gondolkodásmódot – Bultmann nyomán – elsősorban a világperiódusok régi, keleti elméletével kapcsolatba hozni.” (Hermeneutikai Füzetek 11, 28. old.) Von Rad a tipológia alapvető eszméjét nem az „ismétlésben”, hanem a „megfeleltetésben” (korrespondencia) látja. (Hermeneutikai Füzetek 11, 28. old.) Goppelt munkájáról pedig így szól: „Goppelt könyvének véleményünk szerint az a fő érdeme, hogy rámutatott arra, hogy e tipológiai gondolkodásmód mennyire meghatározó és sokféle az Újszövetségben”. (Hermeneutikai Füzetek 11, 28. old.) Goppelt lényegi felismerése továbbá az, hogy a tipológia és az allegória között lényegi különbség van, a tipológia a történelemhez és a tényekhez kötődik, az allegória pedig az elvont, lelki, spirituális igazságokhoz. (Hermeneutikai Füzetek 11, 29. old.)

Közismert, hogy Goppelt nézetei Gerhard von Rad munkásságán keresztül az ószövetségi teológia számára milyen megtermékenyítő hatásúak voltak. Lássuk ezután, hogy – mintegy tizennégy évvel később – miképpen válaszolt maga Goppelt Bultmann burkolt, de tekintélye következtében minden bizonnyal nagyhatású támadására.

0.6.2.3. Goppelt válasza Bultmann-nak: 1964

0.6.2.3.1. Bultmann tipológia-fogalmának hiányossága

Goppelt Bultmann-nak adott válasza tehát mintegy tizennégy év múlva születik meg, ekkor publikálja ugyanis Goppelt ugyancsak a *Theologische Literaturzeitung* hasábjain „Apokalyptik und Typologie bei Paulus” (Apokaliptika és tipológia Pál leveleiben) című lényeges tanulmányát. (Hermeneutikai Füzetek 11, 43-73. old. 1969-ben Goppelt a tipológiával kapcsolatban még egy jelentős munkát tett közzé: ő írta a *typos* szócikket a *TDNT*-ben: Leonhard Goppelt, „*typos*”, in G. Kittel és G. Friedrich (szerk.) *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Michigan, ET, 1964-, 8. kötet, 246-259. old.) Tanulmánya elején Goppelt rámutat, hogy Bultmann 1950-es tanulmányának (amely egy német teológiai konferencia elnöki beszéde volt) tipológia-fogalma nem azonos az Újszövetség tipológiájával, ugyanis Bultmann a vallástörténeti szemlélet hatására elutasítja a két szövetség kapcsolatát és az üdvtörténet gondolatát. Bultmann számára a tipológia az antikvitásban fellelhető „restauráció” eszméjére vezethető vissza. Az eltelt időben azonban – mondja Goppelt – Gerhard von Rad már az Ószövetségben is felfedezte azt az autentikus biblikus tipológiát, amelynek újszövetségi vetületéről ő maga írt 1939-ben. Az ötvenes és a hatvanas években egymástól teljesen külön fejlődött a Bultmann-féle újszövetségi és a von Rad-féle ószövetségi teológia. A két irányzat között Wolfgang Pannenberg próbált meg hidat verni, aki Bultmann-nal szemben azt hangsúlyozta, hogy a kinyilatkoztatás és a történelem nem választható el egymástól, von Raddal szemben pedig azt, hogy az Ószövetség és az Újszövetség közötti kontinuitást nem a tipológiában, hanem az apokaliptikában lehet megragadni. Ezt a lépést Goppelt Bultmann lényeges meghaladásának véli, hiszen a bultmanni hermeneutika gyöngéje, hogy megtöri a két szövetség közötti kontinuitást, tagadja az Újszövetség üdvtörténeti önértelmezését, és nem hajlandó a kinyilatkoztatásról és a történelemlről korrelatív módon gondolkodni. Ahhoz, hogy a tipológia fogalmát tovább finomítsuk, pontosabban annak megértését még inkább elősegítsük, meg kell válaszolnunk a fennmaradó kérdést, hogy mi az apokaliptika és a tipológia fogalmának egymáshoz való viszonya.

0.6.2.3.2. Az apokaliptika és a tipológia viszonya

Goppelt rámutat, hogy Pál apostol gondolatvilágában egyszerre van jelen a tipológia és az apokaliptika. Például 1Kor 15,20-28-at sokan apokaliptikának fogják föl, pedig az sokkal inkább tipológia. Mi a közös az apokaliptikában és a tipológiában? Goppelt szerint az, hogy mindkettő úgy értelmezi a történelmet, hogy közben az eszkatonra mutat. Amíg az apokaliptika úgy tekint a történelemre, mint ami a végkifejlet felé tart, addig a tipológia úgy, mint e végkifejlet előképére. (Tanulmánya végén Goppelt a páli apokaliptika és tipológia viszonyát részletesen is kifejti, jelen írásunk ezzel a kérdéssel nem kíván foglalkozni.)

0.6.2.3.3. A tipológiai szemlélet árnyaltabb megfogalmazása

Goppelt Pál apostol levelei kapcsán igyekszik a tipológia árnyaltabb megértéséhez eljutni. Itt is az allegória és a tipológia szembeállításával indítja gondolatmenetét: amíg az allegória nem figyel a történetiségre és a literális értelemre, addig a tipológia komolyan veszi azt; amíg az allegorizálás a Biblián kívüli világi irodalomban is elterjedt módszer, addig a tipológia csak a Biblia világára jellemző.

A *typos* szót, amely eredetileg „ütést”, „lenyomatot”, „pecsétnyomatot” jelent, Pál apostol teszi hermeneutikai szakkifejezéssé. Ezért érdemes közelebbről megvizsgálni az ő tipológia-fogalmát. A tanulmánybeli megfogalmazás később Goppelt *Újszövetségi theológiájában* is visszaköszön, ezért a már meglévő magyar fordítás kedvéért az ottani szöveget idézzük:

Az Ószövetség tipológiai értékelése nem egzisztenciális módszer, de annál inkább világosan meghatározott szemléletmód, amelyet meditatívén alkalmazott Pál: a Krisztus-esemény felől visszapiillantva, az ószövetségi személyekben, intézményekben vagy eseményekben Isten végidőbeli cselekvésének az előre való kiábrázolásait veszi észre. Ezek a típusok nem valami történelmi analógiák: ezek Istennek az emberrel való kapcsolatai, melyről az Ószövetség tesz bizonyosságot, ezek megfelelő, de egyúttal eszkatologikusan felfokozott, beteljesedett Isten-kapcsolatot hirdetnek meg pozitívan, vagy antitetikusan. A meghirdetés-jelleg Istennek ígéretei iránti hűségén nyugszik. Ezért a tipológia az ószövetségi történelemábrázolás történetiségétől messzemenően független. Ábrahámnak Istennel való kapcsolata, amely például a Gen 15,6-ban szólal meg, prófétai kijelentés, amely függetlenül is érvényes Ábrahám történelmi vallásosságától. (Ablonczy László ford., Leonhard Goppelt, *Az Újszövetség theológiája* 2. rész, 54. old. [A kurziválást elhagytam, F. T.]

A tanulmányban Goppelt megismétli negyedszázaddal korábban már kimondott gondolatát, hogy a tipológia nem hermeneutikai módszer, hanem „lelki látásmód” (*spiritual approach, pneumatische Betrachtungsweise*),

amely feltárja az isteni üdvösségtervben megalapozott összefüggést az ószövetségi és az újszövetségi Isten-kapcsolat között. Amikor tehát tekintetünk ide-oda vándorol Isten és az ember találkozásának jelen idejű és – az Írásokban lejegyzett – múlt idejű tanúbizonyságai közt, akkor egymásra

vonatkoztatva, kölcsönösségükből kiindulva értelmezzük őket, s ezáltal az evangélium fényében írjuk körül az emberi egzisztenciát. Mindehhez nem elégséges a filozófia vagy a mítosz, de még az apokaliptika sem, mivel a körülírás nem állít fel tipológiai rendszert, hanem Isten üdvösségszerző tettének és üdvösségtervének lényeges jegyeit villantja fel. (Hermeneutikai Füzetek 11, 57. old.)

0.6.2.3.4. A tipológiai megközelítés eredete

Goppelt szerint a tipológiai megközelítés eredetéről három dolog bizonyosan elmondható. (1) A tipológia nem ismert dolog az őskereszténység nem-biblikus, hellenista környezetében. (2) Kizárólagosan a zsidó környezetben fordul elő, de itt is csak úgy, mint az eszkhatólogiai princípium. (3) A júdaizmusban föllelhető tipológiának megvan a maga előzménye az Ószövetség eszkhatólogiájában. (Hermeneutikai Füzetek 11, 60. old.)

0.6.2.3.5. Bultmann tévedése

Bultmann nem veszi figyelembe, hogy a tipológia eredetét az Ószövetségben, és nem a keleti vallások ciklikus időszemléletében kell keresni. Pedig a prófétáknál, különösen Deutero-Ézsaiásnál jellemző az a gondolat, hogy „Ímé, újat cselekszem” (Ézs 43,19). A próféta a *régivel* írja le az *újat*, de a hangsúly az „új”-on van és nem a „rég”-n, tehát szó sincs itt ciklikus visszatérésről! A tipológiát és a próféciát tehát nem lehet egymástól elválasztani: a tipológia inkább egy olyan princípium, amely formálja és felmutatja a próféciát. (Hermeneutikai Füzetek 11, 62. old.) Bultmann-nak arról a gondolatáról, hogy a tipológia az ismétlődés (visszatérés) motívumának „eszkhatólogizálása”, Goppelt azt írja, hogy ez módszertanilag csupán egy „vallásfenomenológiai elvont konstrukció”, amely csupán fogalmi elemeket kreál, de nem mond semmit arról, hogy miképpen keletkezett e jellegzetesen bibliai megközelítés. (Hermeneutikai Füzetek 11, 61. old.) Végezetül Bultmann csupán általános „újszövetségi tipológiáról” beszél és nem veszi figyelembe azokat a lényegi különbségeket, amelyek például a páli tipológia és a Barnabás-levél tipológiája között van. A visszatérés motívuma például csak a Barnabás-levélre jellemző, Pálra nem. (Hermeneutikai Füzetek 11, 61. old.)

0.6.2.3.6. A tipológia kinyilatkoztató funkciója

Goppelt hangsúlyozza, hogy Pál, amikor a jelent eszkhatólogiai beteljesedésként fogja fel, akkor ugyanazt az Ószövetségre visszatekintő hermeneutikát gyakorolja, amit Jézus is alkalmazott az evangéliumok tanúsága szerint. Amikor Jézus arról szólt, hogy „nagyobb van itt” (Jónásnál, Salamonnál, Dávidnál, a templomnál), beteljesítette a prófeciákat, de hangsúlyos, hogy *Ő* teljesíti be, s nem egy, a zsidó várakozásoknak megfelelő személy. Jézus rámutatott, hogy, ami „most” történik, annak eszkhatólogiai jelentősége van. A tipológia tehát új, ám rejtett formában ad kinyilatkoztatást: hit által. Az Írás tehát föltárja, hogy *valóban* mi is történt Jézus tanításában és cselekedetében, ami a látszat szerint alig különbözött más próféta vagy rabbi tanításától és cselekedetétől. Mindaz, aki megengedi, hogy hitét kipróbálják, ugyanúgy „bevonatik” az Istennel való kapcsolatba mint tipologikus elődei: az Ószövetség hithősei. (Hermeneutikai Füzetek 11, 64. old.)

0.6.2.3.7. A tipológia és a történetkritikai módszer

Több mint száz éve sokan azt állítják, hogy a történetkritikai módszer érvénytelenítette a tipológiát, a „Jézusban beteljesedett kinyilatkoztató esemény” e

fontos interpretációját. Leggyakoribb vádak a tipológiával szemben a következők: 1) a tipológia olyan jelentést ad a szövegnek, amely túlmutat a literális jelentésen és nincs benne a textusban. 2) a tipológia sokszor olyan ószövetségi eseményeken alapult, amelyek megtörténtét a történetkritika megcáfolta vagy kétségbevonta, 3) a tipológia tompítja az Ószövetség tanúságtételének speciális jellegét, s ez az Ószövetség önkényes szelekciójához vezet. Goppelt rámutat, hogy L'Amsler és von Rad kellőképpen megválaszták az első és a harmadik vádat, hiszen bizonyították: az Ószövetség már eleve olyan könyv, amely túlmutat önmagán, amely nyitott a jövőre. Rentdorffot idézve pedig azt hangsúlyozza Goppelt, hogy a teológusnak nem a történelem szemüvegén keresztül kell tanulmányoznia a teológiát, hanem a teológia szemüvegén át a történelmet, hiszen a történelem maga is interpretáció. Ha a történelmet a teológia szempontjából vizsgáljuk, akkor nem kerülünk a „történeti igazság” és a „kérügmaticus igazság” kettősségének zsákutcájába. A tipológia érvényessége – mondja Goppelt – nem az egyes események historicitásán múlik, hanem Istennek a történelemben való önkinyilatkoztatásán. Hasonlóképpen, a két szövetség kapcsolatát egyedül csak abban lehet keresni, amiben az Újszövetség is keresi: Isten hűségében. A kinyilatkoztató események mint Isten hűségének megnyilvánulásai formálják teológiai történelemszemléletünket. Ha ezek az események más jelentésre utalnak, akkor meghaladhatjuk a szűk historicizmus és a történelemellenes egzisztencializmus kényszerű alternatíváját is. Tehát ha megértjük a kinyilatkoztató események és a történelem, valamint a történelem természetének kapcsolatát, akkor bátran állíthatjuk, hogy az Újszövetség tipologikus megközelítése történelmileg és teológiailag egyaránt legitim, még a történetkritika szempontjából is – fejezi be gondolatmenetét Goppelt. (Hermeneutikai Füzetek 11, 69. old.)

0.6.2.4. Konklúzió

A fentiekben Bultmann és Goppelt nézeteltérését tudatosan konfrontáltuk, mert a vita figyelemmel követése több szemponttal is gazdagíthatja a tipológiával kapcsolatos ismereteinket. Úgy látjuk, hogy a tipológia iránti hazai – jelenleg még érdektelen vagy félreértő – hozzáállás a kritikai paradigma terméke. A teológiai gondolkodás a racionalizmus hatására érzéketlenné vált a metaforikus, szimbolikus vagy tipologikus gondolkodás iránt. A költészet és a művészetek ma is őrzik ezt a „lelki látásmódot”. A teológiai gondolkodásnak is újra fel kell fedeznie azt. Leonhard Goppelt vagy Gerhard von Rad úttörő munkát végeztek e teológiai újrafelfedezésben. Goppeltnek Bultmann-nal való összeütközése szükségszerű volt, s Bultmann – akarata ellenére – erősítette a folyamatot, ami a tipológiát ismét a teológiai gondolkodás homlokterébe hozta. A „vita” stílusán megfigyelhettük, hogy sohasem a másik fél személyére esett a hangsúly, a tárgy elsődlegességének mindig alárendelődött a nézeteltérés. Ezzel is magyarázható, hogy a „válaszok” mindkét esetben több mint egy évtizedet váratnak magukra, s az egyet nem értésre való utalás sokszor csak a jegyzetekre korlátozódott.

A vitában egyértelműen állást foglaltunk: többnyire Goppelt, s nem Bultmann oldalán álltunk. Véleményünk szerint Bultmann nem értette, illetve félreértette a tipológia lényegét. Állásfoglalásunkkal azonban nem kívántuk megkérdőjelezni a bultmanni életmű nagyságát, vagy annak még ma is sokakat – a jelen sorok íróját is beleértve – inspiráló hatását. A tipológia értelmezése kapcsán azonban kötelességünk volt rámutatni Bultmann fogyatékoságaira, s az idehaza kevésbé ismert másik újszövetséges teológus, Leonhard Goppelt időtálló érdemeire.

0.7. A *sensus plenior* kérdése

BIBLIOGRÁFIA

BROWN, Raymond, *The Sensus plenior of Sacred Scripture*. Baltimore: St. Mary's University, 1955; BROWN, Raymond E., „The Problems of the *Sensus plenior*”, in: *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanensium*, 26, 1968, 72-81. old.; FABINY, Tibor, *The Lion and the Lamb. Figuralism and Fulfilment in the Bible, Art and Literature*. London, Macmillan, 1992, 35-39. old.; LASOR, William S., „Prophecy, Inspiration and *Sensus plenior*”, in: *Tyndale Bulletin* 29, 1978; LASOR, William Stanford, „The *Sensus plenior* and Biblical Interpretation”, in: Donald K. McKim, *A Guide to Contemporary Hermeneutics. Major Trends in Biblical Interpretation*. Grand Rapids, MI, 1986, 47-64. old.; OSS, Douglas, 1988, „Canon and Context. The Future of the *Sensus plenior* in Evangelical Hermeneutics”, in: *Grace Theological Journal*, 1988/9, 105-127. old.; ROBINSON, J. M., „Scripture and Theological Method. A Protestant Study in *Sensus plenior*”, *Catholic Biblical Quarterly* 27, 1965, 6-27. old.

Az újszövetségi iratok hermeneutikájára mindenekelőtt a „prófécia és beteljesedés” formula jellemző. E hermeneutika megértése érdekében segítségül hívunk egy huszadik századi terminust, a *sensus plenior*-t.

A *sensus plenior* fogalmát római katolikus teológusok vezették be századunk első felében. Katolikus körökben az ötvenes években nagy vita folyt a fogalom létjogosultságáról, ám a katolikus teológiában ma már teljesen a perifériára szorult. Annál figyelemre méltóbb, hogy a hetvenes években egyes amerikai protestáns teológusok újra felfedezték ezt a terminust, s több tanulmányt is publikáltak annak használhatóságáról. De mit is jelent a *sensus plenior*?

A *sensus plenior* „teljesebb értelmet” jelent; abból a látásmódból táplálkozik, hogy az egyes bibliai szövegeknek van valami többletjelentése vagy jelentéstöbblete a szavak puszta értelméhez képest, vagyis a szavak többlet

jelölnek annál, mint amit látszatra jelölnek. A *sensus plenior* olyan profetikus szövegek esetében nyilvánvaló, mint például Ézs 7,11 vagy Hós 11,1, hiszen amint Máté evangélista írja, ezek az ígék Jézus születésével teljesedtek be. Számos messiási prófécia is említhetnénk, például Bálám híres prófeciáját: „Látom őt, de nem most, szemlélem, de nem közel. Csillag jön fel Jákobból, királyi pálca támad Izraelből.” (4Móz 24,17) A legtöbb ilyen prófécia esetében sokszor sem maguk a próféták, sem közvetlen környezetük valószínűleg nem tudott arról, hogy Krisztusról mondtak egyben prófeciát, amikor kétségtelenül a saját korukhoz szóltak. Azt, hogy az egyes próféciaik Krisztusban teljesedtek be, az apostolok csak utólag értették meg. Ezért mondotta Krisztus többször is, hogy „ezt most még nem értitek, de majd meg fogjátok érteni”. Raymond Brown a *sensus plenior* 1955-ben a következőképpen definiálta:

A *sensus plenior* az a mélyebb-, vagy többletjelentés, amit az Isten szándékozott a szövegnek adni, és ami az emberi szerzőnek nem állt egyértelműen a szándékában. Ezt a jelentést a bibliai szövegek szavaiban (illetve szövegcsoporthoz vagy teljes könyvekben) a további kinyilatkoztatás, vagy pedig a kinyilatkoztatás megértésének magasabb fokán fedezhetjük fel. (Brown, 1955)

Brown maga is hangsúlyozza, hogy a *sensus plenior* nem egy újabb értelem, hanem a literális értelem elmélyítése, *approfondissementje*. (Brown, 1968, 72. old.) Amikor Ézsaiás vagy Hóseás prófétált Krisztusról, nem egyszerűen „jóslatot” mondott, ami beigazolódott, nem is arról volt szó, hogy természetfeletti képességekkel előre látta a jövőt, hanem arról, hogy a képies nyelven, hitben szóltak, s abban, amit profetikus látásban kimondtak, benne volt a jövő, ugyanúgy, mint a magban is benne van a csíra, sőt a teljes növény, noha a magban valószínűleg még mikroszkóp segítségével sem lehet látni a megszületendő növény szárát, levelét vagy virágját. Amikorra azonban „betelik az idő” (Mk 1,15), amikorra beérik Isten terve, akkor az utódok megértik, hogy az egykori szöveg prófécia volt. A szövegek többletjelentését tehát csak utólag, retrospektíve, a Szentlélek segítségével lehet megérteni. Maguk az apostolok is csak később értették meg Jézus szavainak a *sensus plenior*-át, akár a templom lerombolásáról, akár a lábmosásról legyen szó. Protestáns szerzők rámutattak arra, hogy a *sensus plenior* nem szabad felhasználni egyes tanítások (például mariológiai dogmák) utólagos igazolására. Azt, hogy az egyes próféciai szövegeknek van-e *sensus plenior*, maga a Biblia igazolja, amikor rámutat arra, hogy az a progresszív kinyilatkoztatás folyamán „beteljesedett”. (Egyébként a hatvanas években népszerű protestáns eredetű új hermeneutika képviselői, H.-G. Gadamer, G. Ebeling, J. M. Robinson, és mások, majd később Paul Ricoeur mindvégig hangsúlyozták, hogy nem a „szerzői szándék”, hanem a „szöveg szándéka” határozza meg a szöveg jelentését.)

Az amerikai protestáns teológusok közül William Sanford LaSor mutatott rá, hogy a *sensus plenior* a „prófécia és beteljesedés” összefüggésében érthetjük meg, de a prófécia nem egyszerűen jövendőmondás vagy prédikáció, hanem „Isten szándékának megnyilatkoztatása a jelen szituációban, s annak a megmutatása is egyben, hogy e szándék előrehaladó és folyamatos.” (LaSor, 1978, 49-60. old., különösen 55. old.) Amikor a megváltási terv beérik, „megtelik”, „feltöltődik”, azaz beteljesedik. LaSor definíciója szerint:

a *sensus plenior* egy szakasz teljesebb jelentése, az a „plusz”, „a valamivel több”, amit Isten a szövegnek az inspirációval adott; az, ami Isten igéjének üzenetét egyformán érvényessé teszi az elkövetkezendő generációk számára. (LaSor, 1978, 50. old.)

A közelmúltban pedig Douglas Oss arra tett kísérletet, hogy a *sensus plenior* fogalmát következetesen beépítse a kánonkritikába:

Egy adott szöveg *sensus plenior*át akkor fedezhetjük fel, ha azt a teljes bibliai kinyilatkoztatás fényében vizsgáljuk. Ez nem allegorizálás vagy „eisegesis”, hanem a szöveg minden olyan jelentésrétegének a meglátása, amelyet a kanonizált szöveg biztosít nekünk. A kinyilatkoztatás előrehaladása azt is jelenti, hogy az Írás szövegének jelentése a kánon kialakulása közben egyre mélyebb és mélyebb lett. Ha az egzegéta a teljes Biblia szövegét figyelembe veszi, akkor a Szentírás részszovegeinek teljesebb megértését nyeri. A teljesebb megértés (*fuller understanding*) mindazokat a jelentésréteget magában foglalja, amelyek akár szándékosak, akár szándék nélküliek voltak a szerző részéről. (Oss, 1988, 105-127. old.)

0.8. Írás, tett és szó (Gerhard Ebeling hermeneutikájáról)

BIBLIOGRÁFIA

Gerhard Ebeling fő művei:

Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik (Evangélikus evangéliummagyarázat. Luther hermeneutikájáról). [1942] (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962); *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift* (Egyháztörténet mint a Szentírás értelmezésének története). Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 189 (Tübingen, 1947). Magyarul: *Hermeneutikai Füzetek* 2. (Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1994), 5-22. old.; *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem* (Az egyház történetisége és igehirdetése mint teológiai probléma). Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 207-208 (Tübingen, 1954); *Das Wesen des christlichen Glaubens* (A keresztény hit lényege). (Tübingen: 1959); *Hermeneutik*. In: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol 3. (Tübingen: 1959), 242-262. old.; *Wort und Glaube [I.]* (Szó és hit). (Tübingen, 1960); *Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann* (Teológia és igehirdetés. Beszélgetés Rudolf Bultmann-nal). Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 1. (Tübingen, 1962); *Vom Gebet. Predigten über das Unser-Vater*. (Az imádságról. Prédikációk a Miatyánkról). (Tübingen, 1963); *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen* (Isten igéje és a hagyomány. Tanulmányok a hitvallások hermeneutikájáról). Kirche und Konfession 7. (Göttingen, 1964); *Luther. Einführung in sein Denken*. (Luther. Bevezetés a lutheri gondolkodásba). (Tübingen, 1964); *Wort und Glaube [II.] Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott* (Szó és hit. Adalékok a fundamentálteológiához és az Istenről szóló tanhoz). (Tübingen, 1969); *Lutherstudien I.* (Luther-tanulmányok). (Tübingen, 1971); *Einführung in theologische Sprachlehre* (Bevezetés a teológiai nyelvtudományba). (Tübingen, 1971); *Wort und Glaube [III.] Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie* (Szó és hit. Adalékok a fundamentálteológiához, a szoteriológiához és az ekkleziológiához). (Tübingen, 1975); *Lutherstudien II. Disputatio de homine* (Luther-tanulmányok). (Tübingen, 1977); *Dogmatik des christlichen Glaubens I. Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt* (A keresztény hit dogmatikája). (Tübingen, 1979); *Dogmatik des christlichen Glaubens II. Der Glaube an Gott den Versöhner der Welt* (A keresztény hit dogmatikája). (Tübingen, 1979); *Dogmatik des christlichen Glaubens III. Der Glaube an Gott den Vollender der Welt* (A keresztény hit dogmatikája). (Tübingen, 1979); *Die Wahrheit des Evangeliums. Eine Lesehilfe zum Galaterbrief* (Az evangélium igazsága. Segítség a Galata-levél olvasásához). In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (1981), 442-464. old.

Magyarul:

EBELING, Gerhard, *Értelmezéstörténet mint egyháztörténet*. Hermeneutikai Füzetek 2, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1994;
EBELING, Gerhard, *Isten és szó*. Hermeneutikai Füzetek 7, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1995;
EBELING, Gerhard, *Luther - Bevezetés a reformátor gondolkodásába*. Magyar Luther Könyvek 6, Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1997.

0.8.1. Írás, tett, szó

Mi a kinyilatkoztatás (kijelentés), az írás, a szöveg, a Biblia, az ige, az isteni beszéd, az isteni szó egymáshoz való viszonya? Azonos fogalmak különféle elnevezésével van-e dolgunk, vagy valamilyen megkülönböztetésre lenne szükségünk? A kérdésre három válasz adható.

Az első válasz: „A teljes írás Istentől ihletett” (2Tim 3,16). Vagyis igen, a kinyilatkoztatás, az írás, a Biblia, az ige egymással kicserélhető rokon értelmű szavak. Bár Isten gondolatai nem a mi gondolataink, Isten útjai nem a mi útjaink, Isten mégis „lajtorját” ad az embernek, azaz kijelenti, kinyilatkoztatja magát neki. Ez a lajtorja a Szentírás, a Biblia. Az Isten által ihletett emberi beszéd a kinyilatkoztatás, s ez szent, igaz és tévedhetetlen. Röviden: ez a fundamentalizmusnak, vagy verbálinspirációnak a válasza (lásd a 0.1. fejezetet!). Nevezhetjük „prekritikai” paradigmának is.

A második válasz: Isten igéje valójában Isten *cselekedete, tette* a történelemben. Isten a történelemben sokféleképpen cselekedett, a legnagyobb tette azonban egyszülött fiának, Jézus Krisztusnak elküldése, értünk történt odaadása volt. A Biblia Isten cselekedetére reflektál, magyarázza, kommentálja azt, de legfőképpen *tanúskodik* róla. A lényeg tehát a megtörtént *esemény*; az írás, a szó, a szöveg végeredményben másodlagos. Az igazságot, a valóságot racionálisan, a történeti kutatás segítségével, a mítoszok lehántásával fogom elérni. Röviden: ez a tudományos történetkritika válasza. Nevezhetjük „kritikai” paradigmának is.

A harmadik válasz: a szöveg és a cselekedet nem választható szét, a „szó is tett”. A szó, a beszéd esemény, történés is egyszerre. A szavak nemcsak dolgokat „jelölnek”, hanem maguk is tettek. Nem a nyelvet kell megértenünk, hanem fel kell fedeznünk, hogy csakis a nyelven keresztül érthetünk meg! A szó ezért nem az értelmezés tárgya, hanem az értelmezés alanya immár: a szó az, ami megnyitja, lehetővé teszi az értelmezést. A szó arra vár, hogy kimondassék. A szöveg nem egyszerűen az *explicatoria*, a magyarázatra (*Auslegung*), hanem az *executiora*, a megvalósításra, a „végrehajtásra”, a kivitelezésre (*Ausführung*) vár. Az *írott igének hirdetett igévé* kell válnia, mert eredetileg is az volt. Az írás beszéd volt, s azt igényli, hogy újra beszéddé alakuljon. Eseménnyé, történéssé. Ézsaiással szólva: „az én beszédem, amely számból kimegy, nem tér hozzám üresen, hanem megcselekszi, amit akarok” (55,11). Ez az ebelingi „Új hermeneutika” válasza. Nevezhetjük „posztkritikai” paradigmának is.

0.8.2. Gerhard Ebeling és az „Új hermeneutika”

Gerhard Ebeling (született 1912) a huszadik század egyik legjelentősebb teológusa, s a teológiai hermeneutika diszciplinájának kétségtelenül a legjelentősebb képviselője. Mint lutheránus teológus 1930-ban kezdi meg tanulmányait a marburgi teológiai fakultáson, ahol Bultmann tanítványa. Wilhelm Maurer hatására Luther teológiájával kezd foglalkozni. Berlinben Nicolai Hartmann filozófiáját hallgatja, majd Zürichben Emil Brunner tanítványa lesz. A harmincas években Bonhoeffer személyes hatása alá kerül. Disszertációját Luther hermeneutikájáról írja. A háború alatt a Hitvalló Egyház aktív lelkesze. 1946-ban Tübingenben az egyháztörténet professzora. Itt alakul ki szoros munkakapcsolata Ernst Fuchs-szal (1903-1983). 1956-ban Zürichbe hívják, 1965 és 1968 között Tübingenben a rendszeres teológia professzora, majd az 1968-as diákzavargások miatt újra, s végleg visszatér Zürichbe. Itt a fundamentál-teológia és a hermeneutika professzora lesz, ő szervezi és alapítja meg 1961-ben a zürichi Hermeneutikai Kutatóintézetet. Professzorként 1979-ben vonul nyugdíjba.

Az „Új hermeneutika” képviselőiként ismert Fuchs és Ebeling egyaránt Rudolf Bultmann tanítványai voltak Marburgban. Mesterük tanítását azonban mindketten tudatosan meghaladták. Bultmann elsősorban a *korai* Heidegger hatására próbálta meg a keresztény hitet összhangba hozni azzal, amit az egzisztencialista filozófus autentikus létnek nevezett. A *késői* Heidegger, mint ismeretes, a nyelv, a költészet irányába mozdította el a filozófiai gondolkodást. Teológiailag Bultmann ezzel már nem tudott mit kezdeni, számára a *kerygma* nyelven kívüli valóság, olyan, mint egy porcelánvázába rejtett gyémánt. Amíg Bultmann számára a nyelv még „eszköz” a valóság megismerésében, a késői Heidegger azonban felfedezi a „létezés nyelviségének” gondolatát: létezésünket csak a nyelven keresztül ragadhatjuk meg, a valóság csak nyelvileg jut kifejezésre. A tartalom és a forma elválaszthatatlanok egymástól. Heidegger óta a hermeneutika feladata az, hogy megtaláljuk az autentikus, tiszta nyelvet. Fuchs az eredeti nyelvet a Jézus által hirdetett és használt „szeretet-nyelvben” fedezi fel. (Érdekes módon az irodalomtörténész Northrop Frye is a „szeretet-nyelv” kifejezést használja.) A hermeneutika feladata pedig az, hogy megtanítsa nekünk, miként kell *meghallani* ezt a nyelvet, s a hermeneutika így a „hit nyelvtana” lesz: „A teológiai gondolkodás evidenciája a hallásból, nevezetesen Krisztus szerető hangjának evidenciájából származik.” A Új hermeneutika képviselőinél ugyanakkor Karl Barth hatását is felfedezhetjük, amikor azt olvassuk, hogy a hermeneutika Isten szavának hiteles megszólaltatása, hiszen Isten igéje természeténél fogva igényli azt, hogy hirdessék, azaz proklamálják.

Ebeling számára a teológia alapvetően és mindenekelőtt hermeneutikai tudomány, s ez nemcsak általában igaz, hanem minden egyes teológiai diszciplína hermeneutikai beágyazottságú, kezdve természetesen a biblikumoktól a dogmatikán át az egyháztörténetig vagy akár a liturgikáig. (Erre vonatkozóan lásd *Értelmezéstörténet mint egyháztörténet*, Hermeneutikai Füzetek 2.) Ebeling tudatosan vállalja a protestáns hagyományt, s Lutherhez is azért fordul kitüntetett figyelemmel, mert Luther Isten igéje megszólaltatásának, érvényesítésének volt a nagymestere. Ebeling Lutherben így az Új hermeneutika előfutárát látja, hiszen Luther is azt vallotta, hogy a Szentlélek a nyelven keresztül szólít meg bennünket: a nyelv az a hüvely, amelyik hordozza a Lélek kardját, az a doboz, amelyik elrejt a drágakövet, az a pohár, ami tartalmazza az italt. Ebelingnek, akárcsak korábban Luthernek tehát a nyelv a végső valóság, amelyben létezünk. Az *Isten szava és a hermeneutika* című 1959-es tanulmánya

abból indul ki, hogy az írást, a szöveget nem lehet egyszerűen Isten ígéjének tekinteni, hiszen az írást egyszerre megelőzi és követi a beszéd. Az írás eredetileg igehirdetés volt, s természete igényli azt, hogy ismét azzá váljon. Azok, akik naivan azonosították Isten ígéjét a Szentírással, nem figyeltek eléggé a *proklamáció* természetére. A szónak az igehirdetésen keresztül történéssé kell válnia. Az Új hermeneutika szerint a szó nem az értelmezés tárgya, hanem a szó az, ami megnyitja, közvetíti a megértést. Az Új hermeneutika felfedezése, hogy nem a nyelvet kell megértenünk, hanem csak a nyelven keresztül tudunk érteni. A szónak hermeneutikai funkciója van. A hermeneutika tárgya tehát nem a szó, hanem a szóesemény, vagy szótörténés, vagy beszédesemény. Ahol a szó „helyesen” történik, ott megvilágosodik a létezés. A szavak helyes használata révén nyílik ki számunkra Isten szava. „Isten szava” pedig nem jelöl, hanem cselekszik: az embert igyekszik hívővé tenni. A szó, az ige közvetítőjének, hirdetőjének pedig azt kell elősegítenie, pontosabban azt kell hagynia, hogy a szöveg ismét Isten ígéjévé váljon, vagyis – mint fent már jeleztük – nem a szöveg *explicatio*jára (magyarázatára), hanem *executio*jára, végrehajtására, kivitelezésére van szükség. A német *Ausführung* kifejezést Ebeling angol fordítója adta vissza *execution*ként, véleményünk szerint rendkívül találóan! Merjük szó szerint fordítani itt ezt a kifejezést: ki kell „végeznünk” a szöveget, hiszen csak akkor fog élni a szöveg, mint ige.

Ezen a helyen kell utalnunk a „szó” és az „ige” magyar nyelvre történő fordításának problémáira. A héber *dabar*, a görög *logosz*, a latin *verbum* szavakat a német *Wort*ként, az angol *word*ként adja vissza. Magyar nyelvünk bibliafordító eleinknek köszönhetően szerencsés helyzetben van: az „ige” erővel telített szó; hatást, aktivitást, cselekedetet fejez ki, mint erre a „megigézni”, „igézet” szavak is utalnak. A német és az angol nyelv tehát nem ismeri a „szó” és az „ige” ilyen megkülönböztetését. Ha „igéről” van szó, akkor „erővel telített szavak”-ra kell gondolnunk, mint Northrop Frye *Words with Power* című könyve is utal erre. Véleményünk szerint azonban az „ige” hazai használatunkban túlságosan kegyessé kopott, s talán mégsem helytelen, ha fordításunkban megőrizzük azt, hogy az „ige” eredetileg „szó”, s a fordításunk által is figyelmeztetünk arra, hogy az erővel szóló, minket eltaláló szó: isteni szó, azaz „ige”. Így amikor a bevett vallási nyelvhasználat automatikusan az „ige” megoldást sugallta volna, mi mégis a „szó”-t választottuk, egyszerre utalván arra, hogy eredetileg az „ige”: „szó”, de a szónak, minekutána ez már sokszor megtörtént, itt is és most is ígévé kell válnia. Legyen szabad itt egy hasonlatot megkockáztatnunk: a szó és az ige talán úgy is viszonyulhat egymáshoz, mint a „Jézus” és a „Krisztus”. A „Jézus” egy név, egy szó, a „Krisztus” viszont már egy állítás, egy vallomás, egy hitvallás: a názáreti Jézus az Ószövetségben megígért Messiás. Egyesek számára Jézus csupán egy „szó”, egy „zsidó”, mások számára viszont a Felkent, a személyes Megváltó. Amiképpen a hit Krisztusában a történeti Jézust is meg kell látnunk, a nyelv tudatosan hermeneutikai használata arra figyelmeztet bennünket, hogy az „ige” eredetileg „szó”, tehát a „szó”-nak tisztán, helyesen kell megszólalnia ahhoz, hogy ismét „ige”, azaz az Isten által vezérelt történés és esemény legyen.

E nyelvi, fordításbeli megoldásra nemcsak elvi hermeneutikai töprengések vezettek bennünket, hanem Ebelingnek klasszikus tanulmánya, az *Isten és szó* is. Az eredetileg az amerikai Berkeley Egyetemen 1966-ban három előadásként elhangzott tanulmány részei: 1. Az istentelenek szava, 2. Az „Isten” szó, 3. Isten szava. A tanulmány nagyszerű nyelvi architektúráját rombolnánk szét, ha a megszokás, vagy éppen a szokatlanság kedvéért „igével” helyettesítenénk a „szót” bármelyik esetben. Ebeling kiindulópontja, hogy napjainkban Isten és szó

eltávolodott egymástól. A szó nélküli Isten és az istennélküli szó csendet eredményez, a kérdésről tehát nem is lehetne beszélni. Egykor a kettő közötti kapcsolat viszont nagyon közeli volt, az Isten volt a szó. (Jn 1,1). Ma a nyelvmérgezettség állapotában vagyunk, de nem azért, mert az Isten szó eltűnt a nyelvünkéből, hanem azért, mert elfekélyesedett. Amíg őseink számára a Biblia lelki otthon volt, addig ma az Istenről való beszéd sokszor csak hagyománnyá, pusztá formalitássá változott. Az Istenről való beszéd elveszítette autentikusságát, felhígult beszéddé, üres, erőtelen fecsegéssé vált. Nem az a probléma, hogy ne lennének intézmények, amelyek lehetőséget adnak az Istenről való beszédre, hanem az, hogy ma az igehirdetés inflálódása, unalmas prédikációk, kegyes szavak közepette miképpen lehet Istenről hitelesen beszélni? De Ebeling azonnal hozzáteszi: nemcsak az mérgezi nyelvünket, ha felelőtlenül beszélünk Istenről, hanem az is, ha felelőtlenül *nem* beszélünk róla. A mai ember paradox életérzése, hogy Istenről beszélnie kell, de mégsem tud beszélni Istenről. De talán már annyira devalválódott, szekularizálódott volna nyelvünk, hogy talán már az „istennélküliség”, „istentelenség” kifejezést sem lenne szabad használnunk? Ennek megválaszolásához az „Isten” szó anatómiájára van szükség. A hagyományos felfogás a szó „jelölő” funkciójára, a *significatio*ra tette a hangsúlyt. Ebeling szerint a szavak, a beszéd időben hangzanak el, vagyis mindenekelőtt időben zajló események. A szó tehát esemény és cselekedet, ami egy szituációra válaszol. A „válaszolhatóság” sokkal fontosabb funkciója a szavaknak, mint a *significatio*. Az igaz szónak gyógyító, a hamis, korrupt szónak pusztító ereje van. Az igaz szó a távolit jelenvalóvá teszi, megnyitja a jövőt, feltárja a valóságot, az igaz szó szabaddá tesz. Hazudni csak az ember tud, a hazugság a szabadság perverz visszaszerzésének módja. Ebeling számára az „Isten” szó az ember alapvető szituációja, pontosabban válasz az alapvető emberi szituációra. Így amennyiben Istenről beszélünk, az emberről is beszélünk a maga nyelviségében. S az ember a maga nyelviségében nem önmaga mestere. A szó erejéből él, ami nem az övé, s ugyanakkor szomjazik is a szóra, ami ugyancsak nem az övé. Az ember egyszerre hallgató és beszélő, azaz másokra utalt lény. Ebeling szerint minden szóeseményben benne van a mélységdimenzió, ami Istenre utal. Isten nemcsak az ember szituációja, hanem a valóság misztériuma is, s ez a valóság megszólítja az embert, s a megszólított ember nem maradhat semleges. Isten a „szavak szava”, nyelvünkben semmi mással nem helyettesíthető. De nem gátol-e bennünket a hagyományos istenkép, vagy istenábrázolás? Istennek lehetnek ábrázolásai, mondja Ebeling, de ha elhagyjuk az eredeti szó-szituációt, akkor megöljük az Istent. Hogyan akadályozhatja ezt meg a minket megszólító Isten? És egyáltalán ki jogosít fel bennünket arra, hogy az „Isten” szóról beszéljünk? Az „Isten” szó jelentése nem választható el az „Isten szavától”, csak az „Isten szava” jogosít fel bennünket arra, hogy az Isten szóról beszéljünk, mondja tanulmánya második részének konklúziójaként Ebeling.

Sajnálatos tény, hogy a keresztény üzenet sajátos gettó-nyelv lett. Sokan úgy érzik, hogy trivializálják Istent, ha róla beszélnek. Ebeling azonban rámutat, hogy az Ó- és az Újszövetségben az „Isten szava” sohasem válik idejétmülttá, mivel lényege és természete, hogy önmagán mindig túlmutat, s mindig képes arra, hogy egy új szituációban önmagát megújítsa, s ezáltal képes mindig új világot feltárni. Isten szava viszont azt igényli, hogy nyitott legyek és hallgassak rá. Ha hallgatók, akkor Isten szava megszólít és megragad engem, azzal a céllal, hogy igazzá tegyen. Csak e megszólítotttság és megragadottság állapotában fedezhetem fel, hogy „az istentelenek szavában is meg lehet hallani Isten rejtett szavát.” (Lásd részletesen

in: Gerhard Ebeling, *Isten és szó*. Hermeneutikai Füzetek 7, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1995!)

0.9. Látás és hallás hermeneutikai konfliktusa

BIBLIOGRÁFIA

ASTON, Margaret, *England's Iconoclasts: Law Against Images*, Oxford, Clarendon Press, 1988; AUGUSTINUS, Aurelius. *A Szentháromságról*, ford. Gál Ferenc, Budapest, Szent István Társulat, 1985; AUGUSTINUS, Aurelius, *Vallomások*, ford. Városi István, Budapest, Gondolat, 1982; BARISH, Jonas, *The Anti-Theatrical Prejudice*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press, 1981; BATH, Michael, *Speaking Pictures. English Emblem Books and Medieval Culture*, Longman, 1994; BOMAN, Thorlief, *Hebrew Thought Compared with Greek*, London, SCM Press, 1960; CHIDESTER, David, *Word and Light Seeing, Hearing, and Religious Discourse*, Urbana - Chicago, University of Illinois Press, 1992; CHRISTENSEN, Carl C., *Art and Reformation in Germany*, Athens - Ohio, Ohio State University, 1979; DAVIDSON, Clifford, „The Anti-Visual Prejudice”, in: Clifford Davidson - Ann Eljenhom Nichols (szerk.), *Iconoclasm Vs. Art and Drama*, Early Drama, Art and Music Monograph Series 11, Kalamazoo, MA., Medieval Institute Publications, 1988; EBELING, Gerhard, *Luther: An Introduction to His Thought*, London, Collins, 1972; EUSZEBIOSZ, *Egyháztörténete*, ford. Baán István, Budapest, Szent István Társulat, 1983; FRYE, Northrop, *Anatomy of Criticism: Four Essays*, New Jersey, Princeton University Press, 1957; GÁL Ferenc, „A kép és a vallásos élmény”, in: Dankó László et. al. (szerk.), „*Ex invisibilibus, visibilia*”. Emlékkönyv Dávid, Katalin professzorasszony 70. születésnapjára, Budapest, Pesti Szalon-Ferency, 1993; GERO Stephen, „Byzantize Iconoclasm and the Failure of Medieval Reformation”, in: Joseph Gutmann (szerk.), *The Image and the Word: Confrontations in Judaism, Christianity, and Islam*, Missoula, Scholars Press, 1977; GILMAN Ernest B., *Iconoclasm and Poetry in the English Reformation. Down Went, Dagon*, Chicago - London, Chicago University Press, 1986; GUTMANN, Joseph (szerk.), *The Image and the Word: Confrontations in Judaism, Christianity, and Islam*, Missoula, Scholars Press, 1977; IHDE, DON, *Listening and the Voice: A Phenomenology of the Sound*, Athens - Ohio, Ohio State University Press, 1976; JONES, William R. J., „Art and Christian Piety: Iconoclasm in Medieval Europe”, in: Joseph Gutmann (szerk.), *The Image and the Word: Confrontations in Judaism, Christianity, and Islam*, Missoula, Scholars Press, 1977; KELBER, Werner H., *The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q.*, Philadelphia, Fortress Press, 1983; KOTTWITZ, Bruno, „Im Anfang war das Ohr.” Ein nicht nur kunsthistorische Betrachtung: Empfängnis und Geburt durch das Ohr”, 1990, in: *Die Waage. Zeitschrift der Grünenthal GmbH* 29/1994, 134-143. old.; LEPAHIN, Valerij, „A hészűkhazmus és az 'élő ikon' fogalma”, in: *Aetas* 1991/2, 47-55. old.; LUTHER, Martin, *Luther's Work* szerk. Jaroslav Pelikan (→LW), Saint Louis, Concordia Publishing House, 1955; MILES Margaret, „Vision: The Eye of the Body and the Eye of the Mind in Saint, Augustine's *De Trinitate* and *Confessions*”, in: *Journal of Religion* 1983/1, 125-142. old.; MILES, Margaret, *Image as Insight: Visual Understanding in Western Christianity*, Boston: Beacon Press, 1985; O'CONNELL, Michael, „The Idolotrous Eye: Iconoclasm, Anti-Theatricalism, and the Image of the Elizabethan Theatre”, in: *EHL*, 52, 1985, 279-310. old.; ONG Walter, J. SJ., *The Presence of the Word. Some Prolegomena for Cultural and Religious History*, New Haven - London: Yale University Press, 1967; ONG Walter, J. SJ., *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, London - New York, Methuen, 1982; PHILLIPS, John, *The Reformation of Images: Destruction of Art in England, 1535-1660*, Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press, 1973; PRÖHLE, Károly, *A hit világa. Bevezetés a keresztyén hittanba*, Győr, 1948; RICOEUR, Paul, „Manifestation and Proclamation”, in: *Journal of the Blaisdell Institute* vol XIII. No 1, 1978, 13-35. old.; SILBERMAN, Lou H., *Orality, Aurality and Biblical Narrative*, Semeia 39. Decatur, Georgia, Scholars Press, 1987; UGOLNIK, Anthony, „The *Libri Carolini*: Antecedents of Reformation Iconoclasm”, in: Clifford Davidson - Ann Eljenhom Nichols (szerk.), *Iconoclasm Vs. Art and Drama* Early Drama, Art and Music Monograph Series 11, Kalamazoo, MA., Medieval Institute Publications, 1988, 1-32. old.

Kevés olyan szó van a teológia és a szakrális művészet nyelvében, amelyre olyan sok ellentétes értékű derivátum rakódott volna az elmúlt évszázadok során, mint az *ikon*. A hozzá való pozitív viszony értékskáláján ott találjuk egymás után az *ikonofília* (képszerűet), *ikonodúlia* (képtisztelet), majd az *ikonolatria* (képimádat) kifejezéseket. A negatív viszonyulás fokozatait az *ikonomachia* (képellenség), *ikonofóbia* (képgyűlölet), illetve az *ikonoklazmus* (képrombolás) kifejezések érzékeltetik. A korai egyházatyák, (Tertullianus, Augustinus) majd a 16. századi puritánok színházellenessége, „antiteatralizmusa” (Jonas Barish) mögött a képektől, a képiségtől, a vizualitástól való teológiai tartózkodás figyelhető meg. A képellenzők kapcsán az amerikai ikonográfia- és drámatörténész Clifford Davidson pedig „antivizuális előítélet”-ről beszél. Azok nevében viszont, akik a

szónak, a hangnak, az orálisnak (Walter Ong, Werner Kelber, Don Ihde), vagy a fülnek, a meghallásnak, azaz az „aurálisnak” (Bruno Kottwitz) tulajdonítanak elsődlegességet, mi akár „antiaurális előítéletről” is értekezhetnénk. Gál Ferenc például így fogalmaz: „A fény, a dicsőség megelőzi a szót. Ezt látjuk nemcsak az ószövetségi teofániáknál, hanem a Jordán folyónál, a táborhegyi megdicsőülésben, a damaszkuszi úton, vagy a Jelenések könyvének 4. fejezetében, a bevezető nagy látomásnál.” (Gál, 24). A következőkben a *kép* és a *szó*, a *szem* és a *fül*, a *látás* és a *hallás*, a *fény* és a *hang* hermeneutikatörténeti drámájára irányítjuk figyelmünket. Célunk nem a feszültség kerülése, hanem éppen ellenkezőleg, annak keresése, sőt, a legfontosabb összeütközések megjelenítése. Így a konfliktusok csomópontjait történetileg vesszük szemügyre (I), majd azokat hermeneutikailag értelmezzük (II) és végezetül kísérletet teszünk a konfliktus fel(meg)oldására (III).

0.9.1. A szem és a fül konfliktusa történeti megközelítésben

0.9.1.1. „Kezdetben vala a fül,”

írja Bruno Kottwitz német orvos és művelődéstörténész. A fül a művelődés- és művészettörténetben az ókortól kezdve kitüntetett helyet foglal el. Már az ókori egyiptomi kultúrában is a női ivarszerv szimbólumaként tartották számon. Több pogány és keresztény példát is felvonultathatunk annak illusztrálására, hogy a fül ugyanazt a szerepet tölti be a mitológiában vagy művészi ábrázolásokon, amit normális biológiai körülmények között a női ivarszerv. Rajta keresztül történik két fontos aktus: a fogantatás és a születés. A *conceptio per aurem* (fülon általi fogantatás) egyik pogány példája az indiai mitológiából az az epizód, amikor a Napisten egy Kunti nevű szűzzel a fülon keresztül közösül. A motívumot azonban átvette a keresztény ikonográfia is. A klosterneuburgi oltárképen az angyali üdvözlés során Mária „megárnyékozása” egyszerre történik a szemén és a fülon keresztül. Ugyanitt az apostolok Pünkösdkor a fülon keresztül fogadják a Szentlélek inspirációját. Egy freiburgi történész mintegy kétszázötven vizuális dokumentumot gyűjtött össze annak illusztrálására, hogy Mária a fülon keresztül foganta Jézust. A würzburgi Marienkapelle északi kapuján például az angyalokkal körülvett trónon ülő atya a szájából szavait egy tömlőbe lélegzi, s ez a tömlő az éppen az angyali üdvözlésre figyelő Mária füléhez csatlakozik (lásd I. és II. ábra!). Szent Zénó, a 4. századi püspök írta: „Évát az Ördög a fülén keresztül sebezte meg, így veszejtven el őt. Ám a fül által történő fogantatás révén az asszonyi seb meggyógyított és minden gonoszság legyőzött.” A fül nemcsak a *conceptio per aurem*, hanem a „fülon általi születés”, a *partus per aurem* képzeletvilágában is kitüntetett helyet foglal el. A középkori ember tudott arról, hogy a fül a haldokló ember utolsó működő érzékszerve (a tudomány azóta bizonyította azt is, hogy itt van a legtöbb idegvégződés), s ezért úgy vélték, hogy a lélek a meghalt emberből a fülon keresztül távozik az örökkévalóságba. A lelket *eidolon* (emberképmás) formájában ábrázolták és számos Golgota-ábrázoláson figyelhető meg, hogy az angyalok bábáskodnak Jézus és a jobb lator, az ördög pedig a bal lator lelkének „születésénél” (lásd III. ábra!).

0.9.1.2. A Héber Biblia (Ószövetség) képellenessége

Joseph Gutmann joggal állapítja meg, hogy a szó és a kép konfrontációja egyaránt jelentkezik a júdaizmusban, a kereszténységben és az iszlámban. Kétségtelen, hogy a képellenesség *locus classicus* a Tízparancsolat egyik igéje 2Móz 20,4-ben: „Ne csinálj magadnak semmiféle istenszobrot azoknak a képmására, amik fenn az égben, lenn a földön, vagy a föld alatt a vízben vannak. Ne imádd és ne tiszteld azokat, mert én, az ÚR, a te Istened, féltőn szerető Isten vagyok, aki megbüntetem az atyák bűnéért a fiaikat is harmad- és negyedízig, ha gyűlölnék engem. De irgalmasan bánok ezerízig azokkal, akik szeretnek engem, és megtartják parancsolataimat.” (2Móz 20,4-6). A parancsolat teljesen összhangban van Mózesnek az istenként tisztelt aranyborjú-bálványt porrá zúzó ikonoklaszta haragjával (2Móz 32).

A szó kép feletti győzelmét jól illusztrálja az az epizód, amikor Jósiás uralkodása idején (i.e. 7. század) váratlanul megtalálják a Deuteronomium-tekercset, s a törvénykönyv igéinek meghallása után a király „megszaggatta ruháját” és a néppel együtt szövetséget kötött az ÚRral, hogy teljes szívvel és teljes lélekkel megtartják és teljesítik az ÚR parancsolatait, intelmeit és rendelkezéseit. Mindennek következtében Jósiás elrendeli a templom megtisztítását, Baálnak és a többi idegen istennek és bálványnak szentelt szobor lerombolását és eltávolítását. (2Kir 23). A SZÓ felfedezése tehát hitbeli megújulást, lelki megtisztulást, purifikációt és reformációt eredményezett. A prófétizmus mindig ikonoklaszta *furorral* jár. A 16. századi Angliában a puritánok VI. Edwardban, a fiatal protestáns királyban a bálványimádó pápistákkal szemben erélyesen fellépő és a hitet megújító *Mózes redivivust*, illetve *Jósiás redivivust* üdvözölték. A bizánci vagy a reformáció korabeli képrombolás a Deuteronomiumban találta meg az ikonoklasmus igazolását: „Romboljátok le oltáraikat, törjétek össze szent oszlopaikat, égessétek el szent fáikat, isteneik szobraikat pedig vágjátok darabokra. Még a nevüket is irtsátok ki arról a helyről!” (5Móz 12,3).

Az istenábrázolás tiltása azonban nem jelent művészetellenességet. Az Ószövetségben több epizódot is találhatunk a művészet pozitív értékelésére. Ilyen például Becalél, a pusztai művész dicsérete, aki isteni lélekkel, bölcsességgel és értelemmel betöltve arra hivatott, hogy „terveket készítsen az arany, az ezüst és a réz feldolgozására”, hogy társaival együtt elkészítse a kijelentés sátrát és annak pompázatos tartozékait (2Móz 31,1-11). Salamon templomának csodálatos gazdagsága, a színarannyal borított szentek szentje, az arannyal bevont oltár, a kerubok mind az Isten nagyságát és dicsőségét hivatottak ábrázolni (1Kir 6). Az inkonodulok (ikontisztelők) ugyanúgy hivatkoztak is a képtiszteletnek ezekre az ószövetségi előzményeire, mint az ikonoklaszták a fenti locusokra.

0.9.1.3. Augustinus és a „lélek szeme”

Pál apostol az efezusbeli gyülekezetnek írva kéri a Lelket, hogy az világítsa meg a hívők „lelki szemét” (Ef 1,18). Eredetiben: *tous oftalmusz tesz kardiasz hümon*, a Vulgataban: *oculos cordis vestri*, „elméitek... szemeit” (Károli), „értelmek szemeit” (revideált Károli), „lelki szemeiteket” (modern protestáns fordítás), „gyűjtsen lelketekben világosságot” (modern katolikus), a betű szerinti fordításra törekvő Csia Lajos szerint: „szívnek megvilágosított szemét”.

Augustinus megtéréséről és Isten megismeréséről szólva sokszor összekapcsolja a szívet és a szemet. Megtérése kapcsán a *Vallomásokban* írja: „Átütötted igédde szívemet és megszerettelek” (X. VI. Városi István ford.) Az isteni érintettség az érzékszerveknek is új funkciót ad: „Szememnek parancsot adott: ne halljon. A fülemnek: ne lásson. Amannak parancsolta, lássak vele és emennek, hogy halljak. És egyenként megjelölte egyéb érzékeim székhelyét és föladatát is.” (X. VII.)

A *Szentháromságról* című művében több helyen is szól arról, hogy a szem, különösen a „lélek szeme”, ill. az „értelem szeme” vagy a „szív szeme” kitüntetett szerepet játszik Isten megismerésében. Az öt érzékszerv közül a szem a legfontosabb: „Leginkább a szem tanúságát használjuk fel. Ez legjobban kiválik az érzékszervek közül, és eltekintve testi természetétől, hasonlít az értelmi látáshoz.” (XI. 1. Gál Ferenc ford.) A fizikai látás a lelki látás és megértés metaforája. Az értelmi vagy spirituális látás az isteni illumináció alapja: amint az ember szeme sugarakat bocsát ki, a lélek szeme is erős szeretettel kötődik az isteni képhez. Ám Istent csak akkor láthatjuk meg, ha szívünk tiszta: „Boldogok a tisztaszívűek, mert ők meglátják Istent” (Mt 5,8). Ehhez Augustinus hozzáfűzi: „előbb a hit által szeretni kell őt, és úgy kell a szívet megtisztítani, hogy képesek és méltók legyünk meglátni őt.” (VIII. 4.) Szemünknek és elménknek egyaránt meg kell tisztulnia ahhoz, hogy Istent szemlélhessük. János első levelét kommentálva fejti ki, hogy a láthatatlan Istent nem szeretheti az, ki a látható testvérét nem szereti: a szeretet Isten látásának feltétele: „Aki tehát nincs világosságban, az nem csoda, hogy nem látja a világosságot, azaz nem látja Istent, hiszen sötétben van. Embertársát azonban látja testi szemeivel, de azzal Istent nem láthatja. Ha lelki szeretettel szeretné azt, akit testi szemmel lát, akkor belső látással – amellyel ő egyáltalán megtalálható – meglátná Istent, hiszen ő a szeretet.” (VIII. 8.)

E földi életben a lelki látás, noha egyre javulhat, még nem tökéletes. Csupán a feltámadáskor, a „színről színre” látásban egyesül majd tökéletességben a fizikai és a testi látás. „Az a kép, amely a lélekben Isten megismerésére újjáteremtődik, nem külsőleg, hanem belsőleg napról napra tökéletesül a látásban, amely az ítélet után már színlátás lesz, és amely most még csak tükörben és homályosan alakul ki (1Kor 13,12)” (XIV. 19.)

A látásnak, a szemnek tehát kiemelkedő szerepe van Augustinusnál a vallási megismerésben. A „lélek szeméről” szóló, a neoplatonizmus hatásától nem mentes augustinusi hagyomány nemcsak a középkorban, hanem még a reneszánszban is továbbélt. A 17. századi meditációs és emblematikus irodalom egyaránt szívesen nyúlt vissza a materiális világot érzékelő testi szem és a spirituális valóságot megértő *oculi mentis* dualizmusához. Az angol meditáció atyja, Joseph Hall így ír: „a testi szem átnéz Istenen és csak a világot látja, a lelki szem átnéz a világon és Istent látja.” (idézi Bath, 167. old.). A szív és a szem összekapcsolásának egyedülálló emblematikus példája George Wither 1635-ből származó emblémája: „The eye of the mind” (lásd IV. ábra!).

0.9.1.4. A nagy ikonoklasztikus vita Bizáncban (726-843)

A bizánci ikonofil-ikonoklasztikus vitának óriási a szakirodalma. A teljesség kedvéért azonban fel kell villantanunk a szó és a kép a legnagyobb drámai összeecsapását a kereszténység történetében. A keleti kereszténységben az ikon elterjedését valószínűleg az is meghatározta, hogy az újszövetségi könyvei közül ekkoriban talán nagyobb népszerűségnek örvendtek a jánoszi meditatív-kontemplatív, szimbólumokban és képekben rendkívül gazdag iratok, mint például az argumentatív teológiai nyelvezetet hordozó Római levél Pál apostoltól, amit majd a 16. századi reformáció fedez fel újra. Igaz, éppen a Pál apostol nevéhez fűződő Kolossé-levele nevezi Krisztust Isten *eikonjának*. Amikor III. Leo császár 726-ban rendeletet ad ki az ikonok ellen, s amikor V. Konstantin alatt (741-775) az ikonodülok üldözni kezdik, az egyik magyarázat úgy szól, hogy az ikonok tisztelete akadályozza a keresztény missziót a zsidók és a mohamedánok között. A másik magyarázat pedig minden bizonnyal az ikonoklasmus mindenkori érve: Isten ábrázolását azért tiltja az Írás, mert a képek a *mi* képzeletünk, vallási fantáziánk termékei, Isten azonban állandóan megkérdőjelezi, megcáfolja a róla alkotott kegyes elképzeléseinket, Isten ugyanis: Isten. Az ikonofilek és ikonodülok vitájában azonban 787-ben fordulat következik be: a niceai zsinaton Irén császárnő elítéli az ikonoklazmust. Most az ikonodülok üldözik az ikonoklasztákat. Az újabb fordulat 814-ben történik, amikor V. Leo kerül hatalomra, s emberei újra megtiltják az ikonok használatát. Végezetül 843-ban Theodora császárnő, Theophilus özvegye helyreállítja a keleti egyházban az ikontiszteletet, s az orthodox egyház minden év február 19-én megünnepli az ikonodülok győzelmét az ikonolatrák felett. A modern orthodoxia ikonofil felfogásában ez a győzelem a keresztény tanítás központjának, az inkarnáció helyes tanának győzelme az eretnekség felett. Van azonban olyan nézet is, mely szerint ez a kimenetel a bizánci kereszténységben a progresszív kinyilatkoztatás tanításának halálát és egyúttal a megújulás, a reformáció lehetőségének kudarcát jelentette (Gero, 1977).

0.9.1.5. Ikonoklasmus a középkori Európában

A nyugati ikonoklasmus távolról sem volt olyan markáns mozgalom, mint a bizánci. William Jones szerint a középkori Európában megnyilvánuló képromboló felbuzdulásokat sporadikusnak kell tekintenünk. A lollardok vagy a taboriták mozgalma sokszor vandalizmussal párosult. A korszakról sokat árul el az a levél, amit Nagy Szent Gergely pápa (590-604) írt Serenusnak, Marseilles püspökének: „Tudomásunkra jutott, hogy Testvérünk, minekutána a képek imádásával találkozott, leromboltatta és eltávolíttatta azokat a képeket. Belátjuk buzgóságos fáradozásodat annak érdekében, hogy ember által készített dolgokat nem szabad imádni, ám ugyanakkor kijelentjük: nem kellett volna széttörnöd ezeket a képeket. Mert a templomban a képek azok számára készülnek, akik nem ismerik a betűket, s így legalább a falakon olvashatják azt, amit könyvekben nem tudnak olvasni. Testvérem, ezért a képeket meg kellett volna őrizned, s egyúttal meg kellett volna tiltani az embereknek, hogy imádják azokat. Így azok, akik nem ismerték a betűket, megismerhették volna a történelmet, s akkor senki sem eshetett volna a képimádat bűnébe.” (Idézi Jones, 78-79. old.) A képek célja egyszerre didaxis és inspiráció. A tanulatlanok a szemük segítségével a képekről

„olvashatták” azt, amit a betűk ismeretében könyvekből sajátíthattak volna el. Néhány évszázad múlva ezt a célt szolgálja majd a *Biblia Pauperum* vagy a *Speculum Humanae Salvationis* terjesztése. Az újabb kutatás felhívta a figyelmet arra, hogy a bizánci ikonodúlok győzelme megérintette a nyugati kereszténység idegeit is. Nagy Károly udvarában a *Libri Carolini* kibocsátásával mérsékelt ikonoklasmus nyilvánult meg (Ugolnik, 1988).

Mindezek természetesen alkalmi és szétszórt események voltak. A középkorra természetesen a vizualitás elsődlegessége nyomja rá a bélyeget: a képek és ereklyék tisztelete, a ceremóniák, a pompa, a színek, a processziók, zarándoklatok, az Úrfelmutatás. Úgy tűnik a középkorban a „szem” győzedelmet aratott a „fül” felett. Jól illusztrálja ezt a 4. századi caesariai püspöknek, az egyháztörténész Euszebiosznak a kereszténység győzelmi pillanatában elhangzott, a katedrálisok káprázatos szépségét dicsérő ujjongó kiáltása: „a szemlélés [a szem] tanúbizonysága (...) kizárja a fül által történő tanítást” (*Egyháztörténet*, 418. old.) E kiáltást mintegy ezer évig hallotta és visszhangozta a keresztény Európa.

0.9.1.6. Eckhart mester magányos hangja a középkor alkonyán

A *theologia gloriae* hirdető triumfalista kereszténység hangját a középkor vége felé egyre inkább felváltotta a benső békét és bizonyosságot kereső kontemplatív kegyesség irányzata. Ide sorolható a német dominikánus szerzetes, Eckhart mester (kb. 1260-1328) is. Eckhart mester megfordítja a látás és hallás, az aktivitás és passzivitás középkor által hangoztatott hierarchiáját, amikor ezt írja:

A hallás által magamba fogadok, a látásban, a nézés aktusában inkább kiadok magamból. Ennekokáért az örökéletben sokkal inkább áldottak leszünk a hallásra kész képességünk, mint a látásra kész képességünk által. Ugyanis az örökkévaló ige meghallására való képesség bennem van, a látásra való képesség viszont elhagy engem. Passzívvá kell lennem. ahhoz, hogy halljak, a látás pedig aktív cselekedet. Benső nyugalomunk nem a cselekedeteinkben, hanem az Istenre figyelő passzivitásunkban. Isten a passzivitásban adta nekünk az áldott élet lehetőségét. (Idézi Miles, 101. old.)

Bármennyire is vallásos érzések mozgatnak és aktivizálnak bennünket, amikor szemünket buzgóságból a képekre irányítjuk, nekünk viszont mégis a számunkra mindig is idegen, ám minket éppen ezért mégis gyógyító isteni szó hallgatására, meghallására van szükségünk. Hallgatnunk kell, passzívnak maradnunk. *Fides ex auditu*. A hit hallásból van. Pál apostolnak a Rómabeliekhez írott diktumát a reformáció fedezte fel.

0.9.1.7. A szó (hallás) győzelme a kép (látás) felett: a lutheri a reformáció

Luther radikálisan megfordította a szem és a fül euszebioszi-középkori hierarchiáját, amikor azt mondta, hogy a „fül a keresztény ember igazi érzékszerve” (idézi Miles, 95. old., LW 29,244) Más helyen, Jónásról írt prédikációjában így ír Luther: „az igazi hit becsukott szemekkel jár, Isten szavára figyel, követi a Szót, hisz annak” (LW 19,11) Végezetül pedig ezt is mondja: „Ne a

szemetekkel keressétek Isten országát, hanem tegyétek a szemeteket a fületekkel! Isten országa halló ország és nem látó ország!” (idézi Gilman, 36. old.).

A bibliafordításai előszavában írja Luther, hogy nem négy, hanem mindössze egy evangélium létezik. Ez az evangélium nemcsak az Újszövetségben található, hanem ott van az Ószövetségben is, például akkor, amikor Dávid legyőzi Góliátot és örömeiben felkiált. Az evangélium ugyanis nem más, mint egy győzelmi kiáltás. A kiáltás pedig hang, amit nekem is meg kell hallani. Krisztust nem lehet kívülről, külsőleg megismerni, mert Krisztus nem törvény. Így ír Luther: „Csak akkor ismered meg az evangéliumot, amikor meghallod azt a hangot, hogy Krisztus a Tiéd: életével, tanításával, halálával, feltámadásával és mindenével együtt. Amíg Ágoston a szemet kapcsolta össze a szívvel, addig Luther a hang és a szív között létesít ilyen kölcsönös kapcsolatot: „Amit a hang *vocaliter* kimond, azt a szívben *vitaliter* kell megérteni” (idézi Ebeling, 6. fejezet). Luther hangsúlyozza, hogy az írott ige szóbeli igehirdetés volt, mielőtt írás lett volna. Ezért az Írás azt igényli, hogy újra szóbeli, élő igehirdetés legyen. Más szóval: a lélek betűvé lett, de ez a betű azt igényli, hogy ismét lélekké váljon.

0.9.1.8. Lutheránus ikonoklasmus: Karlstadt

A lutheri „szó-forradalmat” azonban hamarosan követte annak radikális és vulgáris változata, a protestáns ikonoklasmus. Érdemes röviden szemügyre vennünk Luther egykori kollégája és barátja, Andreas Bodenstein von Karlstadt szereplését és Luthernek a karlstadti ikonoklasmusra adott válaszát. Karlstadt közvetlenül az 1522-es wittenbergi képromboló zavargások előtt írt egy pamfletet *Von Abtuhung der Bilder* címen. Ebben elismeri, hogy fiatal korában mélyen vonzották őt a képek: „kisgyerek korom óta a képek tiszteletére neveltek engem...oly mélyen belém ivódtak a képek, mint a haj a fejünkön lévő bőrbe...” (idézi Christensen, 25. old.) Hálát ad, hogy Isten megszabadította ettől a megkötöttségtől. Nagy Szent Gergellyel szemben azzal érvel, hogy Jézus nem azt mondta, hogy a bárányok látják majd a képét, hanem azt, hogy „hallják majd a hangját.” (Jn 10,27). Habakuk 2,19-et idézi, mondván, a néma kő nem ad útmutatást: nem a kövek vagy a képek, hanem a könyvek tanítanak. Érdekes Karlstadt kritikája a kereszttel kapcsolatban: a crucifixum csak azt képes megmutatni, hogy Jézus *hogyan* halt meg, arra viszont nem ad választ, hogy *miért* kellett Jézusnak meghalnia.

Luther először az 1522 márciusában elmondott Invocavit-prédikációiban (*Nyolc böjti prédikáció Wittenberg népének*, Magyar Luther Füzetek 3, Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1994), majd *A mennyei próféták ellen* című írásában bírálja élesen Karlstadték képromboló tevékenységét. Mint írja, nem az baj, hogy vannak vagy nincsenek képek. A lényeg az, hogy a szív mire hajlik. Luther érvelésére itt is jellemző a törvény és az evangélium megkülönböztetése:

A képek kapcsán az evangélium szemszögéből bátran mondom és hirdetem, hogy senkit sem lehet arra kötelezni, hogy erőszakkal zúzzon és törjön képeket, még ha Isten képmásáról van is szó. Szabadok vagyunk és nem vétkezünk, ha nem romboljuk a képeket. Az viszont kötelességünk, hogy Isten igéjével romboljuk őket, tehát nem a karlstadti törvénnyel, hanem az evangélium erejével. (LW 40,91)

Luther rámutat, hogy a karlstadti módszer a tömegeket bolonddá teszi, megőrjíti és rebellióra buzdítja. Ezzel szemben, írja Luther: „Én úgy fogtam hozzá a képek rombolásához, hogy Isten igéje által azokat az emberek szívéből téptem ki és így értéktelenné és megvetetté váltak” (LW 40,84) Ironikusnak véli, hogy képromboló ellenfelei az ő képpel illusztrált Újszövetséget idézik. Úgy véli, a képekre szükség van didaktikus megfontolásból, segítségükkel például könnyen lehet tanítani a gyermekeket. Mérsékelt és toleráns nézetére jó illusztráció az alábbi idézet:

Mindig elítéltem és kritizáltam a vallási képek rossz használatát és azt a hamis bizalmat, amit az emberek a képekbe helyeznek. De ha nem rossz használatról van szó, akkor megengedem, sőt buzdítom az embereket: használják őket, hogy azok jótékony és nevelő célt fejtsenek ki. (LW 43,43)

Luther a szó szolgálja és felszabadítója maga tervezte vizuális szimbólumát, a „Luther-rózsát”. A képekhez való józan és mérsékelt álláspontja elősegítette a hit és kultúra egyensúlyának megőrzését. A reformáció nemcsak új hitet, hanem a hit által megújított művészi formákat is teremtett.

0.9.2. Manifesztáció és proklamáció: hermeneutikai perspektíva

Mindezidáig úgy tűnhet, hogy a katolicizmus és a középkor alapvetően vizuális kultúra, s lényegét a „szem” metaforájával ragadhatjuk meg, szemben az auditív beállítottságú, a „fül” metaforájával jellemezhető protestantizmussal. Minden bizonnyal sok igazságmozzanata van ennek az általános észrevételnek, s ha szembeállítjuk a katolicizmus színeiben és kifejezőeszközökben gazdag liturgiáját a csupán a szószekre és a prédikációra összpontosító fehérre meszelt kálvinista templomokkal, igazolva láthatjuk benyomásunkat. Ne feledkezzünk el azonban arról, hogy az ikonoklaszták a képeket nem egyszerűen kép voltak miatt támadták, hanem azért, mert azok az élő hitet megfojtották és idolumokká, bálványokká váltak. A történelem iróniája, hogy a legtöbb hitújító mozgalom sokszor maga is kitermelte bálvánnyá silányuló ikonjait. A protestáns hagyományban sokszor maga a Biblia is „ikonizálódott”: a protestáns hit szimbólumává vált, miközben sokszor zárt, becsukott könyv maradt. Mária és a szentek képei lekerültek a falról, de helyükön a reformátorok, hithősök, vagy - rosszabb esetben - a hithez (talán csak esetlegesen) tartozó neves politikusok és tudósok portréi függenek. A hithősök is sokszor csak „büszkén” mutogatott ikonok, nemcsak az általuk egykoron sugárzott erő hiányzik az utódokból, hanem talán az életmű alapos ismerete is. Kultúrából kultusz lett. Az „ikonizálódás” mint a szellemi-lelki dekadencia állapota tehát az egykori ikonoklaszták kései utódai között ugyanúgy jelen van, mint hajdanán, az ostromozott bálványimádók között.

A szem és a fül, a kép és a szó, a vizualitás és a verbalitás feszültségét a felekezeti kategóriáknál tágabb kontextusban is értelmezhetjük. Thorlief Boman norvég teológus az ötvenes években nagy port kavart könyvében szembeállította a héber és a görög gondolkodást. Úgy vélte, hogy a görög gondolkodás alapvetően vizuális, s ezért statikus, míg a héber gondolkodás auditív, s ezért dinamikus jellegű. E két ellentétes kultúrában az igazság kritériumai így alapvetően eltérnek egymástól. A görögök vizualizálnak, s ezért számukra a tér a végső valóság, amíg a héberek számára az időbe kiáltott (vagy időben kimondott) isteni szó a döntő, s mivel a kimondott szó, a hang időbeli szekvencia, ezért az idő a végső valóság. A görög vallás és művészet a szemhez szól, s ezért a szemlélődés, a megjelenés és a

megjelenítés a döntő. A zsidók hite a fülön keresztül jut el a szívhez, s ezért a vallás profetikus, s így sokszor ikonoklasztikus. Northrop Frye mutatott rá, hogy az irodalmi mű a képzőművészet és a zene között lokalizálható, s központi helyzeténél fogva szerencsésen egyesíti a képiséget (*opsis*) a narratívával vagy ritmussal (*melos*). A képiség határozza meg a mintát, a jelentést (arisztotelészi terminológiával: *dianoia*), a szavak időbeli egymásutánja viszont a történetet, a *mythos*-t. Az irodalmi műalkotásban tehát feloldódik a szem és a fül, illetve a kép és a hang konfliktusa.

De ne siessünk még! A konfliktus hermeneutikai-teológiai volt, a rekonziliációnak is annak kell lennie. Ennek elérése érdekében és két szembenálló gondolkodásmód még élesebb röntgenletére van szükségünk. Segítségért Paul Ricoeurhoz fordulunk. Ricoeur a szent, a numinózum fenomenológiáját kutatva Rudolf Otto és Mircea Eliade eredményei alapján arra a következtetésre jut, hogy a szent lényege, hogy hierofániák révén megnyilvánul, *manifesztálódik*. Kövekben, fákban, templomokban, a tér bizonyos pontjain. Amikor a szakrális megnyilvánulásait szemlélem, szakralizálok a világot. A természet, a teremtet világ, az egész kozmosz önmagán túlmutató szimbolikus valóságot hordoz. Ricoeur ugyanakkor bírálja Eliadet, hogy a szakrális valóság fenomenológiája kapcsán nem fektet elég hangsúlyt a zsidó-keresztény hagyományra. E hagyományban ugyanis nem a manifesztációra, hanem a *proklamációra* helyeződik a hangsúly. A zsidó nép történetét döntően befolyásolta a kánaáni kultuszokkal, Baál és a többi pogány isten idólumaival való elkeseredett harc. „A zsidó hit számára a szó, az ige megelőzi a numinózumot. Természetesen ez nem jelenti azt, hogy a numinózum hiányozna akár az égő csipkebokorból, akár a Sínai hegyen történt kinyilatkoztatásból. De a numinózum csupán az az alapszöveg, amitől elrugaszkodik az ige. Az igének a numinózumon történő felülemelkedése olyan döntő jellemvonás, ami meghatároz minden további különbséget a két típusú vallás között.” (Ricoeur, 21. old.) A szájából elhangzó ige sajátos szókultúrát teremt, s így Izrael története a kinyilatkoztatásnak nevezett különféle beszédmodok köré szerveződik. A narratíva, a törvény, a prófécia, a himnikus beszéd vagy a bölcsélet a legfontosabb bibliai diskurzusok. Az időnek és a történelemnek így kitüntetett szerepe van. Amíg a görökség szakralizálta a naturát és naturalizálta a históriát („az örök visszatérés mítosza”), addig a zsidóság radikálisan deszakralizálta és historizálta a naturát („a teremtet hit, a kezdet és a vég”). Amint a teremtet világ is kizökkent megszokott „kerék”-vágásából, Jézus példázatai szerint az ember is csak akkor válhat tanítvánnyá, ha a hívó hang hallatán természetes gyökereit felszámolva „dezorientálódik”, azért, hogy „reorientálódjon”.

0.9.3. Rekonziliáció

Lehetséges-e a szem és a fül, a kép és a szó, a vizualitás és a verbalitás hermeneutikai konfliktusát feloldanunk? Mint láttuk, azért volt, van és lesz irodalom, mert az irodalmi mű lényege a kép és a hang, képiség és dallam feszültségének abszorbeálása, elnyelése. Irodalmi mű azért van, mert képes ilyen antagonizmust egyesíteni. De ugyanakkor tudunk-e ezen felül kielégítő teológiai megoldást adni? A teológiai és hermeneutikai megoldás hiányában az irodalom pótlék, pótvallás lesz csupán.

Két fogalmat hívunk segítségül, mely számunkra megnyugtató módon pontot tesz a szem és a fül évszázadok óta gyűrűző, minket nyomasztó és terhelő

feszültségére. Az egyik szó a nyugati, a másik a keleti kereszténységből szól hozzánk. Két egymástól eltérő fogalom, de egy közös nevező mégis összeköti őket. Az egyik így hangzik: *VIVA VOX EVANGELII*, azaz „ÉLŐ HANG”, az evangélium élő hangja. A másik pedig a *HÉSZÜKHIAZMUS*, az „ÉLŐ IKON”, azaz az élő ikonná válás művészete.

Láttuk, hogy Luther számára az eredetileg szóban hirdetett ige megelőzi az írott igét. Az apostolok nem tekercsekkel, hanem *élő szóval* terjesztették az evangéliumot. Az egyház az élő szó hirdetéséből keletkezett és ma is az élő szó hirdetéséből él. „Ha az evangéliumnak élő szóval hirdetése elhallgat, a keresztyénség fönn tarthatja magát mint életforma, de nem mint eleven élet, és a Szentírás is fönnmaradhat, de csak mint tiszteletre méltó ereklye, mint a szántóföldben rejlő kincs, várva, míg megtalálja valaki benne az evangéliumot. Jól látta ezt Luther, aki Isten kegyelméből újra felfedezte a szántóföldben rejlő kincset, a Szentírást, s ebben az evangéliumot. Azért helyezett olyan nagy súlyt az evangélium élő szóval hirdetésére, a *viva vox evangelii*re, úgyhogy ebben látta a tulajdonképpeni kegyelmi eszközt... a hit hallásból van, a hallás pedig Isten ígéje által (Rm 10,17)... A tulajdonképpeni fő kegyelmi eszköz nem a Szentírás mint könyv, hanem a szívekben és ajkakon újra meg újra megújuló, élő szóval hirdetett ige, a személyessé vált eleven evangélium” (Pröhle, 261-262. old.).

A másik segítségünkre siető fogalom a *hészükhiazmus*. Valerij Lepahin írt arról, hogy a *hészükhiazmus* a szív megtisztítása, az értelemnek a szívbe történő bevonása, a szüntelen és tiszta imádkozás. Ez az imádkozás megtisztítja az elmét, „fénylátóvá” teszi és az imádkozó ember Isten megismerésének olyan fokára jut, hogy képes meglátni Krisztust. Ez a szüntelen imádkozás művészet és így kapcsolódik az ikontisztelethez. Az askéta megtisztítja önmagában Isten képét, olyannak, amilyennek azt kaptuk, amilyennek Isten adományozta: makulátlannak és büntelennek. Képünk így az Ősképhez lesz hasonlóvá. „A *hészükhiazma* askéta a legmagasabb rangú művész, hiszen neki nem festékekkel és fával van dolga, hanem eleven testi-lelki-szellemi emberrel, ahol igen nagy ára van a hibázásnak, éppen ezért a legnagyobb művészet kívántatik meg” (Lepahin, 53. old.) Az askétának még a külseje is megváltozik, az askétába kezd „belenyomódni és a fény által leképeződni Krisztus” (54. old.). „A kép az askétában közelségbe kerül az Ősképhez, az életszentségig emelkedett szerzetes pedig láthatóvá teszi Isten megvilágosodott képét, *élő ikonná* változik” (54. old.). Összefoglalva: „A *hészükhiazmus* az emberben lévő isteni eredet megtisztításának és feltárásának a gyakorlata, a képnek az Ősképre való visszavezetése, a legmagasabb művészet arra, hogy az embert Isten élő ikonjává lényegítse át...” (54. old.).

A szem és a fül, a kép és a szó, a látás és a hallás, a fény és a hang konfliktusa megszűnik, ha mindkettő *élővé válik*. A kép és a szó önmagában halott, de egymásnak életet adnak. A szem és a fül akkor funkcionálnak, ha mindketten ugyanannak az *élő testnek* a tagjai. Pál apostol szavaival: „Mert ahogyan a test egy, bár sok tagja van, de a test valamennyi tagja, noha sokan vannak, mégis egy test... és ha ezt mondaná a fül: ‘Mivel nem vagyok szem, nem vagyok a test része’, vajon azért nem a test része-e? Ha a test csupa szem, hol lenne a hallás? Ha az egész test hallás, hol lenne a szaglás?” (2Kor 12,12.16-17). A rekonziliáció a *komplementaritásban* és a *szinesztéziában* valósul meg: a kép beszél, a szó látható lesz: látom a hangot és hallom a fényt. Ez az egység, a *proklamáció* és a *manifesztáció*, a szó és a fény tökéletes egysége valósul meg a János-evangélium prologusában: „Az Ige testté lett, közöttünk lakott és láttuk az ő dicsőségét.” (Jn 1,14). A minket megszólító és kegyelmező ÉLŐ SZÓ felszabadít arra, hogy ÉLŐ

IKONokká legyünk, egyszerre sugározva és hirdetve az Örökkévaló Isten dicsőségét.

0.9.4. Összefoglaló

SZEM	FÜL
Látás	Hallás,
FÉNY	HANG
vizualitás	oralitás, auralitás
KÉP	SZÓ (IGE)
ikonocentrizmus	logocentrizmus
TÉR	IDŐ
Hellenizmus	Hebraizmus
kontempláció/misztika	prófécia
statikus	dinamikus
kereszténységben:	kereszténységben:
katolicizmus	protestantizmus
spectaculum	anti-spectaculum
látvány, pompa, teatralitás,	„fehér falak”
kultusz, zarándoklat	
PICTURA	SCRIPTURA
opsis	melos
minta - jelentés	ritmus - narratíva
extrém forma: ikonolatria	extrém forma: bibliolatria
MANIFESZTÁCIÓ	PROKLAMÁCIÓ

Reconciliáció:

„ÉLŐ IKON” (hészükhiazmus)

„ÉLŐ HANG” („viva vox evangelii”)

Komplementaritás

Szinesztézia

0.10. Hatástörténet és értelmezéstörténet

BIBLIOGRÁFIA

LUZ, Ulrich: *Evangélium és hatástörténet*. A Máté-evangélium értelmezése a történelemben. Hermeneutikai Füzetek 8, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1996.

Ulrich Luz svájci újszövetséges teológus, aki Máté evangéliumáról szóló kommentárját eddig három vastag kötetben adta közre, az amerikai olvasóközönség számára angol nyelven írta az *Evangélium és hatástörténet* című, terjedelmében rövid, stílusában egyszerű, de gondolatiságában gazdag, megközelítésében-módszertanában pedig bátran újszerű, szinte provokatív könyvét.

Egy tág látókörű, szigorú logikával gondolkodó, gyakorló egzegéta több évtizedes tanári és tudományos munkásságának kiérlelt hermeneutikai eredményeit tartalmazza a könyv. Luz az elméleti újszerűséghez a gyakorlati tapasztalat által támasztott kérdésfelvetéseken keresztül jutott el.

Az elmúlt két évszázad tudományos bibliaértelmezésére a történetkritikai módszer nyomta rá bélyegét. Luz a diákjaival folytatott állandó dialógusban felismerte, hogy ez a felvilágosodás eszmevilágában fogant megközelítés elveszítette jelentőségét a tudományos objektivitás eszméjét már csak illúziónak tekintő új nemzedék számára. A bibliai szövegek ugyanis nem a semleges, tudományos kérdésfelvetésre, hanem az egzisztenciális kérdésre válaszolnak. A bibliai szöveg (pontosabban a szöveg mögötti hang) megértése nem elszigetelt értelmi művelet, hanem az olvasó egész valóját érintő, „holisztikus” esemény. Hans Georg Gadamerrel szólva minden megértésben, a „mit jelent?”-ben benne van az alkalmazás is: a „mit jelent *nekem?*” Továbbá a bibliai szövegek sajátos erővel rendelkeznek és ez az erő a szövegeknek új helyzetekben új jelentést terem. Ezt nevezi Luz rendkívül találóan a szövegek „termékenysége”. Gadamernek a *Wirkungsgeschichte*-ről (hatástörténet) alkotott nézeteit (amely az *Igazság és módszer* című művének egyik alapmotívuma) felevenítve Luz amellet érvel, hogy a szövegeknek nemcsak eredetük, előéletük, hanem sajátos hatásuk, azaz „utóéletük” is van. A szövegek természetéhez legalább ugyanúgy hozzátartozik azok „poszthistóriája”, amint a történetkritikusok által egyoldalúan kutatott „prehistóriájuk”.

Egy-egy bibliai szakasz értelmezésének története, vagyis a hermeneutika-történet előbújhat újra az eleddig kuriózzummá degradált státuszából és ismét polgárjogot nyerhet mint legitim, sőt lényeges bibliai tudomány. Gerhard Ebeling majdnem fél évszázaddal ezelőtti magányos hangja *Az értelmezéstörténet mint egyháztörténet* újra hallhatóvá vált.

Luz a Máté evangéliumából vett szemléletes példákkal (a missziós beszéd Máté 10-ben, a Péter „elsőségére” vonatkozó híres passzus Mt 16,18-ban, valamint a búza és a konkoly példázata Mt 13,24-30.36-43) illusztrálja a szövegek hatásának életét az egyház – pontosabban az egyházak – történetében.

Felmerülhet azonban a kérdés, hogy a szövegnek minden értelmezése, „gyümölcse” legitim értelmezésnek fogadható-e el. A hatástörténet felfedezése nem vezet-e bennünket valami parttalan relativizmushoz? Luz egyértelműen vallja, hogy különbséget kell tennünk „jó” és „rossz” gyümölcsök között, legitim és illegitim értelmezés között. De hogyan találunk kritériumot a helyes és a helytelen értelmezések megkülönböztetéséhez? Luz rámutat, hogy *itt* a történetkritika

tényleg segítségünkre lehet. A történetkritika segíthet bennünket abban, hogy megállapítsuk, hogy az egyes értelmezések „megfelelnek-e” a Jézus-történetnek. De azt is meg kell vizsgálnunk, hogy az értelmezés építi-e a szeretetet.

A következőkben két hosszabb részt idézünk Ulrich Luz könyvéből:

Hans Georg Gadamer helyesen mutat rá, hogy a történelem nem valami távoli dolog, amelyet analizálhatunk, hanem az élet alapvető része. A történelemnek köszönhetjük nyelvünket, gondolkodásmódunkat, kérdéseinket, válaszainkat, egész életünket. Így a bibliai szövegek nem tárgyak, amelyeket semleges módon lehetne elemezni. Életünknek, kultúránknak már akkor meghatározói voltak, amikor még senki sem tette őket ilyen vizsgálat tárgyává. Gadamer szerint „a történelmi objektivizmus elfedi a történelmi tudatnak a hatástörténetben való részvételét.” Még akkor is adósai vagyunk a történelemnek, amikor tiltakoznunk kell ellene, amikor harcolnunk kell a terhe ellen. A történelem olyan, mint egy folyó, mi pedig e folyó által sodort csónakban ülünk. Természetesen megtehetjük, hogy utunk folyamán elemezzük a víz kémiai összetételét. Megvizsgálhatjuk alkotóelemeit, a benne lévő ásványi anyagokat, szennyezettségét, és így tovább. Ugyanakkor azonban nem szabad elfelednünk, hogy a folyó az, ami ide-oda, hol az egyik oldalra, hol a másikra sodor minket. A folyónak köszönhetjük még a kémiai vizsgálat lehetőségét is, illetve azt, hogy kormányozni tudjuk csónakunkat. Akármilyen is mondjunk a bibliai szövegekről, abban már benne van az előfeltételezés, hogy valamilyen viszonyban állunk velük – közvetlenül, mivel már ismerjük, szeretjük vagy gyűlöljük azokat; vagy közvetve, mivel olyan kultúrában élünk, amelyet a kereszténység határoz meg, olyan nyelvet beszélünk, amelyet a Biblia is alakított. Mi magunk is a Biblia hatástörténetének vagyunk a termékei. Gadamer teljes munkássága annak a modern abszolutizált szubjektumnak a leleplezésére és meghaladására irányul, amely úgy tesz, mintha minden tudás és tett végső forrása lenne. Gadamer számára a hagyomány olyan, mint a hal számára a víz, amely lehetővé teszi az életet. Ha ettől a tényről eltekintünk, és nem kellő tisztelettel viseltetünk életünk e szerves része iránt, akkor nem érthetjük meg e számunkra alapvető szövegeket, különösen is a bibliai szövegeket. A hatástörténet összehoz minket, értelmezőket a szöveggel, vagy még inkább: a hatástörténet mutat rá, hogy már együtt vagyunk, így illúzió a szövegeket távolról, pusztán „objektív” módon kezelni. (26-27. old.)

Most a szűkebb értelemben vett értelmezéstörténet felé fordulunk. Az egzegézis története iránti érdeklődésem oda vezetett, hogy újraértékeltem az ősegyház és a reformáció hermeneutikáját. Korábban már említettem, hogy Máté szövegének vizsgálatakor a klasszikus kommentátorok (Órigenész, Hilarius, Jeromos), a középkori tudósok (Albertus Magnus, Aquinói Tamás), valamint a XVI. és XVII. század egzegétái (Kálvin, Johann Brenz, Cornelius a Lapide, Abraham Calov) több meglátással szolgáltak számomra, mint a legtöbb mai történetkritikai munka. Georg Pichtnek, a nemrég elhunyt filozófusnak ugyanez volt a benyomása. Azt mondta: „Nemcsak az egyházatyák némelyike, de már maga az újszövetségi Szentírás is megkockáztatott olyan interpretációkat, amelyektől bármely filológus hátán felállna a szőr. Mégis ki merné kétségbe vonni, hogy jobban tudták nálunk, miről is beszélnek?” Hogy ez miért van így? Az az érzésem, hogy a patrisztika hermeneutikája számos vonatkozásban közelebb áll az újszövetségi szövegekhez, mint a modern történetkritikai értelmezés. (35. old.)

Fordította: Lukács Tamás. In: Ulrich Luz, Evangélium és hatástörténet – Máté evangéliuma a történetemben. Hermeneutikai Füzetek 8, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1996.

0.11. Az értelmezéstörténet jelentősége

BIBLIOGRÁFIA:

DE BOOR, Friedrich: „Kirchengeschichte oder Auslegungsgeschichte?“, in: *Theologische Literaturzeitung*, 97/6 (1972), 401-413. oldal; EBELING, Gerhard: *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift*, Tübingen, 1947; FROEHLICH, Karlfried: „Church History and the Bible“, in: *Biblical Hermeneutics in Historical Perspective*, szerk. Mark S. Burrows és Paul Rorem, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans 1991, 1-19. old.; VISCHER, Lukas és LERCH, David: „Die Auslegungsgeschichte als notwendige theologische Aufgabe“, in: *Studia Patristica I.*, Berlin 1957, 414-419. old.

Magyarul:

EBELING, Gerhard, „Az egyháztörténet mint a Szentírás értelmezésének története, 5-22. old.; VISCHER, Lukas - LERCH, David: Az értelmezéstörténet mint szükségszerű teológiai feladat, 23-27. old.; DE BOOR, Friedrich: Egyháztörténet vagy értelmezéstörténet?, 29-46. old.; FROEHLICH, Karlfried: Az egyháztörténet és a Biblia, 47-64. old., in: EBELING, Gerhard, *Értelmezéstörténet mint egyháztörténet*. Hermeneutikai Füzetek 2, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1994.

0.11.1. Ebeling tézise: értelmezéstörténet mint egyháztörténet

Ahogy az előzőekben láttuk, bibliai szövegeknek nemcsak előtörténetük („prehistóriájuk”), hanem utótörténetük („poszthistóriájuk”) is van: a szöveg magában rejtí olvasatainak, értelmezéseinek (és sokszor félreolvasatainak és félreértelmezéseinek!) a lehetőségét is.

Gerhard Ebeling 1947-es, „Az egyháztörténet mint a Szentírás értelmezésének története” című programadó tanulmánya először hívta fel a figyelmet arra, hogy a bibliaértelmezés nemcsak a prédikálásban, a tanításban vagy a kommentárirásban nyilvánul meg, hanem az egyház életében a Szentíráshoz való viszony jut kifejezésre (akármennyire rejtetten is) az imádságban, a liturgiában, a személyes döntésekben, az egyház szervezésében, az egyházpolitikában, a vallásháborúkban, a mártíromságban, de még a boszorkányégetésben is. A hermeneutika, vagyis a Szentíráshoz való viszony történeti perspektívában így az egyház hitének (vagy hitetlenségének) történetévé, azaz egyháztörténetté válik.

Gerhard Ebeling tétele nálunk ma újra aktualitást nyer, hiszen az egyháztörténet-írás az elmúlt évtizedekben a legtöbb teológiai diszciplínához hasonlóan torzulások és manipulációk áldozata lett. Amiképpen az evangélium primátusát erőtlenné tette a hivatalos szolgálat teológiája, az egyháztörténelem is a világi tudományokhoz igazította kritériumait. Megfeledkezvén így teológiai eredőiről, önmagát a szekuláris történettudomány sajátos szeletének látta, s a *pars pro toto* elvének teológiailag kétes értékű szellemében az egyháztörténet-írás feladatát sokszor arra korlátozta, hogy egy-egy felekezet milyen kiváló egyéneket adott a kultúrának, a világnak vagy a tudománynak.

Gerhard Ebeling nézeteit 1947 óta többen újragondolták és újrafogalmazták. Legutóbb Karlfried Froehlich 1977-ben, amikor a princetoni teológián mint új egyháztörténész professzor megtartotta székfoglaló előadását.

Az egyháztörténet megújulása érdekében a diszciplína *teológiai* oldalát kell ismét hangsúlyoznunk.

0.11.2. A hermeneutikatörténet tárgya és célja

Az értelmezéstörténet tanulmányozása a következő okok miatt fontos ma is számunkra:

1. Az értelmezéstörténet segít abban, hogy megértsük saját korunkat, az egyházaknak mint értelmező közösségeknek a kimondott vagy ki nem mondott hermeneutikai szempontú elkülönülését. A régmúlt vagy közelmúlt példái saját korunk számára is rengeteg analógiával szolgálnak. Sokan képviselik például ma is azt a nézetet, hogy az Ószövetség szigorú istenképe nincs összhangban az Újszövetség szerető és megbocsátó „Atya”-képével. A hermeneutika történetéből megtudhatjuk, hogy ezt a nézetet már a második században is képviselte Markiôn. Manapság legfeljebb egy modern markiônizmus feléledéséről beszélhetünk. Az alexandriai iskola túlzott spiritualizmusának vagy a reformáció korának szélsőségesen rajongó hermeneutikájában talán felismerhetjük a mai karizmatikus mozgalom előfutárait, amíg a júdaizmus literalizmusában pedig a talán manapság egyre erősödő fundamentalizmus főbb jellemző vonásait.

2. A modern irodalomtudomány a szöveg jelentése kapcsán újabban nem a szerzői szándékot, hanem az olvasói visszajelzéseket tartja elsősorban mértékadónak. Az olvasóközpontú kritika (reader-response criticism) a befogadás-esztétika felismerése alapján a jelentés felidézését nem passzív-reproduktív, hanem aktív-produktív folyamatként fogja fel. A szövegeknek nemcsak elő-, hanem *utóéletük* is van: minden szöveg magába rejti leendő olvasatainak, sőt félreolvasatainak lehetőségét is. A Biblia értelmezésének története így sokszor a félreértelmezés története lesz. A félreértések, a rossz olvasatok, a tévedések tanulmányozása mégsem hiábavaló: megismerésük által magáról a szövegről lesznek újabb és újabb meglátásaink.

3. Gerhard Ebeling szerint – mint láttuk – az értelmezéstörténet azért fontos, mert ez egyúttal az igazi egyháztörténet is. „A Szentírás értelmezése nemcsak az igehirdetésben és a tanításban történik, és főként nem elsősorban a kommentárokbán, hanem a tettekben és a szenvedésekben is. A Szentírást értelmezzük a kultuszban és az imádságban, a teológia művelésében és a személyes döntésekben, az egyházi szervezetben és az egyházpolitikában, a pápák uralkodásában és a fejedelmek egyházfőségében, az Isten nevében vívott háborúban és az irgalmas szeretet tetteiben, a kultúra keresztény formáiban és a kolostorok világtól való elvonultságában, a vértanúkban és a boszorkányégetésekben.” (Hermeneutikai Füzetek 2, 19. old.) Friedrich de Boor rávilágít, hogy Karl Barth számára is „az egyháztörténet igazi értelmében az isteni ige hatásának története: ‘nem képletesen szólunk, midőn ezt mondjuk: Isten szava beszél, cselekszik, irányít, hanem éppen ezáltal jellemezzük az egész történet mibenlétét és lényegét, amelyet értelmezéstörténetnek hívunk’,” (Hermeneutikai Füzetek 2, 32. old.). Ideális állapotban „az egzegézistörténet anyaga annak a misztériumnak a tükrévé válik, amelyről maga a szöveg tesz tanúságot.” (Hermeneutikai Füzetek 2, 56. old.)

4. Végezetül felvetődhet a kérdés, hogy ma, a modern vagy posztmodern korban miért foglalkozunk részletesen a tőlünk távoli, premodern korszak hermeneutikájával. Tudatosítanunk kell, hogy a legtöbb változás egyszerre jár nyereséggel és veszteséggel. Úgy véljük, a felvilágosodással kezdődő modern kritikai korszak tudományos szempontból elvitathatatlanul sok eredményt hozott, ám veszteségeink felismerése és beismerése igazán még nem történt meg. A történetkritikai szemléletnek az a célja, hogy a szövegről lehámozza a később rárakódott értelmezési rétegeket, és így jusson el az „eredeti”, „igazi” jelentésig, ami elsősorban a szerzői szándékban ragadható meg. A modern, kritikai korszak ezért elvetette a „kritikátlan”, vagy „prekritikus” egzegézis gyakorlatát.

Véleményünk szerint ma, a posztmodern korban a modernizmus, vagy a kritikus szellem kizárólagossága okozta veszteség egyre inkább nyilvánvalóvá válik. Ezért kell újra felfedeznünk a napjaink számára is sok újat adó korai korszakok hermeneutikáját. Egyetértünk a reformáció korának hermeneutikatörténetét kutató David Steinmetz-cel (Duke University), aki újabban „A prekritikai írásmagyarázat elsődlegességé”-ről beszél (Hermeneutikai Füzetek 1, 6-20. old.), s az írásmagyarázatról szóló téziseit a következő tíz pontban foglalta össze:

1. Egy bibliai szöveg jelentése túlmutat a szerző eredeti szándékán.
2. A bibliai hagyományban nem feltétlenül a legősibb réteg bír a legnagyobb tekintéllyel.
3. Az egyház számára azért fontos az Ószövetség, mert a történelemben Isten népe folyamatosan van jelen, s a kontinuitás annak ellenére is fennáll, ha Izrael és az egyház között diszkontinuitás is tapasztalható.
4. Az Ószövetség hermeneutikai kulcs, amely az Újszövetség jelentését megnyitja. Nélküle az Újszövetséget félreértjük.
5. A keresztény értelmező és a bibliai szöveg között nem az emberi tapasztalat, hanem az egyház közvetíthet.
6. A bibliai szöveg központi üzenete az evangélium, és nem a törvény.
7. Ha a törvény és az evangélium közötti feszültséget elveszítjük, akkor a törvényt és az evangéliumot is elveszítjük.
8. Ha az egyház a szerző eredeti szándékára korlátozza az igehirdetést, akkor el kell vetnie az Ószövetséget, mint egy csupán zsidó könyvet.
9. Ha az egyház a bibliai hagyomány legősibb rétegére mint a legnagyobb tekintéllyel bíró rétegre alapozza az igehirdetést, akkor többé nem prédikálhat az Újszövetségből.
10. A Szentírás értelmezéséhez nélkülözhetetlen segítség az egyház írásmagyarázati hagyományának ismerete.

Fordította Fabiny Tibor. In: Paradigmaváltások a Biblia értelmezésében. Hermeneutikai Füzetek 1, Hermeneutikai Kutatóközpont, 5. old.)

Összefoglalva: a hermeneutikatörténet nem öncélú tudomány, hanem a teológiai stúdiumok legtöbbszöréhez, nevezetesen az ószövetségi és újszövetségi egzegézishez, a rendszeres teológiához, a homiletikához, és végezetül, de nem utolsó sorban az egyháztörténethez szervesen kapcsolódó teológiai diszciplína, amelynek célja, hogy a Szentírás megértése révén önmagunk mélyebb megértéséhez is eljussunk.

1.1. Az első század értelmezési iskolái

Nagyfokú nehézségekkel találjuk szemben magunkat, ha az értelmezés „kezdeteiről” próbálunk beszélni. Úgy tűnik, az értelmezés egyidős az emberiséggel, sőt talán még azt is megkockáztathatjuk, hogy az ember *homo interpretans*, olyan lény, aki folyamatosan érzékeli, felfogja és értelmezi a környező világot. Az értelmezés egyfajta beállítottság, perspektíva, meggyőződés, azt is lehet mondani, a „hit” szinonimája. Ha csakugyan így van, talán nem tévedünk, ha úgy találjuk, a Biblia, a hit nagy könyve, leegyszerűsíthető az „esemény+értelmezés” formulájára. A bibliai történelem folyamán az értelmezett események gyakran új értelmezést nyernek, majd az újraértelmezések ismét értelmeződnek. Ez a „felülvizsgálati” mód, ismertebb nevén „tipológia” fontos eleme a történelem bibliai szemléletnek.

Noha a Biblia valójában az implicit értelmezések sorozata, számos olyan epizód található benne, amely a „működő hermeneutika” explicit esetét példázza. Idézzünk fel röviden néhány ilyen esetet! Nehémiás könyvében Ezsdrás, a „bölcs írástudó” (Ezsd 7,6) úgy jelenik meg, mint aki a mózesi törvényt egy „faemelvényen” (Neh 8,4) reggeltől délig olvassa (8,3), azután „magyarázá, és a nép világosan megérti az olvasottakat” (8,8). És a szavak elérik céljukat, mivel „sír vala az egész nép, mikor a törvény beszédeit hallá” (8,9). Számos újszövetségi példát is fel lehet hozni. Láttuk, hogy Jézus nagy egzegéta volt: többek közt gondoljunk arra az esetre, amikor a feltámadott Krisztus találkozott az emmausi úton Kleofással és társával, és „elkezdvén Mózesről és minden prófétáktól fogva, magyarázza vala nékik minden írásokban, a mik őfelőle megíratnak” (Lk 24,27). De eszünkbe juthat Fülöp is a Cselekedetekből, akinek az etióp eunuchhoz intézett hermeneutikai kérdése, „Vajjon érted-é, a mit olvasol?” olyan helyzetet teremt, amelyben az Írás értelmezése az etióp megkeresztelkedéséhez vezet.

Milyen volt az értelmezési helyzet az első században? Richard Longenecker szerint legalább négy értelmezési iskolát kell megkülönböztetni az első századi Palesztinában: „literális”, „midrás”, „pesher”, és „allegorikus” iskola létezett.¹ A literális iskola a szöveget szó szerint veszi, a „betűt” minden szempontból normatívnak tekinti. A midrást (a szó azt jelenti, „tanulmányozni”, „keresni”, „értelmezni”) a rabbinikus iskolák gyakorolták; célja az volt, hogy behatoljon a szövegbe, így tárva fel annak szellemét. A pesher (jelentése „megoldás” vagy „értelmezés”) a qumráni közösség módszere volt, akik az isteni misztérium különleges ismeretét tulajdonították maguknak. Az allegorikus értelmezés a szöveget úgy tekintette, mint magasabb szellemi „ideák” megnyilvánulását. Főleg Alexandriában, a hellenikus világ szellemi központjában alkalmazták. Az alábbiakban a midrást, a peshert és az allegorizmust csak röviden fogjuk ismertetni.

1.1.1. Zsidó egzegézis az első században

1.1.1.1. A midrás hermeneutikája

BIBLIOGRÁFIA

¹Richard Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Michigan: Eerdmans, 1975), 28-50. old.

SZÖVEG:

BROWNLEE, William H., Missoula, Mont., 1979; „The Exegetical Rules (Middot) of Rabbi Ishmael and Rabbi Hillel”, in: Karlfried Froehlich (szerk.), *Biblical Interpretation in the Early Church*, 31-36. old.; FRISCH Ármin: *Szemelvények a Biblia utáni zsidó irodalomból*. Budapest, 1906, reprint: 1994; FRÖHLICH, Ida (bevezette, válogatta és fordította), *A qumráni szövegek magyarul*. Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Piliscsaba, 1998 (475 oldal); „Commentary on Habakkuk (1QpHab)”, in: VERMES Géza (szerk.), *The Dead Sea Scrolls in English*. London: Penguin Books, 1987; *The Midrash Peshar of Habakkuk*, ford.: WEINGREEN, J., *From the Bible to Mishnah*. Manchester, 1970.

KOMMENTÁR:

BURNS, Gerald L., „The Hermeneutics of Midrash”, in: Geoffrey Hartmann - Sanford Budick (szerk.), *Midrash and Literature*. New Haven, 1986; BRUNS, Gerald L., „Midrash and Allegory: The Beginnings of Scriptural Interpretation”, in: Robert Alter és Frank Kermode (szerk.), *The Literary Guide to the Bible*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1987, 625-646. old.; CHILDS, Brevard S., „Midrash and the Old Testament”, in: John Reumann (szerk.), *Understanding the Sacred Text. Essays in Honour of Morton Enslin on the Hebrew Bible and Christian Beginnings*. Judson Press, Valley Forge, 1972; ELATA-ALSTER, Gerda - SALMON, Rachel, „A kezdet értelmezése: elbeszélés és hitelv. A midrashról”, ford. Novák György, kéziratban; HARTMAN, G. H. - BUDICK, S., *Midrash and Literature*. Yale University Press, 1986; VERMES Géza, „Bible and Midrash: Early Old Testament Exegesis”, in: *The Cambridge History of the Bible*, I. 199-231. old.

A *midrás* szó jelentése rendkívül gazdag. A kifejezés többnyire „interpretációt” jelöl, egyszerre utal egy régi rabbinikus gyakorlatra és általában a júdaizmusban a szent szövegekhez (Tóra) való viszonyra. A *midrás* a „darash” szóból származik, ami a következőket jelenti: „tanulmányozni”, „rálépni”, „kutatni”, „nyomozni”, „sétálni valamin”. A *midrás* elsősorban nem elmélet, hanem sokkal inkább gyakorlat. A *midrást* jól kifejezi Józsué 1,8-ban található igeszakasz: „El ne távozzék e törvénynek könyve a te szádtól, hanem gondolkodjál arról éjjel és nappal, hogy vigyázz és mindent úgy cselekedjél, amint írva van abban, mert akkor leszel jó szerencsés a te utaidon és akkor boldogulsz.” A *midrás* tehát elsősorban életforma, méghozzá azok számára akarja az életformát megmutatni, akik a Tóra alatt kívánnak élni. A *midrás* nem a hálákhához, a törvény magyarázatához, hanem a haggáddához, az alkalmazott értelem kibontásához áll közel. Nem az értelemhez szól elsősorban, nem a homályos szövegek megnyitása az elsődleges célja, hanem az emberek napi életproblémáiban kíván eligazítást adni, a hitet akarja erősíteni. Ezért a *midrást* nem az izgatja, hogy mi van szöveg „mögött”, hanem az, hogy mi van a szöveg „előtt”, azaz az értelmezés tárgya, a szöveg előtt álló ember, a maga problémáival. A szöveg ezért mindig egyidejű az olvasójával (kontemporaneitás). Így szövegeket nem „hátrafelé”, hanem „előrefelé”, az olvasó felé kell interpretálni.

A *midrásban* a szavak valóságának, matériájának kitüntetett jelentősége van. Többen szembeállítják a *midrás* „betűcentrizmusát” az Újszövetség „logocentrizmusával”. A rabbik szerint a *midrás* a Tóra szavainak egymással történő összekapcsolása, hiszen az Írás maga is önértelmező szöveg. A Tóra szavai igénylik egymást: a világos hely megvilágíthatja a homályost. A szavak összekapcsolása sokszor szellemes szójátékokat eredményezhet, a szöveg nyitott a szójátékokra. Az értelmezés a vitatkozás tudománya, olyasvalami, mint a szavakkal történő labdajáték. Ha a hangsúly a szavak repdesésén van, akkor a jelentés sem lehet valami stabil és fix, hanem mindenképpen dinamikus. A szöveg „mozog”, így a jelentés is „lebeg”, a „levegőben vibrál”. A *midrás* tehát nem szisztematikus, hanem dialogikus értelmezésmód, nem tudományos módszer, hanem életstílus, nem technika, hanem magatartásmód. A *midrásnak* nem az a célja, hogy lezárja az interpretációk konfliktusát, hanem az, hogy előidézze azt. Nem megoldást akar adni, hanem a szöveg erejét kívánja érvényesíteni. Célja, hogy a szöveg az olvasóban „internalizálódjon”, cselekvéssé alakuljon.

1.1.1.2. A pesher hermeneutikája

BIBLIOGRÁFIA

SZÖVEG:

FRÖHLICH, Ida (bevezette, válogatta és fordította), *A qumráni szövegek magyarul*. Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Piliscsaba, 1998 (475 oldal).

A pesher a qumráni közösségben alkalmazott hermeneutika. A szó „interpretációt” illetőleg „megoldás”-t jelent. Egyesek szerint mint irodalmi műfaj, a midrás alfajának tekinthető. Általában két részből áll: 1. explicit idézet, 2. annak interpretációja. Az interpretációban a beteljesedés motívuma a legfontosabb, a közösség az idézett szöveget önmagára illetve saját korára vonatkoztatja. Különbséget lehet tenni egy könyv folyamatos, szisztematikus interpretációja és több kiválasztott szövegrész tematikus interpretációja (pesherje) között. A pesher a midrástól annyiban különbözik, hogy az előbbi esetében a hangsúly az apokaliptikus várakozások beteljesedésén van. Egyik legjelentősebb megtalált irat az úgynevezett Habakuk-kommentár. Habakuk 2,1-2-ben ez olvasható: „Örhelyemre állok, és megállok a bástyán, és vigyázok, hogy lássam, mit szól hozzám és mit felelek én panaszom dolgában. És felele nékem az Úr, és mondá: Írd fel e látomást, és vésd táblákra, hogy könnyen olvasható legyen.” A pesher interpretáció így hangzik: „Isten mondta Habakuknak, hogy írja le azt, ami az utolsó generációkban történni fog, de azt, hogy mikor lesz ez a végidő, pontosan nem adta meg... hogy ‘könnyen olvasható legyen’... ezt úgy kell interpretálni, mint ami az Igazság Tanítójára vonatkozik, akivel az Úr megismertette az ő szolgálóinak, a prófétáknak minden misztériumát.”

Habakuk 2,5-ben ez olvasható: „Felgerjed a férfiú, és nincsen nyugalma; ő, aki tátja száját, mint a Seol, és olyan ő, mint a halál: telhetetlen és magához ragad minden népet, és magához csatol minden nemzetet.” A szöveg pesher interpretációja: „Ez a szöveg a Gonosz Papra vonatkozik, akit az igazság nevével hívtak, amikor először felkelt. De uralkodott Izrael felett, és elárulta Istent a gazdagság kedvéért.”

A Habakuk-kommentárban végig megfigyelhetjük az Igazság Tanítója és a Gonosz Pap dualizmusát.

1.1.1.3. Hillél rabbi szabályai

A rendkívül szabad midrási, illetve pesher értelmezési módok mellett azonban az I. században megfigyelhetjük a szisztematikus interpretációs elvek, szabályok kialakulását. A rabbinizmus számára a Tóra nemcsak írott szöveg, hanem szóbeli hagyomány is, amely mindig nyitott a fejlődésre. A rabbinikus hermeneutika az orális hagyományra nyúlik vissza, s célja, hogy koordinálja a textust, a tradíciót és a kortárs alkalmazást. Ennek érdekében az I. századi rabbik bizonyos szabályokat (*middoth*) hoztak létre. A legjelentősebb Hillél rabbi hét szabálya.

Hillél rabbi Jézus kortársa volt (kb. Kr. e. 20 - Kr. u. 35). Szabályai „arra irányultak, hogy jogi kérdéseket, a mindennapi élet problémáit lehessen megoldani általuk. Ennek érdekében a bibliai szöveg egyfajta logikai dedukcióját ajánlották, mely bizonyos szerkezeti elemeknek és retorikai eszközöknek szentelt figyelmet. A módszer asszociáció segítségével működik... az egyik szakasz egy másikat idéz fel, mert egy adott szó vagy kifejezés, és kombinációjuk bizonyítékul

szolgál egy jogi probléma hagyományos megoldásának alátámasztására.”² Hillél rabbi hét szabálya (*middoth*) a következő:

1. Könnyű és nehéz (*qal wahomer*). A csekélyből lehet a jelentősre következtetni és viszont.³
2. Egyenlőség szabálya (*gezerah shawah*). Analógiából, a Tóra párhuzamos kifejezéseiből hasonló eljárásra való következtetés. (Ha ugyanazokat a szavakat lehet alkalmazni két ugyanolyan esetre, akkor ugyanazokat a szempontokat lehet mindkettőre alkalmazni.)⁴
3. Családepítés (*binyan 'ab*). Következtetési alap alkotása egy tórai mondatból analóg törvényekre.⁵
4. Két szakasz (*sene ketubim*). Következtetési alap két tórai mondatból más analóg törvényekre.⁶
5. Általános és különös (*kelal uperat*). Az általános meghatározása a különleges segítségével és viszont.
6. Dedukció egy másik szakaszból (*kayose bo bemaqom aher*). Hasonló példák felsorolása által való bizonyítás.
7. Szövegkörnyezetből való tanulás (*dabar hallamed me inyano*). A tartalmi összefüggésből való következtetés.

1.1.1.4. Exkurzus: a zsidó egzegézis nyomai az Újszövetségben

A midrás, a pesher és a rabbinikus egzegézis számos példáját figyelhetjük meg az Újszövetségben. Az evangéliumokban különösen feltűnőek a „mennyivel inkább” formulák, melyek Hillél rabbi első szabályának felelnek meg (*a minori ad maius*), például Mt 7,11: „Ha azért ti gonosz létekre tudtok a ti fiatoknak jó ajándékokat adni, mennyivel inkább ad a ti mennyei Atyátok jókat azoknak, a kik kérnek tőle.” Lásd továbbá Mt 7,21; 10,25; Lk 12,5 stb.

²Karlfried Froehlich, *Biblical Interpretation in the Early Church* (Philadelphia: Fortress Press, 1975), 4. old.

³Lásd *A Talmud könyvei* című kiadvány (reprint kiadás: Budapest: Ikva Kiadó, 1989) lábjegyzeteit a 27. oldalon. Az első szabályhoz fűzött lábjegyzet: A mindennapi áldozat elmulasztására nem áll a kiirtás büntetése, és ez az áldozat mégis feloldja a szombatot; annál inkább feloldja a szombatot a peszách-áldozat, melynek elmulasztására a kiirtás büntetése áll. Ez a *qal wahomer*, azaz a csekélyről a jelentősre (*a minori ad maius*) való következtetés szabálya.

⁴Lásd ugyanott: A peszách-áldozat a község áldozata és a mindennapos áldozat is a község áldozata; amiként a mindennapi áldozat mint község-áldozat, a szombatot feloldja, úgy a peszách-áldozat is, mint község-áldozat, feloldja a szombatot. Ez a *gezerah shawah* szabálya.

⁵Lásd ugyanott: "Tanítják: Öntse ki a vért és fődje be" (3Móz 17,13). Éppen úgy, amint kiönti a kezével, fődje is be; nem kaparhatja el a lábával, mert a parancsokat pontosan kell végrehajtani. Ez utóbbi mondatot azután tovább alkalmazza: tilos a chanukkai mécses előtt pénzt számolni stb. Ráb József mondta, mindezeknek az előírásoknak atyja a vér (azaz a vér befödésére vonatkozó előírásból következtetjük őket).

⁶Lásd ugyanott: Például *Mechilta* (2Móz 21,27-hez) "Foga miatt bocsássa őt szabadon." Ebből azt következtetnők, hogy gazdája egy kiütött tejfog miatt is bocsássa őt szabadon. Ezért áll egy másik mondatban: "Szem", miként a szem oly testrész, mely nem nő újra meg, úgy a fogak között is csak olyanról lehet szó, mely nem nő már újra meg. - Azt hihetnők most, hogy csak a szem és a fog miatt kell szabadon bocsátania rabszolgáját. Honnan a bizonyíték, hogy a többi (újra nem nővő) testrészek megsértésének is szabadon bocsátás a következménye? Kössük össze a két verset, és alkalmazzuk a *binyan 'ab* szabályát: a szem nem olyan, mint a fog, és a fog nem olyan, mint a szem; abban mégis megegyeznek, hogy sérülés esetén nem épülnek ki és nem nőnek újra meg; és miként ezek miatt, azonképpen mindazon testrészek miatt, melyek nem nőnek újra, a rabszolgát szabadon kell bocsátani."

A pesher értelmezés Richard N. Longenecker szerint egyúttal a Jézusra is legjellemzőbb írásmagyarázati módszer az evangéliumokban.⁷ A legfontosabb beteljesedés-motívumok: az Úr szőlője, a szegletkő, pásztor-nyáj stb.⁸

Pál apostolnál is többször megfigyelhető az *a minimum ad maiorem* elve, például Rm 5,17-ben: „mert ha egynek bűnesete miatt uralkodott a halál az egy által: sokkal inkább az életben uralkodnak az egy Jézus Krisztus által azok, kik a kegyelemnek és az igazság ajándékának bővülködésében részesültek.” Lásd továbbá Rm 1,11-12; 2Kor 3,7-18. Ugyanez az elv *a maiore ad minimum* is érvényesül: „minekutána most megigazultunk az ő vére által, sokkal inkább megtartatunk a harag ellen őáltala” (Rm 5,9).

Az analógia elve (Hillél rabbi második szabálya) Ábrahám kapcsán érvényesül Rm 4-ben. Hillél hatodik szabálya: dedukció egy másik szakaszból például Gal 3,8-ban figyelhető meg: „előre látván pedig az Írás, hogy Isten hitből fogja megigazítani a pogányokat, eleve hirdette Ábrahámnak, hogy: tebenned fognak megáldatni minden népek.

A pesher interpretáció is jelen van Pálnál. Ez többnyire az „Itt a beteljesedés” formulán figyelhető meg, például 2Kor 6,2-ben Pál apostol Êzs 49,8-at idézi: „mert ő mondja, kellemetes időben meghallgattalak, és az üdvösség napján megsegítettelek. Ímé itt a kellemetes idő, ímé itt az üdvösség napja. Pál apostol a prófécia beteljesedésének megértése kapcsán többször is használja a *mysterion* kifejezést (Rm 16,25-27; Kol 1,26; Ef 3,1-11).

1.1.1.5. Allegorikus egzegézis: Alexandriai Philon (kb. Kr.e. 20 - Kr.u. 50)

BIBLIOGRÁFIA

SZÖVEG:

Alexandriai PHILON, *Mózes élete*. Atlantisz, Budapest, 1994; PHILON, *On the Birth of Abel and the Sacrifices Offered by Him and by His Brother Cain*, in: *Philo in Ten Volumes*, ford. F. H. Colson - G. H. Whitaker, II. Cambridge, MA - London, 1958, 95-97. old.

Mi az allegorikus írásmagyarázat? Tőkés István megfogalmazása szerint: „az allegorizálás az a fajta írásmagyarázás, mely szerint a Szentírás írott szövege nem mindig és nem mindenütt azt fejezi ki, amit pusztán olvasása mutat, hanem a szentírási szavak, mondatok, vagy épp könyvek mögött egy nem minden további nélkül felismerhető rejtett értelem található. Ezt a rejtett értelmet (*allo*) kell fölismernie annak, aki az Írás tulajdonképpeni üzenetét meg akarja érteni.” Így is mondható: a Szentírás egy titokzatos, tartalma szerint rejtett értelmű könyv, s az írásmagyarázás van hivatva a titok feltárására, vagyis az egzegézisre.”⁹

Philon alexandriai zsidó volt, szintén Jézus kortársa, a diaszpóra-zsidóság legtermékenyebb egzegétája. A zsidó kánon görög fordításban is megvolt, ez a Septuaginta. Philon célja az lehetett, hogy a hellenisztikus nagyvárosban a Törvényt vonzóvá tegye a görög gondolkodás számára. Rabbiniкус mestereitől megtanulta, hogy tisztelje a Törvényt, de sokkal inkább hatással volt rá a hellenisztikus tudomány: a „mélyebb”, „szellemi igazságot” (*hyponoia*) kereste a betű mögött. A sztoikusoktól például a kettős allegorizálás módszerét vette át -

⁷Richard Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Michigan: Eerdmans, 1975), 28-50. old.

⁸Erre vonatkozólag lásd Tibor Fabiny, *The Lion and the Lamb. Figuralism and Fulfilment in the Bible, Art and Literature* (London: Macmillan, 1992) című könyvének 2. és 3. fejezetét.

⁹Tőkés István, *A bibliai hermeneutika története* (Kolozsvár: A Kolozsvári Református Egyházkerület kiadása, 1085), 14. old.

„fizikai” és „etikai”. Az első a világ természetére, a második az ember kötelességeire utalt. Így a hétágú gyertyatartó valójában a hét bolygót jelenti (fizikai allegorizálás), Ábrahám és Sára jelentése: Szellem és Erény.¹⁰ Hasonlóképpen, az édenkert fáai allegorikusan „Élet”, „Halhatatlanság”, „Tudás”, „Érzékelés”, „Megértés” stb. Philon a betű gyakori „abszurdításait” a platóni inspiráció és kozmológia, valamint a sztoikus etika alapján allegorizálja. Hermeneutikai elvei szintén „test” (literális jelentés) és „szellem” (filozófiai vagy szellemi jelentés) platóni dualizmusából származnak.¹¹ Ez a „módszer” segíti például a Pentateukhosznak az emberi létről alkotott képe megértésében. Kifejleszti saját az ember teremtésének a Genézisben adott leírása saját értelmezését. Azt mondja, az első teremtéstörténet az ideális, mennyei és szellemi embert írja le, míg a másodikban a földi, testi, vegyes embert látjuk, akit irracionális szenvedélyek mozgatnak.¹²

Philon a tipológiát is alkalmazta írásértelmezésében. Goppelt könyvének első felét Philon tipológiai egzegézisének szentelte. Kimutatta, hogy Philon tipológiai értelmezése vegyült a platóni filozófián alapuló allegorizmusával. Így Philon tipológiája teljességgel idegen az Írás tipológiájától.¹³

Ragyogó szelleme és számos írása ellenére Philon azokra példa, akik reménytelenül próbálnak összebékíteni látszólag talán rendkívül hasonló, a valóságban azonban ellentétes, összeegyeztethetetlen gondolkodásmódokat. A szintézis igénye mindig szellemi „gazdagságra” törekszik, végül azonban elveszti annak a szellemi erejét, amit elfogadott. Philon kísérlete a görög és a zsidó gondolkodás összeházasítására, az *eisegesis* az *exegesis* helyett számos követőt vonzott a következő századok allegorizáló Atyái közül.

Szövegforrás: (Mózes a csipkebokornál)

(65) Midőn egyszer a nyáját egy vízben gazdag és dús növényzetű vidékre hajtotta, ahol történetesen bőséges legelő is akadt, az egyik völgyben megdöbbszentő látványban volt része. Volt ott egy bokor, afféle tüskés és csenevész növény. Ez, bár senki meg nem gyújtotta, hirtelen tüzet fogott, és noha a tüztől, mely mintha egy felbuzgó forrásból tört volna elő, gyökerétől a csúcsáig sűrű lángba borult, mint valami hatás befogadására képtelen elem, épségben maradt, nem égett el, mintha nem a tűz táplálkozott volna belőle, hanem ő táplálkozott volna a tüzből. (66) A láng közepében pedig egy bámulatos szépségű alak állt, a láthatók közül senkihez sem hasonlatos, valóságos isteni tünemény, aki a tüznél ragyogóbb fényt árasztott, s akiről azt lehetett hinni, hogy a Létező képmása. Nevezzük angyalnak, mert a hangnál harsányabb hallgatásával csodálatos látványa révén mintegy hírül adta az elkövetkezendőket.

(67) Az égő bokor ugyanis a megbántottak jelképe, a lángoló tűz pedig a bántalmazóiké. Az, hogy a bokor ég, de nem ég el, azé, hogy a megbántottak nem fognak elveszni támadóik által, hanem ezek támadása eredménytelen és hasztalan lesz, azok számára meg az ellenséges szándék hatástalan. Az angyal az isteni gondviselésé, mely mélységes csendben a legfélelmetesebb dolgokat is mindenki várakozása ellenére jóra fordítja. (68) Alaposan meg kell vizsgálnunk

¹⁰Robert M. Grant, *A Short History of the Interpretation of the Bible* (New York: Macmillan, 1948, 1963). 1987-ben David Tracy közreműködésével megjelent egy kibővített kiadás.

¹¹Robert M. Grant, *The Letter and the Spirit* (London: SPCK, 1957), 36. old.

¹²*Ibid.*

¹³Leonard Goppelt, *Typus: Die typologische Deutung des Alten Testaments in Neuen* (Gütersloh, 1939).

ezt a jelképet! A bokor – mint mondtuk – roppant csenevész ugyan, de nem túske nélküli: ha csak hozzáér is valaki, megsebz. A természeténél fogva pusztító tűz nem emésztette el, ellenkezőleg: sértetlenül őrződött meg tőle és megmaradt olyannak, amilyen meggyulladás előtt volt, sőt, miközben egy szemernyit sem veszített, megnövelte fényét. (69) Ez az egész egyfajta vázlatos képe annak az állapotnak, melyben népünk akkoriban volt; szinte fennhangon kiáltja a bajban levőkhöz: „Ne roskadjatok le! A ti gyengeségetek olyan erő, mely ezreket fog átdöfni és megsebesíteni. Akik fajtátok kiirtására vágnak, akaratuk ellenére inkább megóvnak, mint elpusztítanak benneteket. A bajok nem fognak ártani nektek, hanem amikor valaki azt hiszi, hogy a leginkább irt benneteket, akkor ragyog fel leginkább dicsőségetek.” (70) Másrészt a tűz mint pusztító elem figyelmezteti is a döllyfösöket: „Ne dicsekedjete a saját erőtökkel! A győzhetetlennek hitt erők megszégyenülése láttán józanodjatok ki! Íme, a láng égető ereje ég, mint a fa, a természete folytán éghető fa pedig szemlátomást éget, mint a tűz.” (...)

(74) Mózes azonban jól tudta, hogy szavaiban kételkedni fognak saját népének tagjai és mindenki más is, ezért így szólt: „De ha esetleg megkérdezik, mi a neve a küldömnek, és én magam sem tudom megmondani, nem az lesz-e a látszat, hogy áltatom őket?” (75) Isten erre így válaszolt: Először is mondd meg nekik: én a Létező vagyok, hogy miután a létező és a nem létező közötti különbséget már ismerik, azt is megtudják, hogy nekem, akinek egyedül sajátja a létezés, semmiféle tulajdonnevem nincs. (76) Ha azonban természetük folytán gyarlók lévén, a melléknevem után érdeklődnének, világosítsd fel őket ne csak arról, hogy az Isten vagyok, hanem hogy ráadásul annak a három férfinak az Istene, akiknek neve jelöli erényüket: Ábrahám Istene, Izsák Istene, Jákob Istene, akik közül az első a tanulás, a második a természet, a harmadik a helyes életvitel révén elsajátítható bölcsesség mintaképe. S ha még mindig hitetlenkednének, meg fogják változtatni véleményüket, mihelyt fölvilágosítom őket három olyan jellel, amelyet korábban senki ember nem látott és nem hallott.”

Alexandriai Philon: Mózes élete. Ford.: Bollók János. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1994, 32-35. old.

1.2. A második század

1.2.1. A háttér: Markiön és a gnoszticizmus

BIBLIOGRÁFIA

TERTULLIANUS, *Markion ellen (Adversus Marcionem)*, in: *Tertullianus művei*, Ókeresztény írók 12. Szent István Társulat, Budapest, 1986, 489-769. old.; HARNACK, A. V., *Marcion, das Evangelium vom fremden Gott*. Leipzig, 1924; ALAND, Barbara, „Marcion. Ein Versuch einer neuen Interpretation”. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 70 (1973), 420-444. old.

Mielőtt a patrisztikus egzegézis jelentős dokumentumainak tárgyalásába kezdenénk, utalnunk kell röviden a második század hermeneutikai helyzetére. Ha az első századbéli keresztény írások kialakulását a rabbinikus hagyománnyal és az alexandriai allegorizálással szemben lehet meghatározni, akkor a második században a keresztény értelmező közösségben uralkodó apologetikus tendenciákat mint az eretnek gondolkodás elleni reakciót lehet megérteni, támadjon az eretnekség kívülről, vagy a fiatal egyház perifériájáról. A két legjelentősebb, rivális szellemi irányzat a markiönizmus és a gnoszticizmus.

Markiön, akit egyesek gnosztikusnak is tartanak, Rómába ment és 140 körül iskolát alapított, hogy sajátos elvét tanítsa a Bibliáról, mely szerint az Ószövetség „rideg”, „szigorú” és „buta” Jehovája teljességgel különbözik a Jézus által prédikált szerető Atyától. Markiönnél a teljes ószövetségi kánon elvetése sajátos módon egy literális értelmezésen alapult. Úgy találta, hogy az Ószövetség Istenének számos „hibája” van, például hogy nem látta előre Ádám engedetlenségét, még csak nem is tudta, hol van Ádám, amikor kérdőre akarta vonni őt, többször „megbánta”, amit tett stb. Markiön írt egy könyvet, az *Ellentételeket*, amely nem maradt fenn. Ebben állítólag összegyűjtötte az Ószövetség és az igaz Evangélium közötti ellentmondásokat. Szigorúan literális beállítottságú tudós volt, nyilván nem volt tisztában sem az allegorikus, sem a tipologikus egzegézis hagyományával. Ugyanakkor azonban a Újszövetség elszánt filológus-kritikusa is volt: meg akarta „tisztítani” az evangéliumokat a júdaizáló tendenciáktól. Szerinte Pál volt az apostol, és Lukács volt az egyetlen evangélista. A többiek meggyőződése szerint eltorzították Jézus eredeti szavait. Arra törekedett, hogy eltávolítsa az összes későbbi betoldást és helyreállítsa Jézus „tisztá vallását”. Ezt a „kritikai” álláspontot nagyra értékelte a 19. századi liberális teológus, Harnack, aki Markiönban a szövegkritika előfutárát látta.¹⁴

A kutatók napjainkban arról vitáznak, vajon Markiön gnosztikus volt-e. Rogerson úgy véli, Markiön bizonyos esetekben a gnosztikus írók ószövetségi egzegézisét folytatta. „Az a meglepő állítás, hogy Krisztus, leszállva a Hádészba, megmentette Káint, a szodomaiakat, az egyiptomiakat... míg Ábelt, Hénochot, Noét és a pátriárkákat nem, párhuzamba állítható a gnosztikusok írásaival.”¹⁵ Barbara Aland érvelése, mely szerint Markiön egyáltalán nem volt gnosztikus,¹⁶

¹⁴A. Harnack, *Marcion, das Evangelium vom fremden Gott* (Leipzig, 1924, második kiadás), idézi Grant, *op. cit.*, 64. old.

¹⁵John Rogerson, "The Old Testament", in: Paul Avis (szerk.), *The Study and Use of the Bible, The History of Christian Theology*, vol. 2. (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 24. old.

¹⁶Barbara Aland, "Marcion. Ein Versuch einer neuen Interpretation", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 70 (1973) 420-444.

sokkal meggyőzőbbnek hat, különösen annak fényében, amit az eddigiekben láttunk.

Míg Markión szélsőségesen literális értelmező volt, a gnosztikusok szélsőségesen spiritualizáltak. A gnoszticizmus eredetét általában a kereszténység előtti időkre teszik. Miután Nagy Sándor meghódította a Keletet (Kr. e. 334-324), és elkezdődött a hellenizmus kora, a keleti vallásoknak és a görög filozófiának egy sajátos elegye figyelhető meg.¹⁷ A gnosztikusok mindent átható kozmikus dualizmusa (Isten és a világ mint lélek és test között) a keleti gondolkodásból ered. A teremtett világra úgy tekintettek, mint tragikus tévedésre, az ebből való megváltásra és halhatatlanságra vágytak. A görög filozófiából a spekulatív elemeket olvasztották be: Simon mágust (Csel 8,9-24) tekintik általában az utolsó kereszténység előtti gnosztikusnak. Amikor a kereszténység elérte a hellenisztikus városok művelt köreit, számos korábbi gnosztikus „tért meg”, anélkül azonban, hogy igazán feladta volna korábbi gnosztikus nézeteit. A „keresztény gnoszticizmus” inkább a kereszténység „beolvasztása” gnosztikus-szünkretikus célokból. A kereszténység előtti gnoszticizmussal szemben elfogadják Jézust mint alapelveket. Jézus kisajátítása azonban kizáró jellegű volt, mivel meg voltak győződve, hogy Jézus kinyilatkoztatását csak a választottaknak adta, mivel csak ők voltak beavatva az Úr példázatainak titkába és a talányos mondásaiba. Úgy tekintettek magukra, mint az igaz szellemi, „pneumatikus” lényekre, akiknek megvan a szükséges isteni szikrája, hogy megértsék a szellemi kinyilatkoztatást. Amint Robert M. Grant megjegyzi, „elkülönítették Jézust az egyháztól és mondásait kivették szövegkörnyezetükből,”¹⁸ ahogyan Markión is elkülönítette az Ószövetség rosszindulatú Teremtő-Istenét az Újszövetség szerető Istenétől. Egy más mellett léteztek pogány, zsidó és keresztény gnosztikusok, de további árnyalatok különböztethetők meg mindegyik csoportban.

Az egyik legbefolyásosabb keresztény gnosztikus Valentinosz volt. Állítólag Rómából került Alexandriába.¹⁹ Ireneusz azzal vádolta őt és követőit, a valentinianusokat, hogy a keresztény frazeológiát csak gnosztikus doktrínák céljaira vették át. A valentinianusok allegorikus egzegézist és spiritualizált tipológiát alkalmaztak. „A nyilvános valentinianus tanítás nem a testi, ‘hülem-berek’ számára volt fenntartva, akik elvesztek, sem nem a ‘pneumaták’ számára, akik a szellemi teljességet (*pleroma*) ragadják meg, hanem a középső csoport, a ‘fizikaiak’ számára, akiket még meg lehet váltani, azzal hogy elterelik őket a szent szövegek egyszerű, literális értelmezésétől, az erkölcsi és szellemi igazság sokkal inkább ezoterikus tanítása felé.”²⁰ A valentinianusok Jézus tanítását három részre osztották: (1) figuratív és misztikus (az Ószövetség prefigurációi és szimbólumai szerint); (2) parabolikus és enigmatikus (az igazságtalansággal keveredő törvény az Ószövetségben); (3) a tiszta és nyilvánvaló (az Ószövetség tiszta törvénykezése szerint). Látni fogjuk, hogyan jelennek meg ezek a princípiumok Ptolemaiosz *Flóra-levelében*. Előbb azonban röviden megvizsgáljuk a második század első nagy tipológiai értekezését, a *Barnabás-levelét*.

1.2.2. A Barnabás-levél

¹⁷Johannes Quasten, *Patrology*, vol. 1. (Utrecht, Brussels: Spectrum, 1950), 254. old.

¹⁸Robert M. Grant, *A Short History of the Interpretation of the Bible* (New York: Macmillan, 1948, 1963), 78. old.

¹⁹Quasten, *op. cit.*, 260. old.

²⁰Froehlich, *op. cit.*, 11-12. old.

BIBLIOGRÁFIA

SZÖVEG:

Barnabás levele, in: *Apostoli atyák*, Ókeresztény írók 3, ford. Vanyó László, Szent István Társulat, Budapest, 1980, 218-245. old.

A levél fontos dokumentum, amely az apostoli atyák tipológiai képzeletéről tanúskodik. Szerzője ismeretlen, feltehetőleg a második század első felében keletkezett. Jogosan tekintik az első keresztény egzegetikai értekezésnek, különösen, ha figyelembe vesszük zsidó-ellenes polémáját. Egyesek szerint Alexandriában íródott, ahol az allegorikus egzegézisnek hagyománya volt Philon óta.²¹ A szerző a „tökéletes tudást” (gnózis!) és hitet szándékozik tanítani benne, ennek azonban nincs köze az eretnek gnózishoz.²² A zsidóktól elhatárolja magát, mivel a törvényt literálisan értelmezik, nem pedig lelkileg.

A levél a tipológiai és az allegorikus értelmezés érdekes elegye. A bibliai tipológiával szemben itt egyfajta „spiritualizált” vagy „allegorizált” tipológiával találkozunk, ami helyenként „kissé torzzá” válik.²³ A szerző teljességgel elveti az Ószövetség literális értelmét, és radikális módon azt állítja, hogy az Ószövetség egyetlen jelentése az evangéliumból érthető meg. Néhány példa a tipológiára: például Izsák, az engesztelés napján a két bak (3Móz 16), a vörös üsző (4Móz 19) megfelelnek a hagyományos bibliai tipológiának, a szerző azon érve azonban, mely szerint Ábrahám által körülmetélt 318 férfi Jézus keresztjének spirituális típusa (10 = ióta + 8 = éta + 300 = tau -- kereszt) már az képzeletdús spekuláció riasztó példája, egyben a rabbinikus gematria és a hellenikus allegorizálás keveréke. A szerző szerint az, hogy Mózes felemelte kezét az Amálek ellen vívott csatában (2Móz 17,8-13), szintén a keresztre feszítés típusa.

Nagyszerű retorikája ellenére a levél annak példája, hogyan szűrődtek be a gnosztikus elképzelések a korai keresztény gondolkodásba. Az Ószövetség spiritualizálásával a gnosztikusok tudatosan aláásták annak a történelmi alapját. Ez a tendencia fennmarad az alexandriai iskola allegorikus gyakorlatában, az antiochiai iskola azonban támadja azt.

Szövegforrás:

VII. 1. Fontoljátok meg, örvendezésnek gyermekei; hogy az Úr nekünk előre kinyilatkoztatott mindent, azért, hogy tudjuk, kinek tartozunk mindenben dicsérettel és hálaadással. 2. Ha tehát Isten Fia, aki ugyan Úr és ítélni fog eleveneket és holtakat, szenvedett, hogy sebe éltesse minket, higgyük, hogy Isten Fia csak érettünk szenvedhetett. 3. Keresztre feszítve is azonban ecettel és epével itatták (vö.: Mt. 27,34 és 48). Halljátok, hogyan nyilatkoztak erről a templom papjai, mert megíratott a parancs:

„Aki a bűnt nem tartja meg, az halállal irtassék ki” (Lev 23,29); így parancsolta az Úr, mert a Lélek edényét ő maga akarta felajánlani áldozatul bűneinkért, hogy az Izsákban létrejött előkép beteljesedjék, akit az áldozati oltárra helyeztek. 4. Hogyan is mondja a prófétánál?

²¹Vanyó László, *Az ókeresztény egyház irodalma* (Budapest: Szent István Társulat, 1980), 135. old.

²²*Ibid.*, 316. old.

²³Robert M. Grant, *op. cit.*, 60. old.

„És egyenek a baktól, melyet minden bűnért ajánlanak fel a böjti napon” (vö.: Szám 29,11?). Vegyéték fontolóra nagy gonddal: „És csak a papok egyék a mosatlan belső részeket ecettel” (uo.?). 5. Miért? Mert engem, aki testemet új népemért akarom felajánlani, ti majd ecettel kevert epével akartok megitatni, egyétek ti, egyedül, miközben a nép böjtöl, szörzsákban és hamuban szomorkodik, hogy kitűnjön, miattuk kell szenvednie. 6. Figyeljétek, mit parancsol: „Vegyetek két szép, egymáshoz hasonló kecskebakot, ajánljátok fel, s a pap vegye az egyiket egészen eléggő áldozatul a bűnökért” (vö.: Lev 16,7 és 9). 7. Mit tegyenek a másikkal? „A másik átkozott”, mondja. Figyeljétek, hogyan világosodik meg Jézus előképe! 8. „Köpjétek le mind és verjétek, és fejére vörös gyapjút tegyetek, így vessétek ki a pusztába”. Amikor ez megtörtént, az, aki a pusztába vitte a bakot, vegye le róla a vörös gyapjúszalagot, tegye azt a rakhénak nevezett vörös bozóra, melynek gyümölcsét mi fogyasztjuk, ha a mezőn rátalálunk; ez a tüskés bozót az egyedüli, melynek gyümölcse édes. 9. Mit jelentsen ez? Figyeljétek: az egyiket az oltárra, a másikat elátkozottként, s miért az elátkozottat koszorúzták meg? Mert amikor majd ama napon meglátják őt, akinek testét skarlátvörös palást fedi, ezt kérdezik majd: Nemde, ő az, akit egykor megfeszítettünk, megvertünk, leköpdöstünk? Valóban ő az, aki akkoriban azt mondta, hogy ő az Isten Fia. 10. Hogyan hasonlít ahhoz? Ezért voltak hasonlóak a bakok, szépek, egyforma termetűek, hogy amikor eljönni látják őt, csodálkozzanak majd a bak hasonlóságán. Lásd tehát Jézus jövőendő szenvedésének előképét. 1. Mit jelent az, hogy a gyapjút a tövisek közé akasztották? Az egyházba helyezett Jézus-előkép ez azt jelenti, hogyha valaki meg akarja szerezni a skarlátvörös gyapjút, annak sokat kell szenvednie, mert a bozót félelmet kelt, s csak szenvedés árán birtokolhatja. Akik engem látni akar és országom részesei akarnak lenni, ezt mondja, azoknak szenvedés és üldöztetés árán kell venniök engem.

VIII. 1. Mit gondoltok, minek az előképe lehet, hogy , Izrael a parancsot kapja, hogy olyan férfiak, akik teljesen bűnösök, borjút áldozzanak fel, vágják le és égessék el; gyermekek gyűjtsék össze hamuját és tegyék edénybe, a skarlátvörös gyapjút erősítsék egy fára, - íme, újra a kereszt előképe és a skarlátvörös gyapjú! -, és izsópra, így hintsék meg a gyermekek a nép minden egyes tagját, hogy megtisztuljanak bűneiktől? 2. Fontoljátok meg, mily egyszerűen beszél hozzátok. A borjú Jézus, a bűnös férfiak azok, akik leölésre vezetik. Ne legyen több szó a férfiakra, nem a bűnösökre immár a dicsőség. 3. A meghintést végző gyermekek azok, akik a bűnbocsánat örömhírének és a szív megszentelésének hirdetői, akik az evangélium hatalmát kapták, akik tizenketten voltak, a törzsek tanúsítására. 4. Miért három gyermek végezte a meghintést? Ábrahám, Izsák, Jákob tanúsítására, mert ők nagyok voltak Isten előtt. 5. Miért tették a fára a gyapjút? Mert Jézus királysága a fán van, s akik benne bíznak, mindörökké élni fognak. 6. Miért gyapjú és izsóp egyszerre? Mert királyságában lesznek majd gonosz és sötét napok, melyeken mi megmenekülünk; az izsóp ugyanis levével gyógyítja a fájó testet. 7. Számunkra mindezek világossá válnak, nekik azonban homályosak, mert nem hallgattak az Úr szavára.

Vanyó László (szerk. és ford.): Apostoli atyák. Ókeresztény írók 3. Szent István Társulat - Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest, 1980; 229-231. old.

1.2.3. Ptolemaiosz: Levél Flórához

BIBLIOGRÁFIA

SZÖVEG:

PTOLEMY, *Letter to Flora*, in: Karlfried Froehlich (szerk.), *Biblical Interpretation in the Early Church*, Fortress Press, Philadelphia, 1984, 37-43. old.

KOMMENTÁR:

TERTULLIANUS, *A valentiniánusok ellen*, in: *Tertullianus művei*, Ókeresztény írók 12. Szent István Társulat, Budapest, 1986, 459-487. old.

A *Levél Flórához* a valentinianus gnosztikus, Ptolemaiosz munkája, Epifánusz őrizte meg *Panarion* című munkájában. „Az Ószövetségnek egy olyan közösség általi torzított kisajátítása, amelynek teljességgel szándékában állt az, hogy keresztény legyen.”²⁴ A gnosztikus ószövetségi hermeneutika jelentős dokumentuma. A szerző a mózesi törvényt három részre osztja: Istentől, Mózesről, és a vénektől származó törvényekre. Az Istentől származó törvények hasonló módon három részre oszlanak. Az első a „tisztá törvénykezés”, melyet nem zavart össze a gonosz (törvény az elsődleges értelemben). Ez a tízparancsolat kategóriája, melynek betöltésére jött Jézus. A második rész az alacsonyabb rendű dolgokkal és igazságtalanságokkal összezárt törvényeket foglalja magában, melyeket Jézus eltörölt (pl. a „szemet szemért”, „gyilkosságot gyilkosságért” stb., vö. 2Móz 21,23-24 és Mt 5,38). Végül a harmadik rész a „tipologikus és szimbolikus törvények, melyek a lelki és magasabb dolgok képében rendeltettek el; az a rész, melyet a Megváltó az érzéki észlelés és látszat területéről a lelki és láthatatlan területére helyezett át.”²⁵ Ptolemaiosz azt magyarázza Flórának, hogy az áldozatra, a körülmetélésre, a szombatra, a böjtre, a húsvétra, a kovásztalan kenyérre vonatkozó törvényeket Jézus csupán külső megjelenésük szerint törölte el, azonban „lelki jelentőségüket tekintve felemelte azokat”.²⁶

Noha Quasten úgy véli, a *Flóra-levél* a fennmaradt gnosztikus irodalom legjelentősebb darabja,²⁷ véleményem szerint az kevésbé gnosztikus és képzeletdús, mint a *Barnabás-levél*. Ptolemaiosz az ószövetségi törvénykezést komolyan veszi, és az, hogy szinteket állapít meg a mózesi törvényekben, nem mond ellent a modern kutatási eredményeknek. Ugyanakkor azonban igaz, hogy a levél végén kifejtett különbségtétel a „tökéletes Isten” és az ezt a világot teremtő, a tökéletlen törvényt elrendelő *demiurgosz* között, eretnek gondolat. Ireneusztól eltérően a levél szerzője nem osztja Isten „történelmi ökonómiájának” gondolatát, mely megengedi a látszólagos tökéletlenségeket, hogy így váljon teljessé nagyszabású tervének megvalósulása.

Szöveggörzés:

(III.1.) Szépséges nővérem, Flóra! A mi időnk előtt kevesen értették meg a Mózesen keresztül rendelt törvényt, mivel nem bírtak kellő tudással azt illetően, aki rendelte, sem azt illetően, amit előírt. Azt hiszem, ez számodra is világos lesz, mihelyst kiokítlak a felőle tartott ellentétes nézetekről. (2) Mivel egyesek állítása szerint Isten, az Atya fektette le azokat törvények gyanánt. Mások azonban

²⁴Karlfried Froehlich, *op. cit.*, 12. old.

²⁵*Letter to Flora*, v. 2., in: Froehlich, *op. cit.*, 40. old.

²⁶*Ibid.*, v. 3., 41. old.

²⁷Quasten, *op. cit.*, 261. old.

ennek ellentétére hajlanak és ahhoz ragaszkodnak, hogy a Sátán, a pusztító gonosz rendelte azokat, akinek a világ teremtését is tulajdonítják, és hogy ő az atya és a világ alkotója. (3) Mindkét fél teljességgel tévedésben van. Egymással civódva a maga módján mind elvéti a dolog igazát. (4) Egyszerűen mondván, a törvényt nem a tökéletes Isten és Atya rendelte. Másodrendű, nemcsak nem lévén tökéletes, emellett kiegészítésre szoruló, de mert olyan előírásokat is magába foglal, melyek egy ilyen Isten természetével és szándékával nem állanak összhangban. (5) Másrészt, olyan törvényt hozni, mely tiltja a Sátán igaztalansága elleni igaztalanságot, olyan emberek tévedése, akik nem méltányolják a Megváltó szavait. „Egy város vagy háznép sem állhat meg, a mely meghasonlott magával” [Mt 12,25]. (6) Mi több, az apostol azt mondja, a világ teremtése a Megváltó műve: „Minden ő általa lett és nála nélkül semmi sem lett, a mi lett” [Jn 1,3]; így jó előre lerombolta azoknak a hamisaknak az alaptalan bölcsességét, és kijelentette, hogy a világ olyan Isten alkotása, ki igazságos, gyűlöli a gonoszt, nem egy pusztító Isten műve. Eme hamis tanítások azon meggondolatlan embereké, kik nem veszik számításba a teremő gondviselését, kiknek látása torz nemcsak lelki szemüket illetően, de még a testit is [vö. Mt 13,13-15].

(7) Fenti megjegyzéseimből láthatod, hogyan vétették el ezek az emberek az igazságot, mindkét fél a maga módján. Az egyik nem ismeri az igazság Istenét, a másik nem ismeri a Mindenség Istenét, kit az nyilvánított ki, ki eljött és ismerte őt [vö. Jn 1,18; Mt 11,27]. (8) Ránk, kik méltónak bizonyultunk mindezek tudására, maradt, hogy elmagyarázzuk neked és részletesen leírjuk magát a törvényt, annak természetét, ki előírta azt, a törvényhozót. Szavaink bizonyítékát Megváltónk szavaiból vesszük, egyedül ezek vezethetnek el akadálytalanul ahhoz, ami van.

(IV,1) Az első megtanulandó dolog az, hogy a Mózes öt könyve által tartalmazott törvény egésze nem egyetlen törvényhozó, úgy értem Isten műve, hanem vannak benne olyan előírások, melyek emberi lények rendelkezései. A Megváltó szavai arra tanítanak, hogy három részből áll: (2) Ott van maga Isten, és az ő törvénykezése; aztán ott van Mózes, nem oly módon, hogy Isten rendelt valamit Mózesen keresztül, hanem Mózes maga, a saját nézetei révén bizonyos esetekben mint törvényhozó ténykedett; végül ott vannak a nép vénei, kik nézetünk szerint egyes előírásokat először maguktól hoztak. (3) Hamarjában megtudod, hogyan lehet e szavak igazát a Megváltó szavai által bizonyítani. (4) Egyszer, egy beszélgetés alkalmával, mikor arról vitáztak vele, a törvény vajon miféle válást enged meg, a Megváltó azt mondta nekik: „Mózes a ti szívetek keménysége miatt engedte volt meg néktek, hogy feleségeiteket elbocsássátok; de kezdettől fogva nem így volt.” [Mt 19,8]. Mivel Isten, miként az írva van, összekapcsolta ezeket egy párba, „a mit azért az Isten egybeszerkesztett, ember el ne válassza,” mondotta [Mt 19,6]. (5) Itt azt magyarázza, hogy van egy Isten által rendelt törvény, mely tiltja a feleség válását férjúrától; van azonban egy másik törvény, Mózesé, mely megengedi e két ember közti kötelék elválasztását a szív keménysége okán. Következésképp, Mózes Isten ellen hoz törvényt, hisz a pár elválasztása ellentéte a pár el nem választásának. (6) Ha azonban Mózes szándékának vizsgálatába fogunk, miért alkotta ezt a törvényt, azt tapasztaljuk, nem saját akaratából tett így, hanem a szükség kényszerítette azon emberek gyengesége okán, kiknek a törvény adatott. (7) Mivel némelyikük, megundorodván feleségétől, képtelenné vált Isten szándékának követésére, mely szerint ne zavarná el feleségét, így azt is megkockáztatta, hogy még igaztalanabbá és így önnönmaga elpusztítójává lesz.

(8) Mózes ekképpen, véget akarván vetni ezen undorító dolognak, mely a szétszórás veszélyében hagyta őket, a körülmények figyelembevételével a nagyobbik rosszat úgymond a kisebbikkel váltotta fel, és a maga részéről megadta nekik a válás törvényét, mint egyféle másodlagos törvényt. (9) Azt tanította, hogy ha nem képesek tartani Isten törvényét, legalább ezt tartsák meg, és ne forduljanak gonosz cselekedetek felé, melyből teljes pusztulásuk származna. (10) Ez volt igazából az a szándék, mely alapján Mózes Istennek ellentmondó törvényt hozott. Az mindenestre vitán felül áll, hogy Mózes törvénye különbözik Isten törvényétől, még ha bizonyításunkat csak egy példára alapoztuk is. (11) A Megváltó ezen felül világosan azt állítja, hogy a vének bizonyos hagyományai összefonódnak a törvénnyel. Ezek szavai: „Mivel Isten megparancsolta: Tiszteld atyádat és anyádat, hogy jól menjenek dolgaid.” (12) „Ti azonban azt mondottátok”, szólott a vénekhez, „A tőlem várt támaszt azonban Istennek nyújtottam; így a hagyomány kedvéért semmissé tettétek Isten törvényét,” azaz a ti hagyományotok kedvéért. (13) Ézsaiás erről beszélt, mikor ezt mondta: Ez a nép szájával közelget hozzám és ajkával tisztelget; szíve pedig távol van tőlem. Pedig hiába tisztelnek engem, ha oly tudományokat tanítanak, a melyek embereknek parancsolatai” [Mt 15,6-9; Ézs 29,13]. (14) Mindebből teljességgel nyilvánvaló, hogy a törvény egésze, melyről ezidáig szólottunk, három részre oszlik: Mózes rendelkezéseit, a vének rendelkezéseit, és magának Istennek rendelkezéseit lephetjük fel benne. Most pedig a törvény egészének maga ez a felosztása, melyet éppen most tártunk eléd, világosságra hozza a benne rejlő igazságot.

(V,1) Továbbá, a magához Istenhez tartozó törvények része ismét három részre oszlik: a rosszal nem elegyedő, tiszta törvény; ez az első értelemben vett törvény. A Megváltó ennek nem eltörlésére, hanem betöltésére érkezett [Mt 5,17], mivel az általa betöltött törvény nem volt tőle idegen, hanem kiegészítésre szorult, nem lévén tökéletes. Másodszor, az alantassal és igaztalannal elegyedett törvény; ez volt az, melyet a Megváltó eltörölt, mivel nem volt természetével összeegyeztethető. (2) A harmadik fajta a tipologikus és szimbolikus törvényeké, mely a lelki és magasabb dolgok képében rendeltetett el; az a rész, melyet a Megváltó az érzéki észlelés és látszat területéről a lelki és láthatatlan területére helyezett át. (3) Isten törvénye tiszta formájában, az alantassal nem elegyedve, a tízparancsolat, vagyis az a két kőtáblán elrendezett tíz szó, melyek olyas dolgokat tiltanak, miket nem szabad tenni, és olyanokat írnak elő, miket meg kell tenni. Noha a törvényt tiszta formájában mutatják fel, a Megváltó kiegészítésére szorultak, mivel nem bírtak tökéletességgel. (4) Az igaztalannal elegy törvény az, mely bosszút és megtorlást ró ki azokra, kik először igaztalanságot követtek el. Parancsolja, hogy szemet szemért, fogat fogért vegyenek, gyilkosságot gyilkossággal toroljanak meg [2Móz 21,23-24; Mt 5,38]. Mármost, az igazságtalanságot elkövető második személy semmivel nem követ el kisebb igaztalanságot, mint az első, a különbség a sorrendben áll, a tett ugyanaz. (5) Máskülönben, ez a törvény valójában igazságos volt, és az is, amennyiben a tiszta törvény változtatásaként rendeltetett el, azoknak a gyengesége folytán, kiknek a törvény adatott. Azonban össze nem egyeztethető a mindenk Atyjának természetével és jóságával. (6) A körülmények okán a parancs talán helyénvaló volt; rosszabb, hogy szükség volt rá. Mivel azon Isten, ki azt mondván: „Ne ölj!” [2Móz 20,13], egyetlen gyilkosságot sem akar, egy második törvényt kibocsátva két gyilkosságot határoz el, azt parancsolván, a gyilkost is meg kell ölni [vö. 2Móz 21,12; Mt 5,21]. Ő, ki megtiltotta az egyetlen gyilkosságot, nem vette észre, hogy törbe csalta a szükség. (7) Így a Fiú, ki tőle

jött, eltörölte a törvénynek ezt a részét, noha beismerte, miszerint csakugyan Istentől való volt. Úgy tekinti, a régi törvényhez tartozik, az ilyen szakaszokhoz hasonlóan; idézi egyiket: „Isten megparancsolta: A ki szidalmazza atyját vagy anyját, halállal lakoljon” [2Móz 21,17; Mt 15,4].

(8) Végezetül ott van a tipológiai rész, mely szellemi, magasabb dolgok képében rendeltetett el. Arról a részből beszélek, mely az áldozatokról, a körülméletéről, a szombatáról, a böjtről, a húsvétről, a kovásztalan kenyérről és a hasonlókról szól. (9) Mindezek képek és szimbólumok voltak, és ekképpen egyfajta változáson mentek keresztül, mikor az igazság kinyilvánított. Külső megjelenésüket és hatásukat tekintve eltöröltették, lelki jelentőségüket tekintve azonban felemeltették. A szavak megmaradtak, a tartalom megváltozott. (10) Mivel a Megváltó is azt parancsolta nekünk, kínáljunk áldozatot, de nem állatok vagy égőáldozat útján, amint az régebben volt szokásos, hanem a lelki magasztalás, dicséret és hálaadás útján, embertársainkkal való közösködés és jótékonyosság útján. (11) Azt is kéri, hogy körülméletessünk, nem a testi előbőr, hanem a spirituális szív módján. (12) Azt akarja, tartsuk meg a szombatot, mivel azt óhajtja, pihenjünk meg a rossz művelése közepette. Böjtünket akarja, noha nem testi, hanem lelki böjtre buzdít, melyben a minden rossztól való megtartóztatást gyakorolnánk. (13) Mindazonáltal, még embereink közt is a külső böjt szokása tartatik meg; ésszerű alkalmazása némileg javára válhat a léleknek, ha nem mások utánzására vagy megszokásból vagy egy adott nap tiszteletére teszik, mintha egy sajátos nap lenne rá kirendelve. (14) Ugyanakkor szolgálhat emlékeztetőül az igaz böjtre, hogy azok is a külső böjtben, kik még mindig képtelenek megtartani az igazit, emlékezzenek arra. (15) Hasonlóképpen, Pál apostol világosan kimondja, hogy a húsvét és a kovásztalan kenyér képek. Ezt mondja: „Krisztus, a mi húsvéti bárányunk, feláldoztatott,” majd imígyen folytatja: „hogy ti is kovásztalanok maradhassatok, ne legyen részetek a kovászbán” - kovászon itt a rosszat érti - „hogy legyetek új tésztává” [1Kor 5,7].

(V, 1) Így még az a rész is, melyet általában Isten törvényének tulajdonítanak, három részre oszlik: az első, mit a Megváltó teljesített be, hiszen a „ne ölj, ne kövess el házasságtörést, ne esküdj hamisan” parancsolatok benne foglaltatnak a harag, vágy, és eskü tilalmába [Mt 5,21-37]. (2) A második kategória az, melyet teljességgel eltörölt. Mivel az a parancsolat, hogy „szemet szemért, fogat fogért”, igaztalansággal megfertőzött magában is igaztalansághoz vezet, így a Megváltó az ellentétével törölte el; (3) lévén az ellentétek kioltják egymást: „Én pedig azt mondom néktek: ne álljatok ellene a gonosznak, hanem a ki arcuzl üt téged jobb felől, tartsd oda néki a jobb orcádat is” [Mt 5,39]. (4) Végezetül, ott van azoknak a kategóriája, melyek eltávolítottak a testitől a lelkihez, a magasabb dolgok képében elrendelt szimbolikus törvényeké. (5) Mivel a magukon túl lévő dolgokra mutató képek és szimbólumok addig voltak érvényben, mígnem az igazság eljött. Most, hogy itt van, az embernek az igazság tetteit kell cselekednie, nem a képéit. (6) Tanítványai, úgy is mint Pál apostol, világossá tették ezt. Pál azáltal mutatott a képek kategóriájára, amint már említettük, hogy a húsvétről és a kovásztalan kenyérről beszélt előttünk. Azzal mutatott az igaztalannal elegy törvény kategóriájára, hogy azt mondotta: „Eltörölte a parancsolatoknak tételeiben való törvényét” [Ef 2,15]. Végezetül, azáltal mutatott a semmi alantassal meg nem fertőzött törvény kategóriájára, hogy azt mondotta, „a törvény szent és a parancsolat szent és igaz és jó” [Rm 7,12].

(VII,1) Amennyire csak képességemből tellett, néhány szóban kellőképpen demonstráltam az emberi alkotók által bevezetett törvény jelenlétét, úgyis mind

magának Isten törvényének a hármass tagozódását. (2) Már csak az maradt, hogy meghatározzuk, ki is ez az Isten, ki ezt a törvényt rendelte. Ha kellőképpen figyeltél, azt hiszem, a mondtak már ezt is demonstrálták előtted. (3) Mivelhogy ha nem maga a tökéletes Isten rendelte el azt, amint megmutattuk, és bizonyára nem a gonosz - ezt még csak ki sem szabad ejteni hangosan - akkor a törvény elrendelője egy harmadik ezek mellett. (4) Ő a teremtő (démourgos) és ennek az egész világnak, és mindannak, ami benne van, az alkotója. Lényegét tekintve más lévén, mint a másik kettő, és közöttük állva, joggal nevezhető „Közép”-nek. (5) Most, adott lévén, hogy a tökéletes Isten természetéből eredően jó - valóban jó, hiszen Megváltónk kijelentette, hogy a jó Isten az egyetlen, az Atya, akit kinyilatkoztatott [Mt 19,17] - és a gonosz természetű rossz és gonosz és igaztalanság jellemzi; aki középpontban áll, sem nem jó, sem nem rossz vagy igaztalan, semmiféle értelemben; „igaz”-nak lehetne nevezni, csak a rá illő értelemben, mivel saját normái szerint az igazság bitorlója. (6) Ez az Isten alsóbbrendű, mint a tökéletes Isten, és igazságban lejjebb való. Fogant, nem pedig fogantatás nélkül lett, mivel egyetlen a fogantatlan Atya, kitől minden származik [1Kor 8,6] , mivel a maga módján minden tőle függ. Ez az Isten azonban magasabb rendű és hatalmasabb, mint a gonosz. Lényegét és természetét tekintve mindkettőtől különbözik. (7) A gonosz lényege romlás és sötétség; materiális és változó formájú. Mindenek fogantatlan Atyja viszont romlatlan és magától létező, egyszerű, egyetlen fény [vö. Jak 1,17]. A teremtő (démourgos) lényege azonban kettős erőt hozott életre, ő mégis a hatalmasabb Isten képe. (8) Mostanra ne legyen gondod, hogy megtudd, hogyan lett a mindenség ezen egyetlen princípiumából, melyet vallunk és egyszerűnek vélünk, ebből a fogantatlan, romlatlan, jó princípiumból a többi természet, a romlás természete és a Középé, különböző lényegekből álló természetek, mivel a jó természetében áll foganni és magához hasonlót, ugyanolyan lényegűt létrehozni. (9) Mivel ha Isten biztosítja, sorjában meg fogod kapni az okítást ezek princípiumát és létrejöttét illetően, ha az apostoli hagyomány arra érdemesnek talál, melyet mi is sorban kaptunk meg azzal a követelménnyel egyetemben, hogy állításainkat Megváltónk tanításai révén bizonyítsuk.

(10) Flóra nővérem, nem merített ki, hogy mindezen dolgokat elmondtam neked néhány szóban. Röviden kellett leírom, mit leírtam, ugyanakkor kellő megvilágítást nyert, miről értekeztem. Ez rendkívüli haszonnal bír számodra következő lépéseidnél, ha a jó talajhoz hasonlóan termékeny magokban részesültél, azon gyümölcsöket fogod meghozni, mit azok [vö. Mt 13,23].

In: Karlfried Froehlich, *Biblical Interpretation in the Early Church*. Fortress Press, 1984. Fordította: Lukács Tamás

1.2.4. Jusztin mártír: Párbeszéd a zsidó Trifonnal

BIBLIOGRÁFIA

SZÖVEG:

A II. századi görög apologéták, in: Ókeresztény írók 8, ford.: Ladocsi Gáspár. Szent István Társulat, Budapest, 1984, 133-311. old.

Jusztin mártír a második század első nagy apologétája. Pogány szülők gyermeke, fiatalkorában tért meg. 165-ben fejezték le. Értekezése, a *Párbeszéd a zsidó Trifonnal*²⁸ a kereszténység védelme a zsidókkal szemben. A könyv dialógus formájában ír le egy kétnapos beszélgetést Jusztin és egy művelt rabbi között. Jusztin fő törekvése az, hogy bebizonyítsa, a próféciák Jézusban teljesedtek be. A mű a jogos és a képzeletdús tipológiának is gazdag tárháza. Azt, hogy azonosítja az Ézsaiás könyvében lemészárolt bárányt Krisztussal, vagy hogy a felemelt kezekben a keresztre feszítést látja, el lehet fogadni, az a törekvése azonban, hogy minden fában (az élet fájában, Mózes botjában, Jákob botjában, Jessze fájában stb.) a kereszt típusát látja, vagy hogy minden esetben, amikor vízről esik említés, a keresztség típusának tekinti azt, valójában szubjektív lelkesedés. Évát ugyanakkor Szűz Mária típusaként értelmezi, a 22. zsoltár narrátorának szenvedéseit pedig Krisztussal hozza összefüggésbe. Rogerson megjegyzése Jusztin egzegéziséről meggyőző: „Bármit is gondolunk ma Jusztin értelmezéseiről, nem tekinthetünk el Jézusba vetett személyes hitétől, ami nemcsak mártírságához vezetett, de ahhoz az igyekezetéhez is, hogy az Írásban megtalálja a kereszténység legmélyebb igazságainak bizonyítékát.”²⁹

Szöveghorász:

XXXII. 1. Ahogy elhallgattam, Trifón vette át a szót:

– Ó ember, maguk ezek az írások és az ezekhez hasonlóak valóban azt erősítik bennünk, hogy várjuk azt a dicsőséges és nagy királyságot, mit a napok Ősöregétől az a valaki kap meg, aki mint az Emberfia jön el. De hát az a ti úgynevezett Krisztusotok dicstelen és megvetett volt, mert hisz az Isten törvényében említett legnagyobb átok lett osztályrésze (5Móz 2,23), mivelhogy keresztre feszítették.

Erre én így válaszoltam neki:

– Férfiak, ha az Írások, amelyeket ugyancsak idéztem, nem mondanák dicstelennek külsejét, és elbeszélhetetlennek nemzetségét, meg hogy haláláért a gazdagoknak kell majd meghalni, mi pedig a sebeiből nyerünk gyógyulást – sőt azt is elmondja róla, hogy mint a bárányt vezették –, akkor én sem beszéltem volna két eljövételéről; mert az első az, amelyben átszúrtátok őt, a másodikban majd felismeritek benne azt, akit átszúrtatok. Akkor majd mellüket verik törzseitek, egyik a másik után, az asszonyok külön, a férfiak is külön, noha most még homályosnak és bizonytalanannak tűnik ez, amit mondok. Bár minden beszédemben, a ti szent és prófétai írásaitok magyarázataiból mutatom fel

²⁸St Justin Martyr, "Dialogue with Tripho, the Jew", in: *Writings of Justin Martyr. The Fathers of the Church* (Washington: The Catholic University of America Press, 1977).

²⁹Rogerson, *op. cit.*, 21. old.

mindig az igazolást, abban a reményben, hogy köztetek is van olyan, aki a seregegek Urának kegyelméből az örök üdvösség részese lehet.

Fordította: Ladocsi Gáspár. Vanyó László (szerk.): Az II. századi görög apologéták. Ókeresztény írók 8, Szent István Társulat - Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest, 1984; 170-171. old.

1.2.5. Szardeszi Meliton: A Paszkháról

BIBLIOGRÁFIA

SZÖVEG:

A húsvétről, A II. századi görög apologéták, in: Ókeresztény írók 8, ford.: Vanyó László. Szent István Társulat, Budapest, 1984, 520-549. old.

Meliton Szardesz püspöke volt a második század második felében. Tertullianus és Jeromos szerint is prófétai tekintéllyel bírt. Azt mondták róla, hogy még Róma püspöke nyomásának sem engedve tudatosan akkor tartotta a Paszkhát (a zsidó húsvét), amikor a zsidók: Niszán hónap 14. napján. Homiletikus költeménye, a *Peri pascha* (A paszkháról) csak 1936-ban vált ismertté.³⁰ Ez a homília a görög retorika egyedülálló darabja. Verbális és stiláris eszközei miatt a korai keresztény széppróza egyik legkorábbi példája is egyben.³¹ Valójában úgy hangzik, mint egy költői liturgikus himnusz.

A narrativa első része (1-10) a Paszkhá misztériumáról szól; a szerző leírja, hogyan és miért lett ünneppé (2Móz 12,11-33). Ezt a tipológiát tárgyaló „hermeneutikai” értekezés követi (34-45). A második rész a pászka jelentését tárgyalja (46-65), majd a narrativa az Úr eljövételének, mint a pászka megerősítésének leírásával zárul (66-105).

Meliton következetesen használja a *typos* és *parabola* szavakat. Eredetisége nem pusztán abban rejlik, hogy a pászkát Krisztus típusának tekinti, hanem feltehetően ő az első, aki úgy beszél Istenről, mint művésztől, aki először egy „előzetes struktúrát” vagy „modellt” készít „viaszból, agyagból vagy fából.”

Mikor azonban az a valami, aminek az a modellje, létrejön, az, ami valaha az eljövendő dolog képét hordozta, maga egyre haszontalanabbá válik, feladja magát annak, ami valóban az igaz képe; és ami egykoron nagyra tartott, érték nélkülivé lesz, amikor feltárulkozik az, ami igazán értékes.³²

Miután Istenről egyes szám harmadik személyben beszélt, a narrátor közvetlenül hozzá fordul: „Te készíted a modellt, mert te látod benne az eljövendő dolog képét.” „Te végzed be a munkát, mert egyedül te látod benne a mintát és az anyagot és a valóságot.” „Az ember volt akkor a modell,” „a törvény egy parabola megírása volt”, „az evangélium a törvény felidézése és beteljesítése,” „a parabola csodálatos volt az értelmezés előtt,” stb. Meliton azt mondja, hogy amikor az evangélium miénk lett és az egyház létrejött, a típus üressé vált, mivel az értelmezés betöltötte a parabolát.³³ Az Isten és a művész közti egyedülálló analógiát Alexandriai Szent Kelemen és Órigenész is használja³⁴ a későbbiekben, de Joannész Khrüszosztomosz és Kálvin³⁵ is.

Szövegforrás: (Részlet Szardeszi Melitón, *A Húsvétről c. művéből*)

³⁰Stuart Georg Hall (szerk.), *Melito of Sardis on Pascha and Fragments* (Oxford: Clarendon, 1973), xiii. old.

³¹*Ibid.*, xxiii. old.

³²*Ibid.*, 19. old.

³³*Ibid.*, 19. old., 29. old.

³⁴*Ibid.*, lásd a jegyzeteket, 19. old.

³⁵Lásd később.

35. *Ami mondatott és ami valóra vált, testvérek, annak hasonlósága és előképe van!*
Minden, amit megmondtak,
ami történt, az példaszerű,
a mondás hasonlat,
a történés előkép,
hogyan az esemény megmutatkozzon az előképben,
hogyan a mondást megvilágítsa a példázat.
36. *Semmi nem jön létre minta nélkül, nemde az előképben látni a jövődőt? Ezért a jövődőért készül a minta viaszból, agyagból, fából, hogyan felépüljön a jövődő, mely nagyságában fenségesebb, erejében hatalmasabb, alakjában szépségesebb, fényében ékesebb,*
37. *mely kicsinyke, silány modellben szemlélhető. Amikor azonban megvan az, amire utalt a minta, mely hajdan a jövődő képének hordozására volt rendelve, hasztalanként elenyész amaz, képének adja át helyét, mely természetes és való. Az egykor hasznos elavult, mert megjelent az. mely természeténél fogva becses.*
38. *Mindegyiknek megvan a maga ideje. A modellnek is megvan a saját ideje, az anyagnak is megvan az ideje. Te az igazság képét mintázod. Az anyagot azonban te szolgáltatod a műhöz. Azért kívánsz, mert az eljövődő képét pillantod meg benne. Ha a művet végbe vitted, csak azt kívánsz, csak azt szereted, csak benne látod már a mintát, az anyagot és a valóságot.*
39. *Ahogy a mulandó hasonlatokban, úgy van a romolhatatlanokban is, ahogyan a földiekben, úgy a mennyiekben, az Úr üdvössége és igazsága előre formát kapott a nép között, a törvény előre hirdette az evangélium igazságát.*
40. *A nép tehát előzetes terv mintája volt, a törvény pedig a hasonlat betűje, az evangélium viszont a törvény kifejtése és teljessége, az egyház meg az igazság befogadója.*
41. *Értéke volt a mintának az igazság előtt, csodálatos volt a példa a kifejtés előtt. Azaz: becses volt a nép az egyház létrejötte előtt, s csodás a törvény az evangélium világosodása előtt.*
42. *Miután az egyház létrejött, s előljárt az evangélium, kiüresedett a minta, az igazságnak adta át erejét, betelt a törvény, hatalmát az evangéliumnak adta, fölösleges az előkép,*

- mert megmagyarázza a kifejtés,*
43. *az evangélium fényében
így teljesedett be a törvény,
így lett fölöslegessé a nép
az egyház támasztása után.
Elenyészett a minta
az Úr megjelenésével,
az egykor drága elavult ma, mert megjelent az, ami természeténél fogva értékes.*
44. *Értéke volt egykor a bárány leölésének,
fölösleges immár az Úr élete által.
Drága volt a juh halála,
fölösleges most azonban az Úr üdvössége által.
Becse volt a bárány vérének,
de értéktelen lett az Úr lelke által.
Drága volt a szótlan bárány,
de értéktelen most már a szeplőtlen Fiú által.
Értékes volt a földi templom,
most azonban értéke elveszett az égből való Krisztus által. (...)*
57. *Az Úr előbb a patriarkákban és a prófétákban készítette
elő szenvedését az egész népben, megpecsételve a törvényt
a próféták által. Mivel a jövődő új és hatalmas lesz,
már távol, messze előre gondoskodott róla, hogy amikor
valóra válik, hitelt találjon. Ezért már rég előre ábrázolta.*
58. *Így az Úr misztériumának is
régóta megvolt az előábrázolása,
és csak ma látható,
amikor a hit beteljesül,
amikor az emberek úgy ítélik, hogy valóban új.
Mert a régi és az új az Úr misztériuma,
rég a minta szerint,
de új a kegyelem szerint.
Ha erre a mintára nézel, a kivitelezés által látod a valódit.*
59. *Ha valaki látni akarja az Úr misztériumát, tekintsen
Ábelre, kit hozzá hasonlóan megöltek,
a hozzá hasonló megkötözött Izsákra nézzen,
tekintsen a hozzá hasonlóan eladott Józsefre,
fordítsa szemét a hasonlóan kitett Mózesre,
nézzen az ugyancsak üldözött Dávidra,
a prófétákra, kik Krisztusért hasonlóképpen szenvedtek.*

*Fordította: Vanyó László, in: Ókeresztény írók, 8. kötet, Szent István Társulat -
Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest, 1984, 532-534. és 537-538. old.*

1.2.6. Antiochiai Szent Theophilosz: Autolükoszhoz

BIBLIOGRÁFIA

SZÖVEG:

Három könyv Autolükoszhoz, A II. századi görög apologéták, in: Ókeresztény írók 8, ford.: Orosz László. Szent István Társulat, Budapest, 1984, 445-522. old.

A szíriai Antiochia hatodik püspöke volt. Egyetlen fennmaradt műve, az *Autolükoszhoz* 180 körül keletkezett. Három könyvből áll: az első kettő egy dialógust alkot, míg a harmadik egy levél. Az első könyv a zsidó próféciáknak a görög költészet felett való felsőbbrendűsége mellett érvel. A második a Teremtés könyvét kommentálja hosszasan. A teremtés napjairól szóló tárgyalásában Theophilosz tipológiát alkalmaz, ami azonban inkább platonikus, mint bibliai. Azt írja: „Mivel a nap Isten típusa és a hold az ember típusa... Isten mindig tökéletes marad... a hold azonban minden hónapban elhalványodik, látszólag meghal, mivel az ember típusa; aztán újjászületik mint az eljövendő feltámadás mintaképe.”³⁶ Mi több, Theophilosz szerint a világítók előtti három nap „Isten, *logosa* és *Sophiája* hármasságának *typosa*.” A csillagok elrendezését is tipologikusan látja: a jól látható csillagok a prófétákat imitálják, a másodlagos fényességi fokú csillagok az igaz emberek típusa, a mozgó csillagok, azaz a bolygók pedig az Istent elhagyó emberek típusai.³⁷

Szövegforrás: (Részlet az „Autolükoszhoz”-ból)

Egyébként a próféták által említett kínokat a későbbiekben költők és filozófusok lopkodták a Szentírástól, hogy saját nézeteiket tegyék hihetővé ezzel. Persze minthogy ők is megjósolták a gonoszokra és hitetlenekre váró eljövendő büntetéseket, mindenkinek bizonyosság lehet erről, úgyhogy senki sem mondhatja: nem hallottuk s nem tudtuk.

Szíveskedj buzgalommal olvasni a prófétai írásokat, s akkor azok majd tisztán megmutatják az utat, melyen megmenekülhetsz az örök büntetéstől, s Isten örök javait nyerheted el. „Aki ajkat adott a beszédre, fület alkotott a hallásra és szemet teremtett a látásra, az megvizsgál mindent, s igazságos ítéletet tart, megfizetve mindenkinek tettei szerint”. Akik jó tettek által kitartóan törekednek az enyészhetetlenségre, azoknak örök életet, örömet, békét, nyugalmat ad majd, s olyan javaknak bőségét, miket szem nem látott, fül nem hallott, emberi szív föl nem fogott. A hitetlenekre azonban, kik az igazságot makacsul megvetik, s igazságtalanságnak hódolnak, telve vannak bujasággal, paráznasággal, fiúgyalázással, kapzsisággal, vétkes bálványimádással – rájuk harag és düh vár, gyötrelem és szorongattatás, s végül majd az örök tűzre jutnak.

Ha már egyszer ezt mondottad nekem: „Mutasd meg Istenedet!”, nos, ez az én Istenem! Javaslom neked, hogy tarts tőle és higgy benne!

Vanyó László (szerk.): *A II. századi görög apologéták. Ókeresztény írók 8. Szent István Társulat - Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest, 1984; 455. old.*

³⁶R. M. Grant (szerk.), *Theophilus of Antioch. Ad Autolycum* (Oxford: Clarendon, 1970), 53. old.

³⁷*Ibid.*

1.2.7. Ireneusz (mh. 202 körül)

BIBLIOGRÁFIA

SZÖVEG

Against Heresies, in: FROELICH, Karlfried, *Biblical Interpretation in the Early Church*. Fortress Press, Philadelphia, 1984, 44-47. old.

A lyoni Ireneusz a második század legnagyobb apologétája. Feltehetőleg hallgatta a szmirnai Polükarposz prédikációit, rajta keresztül kötődik az apostoli korhoz. Talán ezért tükrözik írásai a biztos bibliai elveket. *Adversus haereses* című nagy művében Markión és a gnosztikusok ellenében védelmezte az alapvető keresztény hitet. Mindvégig az Ószövetség és az Újszövetség egységét hangsúlyozza, valamint Isten *oikonomiájának* gondolatát. Meg volt győződve, hogy az üdvtörténet fogalma a leghatásosabb fegyver a gnosztikusok gyorsan terjedő ezoterikus nézetei ellen. A valentinianusok *pleromájáról* kimutatta, hogy az nem más, mint beteljesedés, Isten tervének „betöltődése” isteni üdvtörténetének feltárulkozásában. A valentinianusok ezzel szemben azt tanították, hogy a *pleromát* mint „szexuális teljességet” kell felfogni, amikor a kozmoszt betölti a szellem. Számukra ennek ellentéte az „üresség”, *kenosis* volt.³⁸ Ireneusz úgy látta, hogy a gnosztikusok sajátos, különös hermeneutikai elveiket eszkábálták: Isten gyönyörű mozaikját, azaz a „Király” egykor a nagy művész által alkotott képét lerombolták, s azután egy „kutya” formájába rakták össze a darabokat (1.8.1.).

Ireneusz hermeneutikája az Írás egységébe vetett hitére épül. A gnosztikusokkal ellentétben számára a Biblia nem tartalmaz csak dogmák tárháza. Az egzegézisnek mindig a szöveg figyelmes, alapos olvasásával kell kezdődnie; a párhuzamos helyeket az egész Írásból kell magyarázni. Egyfajta középutat javasolt a merev zsidó literalizmus és a gyakran képzeletdús görög allegorizmus között. A zsidók ellenében bebizonyította, hogy a bibliai tipológia nemcsak a Messiás első eljövételére utal, hanem a másodikra is (4.22.1-2; 4.33.1.). A spiritualizáló tendenciák ellenében fenntartotta a Biblia realizmusának bizonyosságát. Hangsúlyozta, hogy a zsidók, nem lévén hajlandók elismerni Krisztust, kiestek Isten *oikonomiájából*, a gnosztikusok pedig veszélyesen eltorzítják a Biblia üzenetét. Az Írás igaz jelentésének kulcsa az apostoli hivatalt betöltő presbiterek tekintélyében áll. Így a kinyilatkoztatás csatornája töretlen Istentől Krisztusig:

Akit a Törvény kihirdet, Akit a Próféták megjövendölnek, Akit Krisztus kinyilatkoztat, Akit az Apostolok tanítanak, Akit az Egyház hisz.” (2.30.9.)³⁹

Ireneusz szerint az üdvtörténet és a tipológia kölcsönösen megerősítik egymást. Főként az Ádám/Krisztus tipológia foglalkoztatja, Ef 1,10-re hivatkozva bebizonyítja, hogy Isten nagyszabású *oikonomiája* Krisztusban halmozódik fel. Az *anakefalaiószisz* gondolata azt jelenti, hogy Krisztus saját magában összefoglalja és lerövidíti a történelmet, benne összegződik Izrael története.

³⁸R. A. Markus, "Pleroma and Fulfilment. The Significance of History in St. Irenaeus' Opposition to Gnosticism", in: *Vigiliae Christianae* (1947) 193-224. old.

³⁹*Five Books of St. Irenaeus Against Heresies*, angolra ford. John Keble (Oxford, London: James Parker, 1872), 189. old.

Önmagában foglalja össze az ember vég nélküli várakozásait, egyetlen rövid műben elérve üdvösségünket. Amit elveszítettünk Ádámban, visszanyerhetjük Krisztusban. (3.18.1.)⁴⁰

Az Ádám/Krisztus hasonlat Ireneusz nagyszabású tipológiai víziójának csupán az egyik alapeleme. Évában ugyanakkor Mária típusát látja (3.21.10); tipologikus módon az emberiségnek adott négy szövetségről beszél: Ádámon, Noén, Mózesen és Krisztuson keresztül (2. könyv). Kimutatja, hogy az Őszövetség tele van típusokkal. Így a „szántóföldben elrejtett kincs” (Mt 13,44) valójában Krisztus, akit elrejt az Írás, ő azonban kinyilatkoztatja magát a típusokon és parabolákon keresztül. A „figurák beteljesítéséről” alkotott fontos fogalma a *sensus plenior* gondolatát juttatja eszünkbe.

Így hát minden prófécia, mielőtt valóra válna, rejtély és ellentmondás az ember előtt; mikoron azonban az idő eljön és amiről jövendöltek, megtörténik, igen határozott értelmezést nyer. És így amikor ma a zsidók a törvényt olvassák, az mítoszhoz hasonló; mivel nem bírják minden dolognak a magyarázatát, ami az Isten Fiának emberként való eljövetele. Mikoron azonban keresztyének olvassák azt, kinccsé lesz, elrejtve a szántóföldön, de feltárva Krisztus keresztye által. (4.26.1.)⁴¹

Ireneusz Jézust idézi: A jó egzegéta olyan, mint a házigazda, „ki őt és újat hoz elő az ő éléstárából” (Mt 13,52); és akik megértik, azokra Dán 12,3-at idézve azt mondja, „fénylenek, mint az égnek fényessége” (4.26.1.).

Szövegforrás:

Ireneusz: Az eretnkségek ellen (Részlet)

(IV.26.1) Ezért hát, ki a Szentírást figyelmesen olvassa, rálel benne a Krisztusra és az új küldetésre vonatkozó üzenetre. Mert hasonló Krisztus „a szántóföldben elrejtett kincshez” (Mt 13,44), azaz a világban fellelhető Szentírásban találhatunk rá, mert „a szántóföld a világ” (Mt 13,38). Példabeszédekbe font jelképekben jelenik meg, amelyeket azonban földi halandó nem érthetett a prófécia beteljesüléséig, azaz Krisztus eljöveteléig. Ezért az Úr így szólt Dánielhez: „zárd be ezeket az ígéket, és pecsételd le ezt a könyvet a végső időkig. Sokan tévelyegnek majd, de az ismeret gyarapodik.” (Dán 12,4). Jeremiás pedig ezt mondja: „Az utolsó időben fogjátok fel ennek értelmét” (Jer 23,20). Minden prófécia talányos és a halandó számára nehezen érthető mindaddig, míg be nem teljesül, midőn azonban eljön az idő, és a jóslat valósággá válik, a próféciák tiszta, határozott értelmet nyernek. Ez az oka annak, hogy a mai időkben a zsidók számára a Törvény inkább egy mese csupán, mivel számukra a próféciák nem igazolódtak be Isten fiának földre jövetelével. A Biblia a keresztyén ember számára azonban valóban szántóföldben elrejtett kincs, amely Krisztus megfeszítésével mégis napvilágra bukkan. Segít meglátni az Úr bölcsességét, az isteni gondviselést, előrevetíti Krisztus királyságát és hirdeti Jeruzsálem szent földjének öröklétét. Hirdeti továbbá, hogy az istenfélő ember Isten arcát meglátva, szavát hallva megdicsőül,

⁴⁰*Ibid.*, 275. old.

⁴¹Idézi: R. M. Grant, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, 71. old.

és társai nem állhatják majd fénylő tekintetét. Dániel ezt így írja le: „Az okosak fényleni fognak, mint a fénylő égbolt, és akik sokakat igazságra vezettek, mint a csillagok mindörökké” (Dán 12,3). Így hát, aki ekképpen olvassa az Írást - valóban, az Úr imígyen beszélt feltámadását követően tanítványaival az Szentírás szavaival mutatva meg nekik, hogy „Krisztusnak szenvednie kell, de a harmadik napon fel kell támadnia a halottak közül, és hirdetni kell az ő nevében a megtérést és a bűnbocsánatot minden nép között” (Lk 24,46-47) – abból remek tanítvány válik, „hasonló ahhoz a gazdához, aki újat és őt hoz elő éléskamrájából” (Mt 13,52).

(2) Ezért hát figyelmesen hallgassuk a templomokban prédikáló papjainkat, az apostolok örököseit, és akik az apostoli küldetéssel együtt elnyerték az igazság karizmáját is az Atya nagy gyönyörűségére. Másokra azonban, kik nem eredeti küldetésüket teljesítik, és kényükre-kedvükre bárhol összegyűlnek gyanakodással kell néznünk. Eretnekek ők, kik bűnös gondolatokat követnek, felfuvalkodott, öntelt szakadárok, vagy még inkább hipokriták, kik a haszon érdekében, kicsinyes hiúságból cselekszenek.

Valamennyien letértek az igaz útról. Az eretnekek pedig, akik idegen tűzzel, idegen tanokkal járulnak az Úr oltára elé, égi tüztől vesznek el, mint Nádáb és Abiud (3Móz 10,2). Azokat, kik az igazság ellen láznak, és társaikat Isten egyháza ellen fordítják elnyeli majd a föld mélysége és pokolra jutnak, amint Korah törzse, Dátán és Abirám (4Móz 16,31-32). Azokat pedig, kik megosztják és szétzilálják az egyház egységét, úgy bünteti az Úr, mint Jeroboámot (1Kir 14,10-11).

(3) Azok pedig, kik bár mások előtt papnak adják ki magukat, ám saját szenvedélyüknek hódolnak, és nem Isten félelme tölti be szívüket: kiket kiváltságuk önteltséggel tölt el, akik titokban gonoszul cselekszenek, és azt mondják: (Dán 13,20, Zsuzsanna története): az Ige által bűnösnek ítéltetnek, mert nem a külső a fontos, hanem az, ami a szívben lakik. Hallani fogják Dániel próféta szavait: (Dán 13,56; 52-53=Zsuzsanna története) Az Úr maga így beszél róluk: „Ha pedig a gonosz szolga így szólna: Késik az én uram, és szolgatársait verni kezdené, és együtt enne és inna a részegekkel: megjön annak a szolgának az ura azon a napon, amelyen nem várja, és abban az órában, amelyben nem is gondolja; akkor kettévágatja, és a képmutatók sorsára juttatja” (Mt 24,48-51).

(4) Ezért óvakodjunk az ilyen emberektől. Azokat kövessük, kik teljesítik apostoli hivatásukat és egyházi méltóságukhoz illően, az igazat prédikálva példát és helyes utat mutatnak másoknak. Mózes, kit az Úr népe vezetésével bízott meg ekképp mentegetőzött az Úr előtt: „Nem vettem el tőlük még egy szamarat sem, és egyikükkel sem tettem rosszat” (4Móz 16,15). Sámuel, ki egész életében Izrael bírója volt és szerényen szolgált a népét, tiszta lelkiismerettel ekképpen búcsúzott: „Előttetek jártam ifjúságomtól fogva a mai napig. Itt állok, válaszoljatok az Úr előtt és fölkentje előtt: Kinek vettem el az ökrét, kinek vettem el a szamarát, kit nyomtam el, és kit károsítottam meg? Kitől fogadtam el ajándékot, hogy amiatt szemet hunyjak? Visszaadom nektek!”. És midőn az emberek ezt válaszolták: „Nem nyomtál el, és nem károsítottál meg bennünket. Nem fogadtál el senkitől semmit,” Istent hívta tanúként mondván: „Tanú az Úr veletek együtt, és tanú az ő fölkentje a mai napon, hogy nem találtatok semmit a kezemből. Azok pedig ezt felelték: Ő a tanú” (1Sám 12,2-5). Ugyanígy Pál apostol ezt írta a korinthusiaknak: „Mi nem olyanok vagyunk, mint sokan, akik nyereszkednek Isten igéjével, hanem mint akik tiszta szívből, sőt Istenből szólunk Isten előtt Krisztus által. ...senkit nem bántottunk, senkit nem károsítottunk meg, senkit nem csaltunk meg” (2Kor 2,17; 7,2).

Az egyház szívéen hordozza az ilyen papokat. Miként a próféta mondja nekik: „Békét adok, hogy az irányítson, és igazságot, hogy az parancsoljon” (Ézs 60:17). Róluk mondja az Úr: „Ki tehát a hű és okos szolga, akit azért rendelt szolgálai fölé az úr, hogy kiadja nekik az eledelt idejében? Boldog az a szolga, kit ilyen munkában talál ura, amikor megjön!” (Mt 24,45-46). Pál megmutatja, hol találunk ilyen szolgákra: „Ezek közül pedig némelyeket először apostolokká rendelt az Isten az egyházban, másodszor prófétákká, harmadszor tanítókká” (1Kor 12,28). Ilyenformán, ahol az Isten karizmája megjelenik, ott az igazságot azoktól kell megtanulni, kikben ezek a jelek világosan felismerhetők: az apostoli küldetés, az igaz és helyes útra terelés, a tiszta és becsületes kinyilatkoztatás. Mert ők őrzik meg hitünket az egy igaz Istenben, a mindenség teremőjében. Ők táplálják szeretetünket Isten fia iránt, ki annyi csodát vitt végbe értünk. Ők tolmácsolják felénk a Szentírást, anélkül, hogy az Istent, a pátriárkákat vagy a prófétákat gyalázó szavak elhagynák ajkukat.

Against Heresies, in: FROEHLICH, Karlfried, Biblical Interpretation in the Early Church. Fortress Press, Philadelphia, 1984, 44-47. old. Fordította: Kontesveller Enikő

1.2.8. Tertullianus (mh. 220 után)

BIBLIOGRÁFIA

Tertullianus művei. Ókeresztény írók 12, szerk. Szent István Társulat - Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest, 1986.

A Karthágóban született Tertullianus az első jelentős szerző, aki latin nyelven ír. Pogány szülők gyermeke. Hamar a római jog szakértőjévé válik. 195 körül keresztelkedik meg. Rendkívül művelt, remek retorikai érzékkel, maró szatírával. Írásai szinte kivétel nélkül polemikus hangnemben íródtak. A montanisták csoportjához, egy milenista tendenciáktól sem mentes profetikus-karizmatikus mozgalomhoz tartozott. Ez a csoport az egyházon belül létezett, a gnosztikusoktól eltérően nem volt eretnek, így Tertullianusnak az Íráshoz való viszonyulása megmaradt a korai egyház főáramában. Egzegézisét egyesek a katolikus egyház tekintélyelvi értelmezése kiindulópontjának tekintik.⁴²

Legjelentősebb munkája, az *Adversus Marcionem* (Markión ellen) öt könyvből áll. Ireneuszhoz hasonlóan ő is megerősíti az Ószövetség és az Újszövetség egységét, a 3. könyvben pedig a *figura* és *adumbratio* kifejezéseket taglalja. Azt mondja, hogy a figuráknak és a típusoknak homályosnak kell maradnia, hogy „a megértés nehézsége az Isten kegyelméért való fohászhoz vezessen.”⁴³

Tertullianus szerint a fát hordó Izsák a keresztet hordó Krisztus típusa. József is típus, mivel fivérei becsapták. Az egyébként racionális Tertullianus szabadjára engedi képzeletét, amikor még József megáldásában (5Móz 33,17) is a keresztre feszítést látja. Hasonlóképpen, azon elmélkedik, hogy ha a tulok Krisztus előképe, akkor szarvai a kereszt két végét jelentik, ahogyan az *unikornis* szarva az álló kereszt figurája. Ugyanígy, Mózes kitárt kezeit a kereszt előképének tekinti.

De baptismo (A keresztségről) című művében Krisztus keresztre feszítésének előképét látja abban is, hogy Jákob József fiait, Efraimot és Manassét keresztre kinyújtott kézzel áldja meg (1Móz 48,18).⁴⁴ A keresztség előképét látja a Vörös-tengeren való átkelésben (2Móz 14,28), a sziklából fakasztott vízben (2Móz 15,25) és felsorolja, kereszthaláláig Krisztust hányszor kapcsolták össze a vízzel.

Szövegforrás:

VIII. 1. Utána kézfeltétel következik az áldás által hívva és hívogatva a Szent Lelket. Az emberi találékonyság a vízbe szoríthatja a légáramlást és ezek kapcsolatát fentről megfelelő kéztartással zengő hanggá fokozhatja, hát akkor Istennek nem lehet saját eszközében, szent keze által nem alakíthatja a szellemi fenséget? 2. Ez is azonban az Ószövetségből van, ahol Jákob Józseftől származott unokáit megáldja úgy, hogy keresztre tett kezét teszi a fejükre, kezeit egymáson átlósan átnyújtva, már ezzel Krisztust ábrázolta, és már akkor hirdette a Krisztusban eljövendő áldást (Ter 48, 14). 3. Akkor a legszentebb Lélek a megtisztult és megáldott testekre szívesebben száll alá az Atyától a keresztség vizeire, azt mint hajdani székét ismeri fel, megnyugszik az Úron galamb alakjában leszállva (Ter 1, 2; Mk 1,10; Mt 3,16; Lk 3, 22; Lk 3, 22; Jn 1,

⁴²*Ibid.*, 102-108. old.

⁴³Ernest Evans (szerk.), *Adversus Marcionem* (Oxford: Clarendon, 1972), vol. 1. 223. old.

⁴⁴Ernest Evans (szerk.), *Tertullian's Homily on Baptism* (London: SPCK, 1964), 17. old.

32), hogy a Szent Lélek jellegét nyilvánítsa ki a galamb egyszerűségével és ártatlanságával, mert a testi értelemben vett galambnak még epéje sincs. 4. Ezért mondja: „Legyetek egyszerűek mint a galambok” (Mt 10,16), de ezt sem előképi érvelés nélkül: ahogyan ugyanis a vízözön után, melyben a régi bűnösség letisztult, a keresztség után hogy úgy mondjam a világnak az égi harag megbékélését hirdeti a földi galamb, melyet kibocsátanak a bárkából és olajággal tér oda vissza, amely jelet még a pogányok is a békére értik –, ugyanazon elrendelés értelmében a földnek, azaz testünknek, mely a régi bűnök után felmerül a fürdőből, megvan a lelki eredménye, odarepül hozzá a Szent Lélek galambja, melyet a mennyből bocsátanak le, hozva neki Isten békéjét, ahol a bárka az egyház képe (Ter 8,10kk old.). 5. „A világ azonban ismét vétkezett, amiért is rossz hasonlat a keresztségre a vízözön.” Ennélfogva tűz a sorsa, mint az embernek is, mint a keresztség után megismétli a bűnt, így ezt is a mi intelmünk jeleként kell felfogni.

IX. A természetnek tehát mennyi pártfogása, a kegyelemnek mennyi előjoga; a rendelkezésekből mennyi szokás, mennyi előkép hirdette előre, melyek mind a víz vallására rendeltettek! Az első, amikor a nép Egyiptomból szabadon kiment, az egyiptomi király hatalmát a vízen való átkeléssel kikerülte (2Móz 14, 28), a királyt pedig egész hadseregével együtt a víz megölte. Melyik előkép lenne világosabb a keresztség szentségére. Megszabadíttatnak a világtól a pogányok, tudniillik a víz által, és otthagyják a vízbe fojtva egykori urukat, a Sátánt. Hasonlóképpen az a víz is, amelynek hibája volt, hogy keserű volt, Mózes fája által kellemes édessé változott vissza (2Móz 15, 25)! Krisztus volt az a fa, aki a hajdan megmérgezett és keserűvé vált természet erejét a legüdvösebb vízben, nevezetesen a keresztségben maga orvosolta. 3. Ez a víz, mely a kíséző sziklából tört elő a népnek; ha ugyanis a szikla Krisztus (1Kor 10, 4), akkor kétségtelenül azt látjuk; a víz áldást kap a Krisztusba való elmerülés által. Mennyi kegyelme van a víznek Istennél és az ő Krisztusánál a keresztség megerősítésére! 4. Soha sincs víz nélkül Krisztus! Ő maga is vízben keresztkedik meg (Mt 3,13; Mk 1, 9; Lk 3, 21), hatalmának alapelemeit a menyezőre meghívottként a vízen mutatja meg (Jn 2, 2-11), amikor beszédet tart, a szomjazókat az ő örök vizére hívja meg (Jn 4,14), amikor a szeretetről tanít, a felebarátnak odanyújtott pohár vizet a szeretet művei közé sorolja (Mt 10, 42; Mk 9, 40), megpihen a kútnál (Jn 4,14), a vízen jár (Mt 14, 25; Mk 6, 48; Jn 6,19), átszeli azt (Mt 14, 34; Mk 6, 53), vizet ad tanítványainak (Jn 13,5). A keresztség tanúsítása tart a szenvedésig: amikor keresztre adják, közbejön a víz, tudja ezt Pilátus keze (Mt 27, 24), amikor oldalát megnyitják, belőle víz tör elő, tudja a katona lándzsája (Jn 19, 34)!

Vanyó László (szerk. és fordította): Tertullianus művei. Ókeresztény írók 12.
Szent István Társulat - Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest, 1986;
174-176. old.

1.3. Az alexandriai iskola a harmadik században

Eusebius, a nagy egyháztörténész egy olyan kateketikai iskoláról beszél Alexandriában, ahol nagy tanítók követték egymást. Alexandria a kultúra fővárosa volt, és Philon óta ideális légköre volt az allegorikus értelmezéshez. Általában három nevet említenek meg az iskolával kapcsolatban: Pantaneusz (a második század végén), Alexandriai Kelemen és Órigenész.

1.3.1. Alexandriai Kelemen (mh. 215 körül)

Alexandriai Kelemen Philon szellemi követője volt. Úgy látta, hogy az egész Írás rejtélyekben fejeződik ki (*Sztrómateisz* V.21.4.), és hogy „minden teológus, barbár és görög elrejtette a dolgok kezdetét, az igazságot pedig rejtélyekben, szimbólumokban, allegóriákban, metaforákban és hasonló szóképekben adta át” (*Sztrómateisz* V.21.4.)⁴⁵ Az értelmezőnek mélyebb tudással (*gnószisz*) kell bírnia, hogy megfejtse az Írás misztériumait. Froehlich szerint Ireneusz és Tertullianus úgy találta volna, gnosztikus ellenféllel állnak szemben.⁴⁶

Philonhoz hasonlóan Kelemen meg volt győződve, hogy az Írás minden szavának, minden szótagjának megvan a megfejtésre váró szimbolikus jelentése. Egyesek szerint Kelemen az Írás értelmezésében öt jelentést különböztetett meg: (1) történelmi; (2) hitelvi (erkölcsi és vallási); (3) profetikus (a prófécia és az Ószövetség típusai); (4) filozófiai (kozmológiai és pszichológiai); (5) misztikus (pl. Lót felesége a világi dolgokhoz való ragaszkodást jelképezi). Noha egyiket sem kell a többitől teljességgel különbözőnek tekinteni, az első kettő meglehetősen literális jelentés.⁴⁷

Alexandriai Kelemen platonista allegorizmusát saját, meglehetősen irracionális tipológiájával kapcsolta össze. Elfogadta például Philon spekulációját Izsák nevét illetően: a név „nevetés”-t jelent, így misztikus prófécia Krisztusról, aki örömmel halmoz el, amikor megvált minket. Egy másik példa Ráháb. Kelemen odáig megy, hogy Ráháb, a szajha, az egyház típusa, hogy ahogyan ő megmenekült, úgy váltja meg Krisztus áldozata is az egyházat. Sőt a vörös szalag, mellyel a hírvivőket segítette, és melynek jele által később megmenekült, Krisztus (szintén vörös) megváltó vérének típusa.

⁴⁵Froehlich, *op. cit.*, 16. old.

⁴⁶*Ibid.*

⁴⁷C. Mondesert-et idézi Grant, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, 200. old.

1.3.2. Órigenész (184-254)

BIBLIOGRÁFIA

ÓRIGENÉSZ: *A princípiumokról IV,1-3.* Fordította: Pesthy Monika. Hermeneutikai Füzetek 16; Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1998. Az egyes szövegkiadásokra, valamint a szakirodalomra vonatkozó részletes bibliográfiát ez a kiadvány tartalmazza.

Az alexandriai iskola legjelentősebb tagja és a korai keresztény kor legnagyobb hatású teológusa kétségkívül Órigenész volt. Ugyanakkor a szövegkritika atyja is: *Hexapla* című munkája az Ószövetség szövegének hat változatát hasonlította össze párhuzamos oszlopokban. Jeromos Órigenész munkáit három csoportra osztotta: *szkholiák* (magyarázó széljegyzetek), *kommentárok* és *homíliák*. Órigenész a mi szempontunkból is fontos: talán a hermeneutika atyjának is lehetne nevezni, mivel ő az első bibliai hermeneutikát tárgyaló munka szerzője. Hermeneutikai elvei *Peri arkhón* című műve negyedik könyvében találhatóak.⁴⁸ Művét Rufinus fordította latinra, címe: *De principiis*. Ez az egyedülálló, teljes tanulmány az alexandriai allegorikus egzegézis alapelveinek klasszikus dokumentuma. Nemsokára látjuk majd, hogy amit az egzegézis legmagasabb formájának tartott, az valójában tipológia, a – zsidó, eretnek vagy primitív – literalizmus elleni elszánt küzdelmében azonban túl sokat feláldozott a Biblia történelmi jelentéséből.

Az értelmezésről szóló értekezést azzal kezdi, hogy bebizonyítja a Biblia isteni ihletettségét. A kereszténység isteni eredetének bizonyítására két érvet hoz fel. Az első a keresztény mozgalom megmagyarázhatatlan sikere, a második a jövődölések valóra válása Krisztus eljövételében. Csak Krisztus eljövetelekor vált nyilvánvalóvá, hogy a mózesi törvények ihletettek voltak és lelki jelentéssel bírtak. A zsoltárokat, Ézs 7-8-at, Mik 5-öt és Dán 9-et idézi, hogy mind Krisztusban teljesedett be.

Elismeri, hogy a próféciák tele vannak rejtélyes és sötét fogalmakkal, így „Krisztus lelke” (1Kor 2,16) szükséges, hogy megőrizze az ember attól, hogy literalista félreértelmezésbe essen. A zsidók, az eretnekek (Markión) és az egyszerű olvasók a betűt szó szerint veszik, nem véve tekintetbe „szellemét”, a figuratív nyelv természetét.

Órigenész szerint az értelmezés alapelveit magából az Írásból kell venni. A Péld 22,20-21 a Septuaginta szerinti fordítását idézve arra a következtetésre jut, hogy az Írást hármasságban kell értelmezni: a 1Thessz 5,23 páli antropológiája szerint „test” (*szarkasz*), „lélek” (*pszükhé*) és „szellem” (*pneuma*) szerint. Így az Írásnak három jelentése van: (1) a testnek megfelelő literális-historikus jelentés, (2) a léleknek megfelelő morális-pszichológiai jelentés, (3) a szellemnek megfelelő spirituális, allegorikus vagy misztikus jelentés. Meg kell jegyezni, Órigenész gyakran eltekint a morális jelentéstől, és 2Kor 3,6 szellemében csak a „betű” és „szellem” dualizmusát alkalmazza.

Vannak olyan szakaszok, melyek csak literálisan, vagy csak a morális jelentés szerint érthetők meg, a szellemi jelentés azonban főként a szellemi elit számára van. A „szellemi egzegézis”, írja, „azoknak van fenntartva, akik képesek azonosítani a mennyei valóságokat... Az apostoli kihívás ez: mindenben a titkot és

⁴⁸Órigenész hermeneutikájához lásd például: Karen Jo Torjensen, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis* (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1986), Jean Danielou, *Origen* (angolra ford. W. Mitchell, New York: Sheed and Ward, 1955).

Isten elrejtett bölcsességét kell keresnünk, melyet Isten az idők előtt nyilatkoztatott ki az igazak megdicsőülésére, és melyet ezen kor egyetlen uralkodója sem értett meg” (1Kor 2,7-8).⁴⁹

Alá kell húzni, hogy Órigenész számára a szellemi jelentés, az egzegézis legmagasabb formája valójában azonos az allegóriával fűszerezett tipológiával. A 4. könyvet akár tipológiai tanulmánynak is nevezhetnénk. Az első fejezetet azzal zárja, hogy Mózes „fátylára” (2Kor 3,13) és a törvény „árnyékára” céloz, a másodikat pedig azzal kezdi, hogy különböző „típusokat” említ (pl. a szentélyt), melyek „misztikus elrendezésben” (*oikonomia*) vannak. Azután felsorolja és idézi az Újszövetség klasszikus tipologikus helyeit (Zsid 8,5; Zsid 10,1; 1Kor 1; Gal 4,21-24; Kol 1,16-17). Megerősíti, hogy ezek a szakaszok bizonyítékkul szolgálnak arra, hogy az első keresztyének az ószövetségi eseményeket és elbeszéléseket típusként értelmezték.

Miután a szellemi vagyis tipologikus értelmezés elsőse mellett érvel, visszatér a „betű”, vagyis a testi, történelmi jelentés tárgyalásához. Elismeri, hogy számos bántó tulajdonságra vagy történelmi abszurditásra figyelhetünk fel, ha pusztán a literális jelentést látjuk. Azt állítja, a történelmi eseményeket nem szabad mindig szó szerint értelmezni, mivel a szó a történelmi eseményeket arra használta, hogy elhelyezze a misztikus jelentést, így elrejtette a mélyebb értelmet a sokaságtól. „Az Írás olyan elemeket szőtt a történelmi elbeszélésbe, melyek nem történtek meg: van, amikor az esemény lehetetlenség; van, amikor noha lehetséges, valójában nem történt meg.” (II.9.)⁵⁰

Órigenész a harmadik fejezetben a Teremtés könyve értelmezését tárgyalja. Úgy látja, ostobaság literálisan értelmezni. Megemlíti a literális abszurditásokat, például hogy Isten járkal a kertben. Hangsúlyozza, hogy ezeket a misztériumokat képletesen kell érteni. Hasonló példák találhatók az evangéliumokban is. Szó szerint abszurd, hogy van egy olyan „hegy”, melyről a föld összes országa látható (Mt 4,8). Néhány olyan mondás, melyeket Jézusnak tulajdonítanak, minden bizonnyal nem az övéi, például: „ne köszönj senkinek az úton” (Lk 10,4). Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a Bibliának ne lenne történelmi-tényszerű gyökere. Sőt úgy találja, hogy több benne a tényszerű igazság, mint a fantázia terméke. Így „imádsággal és nagy alázattal kell az Írást kutatnunk” (Jn 5,39). Az isteni Írásnak mindig van spirituális jelentése, de nincs mindig testi jelentése (III.5.). A spirituális-misztikus és anagogikus értelmezést úgy kell alkalmazni, ahogyan Pál tette, aki megkülönböztette például a „test szerinti Izraelt” (1Kor 10,8) és a „szellemi zsidót” (Rm 2,29). Mindig is hangsúlyozza a szellemi jelentés felsőbbrendűségét a testi jelentéssel szemben. Rm 9,8-at idézve, „ők, akik a test gyermekei, nem Isten gyermekei”, azt állítja, hogy Jeruzsálem, Sion, Egyiptom, Babilon, Türosz és Szidón szintén spirituális jelentésben értelmezendő. Nem mentes azonban az önkényes, irracionális tipológiától sem: a törvényben Krisztus első eljövételét látja, míg a Második törvénykönyvben Krisztus második eljövételét ismeri fel (III.13.).

Órigenész platonizmusa akkor válik nyilvánvalóvá, amikor a szót és jelentését mint testet és szubsztanciát helyezi szembe, határozottan *aszomatón*nak, testetlennek, láthatatlannak nevezi a szubsztanciát.

Vannak olyan valóságok, melyeknek jelentését nem lehetséges az emberi nyelv egyetlen szavával sem kifejezni; a szellemi megértés egyszerű aktusa

⁴⁹Origen, "On First Principles: Book Four", in: Froehlich, *op. cit.*, 59. old.

⁵⁰*Ibid.*, 78. old.

erősíti meg inkább, nem a szavak tulajdonságai. Az igazságnak is meg kell határoznia az isteni írások általunk való megértését. Nem szabad azonban a verbális kifejezés alantassága szerint megítélni azokat, hanem csak az összeállításukat ihlető Szentlélek istensége szerint.”⁵¹

Danielou kimutatta, hogy a tipológia áthatja Órigenész legtöbb munkáját. Így a keresztség típusának tekinti az özönvíz történetét, Námán fürdőjét stb. Krisztus típusai Izsák születése, feláldozása, ahogyan maga a kos is. Izsák házassága Rebekkával előrevetíti Krisztusnak, a vőlegénynek az egyházzal, menyasszonyával való nászát. Egy másik tipológiai ciklus Jerikó eleste, ahol Józsué előrevetíti Krisztust, és Jerikó az utolsó ítéletet jelenti.⁵²

Adolf Harnack, a nagy múlt századi liberális teológus erélyesen elutasította Órigenész „bibliai alkímiáját”. Azonban spiritualizált allegorikus attitűdjét már a józanabb, történelmi gondolkodású antiochiai iskola is támadta.

Szöveghorrás: (Részlet Órigenész: A princípiumokról szóló írásából)

I.7. Hosszú lenne most sorra venni a később bekövetkező események mindegyikére vonatkozó ősi próféciákat annak érdekében, hogy a bizonytalankodó – megdöbbenve azok isteni voltán – teljes lélekkel átadja magát Isten szavainak, elvetve minden kételkedést és zavart. Ha pedig a leírtaknál nem minden esetben szembeszökő a tudatlan számára az értelem emberfeletti volta, abban semmi csodálatos sincs: hiszen az egész világra kiterjedő gondviselés művei közül némelyeknél ugyan teljesen világos, mennyiben a gondviselés művei, másoknál viszont ez annyira rejtve van, hogy látszólag teret ad a hitetlenségnek Isten iránt, aki pedig a mindenséget kimondhatatlan művészettel és hatalommal kormányozza.⁵³ A gondviselő szakértelme ugyanis nem olyan nyilvánvaló a földi dolgokban, mint a Napban, a Holdban, a csillagokban; és nem olyan világos az emberrel történő eseményekben, mint az állatok lelkében és testében, hiszen akik ezzel foglalkoznak, nagyon jól meg tudják találni az állatok indítékaival, képzeteivel, természetével és testük felépítésével kapcsolatos célokat és okokat. De ahogy a gondviselést nem károsítja meg az, amit nem ismerünk⁵⁴, legalábbis azok szemében, akik azt valóságnak fogadják el, úgy a Szentírás isteni volta, amely minden részére kiterjed, semmit sem veszít azzal a ténnyel, hogy gyengeségünkben nem mindig tudjuk felfogni a tanítás rejtett ragyogását, amit eltakar az alantas és hitvány kifejezés mód. Ez a kincsünk ugyanis cserépedényekben van, hogy felragyogjon Isten rendkívüli ereje, és ne magunknak, embereknek tulajdonítsuk ezt az erőt (vö. 2Kor 4,7). Ha ugyanis a bizonyításnak az embereknel jól bevált, tankönyvekben megtalálható módszerei arattak volna győzelmet az emberek fölött, akkor joggal vélnénk, hogy hitünk az emberek bölcsességén, nem pedig Isten erején nyugszik (vö. 1Kor 2,5); most azonban annak, aki felemeli tekintetét, világos, hogy az ige és a hirdetés nem a bölcsesség meggyőző szavaival, hanem a szellem és a hatalom bizonyító erejével (vö. 1Kor 2,4) győzedelmeskedett a

⁵¹ *Ibid.*, 78. old.

⁵² Jean Danielou, *From Shadows to Reality: Studies in the Biblical Typology of the Fathers* (London: Burns Oates, 1960), id., "The Typological Interpretation of the Bible", in: *Origen* (angolra ford. Walter Mitchell (New York: Sheed and Ward, 1955).

⁵³ Az írás és a gondviselés közötti párhuzamról ld. Phil 2,4-5 stb., vö. Pesthy (1996), 24-25. old.

⁵⁴ Szóról szóra: 'nem fog csődbe menni'.

sokaság fölött.⁵⁵ Éppen ezért, mivel égi vagy akár ég fölötti hatalom készítetett minket arra, hogy egyedül Teremtőnket tiszteljük, igyekezzünk közeledni a tökéletesség felé, elhagyva a Krisztusról szóló kezdeti ígét, azaz az elemi tanítást (vö. Zsid 6,1), hogy nekünk is szóljon a tökéleteseknek mondott bölcsesség. Mert akinek ez a birtokában van⁵⁶, azt ígéri, hogy a tökéletesek között bölcsességet fog szólni, mely más, mint ennek a világnak és e világ fejedelmeinek múlandó bölcsessége (vö. 1Kor 2,6). Ez a bölcsesség pedig jól láthatóan ránk fogja nyomni bélyegét, „ama titok kinyilatkoztatása folytán, mely örök időken át kimondhatatlan maradt, de most nyilvánvalóvá lett... a próféták írásai által” (Rm 16,25-26) és a „mi Urunk és Megváltónk, Jézus Krisztus megjelenése által” (2Tim 1,10; 1Tim 6,14), akié a dicsőség mindörökké. Amen. (38-39. old.)

2(9)

Az előbb említett esetek mindegyikében a tévtanok, istentelenségek vagy az Istenre vonatkozó balga beszédek oka – úgy tűnik – nem más, mint az, hogy nem szellemileg értik az Írást, hanem mintegy a puszta betű szerint. Ezért akik hiszik, hogy a szent könyvek nem embereknek az irományai, hanem a Szentlélek sugallatára íródtak a mindenség Atyjának az akaratából Jézus Krisztus által⁵⁷, azoknak meg kell mutatnunk a számunkra helyesnek tűnő utakat, szem előtt tartva Jézus Krisztus apostoli hagyomány szerinti égi egyházának⁵⁸ „szabályát”⁵⁹.

Hogy vannak az üdvrendnek bizonyos, a Szentírásokon keresztül megmutatkozó titkos rendelkezései, azt mindenki elfogadja, még a legeggyűgyűbbek is azok közül, akik csatlakoznak az ígéhez, de hogy melyek ezek, azt az értelmesek és szerények bevallják, hogy nem tudják. Ha tehát valaki nem tudja, mit gondoljon arról, hogy Lót a leányaival hált (vö. 1Móz 19,30kk.), és Ábrahámnak két felesége volt (1Móz 16), Jákob pedig két nővért vett feleségül⁶⁰, és két szolgáló esett tőle teherbe (vö. 1Móz 29,15 – 30,24), akkor semmi más nem fognak mondani, mint hogy ezek számunkra érthetetlen misztériumok. De akkor is, amikor a sátor építéséről olvasnak, mivel hiszik, hogy a leírtak szimbólumok, keresik, hogy mihez tudnak hozzákapcsolni minden egyes, a sátorra vonatkozó részletet.⁶¹ Amennyiben hiszik, hogy a sátor valaminek a szimbóluma, nem is tévednek, amennyiben azonban a szöveget össze akarják kapcsolni valamilyen, az Íráshoz méltó valósággal, melynek a sátor szimbóluma, abban néha melléfognak. És mindarról a leírásról, mely látszólag házasságokról,

⁵⁵ Hasonló érvelés Phil 4,2-ben: „Hiszen talán, ha a Szentírásnak is lenne szépsége és ragyogó stílusa, amilyent a görögök csodálnak, akkor valaki azt hihetné, hogy nem az igazság győzedelmeskedett az emberek fölött, hanem az érvelés következetessége és a stílus szépsége bűvölte el és ejtette csalárdul rabul a hallgatókat.”

⁵⁶ Mármint Pál apostol.

⁵⁷ Órigenész hangsúlyozza, hogy a Szentírást a három isteni személy együttesen hozta létre. A Szentírás az Atya akaratából lett, szerzője viszont a Szentlélek. Phil 7-ben Órigenész ezt úgy írja le, hogy a Szentlélek, mint valami rendező, felvonultatja és beszélgeti a szereplőket, de bárki is beszéljen, rajta keresztül a Szentlélek szólal meg. Másrészt viszont a Szentírás, mint Isten szava azonos a Logosszal, mintegy első testet öltése (vö. III,81; V,22; ComJoh V,5-6 (Phil 5); HomEz 1,9; SerMt 27; HomLev 1,1), ld. Előszó.

⁵⁸ Az égi egyház a preegzisztens egyházat jelenti, melyet a bukás előtt a lelkek összessége alkotott a mennyben, ld. ComCant I (SC 375) 38-39. old. A földi egyház ennek az éginek a képe.

⁵⁹ Görögben ‘kanón’. A szó értelme Órigenésznél meglehetősen általános. Hogy itt pontosan milyen szabályról van szó, az vitatott: egyesek egyszerűen a ‘regula fidei’-t, a keresztény hit szabályát értik rajta, mások szerint a szellemi értelmezés szabályáról van szó.

⁶⁰ Azontúl, hogy két felesége volt, ami a keresztény erkölcs számára elfogadhatatlan, ráadásul ezek nővérek voltak, a Leviticus pedig tiltja, hogy valaki egyszerre két nővért vegyen el, 3Móz 18,18.

⁶¹ A sátorra szép allegorikus értelmezést találunk Philonnál, De v. Mos. II,89-94; Alexandriai Kelemennél, Str. V, 6,35kk.; Órigenésznél pedig HomEx 9.

gyermekszületésekről, harcokról és bármi egyébéről szól, mindarról, amit csak a sokaság történetnek fog tartani, kijelentik, hogy szimbólumok; de hogy minek a szimbólumai, azt nem minden esetben képes megvilágítani az érvelés – ennek néha a nem megfelelő felkészültség az oka, néha a kapkodás, de előfordul, hogy valaki még akkor sem boldogul, ha jól felkészült és nem is kapkod, mivel ezeknek a dolgoknak a megtalálása rendkívül nehéz az emberek számára. (42-44. old.)

4(11)

Szerintünk tehát a Szentírás olvasásának és az értelméhez való eljutásnak a módja maguk a szentírási szövegek útmutatása alapján a következő. Salamonnál a Példabeszédekben ezt az utasítást találjuk az írott isteni tanításokkal kapcsolatban: „Te pedig írd fel magadnak ezeket háromszor értelmédbe és tudásodba, hogy igaz szavakkal tudj válaszolni a neked feltett kérdésekre” (Péld 22,20-21 LXX).⁶² Tehát háromszor kell felírnunk lelkünkbe a szent írások értelmét, hogy az együgyűbb épüljön az Írásnak mintegy testéből (így nevezzük a közvetlen értelmezést), az, aki valamennyire jutott már a fejlődésben, mintegy a lelkéből, a tökéletes pedig (aki olyan, mint akikről az Apostol beszél: „A tökéletesek között azonban bölcsességet szólunk, de nem e világnak, sem e világ mulandó fejedelmeinek a bölcsességét, hanem Isten titkos bölcsességét szóljuk, azt az elrejtett bölcsességet, melyet az Isten öröktől fogva elrendelt a mi dicsőségünkre” / 1Kor 2,6-7/) a szellemi törvényből (vö. Rm 7,14), amely az eljövendő javak árnyékát tartalmazza (vö. Zsid 10,1). Ahogy ugyanis az ember testből, lélekből és szellemből áll, ugyanúgy az Írás is, amely Isten rendeléséből adatott az emberek üdvözülésére. (46. old.)

5(12)

Mivel azonban vannak olyan íráshelyek, melyeknek egyáltalán nincs testi értelmük – amint a továbbiakban majd megmutatjuk –, előfordul az is, hogy az Írásnak csak mintegy a testét és a lelkét kell keresnünk. És talán ezért van, hogy a zsidók tisztálkodására szolgáló köedényekbe – amint a János szerinti evangéliumban olvassuk – két vagy három metrétá fért (vö. Jn 2,6). A szöveg ugyanis szimbolikusan azokra utal, akiket az Apostol „rejtett zsidók”-nak nevez (Rm 2,29)⁶³, mert ők azok, aki megtisztulnak az Írások ígétől, mely hol két metrétát tartalmaz – hogy úgy mondjam lelki és szellemi értelmet – hol viszont hármát, mert helyenként az előzőeken kívül a testi is alkalmas arra, hogy épüljünk belőle.⁶⁴ Az pedig jogos, hogy a világban a megtisztulóknak hat köedény álljon rendelkezésükre, mivel a világ hat nap alatt keletkezett, a hat pedig tökéletes szám.⁶⁵ (48-50. old.)

⁶² Ennél a két versnél a LXX erősen eltér a maszorétától. Ez utóbbiban a két vers így hangzik: „Már tegnap is írtam neked tanácsokat és tudnivalókat, tanítva téged arra, hogy ezek valóban igaz mondások, hogy igaz mondásokkal felelhess annak, aki küldött.” Ami a LXX-ban ‘háromszor’ (és amire Órigenész egész értelmezése épül), az a maszorétában a ‘tegnap’ szónak felel meg, a kettő írásmódja héberben csak nagyon kevésbé különbözik. Továbbá Órigenész sem egész pontosan idézi a LXX-t, hanem kisebb módosításokkal és kihagyásokkal, ez azonban az értelmet lényegében nem befolyásolja.

⁶³ Rm 2,28-29-ben Pál szembe állítja egymással azt, aki láthatóan, külsőleg zsidó, aki testén viseli a körülmetélést, a rejtett zsidóval, aki szívében van körülmetélve. Órigenésznél az első a zsidókat, a második a keresztényeket jelöli, ld. pl. Princ IV, 3,6.

⁶⁴ HomGen 2,6-ban hasonlóképpen értelmezi Noé bárkájának két vagy három szintjét.

⁶⁵ A tökéletes szám fogalma a püthagoreusokra megy vissza. Egy szám akkor tökéletes, ha egyenlő osztói összegével, a legkisebb ilyen a hat. A hat azonban nemcsak egyszerűen a világ száma, hanem kimondottan a földi, anyagi világé, és mint ilyen, gyakran kap negatív értelmet, így pl. Alexandriai Kelemennél, Str. VI, 16,139 stb. Órigenész HomJos 10,3-ban azt, hogy egy zsidó rabszolgát a hetedik évben fel kell szabadítani,

6(13)

Arról, hogy az első és ily módon hasznos értelmezésből is lehet hasznot húzni, tanúskodik a helyesen és egyszerűen hívők sokasága. A mintegy lélekre vonatkozó magyarázatra példa az, ami az első korinthusi levélben áll Pálnál. „Mert... meg van írva,” mondja, „a nyomtató ökör száját ne kösd be”. Majd ezt a törvényt magyarázva így folytatja: „Vajon az ökörrel gondoskodik-e így az Isten? Nem teljes egészében értünk mondja-e ezt? Bizony értünk íratott meg, hogy aki szánt, annak reménységgel kell szántania, és aki csépel, azzal a reménységgel csépeljen, hogy részesedik a termésből.” (1Kor 9,9-10). És alighanem ilyen jellegű a legtöbb általánosan elterjedt magyarázat, mely a tömeghez igazodik és azok épülésére szolgál, akik nem képesek meghallani a magasabb rendű dolgokat.⁶⁶

A szellemi értelmezés pedig annak való, aki meg tudja mutatni, milyen „mennyei dolgok képmásának és árnyékának szolgáltak” (Zsid 8,5) a „test szerinti zsidók” (Rm 8,5) és milyen eljövendő javaknak az árnyékát tartalmazza a törvény (Zsid 10,1). És egyáltalában mindenütt, az apostoli útmutatás értelmében keresnünk kell „Isten titkos bölcsességét, a rejtett bölcsességet, melyet Isten öröktől fogva rendelt” az igazak dicsőségére „melyet e világ fejedelmei közül senki sem ismert fel” (1Kor 2,7-8). Valahol pedig azt mondja ugyanez az apostol a Kivonulás és a Számok könyvéből származó néhány idézetre támaszkodva, hogy „mindez jelképesen⁶⁷ történt velük, de miattunk íratlak le, akik az utolsó időkben élünk” (1Kor 10,11). És megadja a kiindulópontot ahhoz, hogy milyen valóságok szimbólumai voltak ezek, amikor azt mondja: „mert a szellemi kősziklából ittak, mely velük ment. Az a kőszikla pedig Krisztus volt.” (1Kor 10,4) (48-49. old.)

9(16[15])

De mivel, ha végig magától értetődő lenne a törvénykezés hasznos volta, valamint a történet következetessége és simasága, akkor kétségbe vonnánk, hogy a közvetlenül kívül más értelem is lehet az Írásokban, ezért úgy rendezte az isteni Ige, hogy a törvény és a történet közepébe megdöbbenítő részletek és botránykövek és lehetetlen helyek legyenek elhelyezve, nehogy a szöveg magával ragadjon minket meg nem törő varázsával, úgyhogy emiatt vagy teljesen eltávolodunk a tanoktól, abban a hiszemben, hogy nem tanulunk semmi Istenhez méltót⁶⁸, vagy nem tudunk meg semmi istenibbet, azért, mert a betűtől semmiféle ösztönzést sem kapunk. Továbbá tudnunk kell azt is, hogy mivel az elsődleges cél a szellemi dolgokban megnyilvánuló rend közlése volt megtörtént és megtett dolgok segítségével, az Ige, ahol talált olyan történetileg végbement eseményeket, melyeket összhangba lehetett hozni ezekkel a misztikus dolgokkal, akkor felhasználta azokat, elrejtve a tömeg elől a mélyebb értelmet; ahol azonban a szellemi dolgok egymásutániségének az elbeszéléséhez nem kapcsolódott valamilyen embereknek a cselekedete, mely előzetesen le lett volna írva a misztikusabb valóságok miatt, ott az Írás beleszólt a történetbe olyasmit,

úgy érti, hogy aki a világ, azaz a hatos szám fogságába esett, vagyis világi vágyak rabja, annak el kell jutnia onnan a hetes számhoz, ami pedig a Törvényt jelenti.

⁶⁶ Sokszor nehéz Órigenésznél megállapítani, mi számít lelki, mi szellemi magyarázatnak, melyiknek mi a tartalma. Az általában érvényes, hogy a lelki értelem morális magyarázat. Ez is erre példa.

⁶⁷ Görögül ‘tüpikosz’, az idézett Pál helyen feltehetőleg annyit jelent, hogy ‘példaként’, Órigenész számára viszont a ‘tüposz’ szimbólumot jelent.

⁶⁸ A Szentírásban mindennek Istenhez méltónak kell lennie, vö. Előszó.

*ami nem történt meg, vagy mert nem is történhetett, vagy megtörténhetett volna, de nem történt.*⁶⁹ És van ahol csak kevés részlet van beiktatva, mely test szerint nem igaz, van, ahol több. Ugyanez megfigyelhető a törvénykezésnél is, ahol gyakran megtalálható az, ami magától is hasznos és illik azokhoz az alkalmakhoz, melyekre a törvénykezés vonatkozik; helyenként azonban semmilyen hasznos ige sem látható. Másutt pedig lehetetlen törvények is el vannak rendelve az ügyesebbek és vizsgálódóbbak kedvéért, hogy – átadván magukat a leírtak vizsgálatának – méltó bizonyítékát kapják annak, hogy az ilyen helyeken az Istenhez méltó értelmet kell keresni. [16] A Lélek azonban nemcsak a Krisztus eljöttét megelőző Írások esetében rendezte ezt így, hanem – mivel a Lélek ugyanaz és az egy Istentől származik⁷⁰ – ugyanezt tette az evangéliumok és az apostolok esetében is, hiszen itt sem teljesen mentes a történet a beleszótt test szerint meg nem történt dolgoktól, és itt sem mutatkozik meg mindenütt a törvénykezés és a parancsok ésszerű volta. (55-57. old.)

Fordította: Pesthy Monika, in: Hermeneutikai Füzetek 16, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1998

⁶⁹ Órigenész itt a Szentírás szerzőjének a szempontjából tekinti a Szentírás megírásának műveletét: az isteni szerző (általában a Szentlélek, itt az Ige) a fentebb felsorolt misztériumokat akarja közölni velünk, még hozzá nem össze-vissza, hanem azok logikus rendjét követve. Ezt azonban nem teheti meg közvetlenül, hanem csak úgy, hogy a misztériumokat elrejtő történeteknek látszó leírások mögé. Ahol talál a célnak megfelelő valóban megtörtént történetet, ott ezt használja fel, ahol azonban ilyen nem akad, kénytelen fiktív történetekkel pótolni a hiányt. Hasonlóan jártak el az evangélisták is: „Az volt ugyanis a céljuk, hogy ahol lehetséges, ott igaz legyen szellemileg és testileg egyaránt, ahol azonban a kettő egyszerre nem tudott megvalósulni, ott a szellemit részesítsék előnyben a testivel szemben, oly módon, hogy a szellemileg igaz gyakran a testileg, mint valaki mondhatná, hazugban lesz megőrizve” (ComJoh X, 5(4)).

⁷⁰ Ismét utalás a két szövetség egységére.

1.4. Az antiochiai iskola a negyedik században

„Az emberek azt kérdezik, mi a különbség az allegorikus és a történelmi egzegézis között. Azt válaszoljuk, hogy nagy; ahogy az első istentelenséghez, istenkáromláshoz és igaztalansághoz vezet, úgy a második igazodik az igazsághoz és a hithez. Az istentelen alexandriai Órigenész volt az, aki kitalálta az allegóriának ezt a művészetét.”⁷¹

Az idézet nagyszerűen összegzi az antiochiai iskola ellenséges viszonyát az alexandriaiak allegorizáló gyakorlatával szemben. Mivel Antiochiában mindig is nagy zsidó közösség létezett, a literalizmus hagyománya könnyen befolyásolhatta a keresztény értelmezők egzegézisét. Már szóltunk Antiochiai Szent Theophiloszról, akinek Genezis-kommentárjára egyesek szerint hatással voltak a zsidó tanítók.⁷² Az antiochiai hermeneutika aranykora azonban a negyedik században volt. Legismertebb képviselői: tarszoszi Diodoros, mopszvesztiai Theodorosz és Khrüszosztomosz. Az alexandriaiakkal ellentétben ragaszkodtak a kinyilatkoztatás történelmi valóságosságához, melyet nem szabad elnyelni a szimbólumoknak vagy árnyékoknak. Elvetették azt a gondolatot, hogy lenne egy csak a szellemi elit által megérthető titkos, rejtett jelentés.⁷³

1.4.1. Tarszoszi Diodoros (mh. 394)

BIBLIOGRÁFIA

SZÖVEG:

„Commentary on the Psalms, Prologue”, in: FROEHLICH, Karlfried, *Biblical Interpretation in the Early Church*. Fortress Press, Philadelphia, 1984, , 82-86. old.; *Preface to the Commentary on Psalm 118*; ibid. 87-94. old.

Lükianosz (mh. 310) tanítványa volt, aki maga Ariusznak is csodált mestere volt. Diodoros volt felelős a Septuaginta lukianoszi felülvizsgálatáért. 378-ban lett Antiochia püspöke.

Diodoros legismertebb művei a zsoltárokról írott híres kommentárjai, melyek azonban fontos elméleti megjegyzéseket is tartalmaznak. Állítólag írt egy tanulmányt a következő címmel is: *A theoria és allegoria különbsége*, ez azonban nem maradt fenn. Szerencsére nézeteit rekonstruálni lehet a zsoltárokhoz írt előszóból.

Diodoros a bevezetést az Írás ihletettségeért (2Tim 3,16) való fohással kezdi, majd figyelmezteti olvasóit, hogy a zsoltárokat értelmes módon, „lelkük mélyéből, nem sekély érzelmességből vagy foghegyről” énekeljék.⁷⁴ Így minden keresztényt

⁷¹Idézi Grant, *op. cit.*, 91. old.

⁷²*Ibid.*, 89. old.

⁷³Megjegyezzük, hogy Vanyó László *Az ókeresztény egyház és irodalma* (Budapest: Szent István Társulat, 1980) című könyve csak érintőlegesen szól az ún. antiochiai iskoláról, amely "nem létezett olyan szervezett formában, mint Alexandriában" (382. old.). Véleményünk szerint szerepük és jelentőségük több figyelmet érdemel.

⁷⁴Diodore of Tarsus, "Commentary on Galatians 4:22-31", in: Froehlich, *op. cit.*, 83. old.

bátorít, hogy vitassák meg azok jelentését, beleértve témájukat (etikai, hitelvi) és profetikus természetüket is. Megemlíti, hogy a prófétai tudás utalhat a múltra (Mózes tudása Ádámról), a jelenre (Péter tudomása Anániás és Szapphira lopásáról a Csel 5,1-11-ben) és legtöbbször a jövőre, amikor eljövendő eseményeket jeleznek előre.

Ezután egy hermeneutikai alapelvről, az antiochiai iskola sajátos találmányáról, a *theoriáról* („látomás”) értekezik. A *theoria* sokban hasonlít a korábban tárgyalt az Írás *sensus pleniora* („teljesebb jelentése”) fogalmához. Az allegória ellenében alkalmazták, mivel szigorúan a kinyilatkoztatás történeti valóságát erősíti meg.

Nem leszünk kisebbek az igazságtól, hanem a történelmi szubsztancia (*historia*) és az egyszerű literális jelentés (*lexis*) szerint fogjuk azt megvilágítani. Ugyanakkor azonban nem nézzük le az analógiát és a magasabb *theoriát*. Mivel a történelem nem áll ellentétben a *theoriával*. Épp ellenkezőleg, a magasabb jelentések alapjának bizonyul... a *theoriát* nem úgy kell érteni, mint a mélyebb értelem elmosását; az akkor nem *theoria* lenne többé, hanem allegória.⁷⁵

Diodorosz megemlíti, hogy Pál a Gal 4,28-ban az *allegoria* kifejezést használta, de valójában *theoriát* értett, csak nem ismerte a kifejezést. Akik allegorizálnak, nem törődnek a történelmi jelentéssel, és nem követnek mást, pusztán saját képzeletüket. Az allegorizálás megtagadása azonban nem szabad, hogy a „theorizálás” elvetését – azaz a magasabb analógia szintjére való felemelését – jelentse. A *theoria*, mondja Diodorosz, középutas megoldás: egyszerre szabadít meg az Írásba idegen elemeket beleolvasó hellenizmustól és a betűhöz mereven ragaszkodó júdaizmustól.

A 119. zsoltár kommentárjához írt bevezetőjében Diodorosz összehasonlítja a *theoriát* és a *tropológiával* és a *parabolával*. Ami a *tropológiát* illeti, megemlíti, hogy a Biblia tele van képekkel (pl. „szőlő”, „szőlőskert” stb.). A parabolikus kifejezést helyenként „problémának” és „rejtélynek” nevezik (pl. Bír 14,14).

Azzal zárja írását, hogy a prófétai beszéd a próféta korához és a jövőhöz is igazodhat, mivel az isteni szót minden pillanatban el lehet fogadni bármely korban. Figyelmeztet azonban, hogy „egy ilyen *theoria* jelentését a teljesebb karizmával megáldott emberekre kell hagyni.”⁷⁶

Szövegforrás: (Tarszoszi Diodorosz: Előszó a 118. zsoltár kommentárjához)

Az Íráshoz történő bármilyen közelítésünk során a szöveg betű szerinti értelme mindenképpen felfed bizonyos igazságokat, de további igazságok keresése a theória alkalmazását teszi szükségessé. Most, hogy már ismeretes a hatalmas különbség historia és theória között, allegória és figuráció (tropologia) vagy parabola (parabolé) között, a magyarázó köteles különbséget tenni a figuratív kifejezések között, és azokat pontosan meghatározni, hogy az olvasó pontosan láthassa, mi a történelem és mi a theória, majd eszerint legyen módja a következtetéseket levonni.

Mindezek felett azonban figyelembe kell venni egy dolgot, melyet a zsoltároskönyvhöz írott előszómban fejtettem ki. Az Írás ismeri az „allegória” fogalmát, de nem az alkalmazását. Még az áldott Pál is használja e kifejezést „Ezek mást példáznak [allegorizálnak], mert az a két szövetség” (Gal 4,24), de ez az alkalmazás eltér a görögben használatostól.

A görögök akkor beszélnek allegóriáról, ha valamit máshogy értenek, mint ahogy mondják. A tisztánlátás kedvéért egy-két példát kellene adnom, had álljon itt egy: A görögök azt mondják, hogy Zeusz

⁷⁵Ibid., 85-86. old.

⁷⁶Ibid., 93. old.

magát bikává változtatva, megragadta Európát s így vitte át a tengeren, idegen földre. Ezt a történetet nem szó szerint kell érteni, hanem úgy, hogy Európát egy bikafejjel ékesített hajón hurcolták át a tengeren. Egy igazi bika nem volna képes ekkora távolságot úszni. Ez az allegória. Vagy egy másik: Zeusz Hérát nővérének és feleségének nevezte. A puszta szövegből az következik, hogy Zeusznek saját nővérével volt viszonya, így egy személy volt felesége és nővére. A betűből ez következik, de a görögök az allegória segítségével egészen mást értenek ez alatt: mikor az éter mint gyúlékony anyag keveredik a levegővel egy olyan elegy keletkezik, mely befolyással van a földi eseményekre. Ekkor az étert és a levegőt közelségük folytán a szöveg testvéreknek nevezi, de keveredésük miatt egyben férjnek és feleségnek is. Ilyenek a görögök allegóriái. A fenti példák csak az allegorikus értelemben értelmezhetők helyesen s én mint értelmező, nélkülük a balgaság hibájába esnék a magyarázat során, mint azt már régebben is említettem.

A Szentírás nem ilyen értelemben beszél az allegóriáról. Akkor hát mi módon? Hadd vázoljam röviden. Az Írás semmikor sem veti el a felszín alatt végighúzódó elsődleges történelmet, hanem „theorizálja”, azaz kialakít egy magasabb rendű képrendszert (theória) több hasonló eseményt összekapcsolva, mégis a történelmet nem hatályon kívül helyezve. Ellenőrzés gyanánt vizsgáljuk meg az apostol előbb idézett szövegét. Ez látványos bemutatása lesz előző állításunknak, mely szerint az apostol itt az allegórián theóriát ért. Izsák és Izmael valamint Sára és Hágár történetén keresztül Pál egy magasabb rendű theóriát hoz létre, a következő módon: Hágárt a Sínai hegyként érti, de Izsák édesanyját a szabad Jeruzsálemként, minden hívő ősanjaként. Az, hogy az apostol e módon „theorizál”, nem jelenti azt, hogy elvetné a történetiséget. Ki mondhatná, hogy Pál Hágár és Sára történetét nem mint valóságos történetet érti? A történetiségen, mint biztos alapon építi fel theóriáját. A háttérben zajló történéseket, tényeket emeli magasabb szintre. Ezt a jól felépített theóriát nevezi az apostol allegóriának. Mint már elmondtuk ismeri az allegória fogalmát, de nem fogadja el hagyományos alkalmazását. Szó volt erről már a zsoltároskönyvhöz írt előszavamban is, de az érthetőség kedvéért itt is megismétlem.

A figuráció (tropologia) is jelen van, ha egy történés leírásakor a próféta mondanivalóját illusztrálja, oly módon, hogy bizonyos szavaknak a köznapitól eltérő értelmet ad. A figuratív (átvitt) értelem a történet folytatása fényében lesz érthető. Például Dávid ezt mondja a néppel kapcsolatban: „Egyiptomból szőlőt hoztál ki,” (Zsolt 79,9, LXX), hogy ne férjen kétség az azonossághoz, hozzáteszi: „kiűzéd a pogányokat és azt átültetéd”. Tovább is úgy folytatja mintha a szőlőről beszélne. Említi, hogy a szőlő növekedett, rügvet fakasztott, (10-12. vers), majd megkérdezi: „Miért rontottad le kerítését, hogy aki arra jár szakíthat a gyümölcséből?” (13. vers), majd folytatja: „Pusztít a vaddisznó, és legeli a mezei vad.” Ma már világos, hogy ez leplezett utalás Antiochus Epiphanesra aki súlyos csapást mért a Makkabeusokra. A próféta folytatja a nép és a szőlő figurációt, melyben a vaddisznó, Antiochus letiporja a szőlőt. Ézsaiás is használja ezt a képet a néppel kapcsolatban, azt szőlőskertnek nevezve: „Kedvesemnek szőlője van, nagyon kövér hegyen. Felásta és megtisztította kövektől, nemes vesszőt plántált belé, és közepére tornyot épített, sőt már benne sajtót is vágatott, és várta, hogy majd jó szőlőt terem, és az vadszőlőt termett.” és így tovább (Ézs 5,1-2). Befejezésképpen olvashatjuk a prófécia értelmezését: „A seregek urának szőlője pedig Izrael háza, és Júda férfijai az ő gyönyörűséges ültetése, és várt jogörzésre és im lőn jogorzás és irgalomra és lőn siralom!” (7. vers). Ez a figuráció (tropologia).

A parabolikus kifejezés (parabolé) könnyen felismerhető, mivel „(a)hogy” vagy „(a)mint” bevezetés után következik. Például: „Mint víz kiöntettem, csontjaim mind széthullottak.” (Zsolt 21, 15, LXX) vagy „Irtózatossá lettem előttük, mint a halott” (Zsolt 37,2; LXX). Számos példa követi ezt a mintát. Gyakran beszél a Szentírás hasonlatjelleggel, bevezető szócska nélkül. Például „Karjaimat ércijjád tetted” (Zsolt 17,35, LXX) ahelyett, hogy „olyanokká tetted, mint ércj.” [A Károli-fordítás szerint: „karjaim meghajlítják az érciját” (ford.)] vagy „És felemel az ő szemeit (Ábrahám), és látá, hogy imé három férfiú áll ő előtté.” (1Móz 18,2) ahelyett, hogy „három emberhez hasonló valami áll ő előtté”. Ilyen esetekben a Szentírás a hasonlatot kihagyással (ellipsis) használja, kimarad a „mintha” szó. Az Írás sokszor egész történeteket, tanításokat is parabolának (példabeszédnek) nevez. Például, mikor ezt olvassuk: „Megnyitom az én számat példabeszédre – rejtett dolgokat szólok a régi időből.” (Zsolt 77,2, LXX). Itt a szerző tanítása, legalábbis maga a történet példabeszéd. Mint itt is, a példabeszédet gyakran nevezik problémának, rejtett dolognak. Ilyen értelemben talán a probléma szó helyett használhatjuk az enigma (talány, találós kérdés) szót. Sámson ilyen találós kérdést tett fel a filiszteusoknak vagy inkább palesztinoknak, – a filiszteusok megegyeznek a palesztinokkal - mondván: „Az evőből éték jött ki s az erősből édes jött ki” (Bír 14,14). Legyőzhette volna a palesztinokat, de kérdése nevetség tárgyává vált, szereleméhsége s Delila árulása folytán. Ez a parabola nyelvezete, akár a „mint” használatával, akár anélkül.

Mózes könyveinek anyagát nagyrészt inkább enigmának (ainigmata) lehetne nevezni, nem allegóriának. Mikor a szerző így ír: „A kígyó ezt mondta az asszonynak”, „Az asszony így szólt a

kígyónak”, „Isten szólt a kígyónak”, enigmákkal állunk szemben. Nem azért, mert nem volt ott kígyó, valóságosan ott volt, hanem mert az ördög szólt általa. Mózes amint kígyót említ, egy látható állatot ábrázol, de a felszín alatt, rejtett módon az ördögről van szó. Ha ez allegória lenne, csak a „kígyó” szónak kellene ott állnia, mint azt már előbb leírtuk. Az igazság az, hogy egyaránt jelen volt valóság és enigma. A valóság a kígyó volt maga, de az természete szerint nem képes beszélni, nyilvánvaló tehát, hogy az ördög ereje cselekedte ezt. Krisztus akinek hatalma van felfedni a rejtélyeket és enigmákat (talányokat), mondja ezt, mikor az evangéliumban az ördögről beszél: „Emberölő volt kezdettől fogva, mert nincsen benne igazság... mert hazug és a hazugság atyja.” (Jn 8,4). A „hazugság atyja” kifejezés nagyon találó, mivel az ördög volt az első hazug és egyben a hazugság nemzője is. Ezért teszi hozzá Krisztus, hogy a „hazugság atyja” és nem, hogy „maga a hazugság”. Míg az úr képes talányokat felfedni, addig a próféták és apostolok csupán a valóságot írják le. Ezért ír Mózes, és Pál apostol „kígyót”. Ő ekképpen: „Félek azonban, hogy amiképpen a kígyó a maga álnokságával megcsalta Évát, akként a ti gondolataitok is megrontatnak” (2Kor 11,3). Itt ő is az ördögre utal amikor kígyót ír. Számára azonban a kígyó nem állat valóságosan, hanem enigmatikus módon utal az ördögre, aki által megszólal. A cselszövő valójában nem az állat, hanem egy valóságos személy. Ennyi megjegyzés elegendő kell legyen a figuratív (képes) beszéd magyarázatához. Csupán néhány pontot érintettünk a számos lehetséges közül, teret hagyva további szorgos kutatók magyarázatainak hasonló példák alapján.

Ezzel ellentétben a történet (történeti leírás, történelem) (historia) bizonyos múltbeli események pusztá leírása. Akkor hiteles, ha nem fonódik össze a beszélő véleménynyilvánításaival és a témától idegen epizódokkal, jellemzésekkel vagy elképzelt beszédekkel mint például Jób könyvében. Az egyszerű, tiszta, tömör történet nem terheli az olvasót véleményekkel, hosszú jellemzésekkel.

Elegendő lehetne ennyi a kifejezés mikéntjéről. Mivel azonban Isten kegyelméből a 118. zsoltárt szándékozom magyarázni, nem kerülhetem el e fenti kifejezésmódok részletesebb tárgyalását, hisz ez a zsoltár sokat tartalmaz közülük. Éppen ezért kellett olvasóimnak előszómban ezekről tiszta képet adnom, s azokra figyelmüket felhívnom, hisz bizonyos részek szó szerint értendők, míg mások átvitt értelműek, parabolák vagy enigmák. Hangsúlyozom azonban, hogy allegória nincs jelen a zsoltárban, bár némely magyarázók úgy képzelik. Félresöprik a történeti értelmet, saját balga meséiket teszik a szöveg helyébe, elmélyült gondolatok helyett azokkal terhelve az olvasók fülét. Bár ha úgy értelmezik hogy, ez a zsoltár, mint Isten egy megnyilvánulása, végigkíséri több generáció életét, egyben társítva aktuális és magasabb rendű eseményekhez, ez az interpretáció nem volna helytelen. Én ellenben úgy próbálom magyarázni, hogy a próféta a jövőt kijelentve, a jövő mellett saját koráról is szól. Szavai saját korában túlzónak (hiperbolikusnak) hatnak, de mikor a prófécia beteljesedik, teljesen helytállónak bizonyulnak. Az érthetőség kedvéért ezt is érdemes kiemelni, nem is egyszerű.

Történeti tény, hogy mikor Ezékiás király betegségéből és az asszírokkal folytatott háború gyötrelmeiből (2Kir 19-20) megszabadul, a 29. zsoltárt mondja el. Szabadulásakor ezek a szavai: „Magasztallak, Uram, hogy felemeltél engem, és nem engedted, hogy ellenségeim örüljenek rajtam. Uram, Istenem, hozzád kiáltottam, és te meggyógyítottál engem! Uram, felhoztad a Seolból az én lelkemet, fölélesztettél a sírbaszállók közül.” (Zsolt 29,1-3, LXX). Ezek a szavak illettek Ezékiás szájába mikor meggyógyult, de beleillenek minden emberébe mikor részesülnek a megígért szabadulásban. Mert abban a pillanatban lesz alkalmas az idő hogy Istennek ugyan azt mondják amit Ezékiás: „Magasztallak, Uram, hogy felemeltél engem, és nem engedted, hogy ellenségeim örüljenek rajtam.”. Ezékiás esetében az ellenség az asszírok csapata volt, ők örültek betegsége felett. Minden ember elsődleges ellensége a testi szenvedés, maga a halál, az ördög, és a halálhoz kapcsolódó élmények hosszú sora. Amint a zsoltár tovább halad: „Uram, Istenem, hozzád kiáltottam, és te meggyógyítottál engem! Uram, felhoztad a Seolból az én lelkemet,” Ezékiás úgy tűnik a túlzás (hyperbola) eszközéhez nyúl, hogy saját helyzetét leírja – hiszen valójában nem a Seolból szabadult meg, hanem csupán súlyos betegségének körülményei voltak pokoliak. Ami keletkezésekor túlzónak hatott, „Uram, felhoztad a Seolból az én lelkemet,” teljesen igaz lesz feltámadásakor. Ugyanez érvényes a következő gondolatra: „fölélesztettél a sírbaszállók közül”. Kétségtelen, hogy mikor az író sírgödröt említ, a halálra gondol, de mikor először ejtette ki e szavakat, akkor bizonyosan képletesen (hyperbolikusan) értette őket. Viszont amikor valóban feltámad, a kép elveszti túlzó felhangját, szó szerint lesz igaz. Maguk az események haladnak a korábbi kifejezés túlzó értelme felé. Valójában a szentek majd minden megnyilvánulása hasonló jellegű, hogy amíg saját koruk eseményeinek részesei, megnyilvánulásaik érvényesek lesznek későbbi korok eseményei idején is. Ez a Lélek kegyelme, aki múlhatatlan ajándékokat ad az embereknek. Azokról az isteni szavakról szólok, melyek minden időben érvényesek, el egészen az emberek tökéletessé válásáig.

Ehhez hasonló a 84. zsoltár a Babilonból hazatért nép nevében szól: „Jóakarattal voltál Uram a te földedhez. Visszahoztad a Jákob nemzetségéből való foglyokat. Elengedted népednek álnokságát,

elfedezted minden bűnüket.” (Zsolt 84,1-2, LXX). Ezek a szavak valóban illenek a hazatérő nép szájába, de még inkább a szánkba fognak illeni, mikor megszabadulunk a halandóságból, sőt bűneinktől teljesen mentesek leszünk. Ha így értjük a 118. zsoltárt, nevezetesen figyelembe vesszük, hogy kik mondták először, milyen körülmények között, és azt is, hogy kik jönnek utánuk, helyesen tesszük. Mindazonáltal ez nem allegória, hanem inkább egy kijelentés, mely alkalmazható több történetre is, annak kegyelme szerint aki azt adta. E hatalmas, gazdag és gyönyörű zsoltár a Babilonban Jeruzsálembé, Isten törvénye és az ott bemutatott szent ceremóniák alapján, hazatérésre vágyó szentek éneke. Reményeiknek kegyes életük adhatott tápot. A bűnében tetten ért ember nem könyöröghet semmi másért, csupán szabadulásért, mivel ez a szabadulás a felé irányuló kegyelem elégséges megnyilvánulása. Ezért a nagy és szent emberek imájának erkölcsös életük a háttere, melynek alapján bátran könyöröghetnek.

Íme, ez a 118. zsoltár témája, és ha valaki azt állítja, hogy minden szent, mindenhol, mondhatná e zsoltárt, és az a bizonyos ember folyton imádkozna a feltámadásért, amint a babiloniak tették visszatérésükért Jeruzsálembé, azzal nem tenne semmi elvetendő. A zsoltár gazdagságában, pompájában méltó foglalata a babiloni foglyok kérésének és imájának, de még pontosabban illik a feltámadásért hevesen fohászkodók ajkára. Az ilyen theória megértése a teljesebb lelki ajándékkal felruházottak feladata. Bevezetésünk kedvéért, had koncentráljak a szentek imájára, a Jeruzsálemért hangzó könyörgésre. Ha valaki azt gondolná, hogy a fogságban nem voltak szentek, téved. Igenis volt számos szent, néhány közülük ismert, mások viszont úgy fordultak alázattal az Úrhoz, hogy előttünk ismeretlenek maradtak. Nem származott bajuk abból hogy ismeretlenek maradtak a világ előtt. Pál mondja róluk, hogy „juhoknak és kecskéknél bőrében bujdosnak, nélkülözve, nyomorgatva, gyötörtetve és a földnek hasadékaiban” és hozzáteszi „A kikre nem volt méltó e világ,” (Zsid 11,37-38). Azért tette még e gondolatot is hozzá Pál, hogy senkinek se lehessen kétsége afelől, hogy miért voltak ezek az emberek ismeretlenek. Ha valaki ismeretlen, abból nem származik baja, de a világ igazolta méltatlanságát az ilyen emberek ismeretére. Voltak azért ismert emberek is Babilonban, akik kiemelkedtek kegyességben és erkölcsösségben. Ilyenek voltak Dániel és a három másik fiú, Ezékiel, Zorobábel, Jozadak fia Jézus, Ezsdrás, és a hozzájuk hasonlók. Ez a zsoltár azonban minden szenté, aki fogságban volt vagy az úton hazafelé haladt. Ők mindannyian tanítanak minket, hogy az erkölcsösség és kegyesség az erő amely megerősíti imáinkat Isten előtt. Nem hiába kezdi a zsoltárt Dávid e szavakkal: „Boldogok akiknek útjuk feddhetetlen” (Zsolt 118,1, LXX).

Fordította: Jó András. *Karlfried Froehlich, Biblical Interpretation in the Early Church. Fortress Press, Philadelphia, 1984*

1.4.2. Mopszvesztai Theodorosz (350-428)

BIBLIOGRÁFIA

SZÖVEG

„Commentary on Galatians 4:22-31”, in: FROEHLICH, Karlfried, *Biblical Interpretation in the Early Church*. Fortress Press, Philadelphia, 1984, 95-103. old.;

KOMMENTÁR:

ZAHAROPOULOS, Dimitri Z., *Theodore of Mopsuestia on the Bible. A Study of His Old Testament Exegesis*. New York: Paulist Press, 1989; BULTMANN, Rudolf, *Theodore of Mopsuestias Exegesis*.

Mopszvesztai Theodorosz folytatta Diodorosz különbségtételét a történelmi és a „teoretikus” (krisztológiai/messianisztikus/prófétikus) jelentés között. Erős elméleti érdeklődéssel bírt, azonban szelektált a kánonban. Állítólagos nesztorianizmusa⁷⁷ miatt egzegetikai munkáit elégették a konstantinápolyi zsinaton, 553-ban.

A Gal 4,22-31-ről írott kommentárja Pál egzegézisének hosszasan taglalt, alapos védelme az allegorizmusmal szemben. Megismétli Diodorosz álláspontját, mely szerint Pál csak használta az *allegoria* szót, valójában *theoriát* értett rajta. Az allegorizáló egzegétákkal szemben Pál sohasem torzította el az Írás eredeti jelentését, soha nem tagadta meg a történelmi értelem elsődlegességét. Theodorosz kérdések sorozatával teszi írását retorikai szempontból meggyőzővé.

Főképp a Gal 4,22-31 versenkénti egzegézisét adja, hogy így világítsa meg a páli dichotómiát betű, test, törvény (Hágár és Izmael által szimbolizált) rabsága valamint szellem, kegyelem (Sára és Izsák által jelképezett) szabadsága között. Az előbbi a régi szövetségnek felel meg, míg az utóbbi a Krisztusban létrejött új szövetségnek.

A 29. verssel kapcsolatban érdekes megjegyzést tesz. Felteszi a kérdést: hol olvasható az Írásban, hogy Izmael üldözte Izsákot? Válasza szerint sehol, ami azt bizonyítja, mennyire történelmi irányultságú volt Pál gondolkodása: még ki is talált a Bibliában nem található történelmi eseményeket, csak hogy alátámassza nézeteit.⁷⁸

⁷⁷A nesztorianizmus tagadja, hogy Krisztusban hüposztátikusan egyesült volna a *logos* az emberi természettel, legfeljebb etikai egységet ismernek el.

⁷⁸Theodore of Mopsuestia, "Commentary on Galatians 4:22-31", in: Froehlich, *op. cit.* 103. old.

1.4.3. Khrüszosztomosz (344 v. 354-407)

Khrüszosztomosz (Aranyszájú Szent János), a későbbi konstantinápolyi érsek, szintén tarsoszi Diodorosz tanítványa volt. Mestereihez hasonlóan ő is annak bizonyítására törekedett, hogy Pál a Gal 4,24-ben nem allegóriát értett, amit annak nevezett, valójában „típus” volt.

Khrüszosztomosz számos ószövetségi eseményt és személyt Krisztus vagy az egyház előképeként azonosított: a bárkát az egyház előképének tekintette; a gerlét a Szentlélek típusának; az Izsák helyett feláldozott bakot a helyettesítő áldozat típusának; Mózes felemelt kezét a keresztség típusának; a Jordánon való átkelést és Námán megtisztítását a keresztség képének stb.⁷⁹

Melitonnal, Ireneusszal és Órigenésszel egyetértésben Khrüszosztomosz szintén használja, noha ki nem mondottan, az Isten/művész metaforát, amikor a tipológia természetéről értekezik.

Az elsőként nevezettek mint típusok, a többi mint a valóság megtartják ugyanazt a nevet, de nem a jelentést. Így még a fekete és fehér árnyalatokban készített képekben is az ember van benne, hasonlóképpen a valóságos színekben pompázó képekhez. Ugyanígy a szobrok esetében, az aranyból és az agyagból készültek is szobroknak neveztetnek, de míg az egyik modell, a másik a valódi szobor... a művész vázlatot készít a királyról, de míg nem alkalmaz színeket, nem nevezik királynak; amikor pedig felviszi azokat, a típust elfedi az igazság és nem lesz látható, és mi azt mondjuk, „Nézd, a király!”⁸⁰

⁷⁹Ld. Danielou, *op. cit.*

⁸⁰John Chrysostom, *Commentary on St. John Hom XIV*, angolra ford. Tomas Aquinas Goggin, in: *Fathers of the Church*, vol 33 (Washington: The Catholic University of America Press, 1957), 133. old. A második részt idézi Grant, *op. cit.*, 97. old.

1.5. Tyconius és az első latin nyelvű hermeneutikai értekezés

BIBLIOGRÁFIA

1. Szövegkiadások:

Patrologia Latina 18 (1848), Párizs, 15-66. oszlopok; BURKITT, F.C. (1894), *The Book of Rules of Tyconius. Newly Edited from the Mss, Texts and Studies 3:1*, Cambridge: Cambridge University Press; BABCOCK, William S. (1989), *Tyconius: The Book of Rules (Liber regularum)*, Atlanta: Scholars Press. **Magyarul:** *A szabályok könyve*. Hermeneutikai Füzetek 12, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1997.

2. Tanulmányok:

ANDERSON, Douglas L. (1977), *The Book of Rules of Tyconius: An Introduction and Translation with Commentary*, Diss., Southern Baptist Theological Seminary, 1974 (Ann Arbor and London University Microfilms International); BABCOCK, William S. (1979), „Augustine’s Interpretation of Romans (A.D. 394-96)”, *Augustinian Studies* 10, 55-74. old.; BABCOCK, W. (1982), „Augustine and Tyconius: A Study in the Latin Appropriation of Paul”, *Studia Patristica* 17, 1209-1215. old.; BABCOCK, W. (1989), *Tyconius: The Book of Rules (Liber regularum)*, Atlanta: Scholars Press; BONNER, Gerald (1967) *Saint Beda in the Tradition of Western Apocalyptic Commentary* (Jarow Lecture 1966), Newcastle-upon-Tyne; BONNER, Gerald (1970), „Toward a Text of Tyconius”, in: *Studia Patristica*, 9-13. old.; BRIGHT, Pamela (1988), *The Book of Rules of Tyconius: Its Purpose and Inner Logic*, Christianity and Judaism in Antiquity 2, Notre Dame; BRIGHT, Pamela (1989a), „Tyconius and His Interpreters: A Study of the Epitomes of the *Book of Rules*”, in: Wilhelm Wuellner (szerk.), *Center for Hermeneutical Studies: Protocol of the Fifty-Eighth Colloquy*, Berkeley: Graduate Theological Union and University of California–Berkeley, 23-41. old.; BRIGHT, Pamela (1989b), „The Spiritual World, which is the Church: Hermeneutical Theory in the *Book of Rules* of Tyconius”, *Studia Patristica* 22, 213-218. old.; BROWN, Peter (1967) *Augustine of Hippo. A Biography* London, Faber and Faber; BURRITO, FMC.(1894), *The Book of Rules of Tyconius: Newly Edited from the Mss, Texts and Studies 3:1*, Cambridge: Cambridge University Press; CAZIER, Pierre, (1973) “Le ‘Livre des Regles’ de Tyconius sa transmission du ‘De doctrina christiana’ aux ‘Sentences’ d’Isidore de Séville”, *Revue des Etudes Augustiniennes* 19 (1973), 241-261. old.; CAZIER, Pierre (1976) “Cassien auteur présumé de l’épitomé des Regles de Tyconius”, *Revue des Etudes Augustiniennes* 22, 262-297. old.; CHADWICK, Henry (1988), “Tyconius and Augustine”, in: Wilhelm Wuellner (szerk.), *Center for Hermeneutical Studies: Protocol of the Fifty-Eighth Colloquy*, Berkeley: Graduate Theological Union and University of California–Berkeley, 49-55. old.; COLISH, Marcia L. (1988), “Augustine’s Use and Abuse of Tyconius”, in: Wilhelm Wuellner (szerk.), *Center for Hermeneutical Studies: Protocol of the Fifty-Eighth Colloquy*, Berkeley: Graduate Theological Union and University of California–Berkeley, 42-48. old.; CONGAR, Yves (1963), *Traité antidonatistes* Vol 1, Bibliothèque augustinienne 28, Paris: Desclée de Brouwer; CONLEY, Tom (1988), “Rhetoricae immensam silvam praeambulans”, in: Wilhelm Wuellner (szerk.), *Center for Hermeneutical Studies: Protocol of the Fifty-Eighth Colloquy*, Berkeley: Graduate Theological Union and University of California–Berkeley, 56-59. old.; COX, Michael G. (1988), “Augustine, Jerome, Tyconius and the Lingua Punica”, *Studia Orientalia* 64, 83-105. old.; DAWSON, Christopher (1957) „St. Augustine and His Age”, in, M.C.D’Arcy, S.J., Maurice Blondel, Christopher Dawson et al. *Saint Augustine*, New York, Meridian Books, 11-78. old.; DULAHEY, Martine (1989), “La sixieme regle de Tyconius et son résumé dans le ‘de doctrina christiana’”, *Revue des Etudes Augustiniennes* 35, 83-103. old.; DULAHEY, Martine (1991), “Tyconius”, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, cols. 1349-1356.; FORSTER, Karl (1956), „Die ekklesiologische Bedeutung des corpus-Begriffes im Liber Regularum des Tyconius”, *Münchener Theologische Zeitschrift* 7-8, 173-83. old.; FREDRIKSEN (LANDES), Paola (1982), “Tyconius and the End of the World”, *Revue des Etudes Augustiniennes* 28, 59-75. old.; FREDRIKSEN, Paola (1992), “Tyconius and Augustine on the Apocalypse”, in: R. Emmerson et al. (szerk.), *The Apocalypse in the Middle Ages*, Cornell University Press; FREND, W.C.H.(1952) *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa* Oxford, At the Clarendon Press; FREND, W.C.H. (1985), *Saints and Sinners in the Early Church. Differing and Conflicting Traditions in the First Six Centuries*, London, Darton, Longman and Todd; FROELICH, Karlfried (1984), *Biblical Interpretation in the Early Church*, Philadelphia: Fortress Press; HAHN, Traugot (1900), *Tyconiusstudien. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des 4. Jahrhunderts*, Leipzig; KANNENGIESSER, Charles (1989), “A Conflict of Christian Hermeneutics in Roman Africa: Tyconius and Augustine”, in: Wilhelm Wuellner (szerk.), *Center for Hermeneutical Studies: Protocol of the Fifty-Eighth Colloquy*, Berkeley: Graduate Theological Union and University of California–Berkeley, 1-22. old.; LADNER, Gerhart B. (1959) *The Idea of Reform. Its Impact of Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts; LO BUE, Francesco (1963), *The Turin Fragments of Tyconius’ Commentary on Revelation*, Cambridge, At the University Press; LOF, L.J. van der (1966), “Warum wurde

Tyconius nicht katholisch?", *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Alteren Kirche* 57, 260-283. old.; MARKUS, R.A., (1970), *Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press; MEZEY, László (1976), "Egy korai Karoling kódextöredék", *Magyar Könyvszemle* 92, 15-24. old.; MEZEY, László (1979), "Un fragment d'un codex de la premiere époque carolingienne [Tyconius in Apocalypsin?]", in *Miscellanea Codicologica F. Masai Dicata*, vol. I. Gent, 1979, 41-50. old.; MONCEAUX, P: (1920), *Histoire littéraire de l'Afrique Chrestienne: Depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, Paris, Vol. 5. 165-219. old.; MURPHY, James J., "Pedagogic Paradigms as Factors in Assessing Augustine's Use of Tyconius", in: Wilhelm Wuellner (szerk.), *Center for Hermeneutical Studies: Protocol of the Fifty-Eighth Colloquy*, Berkeley: Graduate Theological Union and University of California-Berkeley, 60-66. old.; PRESS, Gerald A. (1989) "Tyconius in Augustine's DDC" in: Wilhelm Wuellner (szerk.), *Center for Hermeneutical Studies: Protocol of the Fifty-Eighth Colloquy*, Berkeley: Graduate Theological Union and University of California-Berkeley, 62-66. old.; PINCHERLE, Alberto (1925) "Da Ticonio a Sant'Augustino", *Richerche Religiose* 1 443-466. old.; PINCHERLE, Alberto (1978) "Alla ricerca di Ticonio", *Studi Storico-Religiosi* 2 (1978) 355-365. old.; POLLMANN, K., *Doctrina Christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus, De doctrina christiana*. Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1996; RATZINGER, J. (1956), "Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im 'Liber regularum'", *Revue des Etudes Augustiniennes* 2, 177-185. old.; RUOKANEN, Miika (1993) *Theology and Social Life in Augustine's De Civitate Dei*, Göttingen, Vandenhoeck, Ruprecht; SIMONETTI, Manlio (1986), "Tyconius", in: Angelico di Bernardino (szerk.) *Patrology* Vol IV, Maryland: Westminster, 119-121. old.; STEINHAUSER, Kenneth B. (1981) "The Structure of Tyconius' Apocalypse Commentary. A Correction.", *Vigiliae Christianae* 35 354-357. old.; STEINHAUSER, Kenneth B. (1984), "Recapitulatio in Tyconius and Augustine", *Augustinian Studies* 15, 1-5. old.; STEINHAUSER, Kenneth B. (1987), *The Apocalypse Commentary of Tyconius: A History of Its Reception and Influence*, Frankfurt am Main, Bern, New York: Peter Lang; STEINHAUSER, Kenneth B. (1993), "Tyconius: Was He Greek?", *Studia Patristica*, 27, 394-399. old.; TILLEY, Maureen A. (1993), "Understanding Augustine Misunderstanding Tyconius", *Studia Patristica* 27, 405-408. old.; WILLIS, Geoffrey Grimshaw (1950), *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, London, SPCK.

1.5.1. Tyconius és a donatizmus viszonya

A patrisztikus teológia egyik legeredetibb és talán legkevésbé tárgyalt alakja a negyedik századi afrikai laikus, Tyconius.⁸¹ Mindössze annyit tudunk róla, hogy a donatistákhoz tartozott, de bírálta ekkleziológiai és keresztelési hitelveiket, ezért a donatista zsinat 380-ban elítélte.⁸²

A donatizmus a konstantinápolyi fordulat után Észak-Afrikában alakult ki. Létrejöttében nagy szerepet játszott az a tény, hogy a keresztényüldözés elmúlása után konfliktus alakult ki az egykoron üldözöttek és az üldözés idején hitben gyengének bizonyultak között. A donatisták úgy vélték, az üldözés után nem kerülhetnek vezető pozícióba olyanok, akik annak idején hitüket megtagadva kompromisszumot kötöttek a fennálló hatalommal. Mivel azonban ez nem így történt, úgy látták, hogy az egyház elárulta egykori mártírjait. Ezért a donatisták inkább az elszakadást választották: a romlott egyházzal szemben magukat tekintették az igazi, tiszta egyháznak. Azt tanították továbbá, hogy a keresztség és papszentelés szentségét el lehet veszíteni. (Kézenfekvőnek tűnik az analógia napjaink egyházon belüli konfliktusaival: akárcsak a donatisták, a mai egyházi ellenzék is sokszor azért bírálja az egyházvezetőséget, hogy az üldöztetés, azaz a kommunizmus idején sokszor olyan súlyos hitbeli és erkölcsi kompromisszumot kötöttek, hogy ezért alkalmatlanná váltak az egyház vezetésére.)

Tyconius és a donatizmus viszonya rendkívül érdekes és összetett. Donatista volt, de a donatista zsinat 380-ban mégis elítélte. Úgy fogalmazhatnánk, hogy egyszerre kétfrontos harcot folytatott. Osztozott a donatisták víziójában és a

⁸¹Vanyó László *Az ókeresztény egyház és irodalma* című munkájában éppen csak megemlíti személyét. Téves az a megállapítása, hogy Tyconius munkáját csak Ágoston művéből ismerjük, hiszen 1894-ben Burkitt kiadásában megjelent, vö. 75. jegyzet.

⁸²Vö. "Tyconius", in: Angelico Bernardino (szerk.), *Patrology* Vol IV. (Maryland: Westminster, 1986), 119. old.

kereszténység 313 utáni fejlődését sátáni műnek tartotta. Megbotránkozással nézte, hogy az egyház miként távolodik egyre inkább Krisztustól és egyre inkább világi intézménnyé válik. Egyetértett donatista társaival abban, hogy az egyház elárulta mártírjait, amikor szövetkezett a birodalommal. Hite szerint a bibliai prófécia saját korának eseményeit is előre jelezte: meg volt győződve arról, hogy apokaliptikus korban él: „amiről Dániel beszélt, most történik Afrikában”.⁸³ Ám Tyconius bátran eltért a donatista ekkleziológiától, ugyanis nem állította, hogy azok, akik nem donatisták, eleve aposztaták és ezért azt sem vallotta, hogy a donatista egyház a „szent maradék”. Parménusz donatista püspökkel egyetértett abban, hogy az igazi egyház ismertetőjele az, hogy az igazi kereszténységet üldözik (Jel 7,1-8), de a donatistákat is bűnösnek találta, azért mert ők pedig szeparálódtak a romlott egyháztól, s ezzel a búza és a konkoly példázata alapján (Mt 13,30) magukra is ítéletet mondtak. Tyconius kettős stratégiája tehát az volt, hogy egyrészt védte az üldözötteket, másrészt pedig mégis ragaszkodott ahhoz, hogy az egyház *katholicos*, vagyis egyetemes. Mindezek alapján elmondhatjuk, hogy Tyconius laikus teológusként rendkívül eredeti, független és – mai kifejezéssel élve – „marginalizált” gondolkodó volt.

1.5.2. Tyconius művei és Ágostonhoz fűződő viszonya

Tyconius *Liber Regularum* (A szabályok könyve)⁸⁴ című munkája valamikor a negyedik század vége körül keletkezett. A legelső, nyugaton írt bibliai hermeneutikai kézikönyv. Emellett írt egy kommentárt a Jelenések könyvéről, amely egészében nem maradt fenn, azonban Torinóban és Budapesten vannak töredékei.⁸⁵ Tyconius Apokalipszis-kommentárja nem történeti és eszkatológikus, hanem spirituális és tipológikus, ám ez nem jelenti azt, hogy Tyconius ne várta volna a parúziát. Ellenkezőleg. A dánieli próféciák alapján úgy vélte, hogy a végidőről szóló jövendölések még saját életében beteljesednek. Tyconius szimbolikus Apokalipszis-kommentárja nagy népszerűségnek örvendett az ötödik-hetedik században (Primascius, Beda, Libenai Beatus stb.). Tyconius hermeneutikai szabályainak Ágoston általi átvétele révén vált ismertté (*De doctrina*, 30-37). Ágoston valójában sok mindent átvett Tyconiustól nemcsak hermeneutikájában, de eszkatológiájában, ekkleziológiájában és szoteriológiájában is.⁸⁶ Tyconius érdekes gondolata a „kettős” egyházzal vagy az „Úr kettős testéről” (mely szerint az isteni test vegyül az ördöggel) feltehetőleg igen nagy hatással volt Ágoston különbségtételére *civitas Dei* és *civitas terrena* vagy *civitas diaboli* között. Bár Ratzinger megkérdőjelezte a közvetlen hatás lehetőségét, néhány évvel később az egyháztörténész R. A. Markus megerősítette ezt a lehetőséget: „Lehetséges, hogy a szakadár donatista magányos hangja megpendített egy hűrt [Ágoston] szívében.”⁸⁷ Ágostonnak Tyconiushoz fűződő

⁸³Tyconius, *The Book of the Rules*, angolra ford. William S. Babcock (Atlanta: Scholars Press, 1989), 111. old.

⁸⁴ Hermeneutikai Füzetek 12. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1997.

⁸⁵*Ibid.*, 121. old. és Mezey László, "Egy korai Karoling kódextöredék", *Magyar Könyvszemle* 92 (1976) 15-24. old.; és Kenneth B. Steinhauser, *The Apocalypse-Commentary of Tyconius. A History of Its Reception and Influence* (Frankfurt: Peter Lang, 1987) Eur. Univ. Stud. XXIII. Vol 301.

⁸⁶Froehlich, *op. cit.*, 26. old.

⁸⁷R. A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of Saint Augustine* (Cambridge: CUP, 1970), 116. old.; J. Ratzinger, "Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im 'Liber Regularum'", in: *Revue de Etudes Augustiniennes* 2 (1956), 177-185. old." F. C. Burkitt, *The Book of Rules of Tyconius. Newly Edited from the Mss* (Cambridge: CUP, 1894). Lásd még: Traugot Hahn, *Tyconiusstudien. Ein Beitrag zur Kirchen-*

viszonya rendkívül ellentmondásos és egyúttal ironikus is. Egyrészt Ágoston – mint látni fogjuk – félreértelmezve sajátította ki Tyconius, ám mégis az ágostoni kisajátításnak köszönhető, hogy Tyconius gondolatát továbbéltek, sőt talán az a tény is, hogy műve fennmaradt az utókor számára.

1.5.3. A *Liber Regularum* hét szabálya

A *Liber Regularum* (Szabályok könyve) joggal tekinthető elfelejtett klasszikus műnek. Bár a reformáció idején Gryneus Baselben kiadta, az első kritikai kiadás 1894-ig váratott magára. A műnek hármas célja van: 1. útmutatás az Írás értelmezéséhez; 2. az egyházzal szülő helyes tanítás (ekkléziológia); 3. lelkipásztori útmutatás az egyéneknek és az egyháznak egyaránt. A mű nem szisztematikus, filozófiára alapozott értekezés mint Ágostoné, hanem vizionárius, s ezért a képi gondolkodás logikája alapján érthető meg. A szabályok ezért inkább lámpások (luminaria), mintsem kulcsok (claves) a „prófécia sötét erdejében”.

A *Szabályok könyve* hét értelmezési szabályt tartalmaz az Írás rejtett jelentésének megvilágítására:

1. Az Úr és az Ő Teste.
2. Az Úr Kettős Teste.
3. Az Ígéret és a Törvény.
4. A Különös és az Általános.
5. Idők.
6. Rekapituláció.
7. A Sátán és az Ő Teste.

Tyconius viszonyulása a bibliai hermeneutikához a huszadik századi olvasó számára „modern”-nek tűnhet, mivel a szabályok tárgyalását a bibliai nyelv és képek figyelembevételével végzi. A szabályok magyarázatát minden esetben konkrét bibliai példák felsorolásával kezdi. Úgy tűnik, amennyire lehetséges, bele kíván mélyedni a leggyakrabban felbukkanó metaforák jelentésébe. A bibliai nyelv általa végzett feltárása sohasem független az egyháznak a megtestesüléstől a végső időkig ívelő története látomásától.

Az első szabály, „Az Úr és az Ő Teste” azt magyarázza, hogy az Írás nem mindig különbözteti meg élesen az Urat és testét: az olvasónak ki kell derítenie, hogy az utalás vajon a „fej”-re (Krisztusra) vagy pedig a „test”-re (az egyházra) vonatkozik. Kimutatja, hogy a „hegyről leszakadt kő”, amely Dán 2,34-ben elpusztítja a világ királyságait, Krisztus előképe, amikor azonban a kő „hegyé lőn, és betölté az egész földet” (Dán 2,35), már az egyház előképe. Hasonlóképpen, meg kell különböztetnünk Krisztus két eljövételét: az első „testének” eljövetele volt (az egyház születése és növekedése), a második pedig „fejének” megjelenése, a dicsőséges Úr kinyilatkoztatása.

A második szabály, „Az Úr Kettős Teste” azt magyarázza, hogy az Írás Krisztusra mint egy két részből álló testre utal: a baloldali a gonosz, a jobboldali a jó rész. Én 1,5-öt idézi: „Fekete vagyok és szép”, és Szent Pál gondolatát a Rm

und Dogmengeschichte des 4. Jahrhunderts (Leipzig: 1900); William S. Babcock, "Augustine's Interpretation of Romas", in: *Augustinian Studies* 10 (1979), 55-74. old.; P. F. Landes, "Tyconius and the End of the World", in: *Revue des Etudes Augustiniennes* 28 (1982), 59-75. old.; K. B. Steinhauser, "Recapitulatio in Tyconius and Augustine", in: *Augustinian Studies* 15 (1984), 1-5. old.; William S. Babcock, "Augustine and Tyconius: A Study in the Latin Appropriation of Paul", in: *Studia Patristica* 17 (1982), 1209-1215. old.; Pamela Bright, *The Book of Rules of Tyconius: Its Purpose and Inner Logic* (IN, Notre Dame, 1988).

11,28-ból említi, mely szerint Isten fiai „szeretettei” és „ellenségei” is egyben, amint Ábrahám magva is egyszerre virágzik és elenyészik.

A harmadik szabály, „Az Ígéret és a Törvény” hosszú, alapos tárgyalás a törvény-evangélium páli dialektikájáról. Tyconius hangsúlyozza, hogy Isten a sinai szövetség előtt már szövetséget kötött Ábráhámmal. A Galata-levelet kommentálva rámutat, hogy Ábrahám magva nem testi, hanem szellemi, mivel nem a törvényből fakad, hanem az ígéretből. Ez azt jelenti, hogy az evangélium és a hit általi megigazulás is megelőzi a törvényt, a szerető Atya megelőzi a büntető Istent, mivel a hit alapján adta ígértét. Isten azonban szabad teret biztosít az emberi szabadságnak is: előzetes tudása nem eleve elrendelés, egyszerűen előre látja azt, hogy az emberi lények miképpen fognak cselekedni saját szabad akaratuk alapján. Tyconius úgy látja, hogy Ábrahám magjának kettős vonalát előképezi Ézsau és Jákob küzdelme anyjuk méhében: „a kettő az egyben” előképe az egyház kettős testét, ahogyan a jónak és a rossznak együtt kell maradnia az „aratásig”.

Tyconius érzékenysége a szimbolikus nyelv ereje és a tipológia iránt főként a negyedik és a hatodik szabály magyarázatában jelenik meg. A negyedik szabály címét, „A Különös és az Általános” formáját tekintve a világi retorikából vette kölcsön. Fő célja azonban azt megmutatni, hogyan fedik el egyes különös „fajok” az „általános” misztériumát. Kimutatja, hogy az Írásban a próféták képzelete rendszerint a különöstől az általános felé, a részekről az egész felé, vagy az ellenkező irányban halad. Ez a szabály határozottan megerősíti, hogy az Írás gyakran többet vagy mást állít, mint ahogy az először látszik; Isten általános igazságait városok, országok stb. konkrét példájával akarja igazolni.

Izrael és az Írás által felemlített valamennyi nemzet minden egyes városa és tartománya, melyben valamiről beszámol az Írás, az egyház előképe. Némelyik a rossz oldal előképei, mások a jóé, egyesek mindkettőé. Ezért hát, ha vannak is olyan dolgok, melyek látszólag külső nemzetekre vonatkoznak, mindazonáltal igaz, hogy a teljes ellenséges testet a belső rész jeleníti meg, ahogyan az Úr visszatérése is megígértetik a nemzeteknek a fogságban lévő Izraelben. Mivel a törvény számára lehetetlen, hogy ahhoz szóljon, aki nem áll alatta; beszélhet róla, de nem közvetlenül őhozzá.⁸⁸

Tyconius így képes megmutatni, hogy Ninive a kettős egyház előképe, Egyiptom, Türosz és Elám szintén két részből állnak, míg Szodoma és Babilon csak a baloldali rész előképei.

Az ötödik szabály, „Idők” a szentírási számok szimbolikus jelentőségét tárgyalja. Számos látszólagos ellentmondás feloldható a szünekdké alapján. Eszerint a világ kora hat nap, azaz hatezer év. A Bibliában legtöbbször előforduló számokkal foglalkozik: hét, tíz, tizenkettő stb.

A hatodik szabály, a „Rekapituláció” ismét központi jelentőségű Tyconius tipológiai gondolkodásában. K. B. Steinhauser kimutatta, hogy Tyconius feltehetőleg Tertullianustól vette át a fogalmat. Tertullianus így határozta meg: „*recapitulare* azt jelenti, visszautalni a kezdetre, vagy talán újra elmondani a kezdetektől”.⁸⁹ Tyconius nem határozza meg a fogalmat, egyszerűen bevezeti a *continuatio*val szemben:

⁸⁸Tyconius, *The Book of the Rules*, ang. ford. William S. Babcock (Atlanta: Scholars Press, 1989), 69. old.

⁸⁹Steinhauser, „Recapitulatio...”, 2. old.

Azon szabályok között, melyekkel a Lélek megpecsételte a törvényt, hogy őrizze a fény útját, a rekapituláció pecsétje olyan szabadosan őriz egyes dolgokat, hogy az inkább a történet folytatásának látszik, nem pedig rekapitulációjának.⁹⁰

Tyconius a rekapituláció kapcsán három csoportot említ, ezeket Steinhauser „irodalmi”-nak, „történelmi”-nek és „literális”-nak nevezi. Akkor beszélhetünk „irodalmi” rekapitulációról, ha egy bibliai szakaszra való visszautalás történik. Ez ilyen kifejezéssel történhet: „azon a napon” vagy „abban az órában”. Például Jézus utalása Lót történetére Lk 17,29-32-ben az eljövendő ítélet előképe. A „történelmi” rekapituláció rendszerint a jelenre való utalás: „Amit Dániel említett, most történik Afrikában.” A „literális” rekapitulációban a Lélek misztérium nélkül akart valamit megvilágítani, mint például 1Jn 4-ben. Noha Tyconius alkalmanként elfogadta az allegóriát, szemléletét mégis helyesebb tipológiainak tekinteni.

Steinhauser összevetette Tyconius rekapituláció-szemléletét és annak Ágoston által átvett változatát. Véleménye szerint a különbség a grammatikára és a nyelvre építő bibliai egzegéta (Tyconius) és a filozófiai alapra építő rendszeres teológus (Ágoston) különbsége. Ágoston elkerüli a jelen helyzetre való utalást, a jelen jelentőségét a távoli jövőbe helyezi. Összefoglalva, azt kell mondanunk, hogy a „rekapituláció” a tipológia fontos aspektusa, mivel egy átfogó koncepciót a történelem egyetlen jelentős pillanatára redukál, hogy így a példa figyelmeztető ereje átjárhassa a jelent vagy a jövőt vagy mindkettőt.

A hetedik szabály, „A Sátán és az Ő Teste”, az első szabály kiterjesztése. Amikor az Írás a gonoszra utal, utalhat a „testére” is. Így Lucifer bukása Ézs 19,12-ben jelentheti az összes király és nép bukását is, akik egykor az ő testéhez tartoztak.

⁹⁰Tyconius, *The Book of the Rules*, ford. William S. Babcock (Atlanta: Scholars Press, 1989), 109. old.

1.5.4. Ágoston Tyconius-kritikája

A mai olvasó számára nagy előnyt jelent, hogy rendelkezésünkre áll az első hermeneutikai kézikönyv korabeli kritikája is.

Ágoston a *De doctrina* III. könyvében (30-37) elismeri, hogy Tyconius szabályai „nagyban segítik a Szentírás rejtett jelentésébe való belemélyedést”,⁹¹ de kétségbe vonja, hogy a hét szabálya, Tyconius állítása ellenére, megoldaná az Írás minden homályosságát. Azt javasolja, hogy akik olvassák Tyconius művét, „óvatosan csipegessenek belőle.” Ágoston változtatásokat javasol: a második szabályt inkább úgy nevezi, hogy „Az Úr Igaz és Vegyes Testéről”, hiszen a képmutatók csak látszatra tartoznak Krisztus testéhez. A harmadik szabály címét pedig ekként módosítja: „A Szellemről és a Betűről”. Úgy látja, hogy ez önmagában is érdekes kérdés, nem pusztán az Írás megnyitásához való kulcs. Ágoston itt bírálja Tyconiusnak azt a tételét, hogy a hit tőlünk függ. Ágoston úgy véli, Tyconius még nem tapasztalta a pelágiánus eretnekséget, s így nem érthette, hogy a kegyelemtan védelemre szorul. Az eretnekség, mondja Ágoston, éberebbé tett bennünket, s ezért valljuk azt, hogy a hit maga is ajándék. Tyconius negyedik szabályának magyarázatában nyilvánvalóvá válik Ágoston rejtett platonizmusa: a test-szellem dualizmusát alkalmazza a *species-genus* tyconiusi különbségtételére. Korábban már utaltunk arra, hogy a rekapituláció fogalmában Ágoston filozófiai szint ad Tyconius grammatikai alapozásának.

Összegezve azt mondhatjuk, hogy Ágoston átveszi Tyconius rendszerét, még ha módosítja is azt. Ezek a látszólag apró, azonban nem jelentéktelen ágostoni csavarok döntő mértékben meghatározzák majd a középkori hermeneutika fejlődését.

Szövegforrás:

A figyelmemet felkeltő dolgok közül a legfontosabbnak láttam egy szabálykönyvecske megírását, hogy ezáltal kulcsot és világosságot adjak a törvény titkainak megértéséhez. Bizonyos titkos szabályok rejtőznek ugyanis az egész törvény mélyén, amelyek az igazság kincseit az emberek előtt láthatatlanná teszik.⁹² Aki azonban e szabályokról szóló magyarázatunkat ellenkezés nélkül elfogadja, annak a rejtett dolgok megnyílnak, és a homályosak megvilágosodnak. Úgyhogy ha valaki a prófécia megmérhetetlen erdejét járja, e szabályok, mint világos ösvények által vezettetve az eltévelyedéstől védelmet talál. (...)

1. Az Úr és az ő teste

Hogy a Szentírás az Úrról vagy az ő testéről – vagyis az Egyházzal – beszél-e, azt egyedül az értelem dönti el.⁹³ Ez segít, sőt az igazság erejével kényszerít, annak felismerésére, hogy melyik esetről van szó.

⁹¹ St. Augustine, *Christian Instruction*, angolra ford. John J. Garigan, The Fathers of the Church (Washington: The Catholic University of America Press, 1947), 150. old.

⁹² A hatodik szabályt majd „pecsétnek” nevezi Tyconius (Hermeneutikai Füzetek 12). A Jelenések hétpecsétetes könyvével (Jel 5) való párhuzamról ld. Cazier felsorolt műveit!

⁹³ Tyconius „rációról” (*ratio*) beszél, amit itt és a továbbiakban „értelmként” fordítunk. De nem annyira „józan észről” van szó, mint inkább „meggondolásról”, a szövegösszefüggés megvizsgálásáról. Másképp érvel Cazier (lásd Hermeneutikai Füzetek 12!), bár példáit nem találjuk meggyőzőnek. A spirituális megértésről ld. Fabiny Tibor bevezető tanulmányát, in: Hermeneutikai Füzetek 12, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1997.

Néha egy személlyel találkozunk, de a különböző tisztek megmutatják annak kettős voltát. Ézsaiás mondja: „Bűneinket hordozza és értünk szenved, megsebesítettett vétkeink miatt, és Isten átadta őt bűneinkért” (Ézs 53,4-6) – és így tovább, amit az Egyház egyhangúlag az Úrra vonatkoztat. A folytatásban viszont ugyanarról a személyről ezt mondja: „Isten azonban meg akarja tisztítani őt a csapástól, és Isten meg akarja szabadítani lelkét a fájdalomtól, hogy világosságot mutasson neki és bölcsességgel formálja” (Ézs 53,10-11 LXX). Vajon annak akar „világosságot mutatni”, és azt „formálja bölcsességgel”, akit „átadott bűneink miatt”, pedig ő a világosság és a bölcsesség – és nem inkább az ő testét? Ezért nyilvánvaló, hogy csak az értelem mutatja meg, mikor tér át a főről a testre.

Hasonlóképpen „a hegyről leszakadt könek” nevezi Dániel az Urat, amely „letöré” a földi birodalmak testét, és „darabokra zúzá azokat”, teste viszont „hegygé lőn, és betölté az egész földet” (Dán 2,34-35). Ezzel szemben, nagy szomorúságomra, egyesek Isten országát és Krisztus legyőzhetetlen örökségét gyalázva azt állítják, hogy az Úr hatalmával, és nem testének teljességével tölti be a földet.⁹⁴ A hegy azért tölti be a földet, mondják, mert egykor csak a Sionon lehetett áldozatot bemutatni, amit most egy keresztény mindenhol megtehet. Ha azonban így van, fölösleges lett volna arról beszélni, hogy a kőből hegy lett, és fokozatosan elfoglalta a földet. Mert a mi Urunk Krisztus „a világ alapjának felvettése előtt bírta ezt a dicsőséget”,⁹⁵ amikor pedig az Isten Fia emberré lett őbenne, nem apránként, mint a kő, hanem egyszerre kapott meg minden hatalmat mennyen és földön. A kő viszont fokozatosan „lőn nagy hegygé”, és megnövekedve lepte be az egész földet. Továbbá ha hatalmával, és nem testével töltötte volna be az egész földet, nem lehetne kőhöz hasonlítani. A hatalom tapinthatatlan dolog, a kő viszont tapintható test.

Nemcsak az értelem mutatja, hogy a test, és nem a fő növekszik. Megerősíti ezt az apostoli tekintély is: „Mindenestől növekszünk abban, aki a fej, a Krisztusban, akiből az egész test, egyberakatván és egybeszerkesztetvén az ő segedelmének minden kapcsával, minden egyes tag mértéke szerint teljesíti a testnek nevedését a maga fölépítésére” (Ef 4,15-16). És újból: „És nem ragaszkodván a főhöz, akiből az egész test a kapcsok és kötelek által egybeszerkesztetvén és segédelmet vévén nevededik az Isten szerint való nevedéssel” (Kol 2,19). Tehát nem a fő növekszik, amely kezdettől fogva ugyanaz, hanem a test növekszik a főből. (21-22. old.)

2. Az Úr kettős teste

Az Úr kettős testének szabálya még sokkal fontosabb, és azt annál alaposabban meg kell vizsgálnunk, és az egész Szentírás magyarázatánál szem előtt kell tartanunk. Mert amint a fentiekben a főről és a testről elmondottuk, hogy az átmenetet csak az értelem mutatja meg, úgy az előző fejezethez hasonlóan világosodik meg az oda- és visszatérés a test egyik részéről a másikra, jobbról balra, vagy balról jobbra.

Hiszen egy testről mondja: „A láthatatlan kincseket megnyitom előtted, hogy megtudjad, hogy én vagyok az Úr, és magamhoz veszek téged”, majd hozzáteszi: „De te nem ismertél meg engem, hogy én vagyok az Isten, és rajtam kívül nincs Isten, és nem ismertél engem” (Ézs 45,3-5). Jóllehet egy testnek

⁹⁴ „Tyconius láthatóan a donatistákat támadja, akik azt állítják, hogy az igaz egyház (azaz Krisztus teste) csak Észak-Afrikában, a donatista közösségben található meg, és ezért csak metaforikus értelemben töltheti be a földet” (Babcock 1989, 5. old. 2. jegyzet).

⁹⁵ Vö. Jn 17,5.24.

mondja: „A láthatatlan kincseket megnyitom előtted, hogy megtudjad, hogy én vagyok az Isten, szolgámért, Jákobért, de te nem ismertél meg engem” – de vajon ugyanarról a lélekről⁹⁶ van-e szó? Elfogadhatja és elutasíthatja-e ugyanazzal a lélekkel Jákob Isten ígéretét? Vagy egy lélekre vonatkozik, hogy „nem ismertél meg engem” és „nem ismertél engem”? „Nem ismertél meg” ugyanis csak arra használható, aki most már ismer, „nem ismertél” viszont arra, aki jöllehet arra hívatott, hogy ismerjen, és látszatra ugyanahhoz a testhez tartozik, és „Istenhez ajkával közeledik, de a szíve távol van” (Ézs 29,13). Ennek mondja, hogy „Nem ismertél engem.”⁹⁷

Ismét: „A vakokat oly úton vezetem, amelyet nem ismernek, és járnak majd oly ösvényeken, amelyeket nem ismernek, és előttük a sötétséget világossággá teszem, és az egyenetlen földet egyenessé. Megcselekszem ezeket a beszédeket, és őket el nem hagyom. Ők azonban visszafordulnak. (Ézs 42,16-17)”

Vajon akiknek azt mondja, „nem hagyom el őket”, ugyanazok fordulnak vissza, és nem csak egy részük? Jákobnak is ezt mondja az Úr:

Ne félj, mert én veled vagyok, napkeletről meghozom magodat, és napnyugatról egybegyűjtelek. Mondom északnak: add meg; és délnak: ne tartsd vissza, hozd meg az én fiaimat messzünnen, és leányaimat a földnek végéről, mindenkit, akik között hívják az én nevemet.⁹⁸ Mert dicsőségemben teremtettem őt, és alkottam és készítettem, és vak népet vezettem ki, szemeik is vakok és süketek füleik. (Ézs 43,5-8)

Vajon akiket dicsőségében készített, ugyanazok a vakok és süketek?

Ismét: „Atyáid először és az ő vezetőik bünt követtek el ellenem, és fejedelmeid megvetették szentélyemet, és veszedelemre adám Jákobot, és Izráelt gyalázatra. És most hallgass, Jákob, én szolgám, és Izráel, akit én elválasztottam” (Ézs 43,27-44,1). Megmutatja, hogy azt a Jákobot adta veszedelemre, és azt az Izráelt gyalázatra, akit nem választott ki.

Ismét: „Szolgámmá formáltalak, az enyém vagy te, Izráel,⁹⁹ ne feledkezz meg rólam. Íme, eltöröltem álnokságaidat, mint a felleget, és mint felhőt bűneidet. Térj énhozzám, és megszabadítalak” (Ézs 44,21-22). Vajon akinek álnokságait eltörölte, akinek azt mondja, „enyém vagy te”, és akit figyelmeztet, hogy ne feledkezzen meg róla, annak mondja: „Térj énhozzám”? Avagy eltöröltetnek-e valakinek az álnokságai, mielőtt megtér?

Ismét: „Tudom, hogy elvetettként fogsz elvettetni; az én nevemért megmutatom neked méltóságomat, és dicsőségemmel veszek körül” (Ézs 48,8-9). Vajon az elvettetnek mutatja meg méltóságát, és veszi körül dicsőségével?

⁹⁶ Az eredetiben *mens* áll, ami jelenthet „lelket” (vö. nőj), és ez az ószövetségi gondolkodásban a „személy” megfelelője is.

⁹⁷ Tyconius többször kihasználja a latin szöveg nyelvtani sajátosságait. Jelen esetben a görög οὐκ ἔγνω me és οὐκ ἔδει me fordítása a *non cognovisti* (nem ismertél meg) és *nesciebas* (nem ismertél). Tyconius a két latin igei alak (*praesens perfectum* és *praeteritum imperfectum*) közötti különbségre hivatkozik magyarázatában.

⁹⁸ Az Ézs 43,7-ben valójában „mindenkit, akit nevemről neveznek” áll. A *Vetus Latina* szövege inkább az Ám 9,12 megfelelője, amelyet viszont az ApCsel 15,17 idéz a Septuaginta alapján. Az ámószi prófécia tehát ismert újszövetségi előfordulásán keresztül visszahatott az ézsaiási szöveg fordítására. (Megjegyezzük, hogy Károlinál ellenkező irányú folyamat figyelhető meg: ő mind az Ám 9,12-t, mind pedig az ApCsel 15,17-et az Ézs 43,7-hez hasonlóan fordítja: „akik az én nevemről neveztetnek”).

⁹⁹ A Septuagintában: *ἐπλάστ σε παρὰ τὸν μου, καὶ σὺ, Ἰσραὴλ*. Itt a *καὶ σὺ* (te is?) hovatartozása bizonytalan. A masszoréta szöveg: „Én formáltalak, szolgám vagy te, Izráel.” A görögben a „szolga” tárgyesetbe kerül, így a mondat első feléhez kapcsolódik (én formáltalak szolgámmá), míg a folytatás talán „és te, Izráel, ne feledkezz meg rólam”. A *Vetus Latina* úgy oldja fel a nehézkes mondatszerkezetet, hogy megismétli az „enyém” birtokos névmást, és kihagyja az „és” szót: „Az én szolgámmá formáltalak, az enyém vagy te.” Amint látni fogjuk, magyarázatát Tyconius jellemző módon éppen erre az „enyém vagy te” félmondatra építi, amely a *Vetus Latina*-ban jelentkezik.

Ismét: „Nem vén, nem angyal, hanem ő maga tartotta meg őket, mert szerette őket és megkönyörült rajtuk. Ő váltotta meg őket, felemelte és felmagasztalta őket mindörökké. Ők pedig engedetlenek voltak, és megszorították a Szentlelket” (Ézs 63,9-10). Akiket mindörökké felmagasztalt, azok mikor voltak engedetlenek, vagy mikor szomorították meg a Szentlelket?

Ismét nyilván egy testnek ígér Isten biztonságot és pusztulást: „Jeruzsálem, gazdag város, sátrak, melyek nem vándorolnak, a te sátradnak szegei soha ki nem húzatnak, s kötelei soha el nem szakadnak” (Ézs 33,20). És hozzáteszi: „Elszakadtak köteleid, mert nem tartott ki hajód árboca, megrogytak a te vitorláid, és nem hordoz jelvényt, mígnem átadatik a romlásra” (Ézs 33,23).

Ismét röviden megmutatkozik, hogy Krisztus teste kettős: „Fekete vagyok és szép” (Énekek 1,5). Távol legyen, hogy az Egyház, „amelyen nincs szeplő vagy ránc” (Ef 5,27), amelyet az Úr az ő vérével magának megtisztított, bármely részében fekete legyen, hacsak nem a bal oldala, amely miatt „káromoltatik az Isten neve a pogányok között” (Rm 2,24). Máskülönben teljességgel gyönyörű, ahogyan mondja: „Mindenestől szép vagy, én mátkám, és semmi szeplő nincs benned” (Énekek 4,7). És valóban megmondja, hogy miért fekete és szép: „Mint Kédár sátrai és Salamon bőrsátrai” (Énekek 1,5).¹⁰⁰ Megmutatja, hogy két sátor van, egy királyi és egy szolgai. De mindkettő Ábrahám magja, mert Kédár Izmael fia. És valóban, egy másik helyen ez az Egyház így panaszkodik, hogy hosszasan kellett Kédárral, azaz az Ábrahámtól származó szolgálóval maradnia: „Jaj nekem, mert vándorlásom meghosszabbodott, Kédár sátrai közt laktam, sokat vándorolt az én lelkem. A békesség gyűlölköivel békés voltam, amikor beszéltem hozzájuk, háborúztak ellenem” (Zsolt 120,5-7). Nem mondhatjuk azonban, hogy Kédár sátra az Egyházon kívül van. Ő maga említi Kédár és Salamon sátorát, és ennek alapján mondja, hogy „Fekete vagyok és szép”: mert az Egyház nem azokban fekete, akik kívül vannak. Ugyanez a titok van a Jelenésekben, amikor az Úr a hét angyalról, azaz a hétalakú Egyházzal beszél, akiket egyszer mint szenteket és a törvény megtartóit mutat be, másszor pedig mint akiket sok bűnnel vádolnak, és mint akik vezeklésre szorulnak.¹⁰¹ Az evangéliumban bizonyítja, hogy az előjárók testülete különböző értékű: „Boldog az a szolga, akit az ő ura, mikor hazajő, ily munkában talál” (Mt 24,46). De ugyanarról ezt mondja: „Ha pedig ama gonosz szolga”, akit „ketté fog vágni az ura” (Mt 24,48.51). Kérdem, vajon az egésztest vágja vagy hasítja ketté? Egyáltalán nem az egésztest, hanem „a részét teszi a képmutatókhöz” (Mt 24,51).¹⁰² A testet tehát egy személyben ábrázolja.

És e szerint a titok szerint kell megértenünk az egész Írásban, ha Isten Izráelnek érdemei szerint való pusztulásáról, vagy átkozott örökségéről beszél. Hiszen az Apostol gyakran beszél arról – legfőképpen a Római levélben –, hogy a részre kell értenünk azt, ami az egészből szól. „Mit mond Izráelről? Egész napon kiterjesztettem kezeimet az ellenmondó néphez” (Rm 10,21). És hogy megmutassa, a részről beszélt: „Azt kérdezem tehát: Elvetette-e Isten az ő örökségét? Távol legyen: mert én is izráelita vagyok, az Ábrahám magvából, Benjámin nemzetségéből való. Nem vetette el Isten az ő népét, melyet eleve ismert” (Rm 11,1-2). És miután megtanította, hogyan kell értenünk ezt a

¹⁰⁰ A héber hf(yir:y lehet szőnyeg és az abból összeállított sátor. A Vetus Latina pellis szava (állati bőr, vagy abból készült tárgy) a görög dšrrij (bőrtakaró, bőrfüggöny) hatását is mutatja, mégis a héberhez közel álló „sátor” jelentést emeli ki: Tyconiusnak egzegézise miatt fontos, hogy „két sátor” szerepeljen a szövegben.

¹⁰¹ Vö. Jel 2-3. A hét gyülekezetről ld. még Cazier tanulmányát a Hermeneutikai Füzetek 12-ben!

¹⁰² A „rész” szó „valamiben része van”, „valahová tartozik” értelemben áll a bibliai szövegben (vö. Lk 12,46 vagy Zsolt 16,5). Tyconius a kifejezés tükörfordítását használja, hogy a kettős test szabályát igazolja.

beszédet, ugyanilyen beszédből mutatja meg, hogy ugyanaz a test jó is és rossz is: „Az evangéliumra nézve ugyan ellenségek tiérettetek, de a választásra nézve szerelmetesek az atyákért” (Rm 11,28). Vajon azok a szerelmetesek, akik ellenségek: vagy lehet Kajafásra mindkettőt érteni? Az Úr tehát a teljes Írásban bizonyyságot tesz, hogy Ábrahám magjának egy teste mindenben növekszik és virágzik, ugyanakkor romlásba jut. (27-30. old.)

Fordította Chachesz István, in: Hermeneutikai Füzetek 12, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1997.

1.6. Szent Ágoston hermeneutikája

BIBLIOGRÁFIA

EBELING, Gerhard, *Evangelische Evangelienauslegung* (München, 1942), 119-126. old.; Maurice Pontet, *L'Egzegeze des Augustine predicateur* (Párizs, 1944); PEPIN, Jean, 'S. Augustine et la fonction protreptique de l'allegories', *Rescherches Augustiniennes* 1 (1958), 243-286. old.; POLLMANN, K., *Doctrina Christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus, De doctrina christiana*. Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1996; STRAUSS, Gerhard, *Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin* (Tübingen, 1949).

1.6.1. Ágoston hermeneutikai munkássága

R. M. Grantnak minden bizonnyal igaza van, amikor azt állítja, hogy Ágoston teológiai pályáját a kezdetektől fogva meghatározta a helyes egzegetikai módszer keresése.¹⁰³ Eleinte a manicheusok szektájához tartozott, akik Markiónhoz hasonlóan literalista módon értelmezték az Írást, hogy így fosszák meg hitelüktől az atyákat és állítsák szembe az Ószövetség szigorú Istenét az Újszövetség szerető Atyjával. Ágoston csak Milánóban, Szent Ambrus homíliáit hallgatva lett keresztény. Akkor értette meg, hogy az Ószövetséget allegorikus módon is lehet értelmezni. Megértette Szent Pál szavainak, „a betű megöl, a lélek az, ami megelevenít” (2Kor 3,16) a jelentőségét és következményeit. A spirituális jelentésnek ez a felsőbbrendűsége *leitmotif* lett teológiai gondolkodásában, noha későbbi munkáiban közelebb került a literális jelentéshez.

Egzegetikai és hermeneutikai alapelvei következő műveiben jelennek meg: *De doctrina christiana* (A keresztény tanításról), *De spiritu et littera* (A szellemről és a betűről) és a *Contra Faustum Manicheum* (Válasz a manicheus Faustusnak) tizenkettedik könyve, ami tipológiai egzegezisének legnagyobb tárháza.

1.6.2. A *De Doctrina* hermeneutikája

Ágoston *De Doctrina*-ja négy könyvből álló teológiai értekezés. Az I. könyv „Bevezetés”, a II. „Szemiotika”, a III. „Hermeneutika” és a IV. a „Retorika” címet viselhetné, ha Ágoston címet adott volna nekik. A bevezetésben Ágoston arról szól, hogy minden tanítás a dolgok és a jelek körül forog. A dolgok csupán léteznek, a jelek viszont valami más dolog jelölésére szolgálnak. A dolgok élvezetre és használatra hivatottak. Amit élvezünk, azok boldogítanak bennünket, amit használunk, azok pedig a boldogulás felé segítenek minket. „Élvezni” azt jelenti, hogy valamely dologhoz szeretettel hozzátapadunk. „Használni” pedig azt jelenti, hogy valami életünkhöz tartozó dolgot olyasvalami elérésére fordítunk, amit szeretünk. Az Írás célja nem az élvezet, mert az egyedül Istent illeti meg, hanem az, hogy elősegítse „ama dolog iránti szeretetünket, amit éveznünk kell”, tehát az Írást csupán használjuk Isten megismerése és élvezése céljából. Az Írás: írás, és nem isten.

A II. könyv a természetes és a mesterséges jelek megkülönböztetésével kezdődik. A mesterséges jelek között a szó a legjelentősebb. A Szentírás a szavakkal utal Istenre. Akkor miért vannak mégis homályos és kétértelmű kifejezések a Bibliában? – kérdezi Ágoston (II. VI.). Válasza rendkívül tanulságos,

¹⁰³R. M. Grant, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, 109. old.

tömör és szellemes: „Nem kétlem, hogy az előrelátó Isten műve mindez. Munka által akarja igába törni a kevélységet és a csömörtől így akarja megóvni értelmünket, amely többnyire fitymálva tekint a könnyű szellemi munka gyümölcsére... Akik ugyanis egyáltalán nem találják, amit kutatnak: éheznek. Akik pedig nem kutatnak, mert minden ölükbe hullott: gyakran megemésztik őket a csömör. A bajon mindkét esetben segíteni kell. Mármost a Szentlélek ugyancsak nagyszerűen és üdvösséges módon intézkedett a Szentírással: a könnyebben érthető helyek által éhséget csillapít, a homályosabb szövegekkel pedig a csömörtől szabadít.” A homályos és a világos szövegek viszonyáról elmondja, hogy először mindig a világos szövegeket kell tanulmányoznunk. Azok a világos részek, amelyek egyértelműen tanítják a hitet, a reményt és a szeretetet. Ágoston ezek után a nyelvek ismeretének fontosságáról és a fordítás problémáiról is szól. (Ez érdekes, mert Ágoston görög tudásáról ma is sokat vitatkoznak, az viszont közismert, hogy héberül nem tudott.) A Szentírás és a profán irodalom összehasonlításakor egyértelműen a Biblia kizárólagossága mellett foglal állást: „Mert amit az ember az Íráson kívül tanult, ha kártékony, itt elítélésben részesül, ha pedig hasznos, itt is feltalálható” (II. LXIII).

A III. könyvben foglalkozik Ágoston a bibliai hermeneutika egyik legérzékenyebb kérdésével: a szó szerinti és az átvitt értelmű kifejezések viszonyával. „Arra kell vigyáznod – írja –, nehogy betű szerint vedd a képletes kifejezéseket (III. V.). „A test okosságáról tanúskodik, ha a képletes kifejezést (figuratív értelmet) sajátos értelemben (szó szerint, literálisan)... Aki ugyanis a betűt követi, a képletes szavakat is sajátosan fogja föl... Nyomorúságos lelki szolgaság ez: dolog gyanánt vennünk a jeleket és képtelenek lennünk arra, hogy értelmünk szemét a testi teremtmények fölé emeljük” (uo.)

A zsidóság problémája, hogy a jeleket dolgoknak tartották, képtelenek voltak elvonatkoztatni a testi dolgoktól, a jelektől és eljutni a magasabb igazságokhoz. Így „makacsul belétapadtak a jelekbe”. A keresztények szemben „ama jelekbe mint dolgokba belebonyolódott néppel”, a zsidósággal nem a szimbólumot, a signumot, hanem magát a realitást imádják: a szó, a törvény számukra csak nevelőmester (III. V.).

Augustinus hierarchikus szemléletében a pogányok természetesen a zsidóknál is alacsonyabb szinten vannak: „Ha a jelek (szimbólumok) követése maguk a dolgok helyett testi szolgaság, akkor mennyivel nagyobb szolgaság a haszontalan dolgok jeleinek dolgok gyanánt való felfogása” (III. VI.). Ágoston nem mentes a keresztény triumfalizmustól, amikor arról értekezik, hogy a keresztény hit miként szabadítja meg a zsidókat és a pogányokat más-más módon a jelek szolgaságától. A zsidók számára a keresztény szabadság feltárja a jelek értelmét, s a realitásba kerülve, megszabadulhatnak a jelek szolgaságától. A pogányokat, „akik viszont a haszontalan jelek szolgaságában voltak, nemcsak a jelek jármától szabadította meg az Isten, hanem maguktól a jelektől is” (III. VIII.). Ugyanis Isten a jeleket is eltávolította, nem azért, hogy a hasznos jelek szolgaságába kényszerítse őket, hanem azonnal azok magyarázatát is megadta nekik.

Miképpen állapíthatjuk meg, hogy egy beszéd literális (sajátos értelmű) vagy figuratív (jelképes értelmű)? Ágoston szerint mindaz átvitt (figuratív) értelemben olvasandó, ami közvetlenül nem vonatkoztatható sem az erkölcsök tisztaságára (Isten és a felebarát szeretetére), sem a hit igazságára (Isten és a felebarát megismerésére); mindaz, amiben nem található a hit, a remény és a szeretet. Mi a szeretet? „Az a lelki megmozdulás, mely az Istennek önmagáért, sajátmagunknak és felebarátunknak pedig az Istenért való élvezetére tör” (III. X). A figuratív kifejezések esetében tehát azt a szabályt kell szem előtt tartanunk, hogy „az

olvasottakat addig kell szorgalmas figyelemmel meghánynunk-vetnünk, amíg ki nem kötünk magyarázatunkkal a szeretet birodalmánál” (III. XV.). A jelképek esetében figyelniük kell arra, hogy ugyanannak a szónak nem mindig ugyanaz a jelentése: a „kovász”, az „oroszlán”, a „kígyó” *in bonam partem* (pozitív értelemben) és *in malam partem* (negatív értelemben) is megjelenik a Szentírásban (III. XXV). Az Ószövetség tanulmányozásánál különösen is ügyelniük kell arra, hogy átvitt értelemben, szimbolikusan értelmezzük azt, amit ott szó szerint (sajátos értelemben, literálisan) értelmeztek (III. XXII).

A többféle értelem kapcsán Ágoston rámutat a jövőbeli értelem szerepére, arról értekezik, amit mi korábban *sensus plenior*ként tárgyaltunk. (Érdekes megjegyezni, hogy Városi István, a könyv magyar fordítója az alábbiakat „veszedelmes” tanításnak tartja.) „Mert lehet, hogy ama szavakban, melyeknek értését szorgalmazzuk, maga a szóban forgó szerző is látta ezt az értelmet és minden bizonnyal maga az Isten lelke, ki ama szerző által kezünkbe adta az Írást, szintén előre tudta, hogy az olvasó vagy hallgató rábukkan erre az értelemre is. Sőt gondoskodott arról, hogy csakugyan ráakadjon, mivelhogy az is az igazságban ereszti gyökerét. Ugyan mi másról gondoskodhatott volna gazdagabban és termékenyebben Urunk az ő isteni kijelentésében, minthogy ugyanazon szavak többféle módon is érthetők legyenek és hogy e módok helyességét más, ugyancsak isteni eredetű bizonyságok is tanúsítsák?” (III. XXVII)

Ágoston a klasszikus retorikában is jártas volt, így művében külön fejezetet szentelt a trópusok (beszédalakzatok) kérdésének. Így példák segítségével illusztrálja a metafora, az allegória, enigma, parabola, irónia stb. fogalmát. (III. XXIX)

A III. könyv befejező fejezeteiben tárgyalja Ágoston Tyconius hét szabályát, melyekről a fentiekben már szoltunk. Végezetül Ágoston felhívja a figyelmet arra, hogy az értelmezés elválaszthatatlan az imádságtól.

A *De Doctrina* ismertetését itt lezárjuk. Összefoglalásként megállapíthatjuk, hogy Ágoston számára a hermeneutikai cezúra (Preus kifejezésével „hermeneutical divide”) egyelőre még az Ó- és az Újszövetség között található, mivel a hitre, a reményre és a szeretetre történő nyílt utalás csak az Újszövetségben hangzik el. Ezért az Ószövetségben minden *signum* és *figura*, azaz átvitt értelemben, képiesen értendő. Így a *lex* (a törvény), a *doctrina* (a tanítás) a *promissio* (az ígélet) is csupán az újszövetségi ígéretek *előképe*nek (!) tekintendő. Ez a szemlélet több veszélyt is rejt magában: hierarchikus, triumfalista, és ezért burkoltan antiszemita. A késő-középkor, illetőleg a reformáció hermeneutikájáig kell majd várnunk, amikor először Lyrai Miklós, majd nyomában Luther az Ószövetségre is kiterjesztik a literális értelem fogalmát: krisztocentrikus olvasatuk értelmében az ószövetségi *promissio*k nemcsak Krisztus ígéletének „előképei”, hanem magának Krisztusnak (!) az ígérétei lesznek.

1.6.3. Ágoston és a tipológia

Természetesen nem áll itt módunkban körüljárni Ágoston egzegézisének és hermeneutikai alapelveinek minden aspektusát, de a tipológiához való viszonya kapcsán megkísérlünk választ adni arra a kérdésre, vajon Ágoston csakugyan „a Nyugat tipológiai apostola” volt-e, amint R. C. Sutherland állítja,¹⁰⁴ vagy

¹⁰⁴R. C. Sutherland, "Theological Notes on the Origins of Types 'Shadows of Things to Come'", *Studies in the Literary Imagination* VIII (1975), 10. old.

platonikus-neoplatonikus tanulmányai talán éppen „elspiritualizálták” tipológiáját, és mindez az allegória és a tipológia vegyítéséhez vezetett. Ez a literális vagy történeti értelem felesleges elhanyagolását is jelentette, holott az mindig is része volt a tipológia jogos, alkotó használatának.

Ágoston *De spiritu et littera* (A szellemről és a betűről) című munkája a *Retractationes* egyik fejezete. Ebben szellem és a betű páli dichotómiáját (2Kor 3,6) fejti ki, azonban azonosítja azt a test és a szellem hellenista dualizmusával. Azt mondja, hogy ennek megfelelően az olvasó vagy „testi” vagy „szellemi” hangoltságú (6. fejezet). Nagyon kéri a keresztényeket, hogy legyenek szellemi hangoltságúak, belső emberek, nem pedig literális hangoltságú külső emberek, mint a zsidók. Nem a test, hanem a lélek körülmetélése a fontos. A 23. fejezetben azt mondja, hogy a Tízparancsolat a kegyelem jelenléte nélkül öl. Rámutat, hogy a körülmetélést és a többi rituális törvényt mint eljövendő dolgok árnyékát kell értelmezni. A Tízparancsolatból csak a szombatra vonatkozó törvény képletes értelmezését engedi meg a körülmetéléshez hasonlóan. A többi parancsolat azonban literálisan érvényes a keresztények számára is: „csak a szombatra vonatkozó rész rejlik egy előképet alkotó törvény mögött”.¹⁰⁵ Itt Ágoston megerősíti, hogy a kegyelem az Ószövetség fátyla mögött rejlik, és csak az Újszövetségben tárul fel. Ahogy másutt mondja:

Az Újszövetség az Ószövetség mögött rejlik.

Az Ószövetséget az Újszövetség világítja meg.¹⁰⁶

Ágoston nagy tipológiai értekezése a *Contra Faustum* XII. könyve. Faustus manicheus volt, nem hitte, hogy a próféciák Krisztusról szóltak. Ágoston válaszában azt kívánta megmutatni, hogy Krisztusnak számos típusa található az Ószövetségben.

Azzal kezd, hogy a Teremtés könyve egészében egy nagy prófécia Krisztusról, mivel Ádám Krisztus előképe (Rm 5,14). Azt mondja, Káin a Krisztust megölő és ezért Isten által elutasított zsidók előképe. Ábel viszont Krisztust vetíti előre, mert áldozatát Isten elfogadja. A zsidók Káinhoz hasonlóan testi beállítottságú emberek, míg a keresztények Ábelhez hasonlóan szellemi lények. Ágoston következő példája Noé. Az a tény, hogy víz mentette meg, a keresztség előképe. Itt azonban Ágoston elkezd a bárka méreteiről és az özönvíz napjainak jelentőségéről spekulálni, ami jó példa a képzeletdús, képzelgő tipológiára:

Az, hogy [a bárka] hossza hatszorosa a szélességének, és tízszerese magasságának, az emberi testhez hasonlóan, azt mutatja meg, hogy Krisztus emberi testben jelent meg.

Ágoston akkor is szabadon engedi képzeletét, amikor Noé három fiáról kezd spekulálni: a két idősebb, aki nem látta részeg apjuk mezítelenségét, a keresztényeket vetíti előre, akik nem járultak hozzá Krisztus halálához, a középső fivér viszont, aki látta, a zsidókat előképezi, akik hozzájárultak ahhoz. Ágoston tipológiája itt az allegorizmus, fantázia és spekuláció elegye, sőt bizonyos antiszemita előítélet is érezhető benne.

¹⁰⁵St. Augustine, *On the Spirit and the Letter*, 27. fejezet, in: *A Select Library of the Nicene and Postnicene Fathers of the Christian Church*, Vol V (Grand Rapids, MA: Eerdmans, repr. 1971), 95. old.

¹⁰⁶St. Augustine, *Reply to Faustus the Manichean*, in: *A Select Library of the Nicene and Postnicene Fathers of the Christian Church*, Vol V (Grand Rapids, MA: Eerdmans, repr. 1971), 188. old. "quamquam et in Vetere Novum lateat, et in Novo Vetus pateat", in: *Questiones in Heptateuchum*, II. 73. old. PL XXXIV, 65. old.

Ágoston számára az Ábrahám-ciklusban Izsák és a kos is Krisztus előképe: a fát vivő Izsák a keresztet hordozó Krisztust vetíti előre, míg a kos a helyettesítő áldozatot jelenti. A kő Jákob feje alatt, a létrához hasonlóan, melyen az angyalok leszálltak, szintén azonos Krisztussal (vö. Jn 1,52). Az Egyiptomba úzótt József alakjában is Krisztus jelenik meg, akinek szintén Egyiptomba kellett menekülnie. Krisztus Mózes botjában is jelen van; a pusztai vándorlás alatt ő a szikla, a manna; Mózes kitárt karja Ágoston számára is a keresztre feszítést vetíti előre. További típusok a húsvéti bárány, Józsué, a faoszlopról csüngő szőlőfürt, Ráháb, a vörös szalag, Jerikó falai, Sámson, Sámuel, Dávid stb.

Fontos Ágostonnak Philonhoz való viszonya, akire kifejezetten utal is. Elutasítja őt, mondván, a bárka arányain való spekuláció közben nem veszi figyelembe Krisztust. Ágoston sajnálja, hogy Philon számára a bárka „pusztán” az emberi test típusa, így nem ismerte fel az „ajtó” szerepét. Ágoston számára, lévén keresztény, Mózes fátyla győzedelmesen tűnik el: a bárka az egyház típusa, az „ajtó” pedig az egyház sakramentumainak előképe, melyek Krisztus testéből (bárkájából) származnak.

Ágoston tipológiai értekezésének ez a kis epizódja jól illusztrálja azt a tényt, hogy Ágoston formálisan elutasította a például Philon által is alkalmazott pogány allegorizálást, a gyakorlatban azonban mintegy „megkeresztelve”, elfogadta azt. Ágoston számára a tipológia így felhígul, és lényegileg azonossá vált az allegóriával. Más esetekben gyakran adja fel a történelmi értelmet „spirituális” olvasata kedvéért. Azt a következtetést vonhatjuk le, hogy Ágoston a középkorra hatalmas, azonban platóni tipológiát hagyott örökölni.

Szöveggforrás: (Részletek Szent Ágoston: A keresztény tanításról (De Doctrina) című művéből)

A Szent Íratok fejtegetésének vannak bizonyos követelményei, amelyek közlése meggyőződésem szerint csupán előnyös lehet az írástanulmányozók szempontjából: nemcsak mások, az Istentől származó iratok rejtett értelmét feltárók olvasásában jussanak előbbre, hanem hogy ők maguk is használjanak másoknak hasonló feltárással. Ezeket szándékozom közölni olyanokkal, akik el akarják és el is tudják sajátítani ezeket, ha ugyan Urunk és Istenünk meg nem tagadja tőlem írás közben mindazt, amit e tárgyban elmélyedőnek sugalmazni szokott. Ámde mielőtt elkezdeném, jónak látom azoknak válaszolni, akik ezért a műért gáncsolni fognak, vagy gáncsolnának, hacsak előbb meg nem nyugtatnám őket. Ha mindezek ellenére egyesek mégis gáncsolnak majd, legalább másokra nem lesznek hatással és a hasznos kutatás területéről nem szédítik a tétlen tudatlanság mezejére azokat, akikkel így lehetnének, ha nem lelnék őket máris kellőképpen felvértezve és megerősítve.

2. Lesznek ugyanis olyanok, akik kifogásokat emelnek művünk ellen, ha az előadandó követelményeket nem értik meg. Mások pedig megértik ugyan azokat, de mikor megkísérlik az isteni írások tárgyalását e követelmények szellemében, képtelenek lesznek feltárni és megmagyarázni, amit épen óhajtanak, és azért úgy vélekednek, hogy munkám hiábavaló volt. Mert ők nem sokra mentek művemmel, azt gondolják, hogy más is csak így jár vele. A gáncsoskodók harmadik csoportjába tartoznak azok, akik az isteni írásokat vagy igazán jól magyarázzák, vagy legalábbis abban a meggyőződésben élnek, hogy jól magyarázzák. Mivel ezek sohasem olvastak olyan észrevételekről, amilyeneknek ismertetését most elhatároztam, úgy látják, vagy úgy hiszik, hogy a szent könyvek magyarázásának képességét máris elsajátították. Ezért azután lármásan hirdetik, hogy az említett követelmények senki számára sem szükségesek, de sőt mindaz, mi csak amaz írások homályaiból dicséretes módon napfényre kerül, isteni közlés eredménye. (...)

II. FEJEZET

Mi az a dolog és mi az a jel?

2. Minden tanítás vagy dolgok, vagy jelek körül forog. A dolgokat pedig jelek útján tanuljuk meg. Sajátlagos értelemben dolgoknak nevezem itt azokat a létezőket, amelyeket nem valaminek a jelölésére használunk, mint például a fát, a követ, a barmot, vagy más hasonlófélét. De nem gondolok arra a fára, amelyet az Írás szerint Mózes a keserű habokba vetett, (Mózes II. 15. 25.), hogy megédesítse azokat, sem arra a kőre, amelyet feje alá helyezett Jákob., (Mózes I. 28. 11) de még csak arra a kosra sem, amelyet fia helyett áldozott fel Ábrahám. (Mózes I. 22, 13.) Mindezek ugyanis olyan dolgok, amelyek más dolgoknak a jelei egyben. Vannak azonban másféle jelek is. Olyanok t. i., amelyeknek szerepe kizárólag csak az, hogy jelezzenek. Ilyenek a szavak. Mert senki sem ejt ki szavakat más célból, hanem csak azért, hogy valamit jelezzzen velük. Ebből nyilvánvaló, hogy mit értek jeleken. Azokat a dolgokat, amelyeket azért használunk, hogy valamit jelezzünk velük. Ennélfogva minden jel egyúttal dolog is, mert ami nem dolog, az a semmivel egyenlő. Viszont nem minden dolog nevezhető egyúttal jelnek is. A dolgok és jelek ilyenén különböztetésével, midőn a dolgokról beszélünk, úgy szólunk azokról, hogy ha mindjárt egynémelyike alkalmas volna is valami másnak a jelölésére, de nem akadályozza felosztásukat, amellyel előbb a dolgokról, majd a jelekről tárgyalunk. Alaposan

jegyezzük meg: itt azt kell vizsgálnunk, ami a dolog lényegét alkotja és nem azt a másvalamit, amit a dolog maga-magán kívül még jelezhet. (...)

XXXVI. FEJEZET

Az Írások magyarázata, ha mindjárt hibásan történik is, de nem hazug és nem is veszedelmesen csaló, ha egyébként hasznos a szeretetben való épülésre.

40. Ha tehát valaki abban a meggyőződésben ringatja magát, hogy az isteni írásokat, vagy azoknak csak valamely részét is megértette, az Isten és felebarát iránti kettős szeretet azonban nem épül eme megértése által: bizony még nem értette meg. Mégis az illető nem esik ártalmas csalódásba, vagy nyilvánvaló füllentésbe, ha ebből olyasféle vélemény alakít magának, amely e szeretet épüléséhez haszonnal járul, bár nem azt tanítja, amit azon a helyen minden bizonnyal gondolt az író, kinek könyvét ő olvassa. A hazugban ugyanis ott van a szándék, hogy hamisat mondjon: és azért sokakat találunk, kik készek a hazugságra, de nem akad olyan ki csalódni akar.

VI. FEJEZET

Miért hasznos a Szentírás tropusokban és alakzatokban mutatkozó homályossága.

7. Ámde a vakmerő olvasók sok és különféle homályosságok vagy kétértelműségek által esnek törbe. Mást értenek, mint amit kellene. Egynémely helyen pedig azt sem lelik, amit legalább tévesen gyaníthatnának. Így azután jó néhány homályos kijelentés szörnyű sötétségbe burkolódik. Nem kétlem, hogy az előre látó Isten műve mindez. Munka által akarja igába törni a kevélységet és a csömörtől így akarja megóvni értelmünket, amely többnyire fitymálgatva tekint a könnyű szellemi munka gyümölcsére. És vajjon nem így van? Íme, mondhatná valaki, hogy vannak szent és tökéletes emberek, akiknek élete meg erkölcsös magatartása által Krisztus Egyháza mindenféle babonától megszabadítja, kik hozzá jönnek, sőt a jók utánpótlása által valamiképpen saját testébe ojtja az ilyeneket. Ezek a derék hívők, ezek az igazi istenszolgák megszabadítják magukat a világ nyűgeitől, a kerestség szent fürdőjébe lépnek, majd innét kiemelkedve a Szentlélek közreműködése által az Isten- és felebaráti szeretet kettős parancsának gyümölcseit termik... De mi az oka annak, hogy ha valaki így beszél, hát kevésbé gyönyörködteti hallgatóit? Nem lesz-e gyönyörködtetőbbé szava, ha ugyanebben az értelemben kezdi fejtegetni az Énekek Énekének ama szövegét, melyben mint szép leányka nyer dicséretet az Egyház e mondással: „Fogaid mint a megnyírt nyájak, melyek feljönek az úsztatóból, mindegyik kettős fajzattal és meddő nincs közöttük” (4,2). Vajjon mást tanul-e ebből az ember és nem ugyanazt-e, mint amit imént hasonlat gyámola nélkül ugyancsak világos szavakban hallgatott? Nem tudom miért, de a magam részéről kedvesebbek nekem a szentek, ha egyszer úgy szemlélem őket, mintha tényleg az Egyház fogai lennének, akik kiragadják tévedéseik szándékaiból az embereket, majd lágyítva keménységüket, mintegy összerágják és ilyen állapotban hozzák az Egyház testébe azokat. Ráismerek én így nagy-nagy örömmel a megnyírt juhokra is, amelyek levetették gyapjú módjára e világnak nyűgeit: följönek az úsztatóból, vagyis a kerestség fürdőjéből. Valamennyi kettős fajzatot terem, azaz a szeretet kettős parancsát és látom, hogy egyetlen egy sem akad közöttük, ki meddő volna ama szent gyümölcsök hordozásában.

Milyen lelkiületet kíván az Írás tanulmányozása.

62. Ámde az isteni írások buzgó tanulmányozására illetően felkészült embernek, midőn azok mélyebb szemügyre vételéhez kezd, ne szűnjék elmélkedése az apostoli szón: „a tudomány felfuvalkodtat, a szeretet épít” (I.Korint. 8.,1.) Így megérti majd, hogy bár gazdagon hagyja el Egyiptomot, de a Pászká megülvése nélkül nem volna szabadulása. A mi feláldozott húsvéti bárányunk pedig Krisztus. (I.Korint. 5,7.) És Krisztus fölálldozása semmit sem köt annyira lelkünkre, mint ama kiáltást, melyet Ő hallat felénk, kik szintén az egyiptomi fáraó jármát hordozzuk szeme előtt: Jöjjetek hozzám, kik fáradoztok és terhelve vagytok és én megnyugtatlak titeket. Vegyétek rátok az én igámat és tanuljatok tőlem, mert szelíd vagyok és alázatos szívű, és nyugalmat találtok lelketekben. Mert az én igám szelíd és az én terhem könnyű. (Máté 11, 28-30.) Kiknek könnyű? Csak a szelíd és alázatos szívűeknek, kiket nem fuvalkodtat föl a tudomány, hanem épít a szeretet. Emlékezzenek meg tehát azokról, kik a sötétség árnyékaiban ünnepelték a Pászkát amaz időben és izsóppal lettek megjelölve, midőn a felső küszöböt meg kellett hinteniök a bárány vérével. (Mózes II. 12, 22.) Alacsony és szelíd növény az izsóp és mégis semmi sem erősebb és átütőbb gyökereinél. Meggyökerezve és megszilárdítva kell lenünk a szeretetben, hogy mi is felfoghassuk minden szentekkel együtt: melyik a szélesség és hosszúság, a magasság és mélység vagyis az Úr keresztyét. (Efez 3, 17.) Szélessége a haránt helyezett gerenda, amelyre kezeit feszítették. Hosszúsága a föld és a haránt gerenda közötti rész, amelyre a kezétől lefelé egész testét odaszögezték. Magassága a harántgerendától fölfelé egészen csúcsáig terjed, amelyre feje támaszkodott. Mélység pedig a földbe szűrt rész, amelyet nem láthatunk Minden keresztyén cselekedet a keresztyével kapja magyarázatát: a Krisztusban való jócselekedet, az állhatatos Hozzászegődés, az égiek reménylése és a szentségek megóvása minden gyalázattól. Az ilyen élet által megtisztultan ismerhetjük csak meg Krisztusnak tudományt felülhaladó szeretetét is, melyben egyenlő az Atyával, kiáltal mindenek lettek, hogy beteljük Isten minden teljességével (Efez. 3,19.) Tisztító erő is rejlik az izsóppan. És ha az Egyiptomból elhordott gazdagság fölfuvalkodottá teszi a tudományt, hogy a teli tudó ne lihegjen valami gögőset, szól az Írás: „hínts meg engem és a hónál fehérebb leszek. Add, hogy örömet és vigasztalást halljak.” (Zsolt. 50, 9-10.) Azután hogy megmutassa az izsóp által jelzett tisztulásunkat gögőnk szennyétől, hozzáfűzi következetesen ezt is: „és örvendezzenek megalázott csontjaim.”

XXIX. FEJEZET

A trópusok ismerete szükséges.

40. A képzett embereknek tudniok kell, hogy szerzőink is használták mindama kifejezési módokat, melyeket a grammatikusok görög szóval trópusoknak neveznek. Éspedig változatosabb bőséggel, semmint vélnék vagy híhetnék, kik e téren járatlanok, vagy csupán más forrásokból sajátították el azokat. Akik pedig megismerték e trópusokat, föllelik azokat a Szentírásban is és ismeretük által nem csekély mértékben jutnak közelebb annak megértéséhez. Ámde nem tartjuk illőnek e helyen, hogy tanítgassuk mindezekre a tudatlanokat. Még utóbb olyan látszatja lenne a dolognak, mintha grammatikát akarnánk tanítgatni. Intést adok csupán, hogy valahol mindenképen sajátítsák el ezeket. Bár hasonló intést már előbb is adtam. Hiszen a második könyvben tárgyaltam a nyelvek szükséges ismeretéről. Mert a betűk, melyekről magát a grammatikát is nevezzük - a görögök ugyanis grammata szóval mondják a betűket - a beszédünkhöz szolgáló, tagolt szavainkhoz tartozó hangok jeleiként szerepelnek. Ami pedig a trópusokat illeti, nemcsak példákat olvasunk valamennyire nézve az isteni könyvekben, de egyeseknek még a nevét is megtaláljuk, mint pl. allegória, aenigma, parabola. Ha úgy tetszik, akár majdnem minden trópus, melyekről

állítom, hogy bizonyos szépművészeti tanulmányok során kell elsajátítanunk, fellelhetsz még azok beszédeiben, is, kik sohasem vettek grammatikai leckéket és beérik egyszerű nyelvvel is. Ki nem emlegeti az „élte virágát”? Ez is trópus, melyet metaphorának nevezünk. Ki nem beszél halastóról, ha mindjárt nincsenek is benne halak, sőt még ha nem is halak kedvéért ásták, de mégis halakról kapta a nevét? Catachresis-nek mondjuk ezt a trópust.

41. Messzire mennénk, ha ily módon a többieket is fölsorolnánk. ... De ki nem mondd efféléket tudatlan létére is, ha mindjárt sejtelve sincs arról, hogy mik azok a trópusok, vagy hogy mi volna a nevük? Ezeknek ismerete a Szentírás kétértelműségeinek megoldásához azért szükséges, mert midőn a szavak sajátos jelentése szerint fonák értelmet kapunk, mindenképen utána kell néznünk, vajjon ez vagy az a trópus nem játszik-e szerepet abban, mit nem értünk? Sok rejtőző értelem került már napvilágra így.

XXX. FEJEZET

A donatista Tichonius szabályainak mérlegre vetése

42. Egy bizonyos Tichonius, ki a donatisták ellen cáfolhatatlan írásokkal vitézkedett, bár jómaga is donatista volt s ki abba mutatta szíve szörnyű oktalanságát, hogy nem akart végkép hátat fordítani nekik, könyvet szerzett és azt „Szabályok könyvének” címezte. E könyvben ugyanis hét szabályt fejtegetett, melyek alkalmasak volnának, hogy velük mintegy kulcsok módjára nyissunk rá a Szentírás rejtett helyeire. Első szabálya szól: „Az Úrról és az Ő Testéről”. A második: „Az Úr Kettős Testéről”. A harmadik: „Az ígéretekről és a Törvényről”. A negyedik: „A fajról és a nemről”. Az ötödik: „Az időről”. A hatodik: „A megismélteléről”. A hetedik: „Az ördögről és annak testéről”. Ha szemügyre vesszük fejtegetése nyomán e szabályokat, látjuk, hogy valóban jó szolgálatot tesznek ezek a rejtettebb isteni kijelentések feltárásában. De azért minden nem egykönnyen érthető írott szöveget mégsem bogyozgathatunk ki e szabályok segítségével. Még más egyéb módjai is vannak a föltárásnak. E módokat annyira nem foglalta egybe hetes számával a szerző, hogy maga is nem egy homályos helyre derít világosságot, anélkül, hogy e szabályok közül csak egyet is alkalmazna: nem is szükséges, mert ott nem vetődik fel és nem is kerül kérdés az ilyesmire. Kutatja például János Jelenéseiben, hogy miképpen kell felfognunk a hét egyháznak angyalát, kiknek a parancs értelmében írni kell. (Jelen. 1, 20. stb.) Sokféleképpen okoskodik, végül is kisüti, hogy magukat az Egyházakat kell értenünk az angyalokban. A hosszan elnyújtott fejtegetésben nyoma sincs az említett szabályoknak és mégis mindenképen homályos kérdés után kutat e helyen. Elég ez ízelítőül. Mert ugyancsak messzire vinne és tömérdek munkával járna, ha mindazt össze akarnók gyűjteni, mi oly módon homályos kánoni könyveinkben, hogy ama hét szabálynak ott semmi keresnivalója sincsen. (...)

XXXI. FEJEZET

Tichonius első szabálya

44. Az első „az Úrról és az Ő testéről” szól. Ebben lelkünkre köti, kik megismertük immár a fő és a test, vagyis Krisztus és az Egyház egyetlen személyiségét, hogy ne tétovázzunk, ha a főről a teste vagy a testről a főre való átmenetről van szó: ámde csak az egy és ugyanazon személytől való távolodás nélkül. Mert nem hiába vették e mondást a hívők: „Tehát Ábrahám ivadéka vagytok” (Galat 3.29.) Egyetlen ivadéka vagyon ugyanis Ábrahámnak és ez Krisztus. Ugyanaz a személy mondja beszédében: „Mint vőlegényt, koronával ékesített föl és mint menyasszonyt, függőivel csinosított”. (Izai 61, 10.) Mégis mindenképen meg kell értenünk, hogy e kettő közül mi illeti meg a főt és mi a testet, vagyis mi Krisztust, és mi az Egyházat.

XXXII. FEJEZET

Tichonius második szabálya.

45. A második szabály „Az Úr kétfelé osztott testéről” szól, melyet azonban nem így kellene neveznünk. Mert ami nem lesz Vele mindörökké, valóságosan nem teste Urunknak. Inkább az Úr igazi és kevert, vagy igazi és színlelt testéről, vagy más efféléről kellett volna szólnia. Mert azt kell mondanunk: a képmutatók

nemcsak, hogy örökké nem lesznek, hanem már most sincsenek Vele, bár látszatra még Egyházában vannak. Azért e szabálynak ilyen nevet is adhattak volna: „a kevert Egyházzal”. Ez a szabály figyelmes olvasót igényel, főleg midőn az Írás látszat szerint még azokhoz intézi szavait, akikhez egykor szólt, jöllehet már másokhoz beszél: vagy látszatra még az előbbiekről szól, bár másokról emlékezik már meg, mintha ez időkben való elvegyülés, avagy a Szentségekben való közösség miatt mindkettő teste egy lenne csupán. Idetartozik az Énekek Énekének kijelentése is: „Fekete vagyok és szép, mint Cédár sátorai, mint Salamon szőnyegei”. (Énekek Éneke 1,4.) Mert nem azt mondja, hogy fekete voltam, mint Cédár sátorai és szép vagyok mint Salamon szőnyegei, hanem mindkettőt állítja magáról, a jó és rossz halak egy ugyanazon hálójából való időleges egység miatt. (Máté 13, 47.) Cédár sátorai ugyanis Ismaelt illetik, ki nem leszen örökös a szabadnak fiával. (Mózes I. 21, 10. és Galat, 4, 30) Azt mondja Isten a jobbik részről: „A vakokat oly útra viszem, melyet nem ismernek és oly ösvényeken taposnak majd, melyekről nem tudtak: és a sötétséget világossággá teszem előttük és a göröngyöket egyenessé. Ezeket az ígéket megcselekszem és nem hagyom el őket.” (Ízai. 42. 16.) Csakhamar azután szól a másik, a gonoszul megkevert részről: „ők pedig hátra fordultak.” Ezek az ígék tehát már másokra vonatkoznak. De mivel most együtt vannak, mintha azokról beszélne, kikről beszélt az imént. Ám nem lesznek mindig együtt. Ő maga hát az az Evangéliumban említett szolga, kinek midőn Ura megérkezik, elszakasztja őt és részét a képmutatókkal adja ki. (Máté 24, 51.)

XXXIII. FEJEZET

Tichonius harmadik szabálya.

46. E harmadik szabály „Az ígéretekéről és a Törvényről” beszél. Más módon így is jelölhetnénk tartalmát: a szellemről és a betűről. Ilyképen neveztük ezt mi is, midőn ugyanerről a dologról könyvet írtunk. Mondhatnám azt is: a kegyelemről és a parancsról. Mégis ez nekem nagy kérdésnek látszik inkább, semmint szabálynak, melyet a kérdések megoldásában kellene alkalmaznunk. Ez az éppen, mit nem értvén a pelagianusok, tévtanításukat megalapították, vagy gyarapították. Helyesen szorgoskodott Tichonius ennek megoldásában, de nem tökéletesen. Midőn ugyanis a hitről és a cselekedetekről tárgyal, azt mondja: Isten adja nekünk a cselekedeteket, a hit érdemére való tekintettel. A hit maga pedig olyannyira tőlünk függ, hogy semmiképp sem Istentől való az mibennünk. Nem veszi figyelembe az Apostol szavát: „Békesség az atyafiaknak és szeretet a hittel az Atyaistentől és az Úr Jézus Krisztustól”. (Efez. 6, 23.) Ámde ő nem tapasztalta még a napjainkban támadt eretnekséget, mely ugyancsak sorompóba állított minket, hogy Isten kegyelmét, mely a mi Urunk Jézus Krisztus által vagy, megvédelmezzük ellenében. Az Apostol kijelentése szerint: „Szükséges meghasonlásoknak is lenni (haeresis), hogy akik állhatatosak, ismeretesek legyenek közöttetek”. (I. Korint, 11, 19). A tévhit tehát sokkal éberebbé és szorgalmasabbakká tett bennünket. Azért figyeljük meg a Szentírásban, amit a kevésbé figyelmes és ellenfél hiánya következtében kevésbé gondos Tichonius elkerült elméjével: a hit maga is Annak ajándéka, ki szétszítja kinek-kinek a hit mértékét. Ez igazságból kifolyólag kapták egyesek a kijelentést: „Nektek adatott a Krisztusért, nemcsak hogy higgyetek őbenne, hanem hogy szenvedjete is érte” (Filipp, 1, 29.) Ki kételkedik ezekután, hogy mindkettő Isten ajándéka, ha egyszer hívő és értelmes lélekkel hallja: mindkettőt ajándékba kaptuk? Még más efféle bizonyságok is vannak, melyek mindezt kellőkép mutatják. Erről azonban most nem tárgyalunk. Éppen eleget tárgyaltunk róla a legkülönbébb helyeken.

Fordította: Városi István. Szent Ágoston a keresztény tanításról.
Budapest: Szent István Társulat, 1944

1.6. Szent Ágoston hermeneutikája

BIBLIOGRÁFIA

EBELING, Gerhard, *Evangelische Evangelienauslegung* (München, 1942), 119-126. old.; Maurice Pontet, *L'Egzegeze des Augustine predicateur* (Párizs, 1944); PEPIN, Jean, 'S. Augustine et la fonction protreptique de l'allegories', *Rescherches Augustiniennes* 1 (1958), 243-286. old.; POLLMANN, K., *Doctrina Christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus, De doctrina christiana*. Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1996; STRAUSS, Gerhard, *Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin* (Tübingen, 1949).

1.6.1. Ágoston hermeneutikai munkássága

R. M. Grantnak minden bizonnyal igaza van, amikor azt állítja, hogy Ágoston teológiai pályáját a kezdetektől fogva meghatározta a helyes egzegetikai módszer keresése.¹⁰⁷ Eleinte a manicheusok szektájához tartozott, akik Markiónhoz hasonlóan literalista módon értelmezték az Írást, hogy így fosszák meg hitelüktől az atyákat és állítsák szembe az Ószövetség szigorú Istenét az Újszövetség szerető Atyjával. Ágoston csak Milánóban, Szent Ambrus homíliáit hallgatva lett keresztény. Akkor értette meg, hogy az Ószövetséget allegorikus módon is lehet értelmezni. Megértette Szent Pál szavainak, „a betű megöl, a lélek az, ami megelevenít” (2Kor 3,16) a jelentőségét és következményeit. A spirituális jelentésnek ez a felsőbbrendűsége *leitmotif* lett teológiai gondolkodásában, noha későbbi munkáiban közelebb került a literális jelentéshez.

Egzegetikai és hermeneutikai alapelvei következő műveiben jelennek meg: *De doctrina christiana* (A keresztény tanításról), *De spiritu et littera* (A szellemről és a betűről) és a *Contra Faustum Manicheum* (Válasz a manicheus Faustusnak) tizenkettedik könyve, ami tipológiai egzegezisének legnagyobb tárháza.

1.6.2. A *De Doctrina* hermeneutikája

Ágoston *De Doctrina*-ja négy könyvből álló teológiai értekezés. Az I. könyv „Bevezetés”, a II. „Szemiotika”, a III. „Hermeneutika” és a IV. a „Retorika” címet viselhetné, ha Ágoston címet adott volna nekik. A bevezetésben Ágoston arról szól, hogy minden tanítás a dolgok és a jelek körül forog. A dolgok csupán léteznek, a jelek viszont valami más dolog jelölésére szolgálnak. A dolgok élvezetre és használatra hivatottak. Amit élvezünk, azok boldogítanak bennünket, amit használunk, azok pedig a boldogulás felé segítenek minket. „Élvezni” azt jelenti, hogy valamely dologhoz szeretettel hozzátapadunk. „Használni” pedig azt jelenti, hogy valami életünkhöz tartozó dolgot olyasvalami elérésére fordítunk, amit szeretünk. Az Írás célja nem az élvezet, mert az egyedül Istent illeti meg, hanem az, hogy elősegítse „ama dolog iránti szeretetünket, amit éveznünk kell”, tehát az Írást csupán használjuk Isten megismerése és élvezése céljából. Az Írás: írás, és nem isten.

A II. könyv a természetes és a mesterséges jelek megkülönböztetésével kezdődik. A mesterséges jelek között a szó a legjelentősebb. A Szentírás a szavakkal utal Istenre. Akkor miért vannak mégis homályos és kétértelmű kifejezések a Bibliában? – kérdezi Ágoston (II. VI.). Válasza rendkívül tanulságos,

¹⁰⁷R. M. Grant, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, 109. old.

tömör és szellemes: „Nem kétlem, hogy az előrelátó Isten műve mindez. Munka által akarja igába törni a kevélységet és a csömörtől így akarja megóvni értelmünket, amely többnyire fitymálva tekint a könnyű szellemi munka gyümölcsére... Akik ugyanis egyáltalán nem találják, amit kutatnak: éheznek. Akik pedig nem kutatnak, mert minden ölükbe hullott: gyakran megemésztik őket a csömör. A bajon mindkét esetben segíteni kell. Mármost a Szentlélek ugyancsak nagyszerűen és üdvösséges módon intézkedett a Szentírással: a könnyebben érthető helyek által éhséget csillapít, a homályosabb szövegekkel pedig a csömörtől szabadít.” A homályos és a világos szövegek viszonyáról elmondja, hogy először mindig a világos szövegeket kell tanulmányoznunk. Azok a világos részek, amelyek egyértelműen tanítják a hitet, a reményt és a szeretetet. Ágoston ezek után a nyelvek ismeretének fontosságáról és a fordítás problémáiról is szól. (Ez érdekes, mert Ágoston görög tudásáról ma is sokat vitatkoznak, az viszont közismert, hogy héberül nem tudott.) A Szentírás és a profán irodalom összehasonlításakor egyértelműen a Biblia kizárólagossága mellett foglal állást: „Mert amit az ember az Íráson kívül tanult, ha kártékony, itt elítélésben részesül, ha pedig hasznos, itt is feltalálható” (II. LXIII).

A III. könyvben foglalkozik Ágoston a bibliai hermeneutika egyik legérzékenyebb kérdésével: a szó szerinti és az átvitt értelmű kifejezések viszonyával. „Arra kell vigyáznod – írja –, nehogy betű szerint vedd a képletes kifejezéseket (III. V.). „A test okosságáról tanúskodik, ha a képletes kifejezést (figuratív értelmet) sajátos értelemben (szó szerint, literálisan)... Aki ugyanis a betűt követi, a képletes szavakat is sajátosan fogja föl... Nyomorúságos lelki szolgaság ez: dolog gyanánt vennünk a jeleket és képtelenek lennünk arra, hogy értelmünk szemét a testi teremtmények fölé emeljük” (uo.)

A zsidóság problémája, hogy a jeleket dolgoknak tartották, képtelenek voltak elvonatkoztatni a testi dolgoktól, a jelektől és eljutni a magasabb igazságokhoz. Így „makacsul belétapadtak a jelekbe”. A keresztények szemben „ama jelekbe mint dolgokba belebonyolódott néppel”, a zsidósággal nem a szimbólumot, a signumot, hanem magát a realitást imádják: a szó, a törvény számukra csak nevelőmester (III. V.).

Augustinus hierarchikus szemléletében a pogányok természetesen a zsidóknál is alacsonyabb szinten vannak: „Ha a jelek (szimbólumok) követése maguk a dolgok helyett testi szolgaság, akkor mennyivel nagyobb szolgaság a haszontalan dolgok jeleinek dolgok gyanánt való felfogása” (III. VI.). Ágoston nem mentes a keresztény triumfalizmustól, amikor arról értekezik, hogy a keresztény hit miként szabadítja meg a zsidókat és a pogányokat más-más módon a jelek szolgaságától. A zsidók számára a keresztény szabadság feltárja a jelek értelmét, s a realitásba kerülve, megszabadulhatnak a jelek szolgaságától. A pogányokat, „akik viszont a haszontalan jelek szolgaságában voltak, nemcsak a jelek jármától szabadította meg az Isten, hanem maguktól a jelektől is” (III. VIII.). Ugyanis Isten a jeleket is eltávolította, nem azért, hogy a hasznos jelek szolgaságába kényszerítse őket, hanem azonnal azok magyarázatát is megadta nekik.

Miképpen állapíthatjuk meg, hogy egy beszéd literális (sajátos értelmű) vagy figuratív (jelképes értelmű)? Ágoston szerint mindaz átvitt (figuratív) értelemben olvasandó, ami közvetlenül nem vonatkoztatható sem az erkölcsök tisztaságára (Isten és a felebarát szeretetére), sem a hit igazságára (Isten és a felebarát megismerésére); mindaz, amiben nem található a hit, a remény és a szeretet. Mi a szeretet? „Az a lelki megmozdulás, mely az Istennek önmagáért, sajátmagunknak és felebarátunknak pedig az Istenért való élvezetére tör” (III. X). A figuratív kifejezések esetében tehát azt a szabályt kell szem előtt tartanunk, hogy „az

olvasottakat addig kell szorgalmas figyelemmel meghánynunk-vetnünk, amíg ki nem kötünk magyarázatunkkal a szeretet birodalmánál” (III. XV.). A jelképek esetében figyelniük kell arra, hogy ugyanannak a szónak nem mindig ugyanaz a jelentése: a „kovász”, az „oroszlán”, a „kígyó” *in bonam partem* (pozitív értelemben) és *in malam partem* (negatív értelemben) is megjelenik a Szentírásban (III. XXV). Az Ószövetség tanulmányozásánál különösen is ügyelniük kell arra, hogy átvitt értelemben, szimbolikusan értelmezzük azt, amit ott szó szerint (sajátos értelemben, literálisan) értelmeztek (III. XXII).

A többféle értelem kapcsán Ágoston rámutat a jövőbeli értelem szerepére, arról értekezik, amit mi korábban *sensus plenior*ként tárgyaltunk. (Érdekes megjegyezni, hogy Városi István, a könyv magyar fordítója az alábbiakat „veszedelmes” tanításnak tartja.) „Mert lehet, hogy ama szavakban, melyeknek értését szorgalmazzuk, maga a szóban forgó szerző is látta ezt az értelmet és minden bizonnyal maga az Isten lelke, ki ama szerző által kezünkbe adta az Írást, szintén előre tudta, hogy az olvasó vagy hallgató rábukkan erre az értelemre is. Sőt gondoskodott arról, hogy csakugyan ráakadjon, mivelhogy az is az igazságban ereszti gyökerét. Ugyan mi másról gondoskodhatott volna gazdagabban és termékenyebben Urunk az ő isteni kijelentésében, minthogy ugyanazon szavak többféle módon is érthetők legyenek és hogy e módok helyességét más, ugyancsak isteni eredetű bizonyosságok is tanúsítsák?” (III. XXVII)

Ágoston a klasszikus retorikában is járatos volt, így művében külön fejezetet szentelt a trópusok (beszédalakzatok) kérdésének. Így példák segítségével illusztrálja a metafora, az allegória, enigma, parabola, irónia stb. fogalmát. (III. XXIX)

A III. könyv befejező fejezeteiben tárgyalja Ágoston Tyconius hét szabályát, melyekről a fentiekben már szoltunk. Végezetül Ágoston felhívja a figyelmet arra, hogy az értelmezés elválaszthatatlan az imádságtól.

A *De Doctrina* ismertetését itt lezárjuk. Összefoglalásként megállapíthatjuk, hogy Ágoston számára a hermeneutikai cezúra (Preus kifejezésével „hermeneutical divide”) egyelőre még az Ó- és az Újszövetség között található, mivel a hitre, a reményre és a szeretetre történő nyílt utalás csak az Újszövetségben hangzik el. Ezért az Ószövetségben minden *signum* és *figura*, azaz átvitt értelemben, képiesen értendő. Így a *lex* (a törvény), a *doctrina* (a tanítás) a *promissio* (az ígélet) is csupán az újszövetségi ígéretek *előképe*inek (!) tekintendő. Ez a szemlélet több veszélyt is rejt magában: hierarchikus, triumfalista, és ezért burkoltan antiszemita. A késő-középkor, illetőleg a reformáció hermeneutikájáig kell majd várnunk, amikor először Lyrai Miklós, majd nyomában Luther az Ószövetségre is kiterjesztik a literális értelem fogalmát: krisztocentrikus olvasatuk értelmében az ószövetségi *promissio*k nemcsak Krisztus ígéletének „előképei”, hanem magának Krisztusnak (!) az ígérétei lesznek.

1.6.3. Ágoston és a tipológia

Természetesen nem áll itt módunkban körüljárni Ágoston egzegézisének és hermeneutikai alapelveinek minden aspektusát, de a tipológiához való viszonya kapcsán megkísérlünk választ adni arra a kérdésre, vajon Ágoston csakugyan „a Nyugat tipológiai apostola” volt-e, amint R. C. Sutherland állítja,¹⁰⁸ vagy

¹⁰⁸R. C. Sutherland, "Theological Notes on the Origins of Types 'Shadows of Things to Come'", *Studies in the Literary Imagination* VIII (1975), 10. old.

platonikus-neoplatonikus tanulmányai talán éppen „elspiritualizálták” tipológiáját, és mindez az allegória és a tipológia vegyítéséhez vezetett. Ez a literális vagy történeti értelem felesleges elhanyagolását is jelentette, holott az mindig is része volt a tipológia jogos, alkotó használatának.

Ágoston *De spiritu et littera* (A szellemről és a betűről) című munkája a *Retractationes* egyik fejezete. Ebben szellem és a betű páli dichotómiáját (2Kor 3,6) fejti ki, azonban azonosítja azt a test és a szellem hellenista dualizmusával. Azt mondja, hogy ennek megfelelően az olvasó vagy „testi” vagy „szellemi” hangoltságú (6. fejezet). Nagyon kéri a keresztényeket, hogy legyenek szellemi hangoltságúak, belső emberek, nem pedig literális hangoltságú külső emberek, mint a zsidók. Nem a test, hanem a lélek körülmetélése a fontos. A 23. fejezetben azt mondja, hogy a Tízparancsolat a kegyelem jelenléte nélkül öl. Rámutat, hogy a körülmetélést és a többi rituális törvényt mint eljövendő dolgok árnyékát kell értelmezni. A Tízparancsolatból csak a szombatra vonatkozó törvény képletes értelmezését engedi meg a körülmetéléshez hasonlóan. A többi parancsolat azonban literálisan érvényes a keresztények számára is: „csak a szombatra vonatkozó rész rejlik egy előképet alkotó törvény mögött”.¹⁰⁹ Itt Ágoston megerősíti, hogy a kegyelem az Ószövetség fátyla mögött rejlik, és csak az Újszövetségben tárul fel. Ahogy másutt mondja:

Az Újszövetség az Ószövetség mögött rejlik.

Az Ószövetséget az Újszövetség világítja meg.¹¹⁰

Ágoston nagy tipológiai értekezése a *Contra Faustum* XII. könyve. Faustus manicheus volt, nem hitte, hogy a próféciák Krisztusról szóltak. Ágoston válaszában azt kívánta megmutatni, hogy Krisztusnak számos típusa található az Ószövetségben.

Azzal kezdi, hogy a Teremtés könyve egészében egy nagy prófécia Krisztusról, mivel Ádám Krisztus előképe (Rm 5,14). Azt mondja, Káin a Krisztust megölő és ezért Isten által elutasított zsidók előképe. Ábel viszont Krisztust vetíti előre, mert áldozatát Isten elfogadja. A zsidók Káinhoz hasonlóan testi beállítottságú emberek, míg a keresztények Ábelhez hasonlóan szellemi lények. Ágoston következő példája Noé. Az a tény, hogy víz mentette meg, a keresztség előképe. Itt azonban Ágoston elkezd a bárka méreteiről és az özönvíz napjainak jelentőségéről spekulálni, ami jó példa a képzeletdús, képzelgő tipológiára:

Az, hogy [a bárka] hossza hatszorosa a szélességének, és tízszerese magasságának, az emberi testhez hasonlóan, azt mutatja meg, hogy Krisztus emberi testben jelent meg.

Ágoston akkor is szabadon engedi képzeletét, amikor Noé három fiáról kezd spekulálni: a két idősebb, aki nem látta részeg apjuk mezítelenségét, a keresztényeket vetíti előre, akik nem járultak hozzá Krisztus halálához, a középső fivér viszont, aki látta, a zsidókat előképezi, akik hozzájárultak ahhoz. Ágoston tipológiája itt az allegorizmus, fantázia és spekuláció elegye, sőt bizonyos antiszemita előítélet is érezhető benne.

¹⁰⁹St. Augustine, *On the Spirit and the Letter*, 27. fejezet, in: *A Select Library of the Nicene and Postnicene Fathers of the Christian Church*, Vol V (Grand Rapids, MA: Eerdmans, repr. 1971), 95. old.

¹¹⁰St. Augustine, *Reply to Faustus the Manichean*, in: *A Select Library of the Nicene and Postnicene Fathers of the Christian Church*, Vol V (Grand Rapids, MA: Eerdmans, repr. 1971), 188. old. "quamquam et in Vetere Novum lateat, et in Novo Vetus pateat", in: *Questiones in Heptateuchum*, II. 73. old. PL XXXIV, 65. old.

Ágoston számára az Ábrahám-ciklusban Izsák és a kos is Krisztus előképe: a fát vivő Izsák a keresztet hordozó Krisztust vetíti előre, míg a kos a helyettesítő áldozatot jelenti. A kő Jákob feje alatt, a létrához hasonlóan, melyen az angyalok leszálltak, szintén azonos Krisztussal (vö. Jn 1,52). Az Egyiptomba üzött József alakjában is Krisztus jelenik meg, akinek szintén Egyiptomba kellett menekülnie. Krisztus Mózes botjában is jelen van; a pusztai vándorlás alatt ő a szikla, a manna; Mózes kitárt karja Ágoston számára is a keresztre feszítést vetíti előre. További típusok a húsvéti bárány, Józsué, a faoszlopról csüngő szőlőfürt, Ráháb, a vörös szalag, Jerikó falai, Sámson, Sámuel, Dávid stb.

Fontos Ágostonnak Philonhoz való viszonya, akire kifejezetten utal is. Elutasítja őt, mondván, a bárka arányain való spekuláció közben nem veszi figyelembe Krisztust. Ágoston sajnálja, hogy Philon számára a bárka „pusztán” az emberi test típusa, így nem ismerte fel az „ajtó” szerepét. Ágoston számára, lévén keresztény, Mózes fátyla győzedelmesen tűnik el: a bárka az egyház típusa, az „ajtó” pedig az egyház sakramentumainak előképe, melyek Krisztus testéből (bárkájából) származnak.

Ágoston tipológiai értekezésének ez a kis epizódja jól illusztrálja azt a tényt, hogy Ágoston formálisan elutasította a például Philon által is alkalmazott pogány allegorizálást, a gyakorlatban azonban mintegy „megkeresztelve”, elfogadta azt. Ágoston számára a tipológia így felhígul, és lényegileg azonossá vált az allegóriával. Más esetekben gyakran adja fel a történelmi értelmet „spirituális” olvasata kedvéért. Azt a következtetést vonhatjuk le, hogy Ágoston a középkorra hatalmas, azonban platóni tipológiát hagyott örökölni.

Szöveggforrás: (Részletek Szent Ágoston: A keresztény tanításról (De Doctrina) című művéből)

A Szent Íratok fejtegetésének vannak bizonyos követelményei, amelyek közlése meggyőződésem szerint csupán előnyös lehet az írástanulmányozók szempontjából: nemcsak mások, az Istentől származó iratok rejtett értelmét feltárók olvasásában jussanak előbbre, hanem hogy ők maguk is használjanak másoknak hasonló feltárással. Ezeket szándékozom közölni olyanokkal, akik el akarják és el is tudják sajátítani ezeket, ha ugyan Urunk és Istenünk meg nem tagadja tőlem írás közben mindazt, amit e tárgyban elmélyedőnek sugalmazni szokott. Ámde mielőtt elkezdeném, jónak látom azoknak válaszolni, akik ezért a műért gáncsolni fognak, vagy gáncsolnának, hacsak előbb meg nem nyugtatnám őket. Ha mindezek ellenére egyesek mégis gáncsolnak majd, legalább másokra nem lesznek hatással és a hasznos kutatás területéről nem szédítik a tétlen tudatlanság mezejére azokat, akikkel így lehetnének, ha nem lelnék őket máris kellőképpen felvértezve és megerősítve.

2. Lesznek ugyanis olyanok, akik kifogásokat emelnek művünk ellen, ha az előadandó követelményeket nem értik meg. Mások pedig megértik ugyan azokat, de mikor megkísérlik az isteni írások tárgyalását e követelmények szellemében, képtelenek lesznek feltárni és megmagyarázni, amit épen óhajtanak, és azért úgy vélekednek, hogy munkám hiábavaló volt. Mert ők nem sokra mentek művemmel, azt gondolják, hogy más is csak így jár vele. A gáncsoskodók harmadik csoportjába tartoznak azok, akik az isteni írásokat vagy igazán jól magyarázzák, vagy legalábbis abban a meggyőződésben élnek, hogy jól magyarázzák. Mivel ezek sohasem olvastak olyan észrevételekről, amilyeneknek ismertetését most elhatároztam, úgy látják, vagy úgy hiszik, hogy a szent könyvek magyarázásának képességét máris elsajátították. Ezért azután lármásan hirdetik, hogy az említett követelmények senki számára sem szükségesek, de sőt mindaz, mi csak amaz írások homályaiból dicséretes módon napfényre kerül, isteni közlés eredménye. (...)

II. FEJEZET

Mi az a dolog és mi az a jel?

2. Minden tanítás vagy dolgok, vagy jelek körül forog. A dolgokat pedig jelek útján tanuljuk meg. Sajátlagos értelemben dolgoknak nevezem itt azokat a létezőket, amelyeket nem valaminek a jelölésére használunk, mint például a fát, a követ, a barmot, vagy más hasonlófélét. De nem gondolok arra a fára, amelyet az Írás szerint Mózes a keserű habokba vetett, (Mózes II. 15. 25.), hogy megédesítse azokat, sem arra a kőre, amelyet feje alá helyezett Jákob., (Mózes I. 28. 11) de még csak arra a kosra sem, amelyet fia helyett áldozott fel Ábrahám. (Mózes I. 22, 13.) Mindezek ugyanis olyan dolgok, amelyek más dolgoknak a jelei egyben. Vannak azonban másféle jelek is. Olyanok t. i., amelyeknek szerepe kizárólag csak az, hogy jelezzenek. Ilyenek a szavak. Mert senki sem ejt ki szavakat más célból, hanem csak azért, hogy valamit jelezzzen velük. Ebből nyilvánvaló, hogy mit értek jeleken. Azokat a dolgokat, amelyeket azért használunk, hogy valamit jelezzünk velük. Ennélfogva minden jel egyúttal dolog is, mert ami nem dolog, az a semmivel egyenlő. Viszont nem minden dolog nevezhető egyúttal jelnek is. A dolgok és jelek ilyenén különböztetésével, midőn a dolgokról beszélünk, úgy szólunk azokról, hogy ha mindjárt egynémelyike alkalmas volna is valami másnak a jelölésére, de nem akadályozza felosztásukat, amellyel előbb a dolgokról, majd a jelekről tárgyalunk. Alaposan

jegyezzük meg: itt azt kell vizsgálnunk, ami a dolog lényegét alkotja és nem azt a másvalamit, amit a dolog maga-magán kívül még jelezhet. (...)

XXXVI. FEJEZET

Az Írások magyarázata, ha mindjárt hibásan történik is, de nem hazug és nem is veszedelmesen csaló, ha egyébként hasznos a szeretetben való épülésre.

40. Ha tehát valaki abban a meggyőződésben ringatja magát, hogy az isteni írásokat, vagy azoknak csak valamely részét is megértette, az Isten és felebarát iránti kettős szeretet azonban nem épül eme megértése által: bizony még nem értette meg. Mégis az illető nem esik ártalmas csalódásba, vagy nyilvánvaló füllentésbe, ha ebből olyasféle vélemény alakít magának, amely e szeretet épüléséhez haszonnal járul, bár nem azt tanítja, amit azon a helyen minden bizonnyal gondolt az író, kinek könyvét ő olvassa. A hazugban ugyanis ott van a szándék, hogy hamisat mondjon: és azért sokakat találunk, kik készek a hazugságra, de nem akad olyan ki csalódni akar.

VI. FEJEZET

Miért hasznos a Szentírás tropusokban és alakzatokban mutatkozó homályossága.

7. Ámde a vakmerő olvasók sok és különféle homályosságok vagy kétértelműségek által esnek törbe. Mást értenek, mint amit kellene. Egynémely helyen pedig azt sem lelik, amit legalább tévesen gyaníthatnának. Így azután jó néhány homályos kijelentés szörnyű sötétségbe burkolódik. Nem kétlem, hogy az előre látó Isten műve mindez. Munka által akarja igába törni a kevélységet és a csömörtől így akarja megóvni értelmünket, amely többnyire fitymálgatva tekint a könnyű szellemi munka gyümölcsére. És vajjon nem így van? Íme, mondhatná valaki, hogy vannak szent és tökéletes emberek, akiknek élete meg erkölcsös magatartása által Krisztus Egyháza mindenféle babonától megszabadítja, kik hozzá jönnek, sőt a jók utánpótlása által valamiképpen saját testébe ojtja az ilyeneket. Ezek a derék hívők, ezek az igazi istenszolgák megszabadítják magukat a világ nyűgeitől, a kerestség szent fürdőjébe lépnek, majd innét kiemelkedve a Szentlélek közreműködése által az Isten- és felebaráti szeretet kettős parancsának gyümölcseit termik... De mi az oka annak, hogy ha valaki így beszél, hát kevésbé gyönyörködteti hallgatóit? Nem lesz-e gyönyörködtetőbbé szava, ha ugyanebben az értelemben kezdi fejtegetni az Énekek Énekének ama szövegét, melyben mint szép leányka nyer dicséretet az Egyház e mondással: „Fogaid mint a megnyírt nyájak, melyek feljönek az úsztatóból, mindegyik kettős fajzattal és meddő nincs közöttük” (4,2). Vajjon mást tanul-e ebből az ember és nem ugyanazt-e, mint amit imént hasonlat gyámola nélkül ugyancsak világos szavakban hallgatott? Nem tudom miért, de a magam részéről kedvesebbek nekem a szentek, ha egyszer úgy szemlélem őket, mintha tényleg az Egyház fogai lennének, akik kiragadják tévedéseik szándékaiból az embereket, majd lágyítva keménységüket, mintegy összerágják és ilyen állapotban hozzák az Egyház testébe azokat. Ráismerek én így nagy-nagy örömmel a megnyírt juhokra is, amelyek levetették gyapjú módjára e világnak nyűgeit: följönek az úsztatóból, vagyis a kerestség fürdőjéből. Valamennyi kettős fajzatot terem, azaz a szeretet kettős parancsát és látom, hogy egyetlen egy sem akad közöttük, ki meddő volna ama szent gyümölcsök hordozásában.

Milyen lelkiületet kíván az Írás tanulmányozása.

62. Ámde az isteni írások buzgó tanulmányozására illeten felkészült embernek, midőn azok mélyebb szemügyre vételéhez kezd, ne szűnjék elmélkedése az apostoli szón: „a tudomány felfuvalkodtat, a szeretet épít” (I.Korint. 8.,1.) Így megérti majd, hogy bár gazdagon hagyja el Egyiptomot, de a Pászká megülvése nélkül nem volna szabadulása. A mi feláldozott húsvéti bárányunk pedig Krisztus. (I.Korint. 5,7.) És Krisztus fölálldozása semmit sem köt annyira lelkünkre, mint ama kiáltást, melyet Ő hallat felénk, kik szintén az egyiptomi fáraó jármát hordozzuk szeme előtt: Jöjjetek hozzám, kik fáradoztok és terhelve vagytok és én megnyugtatlak titeket. Vegyétek rátok az én igámat és tanuljatok tőlem, mert szelíd vagyok és alázatos szívű, és nyugalmat találtok lelketekben. Mert az én igám szelíd és az én terhem könnyű. (Máté 11, 28-30.) Kiknek könnyű? Csak a szelíd és alázatos szívűeknek, kiket nem fuvalkodtat föl a tudomány, hanem épít a szeretet. Emlékezzenek meg tehát azokról, kik a sötétség árnyékaiban ünnepezték a Pászkát amaz időben és izsóppal lettek megjelölve, midőn a felső küszöböt meg kellett hinteniök a bárány vérével. (Mózes II. 12, 22.) Alacsony és szelíd növény az izsóp és mégis semmi sem erősebb és átütőbb gyökereinél. Meggyökerezve és megszilárdítva kell lenünk a szeretetben, hogy mi is felfoghassuk minden szentekkel együtt: melyik a szélesség és hosszúság, a magasság és mélység vagyis az Úr keresztjét. (Efez 3, 17.) Szélessége a haránt helyezett gerenda, amelyre kezeit feszítették. Hosszúsága a föld és a haránt gerenda közötti rész, amelyre a kezétől lefelé egész testét odaszögezték. Magassága a harántgerendától fölfelé egészen csúcsáig terjed, amelyre feje támaszkodott. Mélység pedig a földbe szúrt rész, amelyet nem láthatunk Minden keresztény cselekedet a keresztjellel kapja magyarázatát: a Krisztusban való jócselekedet, az állhatatos Hozzászegődés, az égiek reménylése és a szentségek megóvása minden gyalázattól. Az ilyen élet által megtisztultan ismerhetjük csak meg Krisztusnak tudományt felülhaladó szeretetét is, melyben egyenlő az Atyával, kiáltal mindenek lettek, hogy beteljük Isten minden teljességével (Efez. 3,19.) Tisztító erő is rejlik az izsóppan. És ha az Egyiptomból elhordott gazdagság fölfuvalkodottá teszi a tudományt, hogy a teli tudó ne lihegjen valami gögőset, szól az Írás: „hínts meg engem és a hónál fehérebb leszek. Add, hogy örömet és vigaszt halljak.” (Zsolt. 50, 9-10.) Azután hogy megmutassa az izsóp által jelzett tisztulásunkat gögünk szennyétől, hozzáfűzi következetesen ezt is: „és örvendezzenek megalázott csontjaim.”

XXIX. FEJEZET

A trópusok ismerete szükséges.

40. A képzett embereknek tudniok kell, hogy szerzőink is használták mindama kifejezési módokat, melyeket a grammatikusok görög szóval trópusoknak neveznek. Éspedig változatosabb bőséggel, semmint vélnék vagy híhetnék, kik e téren járatlanok, vagy csupán más forrásokból sajátították el azokat. Akik pedig megismerték e trópusokat, föllelik azokat a Szentírásban is és ismeretük által nem csekély mértékben jutnak közelebb annak megértéséhez. Ámde nem tartjuk illőnek e helyen, hogy tanítgassuk mindezekre a tudatlanokat. Még utóbb olyan látszatja lenne a dolognak, mintha grammatikát akarnánk tanítgatni. Intést adok csupán, hogy valahol mindenképen sajátítsák el ezeket. Bár hasonló intést már előbb is adtam. Hiszen a második könyvben tárgyaltam a nyelvek szükséges ismeretéről. Mert a betűk, melyekről magát a grammatikát is nevezzük - a görögök ugyanis grammata szóval mondják a betűket - a beszédünkhöz szolgáló, tagolt szavainkhoz tartozó hangok jeleiként szerepelnek. Ami pedig a trópusokat illeti, nemcsak példákat olvasunk valamennyire nézve az isteni könyvekben, de egyeseknek még a nevét is megtaláljuk, mint pl. allegória, aenigma, parabola. Ha úgy tetszik, akár majdnem minden trópus, melyekről

állítom, hogy bizonyos szépművészeti tanulmányok során kell elsajátítanunk, fellelhetsz még azok beszédeiben, is, kik sohasem vettek grammatikai leckéket és beérik egyszerű nyelvvel is. Ki nem emlegeti az „élte virágát”? Ez is trópus, melyet metaphorának nevezünk. Ki nem beszél halastóról, ha mindjárt nincsenek is benne halak, sőt még ha nem is halak kedvéért ásták, de mégis halakról kapta a nevét? Catachresis-nek mondjuk ezt a trópust.

41. Messzire mennénk, ha ily módon a többieket is fölsorolnánk. ... De ki nem mondd efféléket tudatlan létére is, ha mindjárt sejtelve sincs arról, hogy mik azok a trópusok, vagy hogy mi volna a nevük? Ezeknek ismerete a Szentírás kétértelműségeinek megoldásához azért szükséges, mert midőn a szavak sajátos jelentése szerint fonák értelmet kapunk, mindenképen utána kell néznünk, vajjon ez vagy az a trópus nem játszik-e szerepet abban, mit nem értünk? Sok rejtőző értelem került már napvilágra így.

XXX. FEJEZET

A donatista Tichonius szabályainak mérlegre vetése

42. Egy bizonyos Tichonius, ki a donatisták ellen cáfolhatatlan írásokkal vitézkedett, bár jómagam is donatista volt s ki abba mutatta szíve szörnyű oktalanságát, hogy nem akart végkép hátat fordítani nekik, könyvet szerzett és azt „Szabályok könyvének” címezte. E könyvben ugyanis hét szabályt fejtegetett, melyek alkalmasak volnának, hogy velük mintegy kulcsok módjára nyissunk rá a Szentírás rejtett helyeire. Első szabálya szól: „Az Úrról és az Ő Testéről”. A második: „Az Úr Kettős Testéről”. A harmadik: „Az ígéretekről és a Törvényről”. A negyedik: „A fajról és a nemről”. Az ötödik: „Az időről”. A hatodik: „A megismélteléről”. A hetedik: „Az ördögről és annak testéről”. Ha szemügyre vesszük fejtegetése nyomán e szabályokat, látjuk, hogy valóban jó szolgálatot tesznek ezek a rejtettebb isteni kijelentések feltárásában. De azért minden nem egykönnyen érthető írott szöveget mégsem bogyozgathatunk ki e szabályok segítségével. Még más egyéb módjai is vannak a föltárásnak. E módokat annyira nem foglalta egybe hetes számával a szerző, hogy maga is nem egy homályos helyre derít világosságot, anélkül, hogy e szabályok közül csak egyet is alkalmazna: nem is szükséges, mert ott nem vetődik fel és nem is kerül kérdés az ilyesmire. Kutatja például János Jelenéseiben, hogy miképpen kell felfognunk a hét egyháznak angyalát, kiknek a parancs értelmében írni kell. (Jelen. 1, 20. stb.) Sokféleképpen okoskodik, végül is kisüti, hogy magukat az Egyházakat kell értenünk az angyalokban. A hosszan elnyújtott fejtegetésben nyoma sincs az említett szabályoknak és mégis mindenképen homályos kérdés után kutat e helyen. Elég ez ízelítőül. Mert ugyancsak messzire vinne és tömördek munkával járna, ha mindazt össze akarnók gyűjteni, mi oly módon homályos kánoni könyveinkben, hogy ama hét szabálynak ott semmi keresnivalója sincsen. (...)

XXXI. FEJEZET

Tichonius első szabálya

44. Az első „az Úrról és az Ő testéről” szól. Ebben lelkünkre köti, kik megismertük immár a fő és a test, vagyis Krisztus és az Egyház egyetlen személyiségét, hogy ne tétovázzunk, ha a főről a teste vagy a testről a főre való átmenetről van szó: ámde csak az egy és ugyanazon személytől való távolodás nélkül. Mert nem hiába vették e mondást a hívők: „Tehát Ábrahám ivadéka vagytok” (Galat 3.29.) Egyetlen ivadéka vagyon ugyanis Ábrahámnak és ez Krisztus. Ugyanaz a személy mondja beszédében: „Mint vőlegényt, koronával ékesített föl és mint menyasszonyt, függőivel csinosított”. (Izai 61, 10.) Mégis mindenképen meg kell értenünk, hogy e kettő közül mi illeti meg a főt és mi a testet, vagyis mi Krisztust, és mi az Egyházat.

XXXII. FEJEZET

Tichonius második szabálya.

45. A második szabály „Az Úr kétfelé osztott testéről” szól, melyet azonban nem így kellene neveznünk. Mert ami nem lesz Vele mindörökké, valóságosan nem teste Urunknak. Inkább az Úr igazi és kevert, vagy igazi és színlelt testéről, vagy más effélékről kellett volna szólnia. Mert azt kell mondanunk: a képmutatók

nemcsak, hogy örökké nem lesznek, hanem már most sincsenek Vele, bár látszatra még Egyházában vannak. Azért e szabálynak ilyen nevet is adhattak volna: „a kevert Egyházzal”. Ez a szabály figyelmes olvasót igényel, főleg midőn az Írás látszat szerint még azokhoz intézi szavait, akikhez egykor szólt, jöllehet már másokhoz beszél: vagy látszatra még az előbbiekről szól, bár másokról emlékezik már meg, mintha ez időkben való elvegyülés, avagy a Szentségekben való közösség miatt mindkettő teste egy lenne csupán. Idetartozik az Énekek Énekének kijelentése is: „Fekete vagyok és szép, mint Cédár sátorai, mint Salamon szőnyegei”. (Énekek Éneke 1,4.) Mert nem azt mondja, hogy fekete voltam, mint Cédár sátorai és szép vagyok mint Salamon szőnyegei, hanem mindkettőt állítja magáról, a jó és rossz halak egy ugyanazon hálójából való időleges egység miatt. (Máté 13, 47.) Cédár sátorai ugyanis Ismaelt illetik, ki nem lesz örökös a szabadnak fiával. (Mózes I. 21, 10. és Galat, 4, 30) Azt mondja Isten a jobbik részről: „A vakokat oly útra viszem, melyet nem ismernek és oly ösvényeken taposnak majd, melyekről nem tudtak: és a sötétséget világossággá teszem előttük és a göröngyöket egyenessé. Ezeket az ígéket megcselekszem és nem hagyom el őket.” (Izai. 42. 16.) Csakhamar azután szól a másik, a gonoszul megkevert részről: „ők pedig hátra fordultak.” Ezek az ígék tehát már másokra vonatkoznak. De mivel most együtt vannak, mintha azokról beszélne, kikről beszélt az imént. Ám nem lesznek mindig együtt. Ő maga hát az az Evangéliumban említett szolga, kinek midőn Ura megérkezik, elszakasztja őt és részét a képmutatókkal adja ki. (Máté 24, 51.)

XXXIII. FEJEZET

Tichonius harmadik szabálya.

46. E harmadik szabály „Az ígéretekéről és a Törvényről” beszél. Más módon így is jelölhetnénk tartalmát: a szellemről és a betűről. Ilyképen neveztük ezt mi is, midőn ugyanerről a dologról könyvet írtunk. Mondhatnám azt is: a kegyelemről és a parancsról. Mégis ez nekem nagy kérdésnek látszik inkább, semmint szabálynak, melyet a kérdések megoldásában kellene alkalmaznunk. Ez az éppen, mit nem értvén a pelagianusok, tévtanításukat megalapították, vagy gyarapították. Helyesen szorgoskodott Tichonius ennek megoldásában, de nem tökéletesen. Midőn ugyanis a hitről és a cselekedetekről tárgyal, azt mondja: Isten adja nekünk a cselekedeteket, a hit érdemére való tekintettel. A hit maga pedig olyannyira tőlünk függ, hogy semmiképp sem Istentől való az mibennünk. Nem veszi figyelembe az Apostol szavát: „Békesség az atyafiaknak és szeretet a hittel az Atyaistentől és az Úr Jézus Krisztustól”. (Efez. 6, 23.) Ámde ő nem tapasztalta még a napjainkban támadt eretnekséget, mely ugyancsak sorompóba állított minket, hogy Isten kegyelmét, mely a mi Urunk Jézus Krisztus által vagy, megvédelmezzük ellenében. Az Apostol kijelentése szerint: „Szükséges meghasonlásoknak is lenni (haeresis), hogy akik állhatatosak, ismeretesek legyenek közöttetek”. (I. Korint, 11, 19). A tévhit tehát sokkal éberebbé és szorgalmasabbakká tett bennünket. Azért figyeljük meg a Szentírásban, amit a kevésbé figyelmes és ellenfél hiánya következtében kevésbé gondos Tichonius elkerült elméjével: a hit maga is Annak ajándéka, ki szétszítja kinek-kinek a hit mértékét. Ez igazságból kifolyólag kapták egyesek a kijelentést: „Nektek adatott a Krisztusért, nemcsak hogy higgyetek őbenne, hanem hogy szenvedjétek is érte” (Filipp, 1, 29.) Ki kételkedik ezek után, hogy mindkettő Isten ajándéka, ha egyszer hívő és értelmes lélekkel hallja: mindkettőt ajándékba kaptuk? Még más efféle bizonyságok is vannak, melyek mindezt kellőképp mutatják. Erről azonban most nem tárgyalunk. Éppen eleget tárgyaltunk róla a legkülönbébb helyeken.

Fordította: Városi István. Szent Ágoston a keresztény tanításról.
Budapest: Szent István Társulat, 1944

2.2. Szentviktori Hugó (†1142)

BIBLIOGRÁFIA

SZÖVEG:

TAYLOR, Jerome (ford. és szerk.), *The Didascalicon of Hugh of St. Victor*. New York - London, Columbia University Press, 1968;

KOMMENTÁR:

DEFFARARI, Roy J. (szerk. és ford.), *Hugh of St. Victor on the Sacraments of the Christian Faith*. Cambridge, MA: The Medieval Academy of America Press, 1951; HAILPERIN, Herman, *Rashi and the Christian Scholars*. The University of Pittsburgh Press, 1963; SMALLEY, Beryl, *The Study of the Bible in the Middle Ages*. Oxford: Basil Blackwell, 1952, 1984.

1110-ben egy iskolát alapítottak a Párizs melletti szentviktori apátságban. Az iskola tagjai, akiket ma viktoriánusoknak neveznek, nagyban járultak hozzá a literális jelentés újrafelfedezéséhez, melyet évszázadokon keresztül elnyomott az allegorizálás. Az iskola jelentőségére Beryl Smalley mára klasszikussá vált *The Bible in the Middle Ages* című könyvében hívta fel a figyelmet. Rámutatott, hogy Hugó (lásd V. ábra!) és tanítványai – Richárd (†1173) és András (†1175) – a szöveg történelmi, literális jelentésére figyelve hogyan szakítottak a képzeletdús, spekulatív allegorizmussal. Mindannyian azt hangsúlyozták, hogy a bibliai szövegeket eredetiben kell tanulmányozni. Ebben segítségükre volt koruk zsidó kutatóinak munkássága. Herman Hailperin bebizonyította, hogy Hugó minden bizonnyal személyes kapcsolatban állt zsidókkal, zsidó környezetben végezte kutatásait, és közeli kapcsolata volt Rashi (†1105), Észak-Franciaország legjelentősebb zsidó egzegétája követőivel.¹¹¹

A *De sacramentis* előszavában azt írja: „az egész Szentírás témája az ember restaurációjának tetteiből áll. Mivel ezek azok, amelyekben mindaz benne van, mi megtétetett. Az első az alapozás tette, a második a restauráció tette”.¹¹² A Szentírás erről a restaurációról szól, ennek megfelelően hármasságban kell tekinteni: a történelmi, az allegóriai és a tropológiai megfelelően.¹¹³ Hugó munkája során mindvégig hangsúlyozza, hogy minden jó egzegétának a literális, vagy történelmi értelem tanulmányozásával kell kezdenie: „Ne vessétek meg ezen alantasabb dolgokat. Kik így tesznek, fokozatosan elbuknak. Ki lenézvén azt, nem tanulja meg a betűket, soha nem lesz nagy grammatikussá.”¹¹⁴

Hugó szenvedélyesen érvel a megalapozatlan allegorizálás ellen, a Prédikátor könyvéhez írott előszavában pedig nyíltan állást foglal azok ellen, akik megvetik a literális jelentést:

Személy szerint azokat vádolom, kik megvetik azon embereket, kik babonásan igyekeznek meglegelni a misztikus értelmet és a mély allegóriát ott, ahol nincsen is, mint azokat is, kik makacs módon tagadják azt, ahol pedig az ott van.¹¹⁵

¹¹¹ Herman Hailperin, *Rashi and the Christian Scholars* (University of Pittsburgh Press, 1963), 107. old.

¹¹² Roy J. Deffarari (ford. és szerk.), *Hugh of St Victor on the Sacraments of the Christian Faith* (Cambridge, MA: The Medieval Academy of America Press, 1951), 3. old.

¹¹³ *Ibid.*, 5. old. "A történelmi az események leírása, melyet a betű első jelentése ölel fel; akkor van allegóriával dolgunk, ha a már megtörtént, múltban, a jelenben vagy a jövőben történik meg; akkor állunk szemben tropológiával, ha a már megtörtént olyat jelöl, amit meg kellene tenni."

¹¹⁴Idézi: Smalley, *op. cit.*, 87. old.

¹¹⁵*Ibid.*, 100. old.

Szentviktori Hugó hermeneutikai értekezése a *Didascalicon*: Az olvasás tanulmányozásáról. Az első három könyv a „profán olvasásról” és a világi tudásról szól. Az értekezés második felében (IV-VI. könyv) Hugó a Szentírás tanulmányozásáról értekezik. Sevillai Izidort idézve felsorolja a kánoni könyveket. Az V. könyv elején hitet tesz az Írás hármasság értelme mellett, majd nevének megemlékezése nélkül felsorolja Tyconius hét szabályát. A szent olvasásnak kettős igazsága van: a tudást a történetben és az allegóriában keresztül lehet megszerezni, a tanítást pedig a tropológiában. Az Írás háromféle olvasóját említi meg: az első csak azért keresi a tudást, hogy általa gazdagságot vagy hírnevet szerezzen, a másodikat főként az Írás rejtett dolgai vagy csodái bilincselik le. Az ideális olvasó azonban a harmadik, aki az Írást azért tanulmányozza, hogy megadja „a hit okát” (1Pét 3,15), amikor arról kérdezik. Az első sajnálni kell, a másodikat segíteni, a harmadikat dicsérni.

A *Didascalicon* utolsó könyve az ideális olvasásról szól. Hugó gondolatmenetét négyes „rend” szerint szerkeszti: először a diszciplínák (a három értelem) rendjét tárgyalja, majd röviden szól a könyvek rendjéről, végül az elbeszélés rendjéről, majd javasol egy expozíciós rendet.

Hugó számára az Írás megértése hasonló egy nagy épülethez: alapja a történelem, felépítménye pedig az allegória:

Nem azt mondom, hogy az embernek először arra kellene törekednie, hogy megfejtse az Ószövetség beszédalakzatait és behatoljon a misztikus mondásokba, mielőtt az evangélium forrásához jutna, miből innia kell. De miként látható, hogy az az épület, melynek nincs alapozása, nem állhat biztosan, így van ez a tudással is. A szent tudás alapja és princípiuma azonban a történelem, melyből, mint a méz a lépből, az allegória igazsága kivonható. Amint az ember az építéshez készülődik, ezért fektesse le először a történelem alapját; azután, a tipikus jelentés keresése révén építse fel a szerkezetet elméjében, hogy az az igazság erődítménye legyen. Végül azonban, a moralitás szeretetteljessége által fesse ki azt a legszebb színekkel.¹¹⁶

Hugó kiterjeszti ezt a vizuális metaforát: azt mondja, hogy az allegória, a történelmi alapon álló felépítmény számos „kőszorból” áll, melyeknek megvan a maga alapozása. Ilyen „sor” a háromság misztériuma, az ember teremtése, a bűn eredete, a természeti törvény, az írott törvény, a megtestesülés, az Újszövetség misztériumai, és az ember megváltásának misztériumai.

A könyvek rendjéről szólva Hugó hangsúlyozza, hogy a tanulásnak mindig a világos, nem pedig a homályos könyvekkel kell kezdődnie.

Az evidens igazságot hirdető Újszövetség ebben eme értekezésben az Ószövetség elé helyeztetik, miben ugyanazon igazság rejtett módon van kinyilatkoztatva, torz alakban. Ugyanaz az igazság mindkét helyen, azonban rejtetten amott, nyíltan itten, ígérve ottan, megmutatva itten.¹¹⁷

¹¹⁶Jerome Taylor (ford. és szerk.), *The Didascalicon of Hugh of St Victor* (New York and London: Columbia University Press, 1961, ²1968), 138. old.

¹¹⁷*Ibid.*, 145. old.

Hugó hangsúlyozza, hogy az Ószövetség szent és Krisztus betöltötte, mivel ő mind Júda oroszlánja, mind a lemészárolt bárány, aki egyedül érdemes a könyv pecsétjének felnyitására (Jel 5,5-6).

Az elbeszélés rendjét illetően Hugó figyelmezteti az olvasót, hogy az elbeszéltekben gyakran van szakadás: gyakran úgy hangzanak el, mintha nem lenne időugrás. Az expozíció rendjét illetően Hugó három dolgot figyel meg: a betűt (*littera*), az értelmet (*sensus*) és a mélyebb jelentést (*sententia*). Minden elbeszélésnek legalább kettőt tartalmaznia kell ezek közül.

A betű néha tökéletes, néha tökéletlen. Ugyanígy az értelem is: gyakran tűnik nem odaillőnek vagy helytelennek, különösen ha elválasztjuk szövegkörnyezetétől. Ezen a ponton Hugó nyíltan szembesül a figuratív nyelvezet kérdésével (pl. Ézs 3,28). Azt mondja, hogy gyakran, különösen az Ószövetségben „ama nyelv idiómáinak megfelelően mondott dolgok, noha világosak amott, de olybá tűnnek, mintha semmit nem jelentenének a miénken”.¹¹⁸ Míg a *sensus* tartalmazhat számos ellentmondó dolgot, a *sententia*

nem tűr ellentmondást, mindig harmonikus, mindig igaz. Egy kifejezés olykor egyetlen mélyebb értelemmel bír, máskor többel, olykor több kifejezés több mélyebb értelemmel bír.¹¹⁹

Hugó Ágoston idézésével fejezi be gondolatmenetét: nem az Írás gondolatát kell a saját gondolatunkkal azonossá tenni, hanem inkább „annak kívánására kell törekednünk, hogy gondolatunk azonos legyen az Írásával.”¹²⁰

Az embernek Hugó értekezésének végére érve be kell vallania, milyen hatással van rá érvelésének világossága, esztétikusan szerkesztett mintái és az egység holisztikus víziója.¹²¹ Erőteljes retorikájának szerves alkotóeleme a biztos meggyőződés és az óvatos egyensúlytartás.

Végezetül két fogalmat kell hangsúlyoznunk. Először, amint James S. Preus rámutatott, már Hugó bevezette azt, ami miatt később Aquinói Tamás híressé vált, nevezetesen a „kettős jelölés” fogalmát. Hugó a betű elsőbbségét hangsúlyozta. A betű jelöl egy „dolgot” (nevezhetjük úgy, hogy *res I.*), és maga ez a dolog is egy másik dolog jele (*res II.*). Ez az utóbbi „dolg” már a szellemi megértés fogja fel.¹²² A második fogalom az, hogy ha az Ószövetséget az Újszövetség fényében lehet megérteni, akkor az Ószövetség *umbra* (árnyék, jel, figura), mely a Krisztusban való beteljesedésére mutat.¹²³

Szövegforrás: (Részletek Szentviktori Hugó Didascaliconjából)

Lásd, szellemi értelmezést adtál és hogy az igehely mit jelentene szó szerint, nem érted. Ám a Próféta valamit szó szerint is érthetett e szavak révén. Mivel miután a bűnös nép lemészárlásáról szólt fentebb, mostan hozzáteszi, miszerint oly nagy volna ugyaneme nép pusztulása, oly mértékben irtattak ki

¹¹⁸*Ibid.*, 149. old.

¹¹⁹*Ibid.*, 150. old.

¹²⁰*Ibid.*, 150. old. Ágoston, *De genesi ad litteram* I. XVIII. (PL XXXIV, 260).

¹²¹Vö. David Staines, "The Holistic Vision of Hugh of Saint Victor", in: Eleanor Cook et al. (szerk.), *Centre and Labyrinth. Essays in Honour of Northrop Frye* (Toronto: University of Toronto Press, 1983), 147-161. old.

¹²²Preus, *op. cit.*, 29. old.

¹²³*Ibid.*, 32. old. és 34. old.

férfiai, hogy hét asszony is alig lel egyetlen férjet, mivel rendszerint egy asszonynak van egy férje; és míg mostanság általában a férfiak keresik az asszonyokat, akkortájt ezzel ellenkezőleg az asszonyok keresték a férfiakat; és hogy a férfi ne habozzon elvenni hét asszonyt egyidőben, mivel nem bírhatja a táplálás és ruházás módját, azt mondják néki: „A magunk kenyerét esszük és a mi ruhánkba öltözködünk.” Nem kell majd gondoskodnod jólétünkről, „csak hadd neveztezzünk a te nevedről,” hogy férjünknek nevezhessünk és légy férjünk, hogy ne keltsék kitaszítottságunk hírét, és ne haljunk meg természetlenül, magzat nélkül - mi akkortájt nagy szégyen volt. Ezen oknál fogva mondják: „Vedd le rólunk gyalázatunkat.”

Számos efféle dolgokat lehetsz az Írásban, kiváltképp az Ótestamentumban – a dolgok ama nyelv szólásmódja szerint mondatnak ki, mik noha világosak ama nyelven, a miénken látszat szerint semmit sem mondanak. (138. old.)

Tizenegyedik Fejezet: A Mélyebb Értelemről

Az isteni mélyebb értelem soha nem lehet képtelen avagy hamis. Noha az értelemben, miként azt mondtuk, számos dolog fellelhető, mik nem egyeznek, a mélyebb értelem nem tűr ellentmondást, mindig harmóniában van, mindig igaz. Olykor egyetlen kifejezésnek egy mélyebb értelme van; máskor számos; megint máskor több kifejezésnek egyetlen mélyebb értelme van; avagy számos kifejezés számos mélyebb értelemmel bír. „Ezért midőn a Szent Könyveket olvassuk, az igaz fogalmaknak oly nagy számosságából, mik néhány szóból jönnek ki és miket az egyetemes hit biztos szabálya erősít meg, részesítsük elsőséggben mindenek felett azt, mi felől biztosnak látszik, hogy az, kit olvasunk, azt gondolta. Ám ha ez nem nyilvánvaló, bizton részesítsük elsőséggben azt, mit az írás körülményei nem zárnak ki és mi egybehangzik az igaz hittel. Ha azonban még az írás körülményei sem tárhatók fel és vizsgálhatók meg, legalábbis azt részesítsük elsőséggben, mit az igaz hit előír. Mivel egy dolog nem látni mit az író maga gondolt, ám más dolog letérni az áhítat ösvényéről. Ha mindkettőt elkerüli, az olvasó termése hibátlan lesz. Ám ha ez nem lehetséges, akkor, noha az író szándéka kétséges lehet, nem haszon nélküli egy az igaz hittel egybehangzó mélyebb értelmet feltárni.” Ekként homályos, értelmünktől távolra eső kérdéseket illetően, ha valamely Isteni Olvasmányt vizsgáljuk és igaz hitben olyanra lelünk benne, mi számos eltérő értelmet enged, ne siessünk meggondolatlan módon egyiket megerősíteni, hogy tán ha az igazság gondosabban nyittatik fel és semmivé teszi ama értelmet, legyőztessünk; mivel ekként nem a Szentírás gondolatáért küzdünk, hanem a sajátunkért, és oly módon, hogy azt kívánnánk, az Írás gondolata azonos lenne a mienkkel, míg azt kellene kívánnunk, bárcsak a mi gondolatunk lenne azonos az Írásával. (149-150. old.)

Tizenkettedik Fejezet: Egy Szöveg Kifejtésének Módjáról

A szöveg kifejtésének módja elemzésből áll. Az elemzés részekre való bontás vagy vizsgálat révén megy végbe. Ama esetben elemzünk részekre való bontás révén, midőn oly dolgok közt teszünk különbséget, mik összevegyültek. Ama esetben elemzünk vizsgálat révén, midőn rejtett dolgokat fedünk fel. (150. old.)

Tizenharmadik Fejezet: Hogy Itten Nem Szándékozunk az Elmélkedésről Szólani

Ezennel az olvasásra vonatkozó dolgok oly világossággal és rövidséggel fejtettek ki, amint csak tudtuk. Mi azonban a tanulás további részét, nevezetesen

az elmélkedést illeti, eme könyvben nem szólnék róla semmit sem, mivelhogy ily hatalmas kérdés saját értekezést kíván, és inkább helyénvaló teljességgel hallgatni egy efféle kérdést illetően, mint valami tökéletlent mondani róla. Mivel ez finom dolog, ugyanakkor gyönyörűséges, mi egyszerre okítja a kezdőt és teszi próbára a tökéletest, mit mindezidáig nem tárgyaltak egyetlen írásműben sem, így annál inkább érdemes nyomon követni.

Ezért hát kérjük a Bölcsességet, ereszkedjék le, ragyogjon szívünkben, és vessen fényt ösvényeire előttünk, hogy ekképp elvigyen „tisztá, testnélküli ünnepére.” (151. old.)

Angolból fordította: Lukács Tamás. TAYLOR, Jerome (ford. és szerk.), The Didascalicon of Hugh of St. Victor. New York - London, Columbia University Press, 1968,

2.3 Fiorei Joachim (1135-1202)

BIBLIOGRÁFIA

SZÖVEG:

TONDELLI, Leone - REEVES, Majorie - HIRSCH-REICH, Beatrice, *Il Libro Delle Figure*. Torino: Societa Editrice Internazionale, 1953, Vol II.

KOMMENTÁR:

BLOOMFIELD, Morton W., „Joachim of Flora. A Critical Survey of his Canon, Teaching, Sources, Biography and Influence”, *Traditio* XIII (1957) 259. old.; DE LUBAC, Henry, *Exegese medievale: Les quatre sens de l'Ecriture* Vol 1. Pt 2. (Paris: Aubier, 1961), 437-558. old.; GRUNDMANN, Herbert, *Studien über Joachim von Floris* (Teubner, 1927), 33-55. old: érinti ezt a kérdést; REEVES, Marjorie, „The Liber Regularum of Joachim of Fiore”, in: *Medieval and Renaissance Studies* II (1950) 65; REEVES, Marjorie, „The Liber Figurarum of Joachim of Fiore”, in: *Medieval and Renaissance Studies* II, 1950; REEVES, Marjorie, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future*. London: SPCK, 1976; WEST-Delno C. - ZIMDARS-SCHWARTZ, Sandra, *Joachim of Fiore. A Study in Scriptural Preception and History*. Bloomington: Indiana University Press, 1983.

Egyetlen hermeneutikatörténeti áttekintés sem tekinthet el attól, hogy rámutasson a calabriai cisztercita szerzetes, rendje későbbi apátja, Fiorei Joachim egyedülálló munkásságának jelentőségére. Noha inkább vizionárius próféta volt, mint a skolasztika főáramába tartozó teológus, a feljegyzések szerint királyok és pápák kérték ki a tanácsát. Halála után sajátos írásai gyanúsakká váltak, a Szentszék azonban végül nem ítélte el őket. Nevét zászlajára tűzte az apokaliptikus mozgalom, mely századokon keresztül jelentős hatással bírt. Marjorie Reeves fáradhatatlan munkájának köszönhetően fény derült a fiorei apát munkásságára és a nevével fémjelzett mozgalom, a joachimizmus tevékenységére.¹²⁴ *Exegese Medievale* című munkájában Henry de Lubac alaposan feltárta egzegetikai munkásságát is.¹²⁵ Különös módon azonban mindezekig meglehetősen kevés figyelmet szenteltek mindent átható tipológiai képzeletének, mely minden munkáját határozottan és nyilvánvalóan átjárja.¹²⁶ Joachimnak sajátos spirituális felfogása volt a történelem (üdv történet) jelentéséről, mi több, kaleidoszkópszerűen, erőteljes vizuális képzeletével „mintákban látta a dolgokat, amint a finom mintázat lelki szemei előtt haladt, időről időre szükségét érezte, hogy lerajzolja azokat a testi szem számára is”.¹²⁷

Joachim leginkább a történelem trinitárius szemléletéről híres, melyet a Biblia alapos áttanulmányozása révén nyert. A világ három állapotáról beszélt: az Atya kora, mely az Ószövetségnek; a Fiú kora, mely az Újszövetségnek felel meg; a harmadik a Szentlélek kora, a maga „Örök Evangéliumával”. Ez Joachim szerint a XIII. században, kezdődik, hírnöke pedig Szent Benedek.

Joachim legjelentősebb munkái a következők: *Concordiae novi ac veteris Testamenti* (Az Ó- és az Újszövetség összhangja), *Expositio in Apocalypsim* (A Jelenések könyve magyarázata), *Psalterium decem chordarum* (A tíz húr zsoltára), és a *Liber Figurarum* (Képek könyve). Ez utóbbi mű csodálatos illusztrációkkal megalkotott könyv, melyben a vizuális szimbólumok és képek Joachimnak a történelem és a háromság jelentését illető spirituális meglátásait támasztják

¹²⁴ Lásd pl. Marjorie Reeves, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future* (London: SPCK, 1976), id, *Prophecy in the Late Middle Ages* (Oxford: Clarendon, 1969).

¹²⁵ Henry de Lubac, *Exegese medievale: Les quatre sens de l'Ecriture* Vol 1. Pt 2. (Paris: Aubier, 1961), 437-558. old.

¹²⁶ Herbert Grundmann, *Studien über Joachim von Floris* (Teubner, 1927), 33-55. old. érinti ezt a kérdést.

¹²⁷ Marjorie Reeves, „The Liber Regularum of Joachim of Fiore”, in: *Medieval and Renaissance Studies* II (1950) 65.

alá.¹²⁸ Reményünk szerint a képek „olvasása” révén vissza tudjuk majd adni Joachim legjellemzőbb gondolatait, melyek számos más munkáiban is megjelennek. A képek jelentésének megfejtésében nagy segítségemre voltak Reeves cikkei,¹²⁹ valamint West és Zimdars-Schwartz kiváló könyve.¹³⁰

A *Liber* huszonhárom könyvét szemügyre véve azonnal feltűnik, hogy Joachimot magával ragadta a számok (pl. kettő, három, négy, öt, hét, tizenkettő) szimbolikus jelentősége, legkedveltebb szimbólumai pedig a fa, a virág, a bolygó (valamennyi a „mag”-ból való növekedés gondolatát hordozza), és különösen vonzzák a geometriai alakzatok, főképp a kör és a kerék.

Kezdjük a Háromsági Fa Ciklus képének „olvasásával”, mely a gyűjtemény vége felé található (lásd VI. és VII. ábra!). A kép grafikusan jeleníti meg Joachim hármasság történelemszemléletét. A fa Noéban gyökerezik, akinek három fia volt: Sém, Jáfet és Hám. Utóbbi mint csonk jelenik meg, mivel levágatott a történelemtől. Sém és Jáfet ága viszont a történelem két nagy ágává vált, a zsidókat és a pogányokat testesíti meg. Mindkettő egy-egy félkört alkot, a történelem első szakaszát, az Atya korát, az Ószövetség periódusát jelenítve meg. A két, egymást keresztező ág Krisztusban találkozik, majd a második kört, a Fiú korát, az Újszövetség periódusát hozza létre. A korábbi körben Sém (a zsidók) ága, míg az utóbbiban Jáfet (a pogányok) ága terebélyesedik gyorsabban. A harmadik kör a Szentlélek hírnöke, mely a zsidók megtérése után kezdődik. Ezt a kort a két ág teljes virágba borulása jelzi. Joachim alapvetően költői és tipologikus történelemszemlélete eredeti módon „ötvözi a ciklus és minta elképzelését az egyedi és lineáris gondolatával, ami jellemzően történelmi.”¹³¹

Joachim gondolata a három állapotról hasonlít a páli-ágostoni hármasság történelemszemléletre: *ante legem* (a törvény előtt), *sub legem* (a törvény alatt), *sub gratia* (a kegyelem alatt). Azonban fontos különbség Ágoston és Joachim között, hogy Joachim szerint még nem jött el az utolsó kor, noha a közeljövőben várható. *Liber Concordiae* című munkájában összeveti a három *status*-t,¹³² amit az alábbi módon lehet szemléltetni:

Első kor (Atya)	Második kor (Fiú)	Harmadik kor (Szentlélek)
a törvény alatt	a kegyelem alatt	több kegyelem
tudás	bölcsesség	tökéletes megértés
szolgák	fiú	barátok
tisztaság	tevékenység	szemlélődés
öreg emberek	fiatal emberek	gyermekek
félelem	hit	szeretet
csillagfény	hajnal	teljes napfény
tél	tavas	nyár
csalán	rózsa	lilium

¹²⁸Leone Tondelli, Marjorie Reeves, Beatrice Hirsch-Reich (szerk.), *Il Libro delle Figure* (Torino: Societa Editrice Internazionale, 2^a 1953), Vol II.

¹²⁹Marjorie Reeves, *op. cit.*, és "The Figurae of Joachim of Fiore Genuine and Spurious Collections", in: *Medieval and Renaissance Studies* III (1954) 170-179. old.

¹³⁰Delno C. West, Sandra Zimdars-Schwartz, *Joachim of Fiore. A Study in Scriptural Perception and History* (Bloomington: Indiana University Press, 1983).

¹³¹Morton W. Bloomfield, "Joachim of Flora. A Critical Survey of his Canon, Teaching, Sources, Biography and Influence", *Traditio* XIII (1957) 259.

¹³²LC 112 r. Idézi: West - Zimdars-Schwartz, 17. old.

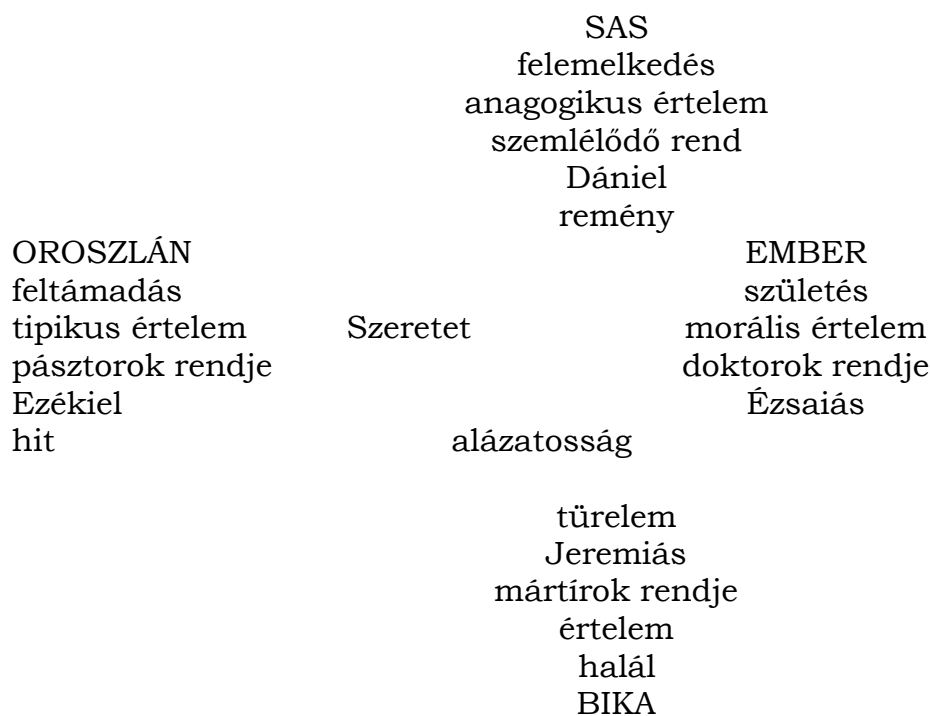
fű gabona
víz

búza
bor

olaj

Joachimnak a bibliai könyvek, a négy próféta, a négy evangélista, az Írás négy értelme, Krisztus életének négy jelentős eseménye, a négy egyházi rend kölcsönös viszonyát illető spirituális felfogása sűrűsödik össze *Rota Ezechielis* című képén (lásd VIII. és IX. ábra!).

Joachim alapvetően ugyanazt a mintát alkalmazza a kápolnát mint az egyház testét ábrázoló nagyobb és átfogóbb képén is (PL XII). A négy kerék és a négy állat gondolata Ezekieltől származik (Ez 1,5-13). A motívum a Jelenések könyvében is megjelenik (Jel 4,1-2; 6-7), a négy rend elképzelése pedig feltehetőleg az Efezusiakhoz írt levélből (Ef 4,11-13) származik (az Ezekiel-kép volt a *Tetramorf* alapja a keresztény tipológiában: a bika Lukácsot, az oroszlán Márkot, a sas Jánost és az ember Mátét jelképezi). Az alábbi ábrán az látható, hogy minden egyes kerék egy erényt tartalmaz, és a kerekeken belüli kereknek központja a szeretet erénye, amely egyesíti a többi erényt.



Ez a négy+egy erény az olvasót Krisztus öt tettére hivatott emlékeztetni. Mi több, amint West és Zimdars-Schwartz rámutatott, a négy+egy szerkezet és a kerék képe Joachim *Liber Concordiae* című munkájának is a szervezőelve. A *Liber Concordiae* öt könyvből áll:

A Betű szerinti egzegézis:

Első könyv (Ember)

Izrael történelme

Második könyv (Bika)

geneológiai listák, fák

Harmadik könyv (Oroszlán)

a hét pecsét felnyitása

Negyedik könyv (Sas)

az Ószövetség és az Újszövetség teljes összhangja

A Szellem szerinti egzegézis:
Ötödik könyv (a Tűz Rendje)

Első rész: az egzegézis 12 alapelve (öt allegorikus és hét tipikus)

ÉRTELEM	SÁRA	HÁGÁR	HÁROMSÁG
1. <i>Historico intszabad</i> nő		szolga	A+F
2. <i>Moralis int</i> szellemi öröm		szolgaság	F+A
3. <i>Tropologica int</i>		szellemi megértés	betű A+F=>SZL
4. <i>Contempl.</i> szemlélődő élet		tevékeny élet	F+SZL=>A
5. <i>Anagogia int</i>		eljövendő élet	jelen élet mindhárom
1. <i>Intell. typica I.</i>		Lévi törzse	izraeliták A
2. <i>Intell. typica II.</i>		a papok egyháza	a laikusok e. F
3. <i>Intell. typica III.</i>		a szerzetesek e.	a laikus e. SZL
4. <i>Intell. typica IV.</i>		a görögök e.	a zsinagóga A+F
5. <i>Intell. typica V.</i>		a római e.	a zsinagóga A+F
6. <i>Int. typ VI.</i> szemlélődés szell. e.		a tevékenyek e.	F+SZL
7. <i>Inteminha látll.</i>		a szemlélődés e.	tevékenyek e A+F+SZL
<i>typica VII.</i>			

Második rész: Genesis, Exodus

Harmadik rész: a Királyok négy könyve

Negyedik rész: a négy történeti könyv: Jób, Tóbit, Judit, Eszter

Ötödik rész: a tizenkét kisprófeta

Hatodik rész: a négy nagy prófeta

A *Rotae* külső és a belső kerekének a nagyszabású kommentár-tervében is jelentősége van. A külső körön Joachim az Ószövetség általános történelmét érti (a fenti V. könyv tárgyalja), a belső kör pedig az egyház általános történelme (az *Expositio* tárgyalja). Az „intertextualitásnak” további nyomai vannak a *Liber Concordiae* (V. könyv, 4. rész) és a *Tractatus super Quatuor Evangelia* között, mivel az Ószövetség négy sajátos történeti könyve Krisztus egy-egy tettén keresztül kapcsolódik a négy evangéliumhoz:

Jób	EMBER (születés)	Máté
Tóbit	BIKA (szenvedés)	Lukács
Judit	OROSZLÁN (feltámadás)	Márk
Eszter	SAS (mennybemenetel)	János

Nehéz lenne összegezni Joachim nagy ívű egzegetikai megfeleltetéseit és holisztikus vízióját a történelem, a Háromság és a bibliai könyvek szerkezete közti összefüggésekről. Egy dolog azonban bizonyos: Joachim Szentviktori Hugó ellentéte. Míg Hugó munkáiban mindvégig a literális értelem elsőségét hangsúlyozta, Joachim a „nem lelki ember” (1Kor 2,14) megértéséhez tartozónak látta azt, akit a gyermekekhez hasonlóan az „Írás tejével” (1Kor 3,2) kell táplálni. A szellemi emberek (1Kor 2,15) azonban a szellemi megértés „húsában” részesülnek. Ők képesek a szellemi princípiumok (az öt allegorikus és a hét tipikus megértés) segítségével felfogni a szent történelem teológiai jelentését. Joachim rendszere kétségtelenül sajátos, túlzottan a szellemi értelem híve, az

olvasó azonban csak csodálni tudja folytonosan vibráló értelme erőteljes életerejét. Marjorie Reeves a *Liber Figurarum* híres Szentháromság-képét (lásd X. ábra!) kommentálva remekül ragadta meg Joachim képeinek művészi jelentőségét:

Egy csodálatosan összetett oldalon nagy és kis körök láthatók, az Alfával és az Ómegával, a Tetragrammával, melyben kettesek, hármasok és ötösök oly módon szövődnek össze, hogy egyfajta fagyott táncra emlékeztetnek.¹³³

A kép magyarázata: (Lásd X. ábra: Isten népének új rendje!)

I. Isten Szent Anyjának és a Szent Jeruzsálemnek Imaháza. A Gerle. Isten Trónja. A Vigasztalás Szelleme. Az Orr.

E ház mindenek anyja léssen. A Szellemi Atya, ki mindenek felett vagy, benne léssen; mindenek engedelmeskednek parancsának és hatalmának.

E ház hitbéli közössége egy minden dolgokban rejlő szabály szerint él, hogy mindenki mást türelmük és józanságuk példája formálhasson. A böjtökben a ciszterciek mintáját követik. A Szellemi Atya, ki a házban léssen, parancsára az alsóbb rendek testvérei szigorúbb életet vehetnek fel, de csak oly módon, hogy senki ne tehessen így vizsgálat nélkül, nehogy (Isten őrizz!) valakinek, ki híjában áll Isten ajándékának és hívásának, mégis az első helyre vágyakozzék, szégyennel az utolsót kelljen elfoglalnia (Luk 14,9).

II. Szent János Evangélista, az Összes Szent Férfi és a Klastrombéli Apácák Imaháza. A Sas. „A negyedik élőlény repülő sashoz hasonlított” (Jel 4,7). A Bölcsesség Szelleme. A Szem.

Ebben az imaházban elismert és tökéletes férfiak lesznek, kik szellemi vágytól égnek és szemlélődő életet kívánnak folytatni. Mindeniknek saját cellája léssen, melybe gyorsan betérhetnek, mikoron imádkozni óhajtanak, a cellák azonban nem ott lesznek, hol is ők akarhatják, hanem a klastrom mellett, a Szellemi Atya parancsának és szándékának megfelelően, ki mindenek felett vagy. Perjelük nem szidalmazza őket, hanem atyákként és úgy kezeli őket, mint azokat az első rendből, kik nem szorulnak szájalomra.

Örökké böjtölni fognak, kivéve a betegség esetét. Nem isznak bort, és nem esznek semmi olyat, mi olajjal van ízesítve, kivéve a vasárnapon és a nagyobb ünnepeken. Ha valamelyiküknek olyan gyomorbántalma volna, hogy nem képes megtartani a bevett böjtöt, az idősek imaházába kell áthelyezni, és ott kell maradnia, míg ki nem gyógyul. Ezek a férfiak nem viselnek skapulárét, hanem csak kámzsát (kivéve esetleg szükségből), mivel nem szükségeltetik, hogy dolgozzanak, csak imádkozniuk kell és a zsoltárokat énekelniök.

III. Szent Pál és Minden Szent Tanító Imaháza. Az Ember. „A harmadik élőlénynek olyan arca volt, mint egy embernek” (Jel 4,7). A Megértés Szelleme. A Fül.

Ebben az imaházban tanult férfiak és azok lesznek, kiket Istennek kell irányítani és tanítani. Vágyakozva és másoknál több erővel szentelik magukat az olvasásnak és a szellemi tanításnak. Ennek okáért meglesz a módjuk, hogy régi és új dolgokat hozzanak elő (Mt 13,52). Telente minden nap, nyaranta három napig fognak böjtölni. Nyaranta és telente is hétfőnként bor nélkül lesznek, húsvétel nélkül szerdánként, és pénteken kenyéren és vízen böjtölnek,

¹³³Marjorie Reeves, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future* (London: SPCK, 1976), 20. old.

kivéve a betegség esetét, vagy ha talán a monostor Atyája, ki mindenek felett uralkodék, dispencziót kívánna tenni a helyért vagy az időért valakinek az esetében.

IV. Szent István és Minden Szent Vértanú Imaháza. A Bika. „A második élőlény bikához volt hasonló” (Jel 4,7). A Tudás Szelleme. A Száj.

Ebben az imaházban azok a testvérek levének, kik erősek a kétkezi munkában, azonban nem képesek a szellemi tudományban való jelentősebb előrehaladásra. Telente három napot böjtölnek, míg nyaranta egyet, pénteken. Engedelmeskednek Perjelüknek a Szellemi Atya parancsának és szándékának megfelelően, ki mindenek felett van és mindenkiről számadást készít. Nem lesz kámzsájuk, csak skapuláréjuk és köpenyük. Magukért dolgoznak és azokért, kik remeteéletet élnek, így amit elmulasztanak imádságban és önmegtartóztatásban, azt bepótolják azok, kik inkább szellemi módon élnek.

V. Szent Péter és az Összes Szent Apostol, Imaháza. Az Oroszlán. „Az első élőlény oroszlánhoz volt hasonló” (Jel 4,7). Az Erő Szelleme. A Kéz.

Ebben az imaházban az idősebb és gyenge testvérek levének, kik talán gyomorbántalmak okáért nem képesek a szabály teljes szigorát tartani a böjtben, mindazonáltal a szabály tisztasága szerint törekednek haladni, amennyiben képesek, és egyszerűségük és szerénységük megfelelő tiszteletre készítet. Télidőben naponta böjtölnek, amennyire képesek, nyáridőben pénteken, oly módon azonban, hogy könnyőreletes figyelemben legyen részök, hogy ha szükséges, korábbra tehessék a kánoni órákat. Ha lehetséges, legyen napjában kétszer főtt ételben részök, de oly mértékben és tartózkodással, hogy a szabály tanácsát fel ne adják esetekben, és a dispenczió ne hogy szabadosságba torkoljék. Amennyire csak lehetséges, olyan ház adassék nekik, mi telve van krisztusi szeretettel, és fogadják azt hálával és Isten iránti teljes alázatossággal és félelemmel. Ne legyenek kirendelve a mezőn végzendő kétkezi munkára, hanem bévül munkálkodjanak azon, mit nekik parancsolnak. Mindenek felett tartózkodjanak a haszon nélkül való szóktól, és a legszigorúbb szilenciumot tartsák, mikor is olvasás ideje vagy, különösképp pedig böjti napokon. Más alkalmakkal, szükség esetén beszéljenek a ház Perjeléhez tisztes módon. Ezen imaházba való belépés nem engedtetik meg akárkinek saját akaratára és választására, csak kinek az Apát a hiányt szenvedők igaz szükségének megfontolása (amint az a szabályban van) után így rendeli, és nem az irigyek rossz akarata szerint. Ki megmutatja, hogy ily dologra vágyik az Apát rendelkezése nélkül, el kell üzni a monostorból, ha nem marad békességgel a helyén.

E monostor és a papok szállása között mintegy három mérföldes távnak szükséges lennie.

VI. Keresztelő Szent János és a Összes Szent Próféta Imaháza. A Kutya. Az Áhítat Szelleme. A Láb. „Hogy lábad vérben gázoljon, és kutyáid nyelvének is jusson az ellenségből.” (Zsolt 68,24).

Ezen imaházban azok a papok és egyházfik gyűlnek egybe, kik szűzies életet kívánnak élni, közösködve, nem kívánnak azonban teljességgel tartózkodni a húsételektől és a meleg ruházattól. Télidőben szerdánként és péntekenként böjtölnek, és Perjelüknek a mindenki felett álló Szellemi Atya irányításának és parancsának megfelelően engedelmet mutatnak. Nem lesz

köpönyegük, csupán körgallérjuk, hogy különbség legyen az ő és a világiak ruházata között. A grammatika művészetét tanulmányozzák, a fiúkat és az ifjakat tanítják, hogyan kell deákul beszélni és írni, és az Ó- és Újtestámentumot betanulni, amennyire csak képesek. Munkájuk és a házasoktól kapott dézsma egy részét dézsma gyanánt a Szellemi Atya kezébe adják Krisztus szegényei javára, ha bármiben is szükségét látnának.

A világiak rendjétől dézsmát és ajándékokat kapnak, mennyi saját használatukra és diákjaiknak szükséges, kik velők levének, csakúgy, mint a szegények és idegenek támogatására. Nem kapnak nővért imaházukba, hanem a világiak imaházába mennek a böjti napokon és velők együtt ünneplik a liturgiát. Ügyelniük kell arra, hogy soha senki ne merészelje az éjszakát a klauzúra határain bévül tölteni. A papok és egyházfik nem léphetnek be egyetlen nővér házába sem, legyen az beteg avagy ép, látogatni őt jóváhagyott és alkalmas tanúk nélkül. Ezt a Perjel rendelkezésére kell tenni, és a Szellemi Atya parancsának megfelelően, ki az Anyaszentegyházban lészen.

Menedékházuk lesz a klauzúra határain kívül, melyben előkészített fekhelyek és más szükséges dolgok lesznek a vendégek számára, legyenek azok betegek avagy épek. Ennek legyen meg a maga támasza, helyének és a vidéknek megfelelő, ami a jószágot és a terményeket illeti. Istenfélő szolgák lesznek ottan, kik tudják, hogyan kell illő tiszteletet mutatni mindenkinek, hogy Isten minden dolgokban áldassék. Ha egy gazdag ember meglátogatná a szerzetesek imaházát lelkének üdvösségére, lovait ott kell hagynia, és egyszerű módon folytassa útját feléjük. Imádságban megerősödve visszatérhet aztán övéihez.

E két imaház között mintegy három stádiumnyi távolságnak kívánatos lennie.

VII. Szent Ábrahám Ősatya és Minden Szent Ősatya Imaháza. A Bárány. A Félelem Szelleme. A Test. „Mert ő a mi Istenünk, mi pedig legelőjének népe, kezében levő nyáj vagyunk. Most, amikor halljátok szavát, ne keményítsétek meg szíveteket...” (Zsolt 95,7-8).

Ezen imaház neve alatt a házasok gyűlnek egybe fiaikkal és lányaikkal, közös életet élve. Asszonyaikkal a gyermekáldás érdekében hálnak együtt, mintsem az élvezet miatt. Adott időkben vagy napokon egyetértéssel tartózkodnak tőlök, hogy szabadok legyenek az imádságra, figyelembe véve a testi alkatot és az életkort, máskülönben az ifjakat kísértené a Sátán (1Kor7,5). Légyen saját szállásuk és őrizkedjenek minden vádtól. Közös legyen ruházatok és élelmök, és engedelmeskedjenek Mesteröknek a Szellemi Atya irányításának és parancsának megfelelően, kinek mindezek a rendek engedelemmel tartoznak, mint Noé egészében megalkotott új bárkája. Télidőben minden pénteki napon böjtölnek, leszámítva a betegség esetét, és pusztán bő köpönyeggel ruházkodnak. Eme keresztyének között henye ember nem lelhető, ki nem keresi meg a maga kenyerét, miből a szűkölködőket is segítheti (Ef 4,28). Mind saját mesterségében munkálkodjon, és az egyes mesterségeknek és munkásoknak legyen meg a maga pallérja. Ki nem munkálkodik képességéhez mérten, a Mesternek kell elszámolnia, a többi pedig feddje meg. Az élelem és ruházat a keresztyénekhez illően egyszerű legyen. Világi viselet ne találtassék köztük, sem festett ruházat. Becsületes és elismert asszonyok szőjenek gyapjút Krisztus szegényei számára, és anyaként szolgálják a többi nőt, Isten félésében okítva a fiatalokat és a lányokat. Dézsmát adnak mindenökből az egyházfiknak a szegények és

idegenek és az ifjak számára, kik a hittant tanulmányozzák. Úgy teszik ezt, hogy ha többjük lenne, mint mire szükségük van, míg a többinek kevesebbje, a Szellemi Atya parancsára a fölösleget el kell venni azoktól, kiknek többje van és át kell adni azoknak, kiknek kevesebbje, hogy ily módon senki ne szűkölködjön köztük, hanem minden dolgot tartsanak közösen.

Angolból fordította: Lukács Tamás, in: Apocalyptic Spirituality, Translation and Introducaion Bernard McGinn. SPCK, London, 1979, 142-148. old.

2.4. Aquinói Szent Tamás (1225-1274)

BIBLIOGRÁFIA

Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* 1, Blackfriars, London-New York, 1964; HAILPERIN, Herman, *Rashi and the Christian Scholars*, University of Pittsburgh Press, 1963.

Kezdjük egy hosszabb idézettel a *Summaból*:

Isten a Szentírás szerzője... megvan a hatalma nemcsak arra, hogy miként az embereknek is, hogy szavakat használjon egy jelentés kifejezésére, hanem arra is, hogy magukat a dolgokat is felkarolja. A tudás minden ágában a szavaknak jelentése van, itt azonban az a sajátságos, hogy a szavak által jelölt dolgok maguk is jelentenek valamit. Az az első jelentés, miáltal a szavak dolgokat jelölnek, az elsőként említett értelemhez, nevezetesen a történelmi, avagy literális értelemhez tartozik. Az a jelentés azonban, miáltal a szavak által jelölt dolgok maguk megint más dolgokat jelölnek, spirituális értelemnek nevezetnek. Emez a literális értelmén alapszik és előfeltételezi is azt. Mármint, ez a spirituális értelem három részre osztatik. Amint Szent Pál mondja, a Régi Törvény az Új előképe, az Új Törvény maga pedig, amint Dionüszosz mondja, az eljövendő dicsőség előképe. Ekképpen hát az allegorikus értelem akkor kerül elő, midőn a Régi Törvény dolgai az Új Törvény dolgait jelölik; a morális értelem amikor a Krisztusban véghezvitt dolgok és azok, kik előképezték őt, annak jelei, mit nekünk kell véghezvinnünk; és az anagógikus értelem, amikor az előttünk örök dicsőségben nyugvó dolgok jelöltetnek. Most, mivel a literális értelem az, mi a szerző szándékában áll, és a Szentírás szerzője Isten, ki megértésében mindent egyszerre fog fel, nem válik kárára, miként Szent Ágoston megjegyzi, ha számos jelentés van jelen még az Írás egyetlen passzusának literális értelmében is.¹³⁴

A hatalmas szintézis, a *Summa* elején Tamás egyesíti a patrisztikus és a korai skolasztikus tipológiai hagyomány legjavát. Talán megkockáztathatjuk, hogy Tamás megkísérelte kibékíteni az alexandriai és az antiochiai iskolát. Nem zárja ki a spirituális értelmet, de elsőbbségben részesíti az Írás literális értelmét. Amint már céloztunk rá korábban, a négyes értelem Tamásnak való tulajdonítása helytelen, mivel már Cassianus beszélt róla. Tamás hisz az értelmek organikus viszonyában, de hangsúlyozza, hogy a literális értelem a többi alapja, arra épülnek. Ha a Szentírás szerzője Isten, akkor annak mentesnek kell lennie minden tévedéstől (*inerrantia*). Ha így van, mindent meg kell tennünk, hogy helyesen értelmezzük. A Szentírás használ metaforákat, de azokat nem nehéz lefordítani.

Tamás különbségtétele a literális és a spirituális értelem között a szavak (*verba*) és a dolgok (*res*) jelölésén alapszik, amint azt a következő diagram mutatja:

Első szignifikáció	Második szignifikáció
VERBA => RES 1 literális (történelmi) értelem	=> RES 2 spirituális értelem: allegorikus,

¹³⁴Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* 1.1.10. Vol 1. (London - New York: Blackfriars, 1964), 37-38. old.

*morális,
anagógikus*

Tamás válaszol arra az ellenvetésre, miszerint a szavak többszörös jelentése könnyen zavart okozhat. Preus mutatott rá, hogy Tamás hermeneutikai elmélete eltér mind Ágostonétól, mind pedig Szentviktori Hugóétól, mivel nem ragaszkodik a bibliai szavak egyértelműségéhez. Míg Ágoston és Hugó megengedte a szavak többszörös jelentését, Tamás azt mondja, hogy a Biblia szavai nem bírnak egynél több jelentéssel. A spirituális értelem nem alapja nem a *verba*, hanem a kapcsolat a *res 1* és a *res 2* között.¹³⁵ A literális jelentés Tamás számára annyira fontos, hogy - amint Preus rámutatott - valójában három literális jelentés van: a grammatikai-historikus, az emberi szerző szándékának megfelelően; az isteni-literális, az isteni szerző szándékának megfelelően; és végül a normatív-literális, amelyhez a spirituális értelem igazodik.¹³⁶ Tamás számára a literális értelem is alkalmazható figurálisan, ahogy a parabolikus értelem is a literális része.

Azt is meg kell jegyezni, hogy Tamás számára az Újszövetség még nem a teljes *veritas*: amint a régi törvény az újnak volt az előképe, és ahogy elnyelte azt az új, az új törvényt is magába fogja olvasztani a jövőbeli beteljesedés. Ez azt jelenti, hogy Tamás hermeneutikai rendszere is végső soron tipológiai szerkezetű, és az üdvtörténet progresszív szemléletén alapszik.

Ezt könnyen alátámaszthatjuk, ha egy közelebbi pillantást vetünk Tamásnak a két testamentum viszonyáról alkotott nézetére. Ennek leírására organikus metaforákat használ: a kettő közti különbség a „mag” és a „fa” vagy a „fiú” és a „férfi” közti különbség.¹³⁷ Rogerson rámutat, hogy Tamás számára az Ószövetség rituális törvényei és az áldozatok szintén az emberiségnek Krisztus általi megváltását előképezték. Ez volt számára a régi törvény alatti megváltás. De már a régi törvény előtt áldoztak a kivételes emberek, akik „prófétai szellemmel voltak megáldva”, és ők is Krisztus misztériumát előképezték. De még ez a józan teológus is eljut odáig, hogy a különféle állatok allegorikus jelentőségéről spekuláljon:

Krisztus a borjában a kereszt erejét jelzi; a bárányban az ártatlanságot; a kosban hatalmát; a kecskében a bűnös test hasonlatosságát. A gerle és a galamb jelölte két természetének egységét.¹³⁸

A későbbiekben a literális értelem sokkal radikálisabb védelmével fogunk találkozni.

¹³⁵Preus, *op. cit.*, 51. old.

¹³⁶*Ibid.*, 55. old.

¹³⁷*Ibid.*, 46. old.

¹³⁸Rogerson, *op. cit.*, 72. old.

2.5 Lyrai Miklós (1270-1340)

BIBLIOGRÁFIA

HAILPERIN, Herman, *Rashi and the Christian Scholars*, University of Pittsburgh Press, 1963.

„Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset.”
(Ha Lyra nem zengett volna, Luther nem táncolt volna.)

Lyrai Miklós ferences szerzetes volt, William of Occam (†1349) kortársa. Sokan tekintik a középkor legnagyobb egzegétájának. *Postilla* című munkájának (1322-1330) hatalmas kötetét Tamás hermeneutikai rendszere kidolgozásának és illusztrációjának tekintik. Azonban a gyakori szó szerinti idézetek ellenére joggal nevezik egyben Luther és a reformáció előfutárának is, különösen mivel ragaszkodott az eredeti nyelvek használatához az egzegézisben és tiltakozott a túlzó allegorizálás ellen. Úgy találta, hogy a fordítások és a közkeletű allegorizálás szinte megfojtotta (*suffocare*) az eredeti értelmet.¹³⁹

Lyrai Miklós egzegetikai munkássága nem érthető meg teljesen anélkül, hogy némi fényt vetnénk arra a hatásra, amelyet a kortárs zsidó hermeneutika gyakorolt rá. Már láttuk, hogy a viktoriánus iskola újszerű egzegézise szintén a *hebraica veritas*-hoz való ragaszkodás eredménye volt. A *hebraica veritas* különösen Rashi, vagyis Solomon Sizchaki rabbi (1040-1105) iskolájában jelent meg, aki a literális egzegézist a *halakha*, a *haggáda*, és a Kabbala misztikus értelmezései ellensúlyozására vezette be. Rashi követője volt többek között Ibn Ezra (†1167) és Maimonidész (†1204).

Lyrai Miklós Rashi-adaptációjának legalaposabb tárgyalása Herman Hailperin *Rashi and the Christian Scholars* (1963) című mindenre kiterjedő munkájában található meg.¹⁴⁰ Hailperin lefordította Lyrai legfontosabb munkáinak egyes szakaszait, és össze is vetette azokat Rashi kommentárjaival. Úgy találta, Lyrai „nemcsak nagy tudós volt, de remek érzéke volt az integráláshoz is”.¹⁴¹ „Lyrai gyakran hivatkozik Rashira név szerint is, az ószövetségi *Postillae* szinte minden lapján.”¹⁴²

Lyrai Miklós is alkalmazza a tipológiai egzegézist, de keresztény elődeinél sokkal kevésbé. Melkisédekről például mint Krisztus előképéről vagy típusáról beszél, a körülmetélkedés tárgyalásakor azonban nem említi, hogy az a keresztség típusa volna.

A messianisztikus próféciákat illetően Lyrai sokat tanult Rashi szabatos literális értelmezéseiből, noha természetesen elhatárolja magát Rashi *ad litteram* racionalisztikus értelmezésétől bizonyos szakaszok esetében: megerősíti, hogy Ézs 52,13 vagy 53,19, Zsolt 2 stb. utalásai kétségtől Krisztusra vonatkoznak.¹⁴³

Lyrai Miklós tipológiai szimbolizmusa legteljesebben a húsvéti áldozatról (2Móz 12) szóló magyarázatában jelenik meg. Miután a szakasz részletes, szigorúan

¹³⁹Frederick Farrar, *History of Interpretation* (London: Macmillan, 1886).

¹⁴⁰Herman Hailperin, *op. cit.*, 137-245. old.

¹⁴¹*Ibid.*, 141. old.

¹⁴²*Ibid.*, 145. old.

¹⁴³*Ibid.*, 174-175. old.

történelmi egzegézisét nyújtja a *Postillae*-ban, és Rashit idézi, Miklós az alábbi következtetésre jut:

A húsvéti bárány áldozatának jelentése kettős. Egyik, a nép Egyiptomból való kivonulásának feltétele literális..., a másik (jelentés) Krisztus eljövendő szenvedésének előképe.¹⁴⁴

Krisztus vérének az ajtófélfán való szétkenése Krisztus szenvedésének emlékére történik..., a hús evése az eucharisztikus áldozat vételét jelöli. A tűzön való sütés azt jelöli, hogy Krisztus a legnagyobb szeretettel szenvedett... A kovásztalan kenyér azzal együtt, mi megéttetett, a hívők tiszta beszédét jelöli... Továbbá, a bárányt egy házban kellett megenni, miáltal azon egyház egysége jelöltetik, melyben az eucharisziát fogják venni, nem pedig az eretnekek gyűlésein.¹⁴⁵

A húsvét szerepéhez hasonlóan Miklós hangsúlyozta az ószövetségi áldozatok és a papság előkép jellegét. Ebből a szempontból Tamás spekulációját idézi a különféle állatok természetét illetően:

Az ökör Krisztus lelkijét jelöli, a bárány ártatlanságát, a kecske vagy bak a test bűnének alakját... a gerle Krisztus tisztaságát, a galamb, melynek nincs epéje, [Krisztus] édességét és szelídségét.¹⁴⁶

Preus rámutat, hogy Lyrai egyik újdonsága a „kettős literális értelem”, a tyconiusi 3. szabály alkalmazásának eredménye. Miklós szerint Tyconius alkalmanként kettős literális értelmet használ, és 1Krón 17,13 példáján mutatja be: „Atyja leszek neki”, mely literálisan egyszerre utalhat Salamonra és Krisztusra (Zsid 1,5). Preus kimutatja, hogy Lyrai Miklós volt az első az egzegézis történetében, aki egy ószövetségi szakasz újszövetségi olvasatát a „literális” jelzővel illette.¹⁴⁷ A kettős literális értelem fogalma Miklós kettős törekvésének eredménye, hogy egyszerre legyen összhangban a zsidó kutatás legjavával és igazolja keresztény meggyőződését.

Miklós ragaszkodása az egzegetikai kutatások forrásaihoz (*ad fontes*) elvezetett minket a reformáció küszöbéhez.

¹⁴⁴Idézi: *ibid.*, 185. old.

¹⁴⁵*Ibid.*, 191. old.

¹⁴⁶*Ibid.*, 216. old.

¹⁴⁷Preus, *op. cit.*, 69. old.

A XV. század végére nem tarthatott tovább a középkor a „létezés analógiájá”-ra (*analogia entis*) alapozott mindent felölelő szintézise. A középkor kultúrája szintetikus volt; a humanizmus és a reneszánsz a klasszikus elemek emancipációját hozta, míg a reformáció a szintézis zsidó-keresztény komponenseinek liberalizálódását jelentette. A *quadrigo* (négyes értelem) talán az *analogia entis* princípiumának kifejeződése a gyakorlatban. A középkori mentalitás kvintesszenciája: rendszer, rend, hierarchia, megfelelés, egyetemesség stb. A 2Kor 3,6 torz interpretációja Órigenész korától kezdve egy végső soron platonikus-dualista hitet eredményezett a spirituális értelemnek és a „láthatatlan” világnak a literális értelem és a „látható” történelem feletti felsőbbrendűségében. Az egzegézist az motiválta, hogy feltárják a betű mögötti rejtett allegorikus titkokat. Luther és követői azonban határozottan elítélték a képzelgő allegorizálást és az egzegézis négyes értelmét egyaránt. A tipológia viszont nemcsak, hogy az egzegézis legitim módja maradt, de a reformátorok általi jóváhagyása révén a XVII. században ismét virágkorát éli Európában és az Újvilágban is.

3.1. Luther Márton (1483-1546)

BIBLIOGRÁFIA

SZÖVEG:

LUTHER, Márton *Előszók a Szentírás könyveihez*. Magyar Luther Könyvek 2, Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1995; LUTHER, Márton, *Nyílt levél a fordításról (1530)*, Magyar Luther Füzetek 2, Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1993; LUTHER, Márton, *Mi az evangélium? A keresztények és Mózes*, Magyar Luther Füzetek 5, Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1995; LUTHER, Márton, *Négy vigasztaló zsoltár Mária magyar királynéhez*, Magyar Luther Könyvek 5, Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1996; LUTHER, Márton, *A szolgálai akarat*. Berzsenyi Dániel Evangélikus Líceum, Sopron, 1996; VIRÁGH Jenő (ford. és szerk.), *Dr. Luther Márton önmagáról*, Budapest: Ordass Lajos Baráti Kör, 1991, 75-82. old.

KOMMENTÁR:

BITSKEY István, *Hitvita és hitújítás Luther életművében*. Magyar Luther Füzetek 7, Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1998; BORNKAMM, Heinrich, *Luther und die Alte Testament*, Tübingen, 1948; DONÁTH László, „Tanúság és távlat. Az Ótestamentum szerepe Luther teológiai eszmélődésében”, in: [id.] Fabiny Tibor (szerk.), *Tanulmányok a lutheri reformáció történetéből*, A Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, Budapest, 1984, 9-28. old.; EBELING, Gerhard, *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*. München: Kaisers Verlag, 1942, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962; EBELING, Gerhard, *Luther. Bevezetés a reformátor gondolkodásába*. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1997; MOSTERT, Walter, *Az „önmagát értelmező Szentírás”. Luther hermeneutikájáról*. Hermeneutikai Füzetek 9, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1996; PELIKAN, Jaroslav, *Luther the Expositor. Luther's Works, Companion Volume*, Saint Louis, Concordia Publishing House, 1959.; PREUS, James S., *From Shadow to Promise. Old Testament Interpretation from Augustine to the Young Luther*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969; STEINMETZ, David C., „Luther és Támár”, in: *Protestáns Szemle* 1994/2, 81-89. old.; STEINMETZ, David C., „Luther és Kálvin a Jabbók partján”, in: *Protestáns Szemle*, 1997/1, 11-23. old.; WICZIÁN Dezső, *Luther mint professzor*, Magyar Luther Könyvek 3, Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1996.

3.1.1. Luther hermeneutikája mint nyelvesemény

A Luther-kutatás kimutatta, hogy Luther hermeneutikája révén vált reformátorrá. Noha nagy történelmi teljesítménye a reformáció, mégis elsősorban *doctor*, a wittenbergi egyetem teológia professzora, bibliai egzegéta volt. Bár korántsem volt rendszeres gondolkodó, Heinrich Bornkamm szerint egy modern teológiai

fakultáson minden bizonnyal az ószövetségi egzegézis professzora volna.¹⁴⁸ Luther újrafelfedezése a hermeneutika számára Gerhard Ebeling nevéhez fűződik (Ebelingről lásd 0.8. fejezet!), aki őt „nyelvesemény”-nek tekintette (*Luther als Sprachereignis*), ami azt jelenti, hogy legfőbb szándéka Isten Szavának tökéletes megjelenítése, a bibliai szövegek helyes értelmezése, Isten kinyilatkoztatásának feltárása volt.¹⁴⁹ Célja alapvetően hermeneutikai volt, emellett a nyelv kérdései is foglalkoztatták, különösen amikor azok a betű és a szellem közti alkotó feszültségben jelentek meg. Azt írta:

Luther a nyelv és a teológia alapvető összefüggésének programszerűen a „Németország össze városainak tanácsosaihoz a keresztény iskolák felállítása és fenntartása végett” (0524) c. írásban adott hangot: „Amint az evangélium a Szentlélek által jött és jön el naponként, a nyelv által jött el és gyarapodott, így általa is kell megtartatnia... Amilyen kedves tehát nekünk az evangélium, akkora erővel kell kitartanunk a nyelv mellett. Mivel Isten sem hiába íratta az Írást két nyelven, az Ótestamentumot héberül, az Újat görögül, bizvást mondjuk, hogy az evangéliumot a nyelvek nélkül nem tarthatjuk meg. Mert a nyelvek a hüvely, amely a lélek kardját rejt. Ők a frigszekrény, amely ezt a drága ékszer őrz. Ők az edény, amely az italt felfogja. Ők a kamra, amelybe ezt az ételt teszik. És amint az evangélium (Mt 14,20) maga mondja: Ők a kosarak, melyekbe a kenyereket, a halakat és a maradék darabokat felszedik. Bizony, ahol hibát vétünk és (amitől Isten óvjon) nem figyelünk a nyelvekre, ott nem csupán az evangéliumot veszítjük el, hanem végül oda jutunk, hogy sem latinul, sem németül nem tudunk már helyesen beszélni vagy írni.”¹⁵⁰

Luther radikálisan szakított azzal a középkori hagyománnyal, mely az Írás autoritását alárendelte az egyház autoritásának. Gyakran hangsúlyozta, hogy az egyház mint értelmező közösség az Ige eredménye, nem pedig fordítva, amint azt több mint ezer éven át tanították. Luther szerint „az Egyház az Igétől született leánygyermek, nem pedig az Ige anyja”.¹⁵¹ „Nem az Ige van az egyházért, hanem az egyház az Igéért. Nem azért van az Ige, hogy az egyház megszólalhasson, hanem azért van az egyház, hogy az Ige megszólalhasson. Nem az egyház teremti ígét, hanem az ige teremti az egyházat.”¹⁵² Luther, mint Milton is száz évvel később, felismerte annak a veszélyét, hogy a középkor elnyomta a bibliai „leány-menyasszony” metaforát az „anya”-metafora kedvéért. Ennek a látszólag apró nyelvi módosításnak súlyos következménye volt – a végső tekintély kérdését érintette. A katolikusok a tekintélyt az Egyháznak tulajdonították, míg a protestánsok az Igének.

Bár korai zsoltárelőadásaiban Luther szerzetesként még mindig a négyes értelmet gyakorolta, azonban „1516-18 folyamán a négyes értelemről, az allegóriák túlzott használatáról, a glosszázás skolasztikus módszeréről és az

¹⁴⁸ Heinrich Bornkamm, *Luther und das Alte Testament* (Tübingen, 1948), idézi Jaroslav Pelikan, *Luther the Expositor. Luther's Works. Companion Volume* (Saint Louis: Concordia, 1959), 46. old.

¹⁴⁹ In: Gerhard Ebeling, *Luther. Bevezetés a reformátor gondolkodásába*. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1997,

¹⁵⁰ In: Gerhard Ebeling, *Luther. Bevezetés a reformátor gondolkodásába*. Magyar Luther Szövetség, Budapest, 1997, 20. old.

¹⁵¹ Idézi Ebeling, *op. cit.*, 101. old. (WA, XLII, 334).

¹⁵² In: Jer örvendjünk, keresztyének! Összeállította D. Carl Witte. Ford.: Szabó József. Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, Budapest, 1990, 359. old.

arisztotelészi filozófia túlsúlyáról való lemondásként egy új hermeneutika jelei kezdtek megmutatkozni”.¹⁵³ Luther új hermeneutikája az „Igére” mint az Úr feltárulkozásának módjára, és a „hitre” mint az ember egzisztenciális válaszára erre a kinyilatkoztatásra összpontosított.

Luther számára a literális értelem volt alapvetően az egyetlen értelem, azonban érdeklődését nem a *sensus literalis* határozta meg kizárólag, amint az Lyrai Miklós és a rabbinikus egzegézis esetében történt, hanem a *sensus literalis propheticus*, és ezért zsoltárértelmezése teljességgel krisztológiai. Preus szerint Luther számára a hermeneutikai választóvonal már nem az ószövetségi „betű és törvény”, valamint az újszövetségi „szellem és evangélium” között volt, hanem úgy találta, hogy ez a választóvonal már magában az Ószövetségben megvan! Felismerte, hogy az Ószövetség már a kezdetektől egyszerre tartalmaz ígéreteket és törvényeket. Luther valójában „helyreállította” Tyconius 3. szabályát, melyet Ágoston „Szellem és Betű” címén „igazított ki”.¹⁵⁴ Meg volt győződve, hogy Isten mindig is kezdeményezte a kapcsolatot az emberrel, mivel mindig is adott ígéreteket, amire az ember igenlő válasza a hitcselekedet. Ebben az értelemben beszélhetett a „hívó zsinagógáról”, mely Krisztusra tekint előre. És ebben az értelemben beszélhetett az Ószövetségről mint a Krisztusról szóló nagy tanúságtételről. Ezért a hívőnek az Ószövetséget Krisztussal a szeme előtt kell olvasnia – „was Christum treibet”.

Luther nem választotta külön a betűt és a lelket, mintha a lelki értelem ontológiailag magasabban helyezkedne el. Ezt írta: „A Lélek a betűbe megy át, a betűnek azonban a maga részéről folyton lelkévé kell válnia.”¹⁵⁵ Igaz, hogy Luther a „lelki megértés” és a Biblia „lelki értelme” elsőségében hitt, de ennek semmi köze az allegorikus értelemhez vagy a *quadriga* lelki értelméhez. Luthernek a lelki megértésről alkotott fogalma inkább annak felismerése volt, hogy az ember Isten kinyilatkoztatását *hitben* érti meg, a Szentlélek segítségével. A lélek és a betű különállását csak az alázatosságban lehet kimutatni, mivel Isten is megalázta magát az emberi testben, egészen a kereszt botrányáig.

Ha ugyanis valamit egyszer már megértettünk, fennáll a veszélye annak, hogy az lélekből ismét betűvé lesz, ha nem értjük meg és nem sajátítjuk el újra. Az Írás megértésében folyvást előbbre kell haladnunk. Ha a lélek betűvé is lesz, a betűnek újra lélekké kell válnia. A megismerésnek mindig is a betű az *első* lépcsőfoka, ez az, ami a következőben lélekké válik. Ezek a gondolatok azt mutatják, hogy Luther a megértés történetébe meglepő mélységig beelátott. Ha a zsoltár éneklője így imádkozik: „Szolgád vagyok, oktass, hogy megismerjem a te bizonyosságaidat!” (Zsolt 119,125), azt Luther szerint a következőképpen kell értelmeznünk: „A zsoltárénekes azért könyörög, hogy ne csupán a betűt érthesse meg, hiszen a megértés a lélekben rejlik. De amint az idő is telik-múlik, úgy van ez a betűvel és a lélekkel is. Mert ami valaha elég volt a megértéshez, az most betű csupán. Amint már mondtuk, a betű korunkra igen kifinomulttá vált, az idők múlásában. Mert... minden lénynak, aki úton van, betű mindaz, amit a feledésnek maga mögött hagy, és lélek mindaz, ami felé tart. Mert minden, ami már a birtokunkban van, betű ahhoz képest, amit még meg kell szerezünk...” S még ahhoz is van mersze, hogy ezt egyik hagyományos

¹⁵³ Gerhard Ebeling, „The New Hermeneutics and the Early Luther”, *Theology Today* 21 (1964) 36. old.

¹⁵⁴ Preus, *op. cit.*, 260. old.

¹⁵⁵ Ebeling (1964), 99. old.

dogmán szemléltesse: „Így a Szentháromság tétele, amikor Áriosz idejében pontos formába öntötték, lélek volt még, amely csak kevesekben gyújtott világosságot, ma azonban betű, mivelhogy mindenki számára nyilvánvaló, hacsak nem egészíti ki valami más is, nevezetesen az eleven hit. Ezért állandóan könyörögnünk kell a helyes megértésért, nehogy megrekedjünk a halálra vivő betűnél.”¹⁵⁶

Csak a lélek segítségével érthető meg, hogy Isten kinyilatkoztatásában elrejtőzik és rejtettségében kinyilatkoztatja magát. Luther kereszt-teológiája azon a felismerésen alapul, hogy Isten egy „ellentét” formájában rejtekezik. Pál is felismeri ezt a *absconditas sub contrario*-t, amikor az 1Kor 1,18-31-ben az isteni bolondságot ünnepli az emberi bölcsességgel szemben.¹⁵⁷

Ebeling meggyőzően érvel amellett, hogy Luther gondolkodása antitézisek sorozatával jellemezhető: literális-spirituális, látható-láthatatlan, megjelent-elrejtett, emberi-isteni, időbeli-örök stb. Ennek az antitézisekre építő gondolkodásnak azonban semmi köze sincs a fokozatok platóni dualizmusához. Ezt Luther inkább „az ember Isten színe előtti két ellentétes helyzete” megkülönböztetésének szánta.¹⁵⁸

Ebeling szerint Luther „hermeneutikai forradalma” az volt, hogy a jelekről és a szignifikációról alkotott középkori nézetekkel szemben felismerte a „szóesemény”-ben manifesztálódó nyelv jelentőségét, ezért fő célja

nem Isten verbális leírása volt, hanem hogy feltárja az embernek Isten előtti létezését... Isten ember feletti ítéletének kinyilatkoztatását... Az emberi nyelven megalkotott szóesemény Istennek az emberrel való kommunikációja legalkalmasabb formája... a szó képes megvilágítani, világosságot előidézni, életet adni. A hermeneutikai feladat csak abban állhat, hogy a szóesemény szolgálatának szenteljük magunkat oly módon, hogy a szó igazán szóvá váljon, és hogy az erejének teljességében, tiszta szóként jelenjen meg.¹⁵⁹

¹⁵⁶ Ebeling (1997), 73-74. old.

¹⁵⁷ Vö. David C. Steinmetz, *Luther and Staupitz. An Essay in the Intellectual Origins of the Protestant Reformation* (Duke University Press, 1980), 56-59. old.

¹⁵⁸ Ebeling (1964), 43. old. és Ebeling (1972), 103. old.

¹⁵⁹ Ebeling (1964), 44-45. old.

3.1.2. Luther bibliaszemléletének jellemzői

Luther bibliaszemlélete kapcsán az alábbiakban hat jellemző vonásra hívjuk fel a figyelmet:

1. *Az evangélium elsődlegessége.* Luther számára nem “négy”, hanem csak “egy” evangélium létezik: “*egyetlen* Evangélium van; aminthogy az Újtestamentum *egyetlen* könyv, és *egy* a hit és *egy* az ígéretet adó Isten.” Az evangélium hangja már az Ószövetségben is hallatszik, például abban a pillanatban, amikor Dávid legyőzi a nagy Góliátot. Ezért az evangélium élő hangjából soha nem szabad törvényt csinálni: “Ügyelj tehát arra, hogy Krisztusból ne csinálj Mózeszt, sem pedig az Evangéliumból törvényt és tanító könyvet.”

2. *A kánon koncentrikus felfogása.* Luther – a mai fundamentalista bibliaértelmezés számára bizonyára megbotránkoztató módon – nem a Szentírás hatvanhat könyvének teljes és egyforma érvényességét (plenáris inspirációját) vallotta, hanem a kánont bátran és szelektíven kezelte, s ezért beszélhetett külön az Újtestamentum “valódi és legékesebb könyveiről”. Számára János evangéliuma volt a főevangélium, Pál és Péter levelei a “legjobbak”, mivel ezek Krisztust hirdetik, és nem cselekedeteit beszélik el, mint a szinoptikus evangéliumok. Ezért meri a Jakab-levél apostoliságát megkérdőjelezni, és azt “szalmával bélelt levélnek” nevezni. “Nem apostoli tanítás az, amelyik Krisztusról nem ejt szót, még ha Szent Péter vagy Szent Pál tanítaná is. Ellenben mindaz, ami Krisztust hirdet, apostoli tanítás, még ha Júdás, Annás, Pilátus, vagy Heródes szájából származnék is.”

3. *A hit általi megigazulás központi szerepe.* Az Előszókon végig lüktet Luthernek a hit általi megigazulásról szóló tanítása. A Rómaiakhoz írt levélhez írt terjedelmes előszó méltán vált a reformáció korának legnépszerűbb írásává. “Ez a levél az Újtestamentum valóban legfontosabb részlete, és a legvilágosabb evangélium, amely méltó és érdemes arra, hogy a keresztyén ember nemcsak hogy szóról szóra, kívülről tudja, de napról napra úgy törődjék vele, mint a lélek mindennapi kenyerével.” Luther számára egyedül a hit tesz igazzá és a hit töltheti be a törvényt.

4. *Az egyház, a szentek elrejtettsége.* A *Jelenések* könyvéhez írott második előszavában (1522-ben még nem tudott mit kezdeni ezzel a könyvvel) Luther az egyház elrejtettségéről szól. Az igazi egyházat nem értelemmel, és nem tiszta szemmel, hanem csak hittel lehet látni: “El tudja azt rejteni az ördög, betemeti botránkozással és meghasonlással..., S Isten is elrejtheti a gonosztettek és a mindennemű bajok mögé, hogy bolonddá téve magadat, hamis ítéletet kiáltasz reá. Mert azt akarja, hogy ne szemeddél, de hiteddel fogd fel azt.” Isten dicsősége, mint majd később a *theologia crucis*ról szóló tanításában világosan megfogalmazza, elrejtett marad a kereszt gyalázatában.

5. *A lélek elrejtettsége a betűben.* Ahogy a törvény mögött az evangélium, a cselekedetek mögött a hit, a romlott egyház mögött a szentek közössége (az igazi egyház) rejtőzik, ugyanúgy rejtőzik a lélek a betű mögött. A Szentírás először Lélek (hang) volt, utána betű lett, de ez a betű azt igényli, hogy újra, állandóan Lélekké, hanggá váljék, azazhogy újra „belekiáltsák” a világba, vagyis: hirdessék.

6. *Krisztocentrikus értelmezés.* Luther szerint az Ószövetséget is Krisztus felől kell olvasnunk és értelmeznünk: *was Christum treibet*. A Szentírás szövege túlmutat önmagán, a benne mint pólyában elrejtett Krisztusra utal. A nehéz szövegek is egyértelműen csak Krisztusban, a végső jelentetben nyerik el értelmüket: „ha egy olyan szöveggel van dolgom, amelyiknek kemény héja van,

mint a diónak, és nem tudom feltörni, akkor a sziklához (Krisztushoz) vágom, és így megkapom a legédesebb magot.”

3.1.3. Luther és a tipológia

Látva ezt a hatalmas hermeneutikai programot – hogy a Szó mint élő hatalom elérhető legyen, és az ember meg is hallja azt – nem nehéz megérteni, hogy Luther miért hagyta jóvá a tipológiát, és miért vetette el az allegóriát. Elutasította Arisztotelészt és az egész filozófiai hagyományt, azonban hitt a történelem jelentőségében. T. Boman kifejezésével élve azt mondhatjuk, hogy filozófia-ellenességében Luther nem hellenista, inkább hebraista gondolkodó volt. Isten népének történelmében, a hit analógiájában hitt, nem pedig a létezés analógiájában, és ezért a történelem tipológiai szemléletét osztotta, vagyis úgy látta, hogy az Istentől eredő áldások és csapások mindig analógak.

Luther meggyőződéssel hirdette, hogy az Írás az egyház történelmét mint Isten népének történelmét akarta megjeleníteni. Így számára a bibliai történelem az egyház történelme volt, amint azt az *Előadások Mózes első könyvéről* is tanúsítja. Hitte, hogy az Isten által Ábrahámnak és leszármazottainak adott ígéretek nem egy fajra, hanem a hívőkre vonatkoznak, így nem a zsidó nép történelmében teljesedtek be, hanem a keresztény egyház, a lelki Izrael megalapításában. A zsidóknak igaza volt, amikor azt állították, hogy csak Ábrahám utódai alkotják Isten népét, Luther azonban rámutatott, hogy Ábrahám utódai mindig is az igaz egyház tagjai voltak.¹⁶⁰

Jaroslav Pelikan *Luther, az egzegéta* című könyvében tárgyalja Luthernek Mózes első könyvéhez írott kommentárját. Mózes első könyve az egyház számos példáját, analógiáját és prefigurációját biztosította Luther számára. Ezek rendkívül hasznossá váltak számára a Róma elleni küzdelemben. Úgy látta, hogy az „igaz egyház”, az első mózesi könyvben és a maga korában is számos csapást szenvedett el, míg a hamis egyház virágzott. Káin és Ábel, Izmael és Izsák, Ézsau és Jákob története megmutatta, hogy „a hamis egyház dicsőségben részesül és hatalmas, míg az igaz egyházat megvetik és lealázzák. Ézsau püspök, király és pápa volt az egyházban”.¹⁶¹ Luther az egyház kettős természetéről alkotott nézetét Ézsauval kapcsolatosan fogalmazza meg:

Az egyház kétféle: az egyiknek száma van, a másiknak érdemei; amannak látszata, emennek valósága; amaz a nevében egyház, emez csakugyan az.¹⁶²

Luther tipológiai értelmezése szerint az üldözött reformátorok reprezentálják az igaz egyházat, míg a virágzó római egyház a látszategyház „alakját veszi fel”.

A zsidók és a római egyház elleni, tipológiai alapokon nyugvó küzdelme mellett Luthernek egy harmadik fronton is meg kellett védenie ekkleziológiáját: Münzer lelkes követői ellen, akik szintén azt állították, hogy az övék Isten igaz egyháza. Luther radikálisan, gyakran durván cáfolta, hogy „közvetlen” kinyilatkoztatást kaptak volna Istentől. Luther ismét a Genezis értelmezéséből származó egzegetikai alapelveket alkalmazta. Az egyház papi szolgálatát azzal igazolta, hogy rámutatott, Isten már a pátriárkák korában is soha nem közvetlenül a nép előtt nyilvánította ki magát, hanem angyalán, egy külső követen keresztül. Az Ige hivatalos szolgálata így szükségszerű közvetítés Isten és ember között. Hasonló módon veszi védelmébe a szakramentumokat is. „Luther... egzegetikai alapelvét tette, hogy megmutassa, hogy miként nincs Szellem az Ige nélkül, úgy nem lehet

¹⁶⁰ Pelikan, *op. cit.*, 95. old.

¹⁶¹ *Ibid.*, 96. old.

¹⁶² Idézi *ibid.*, (WA, XLIII, 428).

Egyház a szakramentumok nélkül.”¹⁶³ A Genezis-kommentárban a körülmetélést külső jelként, a keresztség előképeként értelmezte: „Isten mindig felállítja kegyelmének egy külső és látható jelét is az Ige mellett... Így az egyház sosem volt külső jelek nélkül.”¹⁶⁴

Láttuk már Luther tipológiai felfogását az egyházzal, melyet a zsidók, a római egyház és a fanatikusok elleni háromfrontos küzdelem igazolására használt. Tipológiai egzegézisének természetesen számos más példáját is fel lehetne hozni. Így például a zsidó húsvétot Krisztus megváltásának előképeként, a levitikus ünnepeket és törvényeket Krisztus áldozata típusaként, József rabságát majd felemelkedését Krisztus megfeszítése és feltámadása előképeként értelmezte. Barbara K. Lewalski megjegyzi, hogy Luther tipológiai terminológiája következetlen: korai írásaiban párhuzamosan használta a *typos*, *schema* és *figura* szavakat, míg később gyakran együtt használta a *figura* és *typos* fogalmát, mintha a *typos* latin változatát tartaná fontosabbnak.¹⁶⁵

Lewalski és Preus is rámutat Luthernek a Krisztus „három eljövetele”-ről alkotott tipológiai nézetére: testben, kegyelemben és dicsőségben. A Zsolt 14,1-hez írott kommentárjában azt írja:

Ennélfogva, miként a törvény a nép képe és készülődése volt Krisztus fogadására, akként annak megtétele, mi bennünk lakozik, előkészít minket a kegyelemre. És a kegyelem teljes ideje előkészület az eljövendő dicsőségre és a második eljövetele.¹⁶⁶

Luther tipológiai egzegézise rendkívüli hatással volt a kortárs képzőművészetre. Friedrich Ohly egy munkájában arról ír, hogy Luthernek a törvényről és az evangéliumról szóló tipológiai interpretációja miként tükröződik Lucas Cranach festményein (pl. „Az utolsó vacsora a reformátorokkal” címűn) és Johann Teufel, Jacob Lucius és mások fametszetein.¹⁶⁷

3.2.1. Példa Luther írásmagyarázatára: A „Magnificat-kommentár”

3.2.1.1. A Magnificat hatástörténeti megközelítése

Hadd idézzük a *Magnificat*-ról Stephen Farris egyik mondatát eredetiben! „The Magnificat is not only magnificent in itself, it has provoked magnificence in others”¹⁶⁸ (A *Magnificat* nemcsak önmagában nagyszerű, hanem másokban is nagyszerűséget provokált.)

Mi is hát a hatástörténeti megközelítés? (Lásd 0.10. fejezetet!) A hatástörténet alapja a gadameri hermeneutikának az a felismerése, hogy minden megértésben benne van az alkalmazás is. Vagyis a szöveg ugyanúgy „történik” egyéni életünkben, mint a történelemben. A szöveg nem csupán és nem elsősorban a szerző szándékait hordozza, hanem magába rejti annak potenciális olvasatait, értelmezéseit, sőt félreolvasatait és félreértelmezéseit is. A szövegek természetéhez

¹⁶³ Idézi *ibid.*, 106. old.

¹⁶⁴ WA XXII, 184. old.

¹⁶⁵ Lewalski, *op. cit.*, 117. old. és 451. old.

¹⁶⁶ Preus, *op. cit.*, 194. old. és Lewalski, *op. cit.*, 118. old.

¹⁶⁷ Lásd i.m. 135. második fejezet. Ohly említést tesz Angelika Matthaei MA disszertációjáról: *Typologisches in Luthers deutsche Schriften* (Münster, 1963).

¹⁶⁸ Farris, *i. m.* 113. old.

ugyanúgy hozzátartozik azok „poszthistóriája”, amint a történetkritikusok által kutatott „prehistória”. Ulrich Luz megfogalmazásában „nem arról kell beszélünk, hogy a bibliai szövegnek jelentése van, hanem arról, hogy azok a történelem során újra és újra jelentést, új jelentéseket *teremnek*.”¹⁶⁹ Luz szerint a szövegekben egyszerre jelen van egy „jelentés-mag” és az „irányadó jelentés”, s az utóbbinak köszönhetően a szöveg nyitott a jövőbeli jelentésekre. „A hatástörténet leírja azt az árkot, amely a múlt és a jelen között húzódik”.¹⁷⁰ Luz többször használja a szöveg és hatástörténet kapcsán a „forrás” és a „folyó” metaforákat, valamint a „gyümölcstermés” képét: „A hatástörténet vizsgálata a szövegek gyümölcseit kutatja a történelemben.”¹⁷¹ A *Wirkungsgeschichte* alkalmazása révén újra polgárjogot nyer a hermeneutikatörténet. Gerhard Ebeling egykori tézise: „Az értelmezés története – egyháztörténet” ismét aktuálissá válik.¹⁷² Luz felhívja a figyelmet a hatástörténeti vizsgálatok „ökumenikus dimenzióira” is: „A hatástörténet vizsgálata révén hozzájuthatunk más egyházak, más keresztények tapasztalatának óriási tárházához. Különösen fontosak azok az interpretációk, amelyek saját tradícióink és egyházunk megszokott értelmezéseinek és alkalmazásainak korrekciójához nyújtanak modellt.”¹⁷³ Luz elméleti megállapításai felbátorítanak bennünket és ezért Lutherhez fordulunk.

3.2.1.2. A Magnificat hatása – Luther kommentárja

Csábító feladat lenne a *Magnificat* kétezer éves értelmezéstörténetének áttekintése¹⁷⁴, de a jelen előadás keretei között erre természetesen nem vállalkozhatunk. Kiválasztjuk inkább e kétezer éves hatás egyedülálló kuriózumát és kincsét: Luther *Magnificat*-kommentárját. A szöveget néhány évvel ezelőtt Takács János hódmezővásárhelyi evangélikus lelkész lefordította magyarra és saját költségein kiadta.¹⁷⁵

Luther 1521-ben írta a *Magnificatról* szóló kommentárját. Az írást félbe kellett szakítania, amikor a wormszi birodalmi gyűlésre távozott április 2-án, s így azt csak Wartburg várában fejezte be. A munkát Frigyes választófejedelem unokaöcsének, János Frigyes hercegnek (1503-1553) dedikálta, aki később majd Luther munkáinak wittenbergi és jénai kiadásait fogja szponzorálni. Mint ez a Spalatinhoz írt leveleiből kiderül, Luther válasznak szánta a kommentárt a tizenhét éves fiatalember hozzá írt levelére.¹⁷⁶ Az előszó és az epilógus arra engednek következtetni, hogy a kommentárt Luther afféle „Uralkodói tükörnek” szánta, hiszen igei alapon tesz különbséget az „istenfélő” és a „gonosz” fejedelmek között. Az elkészült, majd elküldött első részhez fűződő előszóban írja, hogy az egész Szentírásban talán ez az egyetlen hely, amely a leendő uralkodóknak szól. Minden ilyen személynek meg kellene tanulnia és a szívében kellene forgatnia

¹⁶⁹Ulrich Luz, *Evangélium és hatástörténet. A Máté-evangélium értelmezése a történelemben*. Hermeneutikai Füzetek 8. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1996. 19. old.

¹⁷⁰Uo. 27. old.

¹⁷¹Uo. 33. old.

¹⁷²Gerhard Ebeling, „Az egyháztörténet mint a Szentírás értelmezésének története” in *Értelmezéstörténet mint egyháztörténet*, Hermeneutikai Füzetek 2. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1994, 5-22. old.

¹⁷³Luz, i. m. 31-32. old.

¹⁷⁴A *Magnificat* értelmezésének történetéhez jó eligazítást nyújt Helmut Riedlinger szövegkiadásának bevezető tanulmánya: *Das Magnifikat. Verdeutscht und ausgelegt durch D. Martin Luther*. Freiburg, Basel, Wien, Herder, 1982, 15-24. old.

¹⁷⁵Dr. Luther Márton, *Magnificat (Mária éneke)* Fordította: Takács János, A fordító kiadása, 1989. (h. n.).

¹⁷⁶*Luther's Works*, Vol.21, Saint Louis, Concordia Publishing House, xviii. old.

Isten anyjának, a Boldogságos Szűznek az énekét. Megérdemli e tiszta szűz, hogy fejedelmek és urak hallgassák az énekét. Amikor a worms-i dráma után Luther Wartburg várában a teljes fordítással is elkészült, ahhoz egy epilógust mellékel, amelyben arról ír, hogy kevés valóban istenfélő királya volt Izraelnek. Dávid azonban ilyen volt. Luther a *Magnificat*-nak különösen a hatodik és a hetedik versét ajánlja az ifjú herceg figyelmébe és példát mutat neki, hogy miképpen kell és lehet egy uralkodónak imádkozni. A herceg számára Luther egy imádságot fogalmaz, majd az ifjú Salamonnak a bölcsességet kérő imádságát ajánlja a fiatal herceg figyelmébe.

Ha a *Magnificat*-kommentárt formailag nézzük, azt mondhatjuk, hogy egy jellegzetesen lutheri kifejtős igemagyarázattal van dolgunk. Szemben a később Kálvinra jellemző szigorú logikával, jogászilag világossággal és nemes egyszerűséggel, Lutherből, mint mindig, úgy folyik és árad a szó mint a szikláról hömpölygő vizesés. A gondolatok sokszor, talán rendszertelenül ismétlődnek. Akárcsak magában a *Magnificat*-ban, egy gondolat kapcsán új szöveggörnyezetben halljuk a régit, az ismétléssel haladunk előre. Luther számára nem választódik ketté írásmagyarázat és prédikáció, hiszen az egzegezisében is prédikál és a prédikációjában is egzegetál. Minden egyes szót és mondatot a jelen helyzetre alkalmaz, sorait nem tudjuk hűvösen, distanciával olvasni, mert állandóan úgy érezzük: minket szólít meg, hozzánk beszél. Szenvedélyesen hisz abban, amit mond, mi sem térhetünk ki üzenetének meghallgatásától.

Ha Lutherhez nem egészen méltó módon rendszerezni akarnók mondanivalóját, az alábbi témákra vagy vezérmotívumokra lehetünk figyelmesek: „inspiráció”, „az emberi szem és az isteni tekintet”, „keresztény antropológia”, „az emberi gondolkodás és Mária szelleme”, „hamis alázat – igazi istenismeret”, a „helyes Mária-tisztelet”, „az igazi istendicséret”, „az emberi világ és Isten cselekedetei”, „irgalmasság: igazságtétel vagy bizonyoságtétel?”, „a szellemi felfuvalkodottság összetörése”, „Isten a történelemnek is az ura”, „Izrael misztériuma”, „az inkarnáció titka”. Vegyük sorra e néhány – talán önkényesen megragadott – fejezetcímeket!

„inspiráció”

Luther kiindulópontja az a meggyőződés, hogy Szűz Mária a Szentlélek (a fordításban: Szent Szellem) inspirációja alatt szól. Nekünk is szükségünk van erre az inspirációra, ha a szöveget meg akarjuk érteni: „Mert Isten és az Ő Igéjét csak az értheti meg, akinek a Szent Szellemtől közvetlenül megadatik. Senki sem lehet azonban a Szent Szellem birtokosa, csak tapasztalat, keresés és egyéni megtapasztalás útján”.⁽³⁾¹⁷⁷

„emberi szem – isteni tekintet”

Kommentárja első részében Luther az emberi és az isteni szem ellentétéről szól. Amíg az ember és a világ szeme állandóan felfelé irányul és magasba tör, addig Isten tekintete lefelé, a mélységbe néz. Csak a mélységbe irányuló isteni látás veszi észre a szegénységet, a nyomort, a „házimunkát és jószágokat ellátó szegény cseléd lányt”. Istennek a gyökerekig, a törzsökig kell lehatolni ahhoz, hogy abból vessző és virágszál legyen. „...amikor a tekintélye a legmélyebbre száll alá, akkor jön el és születik meg a Krisztus, a lenézett törzsből, igénytelen szegény leány-

¹⁷⁷A következőkben, ha a fordítást idézem, a szövegben zárójelben tüntetem fel a magyar kiadás lapszámát, külön lábjegyzetet nem adok meg.

kától, abból a személyből fakad vessző és virágszál, akit Annás és Kajafás úr leánya még arra sem méltatott volna, hogy legkisebb cselédje lehessen.” (6) Luther később is úgy beszél az emberi szemről, mint valami „csalárd” (22), „csalfa, önző” (25) dologról. A hamis emberi és a helyes isteni érzékelés mintegy diametrális ellentétben áll egymással.¹⁷⁸

„keresztény antropológia”

A *Magnificat* első két verse különbséget tesz a *psyche* (lélek) a *pneuma* (szellem) között. Luthernek ez alkalmat ad arra, hogy – amiképpen az ókorban már Órigenész is tette – 1Thessz 5,23 alapján az ún. trichotomikus emberkép vagy antropológia mellett foglal állást: az ember szellem (aki hisz), lélek (aki megismer) és test (aki végrehajt). Mindezt Luther a mózesi szentély hármasságához hasonlítja: az ember szelleme olyan, mint a szentek szentje, ahol semmilyen fényforrás nincs. Ez a hit és Isten lakhelye. A lélek olyan, mint a szentély a hétágú gyertyatartóval, ami érzékszerveinket, értelmi képességeinket szimbolizálja. Végül a test a pitvarnak felel meg, ahol mindenki megfordulhat, ahol minden nyilvánvaló.

„emberi gondolkodás – Mária szelleme”

Az emberi gondolkodás Istent tisztátalanul szereti, a jócselekedetekkel, érdemekkel akarja befolyásolni és megnyerni őt. Dávid a pozitív ellenpélda, hiszen ő a legnagyobb nyomorúságban sem szűnt meg Istent szeretni. „Máriának, Isten anyjának is ilyen volt a szelleme. Amikor a szerfelett nagy jótéteményben szinte elmerülve mégsem azon csüng, nem keresi abban a maga hasznát, hanem tisztán megőrzi szellemét Isten pusztaságára iránti szeretetében”. (16) „Olyan gondolkodása volt, hogy akkor is boldog tudott lenni, ha Isten történetesen más nőnek juttatta volna ezt a jótéteményt”. (12) „Csodálatos szív az ilyen! Isten anyjának érzi magát, minden e teremtmény fölé emelten, mégis megmarad higgadtan szürke egyszerűségében, úgy hogy a legigénytelenebb cselédleányt sem tekintette önmagánál kisebbnek.” (13) Mária „nem kürtöli világgá, miként lett Isten anyjává, nem követel önmagával szemben tiszteletet, úgy jár-kezel, dolgozik, mint azelőtt, megfeji a tehenet, főz, mosogat, seper.” (33)

„hamis alázat – igaz istenismeret”

Sokan csak azért alázatosak, hogy jutalmat nyerjenek, „az alázatos ruházat, beszédmód és arckifejezés igen sokszor takarja a legnagyobb gőgöt!” (21) „Az igazán alázatosak nem néznek az alázatosság következményére”. (20) „Az alázat valami olyan finom és fennkölt, hogy elviselhetetlen számára az, hogy önmagát észrevegye, kizárólag Isten látása számára van fenntartva”. (21) A látás problematikája itt is előjön: „nem a látás tárgyát, hanem magát a látást kell megváltoztatnunk... amint Krisztus mondja (Máté 5,29), a szemünket kell kivájnunk.” (21) A helyes istenismeret az a felismerés, hogy „Isten az alacsonysorsúakra és megvetettekre tekint.” (22)

¹⁷⁸Erre vonatkozólag ld. Edgar Thaidigsmann, „Gottes schöpferisches Sehen. Elemente einer theologischen Sehschule im Anschluss an Luthers Auslegung des Magnificat”, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie*, 29-30 (1987-1988), 19-38. old. Továbbá: Fabiny Tibor, „A szem és a fül. Látás és hallás hermeneutikai konfliktusa”, in: *Pannonhalmi szemle* 1995, III/1, 39-51. old.

„helyes Mária-tisztelet”¹⁷⁹

Mária azért magasztalja az Istent, mert ő reátekintett. Máriának azért helyes a látása, mert az isteni látást dicséri, s így akkor tiszteljük őt helyesen, ha „Isten alá helyezve szemléljük” (26) „Nem azt akarja, hogy őhózzá, hanem, hogy általa Istenhez menj.” (27) Ám „Ma azonban jó néhányan tőle, mint Istentől várnak segítséget és vigasztalást... emiatt manapság több a bálványozás a világban, mint valaha”. Ha helyes a Mária-ismeretünk, Luther elmegy egészen odáig, hogy őt szavakkal meg is szólíthatjuk.¹⁸⁰

¹⁷⁹A kérdéshez lásd: Gerhard Müller, „Evangelische Marienverehrung. Luthers Auslegung des Magnificat”, in *Luther* 59, 2-13. old.

¹⁸⁰Eképpen: „óh, boldogságos szűz és Isten anyja, bár megvetett senki és semmi voltál, Isten mégis gazdagon, kegyelmesen rádtekintett és nagy dolgot cselekedett benned, nem voltál rá méltó, mégis érdemeidet messze és magasan túlszárnyalva van meg benned az Isten gazdag, szerfelett nagy kegyelme. Jó neked, boldog vagy attól az órától fogva mindörökké, hogy ilyen Istent találtál...” (26)

„helyes istendicséret”

Luther elítéli azokat, akik „Istent sok beszéddel, lármával és hűhóval vélik dicsérni, úgy tesznek, mintha süket volna, vagy mit sem tudna, mintha fel akarnák őt ébresztetni” (30). Az igazi dicséret azonban „inkább sóhajt mint beszél: a szavak maguktól folyva, nem előre kigondoltan és mesterkélten, szinte előtörnek, s velük együtt a szellem is kiárad, így a szavak életet, kezet lábat kapnak, sőt az egész test minden tagjával s az egész élet beszélni szeretne: ezt nevezzük Isten szellemenben és igazságban való dicséretének.” (30)

„emberi világ és Isten cselekedetei”

Jeremiás 9,23-ra hivatkozva Luther a világi dolgokat három csoportra osztja: bölcsességre, hatalomra és gazdagságra. A bölcsesség alapján az ember elismerést, hírnevet, megbecsülést akar szerezni, a hatalom alapján nemességet, felsőbbiséget, barátokat, méltóságot, a gazdagság alapján egészséget, szépséget, kedélyt és erőt. Luther legveszélyesebbeknek az ún. bölcseket, a szellemileg kevélyeket és felfuvalkodottakat tartja. Ők az önigazak, akik bedugják fülüket, Luther moabitáknak, behemótnak, a „Sátán testének” (37-38) nevezi őket. A tudósok a legnagyobb gazemberek, mert ők vezetik félre a többieket. (47) A hatalom és a gazdagság kevésbé veszélyes mint az emberi bölcsesség. Istent cselekedetei révén ismerhetjük meg, lerombolja ugyanis az evilági értékrendet. Luther Isten hat cselekedetéről beszél: 1. irgalmassága, 2. a szellemi felfuvalkodottság összetörése, 3. a nagyok, a hatalmasok megalázása, 4. a kicsinyek felmagasztalása, 5. az éhezők javakkal való betöltése, 6. a gazdagok üresen való elküldése. Isten szubvertál minden emberi és világi rendet: az értelmet, a hatalmi és a szociális viszonyokat.

„igazságtétel és bizonyágtétel”

Luther legkeményebben azokról az értelmesekről szól, akik az igazságot egyoldalúan látják és azt „nem igaz úton érvényesítik”, hanem „önerővel akarják azt érvényre juttatni”, s „ezzel igazságukat igazságtalanná teszik” (38) Isten irgalmassága leleplezi ezt a hamisságot és rámutat, hogy az igazság értelme nem az igazságtételben, hanem a bizonyágtételben van: „Elégedj meg a bizonyágtétellel, hogy igazad van, ha igazadnak nem tudsz érvényt szerezni, bízd Istenre az ügyet, a te kötelességed, hogy hitet tégy mellette, a győzelmet Isten magának tartja fenn. Ha ő azt akarja, hogy győzz, úgy Ő maga megcselekszi azt... Ha pedig nem akarja, elégedj meg az ő irgalmasságával, ha el is veszik tőled az igazság győzelmét, a bizonyágtételt azonban nem vehetik el.” (40) „Mert ebben nyilvánul meg Isten irgalmassága. Az életet elvehetik, de a hitet és igazságot nem”. (42)

„Isten a történelemnek is az Ura”¹⁸¹

Isten a hatalom „dekonstrukciójára” is képes. Hagyja, hogy a hatalmasok elérjenek hatalmuk csúcspontjára, amikor aztán önmaguktól összeomlanak: „mert Ő a hatalmasokat nem olyan gyorsan semmisíti meg, ahogyan megérdemelnék, hanem hagyja futni egy ideig őket, amíg hatalmuk a csúcspontra emelkedik. Ott aztán nem tartja meg őket, önmagukban nem tudnak megállni,

¹⁸¹A kérdéshez lásd: Hermann Wolfgang Beyer, „Gott und die Geschichte nach Luthers Auslegung des Magnifikat”, in, *Lutherjahrbuch* 21, 1939, 110-136. old.

hanem minden külső behatás és támadás nélkül összeomlik minden.” (47) „A történelemből tapasztalatot szerezhet bárki, hogy Isten hogyan emel fel egy-egy birodalmat, és buktat el másokat... így tett ő az asszírokkal, babilóniakkal, perzsákkal, görögökkel s a rómaiakkal.” (48)

„Izrael misztériuma”¹⁸²

Luther szerint Isten Izraelt kettéosztja, s csak arra a részre hivatkozik, amelyik Istennek szolgál. Isten „felvette” Izrael ügyét, s így „megemlékezett” az ő irgalmasságáról. Bár azt a látszatot keltette, hogy elfeledkezett volna ígéretéről, valójában azonban csak késlekedett. Amikor a testi Izrael nem fogadta be őt, Isten egy szellemi Izraelt szerzett magának. Luther allegorizálása szerint Jákob csipőjének kifecskedése az angyalal való tusakodás után azt jelképezi, hogy a zsidók ezentúl ne testi származásukkal dicsekedjenek. Az „Izrael” szó azt jelenti, hogy „Isten ura”, s ez „azt a nagy csodát foglalja magában, hogy az ember a kegyelem által szinte Istennel rendelkezhet”, ahogy Krisztusban is a menyasszony rendelkezhet a vőlegénye testével. Bár a zsidóság nagy többsége megkeményedett, mindig voltak közöttük olyanok, akik megtértek Krisztushoz. „Azért nem kellene a zsidókkal olyan durván bánni, mert sok köztük a leendő keresztény”. (58)

“Az inkarnáció titka”

Isten Izrael népének már a törvény előtt ígéretet, az átok előtt áldást adott. Ábrahámnak ugyanis megesküdött, hogy „megáldatnak a te magodban a föld minden nemzetségei”. De a fogadás és a születés a törvény értelmében átok alatt van. Így hogyan maradhat Isten hű az ígéretéhez? Ennek megértéséhez Luther szerint nem logikus gondolkodásra, hanem „tisztá, szabad hitre” van szükség. „Íme miként oldja meg e két ellentétet: Magot ad Ábrahámnak, természetes fiút, egyik leányától a szeplőtelen szűz Máriától, férfi beavatkozása nélkül, a Szent Szellemről. Így nem állott fenn az átok alatt levő természetes fogantatás. Nincs más kiút és mentség, csak a hit, amely az áldott magot megragadja.” (57)

Elemzésünkben talán sikerült demonstrálnunk, hogy milyen nagy hatással volt Lutherre Mária éneke, a *Magnificat*. Befejezőként álljon itt egy idézet arról, hogy Luther e *Magnificat*-értelmezése milyen nagy hatást gyakorolt. Hadd zárjam előadásomat egy kedves epizóddal, ami a hatástörténeti vizsgálódásnak is egyedülálló kuriózuma: egy feljegyzés szerint X. Leó pápa miután elolvasta e kommentárt, anélkül, hogy a szerző kilétéről bármit is tudott volna, lelkesedésében így kiáltott fel: „Áldott legyen az, aki e sorokat írta!”¹⁸³ Úgy legyen!

Szövegforrás: (Luther előszói és utószói a Zsoltárok könyvéhez)

Első előszó a Zsoltárok könyvéhez (1524)

Nincs nyelv, amely gazdagságban a héberhez volna fogható. Számos szót tud ez az éneklésre, dicséretre, dicsőítésre, tiszteletre, örvendezésre, szomorúságra,

¹⁸²A kérdéshez lásd: Jan van Goudover, „The Place of Israel in Luke’s Gospel”, *Novum Testamentum*, 7-8, 1966, 11-123. old.

¹⁸³„Beate le mani che hanno scritto ciò” in *Marianum* 27 (1965) 498. Idézi (pontatlanul, mert X. Leó helyett X. Piuszt ír) Paul Bemile, *The Magnificat Within the Framework of Lukan Theology*. Regensburger Studien zur Theologie Band 34, Frankfurt, Bern, New York, Peter Lang, 1986, 256. old.

melyekre mi aligha egyet is találunk. Kiváltképpen pedig az isteni és szent dolgokat illetően bővelkedik, hogy tíz szava is van, amelyekkel Istent nevezi meg, akire mi egyetlen szót találunk: Isten; méltán mondhatjuk tehát szent nyelvnek. Ezért egyetlen fordítás sem lehet annyira szárnyaló, mint a héber szöveg maga; még ha képes beszédétől, amelyet figuráknak neveznek, el is tekintünk melyek tekintetében minden más nyelvet felülmúl. Hanem hogy a Zsoltárok könyvének egyes helyei világosabbak legyenek, alább néhány szót alaposabban megmagyarázunk.

A Zsoltárok könyvében és másutt is fel-felbukkan e két szó egymás mellett: irgalmasság és igazság, ám némelyek oly méltatlanul és hitványul használják ezeket, hogy magam inkább „jóság és hűség”-nek fordítottam, s ez annyit tesz, akárha szokásosan szeretetet és hűséget mondanánk, például: Szeretetet és hűséget tanúsított irántam. Mégsem fordíthattam azonban ilyen szabadon. Mert a „chesed” irgalmasságot jelent, én pedig „jóság”-gal fordítottam, mivel értelme ennek az, ha valakivel szemben barátsággal, szeretettel s jóakarattal viseltetünk, mint azt Krisztus (Mt 12,7) és Hóseás (6,6) magyarázzák, mondván: „Irgalmasságot akarok és nem áldozatot”; azaz, azt akarom, hogy inkább barátságot, szeretetet s jóakaratot tanúsítsatok egymás iránt, mint hogy áldozatot vigyetek.

Az igazság értelme pedig a hűség, hogy van valaki, akire hagyatkozhatok, akinél oltalmat találok, s amaz tartja ígéretét, ha benne bizakodom. Ezért dicsőítetik Isten az írásokban mindenütt, irgalmassága és hűsége miatt, azaz, szeretetet és hűséget tanúsítva, jóindulattal s jóakarattal viseltetve mindannyiunk iránt, hogy minden bizalmunkkal hagyatkozhatunk Őrá, mert megcselekszi, s hűséggel megtartja, amit tőle várunk. Az efféle hűség és igazság „emeth”-nek nevezetik. Belőle származik az „emuna”, melyet maga Szent Pál Habakuk könyvéből hittal fordít (Róm 1,17): „Az igaz ember pedig hitből él”. S a Zsoltárok könyve gyakorta mondja Istennek: a te hited, vagy: a te hitedben, mivel az Ő ajándéka a hit, amelynek hűségére építkezik, ezért az igazság és a hit két szava a héber nyelvben szinte ugyanazt jelentik, s egyik a másik helyett is állhat. De így van ez németül is: az tart hitet, aki igaz és hűséges. Aki azonban ingadozik, azt hamisnak s hitetlennek mondják.

S akad még két szó, az ítélet és igazságosság; ezek értelmét sem adhattunk vissza helyesen. Mivel az „ítélet” egymagában állva, olykor a bírói hivatalt jelenti (Zsolt 7,7): „támassz ítéletet, melyet te parancsoltál”; ilyenkor az ítélet értelme a kormányzás. Máskor Isten parancsolatait nevezik így, mint a 119. zsoltárban (26): „taníts meg a te rendeléseidre!”. Hasonlóképpen, szokás vagy törvény jelölésére (2Móz 21,9): „A leányok törvénye szerint cselekedjék vele”, amint tehát egy leánnyal cselekedni szokás. Hanem az igazságosság szó mellett állva a bíraskodás fele részét jelenti, azaz a káromlás és az igazságtalanság megítélését, gyűlöletét és büntetését; a másik rész pedig igazságosságnak nevezetik, mert általa az ártatlanság oltalmat talál, megtartatik és segítséget lel. Ezért kedvemre való volna németre az igaz és tisztességes szókkal fordítani, ahogyan mondjuk is: Igaz és tisztességes úton nyerte meg az ügyet. Ennyire azonban nem távolodhattam el a betűtől.

Ha a Zsoltárok könyvében vagy más helyen azt látnád, hogy ezek nem az ítéletet és az igazságosságot, hanem Isten ítéletét és igazságosságát jelentik vagy Istent szólítják, mondván: a te ítéleted s igazságosságod, tudd, hogy az igazságosságon a hitet kell értened, ítélet alatt pedig a régi Ádám megöletését; Isten ugyanis ezt a két dolgot ígéje által cselekszi. Megítéli, megátkozza, megfeddi és elpusztítja a hús és vér szerint valót, de megtisztítja a lelket a hit

által. Íme, ez Isten ítélete és igazsága. Törvényének szavában van az ítélet (Róm 7,11): a parancsolat megöl; igazságossága pedig az Evangélium ígéiben, melyeket a lélek a hit által befogad, (Róm 1,17), míg a húsnak türelemmel kell tűrnie a halált. Az efféle kérdéseket azonban a gyakorlat idővel világosabbá és érthetőbbé teszi majd.

Második előszó a Zsoltárok könyvéhez (1528)

Sokan voltak a régi atyák közül, akik e könyvet az Írás más könyveinél előbbre tartották. és igen kedvelték. S jóllehet, elég dicséret az, amivel a mű mesterét méltatja, mégis illő, hogy dicséretünket és hálánkat mi is kifejezzük.

Az elmúlt esztendőkből a szentekről temérdek legendát, passionálét, példázatot és históriát tettek közzé, melyek betöltötték az egész világot, miközben a Zsoltárok könyve a legsötétebb zugokban kényszerült heverni, s egyetlen zsoltárt sem magyaráztak helyesen, ám belőle mégis olyan magasztos és nemes illat szállt, hogy a szavak ismeretlenül is ájtatosságot és erőt árasztottak a jámbor szívűekre, ezért nekik kedves volt e könyvecske.

Magam azonban úgy találom, hogy nincs e földön gyönyörűsegebb példázatgyűjtemény s legendárium a Zsoltárok könyvébenél. S ha azt kívánnánk, gyűjtessék egybe minden példázat, legenda, história legjava, és rendeztessék el a lehető legjobban, a mostani Zsoltárok könyve állna ellőtünk. Mert ebben nem csak azt olvassuk, mit cselekedett egyik-másik szent, hanem hogy maga a szentek feje mit cselekedett, s őt követve valahány szent is: hogy tehát miként álltak meg Isten, barátaik és ellenségeik előtt, hogyan viselkedtek minden időben a legnagyobb veszedelemben és szorongatásban; ezenfelül pedig egytől-egyig megtaláljuk benne az isteni, szent tanításokat és rendelkezéseket is.

S már egyedül azért is becses és kedves e könyv, mert oly világosan megjövendőli Krisztus halálát és feltámadását, s országa és az egész keresztyénség képének oly pompás rajzolatát adja, hogy méltán nevezhetnénk kis Bibliának, amely ennek minden tanulságát a legékesebb és legrövidebb formájában magában foglalja, mintha valaki mindezekből míves enchiridiont azaz kézikönyvecskét készített volna; ezért úgy látom, hogy szinte maga a Szentlélek buzgólkodott az egész keresztyénségről s a szentekről egy kis Bibliát és példázatgyűjteményt összeállítani, hogy aki a teljes Bibliát el nem olvashatja, az egésznek summáját, egy kis könyvecskébe foglalva megtalálja.

Ezenfelül ékes erénye a Zsoltárok könyvének, amelyért mintául szolgálhat, s amitől olyan szépen és édesen illatozik, hogy míg a többi könyvek a szentek cselekedeteivel vannak teli, ám szavaikból igen keveset említenek, ez nem csupán a szentek cselekedeteit jelenti meg, de szavaikat is, amelyekkel Istenhez szóltak, Hozzá könyörögtek, és beszélnek és könyörögnek ma is, mindezekért a legendák és példázatok, ha őket a Zsoltárok könyvével összevetjük, szóvalan szenteket mutatnak, míg a zsoltárok igaz, bátor és eleven szentekről szólnak. A szóvalan ember pedig olyan a beszélővel szemben, akárha félholt volna. S nincsen a beszédnél hatalmasabb s nemesebb dolog az emberben, mivelhogy általa választatik el leginkább az állattól, erősebben, mint alakja vagy cselekedetei által, mert faraghatsz egy fának is emberi alakot, valamint egy állat is lát, hall, szagol, énekel, jár, áll, eszik, iszik, éhez, szomjazik, s éhséget, fagyot, kemény szenvedést az emberhez hasonlóan tud elviselni.

De mindezek felett azért oly nagyszerű e mű, mert a szentek beszédéből nem a legegyszerűbbeket és legközönségebbeket adja elénk, hanem ezek legjavát, midőn nagy komolysággal a legmagasztosabb dolgaikról szóltak Istennel. Ennélfogva nem csupán a cselekedeteik közben kimondott szavakat idézi,

hanem szívük és lelkük drága kincseit is megmutatja, azaz szavaik és cselekedeteik forrását, szívüket és gondolataikat, hogy láthassuk, miként tartották magukat minden dolgukban, veszedelemben és szükségben. Ám ezek felől a legendák és példázatok, amelyek egyedül a szentek cselekedeteit s csodatételeit magasztalják, nem szólhatnak. Nem tudhatom azért, mi volt a szívükben, noha számos jeles cselekedetüket hallom és látom. S amiképpen nagyobb örömmel venném, ha e szentek beszédét hallhatnám, hogysen cselekedeteiket ismerjem, azonképpen szívesebben pillantanék szívükbe s lelkük kincsei közé, hogysen szavukat halljam. A Zsoltárok könyvének szentjei ezeket mindennél gazdagabban mutatják, így bizonyosságot kapunk arról is, mi lakozik szívükben, és milyen szavakkal szóltak Istenhez és az emberekhez.

Mert az emberi szív olyan, akár egy hajó a tajtékos tengeren, amely a világ négy égtájának szélviharaiban hánykolódik. A félelem és a gondoskodás megoltalmaz az eljövendő szerencsétlenségtől, ám rémület és a szomorúság száll meg bennünket a jelenvaló bajok miatt. Emitt a reménység s az elbizakodottság kergetnek a jövő szerencse felé, amott a biztonság és az örvendezés hív megmaradni a megszerzett javakban. E viharos szelek azonban megtanítanak komolysággal beszélni és megnyitni a szívet, hogy feltárulkozzék a dolgok legvégső alapja. Mert aki félelemtől s szükségtől szenved, egészen másként beszél, mint aki örvendezve vígad. S az örvendező ajkán más dalok és szavak fakadnak, mint azén, akit rettegés tart fogva. (Mondják), nem szívből jön a megszorított kacagása és a vígkedvű ember kesergése; mert ezek szívük legmélyét elzárják, s nem tárják fel.

Miben más leginkább a Zsoltárok könyve, mint a viharos szelek között komolysággal ejtett szavak? Merre lelsz még olyan ékes, örvendező szavakra, mint a dicséret és a hálaadás zsoltáraiban? Betekinthetsz itt minden szent szívébe, akárha gyönyörűséges és örvendezéssel virágzó kertbe lesnél, mint a mennyországba, ahol pompás, szépséges és derűs virágok nyiladoznak, mert Istenről és az Ő jótéteményeiről való szép és vidám gondolatok öntözik őket. S mondd, hol találnál mélyebb, panaszosabb, keserűbb szavakat a szomorúságról, mint a könyörgésekben? Úgy látod bennük a szentek szívét, mintha a halálra vagy a pokolra vetnéd a szemeidet. Milyen gyászos és fekete ott minden Isten haragjának szomorú látványától! És nincs festő, aki szebben megfesthetné a félelem és a reménység szavait, s Cicero vagy más rétor, aki ékesszólóbban mondhatná el őket.

Ennek a legnagyobb szépsége pedig, amint mondtuk, az, hogy e szavak Istenhez s Istennel szólnak, amitől kétszeres komolyság és élet költözik beléjük. Mert amikor emberekkel váltunk szót efféle dolgokról, nem perzsel és követel olyan elevenen, és nem is nyílik meg oly nagyon a szív. Ezért, hogy a Zsoltárok könyve a szentek könyvecskéje lehet, s az ember minden dologban olyan zsoltárokra és ígérekre lelhet benne, amelyek megérintik és olyannyira szívéből szólnak, mintha bizony egyedül érte tettek volna ide, hogy ennél jobbat nem írhatott, de nem is kívánhatott volna. Ez pedig azért is kedvező, mert ha valakit e szavak megtalálnak, s gondolataival összecsendülnek, bizonyos lehet abban, hogy maga is a szentek gyülekezetéhez tartozik, s a szentek sorsa is olyan volt, mint ami neki kijutott, mert egy dalt énekelnek mindannyian; főképpen akkor, ha úgy emelheti Istenhez szavát, mint azok, ez pedig egyedül a hit által történhetik. Ezért az istentelen ember fanyalogva fordul el mindezekről.

Végül a Zsoltárok könyve biztonságot és oltalmazó irányítást nyújt, hogy szentjeit veszedelem nélkül követhetjük. Azonban a szótalán szentek legendái és példázatai néha olyan cselekedeteket beszélnek el, amelyekben lehetetlen

követnünk őket. Számos cselekedetük pedig egyenest veszedelmes, mert inkább meg hasonlást és viszálykodást szítanak, elszakítanak és eltávolítanak a szentek közösségétől. Hanem a Zsoltárok könyve nem juttat téged meg hasonlásra a szentek közösségével, mert megtanít arra, hogy örömet, félelmet, reménységet, szomorúságot egyképpen viselj, s szent gyanánt gondolkozz és beszélj.

Summa, ha látni szeretnéd a szent és keresztyén egyházat egy kis könyvecskében eleven színekkel, élő alakban megfestve, vedd kezébe a Zsoltárok könyvét, ezt az ékes, világos és tiszta tükröt, ez megmutatja neked, mi a keresztyénség. Igen, megleled abban magadat is, és a „Gnóthi seauton” igaz értelmét, ezenfelül Istent és minden teremtményt is.

Adjunk hálát mi is Istennek az Ő elmondhatatlan jóságáért, igyekezettel és komolysággal elfogadva, használva és forgatva a kapott javakat, Isten dicséretére és dicsőségére, hogy hálátlanságunkért büntetést ne érdemljünk. Mert ezelőtt, a sötétség idején nagy kincs lehetett volna, ha valaki egyetlen zsoltárt helyesen megértett és értelmes német nyelven olvashatott vagy hallhatott volna, s mégsem fordítottak le egyet sem. De áldottak a szemek, amelyek látják, amit mi látunk, és áldottak a fülek, amelyek hallják, amit mi hallunk. S mégis aggodalmaskodom, látván, hogy mi sem járunk majd különben, mint a zsidók a pusztában, akik a mennyei kenyérről ezt mondták (4Móz 21,5): „E hitvány eledelt utálja a mi lelkünk”. De tudjuk, mert meg van írva, hogy csapások sújtották őket és elvesztek, ezért vigyázzunk, nehogy magunk is erre a sorsra jussunk. Segítsen bennünket az Atya minden kegyelmével és irgalmával, a mi Urunk, Jézus Krisztus által, akinek dicséret és dicsőség legyen, tisztelet és hála e német Zsoltárkönyvért és megszámlálhatatlan és elmondhatatlan jótéteményeiért, mindörökkön örökké. Ámen, Ámen!

Utószó a Zsoltárok könyvéhez (1525)

A Szentírás többi könyve előtt a Zsoltárok könyvének az az erénye, hogy nem csupán mindennemű jót tanít és példázatokkal nyújt, de a legékesebb módon, válogatott szavakkal mutatja és igazgatja, mint tarthatjuk meg és teljesíthetjük be Isten rendeléseit; vagyis miként legyen jóra való az igaz hitű szív, és hogyan viselkedjék a jó lelkiismeret Istennel szemben a szerencsétlenségben, miként nyerjen vigasztalást és megerősítést. Summa, a Zsoltárok könyve valódi iskola, mivel a hitet és az Isten iránti jó lelkiismeretet tanítja, gyakorolja s erősíti.

Mert láthatod, nincs egyetlen zsoltár, amely ne magasztalná Istent hűségéért, igéjéért és igazságáért, és amelyben a lelkiismeret ne a Hozzá való hűségét gyakorolná, hogy megértsük, Isten rendelésének teljesítése a jámbor hitben, az Ő kegyelmében való megvigasztalódásban és az irgalmasságnak örvendező lelkiismeretben lakozik. Az Istenben örvendező szív pedig ezek szerint cselekszik, vagyis kényszer nélkül, víg kedvvel munkálkodik és viseli a nyomorúságot.

Emellett azok közül majdnem mindegyik zsoltárban megleled a keresztet, amelyek az üldöztetést panaszolják, és büntetik s ostromozzák az istenteleneket. Aki azonban a hitben akar élni, annak Isten nevéért testben sokat kell törnied, és meg kell ölelned a régi Ádámot, ezért e két dolgot gyakran és nagy erővel látjuk beteljesülni a Zsoltárok könyvében: egyfelől, mint él, küzd, cselekszik és gyarapodik a lélek Isten szava és igazsága által a hitben; másfelől, mi módon pusztul el, szenved, sorvad és vékonyodik a test; a hit noha megjárja a halált, mégis megtartja életét.

Aki tehát a Zsoltárok könyvét helyesen akarja olvasni és érteni, e két dologra figyeljen, s meglátja, milyen édes és ékes könyvecske ez, tanítást, vigasztalást, erőt és örömet lel benne, és övé minden gyönyörűség, amit a szív kívánhat magának

Utószó a Zsoltárok könyvéhez (1531)

Az Olvasónak. Ha okoskodni találna valaki, mondván, hogy a Zsoltárok könyvét erősen elferdítettük, okoskodjék magában, de e könyvet szidalmaival ne illesse. Úgy akartuk, amint cselekedtünk, minden szót elébb a mérleg arany serpenyőjébe helyezve nagy igyekezettel és állhatatossággal fordítottunk, s volt elegendő tudós ember is körünkben. Hanem korábbi német Zsoltárkönyvünket (1524) is megtartjuk, ha valaki példánkból és nyomainkból látni kívánná, mint alakul egyre jobban a fordítás. A korábbi Zsoltárok könyve ugyanis sok helyütt közelebb áll a héberhez, a némettől azonban igen távol van; emez közelebb esik a némethez, s távolabb a hébertől. Erről bővebben, Isten segedelmével, az Összegzésben szólunk.

Harmadik előszó a Zsoltárok könyvéhez (1545)

Méltán lehetne a Zsoltárok könyve minden imádságot és ájtatosságot szerető keresztyén napi imádságos könyvecskéje. Ezért hasznos volna, ha a keresztyének olyan sokat olvasnák, hogy töviről-hegyire ismerve szóról szóra megtanulnák és folyton ajkukon őriznék azt, hogy ha szólni vagy cselekedni kell, egy-egy mondását, akár a közmondásokat, elővehetnék. Mert úgy igaz, hogy ha az ájtatos szív imádkozni szeretne, itt illő és kedves zsoltárokra és igékre talál, méghozzá olyan formában, amilyennek egyetlen ember, sőt a világ összes embere sem alkothatta volna meg azokat. Mindemellett tanít és vigasztal az imádságban, és a Miatyánkhoz sok részében olyannyira hasonlít, hogy egyik a másikat világosan magyarázza, és pompásan egybeillenek.

Ezért nemcsak be kellene vonni és padlásra kellene hordani minden korábbi imádságos könyvecskét, amelyek teli vannak álkeresztyéni hamisságokkal és fertelmességekkel, még a legszebb imádságok is, amelyek Urunk szenvedéseit vetik elébünk, mert nem a hit, de szégyenletes módon a romló javak és haszon szerzése miatt mondják azokat, hanem vigyáznunk kellene arra is, hogy az új imádságos könyvecskében egy se forduljon elő ezekből. Mindez már ott kezdetét veszi, hogy mindenki a maga ájtatossága szerint akar imádságot, zsoltár-átköltést csinálni, hogy munkáját az egyházban és a keresztyének között magasztalni és használni lássa, mintha bizony a Zsoltárok könyve vagy a Miatyánk rút és hitvány dolgok volnának. Ha pedig most sem állítunk mértéket, a Zsoltárok könyve s a Miatyánk ugyanúgy megvettetnek majd, mint ezidáig. Egy részüket ugyan jónak tartom; azonban a Zsoltárok könyve és a Miatyánk még jobbak, sőt a legjobbak. S aki ezeket tanulja meg igazán imádkozni, az valóban megtanult imádkozni, s feledhet minden egyéb imádságot, kiváltképpen mert a Zsoltárok könyve Isten kegyelméből helyes német nyelvre fordított.

Fülembe jutott egy történet, mely szerint egy ájtatos személy oly igen szerette a Miatyánkot, hogy könnyek között mindig azt imádkozta. Midőn azonban egy püspök az ájtatosságát jóindulattal szépítgetni akarta és megvonta tőle ezt, számos szép és ájtatos imádságot adva helyette, ő minden ájtatosságát elveszítette, ezért ezeket az ájtatos imádságokat el kellett hagynia s ismét a Miatyánkot vette elő. Magam is azt gondolom, hogy aki komolysággal törődik a Zsoltárok könyvével s a Miatyánkkal, hamarosan szabadságos levelet adhat a

többi ájtatos imádságnak, mondván: Ah, nem az az íz, erő, hev és tűz, amely a zsoltárokból ég, túl hidegek, túl kemények ezek az én szájamnak etc.

A mi jó Urunk, aki nekünk a Zsoltárok könyvét s a Miatyánkat imádkozni tanította s bennünket ezekkel megajándékozott, bocsássa reánk az imádság és a kegyelem lelkét, hogy jó szívvel és igaz hittel, erővel és megállás nélkül imádkozzunk; mert szükségünk van erre. Így rendelte s így akarja ezt tőlünk az Úr, akinek dicséret, tisztesség és hála adassék mindörökké. Ámen.

Fordította: Szita Szilvia. In: Luther Márton: Előszók a Szentírás könyveihez. Magyar Luther Könyvek 2, Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1995, 48-58. old.

3.4. Kálvin János (1509-1564)

BIBLIOGRÁFIA

SZÖVEG:

KÁLVIN János *Magyarázata Máté, Márk és Lukács összhangba hozott evangéliumához*. Fordította: Rábold Gusztáv. Grafika Könyvnyomda; Kolozsvár, 1939.

KOMMENTÁR:

BOLYKI János, „Kálvin az exegeta”, in: *Református Egyház*, 1986. szeptember, 193-194. old.; FRAENKEL, Pierre (szerk.), *Historie de l'exegese an XVIe siecle*. Geneve, 1978; GÁNÓCZY Sándor – SCHELD, Stefan, *Kálvin hermeneutikája. Szellemtörténeti feltételek és alapvonalak*. Kálvin János Kiadó, Budapest, 1997; LEWASKI, Barbara K., *Protestant Poetics*. Princeton, 1956; RAMM, B., *Protestant Biblical Interpretation*. Boston, 1956; STEINMETZ, David C., „Luther és Kálvin a Jabbók partján”, in: *Protestáns Szemle*, 1997/1, 11-23. old.; SZÜCS Ferenc, „Kálvin hermeneutikája”, in: *Szószer és katedra. Tanulmányok Dr. Tóth Kálmán professzor tiszteletére*. Református Teológiai Akadémia, Budapest, 1987; TORRANCE, Thomas, *The Hermeneutics of John Calvin*. Edinburgh: Scottish Academic Press, 1988.

Kálvint általában Luthernél alaposabb tudósnak és rendszeresebb gondolkodónak tartják. Talán a filológiában is járatosabb volt: egyes kutatók szerint hébertudása meggyőzőbb, mint Lutheré. Luthertől eltérően Kálvin számos beszédalakzatra utalt: „metafora”, „szünekdokh” stb. Az is általánosan elfogadott tény, hogy míg Luther egzegézise megalkuvás nélkül krisztológiai és szoteriológiai, addig Kálvin számára a végső tekintély a kánoni Írás. Luther a maga „kánon a kánonban” elképzelésével és a Római levélre fektetett hangsúlyával sokkal szelektívebb és szubjektívebb a kánonnal szemben. Kálvin, aki fegyelmezettebb elme volt, sokkal következetesebben rendelte alá magát az Írás alapelvének, számára a teljes Szentírás Krisztust vetíti előre. Az egész Írást Isten Igéje járja át. Ezért egzegézise is szigorúbb és objektívebb. Míg Luther inkább a „törvény-evangélium” dialektikájában gondolkodott, Kálvin logikája az „ígéret-beteljesedés” szerkezetet követte. *Institutiones* című munkája után Kálvin számtalan kommentárt írt: a 2Jn, 3Jn és Jel kivételével minden újszövetségi könyvet kommentált.

Kálvin szenvedélyesen hitt a két szövetség egységében: az *Institutiones*-ben az egységükről szóló fejezet (II. X.) megelőzi a különbözőségükről szóló fejezetet (II. XI.).

Bolyki János Kálvin egzegetikai munkásságának a következő vonásaira hívja fel a figyelmet a „Bélpoklos meggyógyításáról” (Mt 8,1-3) szóló perikópa magyarázata alapján: a) Az elbeszélés műfajának és sorrendjének pontos megfigyelése. b) A perikópa mondanivalójának előzetes összefoglalása. c) Kortörténeti tudnivalók. d) Az eredeti szöveg és az összefüggések figyelembe vétele. e) Mások véleménye előtti nyitottság a saját álláspont fenntartásával. f) A történet evangéliumi mondanivalója. (Bolyki i.m., 193-194. old.)

Kálvin is radikálisan elvetette a középkori poliszémia (többszörös jelentés) elvét, és az allegorizálás gyakorlatát is. Úgy vélte, egyetlen literális vagy történelmi értelem létezik, amely azonban adott esetben szimbolikus dimenzióval bírhat. Így teljességgel átvette a tipológiai értelmezést, az sokkal többször megjelenik kommentárjaiban, mint Luther írásaiban. Hogy csak néhány példát említsünk: a zsidók Egyiptomból és Babilonból való megszabadulása Krisztus életét vetíti előre, de a zsidók áldozatait szintén a megváltás árnyának tekinti. „Az evangélium arra mutat rá, mit a törvény típusok alatt árnyalt... Mi árny volt, lényeggé tette.”¹⁸⁴ Kálvin számára Krisztus „minden figura ősképe”: „mi a mózesi áldozatokban

¹⁸⁴ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ang. ford. Henry Beveridge (London: James Clarke, 1962), Vol I, II. IX, 366. old.

képileg ábrázoltatott, Krisztusban, az ősképből jelenik meg”.¹⁸⁵ Lewalski megjegyzi, hogy Kálvin számos szakaszban hármas utalást talált: egy literálisat, mely Izrael egy történelmi eseményének; egy tipológiai, mely Krisztusnak; és egy másik tipológiai, mely a korabeli egyház helyzetének felel meg.¹⁸⁶

Meg volt győződve, hogy Krisztust először homályosan látni a Bibliában: típusokban, törvényekben vagy szertartásokban, az őt körülölelő fény azonban egyre nő, ahogy az evangélium kora közeleg, ahol is teljességében jelenik meg: nem árny, hanem a lényeg szerint, nem figurában, hanem testben. Ennek illusztrálására a művész régi analógiáját alkalmazza:

Azok [a szertartások mint árnyak] durva vonásként vetítik előre a tökéletes képet; a festők, mielőtt az élénk színeket elővezetnék, kijelölik annak körvonalait, mit meg szándékoznak jeleníteni... a törvény alatt pusztán durva módon, tökéletlen vonalakkal vetült előre az, mi az evangélium alatt élénk színekkel, és képileg elkülönítve ábrázoltatik.

Szücs Ferenc Kálvin hermeneutikájáról szóló tanulmányában rámutat arra, hogy Kálvinnál nincs olyan ‘dogmatikai szűrő’, mint pl. Luthernél a hit által való megigazulás, így a könyvek között sem tesz rangsorolást. A *scriptura sui interpretes* elvét követve azonban vallja, hogy a homályosabb helyeket a világosabbakkal összevetve, s mindenekben Krisztus magyarázatának elsőbbséget adva kell az Írást értelmeznünk. Következésképpen nála a két testamentum sem válik el úgy, mint Luthernél: törvényre és evangéliumra. (Sőt az a vád is érte, hogy elmosta a kettő közötti határt.) Nála legfeljebb ‘ígéret-beteljesedés’ párhuzamot lehet megtalálni. Úgy azonban, hogy a Bibliát Isten egy népe folyamatos történetének látja. (...) Az Ószövetségben nem egy kezdetleges vallási alakzattal van dolgunk. Benne is ott van Krisztus, csak másképpen. Csupán a modus más, a lényeg nem. Ebben a szövetségteológiai-összefüggésben és a hit tartalmi azonosságában kereste és találta meg Kálvin a *typicos*-t, az Isten népe útján. Pál nyomán az 1Kor 10 merészségével beszél nem csak az ószövetségi „egyház” sákramentumairól, hanem az újszövetségi nép szövetségjeléről, a körülmetélkedés típus-áról, a keresztség jeléről is. Mivel a hit analógiáját követve mindkettőben ugyanaz az ígéret, ugyanaz a dolog nyer kifejezést, értelem szerűen alkalmazni lehet a hit szabálya szerinti magyarázatot. (Szücs i.m., 101-102. old.)

Hans W. Frei a Biblia realiztikus olvasásának hanyatlásáról szóló könyvében azt írja, hogy Kálvin volt az utolsó az értelmezés történetében, aki számára a literális és a figuratív olvasat egybetartozott. Kálvin számára a bibliai szövegben a valóság két módon jelent meg: egyrészt a literális leírás által, másrészt a valóságnak az olvasó (hallgató) felé való közvetítése révén, amikor is az olvasó meghallja az üzenetet, és személyesen kell reagálnia arra. Kálvinnál ezért az olvasó inspiráltságára esik a hangsúly.

Kálvin számára (szemben Lutherrel), nem a szöveg elmondása vagy prédikálása teremti meg a jelenlétet, hanem a bibliai narratíva (elbeszélés) „kumulatív” szerkezete: Isten a törvény ígéretében és az evangéliumi beteljesedésben

¹⁸⁵ *Ibid.*, II. XVI., 439. old.

¹⁸⁶ Lewalski, *op. cit.*, 118-119. old.

ugyanazon „minták” szerint cselekszik (tehát a két szövetség is egymásnak típusa illetve antitípusa).¹⁸⁷

A képies látomás abban az időbeli valóságban gyökerezik, „ahol a történetek egymás figurájává válnak anélkül, hogy elvesztenék függetlenségüket vagy önállóságukat”.¹⁸⁸ Kálvin számára a képi értelmezés, mely a kánonról, vagyis a jelentés kumuláló, összetett mintájának egységéről szól, „sohasem veszette el kapcsolatát a literális értelemmel”.¹⁸⁹ Azonban csak „lelki megértés” révén képes „végigolvasni a sort” addig a pontig, ahol annak maga is részévé válik. A literális és a figuratív értelemnek ez az egysége a következő korszakokban már elhalványul – mutatott rá Hans Frei.

Kálvin hermeneutikájának előzményeit, sajátosságait (pl. a „világosság” és „könnyen érthetőség” gondolatát, valamint hermeneutikai szemlélet tudományos értékét részletesen bemutatja a katolikus Kálvin-kutató Gánóczy Sándor és Stephan Sheld a közelmúltban megjelent kiváló monográfiája: *Kálvin hermeneutikája* (Kálvin Kiadó, 1997).

¹⁸⁷ Hans W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study of Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven, London: Yale University Press, 1974), 24. old.

¹⁸⁸ *Ibid.*, 28. old.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 33. old.

3.5. Matthias Flacius Illyricus (1520-1575)

BIBLIOGRÁFIA

BAUR, Jorg, „Flacius - Radikale Theologie”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 72 (1975) 365-380. old.; KELLER, Rudolf, *Der Schlüssel zur Schrift. Die Lehre vom Wort Gottes bei Matthias Flacius Illyricus*. Lutherisches Verlagshaus, Hannover, 1984; KORDIC, Ivan, *Matthias Flacius Illyricus und sein Beitrag zur Entwicklung der Hermeneutik als des Verstehenden Zugangs zur Wirklichkeit und zu ihrem Niederschlag im Text* (Konstanz: Maus-Offsetdruck, 1987); OLSON, Oliver, „Matthias Flacius Illyrius”, in: Till Raitt (szerk.), *Shapers of Religious Traditions in Germany, Switzerland and Poland 1560-1600*. Yale University Press, New Haven, 1981, 1-17. old.; SCHWARTZ, K.A. von, „Die theologische Hermeneutik des Matthias Flacius Illyricus”, *Lutherjahrbuch* XV (1933), 139-175. old.

Figyelembe véve, hogy Dilthey és Gadamer egyaránt utalást tesz Matthias Flacius Illyricus úttörő szerepére a hermeneutika történetében, nem mondható, hogy teljességgel elfeledett kutató lenne, azonban ennek a szenvedélyes Lutherkövetőnek a rendkívüli hermeneutikai teljesítménye sajnálatos módon még mindig nem hozzáférhető a mai olvasó számára.

Flacius (eredeti nevén Matija Vlacic) Albonában, Horvátországban született. Nagybátyja, a Luther mozgalmához igen korán csatlakozó észak-itáliai ferences tartományi rendfőnök jóvoltából remek nevelésben részesül, latint és olaszt tanul. Az ő tanácsára 22 éves korában elhatározza, hogy Wittenbergben folytatja tanulmányait, nem a környező olasz egyetemeken. A tehetséges diák 24 éves korára a héber nyelv professzora lesz. Feltehetőleg közel áll az idős Lutherhez, mivel feljegyezték, hogy a nagy reformátor részt vesz az esküvőjén. Luther halála után azonban teológiai vitába keveredik Melanchthonnal, így 1549-ben elhagyja Wittenberget. Kompromisszumot nem tűrő teológiai álláspontja miatt gyakran kell távoznia, hosszabb-rövidebb időszakokat tölt tanítva, vagy csak rejtőzködve számos helyen, például Jénában, Regensburgban, Strassbourgbán és Frankfurtban.

Flacius tudományos teljesítménye kiemelkedő: élete során állítólag több, mint 300 könyvet és pamfletet (Olson i.m.) írt, és egyesek szerint neki volt a legnagyobb magánkönyvtára a XVI. században (Ibid., 11. old.). Nagy tekintéllyel rendelkező hebraista volt, azonban mivel Arisztotelész munkáit is szerkesztette, a klasszikus görögben is járatosnak kellett lennie. A második generációs reformátorok közül talán ő a legműveltebb, legkreatívabb tudós.

Elméleti munkái legalább három szempontból jelentősek: a teológia, az egyháztörténet és a hermeneutika szempontjából. Ezek a diszciplínák természetesen szervesen összekapcsolódnak, különösen mivel egyedülálló, személyes kiállást eredményeztek, ami jelentős hatással volt a reformáció jövőjére nézve.

1) Teológusként Flacius – Melanchthon kompromisszumkészségével szemben – radikálisan és következetesen kitartott Luther mellett. Flacius és követői a „filozófiai” teológia helyett a „biblikus” teológia mellett kötelezték el magukat. Arisztotelész ismerőjeként Flacius tisztában vele, hogy milyen veszélyt jelent a görög filozófia a bibliai kategóriákra nézve. Egész programját a kereszténység „dehellenizálásá”-nak lehetne nevezni (ibid. 11. old.). A meglehetősen „latitudiner” filippistákkal szemben Flacius szigorúbb követői teljességgel elfogadták Luthernek az akarat rabságára helyezett hangsúlyát: kijelentették, hogy a bűn az embernek nem akcidentális, hanem lényegi állapota. Inkább Luthert mint Melanchthont követve Flacius meg volt győződve, hogy a helyes teológiai különbségtétel nem a skolasztikusok különbségtétele „betű” és „lélek” között,

hanem a mindkét szövetségben megtalálható „két hang” megkülönböztetése: a „törvényé”, mely ítéletet hirdet, és az „evangéliumé”, mely megbocsátást. Flacius és követői igyekeztek megőrizni a tiszta bibliai tanítást az újra megjelenő skolasztika, misztika, legalizmus, hellenizmus és más irányzatok ellen. Teológiáját ezért „genézio-lutheránus”-nak is nevezik.

2) Flacius érdeme az egyháztörténet területén rendkívüli. Nagy vállalkozása egy tudós gárda szervezése volt, melynek eredményeként létrejött egy tizenhárom kötetes egyháztörténet, melynek közismert neve: *Magdeburgi Centúriák*. Flacius *Catalogus testium veritatis* című munkája, a közel 400 „tanú” életrajza szolgált alapul az angol John Foxe mártírológiájához, melynek rendkívüli hatása volt az Erzsébet-kori Anglia protestáns öntudatának kialakulása szempontjából. Munkájában Flacius annak kimutatására törekedett, hogy a reformáció nem szektás jelenség, a keresztény hit központi hagyományából fakad. Hitt Isten „történelmi megváltó vonalában”, melytől az egyház időről időre eltér a bűn felé. Munkája válaszra készítette a katolikus oldalt: Caesar Baronius 1588-ban írta meg válaszáat.¹⁹⁰

3) Végül, de nem utolsó sorban, Flacius hatalmas hermeneutikai munkája a *Clavis Scripturae* (Kulcs az Íráshoz). Fontos lenne újra megjelentetni, különös tekintettel századunk megújult érdeklődésére a hermeneutika iránt. Dilthey joggal mondta, hogy „a bibliai hermeneutika első jelentős, és talán legmélyebb munkája”.¹⁹¹ A Biblia szubjektív értelmezésének pszeudo-protestáns elvével szemben Flacius hitt a „tanító hivatal” feladatában, mely azonban nem szabad hogy a klérus privilégiuma legyen, hanem minden olyan ember felelős kötelességének kell lennie, aki képzett az Írás magyarázatában. Hangsúlyozta, hogy az egzegézis vallási elve mellett jelentős technikai módszerek is vannak. Ő ismerte fel elsőként, hogy egy adott szakaszt a mű egészének célja és felépítése figyelembevételével kell értelmezni.

Hatalmas munkájának első fele a bibliai kifejezések szótára, a második rész pedig hét fontos értekezést tartalmaz. A negyedik, a „De tropis et schematibus sacrarum literarum” a Biblia szóképeinek részletes, alapos áttekintése: a retorikai alakzatok hosszú listáját és tárgyalását foglalja magában. Amint Dilthey megjegyezte, Flacius „volt az első, aki módszeresen alkalmazta a retorikának az irodalmi mű belső egységeit, szerkezetét, és hatásos elemeit illető meglátásait a technikai interpretáció céljaira.”¹⁹²

Flacius „dehellenizáló” programjából és az Írás szerves egységéről alkotott nézetéből arra következtethetünk, hogy elfogadta a tipológiát. Szabályai között csakugyan tárgyalja a tipológia természetét és annak számos formáját (tract. 2., cap. XXV-XXVI). Flaciusnak a szöveg megértésére és a bibliai nyelv megismerésére irányuló törekvése hatással van napjaink hermeneutikájára is.

Oliver K. Olson szerint Flacius elméleti alapelvei összhangban voltak életvezetésével. Noha egész életében üldözték, soha nem volt hajlandó elveit feladni. Ezért nemcsak a protestantizmus meghatározója volt, hanem a reformáció megmentője is, amint Olson írja: „Nem kétséges, hogy a tüzes szláv bátorsága, makacs állhatatossága és hite megváltoztatta az egyház történelmét.”¹⁹³

¹⁹⁰ Baronius *Annales ecclesiastica* című Flaciusra reagáló művét Angelo Roncalli (később XXIII János pápa) tárgyalja: *Baronius* (Eisiedeln: Johannes Verlag, 1963).

¹⁹¹ Wilhelm Dilthey, „The Development of Hermeneutics”, in: David Klemm (szerk.), *The Hermeneutical Inquiry* (Atlanta: Scholars Press, 1986), vol. I., 93-105. old.

¹⁹² Dilthey, *op. cit.*, 99. old.

¹⁹³ Olson, *op. cit.*, 17. old.

AZ EGYES FEJEZETEK EREDETI MEGJELENÉSI HELYE

A jelen kötetbe némi módosítással több olyan tanulmányomat is felvettem, amelyek korábban folyóiratokban vagy más kiadványokban már megjelentek. Az alábbiakban közlöm az egyes fejezetek eredeti megjelenési helyét.

- 0.1. „A képi nyelv jelentősége a Szentírás értelmezésében”, in: *Lelkipásztor*, 1986. október, 536–547. old.
- 0.2. „Az inspiráció kérdésének nyelvi megközelítése”, in: *Keresztyén Igazság* 12. szám (1991. tél), 7–12. old.
- 0.3. és 0.4. *Szóra bírni az írást*. Hermeneutikai Füzetek 3, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1994, 7–22. old. (eredetileg in: *Lelkipásztor*, 1992. évfolyam).
- 0.5. „Childs és Barr vitája a Biblia szó szerinti értelméről”, in: *Protestáns Szemle*, 3 (1993), 221–227. old.
- 0.5. és 0.6. és 0.7. „Mit jelent? Egy értelem, több értelem és a *sensus plenior* a Biblia interpretációjában”, in: *Keresztyén Igazság*, 10. szám (1991. nyár), 22–30. old.
- 0.6. „Bibliai tipológia – többféle értelmezésben. Rudolf Bultmann, Gerhard von Rad és Leonhard Goppelt írása elé”, in: *Tipológia és apokaliptika*. Hermeneutikai Füzetek 11, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1996, 3–14. old. (eredetileg: „Leonhard Goppelt és Rudolf Bultmann vitája a tipológiáról”, in: Fabiny Tamás (szerk.), *Tanítványok*. Evangélikus Hittudományi Egyetem, Budapest, 1996, 119–127. old.
- 0.6. „Figura és betöltődés.” (A tipológiai gondolkodásmódról), in: *Keresztyén Igazság*, 9. szám (1991. március), 20–27. old.
- 0.6. „»Isten művészete«. A bibliai tipológiáról”, in: *Protestáns Szemle*, LIV. (I. új) évf. 1. szám, 1992. január–március, 42–49. old.
- 0.8. „Az isteni szó nyomában.” Gerhard Ebeling hermeneutikájáról, in: Gerhard Ebeling, *Isten és szó*. Hermeneutikai Füzetek 7, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1995, 3–8. old.
- 0.9. „A szem és a fül. Látás és hallás hermeneutikai konfliktusa”, in: *Pannonhalmi Szemle*, 1995, III/1, 39–51. old.
- 0.10. „Hatástörténet és hermeneutikatörténet”. Ajánlás Ulrich Luz könyvéhez, in: Ulrich Luz, *Evangélium és hatástörténet*. Hermeneutikai Füzetek 8, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1996, 3–4. old.
- 0.11. „Előszó”, in: Gerhard Ebeling, *Értelmezéstörténet mint egyháztörténet*. Hermeneutikai Füzetek 2, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1994, 3. old. és in: Fabiny Tibor, *A hermeneutika története*. Egyetemi jegyzet, kézirat gyanánt, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1994, 3. old.
- 1.5. „Az Úr teste és az ördög teste. Tyconius és az első latin nyelvű hermeneutikai értekezés”, in: Tyconius, *Szabályok könyve*. Hermeneutikai Füzetek 12, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1997, 7–15. old.
- 3.2. „Ajánlás”, in: Luther Márton, *Előszók a Szentírás könyveihez*. Magyar Luther Könyvek 2, Magyarországi Luther Szövetség, 1995, 5–7. old.
- 3.2.1. „A Magnificat narratív-kritikai és hatástörténeti megközelítése”, in: Benyik György (szerk.), *Gyermekségtörténet és mariológia*. Szegedi Biblikus Konferencia, 1996, JATEPress, Szeged, 1997, 145–166. old.

BIBLIOGRÁFIA

1. Általános jellegű szakirodalom

- BALÁZS János, *Hermész nyomában*. Budapest: Magvető, 1987
- BRUNS, Gerald L., *Hermeneutics. Ancient and Modern*. Yale University Press, New Haven, 1992
- BURROWS, Mark S. - ROREM, Paul (szerk.), *Biblical Hermeneutics in Historical Perspective. Studies in Honour of Karlfried Froehlich on His Sixtieth Birthday*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991
- CARSON, D.A. - WOOLBRIDGE, J.D., *Scripture and Truth*. Zondervan, 1983
- CARSON, D.A. (szerk.), *Biblical Interpretation and the Church*. Baker Book House, 1984
- COGGINS, R.J. - MOULDEN, J.L., *A Dictionary of Biblical Interpretation*. London: SCM Press, 1990
- DE LUBAC, Henri, *Exegese medievale: les quatre sens de l'écriture*. Paris: Aubier, 1959-1964
- DOCKERY, David S., *Biblical Interpretation Then and Now*. Grand Rapids, 1992
- FARRAR, F.W.: *History of Interpretation. Eight Lectures*. London: Macmillan, 1886
- FERGUSON, Duncan S., *Biblical Hermeneutics. An Introduction*. London: SCM Press, 1986
- FISHBANE, Michael, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford: Clarendon Press, 1985
- FROEHLICH, Karlfried, *Biblical Interpretation in the Early Church*. Philadelphia: Fortress Press, 1984
- GRANT, Robert - TRACY, David: *A Short History of the Interpretation of the Bible*, 1985
- HANSON, R.P.C., *The Bible Without Illusions*. London: SCM Press, 1989
- JEANROND, Werner G., *Theological Hermeneutics: Development and Significance*. London: Macmillan, 1987;
- LONGENECKER, Richard, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975
- MILTON, Terry: *Biblical Hermeneutics*. New York: Philip and Hunt. Grand Rapids, MI: Academie Books, Zondervan, é. n.
- OSBORNE, Grant R., *The Hermeneutical Spiral*. University Press, 1991
- QUASTEN, J., *Patrology I-IV*. Utrecht - Brussels: Spectrum, 1950
- THISELTON, Anthony, *New Horizons in Hermeneutics*. Harper Collins, 1992
- THISELTON, Anthony, *Two Horizons*. London: SCM Press, 1980
- TÓKÉS István: *A bibliai hermeneutika története* Kolozsvár, 1985
- WEDER, Hans, *Neutestamentliche Hermeneutik*. Zürich, 1984

2. A hermeneutikai megközelítés jelei a magyar nyelvű teológiai szakirodalomban (annotált bibliográfia)

Katolikus szerzők:

- BENYIK György, *Az Újszövetségi szentírás keletkezés-és kutatástörténete. Első kötet. Introductio generalis* Szeged, JATEPress, 1995.
A könyv 3.5 fejezete két oldalon mutatja be „A hermeneutikus megközelítés”-t. A 3.5.1. „A legújabb törekvések”, 3.5.2. „Az igazi hermeneutikus megközelítés”.

GÁNÓCZY Sándor- SCHELD, Stephan, *Kálvin hermeneutikája. Szellemtörténeti feltételek és alapvonalak*, Budapest, Kálvin kiadó, 1997, Ford. Dr. Huszti Kálmán.

Világhírű katolikus Kálvin-kutató(k) jelentős könyve először magyar nyelven.

SULYOK Elemér, *Találkozások a Szentírással*, Pannonhalma Bencés kiadó, 1996.

Hermeneutikailag megalapozott (többnyire újszövetségi) tematikus tanulmányok.

Evangélikus szerző:

VEÖREÖS Imre: *Az Újszövetség színgazdagsága*, Budapest, Evangélikus Sajtóosztály, 1996.

Az egyes újszövetségi könyvek keletkezésének és teológiai üzenetének bemutatása, az „Összefoglaló kitekintés”-ben figyelemmel tekint az újabb hermeneutikai kérdésekre.

Református szerzők:

BOLYKI János, *Az újszövetségi írásmagyarázat elvei, módszerei és példái*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1998, 173 old.

Rendkívül hasznos, sokoldalú áttekintés, gyakorlati szempontokkal (témák, kérdések felsorolása).

TÓTH Kálmán, *Bibliafordítás. Bibliamagyarázat*. Budapest, Kálvin Kiadó, 1994.

Több évtizedes szakmai tapasztalatot feldolgozó, világos és érthető nyelven megírt, a gyakorlatban is használható könyv.

TÖKÉS István, *A bibliai hermeneutika története*, A Kolozsvári Református Egyházkerület Kiadása, Kolozsvár-Napoca, 1985, 266 old.

Az első magyar nyelven megjelent hermeneutikatörténet.

Baptista szerző:

ALMÁSI Tibor, *A Bibliaértelmezés elmélete és gyakorlata* [Budapest], Gyuró-Art Press, 1997, 204 old.

Gyakorlati kézikönyv I. Generalis hermeneutika, II. Speciális hermeneutika (képes beszéd, hasonlat, metafora, példázat, allegória, típus, prófécia, költészet)

Evangelikál illetve konzervatív szemléletű szerzők :

FEE, Gordon D. - STUART, *Kétélű kard. A Biblia olvasása és értelmezése*. Budapest, Harmat Kiadó, 1996

Laikusok számára készült tájékoztató, fejezetenként tárgyalja a bibliai műfajok sajátosságait.

MAIER Gerhard, *A történetkritika vége. Hogyan magyarázzuk az Írásokat?* Harmat Kiadó, 1997.

A konzervatív lutheránus teológus nagy port kavart könyve. A történeti-kritikai módszer helyett a „történeti-bibliai” módszert javasolja. Peter Stuhlmacher tübingeni teológus szállt vitába a szerzővel.

Adventista szerzők

VANKÓ Zsuzsa - REISINGER János, *Bevezetés a Biblia tanulmányozásába* Budapest, Bibliaiskolák közössége, [1993].

Főiskolai kézikönyv, amit a szerzők mindazoknak ajánlanak, „akik ismerkedni akarnak a Bibliával – akár vallásosak, akár nem.” Szemlélete burkoltan fundamentalista. A könyv fejezetei a kánonról, a kéziratokról, az egyes könyvekről, a fordításokról, a hatásról, a Biblia ihletettségéről és értelmezéséről szólnak. Az egyes könyvek keletkezési időpontja kapcsán saját meggyőződésük hangsúlyozása mellett feltüntetik a történetkritika álláspontját is. A „belső hallás”-ról szóló fejezet határozottan figyelemre méltó.