

Fabiny Tibor

Túl a literalizmuson

Fabiny Tibor

Túl a literalizmuson

*Gondolkodó párbeszéd
a teológiai hermeneutikáról*

Budapest, 2023

© L'Harmattan Kiadó, 2023

© Fabiny Tibor, 2023

ISBN ???

Szakmai lektor: Zalatnay István

Olvasószerkesztő: Blázy Márta

A kötet a KRE BTK 20738B800 számú kutatási projektjének
(*Egyesített Bibliaolvasó (EBO) fejlesztése és kutatási perspektívái*)
támogatásával készült.

A kiadásért felel a Könyvpont és a L'Harmattan Kiadó igazgatója.

A kiadó kötetei megrendelhetők, illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:

L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.

Tel.: +36-267-5979

harmattan@harmattan.hu

harmattan.hu

A borító Orosz István grafikus munkája.

Köszönet illeti a kötetben szereplő levelek és reflexiók szerzőit,
továbbá Orosz István grafikusművészt, Zalatnay István szakmai lektort,
Blázy Márta olvasószerkesztőt, M. Pintér Tibor tördelőszerkesztőt
és a L'Harmattan Kiadó munkatársait.

Borítóterv: Orosz István
Technikai szerkesztő: M. Pintér Tibor
Nyomdai kivitelezés: Prime Rate Kft.
Felelős vezető: Tomcsányi Péter

TARTALOM

ELŐSZÓ.....	7
-------------	---

ÚTON A PÁRBESZÉDHEZ

Initia hermeneuticae sacrae	10
A könyv története.....	29
Túl a literalizmuson és a liberalizmuson	32
A felkérőlevél	45

HOZZÁSZÓLÁSOK A RÖPIRATHOZ: VÁLASZOK ÉS VISZONTVÁLASZOK

Bácskai Károly, Bekő István, Bernhardt Dóra, Békési Sándor, Borsi Attila, Czentnár Simon, Czire István, Czövek Tamás, Csernák István, Gáncs Tamás, Geréb Zsolt, Gerőfiné Brebovszky Éva, Győri Gábor, Hanula Gergely, Horváth Orsolya, Hubai Péter, Kodácsy Tamás, Kustár György, Kustár Zoltán, László Virgil, Martos Levente Balázs, Mártonffy Marcell, Németh Áron, Orosz Gábor Viktor, Pecsuk Ottó, Puskás Attila, Reuss András, Simon Tamás László, Szabó B. András, Szakács Tamás, Vankó Zsuzsanna, Várady Endre, Zsengellér József.....	52
ZÁRSZÓ: A PÁRBESZÉD HOZADÉKA.....	208

TÉMÁK ÉS FOGALMAK

Appropriáció (Elsajátítás)	212
Auralitás	213
Beszédaktus-elmélet	213
Beteljesedés.....	214
Communio, koinonia	216
Dekonstrukció.....	218
Dogma, dogmatika	220
Dráma és dogma	221
„Egybesítés”	221
Egyház	223
Figuralizmus / Tipológia	225
Fundamentalizmus.....	226

Hagyomány és a Szentírás	228
Hatástörténet	231
Hitvallás	233
Igazság	234
Inspiráció (ihletettség, sugalmazás)	235
Intertextualitás	238
Intratextualitás	238
Jelentés	239
Jelentés és jelentőség	241
Kánon, kanonikus hermeneutika (Kánonkritika).....	242
Literális (szó szerinti) értelem.....	243
Mítosz és archetípus	245
Mítosztalanítás.....	246
Narratíva, narratív kritika	246
Olvasóközpontú megközelítés	248
Orális	250
Sensus Plenior	251
Szerző	253
Szöveg.....	253
Szövegközpontú értelmezés.....	255
„TIS” (= Theological Interpretation of Scripture)	255
Új hermeneutika	256
 UTÓSZÓ – A GONDOLKODÁS HOZADÉKA	259
Bibliográfiai jegyzet.....	263
 FÜGGELÉK	
Varga István: <i>Exegétika theologia vagy azok a' tudományok, melyek a' bibliának helyesenn való megismerésére, megértésére, és megvilágosítására tanítanak II. Bibliai Hermeneutika.</i> Debrecen, 1807.....	266
Varga István: <i>Ó Testamentom' Hermeneutikája.</i> Debrecen, 1807.....	270
Varga István: <i>Uj Testamentom Hermeneuticája.</i> Debrecen, 1816.....	274
Varga István: <i>Initia Hermeneuticae Sacrae.</i> Miskolc, 1821.....	281

ELŐSZÓ

Ez a könyv gondolkodni és gondolkodtatni szeretne. Szokatlan módon. Nem monologizálva, hanem párbeszédet folytatva. Olyan szakemberekkel, akik különböző egyházi felekezetekhez tartoznak, ám közös kincsük a keresztény Szentírás. Amire egymástól eltérő perspektívából tekintenek. A Könyvet különféle hagyományból érkezve olvassák. Keresik és olykor meg is találják a közös olvasás egymást építő fórumát. Az olvasás értelmezés és az értelmezés gondolkodás. Az értelmező gondolkodást néhány évszázada hermeneutikának hívják. A 20. és a 21. században ismét homloktérbe került a hermeneutika, ami egyszerre művészet, interpretáció és tudomány.

Nehéz az interpretáció „kezdeteiről” beszélni. A gondolkodó ember mindig is értelmezte az őt körülvevő világot, értelmezte a környezetét, a természetet, embertársát, önmagát. Értelmezte az évszakok változását, az idő múlását, az életet és a halált. Az ember értelmező lény, *homo interpretans*. Az értelmezés keresés, kíváncsiság és rácsodálkozás. Bölcsességet kíván és nem tájékozódást. Bölcsességet kínál és nem tájékoztatást. Nem a látszat, a látvány érdekli, hanem a valóság. Nem feltételezi az írás ismeretét, sem az olvasást. Ritkán magányos hallgatás. Médiума a beszéd, ahol két fél találkozik: a Mester és a Tanítvány. Ez társas viszony, amely értelmező közösséget formál. Erről tanúskodnak a különféle vallások és kultúrák. Eredőjük szinte mindig a szóbeliség, az oralitás.

Az emberiség történetének első nagy kommunikációs forradalma a beszéd kialakulása volt. Ezt követte az ókorban az írás felfedezése, a kora modernitásban a könyvnyomtatás, s napjainkban a digitális tudás. Egy-egy kommunikációs ugrás ez, más néven: paradigmaváltás.

Könyvünk témája a második kommunikációs forradalom hozama: az írás. Ám ez az írás nem akármilyen írás, hanem nagybetűvel írandó Szent szöveg, Szentírás. Ez a szöveg sokszor maga is értelmezés, amely „dolgozik”, olvas és interpretál. A szöveg nem halott dokumentum, hanem egy Jelenlétet közvetítő médium. Amelyet nem én olvasok és értelmezek csupán, hanem ő olvas és értelmez engem. Mindazonáltal maga a szöveg nem kinyilatkoztatás, hanem magában hordja azt, amiről tanúskodik és tanúságtételre invitál.

Ezzel elérkeztünk a kötetünk egyik kulcsfogalmához, ami a literalizmus vagy literalitás. Literalitás nem abban az értelemben, ami az irodalmiság. Éppen annak a negligálása, amit úgy hívunk, hogy irodalmiság.

A literalizmus az olvasásnak és az értelmezésnek az a módja, amely csak a betűt, a szöveg testét érzékeli és nem a lelkét; úgy véli, hogy a szavaknak, az Isten és az ember közötti kommunikációnak csak egy értelme van. Amely szó szerint, sőt a betű szerint értelmezi a szövegben leírt személyeket, eseményeket

vagy dolgokat. A történetet történelemként olvassa és például a hat nap alatti teremtés elbeszélését valóban, azaz faktuálisan hatszor huszonnégy órának tekint; az Édenkertet valóban, faktuálisan létezett földrajzi egységnek, a kígyó beszédét valóban, faktuálisan megtörtént (milyen nyelven?) eseménynek tartja és folytathatnánk a hasonló – kizárólag az emberi értelem feláldozásával lehetséges – abszurdításokat.

A literalizmus nemcsak a szavak egysíkú felfogásának következménye, hanem annak a kényszernek is, hogy a szavak igazságértékét a szövegtől eltérő külső dolgoknak, legtöbbször a valóságos, faktuális történelemnek való megfelelésben, referenciában látja. Nem veszi komolyan a szöveg szövegszerűségét, a képi-figuratív nyelv (metafora, szimbólum, mítosz, narráció) természetét. A szöveget átlátszó, transzparens üveglaknak tekinti, amely mögött a valóság látható, s a szöveg állításai akkor igazak csupán, ha megfelelnek ennek a külső valóságnak. A Biblia szövege pedig – e sorok szerzője szerint – nem átlátszó, hanem színes üveglak, amely nemcsak egy „szebb”, hanem egy igazabb Valóságot teremt, mint az egyedül „igaznak” feltételezett külső, történelmi „valóság”. Ez persze nem jelenti azt, hogy a Biblia szövege irodalmi alkotás, aminek egyáltalán nem lenne „valódi történelmi” beágyazottsága is.

Ez a szemlélet azonban párhuzamosan jelentkezett azzal a 18. század körül elterjedt tudományos nézettel, amely a szövegeket szintén átlátszó üveglaknak tekintette, és figyelmen kívül hagyta azok jelentését, a szöveg szövegszerűségének törvényeit. Az utóbbi tudományosan progresszív irányzatként mutatkozott, amíg az előbbi az utóbbival szemben a vélt, saját igazságát harciasan védelmezte. A literalizmust ez a könyv azonosnak tekinti a fundamentalizmussal, amelyről e könyv végén a Témák és fogalmak című függelékben olvashatunk további részleteket.

Könyvünk a bibliai szöveg végletekig „túl komolyan”, szó szerint (betű szerint) igaznak vélő szemléletet literalizmusnak; a szöveg szavait a történelmi, faktuális igazsághoz képest „kevésbé komolyan” értő felfogást liberalizmusnak nevezi. A literalizmus ugyanakkor nem azonos a literális értelemmel, amelynek a pozitív jelentései kibontására szintén az említett függelékben kerül sor.

A jelen sorok szerzője úgy véli, hogy a szövegnek nemcsak a nyelvi-irodalmi gazdagsága, hanem teológiai igazsága (amit Jézus a Hegyi beszédben „több igazságnak” nevez) „csúszik el”, vagy legalábbis „csorbul”, ha nem lépünk „túl” e két végletes felfogáson.

A „Könyv története” című fejezetben az olvasó részleteiben is megismerheti e kötet fogantatásának, majd megszületésének folyamatát.

Szokatlan és „rend”-kívüli az a folyamat, hiszen a dialogicitásra épül, s amint a címben is olvasható: a szerző „gondolkodó párbeszédre” hívta különféle felekezetekhez tartozó kollégáit, s ugyanilyen nyitottsággal hívja e kötet olvasóit is az együtt gondolkodásra, hogy vajon a következő lapokon bemutatott és vitatott teológiai hermeneutika (TIS = *Theological Interpretation of Scripture*) jobban rávilágít-e a szövegek valódi Jelöltjére, Aki nem kizárólag külső valóság, hanem egykor és ma minket, az embereket megszólító, a Közösségből közösséget teremtő Személy.

ÚTON A PÁRBESZÉDHEZ

INITIA HERMENEUTICAE SACRAE

1547-ben Thomas Cranmer (1489–1546) anglikán érsek, a későbbi mártír így ajánlotta a Szentírás olvasását egyik híres homíliájában:

Forgassuk hát gyakran ezeket a könyveket kezünkben, tartsuk őket szem előtt, nyissuk meg fülünket és ízlelgessük ajkunkkal, de leginkább azt engedjük, hogy szívünket járják át. Hiszen Isten ígéje lelkünk mennyei eledele, aminek hallgatása és megtartása megáld és megszentel minket. Meg-eleveníti lelkünket, fényes lámpásként elkísér utunkon, és megváltásunk biztos, állandó és örök eszköze. Bölcsességet ad az alázatosaknak és a tiszta szívűeknek, lelkünket pedig megvigasztalja, boldoggá teszi, felvidítja és táplálja. Nagyobb kincs és ékszer ez az aranyból vagy bármilyen drágakőnél, és édesebb a méznél, a csurgatott méznél is.¹

Három évszázaddal később a neves angol romantikus költő, S.T. Coleridge (1772–1834) Cranmerhez hasonló lelkes szavakkal írt a Szentírás szépségéről, annak az olvasót megérintő erejéről, ám ekkorra *már kialakult egy olyan tan, amelyet* literalizmusnak vagy tévedhetetlenségnek nevezhetünk, s az emberi nyelv ősi, metaforikus jellegét jól ismerő költőt zavarta az a „tan”, amely rátelepedett a Szentírásnak az emberi életet megszólító és egzisztenciálisan megfordító nyelvére. Így ír erről az *Egy kereső szellem vallomásai című könyvében*:

Meg vagyok róla győződve, hogy az egész Biblia, vagyis az Ószövetség, mind kompozícióját, minden fennmaradását tekintve a Gondviselés nagyszerű, becses ajándéka, és magam is látom benne mindazt, amit az apostol leírt. Mi több, hiszem, hogy amiről az apostol szólt, isteni sugallatra született, hogy áldást hozzon mindazok számára, akik a történelem során a lélek közösségébe kerültek ... Miért nem hihetem, hogy a Szentírást elejétől a végéig egy tévedhetetlen értelem mondta tollba? Mert ez a tan egyszerre a teljes szöveget kővé dermeszti – minden harmóniáját és szimmetrikus fokozatait, a rugalmast és a merevet, a támasztó keménységet és az öltöztető lágyat, a vért, amely az élet, a felfogó idegeket, valamint azt a durván szőtt, de puha és ruganyos, sejtes anyagot, amelybe mindez beágyazódik, és amely az egészet könnyedén összefogja. Ezt a lélegző organizmust, ezt a dicső panhorminicont, amely, mint valami ember, lábra állították, és emberi szív adatik néki – mindezt a kérdéses tan egy csapásra kolosszális Memnón fejjé változtatja, üreges járattá, mely hangot ad ugyan, de olyan hangot, amely sok ember hangját utánozza, és a nevükben beszél, mégis

¹ In, *Tudor-kori homíliák*, Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem 2010, 3.

csupán egy és ugyanaz a hang – amit ember soha nem adott ki, és emberi szívben nem fogant!²

A két idézet közötti részint hasonlóságából, részint különbségéből is érzékelhető, hogy a reformáció korának dinamikus bibliaértelmezését a következő évszázadokban a Biblia benső logikájától eltérő külső szempontok kezdték meghatározni. A 17. századi protestáns ortodoxia dogmatikájában jelenik meg a Biblia betű szerinti (literális) ihletettségét képviselő plenáris vagy verbális tévedhetetlenségről szóló tanítás, amely a 20. század elejétől kezdve mind a mai napig fundamentalizmus néven vált ismeretté. Ennek ellenhatásaként a 19. században jelenik meg szinte mind a mai napig ható liberalizmus jelleme.

A konzervatív, a Bibliát tévedhetetlen könyvként jellemző nézetet a 20. század elején egy teológus így jellemezte:

Ha ez az írás nem lenne több, mint egy tévedhetetlen könyv, kevés lenne. A tévedhetetlenség merev, hideg, nemesen elhatárolódik minden tévedéstől, hibától és esendőségtől. Mint egy megközelíthetetlen méltóság, úgy távolodna el Isten tévelygő fiától, akár egy magasba nyúló sziklás hegység, messze, messze a völgyfalon húzódó fáradságos ösvénytől. Az Írás azonban több, mint tévedhetetlen könyv. Ez az a könyv, amelyben az irgalmas szívűség és a kegyelemről való mindentudás megszentelődik. A hűséges Isten nem úgy beszél ebben a könyvben, ahogy ő érti a dolgokat, hanem ahogy neked szükséged van rá. Nem az ő mindentudása szerint szól, hanem a te balgaságod szerint, nem mindenhatósága révén cselekszik veled, hanem öntudatlanságod révén, ez a szent könyv az irgalmasság legnagyobb műve, amely valaha létrejött a Földön. Így szól az örök szeretet: fel akarlak üdíteni. Hiba nélkül, csalás nélkül, tévedés nélkül – ez mind édeskevés. A szeretet hívta életre ezt a könyvet, a szeretet tartotta meg és ez a szeretet az igazság alaphangja és alapszíne.³

A másik oldalról viszont a Szentírást kizárólag emberi dokumentumok gyűjteményeként, s ebből következően azt racionálisan megközelítő liberális eszmevilágról H. Richard Niebuhr amerikai teológus szellemesen állapította meg, hogy

Egy harag nélküli Isten a bűn nélküli embereket bevitte az ítélet nélküli országába egy kereszt nélküli Krisztus szolgálata által.⁴

E fenti idézetekből is érzékelhető, hogy a Biblia értelmezése körül az elmúlt évszázadokban két szélső vélemény alakult ki: egyrészt a Szentírást minden emberi szempontból is tévedhetetlen, s ebből adódóan azt literálisan értelmezendő

² S.T. Coleridge, *Egy kereső szellem vallomásai. Levelek a Szentírás ihletettségéről*, Hermeneutikai Füzetek 27, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 2004. 6.

³ Hermann Bezzel: *Katechismuspredigten über die 10 Gebote*. 1917. 97.

⁴ H. Richard Niebuhr, *The Kingdom of God in America*, Boston College, Boston, 1981, 163. (1. kiadás: 1937)

könyvről szóló tanítás; másrészt pedig a Bibliát csupán az emberi kultúra terméként tekintő liberalizmus eszményképe.

A hitviták hevében, az értelmezések kereszttüzében született és azóta is születik az értelmezés művészetével és tudományával foglalkozó hermeneutika.

Kutatásunk háttere

Hazánkban elsőként a Göttingenben tanult református lelkipásztor és debreceni teológiai tanár Varga István (1776–1831) munkásságát kell kiemelnünk. Az ortodoxia és a felvilágosodása hatása alatt 1807-ben adta ki magyar nyelven a *Bibliai hermeneutika* című könyvét, amelyet ugyanebben az évben követett *Az ótestamentum hermeneutikája*, majd 1816-ban *Az újtestamentum hermeneutikája*, s 1821-ben a latin nyelven írt *Initia Hermeneuticae Sacrae (Bevezetés a szent hermeneutikába)* című munkája.⁵ A hatalmas lexikai tudással bíró tudós életműve nemcsak a saját idejében volt modern, hanem több szempontból még ma is hiányt pótló tudományos örökség.

A hazai szakirodalomból messze kiemelkedik Tőkés István (1916–2016) kolozsvári református lelkész és professzor *A bibliai hermeneutika története* című könyve.⁶

A nyolcvanas évek derekától először a Szegedi Egyetemen (akkor József Attila Tudományegyetemen) indult el az „Ikonológia és Műértelmezés” című sorozat, amelyben két kötet is olyan szöveggyűjtemény, amely a hermeneutikáról szól.⁷

1988-ban indult el a Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia Benyik György vezetésével, amely évente szervez magas színvonalú konferenciákat és rendszeresen jelentet meg a témában jelentős kiadványokat.⁸

A Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsészettudományi Karán 1993-tól kapott helyet a Hermeneutikai Kutatóközpont Alapítvány. Az „alapító atyák” katolikus, evangélikus, református és baptista teológusok voltak. Ekkor még csak pár évvel voltunk a rendszerváltozás után, s így újdonság számba ment, sőt még ma is egyedülálló, hogy ilyen felekezeti és interdiszplináris intézmény alakulhatott. A tudományköziséget főleg én képviseltem a teológia és az irodalom kapcsolatának kutatásával. Az alkalmi kiadványokon, konferenciaköteteken túl 1994 óta rendszeresen publikáljuk a hazai világi és egyházi felsőoktatásban is népszerű könyveket és tanulmányokat tartalmazó *Hermeneutikai Füzeteket*. A külföldi és a hazai szerzők által írt kiadványaink hátlapján kezdettől fogva feltüntetjük hármas célkitűzésün-

⁵ Varga István *Hermeneutikai írások I-II*. Hermeneutikai Füzetek 23–24. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 2000. (Lásd a Függelék 266–281)

⁶ Tőkés István *A bibliai hermeneutika története*, Kolozsvár-Napoca. A Kolozsvári Református Egyházkerület Kiadása, 1985.

⁷ *A hermeneutika elmélete*. Ikonológia és műértelmezés 3). Szerk. Fabiny Tibor, Szeged, József Attila Tudományegyetem, 1987. (második kiadás: 1998); *A tipológiai szimbolizmus. Szöveggyűjtemény a bibliai és az irodalmi hermeneutika történetéből*. Ikonológia és műértelmezés 4). Szerk. Fabiny Tibor, Szeged, József Attila Tudományegyetem, 1988. (második kiadás: 1998).

⁸ https://www.sznbk1988.hu/hu/konferencia_tortenete

ket: „A Füzetek célja az egyes álláspontok felvillantása, a kritikus gondolkodásra késztetés, ugyanakkor segítségnyújtás a megoldás kereséséhez.” A tájékoztatást és az akadémikus igényt tudatosan párosítjuk a lelki-hitbeli elmélyülés lehetőségével, mindezt az olvasók szabadságának tiszteletben tartásával, felekezeti hovatartozás kényszerítése nélkül.

Ha áttekintjük eddigi publikációinkat, szembetűnő, hogy Kutatóközpontunk profilját elsősorban a Biblia értelmezésének kérdése dominálja. De a különböző értelmezési irányok bemutatásán túl a Biblia olvasását is igyekszünk „tanítani” a kiadványaink iránt érdeklődőknek.

Ma, a tudományok digitalizálásának korában elektronikus formában is hozzáférhetővé kell tennünk az információkat. Ezt szolgálja a pár éve kifejlesztett (folyamatosan frissített) felület, az Egyesített Bibliaolvasó (<https://ebo.kre.hu/>) weboldal is. Új „találmányunk” két tervezői alappillére épül: egyrészt tizenkilenc magyar és számos idegen nyelvű bibliafordítást tartalmaz, amelyek közül négyet mindig párhuzamosan lehet olvasni. Másrészt napra kész szinkronizációt nyújt több felekezet (katolikus, református, evangélikus, baptista) egy bizonyos napra előírt (javasolt) bibliai igéinek párhuzamos olvasásához. Különösen olyan keresztyén közösségben (család, iskola, egyetem, munkahely, ökumenikus találkozó) nyújthat segítséget, ahol egyszerre vannak jelen több felekezethez tartozó, de a Szentírást rendszeresen olvasó emberek. Mivel az olvasás és a fordítás egyúttal értelmezés is a bibliai kifejezések exegéziséhez, nélkülözhetetlen segédeszköz is ez az alkalmazás. Különösen is izgalmas, ha az eredeti héber vagy görög szöveget összehasonlítjuk különféle nyelvű, katolikus vagy protestáns fordításokkal. Összefoglalva: a Károli Gáspár Református Egyetemen működő kutatócsoport által létrehozott weboldal és a mögöttes szövegadatbázis nemcsak olvasásra, hanem kutatásra (például exegetikai vagy fordítástudományi) is kiválóan alkalmas. Bibliai mottónk: „Boldog, aki (fel) olvassa (μακάριος ὁ ἀναγινώσκων Jel 1,3); „Kutatásatok az írásokat” (ἐρευνᾶτε τὰς γραφάς Jn 5,39). Az utóbbi idézet kapcsán felvetődik, hogy Jézusnak e ma is vitatott szavaiban, amikor a farizeusokkal beszél, vajon a biztatás vagy az ironia erősebb-e?

Természetesen eddig is voltak kiváló bibliaolvasó honlapok, például az Esztergomi Hittudományi Főiskola papnövendékei által kifejlesztett páratlanul gazdag <https://ujszov.hu/> felület, valamint a Szent Jeromos Társulat által közzétett négy katolikus és két protestáns magyar bibliafordítás <https://szentiras.hu/>). Mindezek eddig is segíthették és segítik továbbra is a mindennapos bibliatanulmányozást és a lelki épülést, de azok is haszonnal „forgathatják”, akik „csak” nyelvészeti, nyelvtanulási céllal kívánják igénybe venni.

A Károli Gáspár Református Egyetem anyagi forrásai és infrastruktúrája e korábbi weboldalaknál szerényebb, ám mégis hiánypótló a fent jelzett előnyök miatt. E párhuzamos bibliaolvasásnak és tanulmányozásnak több hermeneutikai hozadéka is van. Az értelmezések lehetősége megmozgatja a gondolkodást és a képzelőerőt, s ez segítheti a nyelvi kifejezések által egyoldalúan meghatározott hitbeli erősítést is. A komparatív bibliaolvasás hermeneutikai hozadékairól és

azok konkrét példáiról lásd: *πῶς ἀναγινώσκεις; Hogyan olvasod? Felekezeteket átfogó egységesített bibliaolvasó (EBO) felé*, Szerk. Fabiny, Tibor és M. Pintér Tibor, Hermeneutikai Füzetek 43. Budapest, HKK, 2021, 24–35. old.)

A Kutatóközpont bemutatása után térjünk vissza a szakmai víziót meghatározó teológiai szempontokra. Vajon önálló diszciplína-e, vagy inkább segédtudomány a hermeneutika, különösen akkor, ha azt teológiai intézményekben művelik? Egy korábbi tanulmányomban ugyanerre a kérdésre kerestem a választ. Megvizsgáltam az ószövetségi teológia, az újszövetségi teológia, a rendszeres teológia, a gyakorlati teológia, az egyháztörténet tudományaiban rejlő, a hermeneutika irányába tanúsított nyitottságot, s arra a következtetésre jutottam, hogy végeredményben mindegyik teológiai tudományágban jelen van a hermeneutika, sőt össze is kapcsolja őket: „a keresztény hermeneutika nemcsak módszertan, nem is csupán egy diszciplína a teológiai tudományok között, hanem átjárja, áthatja a teológia mindegyik ágát. Nem kíván uralkodó pozíciót szerezni magának, hanem szemléletet szolgáltat mindegyik teológiai tudományágnak, ugyanakkor megakadályozza megmerevedésüket, illetve a világi tudományokban való feloldódásukat. Állandó kérdésfeltevései ezért provokatívak és nyugtalanítóak, de csak e nyugtalanító kérdésfeltevéseknek, szemléletbeli kihívásoknak köszönhetően maradhat a teológia továbbra is élő és friss szellemű tudomány.” („A hermeneutika helye a teológia tudományai között”)⁹.

A bibliaértelmezés – a változó „paradigmák”

A tudományos paradigmákról szóló 20. századi tudományelméleti és tudománytörténeti szakmunkák alapján a bibliaértelmezés történetét én is a paradigmaváltások történeteként kezdtem látni. A tudománytörténészek arról írtak, 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. Az itt következő „paradigmák” természetesen leegyszerűsítések (akárcsak a pamfletemben a literalizmus és a liberalizmus fogalmai), s ezáltal vitathatóak is. Ám éppen ezt a célt szolgálják: provokálni kívánják a gondolkodást.

A beteljesedés hermeneutikája

„Kezdetben” az Írások olvasását, értelmezését a közvetlenség, afféle „első naivitás” (ez Paul Ricoeur kifejezése) jellemezte. Nemcsak prekritikus, hanem predogmatikus fázis is ez. Jellemző volt ez a Jézus és a Pál által is alkalmazott rabbinikus írás-

⁹ In, Fabiny Tibor, *Szótörténetek. Hermeneutikai, teológiai és irodalomtudományi tanulmányok*. Budapest, Luther Kiadó, 2009, 239.

szemléletre, az úgynevezett midrashra és a pesherre is. Az Ószövetség népének, Jézusnak és első követőinek az „Írások” magától értetődő, tehát sohasem vitatott tekintéllyel bírtak. Az Újszövetség szerzői az Ószövetség próféciainak és előképeinek beteljesedését ismerték fel a Krisztusban, azaz a Messiást a Názáreti Jézusban; az Ő szolgálatában, halálában és feltámadásában. Jézus a farizeusokat sohasem az Írások olvasása (*ususa*), hanem a „félreolvasása” (*abususa*) miatt támadta. A Szentlélek az Írások segítségével táplálta Isten népének hitét, s ez az Írások közvetítette és hordozta hit (az Ige) eredményezte az egyházat és nem fordítva. Ezt a predogmatikus fázist az egyszerűség kedvéért nevezzük lelki-spirituális paradigmának, a „beteljesedés hermeneutikájának”. A hangsúly az Írások olvasásán, megélésén és beteljesítésén van. Az Írások olvasása és értelmezése ugyanakkor mindig az élő beszéd kontextusában történt. Az írásbeliséget megelőzte a szóbeliség, az oralitás. Jézus az Isten országát szóban hirdette. Nem azt a parancsolatot adta, hogy írjanak le mindent, amit hallottak, hanem azt, hogy tegyenek tanítvánnyá minden népet. Az Írások értelme is az ő szóbeli magyarázata és cselekedete által nyílt meg a tanítványok számára is (Lk 24,13–35). A feltámadása után, akkor már a Szentlélek segítségével, értették meg az apostolok, hogy az Ószövetség próféciai és előképei (tüposzai) Jézusról, a Messiásról szóltak. Ezt az örömhírt (evangéliumot) szóban hirdették a számukra megnyílt próféciaik segítségével (ApCsel 2,14–36).

A dogmatika hermeneutikája

Az első lényeges paradigmaváltás akkor következett be, amikor megszűnt az Írásoknak ez az olvasóra vonatkoztatott „naiv”, közvetlen, beteljesedés-centrikus szemlélete és a megértés közvetlen tapasztalása, amikor az olvasás tapasztalása helyett a hangsúly az értelmező közösség, vagyis 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 értelmező közösség, 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 a 13. századtól kezdve főleg az arisztotelészi filozófia. A teológia nem az írásokra, hanem a gondolatokra, a filozófiára épül.

A reformáció ugyan fellázadt az egyház tekintélyelvűsége, a filozófiára épülő teológia ellen, s a *sola Scriptura* elve bizonyos mértékben az első paradigmához való visszatérést jelentett, de a hangsúly továbbra is a teológiára, a tanításra, a dogmára esett. Csak éppen a teológia „forrása” nem az egyház tanítása, hanem a Szentírás lett. A *sola Scriptura* nem formális elv, hanem a kánon benső kánonja a krisztushit általi – természetesen a Biblián alapuló – tanítása. A döntő fordulat ellenére lényegében még mindig a második paradigmában vagyunk.

A történetkritika hermeneutikája

A következő 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*. Ez a szemlélet azt képviselte, hogy az eredeti „igazság”-ra, a szerzői szándékra stb. „rárakódtak” bizonyos értelmezési rétegek, és a tudományos és becsületes kutatónak az a feladata, hogy „bátran”, hitelvek és dogmák által nem akadályoztatva, 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 biblikus kutatók azonban kimutatták, hogy a reformáció korának exegetái nem az egyes szerzők szándékával, hanem a *szöveg* „szándékával”, „szkópuszával” azonosították a literális értelmet.

A történetkritika vitathatatlanul jelentős érdemeket szerzett az egyes könyvek szerzőségének megállapításával vagy a történelmi és szellemi háttér rekonstrukciójával. A módszer azonban az első perctől kezdve veszélyeket is rejtett magában, s ezek a veszélyek a módszer korlátaival együtt napjainkra egyre inkább nyilvánvalóvá válnak. 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 igét, addig az újkorban a tudományos alapon kutató biblikusok „teremtik” az igét. 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 történetkritikát követő teológusoké. 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 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, a Szentlélek segítségével 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 a 20. század folyamán egy újabb paradigmaváltásnak lettünk a tanúi, s az új, irodalmi megközelítések „forradalmi” változásokat hozhatnak a Szentírás értelmezésében.

A nyelv és irodalom hermeneutikája

A bibliaértelmezésben döntő fordulatot jelentett a yale-i teológus Hans Frei *The Eclipse of Biblical Narrative* (1974) című könyve, amelyben a szerző arra mutatott rá, hogy a 18. századig a bibliai szövegekre az olvasók realista narratívaként tekintettek, s a Szentírást úgy olvasták és fordították, hogy ők is részei a „nagy történetnek”. A 18. század óta viszont már nem a Bibliából tekintettek a világra, hanem a világból a Szentírásra. Kívülről belülré és nem belülről kívülré. A Bibliát olvasó, kutató és értelmező mintegy „uralkodik” a szövegen, amíg korábban a szöveg szólította meg az olvasót. Régen a Biblia értelmezte, olvasta az olvasót, az új korban az olvasó értelmezi a szöveget. A történetkritikai módszerrel a szöveg jelentése az olvasóra gyakorolt hatás helyett a szövegnek a külső világgal kapcsolatos referenciájára tevődik át.

Mi sem illusztrálja jobban a 20. században lezajlott 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 exegeta, 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, az új kiadásban azonban kiemelt helyet kapnak az irodalmi irányzatok: a strukturalizmus, a dekonstrukciós elmélet, a retorika-kritika, az olvasóközpontú kritika, a narratív kritika és nem utolsósorban a „kánonkritika” egyes képviselői.

Mi is jellemzi általában ezeket az új, irodalmi módszereket? Mindenekelőtt az, hogy a hagyományos történelmi („diakron”) megközelítések mellett ezek az ún. „szinkron” értelmezést részesítik előnyben: mindegyik elfogadja kiindulásként a szöveg autonómiáját, azaz öntörvényűségét. Vagyis a szinkron-módszerek nem azt képviselik, hogy a szöveg mintegy átlátszó ablakként a külvilágra vonatkozik (ez az ún. „referencialitás” kérdése), hanem azt, hogy a szöveg (a „narratíva”) a történelmi beágyazottságon túl öntörvényű tulajdonságokkal is rendelkezik. 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 Rudolf Bultmann egykori tanítványai, az ún. „új hermeneutika” képviselői (Ernst Fuchs, Gerhard Ebeling), mesterüket meghaladva hangsúlyozták, hogy a „szöveg” nem bizonyos kérügmaticus eszmék „szolgái” 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 nevével fémjelezhető a huszadik századi hermeneutikai gondolkodás „nyelvi fordulata”. A huszadik század közepére már sokkal többet tudtunk a képi (figuratív) nyelv természetéről: a szimbólumról, a metaforáról, a mítoszról, az iróniáról stb., mint pár évtizeddel ezelőtt. A nyelvi és az irodalmi paradigma 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 egyes 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 elbeszélt történetekben sajátos „narratívák” vannak, 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.*

A teológia hermeneutikája¹⁰

A huszadik század második felében még azt lehetett gondolni, hogy a szöveg autonómiájának hangsúlyozása, a Biblia narratív beszédmódjának, a „Nagy történetnek” (ahogy néhányan mondták: az Isten ember iránt tanúsított „love story”-jának) újra felfedezése sok hasonlóságot mutat a történetkritika dezintegráló, dekanonizá-

¹⁰ Az alábbiakban részfejezeteket vesszek át a következő tanulmányomból: A keresztény hermeneutika és a teológiai értelmezés paradigmája, In: *Szótörténetek, Hermeneutikai, teológiai és irodalomtudományi tanulmányok*. Budapest, Luther Kiadó, 2009, 194–201.

ló tendenciája következtében elvesztett üdvtörténeti látásmóddal. Ugyanakkor, amint erre Northrop Frye rámutatott, a Biblia szerkezete, egységes metaforarendszere, szimbolikája, archetípusai kohéziót teremtenek az egyes könyvek között. Az irodalmi-nyelvi paradigma a szöveg mellett az olvasóra helyezte a hangsúlyt, s ezzel fokozatosan utat nyitott a posztmodern kontextuális megközelítések számára.

A posztmodern szemlélet azonban hamarosan önálló életre kelt, s divattá váltak az ideologikus olvasatok, mint például a szociológiai, a feminista, a mélypszichológiai megközelítések; azok az irányzatok, amelyek a szövegben saját ideológiájuk tükröképét kívánták látni, mondván: „nincs egyértelmű jelentése a szövegnek, mindenki maga választja meg, hogy neki mit jelent a szöveg”.

Ezzel szemben persze voltak olyan kísérletek is, amelyek a történeti kutatáshoz, mint a tudományos kutatás egyedüli biztos alapjához kívántak visszatérni. Például egy finn kutató szerint az egyházak válaszában állnak és kérdéses, hogy továbbra is a „konfesszionális hagyományok őrei” maradnak-e, és valami „normatív útmutatást” akarnak-e kipróbálni a szent szövegekből, vagy inkább – s szerint ez a követendő út – minden szenvedély nélkül (történetileg) akarják megérteni a kora kereszténység dokumentumait? Szerinte a „hit alapján álló megközelítések” (*faithbased study*) nem eléggé tudományosak. Következésképpen a tudományos konferenciákon is egyre inkább „teológiátlanítani” kívánták a megközelítéseket.

Az ideologikus irányzatokkal, valamint a történeti paradigmához való visszatérés tudományosságával szemben a 20–21. század fordulóján bontakozott ki az általam ötödik paradigmának nevezett teológiai értelmezés.

Természetesen a teológia korábban is meghatározó volt a keresztény biblikusok számára, de többnyire második lépcsőként, a történeti kutatás után. A történetkritikával szemben az ötödik paradigma képviselői azt hangsúlyozták, hogy a dogmatikát nem kiiktatnia, hanem integrálnia kell a bibliatudománynak. Az exegézis és a dogmatika összefügg. A Biblia olvasásának elsődleges helye ne az akadémia legyen, hanem az egyház, hiszen a teológia az egyház tudománya.

A Biblia egyoldalú történettudományi kisajátításával és analitikus dezintegrálásával szemben emelték fel szavukat az amerikai teológusok: „Vissza a Bibliát az egyháznak!” A teológiai értelmezés szükségességét támasztják alá pl. Farkasfaly Dénes (katolikus), Stephen E. Fowl (anglikán), Kevin J. Vanhoozer (református), Francis Watson (anglikán), Robert Jenson (evangélikus), Richard Hays (metodista) teológusok. Közös képviselik azt a szempontot, hogy a szöveg benső értelmének tolmácsolásakor a keresztény egyház kétezres éves hagyományát, tehát a patrisztikát, a reformációt és a modern korszakot egyaránt figyelembe kell venni. Csak akkor szól a Szentírás önmaga isteni szándékához hűségesen, ha annak „dallamát együtt énekli” a földön élő egyház a megdicsőült egyház szentjeivel. A következőkben a TIS (*Theological Interpretation of Scripture*) néhány jelentős képviselőjének a gondolatait idézzük fel.

Kevin J. Vanhoozer: A teológiai értelmezés, mint a modernitás és a posztmodernitás meghaladása

A teológiai értelmezés egyik legjelentősebb képviselője Kevin J. Vanhoozer, aki szerint a Biblia teológiai értelmezése két krízisre reagál. Az első, a modernizmus krízise abból adódott, hogy szakadék keletkezett a bibliatudományok és a teológia között. A második viszont napjaink posztmodern krízise, ami azért alakult ki, mert elburjázott a Szentírás olvasásának „én úgy látom” szemlélete. Eszerint minden értelmező közösség úgy olvassa a szöveget, ahogy az neki megfelel. Odáig jutottunk, írja, hogy a modern bibliatudomány egy virtuális „teológiamentes” zónává alakult, ahol a magukat kereszténynek nevező teológusoknak is fel kell függeszteni hitüket, amikor az akadémia bejáratához érnek: ami ma a teológiai fakultások nagy részén zajlik – mondja Vanhoozer –, az a „teológia teológiátlanítása”.

A posztmodern gondolkodók tagadják, hogy a történelemtől, kultúrától, osztálytól, fajtól vagy nemtől függő meghatározottságunktól el lehetne tekinteni. Az interpretáció célja így az lesz, hogy megállapítsuk, hogyan lehet a szöveget összhangba hozni a közösségünkkel, saját értelmezési érdekeinkkel. A posztmodern olvasók a Szentíráshoz plurális interpretatív érdekekkel közelednek, amelyek közül az egyik akár a teológia is lehet, de szabály, hogy egyik interpretatív érdek sem helyezheti magát a többi fölé.

A posztmodern interpretációk így valamilyen ideológiának (szociologizmus, feminizmus stb.) rendelik alá a szöveg értelmezését, s a pluralizmusban elvész a szöveg mindenki számára érvényes értelmezésének lehetősége. Vanhoozer szellemesen teszi fel a költői kérdést, hogy miközben a posztmodernnek exorcizmus-sal akarták a tudományból kiűzni a keresztény hitet, vajon nem bocsátottak-e be kéretlenül sokkal több ideológiai démont a „tudomány szentélyébe”.

Míg a történetkritika veszélye az, hogy az értelmezés a szöveg mögötti világ vagy a szöveg keletkezési folyamatának reduktív leírását adja, az ideológiai kritika számára viszont az a kísértés, hogy a szövegben az ember saját hangját akarja meghallani. Akár a szöveg „mögötti”, akár a szöveg „előtti” valóság köti le figyelmünket, a célt eltévesztjük, s a teológiátlan bibliakritika olyan lesz, mint a zenekritika a süketeknek vagy a képzőművészeti kritika a vakok számára.

Vanhoozer a teológiai értelmezés három pillérét ragadja meg, amelyek a következők:

1. A Biblia teológiai értelmezése nem a bibliatudósok kizárólagos privilégiuma, hanem Isten teljes népének és az összes teológiai diszciplínának a közös, felelősségteljes összefogásán alapul. A teológiai értelmezés iránti növekvő érdeklődés abban is megnyilvánul, hogy a közelmúltban a protestáns teológiában megfigyelhetjük az egyházatyák rehabilitálását. Volt olyan vélemény is, amely egyenesen a „prekritikai értelmezés elsődlegessége” címen hirdetett programot. Amikor napjainkban sokan azt állítják, hogy előfeltevések nélküli értelmezés nem létezik, akkor miért is ne tekinthetnénk az Istenbe vetett hitet ilyen előfeltevésnek?

2. A Biblia teológiai értelmezése együtt jár az Istenbe, az Ő szavába és cselekedetébe vetett hittel, s szándékában áll, hogy a „teológiai kritikát” is gyakorolja. A Biblia teológiai interpretációja inkább az olvasókkal és nem a bibliai szerzőkkel vagy a bibliai szövegekkel szemben kritikus. Nem arról van szó, hogy a szövegkritikának vagy más kritikai elméletnek ne lenne szerepe, hanem arról, hogy a kérdés az olvasás tulajdonképpeni céljára vonatkozik. Akik a Szentírás teológiai interpretációjára vállalkoznak, azok Istennek a Szentírásban kinyilatkoztatott igéjét akarják meghallani azzal a céllal, hogy értelmük megújuljon (Róm 12,2).

Tehát nem Istent kell a közösség értelmező érdekeinek megfeleltetni, hanem Istennek meg kell előznie mind a közösséget, mind a bibliai szövegeket: Isten elsődleges (*God is prior*).

A teológiai paradigma képviselői rámutatnak, hogy a bibliai szerzők, a szövegek és az eredeti olvasóközösségek is teológiai szempontból voltak motiváltak. A Szentírás olvasása és értelmezése akkor helyes, ha Isten igéjét meghalljuk és Istent jobban megismerjük.

A teológiai interpretáció mellett szóló, leginkább meggyőző érv, hogy ez az olvasási mód felel meg a szövegek természetének. A teológiai műfajok (evangelium, prófécia, apokaliptika stb.) teológiai olvasatokat hívnak elő, olyan olvasási stílusokat, amelyek hitből fakadnak, és a teológiai megértésre törekednek.

3. A Biblia teológiai interpretációja széles egyházi célokat nevez meg, amelyek több tudományos diszciplínát is átfognak. Az irányzat képviselői különféle kegyességi irányzatokat képviselnek. Mindazonáltal három szempontot észre lehet venni bennük, amelyek nem ellentmondanak egymásnak, hanem kiegészítik egymást. Egyesek a szerzőre: Isten cselekedetére, mások magára a szövegre, s végül vannak olyanok, akik az olvasóra figyelnek. A szövegre figyelőket nem annyira a keletkezéstörténet, hanem inkább a szöveg végső formája izgatja, a végső formának ugyanis teológiai jelentősége van. Ez a kánon és a kánoni hermeneutika kérdése. George A. Lindbeck véleménye szerint nem a világból kell a szöveget megérteni, hanem a világot a szövegből, azaz „intratextuális” módon.

A harmadik csoport a mai és a mindenkori hívő közösségére fókuszál. Az értelmezőt a Szentlélek munkája foglalkoztatja a múltban és a jelenben egyaránt: miképpen lesz az olvasóközösség számára a Biblia „Szentírássá”. A keresztény közösségek kerülnek a figyelem homlokterébe, pontosabban a közösség tagjai, ahogyan Isten előtt élnek és hitüket gyakorolják. A teológiai értelmezés az egyház gyakorlata.

Újabb írásaiban Vanhoozer kiemeli, hogy a teológiai értelmezés „teodramatikus” természetű, ami azt jelenti, hogy az értelmezőnek azt az alapvető cselekményt kell megragadnia, amelynek a csúcspontján az áll, amit a Szentháromság Isten Jézus Krisztusban cselekedett. A Biblia minden epizódját, a drámai cselekmény minden szálát ehhez a drámai tetőponthoz kell viszonyítani. Mindennek a másik oldala annak megértése és kibontása, hogy e drámai történetet a Krisztus-követő ember miképpen adja elő, hogyan valósítja meg. A megváltás drámájának megértéséhez és értelmezéséhez – írja Vanhoozer – „teodramatikai kompetenciára” van szükség.

Ellen F. Davies (1950–) és a konfesszionális hermeneutika

A teológiai értelmezésnek, a keresztény hermeneutikának egy másik elnevezése a konfesszionális hermeneutika. Ellen F. Davies szerint a konfesszionalista hermeneutika nem azt jelenti, hogy egy történelmi egyház hitvallásának rendeljük alá a Biblia értelmezését és olvasását, hanem azt az igényt akarjuk kifejezésre juttatni, hogy az egyház életének ismét a Biblia legyen a középpontja. A Biblia konfesszionális olvasása nem más, mint az, hogy a Biblia nélkülözhetetlen ahhoz, hogy a körülöttünk lévő világot valóságosan és reményteljesen lássuk. Elismerjük, hogy az isteni beszéd páratlan módon képes arra, hogy tapasztalatunkat értelmezze, mi több, hagyjuk, hogy vezessen bennünket, s elfogadjuk, hogy életünk megbízható útmutatója legyen. Ellen F. Davis három szempontot emel ki a Biblia hitvallásos olvasása kapcsán: teológiai érdekekkel történő olvasást; a bűnbánatra való nyitottságot, valamint az Ószövetségnek krisztológiai olvasását.

A teológiai érdekekkel történő olvasás

A kritikai paradigma szerint a teológiai fakultásokon a Bibliát a történelmi szempont kizárólagos érdekével olvasták. A kérdés általában így hangzott: „Mit tudhatunk meg Izráel történetéről, az apostolok életéről a Bibliából?” A konfesszionális bibliaolvasás azonban elsősorban Isten akaratát kutatja a Bibliában, s azt akarja elősegíteni, hogy átéljük az Istennel való találkozást, mert a Bibliának elsősorban teológiai szándéka van. A Bibliát igazán csak rácsodálkozással lehet olvasni, meglepetéssel, mindig valamilyen új felismeréssel arról, hogy Isten mit akar velünk cselekedni.

A bűnbánatra (megtérésre) való nyitottsággal történő olvasás

Ha elsajátítjuk a Biblia teológiai érdekekkel való olvasását, akkor a gyanúnk nem a Bibliára, hanem saját interpretációnkra fog irányulni. Ha a Bibliát úgy tesszük le, hogy „éppen ez volt, amit vártunk” és nem ér bennünket meglepetés, vagy akár megdöbbenés, akkor rosszul olvastuk a Bibliát. Ellen F. Davies azt írja, hogy bűnt követünk el, ha az Írást saját előfeltevéseink igazolására olvassuk, mert ilyenkor lázadunk az ellen, hogy Isten új módon szóljon hozzánk, s cáfoljuk azt, hogy a Biblia az élő Isten élő szava. Az önigazoló bibliaolvasással szemben csakis a megtérésre, a gondolkodásmód megváltozására nyitott olvasás az alternatíva. A keresztény ember számára az olvasás célja a „Krisztus értelmére” (2Kor 2,16; Róm 12,2) való átalakulás. A sokhangú Ószövetséget talán azért érdemes gyakrabban olvasnunk, mert ott ugyanolyan esendő emberek történetével találkozunk, mint amilyenek mi vagyunk. A bibliai szereplőkre – mint Auerbach rámutatott – az a jellemző, hogy változnak: mások a történet elején, mint a végén, s nem állandó jellemek, mint Homérosznál az „okos” Odüsszeusz vagy Vergiliusnál a „kegyes” Aeneas. A bibliai szereplők lélekben átformálódnak, megfordulnak, s a Bibliát mi is ezért a személyes változásért, megtérésért olvassuk.

Az Ószövetség olvasása Krisztusról szóló tanúságtételként

Ézsaiás, a zsoltárok s a legtöbb ószövetségi szöveg egyaránt Krisztusra, az Újszövetségre mutat. Így olvasta Krisztus, így olvasták az első tanítványok, az apostolok, az ősegyház is az Ószövetséget. Nemcsak az Újszövetség világítja meg az Ószövetséget, hanem magát az Újszövetséget is csak akkor érthetem, ha teológiai mélységgel értelmezem az Ószövetséget. A Jelenések könyvének legtöbb mondata az Ószövetséget idézi. Az Ószövetség abban segíthet, hogy Isten szentségét sokkal komolyabban vegyem, s ne éljek vissza azzal az újszövetségi kijelentéssel, hogy az Isten szeretet.

Ugyanakkor a Bibliát a zsidósággal folytatott dialógusban kell olvasnunk. A konfesszionális olvasás egyik veszélye, hogy mi keresztények egyedül olvassuk a Szentírást. Ma a teológushallgatóknak is rá kell jönniük, hogy nem csak a keresztények olvassák hittel a Biblia első kétharmadát. A bűnbánattal való olvasás egyik jele, hogy a zsidósággal a zsidóság iránt tanúsított magatartásunkat is megbánjuk. A hívő zsidóság hittapasztalatát is vegyük figyelembe a Biblia olvasásakor! Ma az egyik legnagyobb hermeneutikai kihívás az, hogy a kereszténység bánja meg több mint ezeréves keményszívűségét, s ezért keressük a zsidósággal való élő kapcsolatot, a teológiai barátságot. Ne gondoljuk, hogy a zsidóságból feltétlenül elismerést vált ki, ha az Ószövetséget, „mint másnak szóló postát” olvassuk. A kereszténység és a zsidóság közötti teológiai barátság alapja – misztérium.

Richard B. Hays (1948–): Intertextualitás és teológiai exegézis

Richard B. Hays a Duke-i Egyetem professzora az „intertextualitás” fogalmát alkalmazta Pál apostol Római levelének értelmezéséhez. Azt vizsgálta, hogy a levélben miként köszönnek vissza ószövetségi motívumok, milyen „visszhangok” hallhatók benne, milyen ószövetségi szálakból áll össze a levél szövege, mint „szövet”? 2005-ben pedig arról írt, hogy Pál apostolnál miként beszélhetünk a „képzetet megtéréséről”: Izráel Istene hogyan lesz Jézus Krisztuson keresztül Pál személyes Atyja.

Az intertextualitás szövegek közötti kapcsolatot jelent: korábbi szövegek egyes motívumai beépülnek egy új szövegbe, s ezáltal az új környezetben a régi szövegek („vendégszövegek”) új jelentést is nyernek. Az új szöveg mintegy asszimilálja, adoptálja a régi szöveget. A régi és az új szövegek megkülönböztetésére egyesek a „pretextus”, illetve „metatextus”, mások az „architextus”, ill. a „supertextus” elnevezéseket használják¹¹.

Allúzió egy szövegnek egy másik szövegre való utalása, „rájátszása”, összhangban a kifejezésben rejlő „játék” („ludus”) szóval. Ezen belül is megkülönböztetünk egyértelmű idézetet („citátum”), visszhangot („echo”) vagy olyan utalást, melyben egy idézett szó annak nagyobb összefüggéseit, kontextusát is megjelenti („metalepsis”).

¹¹ Az utóbbira példa: Fabiny Tibor, *Az eljövendő árnyékai. A figurális-tipológiai olvasás*. Budapest: L'Harmattan, Károli Gáspár Egyetem, Budapest, 2016. 128–129.

E szövegtani felismerések is hozzájárultak ahhoz, hogy Hays a Biblia teológiai exegézisét is felvázolja. Programadó cikkében¹² így definiálja a teológiai exegézist: a teológiai exegézis egy összetett, többoldalú gyakorlat, amely a Szentírást a hit szemén keresztül közelíti meg és a hit közösségében igyekszik azt megérteni. Ez az egyház gyakorlata és az egyház számára szolgáló gyakorlat. A Biblia szerzői az eseményekről mással fel nem cserélhető tanúbizonyságot tettek, mely szerint Isten a mi üdvösségünkért cselekedett. A Biblia ezért „szent” Írás, és nem csupán régi szövegek gyűjteménye, amelyek csak történelmi szempontból érdekesek. A Bibliát úgy kell olvasni, hogy az normatív legyen a közösség számára.

A teológiai exegézis az értelmező önmagára vonatkozó beszédmódja: mi vagyunk a megszólítottak, és Isten igéje, amely a szövegben megszólal, igényt tart ránk. Az exegézis bevon bennünket a szövegbe, és választ kér tőlünk. Természetesen a történelmi kutatás is hozzátartozik a teológiai exegézishez, bár mindennek alapvetően teológiai alapjai vannak.

A teológiai exegézis szerint a Bibliát nem egymástól független teológiai hangutések antológiájaként, de nem is egy differenciálatlan, egyszerű történetként kell olvasni. Még az egyház liturgiáján keresztül sem lehet megragadni a lényegét. A Biblia valójában különféle hangok kórusa, mindegyik rész fontos a Szentírás „polifón” előadásában. Ez különösen igaz az evangéliumokra, melyek összefüggő narratívaként szólnak meg.

A teológiai exegézis sohasem elégedhet meg a bibliai szerzők egyéni teológiai perspektívájával, hanem mindig megpróbál eljutni egy kanonikus koherencia szintéziséhez. A teológiai exegézis nem a szövegek mögötti, hipotetikus történeti valóságra fókuszál, a szövegek jelentését nem is csupán zárt irodalmi alkotásként olvassa; a szövegekre úgy tekint, mint tanúságtételekre. Ott kell állnunk, ahol a tanúságtévők állnak, abba az irányba kell néznünk, amelybe ők mutatnak. Ezáltal megtanulunk úgy látni, ahogy ők láttak, a hit szemén keresztül. Ha tanúságtételenként olvassuk a Szentírást, akkor állandóan előttünk van, hogy a Biblia elsősorban Istenről szól, nem pedig emberi vágyakról vagy hatalmi harcokról.

Amennyiben a teológiai exegézis közel marad az újszövetségi tanúságtévők nyelvéhez és koncepcióihoz, a teológiai exegézis bevonódik a Biblia komplex intertextuális hálójába. Az Újszövetség idézetekkel, utalásokkal állandóan Izráel és Jézus történetének narratív kontinuitását hangsúlyozza, rámutat a két szövetség közötti tipológiai összefüggésekre.

A teológiai exegézis elkötelezetten a bibliai szövegek többértelműségét hangsúlyozza. Ha az ószövetségi szövegeket a Jézus-történetre vonatkoztatjuk, akkor azok új jelentést nyernek, újabb, váratlan rezonanciákra lehetünk figyelmesek, ahogy az eredeti szerzők és az olvasók szándékán túli előképek feltárulnak előttünk. Az Újszövetség Jézus-történetei is a régi ígéretek beteljesülései. A szövegek sokrétű jelentését a Szentlélek tárja fel a hűséges és türelmes olvasónak.

¹² Richard B. Hays „Reading the Bible with the Eyes of Faith”, *Journal of Theological Interpretation*, Vol. I, No. 1, Spring 2007, 5–21

Akkor tanulhatjuk meg a szövegeket a hit szemével olvasni, ha belátjuk, hogy az egyházi hagyomány képez ki erre bennünket. A teológiai exegézis egy ősi és élő dialógus része. Helytelen a bibliai szövegekre úgy tekintenünk, mintha mi lennénk azok első olvasói vagy helyes értelmezői. Sokat tanulhatunk elődeink bölcsességéből. A teológiai exegézis tehát hermeneutikai segítséget, és nem akadályt lát az egyház tanítói hagyományaiban.

A teológiai exegézis nem egyszerűen megismétli a régi értelmezéseket, hanem a hagyományos olvasatok példái alapján friss olvasatokat, a szöveg értelmének új előadásait hozza létre, s rámutat arra, hogy a Szentlélek a régi szövegeken s azok hívő olvasatain keresztül miképpen szól a mának. A Szentlélek által irányított képzelőerő olyan képzelőerő, amelyet megtérített az Ige. Immár nem mi beszélünk a teológiai exegézis során, hanem Isten dolgozik a szövegeken keresztül, hogy újjáformáljon bennünket. „Alkalmazkodj teljesen a szöveghez, s a szöveg is majd teljesen alkalmazkodni fog hozzád.” Ha elismerjük, hogy az Ige kétélű éles kard (Zsid 4,12), akkor valóban várhatjuk, hogy átalakulunk az olvasás során. A teológiai exegézisnek imádsággal és alázattal kell kezdődnie.

A négy evangélium négy perspektívája négy különböző szólamot képvisel, amelyek egymást kiegészítik, ám semmiképp sem homogenizálhatók. Az egyház kánonjának a célja, hogy paradigmatisz modellet nyújtson számunkra az írások hirdetéséhez és befogadásához, hogy hermeneutikánkat a négy evangélium alakítsa ki.

A Szentírást csak a kereszt és a feltámadás fényében lehet értelmezni, hiszen a kereszthalál az evangélisták számára kinyilatkoztató erővel bír. Ez újraértelmezéssel és transzformációval jár. A tanítványok is csak a feltámadás után látták meg, hogy pl. Mózes Jézus előképe is lehetett. Márk, a legszemérmesebb tanúságtevő is csak a római századossal mondhatja ki: „Bizony, ez az ember Isten Fia volt” (Mk 15,39).

Az evangélistákhoz hasonlóan az Ószövetség szövegei minket is arra szólítanak fel, hogy megtérjen a képzelőerőnk. Csak akkor halljuk meg üzenetüket, ha hagyjuk, hogy „intertextuális performanciájuk” hasson olvasói érzékenységünkre. A kulcsszavak e narratív hermeneutikában a következők: „sztori”, „metafora”, „prefiguráció”, „allúzió”, „echo”, „megfordulás”, „írónia” stb. A retorikai alakzatok természetesen a mondanivalóra irányítják a figyelmünket. Az evangélisták kérdező, nyitott emberekké akarnak alakítani minket; Richard S. Briggs megfogalmazásában: „bölcs” olvasókat akar belőlünk formálni.¹³

Az evangélisták számára Izráel Szentírása a világ „igaz” története a teremtéstől a megváltásig. Ezért kerestünk narratív mintákat az Ószövetségben, szabályok, jövőmondások és „bizonyítékok” (*proof-text*) helyett. Az evangélisták maguk is történet-mesélők (*story-tellers*), s az Ószövetségre nem mint prédikációra tekintenek.

¹³ Richard S. Briggs: *Bölcs bibliaolvasás: Hogyan vegyük komolyan az írást?* Hermeneutikai Füzetek 36. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont Alapítvány, 2015. 189–193.

Az evangélisták retrospektív narrációja nem Izráel történetének elvetéséről, hanem e történetnek a transzfigurációjáról és folytatásáról szól. Önmagukat is úgy látják, mint akik benne vannak Izráel szövetségi narratívájában. Ez kizárja a keresztény teológia esetleges markionista, szuperszesszionista veszélyeit. A Szentírás benső, ám nem indifferenciált egységet mutat fel. Az sem véletlen, hogy az evangélisták által használt Ószövetség a Septuaginta. Az evangélisták olyan mélyen járatosak az írásokban, hogy allúzióik az intertextuális utalás hálózata mögötti összefüggések felfedezésére ösztökélik az olvasót.

Minél mélyebben vizsgáljuk az evangéliumi narratívák zsidó és ószövetségi eredetét, annál egyértelműbb, hogy mindegyik evangélista szerint Jézus azonos Izráel Istenével. Ez ellene szól az úgynevezett „alulról jövő krisztológiának.” János ún. „felülről jövő krisztológiáját” sokáig egy hellenisztikus fejlődés eredményének látták, ám az elemzések tükrében egyértelmű, hogy az isteni identitást a leginkább „alulról jövőnek” mondott márki, lukácsi evangéliumok is vallják. Nincs tehát értelme „alulról jövő” és „felülről jövő” krisztológiák mesterként megkülönböztetésének. Az evangélisták végig azt állítják, hogy az Ószövetség Istene élő és aktív. Ezért hűséges az ő tanúságtételük.

Végül Hays radikálisan élére állítja a kérdést: vagy igaz, hogy Ábrahám és Izsák Istene azonos a Megtestesült Igével, azaz Jézus Krisztussal, vagy nem. Ha nem igaz, akkor az evangéliumok veszélyesen eltorzítják, helyéről kizökkentik Izráel történetét. Ám ha mégis igaz, akkor kíváncsi és lehetséges is az Ószövetség „visszafelé történő” figurális olvasása, amely által a két nyelv, a négy perspektíva megmutatja az egy identitást, aki a Jézus Krisztus.

George Hunsinger (1945–): Karl Barth realista hermeneutikája, mint a literalizmus és az expresszizmus meghaladása.¹⁴

Amiképpen az irodalomtudós Frye számára, úgy a teológus Karl Barth (1886–1968) és mai amerikai követője, a princetoni református professzor, George Hunsinger számára is elsődleges kérdés, hogy valójában mit is jelentenek a bibliai szavak és kifejezések. Rendszerében két rivális szemléletet ütköztet: a „literalizmust” az egyik oldalon, a másikon pedig ennek az ellenkezőjét, az „expresszizmust”. Az előbbi jelentését már érintettük, ez utóbbi szemlélet a bibliai nyelvet a szubjektív vallási tapasztalat szimbolikus-mitikus kifejeződéseként (expressziójaként) fogja fel, melyet – a korreláció elve alapján – „le kell fordítani” a mai ember nyelvére. Ezt az egyoldalúan spirituális szemléletet, Hunsinger szerint, főként egyes modern teológusok, Rudolf Bultmann (1884–1976), Paul Tillich (1886–1965) képviselték. Velük szemben Hunsinger interpretációjában Barth a „hermeneutikai realizmus” szószólója, hiszen az ő teológiájának alapja: Isten ígéje.

¹⁴ Az alábbiakban átvesszek részleteket a „Nyelv, jelentés és igazság a Bibliában” c. tanulmányomból, In: Szűcs, Kinga; Bácskai, Károly; Orosz, Gábor (szerk.) *Teológia és nyelv: Az Evangélikus Hittudományi Egyetem oktatóinak tanulmánykötete*, Budapest, Luther Kiadó, 2022, 248–249.old.

A szó, az ige komolyan vétele azonban Barthnál nem torzul a literalizmus ideológiájává, ugyanakkor szembe kerül a szavak komolyságát „ellégiesítő” expresszizvizmussal, Bultmann és Tillich hermeneutikai teológiájával is, hiszen Barthnál a betű, a jel, a jelölő sohasem olvad fel a jelöltben, így hermeneutikai realizmusa ellentétes a bultmanni mítosztalanítással.

Hunsinger szerint több összetevője van annak a kérdésnek, hogy milyen kapcsolatban áll a szöveg azzal, amit jelöl. A szöveg jelölő módját „szemantikai erőnek”; megszólító módját „logikai erőnek”; a jelölt dolog bizonyosságának módját „állító erőnek”; az elbeszélés módját „narratív erőnek” nevezi, s végül szól még a metafora és az állítás (propozíció) viszonyáról.

Szerinte mind a literalizmus, mind az expresszizmus a „szöveg mögé” néz, a bibliai szöveg igazságigényét egy szövegen túli valóságban keresi: az előző a történelemben, az utóbbi az eszmében vagy a tanításban. A frye-i szószerinti (vagyis metaforikus) értelem, illetve a barthi/hunsingeri „hermeneutikai realizmus” jegyében a jelentés (az értelem) csak magában a szövegben: „intratextuálisan” ragadható meg.

A literalizmus szerint a bibliai szöveg szemantikai ereje „egyértelmű” (univocal), logikai ereje kognitív, állító ereje abszolút, narratív ereje tényszerű beszámoló. A metafora és a proposíció viszonyáról az mondható el, hogy a metafora általában a proposíció „ornamentuma”. Amennyiben azt képviseljük, hogy a Biblia állítása, a történelmi események leírása abszolút módon igazak, akkor a Bibliát a valóságról készített „fotográfiának”, fényképnek fogjuk fel.

A literalizmussal szemben Barth azt állítja, hogy nincs értelme a szöveg mögé nézni a szöveg valódi jelöltjének, Jézus Krisztusnak a páratlansága miatt. Nincs értelme tehát például régészeti eszközökkel az üres sírt kutatni, mert a szöveg valódi jelöltje nem az üres sír, hanem Jézus Krisztus. A keresztény hívó nem az üres sírban, hanem Jézus Krisztus feltámadásában hisz. Az üres sír csupán „jel”, s a valódi jelölt (Jézus Krisztus) az értelem számára kikutathatatlanul rejtélyes. A „fénykép” hasonlatával szemben itt egyesek a „festmény” analógiáját használják. Jézus Krisztus ugyanis nem közönséges történelmi jelöltje a szövegnek. Jézus Krisztus jelenléte „intratextuálisan” teremődik meg számunkra, amikor a bibliai betű minket megszólító személyes Ige lesz. A szöveg benső viszonyai így kétségtelenül szövegen kívüli szemantikai erőt hordoznak. Ezzel Barth elkerüli azt a veszélyt, hogy „csak” a szövegekre koncentrálna esztétikai vizsgáldást folytatson a teológiai értelmezés helyett.

Más a helyzet a teológiai expresszizvizmussal, amely a bibliai nyelvet vallásos alanyok érzelmi reakcióinak metaforikus, szimbolikus, mitikus tárgyiasításának tekinti. A szavak szemantikai ereje itt bizonytalan (equivocal), logikai ereje emotív; állító ereje relatív; narratív ereje mitologikus; a metafora és a proposíció itt szemben állnak egymással. Ezzel ellentétben Barth és Hunsinger azt állítják, hogy nincs értelme a bibliai szimbólumokat fogalmi nyelvre „lefordítani”, ugyanis a bibliai képek önmagukban igazak lehetnek, hiszen megformálásuk isteni irányítás, elfogadásuk pedig kegyelem alatt történt. Az Isten által adott képek nem bizonytalanok, mert megfelelnek az Ő természetének.

A barthi realizmus szerint a szövegek szemantikai erejére az analógia jellemző: a különbözőség ellenére hasonlóság van a szöveg és a jelölt között. Amíg tehát a realizmus a literalizmussal szemben a szöveg „emberi jellegét” és a jelölt „misztériumát” emeli ki, addig az expresszizmus a szöveg „más”-ságát és a jelölt „érthetőségét” hangsúlyozza. Bultmannal és Tillich-hel szemben Barth azt állítja, hogy a bibliai képek nem bizonytalanok, hanem igazak, csak éppen analóg módon fejtik ki hatásukat.

A szöveg logikai ereje nem kognitív, nem is emocionális, hanem kérügmatis, ugyanis a jelölt és a megszólított is aktív részese lesz a szövegnek, a szöveg által, az igében történik meg a találkozás az olvasó (igehallgató) és Jézus Krisztus között. A szöveg állító ereje nem abszolút, nem is relatív, hanem elégséges. A narratív erő nem ténytyszerű beszámoló, nem is mitologikus kifejezés, hanem esetleg még legendás elemeket is tartalmazó tanúságtétel. A jel (üres sír) még a szövegen belül marad. Az üres sír esetleg képzeletbeli válasz („legenda”), amely az analógia erejével hat („jel”) és egy lényegyet tekintve kimondhatatlan jelöltre: a feltámadott Krisztusra utal. Az analógia egyszerre hallgat és állít. Amiről hallgat, az misztérium, s azt nekünk sem szabad emberi rációval boncolgatni, amit viszont állít, azt nekünk is hirdetnünk kell.

Táblázatban Hunsinger mindezt így foglalta össze:

Típus:	Literalizmus	Expresszizmus	Realizmus
Szemantikai erő:	Egyszólamú (univokális)	Kétfértelmű (equivokális)	Analóg (hasonlóság a különbözőség ellenére)
Logikai erő:	Kognitív	Emotív	Kérügmatis (self-involving)
Állító erő:	Abszolút	Relatív	Elégséges
Narratív erő:	Tényszerű beszámoló	Mitológiai kifejeződés	Legendás elemeket is hordozó tanúságtétel
Metafora és az állítás (propozíció) viszonya:	Metafora az állítás ornamentuma M – Á	Szembenáll, kiegészítő (disjunctive) M – Á	Reciprokális M – Á
Képviselői:	Carl F. Henry	Modern teológia: Rudolf Bultmann, Paul Tillich	Aquinoi Tamás, Karl Barth

A KÖNYV TÖRTÉNETE

A kereszténység történetének minden korszakában és a hívők szinte minden felekezetében megfigyelhető két egymással ellentétes, egymásnak feszülő teológiai mozgás. Az egyiket nevezhetjük konzervatívnak, ortodoxnak, régimódinak, retrógrádnak, zártnak vagy akár klasszikusnak; a másikat pedig modernnek, újitónak, reformátornak, haladónak, nyitottnak, vagy akár romantikus lázadónak. Évszázadok óta néznek egymással farkasszemet a hitvédők és a hitújítók. Különösen a reformáció – ellenreformáció (mai kifejezéssel „katolikus reformáció”) korában élesedett ki ez az ellentét.

A 16–17. századi Angliában az egyik oldalon állt a hivatalos anglikán egyház, a másik oldalon a puritánok, akik elégedetlenek voltak a mérsékelt reformációval. A 18. században a hivatalos nagyegyház ellenében indultak el az evangélikál mozgalmak, például a metodizmus. A 19. században a liturgikus katolizáló (Newman esetében katolizált is) nagyegyház „high church” került szembe a szabadegyházakra emlékeztető „low church”-csele. Az ilyen ellentétek sokszor szakadással is fenyegettek, s néha valóban egyháztörést eredményezett a „szeparatisták” kezdeményezése. Nem volt ritka az az eset, amikor a kiszakadt egyházrészek újabb és újabb részekre szakadoztak, s mindig önmagukat vélték az „igaz egyháznak”.

Így volt és van ez szerte a világon és Magyarországon is. Könnyű lenne az egyik vagy a másik oldalt minősíteni; azt mondani, hogy az egyik jó, a másik rossz, vagy fordítva. Talán szükség van az egyházban erre a benső feszültségre, vagy akár konfliktusra is, talán éppen ettől, az értelmezések konfliktusától lüktet az élet. Ezek az ellentétes értékek önmagukban azért sem minősíthetők jónak vagy rossznak, mert minden esetben kontextusfüggők. Olyan helyzetben, amikor a szektásodás vagy az eretnekség veszélye áll fenn, a konzervatív, hitvédő magatartás, a *status confessionis* indokolt. Van olyan szituáció, amikor egy hatalmi struktúra változásra nem hajlandó, önmagát bebetonozza, s körülötte állóvíz keletkezik. Ilyenkor reformációra, forradalomra, haladásra van szükség, ezt diktálja a hitvalló helyzet.

Ha végiggondoljuk, akkor talán felismerjük, hogy a politikában a törésvonalak nem az egyes politikai pártok, a kereszténységben nem a különböző felekezetek, hanem mindkettőben, akárcsak sok más területen (a művészetben, a gazdaságban, a kultúrában, az öltözködésben) a valódi törésvonalak a konzervatív és a progresszív irányok között figyelhetők meg.

A nyilatkozataik és a döntéseik alapján a katolikus egyházban is beszélnek konzervatív pápáról, mint XVI. Benedek vagy éppen a progresszív utódjáról, azaz Ferenc pápáról.

A magyarországi protestantizmus történetében is évszázadokra nyúlik vissza az egyházvédő kálvinisták és a puritánok, a liturgikusok és a pietisták közötti feszültség. Így van ez napjainkban is. Tapasztalom ezt a Magyarországi Református Egyházban, amelynek az egyetemén tanítok és a Magyarországi Evangélikus Egyházban, amelynek a tagja vagyok. Az ellentétek sokszor kibékíthetetlennek tűnnek. Olyan hermeneutikai irányzatok, mint a fundamentalizmus vagy a liberalizmus szitokszóvá degradálódtak. Az úgymond liberálisok sokszor már a rendszeresen Bibliát olvasó hívő keresztényeket is csőlátású fundamentalistának nevezik, az úgymond fundamentalisták a liberális teológusokat pedig (egymás között különösen) hitetlennek mondják. Társadalmi kérdésekben ugyanez a helyzet: a liberálisan gondolkodók számára a melegek megkülönböztetése vezet hitvallási helyzethez, a konzervatíván gondolkodók körében a melegek egyházi megáldása elleni tiltakozás vezet *a status confessionis*-hoz.

A magyarországi egyházakban és a társadalomban is egyre sűrűbben jelentek meg egymással ellentétes, önmagukat egyaránt hitvallónak tartó deklarációk, nyilatkozatok.

2022 júniusában a Magyarországi Evangélikus Egyház elnöksége zsinati vita- napot rendezett az egyházban megmutatkozó konzervatív és progresszív hermeneutikai és etikai kérdések megvitatására. Az elhangzott hat rövid előadás után a felmerült kérdéseket a résztvevők csoportokban beszéltek meg. A félnapos rendezvény a zsinat lelkészi elnökének zárszavával ért véget. Bár az előadásokról készült videofelvétel is, azok későbbi megvitatásáról (gyülekezeti vagy más egyházi fórumon) nincs tudomásunk.

A hermeneutikai blokk utolsó előadója én voltam: egy (úgymond) konzervatív(abb) és egy úgymond liberális(abb) előadó után én tartottam a harmadik referátumot. Az eszmecsere nemcsak egyházi fórumon nem gyűrűzött tovább, de az alkalom után még az előadóknak sem sikerült egymással folytatni a párbeszédet. Miután az előadásomban egy hermeneutikai hidat próbáltam építeni, különösen is sajnáltam, hogy e zsinati napnak nem lett folytatása.

Időközben a három hermeneutikai és a három társadalometikai referátum megjelent a *Lelkipásztor* című evangélikus teológiai folyóirat egyik nyári számában. Elhatároztam, hogy bár a dialógus megrekedt, e témát mégsem hagyom elaludni, s a magam módján megpróbálom a hazai teológia állóvizét egy kicsit felkavarni.

Az elhangzott előadásomból egy olyan cikket állítottam össze, amely egy teológiai-hermeneutikai pamfletnek is tekinthető. Úgy döntöttem, egy felkérő levéllel együtt az írásomat elküldöm olyan hazai teológusoknak, akiket feltehetően érdekel a kérdésfeltevés. Ezek a bibliai hermeneutikai kérdések ugyanis (akárcsak a teológia szerintem) nem felekezeti függőek. Hangsúlyozom, hogy a megszólítottak számára csak a *Lelkipásztor*-ban megjelent „röpiratomat” küldtem el. E könyv bevezetőjét utólag írtam, s így a válaszadók ezt nem ismerhették. Elképzelhető, hogy a bevezetőm ismeretében másképpen írták volna meg a választukat, de ezt most nem tartom lényegesnek.

Több mint harminc választ kaptam, volt, amelyiket levél formájában, volt, amit a referátum műfajában.

Így állt össze az itt olvasható könyv; a cikkemmel sikerült egy gondolkod(tat)ó párbeszédet elindítani. A válaszadók nemcsak velem, de majd a könyv olvasása közben egymással is beszélgetnek, vitatkoznak vagy éppen egyetértenek. Ebbe a nemcsak dialógusba, hanem inkább multi-logusba a könyv mindenkori olvasója is bekapcsolódhat.

Aki „élő adásban” is szeretne részt venni ezen a beszélgetésen, annak ajánlom majd azt a konferenciát, amelyet a könyv megjelenése utánra tervezünk. Remélhetőleg erre az alkalomra még 2023 folyamán sor kerülhet.

Következzék hát a „hermeneutikai röpirat”, majd a felkérő levél, és az arra adott több mint harminc hosszabb-rövidebb reflexió. A válaszadók csak a „Túl a literalizmuson és a liberalizmuson” című rövid írásomat kapták meg, s nem a témában már korábban publikált tanulmányaimat.

TÚL A LITERALIZMUSON ÉS A LIBERALIZMUSON

A TEOLÓGIAI HERMENEUTIKA KESKENY ÚTJA

„TEOLÓGIAI RÖPIRAT”

Nehéz tizennyolcezer leütéssel megfogalmazni azt, amivel több mint három évtizede foglalkozom, amiről szerkesztettem, írtam és publikáltam könyveket, egy református kezdeményezésre létrejött ökumenikus kutatóközpont vezetőjeként. Az 1993-ban alakult Hermeneutikai Kutatóközpont célja szolgálni és szemléletet formálni, alakítani; a kritikus, de ugyanakkor a hívő gondolkodást elősegíteni. Kiadványaink több felekezetben is célhoz értek, bölcsészek és teológusok körében egyetemi tananyaggá váltak, sőt új tárgyak, kurzusok is születtek belőlük. Minden második évben, külső óraadóként előadom a „Hermeneutika” című tárgyat az Evangélikus Hittudományi Egyetemen, valamint ugyanezt „Teológiai hermeneutika” címen minden tanév tavaszi félévében a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karán. Izgalmas kihívás Kálvin hermeneutikáját tanítani evangélikus teológus hallgatónak és Luther teológiai hermeneutikáját református diákoknak.

Elöljáróban ezt el kellett mondanom, de nem azért, hogy azt sugalljam, hogy én az előadó társaimnál vagy bárki másnál is többet tudok, vagy különb vagyok. Nem. Mindnyájan koldusok vagyunk, Isten szemében száanalomra – vagy még arra sem – méltó, mezítelen teremtmények, akik csak levetett saruval, megrendülve állhatunk, pontosabban térdelhetünk a szent és igaz Isten előtt. Ha elfogadjuk, hogy az Ő beszéde, a szájából kijövő kétélű kard olyan éles, hogy az megsebez, de meg is gyógyít bennünket.

Tudatában vagyok annak, hogy a Biblia értelmezésével való foglalkozás, a hermeneutika veszélyeket is rejthet magában. Akkor, ha az öncélúvá válik. Úgy vagyunk ilyenkor, mint a balga, aki a holdra mutató ujjat nézi, a bölcs pedig azt nézi, amerre az ujj mutat: a holdat. Jézus a korának írástudóiról, de a mindenkori teológusokról, tudósokról, „hermeneutáiról” mondja azt, hogy „elveszik a kulcsot” másoktól, maguk pedig nem mennek be. Jaj azoknak, akiket csak a kulcs, a hermeneutika, a teológia, a tudomány öncélúan érdekel, s elfelejtik, hogy a kulcs, a tudomány, a teológia, a hermeneutika azért, és csak azért van, hogy belépjünk és másokat is befelé tereljünk, hívogassunk. Hogy hova? Isten országába, amiről Jézus sok szép és minket eltaláló példázatot mondott.

A szövegértelmezés Isten ígéjének megértéséért van, Isten ígéje a hirdetésért; a hirdetés, mint magvetés a hitnek az emberi szívben történő megfogadásáért; a megfogant hit annak továbbadásáért, a továbbadott hit az egyház közösségének születéséért, az egyházba, mint a Krisztus-testbe való beoltódás pedig a Szentháromság szent közösségébe való visszavételünkért. Nevezhetjük ezt üdvösségnek, mennyországnak, Isten országának vagy talán leginkább örök életnek. Ezért van minden. Minden a mi üdvösségünkért, örök életünkért. Ezért lett az Isten emberré, hogy mi ismét a szent közösség részesei legyünk.

Isten beszéde, a Dabar, a Logosz volt kezdetben, ez a beszéd teremtett minket a semmiből. Ezt a Hangot, a Lélek Hangját hallották meg Isten emberei, a Lélek által megragadottak, hogy ők másokat is megszólítsanak. A Szóval hirdetett Igét Írásba foglalták, Könyvbe kötötték, de ez az Ige nem bír sem az Írásban, sem a Könyvben bezárva maradni, hanem ki akar abból ugrani, azt akarja, hogy hirdessék. Aztán ismét leírják, nyomtassák, hirdessék újra és újra. Ez az igazi, a Szentlélek által mozgásba hozott hermeneutikai kör.

A Biblia értelmezése nem csupán szolgálat, szemlélet vagy szenvedély, hanem szenvedés is. A Biblia igaz értelméért küzdeni kell, sőt, birkózni, mint Jákób az angyallal. Jákób e birkózásban megsérült, de csak e küzdelem és szenvedés által lett Izráel, azaz az Istennel küzdő. Luther is tusakodott Isten Igéjének megértéséért, ezért van a tentatio az oratio és a meditatio között. E harc és küzdelem sokszor vita formájában történik. Perlünk Istennel, mint Jób is tette, nem értjük, hogy miért rejti el Önmagát. Ez a dráma újra és újra megmutatkozik és kitapintható a ma sokszor félretolt „üdvörténet” kettős drámai performanciájában, ami először Isten cselekedete, emberré létele, megváltó műve, másodszer a mi küzdelmünk, hitre jutásunk és örök életünk. Mindkettő az időben történő drámai folyamat. Mert a történelem és az ember is folyamat, s nem állapot. Akárcsak a Teremtő, aki nemcsak van, hanem volt és lesz, s a teremtett ember is több mint a van, ő az is, aki lesz.

Az én hermeneutikai érdeklődésem is személyes küzdelemben, birkózásban született. Volt idő, amikor úgy éreztem, ki kell nőni az egyházam szubkultúrájából; a világi tudás felé nyitottam, bölcsészpályára kerültem. Aztán egyszer csak váratlanul elém került a Biblia, amit olyanok nyitottak ki számomra, akiknek hálás vagyok, de a tanításuk sok részletével mégsem értettem egyet. Leveleztem, vitatkoztam, sérültem, hiszen egy barátságom is ráment. Ekkor még azt sem tudtam, mi a hermeneutika. Pedig ez a küzdelem tett engem az Írás megértésének szenvedélyes kutatójává, „hermeneutává”, azt is ki merem mondani: „teológussá”, legalábbis a lutheri értelemben, miszerint minden ember teológus (akár tudja, akár nem, hiszen Istenről mindenki így vagy úgy gondolkodik).

Küzdöttem a Bibliát literálisan értelmezőkkel, akik számára az isteni ihletettség isteni „információt”, azaz emberileg, történelmileg, biológiailag is pontos tényeket közöl, amelyek az emberi értelemmel vagy éppen ellenkezőleg:

az értelem feláldozásával felismerhetők. Ez a kognitív megközelítés a Bibliát történelemként is olvassa, a szavaknak egyértelmű (literális) jelentést tulajdonítva. Nem tesz különbséget a valóságban megtörtént események és az elbeszélés (narráció) között. Eszerint Isten szó szerint hat nap alatt teremtette a földet és a mennyet, a kígyó valóban beszélt a Paradicsomban, Jónást valóban lenyelte a cethal, mert ha ez nem így lett volna, akkor a Biblia, mint Isten szava hazug lenne, vagyis akkor „Isten hazudna”. Nem részletezem a gondolatsor abszurditásait, de látnunk kell, hogy a literalizmus a történelmi valósággal akarja „igazolni” (verifikálni) a Bibliát. A nézet képviselői azt hangsúlyozzák, hogy az újabb és újabb régészeti felfedezések most, vagy majd igazolják, „verifikálják” a Biblia „igazát”, annak emberi szempontból is tévedhetetlen voltát. Lám, mondják, a „Bibliának mégis igaza van”! Az irodalomtudós Northrop Frye a literalizmust „antiintellektuális keresztény populizmusnak” nevezi, s azt írja, hogy aki a Biblián kívül eső történelmi valóságban keresi a Biblia igazságát, az olyan igazságkritériumot alkalmaz, amely idegen a Bibliától. Természetesen vannak a Bibliában történelmi utalások, de a Biblia nyelve nem a modernitás igazságfogalmával él; hanem nagyon sokszor költői képekkel, metaforákkal, narratívával, tüpossal, amelyek egy más minőségű Igazságot tesznek jelenvalóvá. A Biblia igazságfogalma nem a mai, tudományos értelemben vett „igazság”, hanem részint a valóságot (aletheia) jelenti, részint pedig viszonyfogalom (dikaiosüne). Isten igazsága nem egy elvont eszme, hanem Isten cselekedete, amellyel igazzá tesz, megigazít (Karner Károly).

Akkor mit is jelentenek, hogyan jelentenek a bibliai szövegek? Egy amerikai szerző a tanulmányában elmagyarázza, hogy az evangéliumok szövege minek tekinthető és minek nem. A negatív meghatározás értelmében az evangélium nem fikció, nem mítosz, de nem is a modern történettudomány értelmében vett történelem. Vagyis helytelenül járunk el, ha az evangéliumokat irodalmi műfajként, mítoszként, de akkor is, ha ellenkezőleg, történelmileg megbízható dokumentumként olvassuk, hiszen azok többnyire narratívák, azaz elbeszélések, amelyekbe becsúszhattak történeti pontatlanságok vagy akár tévedések is, amint ezt Kálvin is elismeri az evangéliumok harmóniájáról szóló könyvében. A pozitív megközelítésben pedig a egy szerző így fogalmaz: az evangéliumok tanúságtételek; továbbá történelemszerű tanúságtételek; s végezetül történelemszerű tanúságtételek olyan igazságokról, amelyek egyszerre történelmi és transzcendens igazságok (PLACHER, 2008, 33.o.). A lényeg tehát a tanúságtételen van.

Négy évtizede egy levél írása közben spontán fogalmaztam meg: a Szentírás nem azért igaz, mert meg van írva, hanem azért van megírva, mert Igaz. Hogyan is lehetne a Biblia minden mondata egyformán ihletett (plenáris inspiráció), hiszen vannak benne félelmetes átokmondások, fárasztó nemzetség-táblázatok. Ki mondhatja, hogy azok a mondatok egyformán, ugyanúgy Isten Szentlelke által ihletettek s állíthatja 2Tim 3,16 alapján („A teljes / Minden írás ihletett...”), hogy a (protestáns) Biblia mind a hatvanhat könyvének minden sorára vonatkozik? Valóban ugyanúgy ihletettek lennének a 137. zsoltár

utolsó sorai, mint Jn 3,16? A literalisták pedig ezt állítják, s ezért beszélnek a Szentírás tévedhetetlenségéről, idegen szóval: inerranciájáról (lásd a magyarul is megjelent Chicagói Nyilatkozat a Biblia tévedhetetlenségéről című iratot).

Ugyanakkor a literalizmus meghaladása nem jelenti a literális, szó szerinti értelem elvetését, amit mind a reformátorok, mind a mai teológiai hermeneutika igen komolyan vesz. Brevard Childs mutatta ki, hogy a felvilágosodás történeti szemlélete következtében a *sensus literalis* egyenlő lett a *sensus historicusszal*. Ennek következtében mindig csak a szerzői szándékot, az eredeti, történeti jelentést kutatták és értékelték, és elveszett a lelki, prófétikus értelem. Elfeledkeztek arról, hogy maga a szöveg is értelmezés, az Újszövetségben az Ószövetség egyes szavai, személyei, eseményei új, mélyebb, gazdagabb értelmet nyertek. Ezt nevezik az evangélisták „beteljesedésnek”. A literális jelentés magában hordozhatja a mélyebb jelentést (*sensus plenior*), a prófétikus jövőt, akárcsak egy kicsiny magszem az abból kisarjadtt növényt.

De küzdöttem az egykori liberális, a Bibliát csupán az emberi kultúra termékének tartó énemmel is. Fiatal gimnazistaként a modern teológiáért lelkesedtem: a korszerű, a világi gondolkodással lépést tartó teológia volt szimpatikus számomra. Egy Paul Tillich-idézet annyira megtetszett nekem, hogy kiírtam magamnak egy füzetbe. „Ha nincs már nagy jelentősége a szónak (Isten) számotokra, akkor fordítsátok le, beszéljétek életetek mélyéről, létetek eredetéről...Ha így tesztek, egynéhány vonást, amit Istenről tanultatok, el kell felejténetek, talán magát a szót is. Mert, ha felismertétek, hogy Isten mélységet jelent, akkor már sokat tudtok róla”. Ám az Igével való találkozásom, majd a „megfordulásom” után rájöttem, hogy Isten nem lehet az én életem mélységének a függvénye. A mélységről ugyanis más élethelyzetben ugyanaz az ember is másképpen gondolkodik. Isten nem változik, mi változunk. Ekkor már úgy fogalmaztam, hogy az isteni nyelv megismerése után nem elég, ha „fordítók” vagyunk, hanem „nyelvtanárokká” is kell válnunk, természetesen metaforikus értelemben.

Tudtam, éreztem, bármilyen könnyű lenne akár az egyik (a literalista), akár a másik (liberális) nyáj hívogató melegének engedni, énnekem a számomra elrendelt, a reám szabott utat kell megtalálnom és azon járni. Ez lett számomra a teológiai hermeneutika keskeny útja: túl kell lépnünk mind a literalizmuson, mind a liberalizmuson.

Az irodalmárok és biblikus teológusok munkáit tanulmányozva értettem meg, hogy a literalizmust, amit ösztönösen elutasítottam, fundamentalizmusnak hívják.

Egy protestáns francia filozófus (Paul Ricoeur) életművének tanulmányozása, számos írásának hazai sajtó alá rendezése közben egy új paradigmát ismertem meg. A modern teológia ugyanis még a régi/új, konzervatív/modern dualizmusában gondolkodott, s a felvilágosodás ideológiája jegyében kritikusan utasította el a régít, és kritikátlanul ünnepelte az újat. Ricoeur

Vallás-ateizmus-hit (1991) című tanulmánya azonban új perspektívát nyitott. Azt sugallta, hogy nem dualisztikusan kell gondolkodnunk, hanem a prekritika-kritika-posztkritika hármasságában, hiszen a kritikai korszakot, a modernizmust is már meghaladta a posztkritikai és a posztmodern paradigma. Az első naivitást és a racionalizmust nem megkerülve juthatunk el a második naivitásig, a hitig. Úgy láttam, hogy az egyházaink megint fáziskésésben vannak, amikor a korszerűtlenség vádjától tartva a modernitás és a kritikai gondolkodás kizárólagosságát hirdetik.

A literalizmust és a liberalizmust meghaladva, ugyanakkor azok értékeit (egyrészt az alapos bibliaismeret, másrészt a gondolkodás szabadsága) mégsem elvetve, s ezáltal e két út között hidat is keresve kezdett kibontakozni számomra egy harmadik út, amelyet eleinte keresztény hermeneutikának, később, az elmúlt évtizedek külföldi (főleg amerikai) kutatásainak fényében teológiai hermeneutikának nevezek. Ez az a keskeny út, amelyen megpróbálok járni. Mit is jelent a teológiai hermeneutika, mennyiben különbözik ez a korábbi hermeneutikai irányzatoktól? A teljeség igénye nélkül néhány jellemző vonását felvázolom most.

1. A bibliai szövegnek, mint szövegnek a komolyan vétele, s a legújabb szövegelméleti felismerések alkalmazása, miszerint a szöveg nem egy „átlátzó üvegablak”, ami „mögött” megláthatjuk a „történelmi” valóságot, hanem „színes üvegablak”, ahol a szövegnek rétegei vannak és sokszor maga a szöveg is értelmezés. Az újszövetségi szöveg „szövet”, amelyben ószövetségi motívumok láthatók és hallhatók. Ezt nevezik intertextualitásnak: korábbi szövegek egyes motívumai beépülnek egy új szövegbe, s ezáltal az új környezetben a régi szövegek (vendégszövegek) új jelentést is nyernek. Ha közelíték a szöveghez, felismerem, hogy a szöveg „dolgozik”, értelmez, s megteremt egy jelenlétet, amiről később szólok.

2. A Biblia szövege ugyanakkor nem akármilyen, hanem „szent” szöveg. Bár nem azonos a kinyilatkoztatással, de hordozza és tartalmazza a kinyilatkoztatást, Isten igéjét. Egy amerikai szerző a szakrális szöveg hét ismervét sorolja fel: 1. isteni ihletettség; 2. a kinyilatkoztatás hordozója; 3. kódolt (fátyolozott), ezért dekódolást igényel; 4. avatott (ihletett), értelmezőt kíván; 5. életet átalakító (transzformatív); 6. egy vallási rítus megalapozását szolgálja; 7. felidézi az isteni jelenlétet (DETWEILER, 1985, 223. o.).

3. A keresztény olvasás krisztológiai olvasás: Lutherral együtt vallja, hogy számunkra a lényeg, was Christum treibet. Jézus Krisztus a megtestesült Ige, aki Luther szerint ugyanúgy van a Bibliában, mint Krisztus a jászolban. A reformátorok által képviselt princípium, amely szerint a Szentírás önmagát értelmezi nem formális elv, hanem dinamikus mozgás, amely lerombolja az isteni és annak megértése közé ékelődött „saját” értelmet, és megteremti annak jelenlétét, akire a szöveg vonatkozik, most mondom ki: Jézus Krisztust.

4. Az ihletettség rehabilitálása: újra értelmet nyer, nem a verbálinspiráció által, hanem annak a felismerésével, hogy a Szentlélek munkája nélkül nincs lelki

olvasás, megértés. A Szentlélek megérintette a Biblia könyveinek a szerzőit, az általuk leírt szöveget, és meg kell érintenie, el kell találania az olvasót. Ez tehát trinitárius olvasás és hermeneutika: a Szó, amellyel az Atya teremt, a Krisztus, akiről a szöveg szól, és aki beszél, a megértés pedig a Szentlélek munkája.

5. A rendszeres teológia (tanítás) rehabilitálása: a 18. században a biblikus tárgyak elszakadtak a teológiától. A teológiai hermeneutika teológiai érdekel, a „hit szemüvegén” keresztül történő, a „regula fidei” elvének figyelembevételével történő olvasás. Tehát ne egyoldalúan, „történeti érdekekkel” közelítsünk a szöveghez, amely mögött az úgymond „igazi” valóságot, a történelmet felfedezhetem, ahogyan ezt a modernitás történetkritikai módszere tette; de ne is úgy, hogy a szövegben önmagunk ideológiájának igazolását kutassuk. A Bibliát akkor olvassuk önmaga szelleméhez hűségesen, ha „beállunk abba az irányba”, amelyen a tanúságtevők is álltak.

6. A kánon rehabilitálása: a történetkritika a kánont „dogmatikai rácsként” fogta fel, amitől meg kell szabadítani a régebbi szövegeket. Új felismerés, hogy a kánonnak hermeneutikai szerepe volt a szövegek egymáshoz illesztésében: a kanonizálás folyamán a régi szövegek új jelentést nyertek. Az egyoldalú kritikai paradigma dezintegrált, dekanonizált, s így végső soron dekrisztianizált.

7. Az egyház rehabilitálása: a Biblia értelmezése nem egyénileg, hanem az egyház lelki közösségében történik. A történettudomány kisajátította a Szentírást; de most az egyház „visszaperli” azt. A katolikusok ezt mindig hangsúlyozták, újabban a teológiai hermeneutika képviselői is. Nem „egy” egyházzal van szó, nem egy felekezetről, hanem az „egy”, „szent”, „apostoli”, „egyetemes” (katolikus) egyházzal. A bibliaértelmezés elválaszthatatlan a hit megvallásától. Ez az olvasás a bűnbánatra (megtérésre) való nyitottsággal való olvasás. Ha a Bibliát úgy tesszük le, hogy „éppen ez volt, amit vártunk”, akkor nem ér bennünket meglepetés. Ilyenkor nemcsak rosszul olvastunk, hanem bűnt követtünk el, mivel az Írást saját előfeltevéseink igazolása céljából tanulmányoztuk, nem fogadtuk el, hogy Isten mindig új módon szól hozzánk. A bibliaolvasás céljának elménk és értelmünk állandó megújulásának kell lennie.

8. Az „egészséges” (a szövegtől nem elszakadó) hagyomány rehabilitálása a következő szempont, hiszen az egyháztörténelem a Szentírás értelmezésének a története. Különbség van a tradicionalizmus és a tradíció között: az előző az élők holt hite, az utóbbi a holtak élő hite. Így a felvilágosodás óta elutasított hagyományból számos értéket lehet és kell átmentenünk. Ezt képviselik a Hermeneutikai Füzetekben az egyházatyák képviselői (Órigenész, Augustinus/Tyconius), majd a reformáció korának teológusai: Luther, Tyndale és Kálvin írásai. A 20–21. századi szerzők közül azok, akik a teológiai hermeneutikát, a hagyomány komolyan vételét képviselték: Karl Barth, Rudolf Bultmann, Gerhard Ebeling, Oscar Cullmann, Paul Ricoeur, Ulrich Luz, George Lindbeck, Brevard Childs, Hans Frei, David Steinmetz, George Hunsinger, Richard Hays, Richard Briggs, a fiatalabb nemzedékből John Webster, Kevin Vanhoozer.

9. A hatástörténet megjelenése: a szövegnek nemcsak „előtörténete”, hanem „utótörténete” is van. Nemcsak a szövegek keletkezésének folyamata, hanem azoknak a hatása is tudományos tevékenység, ami jobban elősegíti a szövegek értelmezését. Mit jelentett az egyháztörténet nagy alakjainak egy-egy bibliai könyv? Az ő olvasatuk a mi olvasatunkra is hatást gyakorolhat, ez válik lehetségessé az exegézistörténet tanulmányozása által. Augustinus, Luther, Kálvin és mások bibliamagyarázó munkái a mai olvasók számára is kincsesbányát jelentenek. Nagyszerű felismerés, hogy mi ugyanabban a kórusban énekelhetünk, mint Luther, Kálvin és mások. A hatástörténet tanulmányozása felekezeti, ökumenikus tevékenység.

10. Az Ószövetség keresztény olvasása: az Ószövetség nem csupán a Héber Biblia, de nekünk, keresztényeknek a Krisztusról szóló tanúságtétel, amelyet „visszafelé”, figurálisan (tipológiailag) szabad nekünk olvasni, a beteljesedés felől. Ez nem „megkeresztelése” a Héber Biblia szövegeinek, hanem olyan olvasás, amelyet a keresztény egyház kétezer éve gyakorol, amit a liturgiában meg is jelenít. Az Ószövetség iratai jelentették Jézusnak és az Újszövetség szerzőinek is az Írásokat, ők „visszafelé” olvasva értették meg, hogy az Ószövetség próféciai, előképei, áldozati ünnepei is előre, a Messiás eljövedele felé mutatnak. Hasznos ugyanakkor a Bibliát a mai zsidósággal dialógusban is olvasni. Nemcsak mi, keresztények olvassuk „hittel” az Ószövetséget. A hívő zsidóság hittapasztalatát is vegyük figyelembe a Biblia olvasásakor! Ám ne gondoljuk azt, hogy a zsidóságnak feltétlenül az imponál, ha mi, keresztények az Ószövetséget, mint „nem nekünk szóló levelet” olvassuk.

11. A keresztény olvasás, a meglepetésre való nyitottság, amelynek megtapasztalása: öröm. Nehemiás könyvében a babiloni fogságból hazatérő zsidóság számára Ezdrás pap felolvassa a megtalált törvénykönyvet, Isten ígését. Egy gyönyörű istentiszteletről, egy liturgikus hermeneutikai folyamatról kapunk tudósítást: Ezdrás a nép szeme láttára kinyitja a könyvet, a nép feláll, Ezdrás áldja az Urat (liturgia): „Szakaszokra osztva olvasták a könyvet, Isten törvényét, és úgy magyarázták, hogy a nép megértette az olvasottakat.” (Neh 8,8). A felolvasás (ez legalább olyan fontos, mint az olvasás) után a nép először sír, majd örvendezik. Íme, az Isten Szentlelke által „mozgásba hozott” hermeneutika! Csodálkoznék, ha ebben Luther nem látta volna meg a törvény és az evangélium feszültségét. A hívő megértés mindig örömmel jár. Elég, ha az etióp kincstárnok örömeire gondolunk: „és továbbment az ő útján örömmel”, de eszünkbe juthat az emmausi tanítványok gerjedező szíve is.

Mindezekkel a szempontokkal azt kívánom hangsúlyozni, hogy a teológiai érdekek, a hit szemével való olvasás nemcsak kiegészíti a történeti olvasást, hanem a Biblia értelmezésének kiindulópontja is. Először a teológia (*First Theology!*) – mondják a Szentírás teológiai értelmezőinek képviselői (TIS = *Theological Interpretation of Scripture*).

Ezt a régi hermeneutikai irányzatot, mint „bölcshibliaolvasást” át lehet adni a teológiai oktatás során, az oktatás révén pedig a gyülekezeti alkalmakon: a prédikációkban, a bibliaórákon is alkalmazni. A teológiai hermeneutika (túl a literalizmuson és a liberalizmuson) éppen azt a szakadékot akarja áthidalni, ami a szakteológusok tudománya és a gyülekezeti tagok hite között keletkezett.

Számos kiadványunkkal a Biblia „bölcshibliaolvasását, az üdvösségünket szolgáló értelmezést próbáljuk megtanítani, megszerettetni. Erről szól a KRE új projektje, az Egyesített Hibliaolvasó (EBO), amely tizenkilenc bibliafordítás magyar nyelven való olvasását, valamint a katolikus, református, evangélikus és baptista egyházak napi igéinek egyidejű megjelenítését teszi lehetővé.

Nem kívánom azt állítani, hogy ennek a teológiai hermeneutikának nincsenek hiányosságai, vitatható oldalai. Mindössze az elmúlt évszázadokban kizárólagosan tudományosnak tekintett történeti megközelítés mai alternatívájaként igyekeztem bemutatni.

Írásom függelékeként azt a két dokumentumot teszem közzé, amelyeket a hermeneutikai kurzusaim kezdetén mindig megvitatok a diákjaimmal. Nem egyetértést várok el tőlük, hanem gondolkodást, s ezzel egy dialógus (ha kell, a vita) vállalását. A *Lelkipásztor* olvasóit is erre biztatom. Minden további szó helyett szólaljanak meg, ha kell, provokáljanak minket is ezek a tézisek és gondolatok. A közelmúltban lezajló zsinati vitanapnak is bizonyára ez lehetett a célja.

David Steinmetz
Tíz tétel a Biblia értelmezéséről

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 jelen van, s a kontinuitás annak ellenére is fennáll, ha Izráel 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 írás-
gyarázati hagyományának ismerete.

In, *Paradigmaváltások a bibliai hermeneutikában*, Hermeneutikai Füzetek 1.,
Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1994. Ford. Fabiny Tibor

Kilenc tézis a Szentírás értelmezéséről**

1. *A Szentírás Isten világteremtő, ítélő és üdvözítő tetteinek igaz történetét be-
széli el.*

Isten a bibliai elbeszélésben a kinyilatkoztatott elsődleges cselekvő. A keresz-
tények által imádott Szentháromság egy Isten nem más, mint Izráel Istene,
aki kihívott egy népet a szolgaságból, nekik adta a Tórát, és feltámasztotta a
Názáreti Jézust a halálból. Ugyanez az Isten ma is cselekszik a világban. Isten
nem az ember vallásos törekvéseinek eredményeként létrejött projekció vagy
elképzelés. A bibliai történet központi üzenetét tévesztik szem elől azok az
olvasók, akik azt reduktív módon az emberi psziché szimbolikus megjele-
nitéseként, illetve a társadalmi vagy politikai hatalom megerősítésének esz-
közeként értelmezik. Az Írás Isten ígését tárja fel, azt a szót, amely életre hív
még nem létező dolgokat, megítéli előfeltevéseinket és terveinket, s minden
képzetetet felülmúlva kiárasztja kegyelmét.

Megvitatandó kérdések: Milyen kapcsolat áll fenn az Isten tetteit elbeszélő
bibliai történet és Istennek a mai világban is folytatódó cselekvése között?
Hogyan egyeztethető össze a mindenütt jelenlévő gonosszággal és emberi
szenvetéssel az a meggyőződés, hogy Isten ma is cselekszik a világban?

2. *Az egyház hitelveinek (regula fidei) fényében helyes, ha az Írást összefüggő
drámai narratívának fogjuk fel.*

Jóllehet a Biblia sok különböző tanú hangján szólal meg, a bibliai kánon egy-
sége a Szentháromság egy Isten cselekedeteiben nyilvánul meg, amelynek
története átível a teljes Biblián. Bár a Biblia sokféle feszültséget, kitérőt és
mellékszálát tartalmaz, a bibliai szövegek mégis szervesen összetartoznak,
mert ugyanaz az Isten cselekszik bennük és szól rajtuk keresztül: Isten tette
az Írást egységessé, azért hogy az egyház igehirdetésében és gyakorlatában
hű maradjon.

Megvitatandó kérdések: Ha az Írást összefüggő drámai elbeszélésnek tart-
juk, hogyan értsük ennek fényében a nem elbeszélő részeket? Hogyan
értsük a Bibliának többszólamúságán keresztül megnyilvánuló egységét?
Hogyan értsük Isten szavának az Íráson keresztül megnyilvánuló termé-
szetét, hogyan értsük Isten szerzőségének természetét? Hogyan értelmez-
zük a teológiai vagy morális értelemben problematikus szövegeket – vajon
a Szentírás minden szövegén keresztül Isten szól?

3. Az Írás hű értelmezése megköveteli, hogy a bibliai narratíva egészét figyelembe vegyük: az Újszövetséget nem érthetjük meg az Ószövetség nélkül, amint az Ószövetséget sem érthetjük meg az Újszövetség nélkül.

A Bibliát „visszafelé” kell olvasnunk – azaz a teljes dráma cselekményét drámai tetőpontjának, Jézus Krisztus halálának és feltámadásának fényében kell értelmeznünk. Ebből az következik, hogy a messiási próféciaák utáni nyomozással szemben a tipologikus olvasást kell előnyben részesítenünk, amely felnyitja az Ószövetséget az Újszövetség irányába. Mindazonáltal a Bibliát „előlről” is kell olvasnunk: vagyis a dráma tetőpontját, Isten Krisztusban történt kinyilatkoztatását annak a hosszú történetnek a fényében kell értelmeznünk, melynek során Isten Izráelnek magát kinyilatkoztatta. Szemben azzal az egyre elterjedtebb vélekedéssel, mely szerint a keresztények a „héber Bibliát” csakis kortörténeti kategóriák segítségével értelmezhetik, meg vagyunk győződve arról, hogy az Ószövetségnek az Újszövetség fényében való tisztelettudó újraolvasása a mindkét szövetségben cselekvő és beszélő Istenről való igazságot jeleníti meg. Ennek valamennyi dimenzióját csak a kereszt és a feltámadás fényében lehet megragadni. Ugyanakkor, szemben azzal a feltételezéssel, mely szerint Jézust kizárólag a keresztény teológiai hagyomány későbbi hitvallásainak fényében lehet értelmezni, meg vagyunk győződve arról, hogy Jézus megértéséhez úgy kell ismételten visszafordulnunk az Ószövetséghez, hogy megőrizzük a folytonosságot Izráel reményeivel és istenfogalmával, s ezáltal ragadjuk meg Őt.

Megvitatandó kérdések: Hogyan viszonyul a szimbolikus értelmezés (figuration) fogalma az allegória és a tipológia hagyományos elképzeléseéhez? Hogyan fogadhatjuk el a Krisztus központi szerepére vonatkozó tanítást anélkül, hogy elfeledkeznénk Izráel meg nem szűnő jelentőségéről? Mit kezdünk azokkal az újszövetségi szövegrészekkel, amelyek azt sugallják, hogy Izráelt Isten elvetette és az egyház vette át a szerepét?

4. A bibliai szövegek jelentését nem korlátozhatjuk az eredeti szerző szándékára. A zsidó és keresztény hagyományokkal összhangban azt valljuk, hogy az Írások jelentése többretegű és összetett, és minden réteg Istentől, a teljes dráma szerzőjétől származik.

A kanonikus szövegek szerzői és szerkesztői új meg új összefüggésekbe helyezték a korábbi hagyományokat, új meg új jelentéssel ruházva fel azokat, s ezáltal maguk kezdeményezték a szövegben fellelhető többretegű jelentések feltárásának folyamatát. A középkori „négyes jelentés” is a Szentírás többértelműségére utal. Az írásértelmezés egyházi hagyományaiban példát és útmutatást találunk arra nézve, miként ragadhatjuk meg az Írás teljesebb jelentését. Ezzel nem utasítjuk el a bibliai szövegek történeti vizsgálatát. Sőt, a történeti kutatás továbbra is a legfontosabb eszközünk a Szentírás szó szerinti jelentésének megragadására, és fontos azért is, mert az egyházat a szövegek új meg új kreatív olvasatainak megalkotására ösztönzi.

Megvitatandó kérdések: Hogyan lehet tehát egyszerre tanulni az Írás modern kritikai értelmezéseiből és támaszkodni a bibliaértelmezés pre-modern egyházi tradícióira? Vajon kell-e az egyháznak bármelyik megközelítést – a modern, illetve a premodern hagyományt – előnyben részesítenie? Milyen kritériumokat kell megállapítanunk ahhoz, hogy ne váljék parttalanná a szövegértelmezés?

5. A négy kanonikus evangélium az igazságot beszéli el Jézusról.

Az evangéliumok – ha a Genézistől az Apokalipszisig ívelő Szentírás összefüggésében olvassuk őket – hűségesebben közvetítik az igazságot Jézus személyéről, mint a modern történeti módszerek segítségével alkotott spekulatív rekonstrukciók. A kanonikus elbeszélések normatív funkciót töltenek be az egyház igehirdetésében és gyakorlatában.

Megvitatandó kérdések: Hogyan viszonyul egymáshoz Jézus négyféle ábrázolása? Milyen mértékig szükségesek, illetve hasznosak a történeti kutatások Jézus megértéséhez? Milyen értelemben szükséges az Írás egésze Jézus személyének pontos ábrázolásához? Milyen mértékig szükséges a Szentírás egészének helyes értelmezése ahhoz, hogy megfelelően megértessük Jézus identitását?

6. Az Írás hű értelmezése azt kívánja, és egyúttal feltételként is szabja, hogy részesei legyünk az Isten megváltó cselekedetei által létrehívott közösségnek – az egyháznak.

Az Írás értelmezése egyházi tevékenység, melynek célja, hogy részesévé váljunk a szövegben kifejeződő valóságnak, azaz térdünket meghajtva imádjuk a Jézus Krisztusban kinyilatkoztatott Istent. Az Íráson keresztül kapja az egyház az Isten országa áttörésének jó hírét, ő pedig hirdeti a megbékélés üzenetét. Az Írás olyan, mint egy partitúra: meg kell szólaltatni vagy el kell énekelni ahhoz, hogy megértsük; ennél fogva az egyház imádkozó, szolgáló és hűségesen tanúskodó közösségeiben kel életre és értelmezi az Írást. A zsoltárok például olyan partitúrák, amelyek a hit közösségében várják megszólaltatásukat. A zsoltárok megtanítanak imádkozni, és kialakítják bennünk a készséget a dicsőítésre, a bűnbánatra, az elmélkedésre, a hosszútűrésre és a gonosszal való szembeszállásra.

Megvitatandó kérdések: Mit jelent a „közösségben való részvétel”? Vajon szükséges-e a részvételt hitvallási vagy szentségi értelemben felfogni? Mikor mondhatjuk el egy közösségről, hogy elveszíti felismerhetően keresztény identitását? Hogyan befolyásolja az egyház egységének hiánya az Írás értelmezését?

7. Az egyház szentjei útmutatást adnak a Szentírás értelmezéséhez és megszólaltatásához.

Kezdve az egyház legkorábbi közösségeivel – akiknek írásértelmező tevékenysége ajándékozott meg minket a keresztény Bibliával – egészen a mai bibliaértelmező közösségekig, keresztények egymást követő generációi Isten ajándékaként fogadták e könyvet és arra törekedtek, hogy életüket az Írás tanúságtételének megfelelően alakítsák. Az értelmezők e láncolata, avagy a szentek közössége, nem csupán az egyházak által hivatalosan szentté nyilvánított tagokat foglalja magába, hanem a hívők által különböző korokban és különböző helyeken elismert „bizonyágtevők nagy fellegét”, beleértve az egyház sok lojális kritikusat is. Ez a közösség igazít el minket az Írás olvasásában. A szentektől megtanulhatjuk, milyen értelmező erények tesznek minket bölcs olvasóvá. Ezen erények között kimagaslóan lényegesek a következők: nyitottság, alázat, hűség, bátorság, szeretet, humor és képzelőerő. Az Írás értelmezésével kapcsolatos útmutatást nem csupán a szentek íásaiban, hanem kivételes életvitelükben is megtaláljuk. A valódi tekintély alapja a szent élet; az Írás hűséges értelmezése megköveteli annak hűséges megcselekvését.

Megvitatandó kérdések: Mekkora az a szakadék, ami még elviselhető ugyanazon személy vagy közösség helyes írásértelmezése és helytelen gyakorlata (a megcselekvésben, „megszólaltatásban” vallott kudarca) között (gondolunk itt olyan egyházakra/közösségekre, amelyek faji kirekesztést gyakorolnak vagy igazságtalan megkülönböztetést tesznek gazdagok és szegények között)? Mely ponton torzul az értelmezés, amikor a Bibliát az elnyomás és a megosztás szolgálatába állítják?

8. A keresztényeknek különféle egyházon kívüli személyekkel párbeszédben kell olvasniuk a Bibliát.

Különlegesen nagy szükség van arra, hogy a keresztények bibliaolvasásuk során tisztelettudó párbeszédet folytassanak a zsidókkal, akik szintén olvasók – habár eltérő hermeneutikai keretek között – az általunk Ószövetségnek nevezett iratokat. Vannak sokan mások is, akikre érdemes hallgatnunk és akiktől tanulhatunk, beleértve azokat a kritikusainkat, akik azzal vádolnak, hogy az Isten iránti hűség helyett ideológiai korlátok szabják meg írásértelmezésünket.

Megvitatandó kérdések: Hogyan valósíthatjuk meg egyidőben a következő két feladatot: (újra) megtanulni a Szentírás hűséges olvasását az egyházban, illetve párbeszédet folytatni a kívülállókkal? Hogyan értsük meg, hogyan nyerjük meg azokat, akik úgy élik meg, hogy valamilyen értelemben egyszerre vannak a részekre szakadt egyházon kívül és belül?

9. *Életünket az Isten országának „már”-ja és „még nem”-je közti feszültség határozza meg; következésképpen az Írás az egyházat a „megkülönböztetés” folyamatos gyakorlására hívja, vagyis hogy a világban ma is működő Szentlélekbe vetett hittel folyamatosan hozza létre a szent szövegek „friss” olvasatait.*

Mivel a bibliai elbeszélés nyitva áll az Istentől remélt jövőre, és mivel látásunkat korlátozza teremtményi végeességünk, valamint eltorzítja bűnösségünk, kénytelenek vagyunk a dráma befejezésének ismerete nélkül, e végső perspektíva híján törekedni a hűséges életre. Mindazáltal bízunk abban, hogy a történet a végső beteljesedés felé tart: Isten egykor majd legyőzi a halált és letöröl a szemünkről minden könnyet. Tudva, hogy sem önmagunkat, sem ezt a világot nem vagyunk képesek Isten szemszögéből látni, hálások vagyunk a Szentírás és a közösség ajándékáért, hálások vagyunk azért a lehetőségért, hogy egymást kölcsönösen helyreigazíthatjuk szeretetben. Hálások vagyunk továbbá azért a bibliai ígéretért, hogy Isten Lelke el fog vezetni az igazságra: ezen az alapon reménykedünk abban, hogy szavaink és cselekedeteink mégis lehetnek hűséges tanúi az igazságos és könyörületes Istennek, aki Jézus Krisztusban megismertette velünk Önmagát.

Megvitatandó kérdések: Ha elfogadjuk, hogy a történet befejezése még hátravan, levonható-e ebből bárminemű következtetés arra nézve, hogy mit gondolunk Isten bibliai önközlése és az egyéb vallási hagyományokban megfogalmazott meggyőződések kapcsolatáról? Hogyan különböztessük meg „friss” olvasatainkat az olyan értelmezési törekvésektől, melyeknek bevallott célja a kulturális környezet „héjának” leválasztása az evangéliumi „magról”? Miféle mércékhez kell igazodnunk annak érdekében, hogy friss olvasataink hűségesek maradjanak Jézus Krisztus Istenéhez?

* A tanulmány eredeti megjelenése:

Fabiny Tibor, Túl a literalizmuson és a liberalizmuson: A teológiai hermeneutika keskeny útja In, *Lelkipásztor* 2022/8–9, 327–332.

** In Ellen F. Davis – Richard B. Hays (szerk.): *The Art of Reading Scripture*. Grand Rapids, Michigan, Cambridge U. K. Fordította Tóth Sára

A FELKÉRŐLEVÉL

Kedves Kolléga!

Szeretettel mellékelem a *Túl a literalizmuson és a liberalizmuson. A teológiai hermeneutika keskeny útja* című hermeneutikai „pamfletemet”. (Lelkipásztor, 2022/8–9.)

Az írás egy előadásom alapján készült, amely a Magyarországi Evangélikus Egyház zsinati vitaforumán (<https://www.youtube.com/watch?v=vgXsE1domQo>) hangzott el, 2022. június 2-án.

Nem tudományos tanulmányról van szó, hanem egy idehaza még kevés visszhangot kapott, különféle (ortodox, katolikus, protestáns, evanglikál) háttérű teológusokat összefogó irányzatra szeretném felhívni a figyelmet. Képviselői részint a Yale-i Iskola (Lindbeck, Frei, Childs, Hays, Hunsinger) tagjai vagy követői, részint európai (angol és német) teológusok.

A teológiai értelmezés egyszerre régi és új megközelítése a Biblia értelmezésének. Az egyház mindig is gyakorolta, sőt ma is gyakorolja (például a liturgiában) a teológiai értelmezést; ám az elmúlt évszázadokban a kizárólagosan tudományosnak tekintett történeti megközelítés miatt háttérbe szorult. A teológiai értelmezés azonban nem ellentétes a történetkritikai módszerrel, csak számára a „teológiai érdek” megelőzi a „történeti érdeket”, amennyiben mindkettő tudományos megközelítést jelent. A tudományos kritériumokról lsd: Kustár Zoltán „A tudományos írásmagyarázat szükségessége és módja” című tanulmányát (*Református Szemle*, 2016, 477–505).

A teológiai értelmezés szembenéz azzal a veszteséggel is, ami a biblikus tudományok és a rendszeres teológia szétválásával, valamint a prekritikus (főleg patrisztikus) hagyomány figyelmen kívül hagyása következtében keletkezett.

Az irányzat képviselői rendszeresen jelen vannak az SBL (Society of Biblical Literature) konferenciáin, kommentár-sorozatok (pl. Brazos, *Two Horizons*) is születtek e teológiai értelmezés fényében. Megjelent már egy komoly kézikönyv is *Dictionary of Biblical Interpretation*, amelyet Kevin Vanhoozer szerkesztett.

A teológiai Szentírás-értelmezésnek 2007-től megjelenő folyóirata: *Journal of Theological Interpretation* (<https://www.jstor.org/stable/10.5325/jtheointe.15.2.issue-1>) így határozta meg célkitűzését:

A tizennyolcadik század közepe óta kialakult kritikai bibliatudomány jelentős és öröndetes szerepet játszott annak felismerésében, hogy a bibliai szövegeket saját keletkezésük és különböző kontextusaik alapján vegyük komolyan.

A posztmodern fordulattal azonban újabb kérdések merültek fel – köztük a bibliai értelmezés teológiai és egyházi kontextusa, a kánon és a hitvallások jelentősége a bibliai hermeneutikában, a bibliai szövegek hatástörténete, s további hangsúlyos teológiai érdekek. Miként lehet úgy értelmezni a keresztény Szentírást, hogy meghalljuk Isten hangját, és elsődlegesen arra figyeljünk?

A teológiai bibliaértelmezés a Bibliát nem egymástól független teológiai hangutések antológiájaként (liberalizmus), de nem is egy differenciálatlan történetként (literalizmus) olvassa, hanem az Ugyanarról tanúságot tevő különféle hangok kórusaként hallja a minket megszólító Szentírás „polifón” előadását.

A teológiai hermeneutika rövid bemutatása helyet kapott a közelmúltban megjelent, Oda Wischmeyer által szerkesztett kiadványban, melynek címe: *A bibliai hermeneutikák kézikönyve* (Szeged, Szegedi Nemzetközi Biblikus Alapítvány, 2022, 1059–1062).

Levelem háttereként megemlítem, hogy 2023-ban lesz harminc éve, hogy megalakult a Hermeneutikai Kutatóközpont Alapítvány (<https://hermeneutika-btk.eu/>), amely jelenleg a Károli Gáspár Református Egyetem egyik kutatóintézete is. A Kutatóközpont az akkori egyházi vezetők és teológusok kezdeményezésére jött létre. Az elmúlt három évtizedben publikált kiadványaink, elsősorban a *Hermeneutikai Füzetek* a tudományos, teológiai, egyházi, és a tudatosan hitépítő törekvések jegyében születtek. A KRE Hittudományi Karán és az Evangélikus Hittudományi Egyetemen is hasonló elméleti megfontolásokra alapoztam a hermeneutikai kurzusaimat.

Kérés

Hálás lennék, ha elolvasnád ezt a – részben személyes – pár oldalt. A címben szereplő „literális”, illetve „liberális” jelzők – a pamflet jellegéből is adódó – leegyszerűsítések, ám a kontúrok így talán jobban érzékelhetőek. Külön megköszönném, ha benyomásaidról írnál. Nem tartom szükségesnek, hogy a kérdésekre egyenként válaszolj, a felvetett szempontokkal kapcsolatos benyomásaid érdekelnek. A műfaj lehet változatos: levél-forma, disputa, esszé, ars poetica stb. A hozzászólás terjedelme körülbelül 2–3 oldal között ideális, de ezt is kezelhetjük rugalmasan. A könyv a Hermeneutikai Kutatóközpont kiadványaként jelenne meg, esetleg a L’Harmattan Kiadóval közösen.

- Szerinted a teológiai Szentírás-értelmezés (TIS = *Theological Interpretation of Scripture*) „jelen(lét)e” nyit-e új perspektívát a bibliai hermeneutikában?
- Melyek lehetnek az erősségei és a gyengéi?
- Melyek lehetnek a korlátai?
- Vajon csak egy lehet a sok megközelítés között?

- Lehetséges-e, szükséges-e ma a teológiai diszciplínák (biblikum, rendszeres teológia, egyháztörténet, patrisztika, liturgia) integrációját keresni?
- Jogos-e, hogy az egyháznak vissza kell igényelnie (*reclaiming*) az akadémia (a tudományos történetkritika) által egyoldalúan kisajátított Szentírás-kutatást?
- Tudsz-e ajánlani a témához kapcsolódó további szakirodalmat?
- Nem anakronizmus-e a „prekritikai írásértelmezés” (Steinmetz) újra felélesztésének igénye (Steinmetz) és annak integrálása (hatástörténet) a teológiai értelmezésbe?
- Nem naiv elképzelése-e a bibliaértelmezés és a dogmatika újra összekapcsolásának igénye?
- Felismerhető-e a teológiai hermeneutika programjában az az ekkleziológiai igény, hogy az egyházainkat évtizedek, talán évszázadok óta megosztó „konzervatív” / „liberális” irányzatok egyre mélyülő szakadéka fölött hidat építsen?
- Egyáltalán van-e esély ilyen „hermeneutikai híd” építésére? Nem naiv próbálkozás-e, amikor mindkét „tábor” annyira bebetonozta magát, hogy az egymással való párbeszédet nem keresi, hanem attól tudatosan elzárkózik?
- Mindezzel együtt lehetséges-e, hogy a teológiai hermeneutika ilyen „hermézi” (= közvetítői) szerepre vállalkozzon a mai teológiai gondolkodásban és egyházi gyakorlatban?
- Nem járt(t)-e veszteséggel az, hogy az egykor „sacra theologia” tudományainak „tudományos mérővesszői” mostanra elsődlegesen a világi tudományok lettek? (pl. a biblikumnak a régészet és a vallástörténet; a dogmatikának a filozófia és a logika; az egyháztörténetnek a világi történetírás és a szociológia; a hermeneutikának a filozófia és az irodalom; a homiletikának a retorika; a poimenikának a pszichológia, az ekkleziológiának a szociológia stb.) Nem lehet, hogy ezek a diszciplínák, önmagukban bármennyire is fontosak, a teológiának „segédtudományai” inkább?
- Nem fenyegeti-e a teológiát ma a „teológiátlanítás” veszélye?
- Segíthet-e a teológiai hermeneutika abban, hogy a teológia legyen teológia, amely nem kiszolgálja, hanem integrálja a tudományokat?

A reflexiódhoz nem szükséges a bemutatott irányzat közvetlen ismerete. Először is a véleményed érdek a leírtakkal kapcsolatban: vajon jó csapáson halad-e az a hermeneutika, amelyet immár három évtizede az általam vezetett Hermeneutikai Kutatóközpont képvisel?

Tájékoztatóként egy rövid, angol (német) és magyar nyelvű szelektív bibliográfiát is mellékelek.

Testvéri köszöntéssel,

Fabiny Tibor

Bibliográfia

- BARTHOLOMEW Craig, THOMAS, Heath (szerk.), *A Manifesto for Theological Interpretation*, Grand Rapids, Baker Academic, 2016. etölthető: https://kirbylaingcentre.co.uk/wp-content/uploads/2021/09/BartholomewThomas_ManifestoInterpretation_Ch1Manifesto.pdf
- BRAATEN, C. – JENSON (szerk.): *Reclaiming the Bible for the Church*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1996.
- BRECK, John, *Scripture in Tradition. The Bible and Its Interpretation in the Orthodox Church*, New York, St. Vladimir Seminary Press, 2001.
- BRIGGS, *Theological Hermeneutics and the Book of Numbers as Christian Scripture*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2018.
- BRYAN, Christopher, *Listening to the Bible. The Art of Faithful Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 2013. (magyar nyelvű kiadása folyamatban)
- CHILDS, Brevard, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia, Fortress Press, 1979.
- CHILDS, Brevard, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, London, SCM Press, 1992.
- CHILDS, Brevard: Toward Recovering Theological Exegesis. *Pro Ecclesia*, 6 (1997).
- DAVIES, E. F., *Opening Israel's Scriptures*, Oxford, Oxford University Press, 2019.
- DAVIES, E. F. – HAYS, R. B. (szerk.): *The Art of Reading Scripture*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2003.
- DETWEILER, Robert, What is a Sacred Text? *Semeia*, 31. sz. 1985. 213–230. o.
- FARKASFALVY, Denis, *Inspiration and Interpretation. A Theological Introduction to Sacred Scripture*, Washington, D.C. The Catholic University of America Press, 2010.
- FARKASFALVY, Denis, „A Framework for Theological Interpretation”, In: Bartholomew – Thomas, 218–236.
- FOWL, Stephen E. (szerk.): *The Theological Interpretation .Scripture. Classic and Contemporary Readings*. Oxford, Blackwell, 1997.
- FREI, Hans: *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven, Yale UP, 1974.
- GREEN, Joel B. and Turner, Max (szerk.), *Spanning New Testament Studies and Systematic Theology*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2000.
- LUZ, Ulrich, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn, 2014.
- MOBERLY. R.W.L., *The Bible, Theology and Faith. A Study of Abraham and Jesus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- PLACHER, William C. How the Gospels Mean. In: Beverly Roberts Gaventa – Richard B. Hays (szerk.): *Seeking the Identity of Jesus. A Pilgrimage*. Eerdmans, Grand Rapids. 27–42. o.
- RICOEUR, Paul 1991. „Vallás, ateizmus, hit”. *Egyház és Világ*, nov.20. 4–20. o.
- SARISKY, Durren, *Scriptural Interpretation: A Theological Account, Challenges in Contemporary Theology*, Oxford, Wiley -Blackwell, 2013.

- SARISKY, Durren, *Reading the Bible Theologically*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.
- SHEPPARD, Gerald T., *The Future of the Bible. Beyond Liberalism and Literalism. How to Read a Book that Seems Intent on Reading You*, Toronto, The United Church of Canada, 1990.
- THISLETON, A.C., *Hermeneutics*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- TREIER, Daniel, *Introducing Theological Interpretation of Scripture. Recovering Christian Practice*, Grand Rapids, Baker Academic, 2008.
- VANHOOZER, Kevin J. (szerk.): *Dictionary for Theological Interpretation for the Bible*. London, SPCK, Grand Rapids, Baker, 2005.
- VANHOOZER, Kevin J., *First Theology: God, Scripture and Hermeneutics*. Louisville–Westminster, John Knox Press, 2005.
- VANHOOZER, Kevin J., *The Drama of Doctrine*. Louisville–Westminster, John Knox Press, 2005.
- WEBSTER, John, *Holy Scripture. A Dogmatic Sketch*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003. (magyar nyelvű kiadása folyamatban)
- ZIMMERMANN, Jens, *Recovering Theological Hermeneutics. An Incarnational – Trinitarian Theory of Interpretation* Grand Rapids, Baker Academic, 2004.

Néhány magyar nyelven megjelent kiadvány

- (HKK= Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont; HF=HERMENEUTIKAI FÜZETEK; MLK= Budapest, Magyarországi Luther Szövetség, Magyar Luther Könyvek)
- BARTH. K., *Kálvintól Bultmannig*. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont = HKK; és Debrecen Karl Barth Kutatóintézet, (HF 31), 2009.
- BAUCKHAM, Richard, *Hogyan olvassuk a Szentírást koherens történetként*, In, *Narratívák, Narratív teológia*, Szerk. Horváth Imre és Thomka Beáta, Budapest, Kijárat Kiadó, 2010. 104–122.
- BRIGGS, Richard, *Bölcs bibliaolvasás*, (HKK, HF 35, 2015).
- BRIGGS, Richard, „A bölcs bibliaolvasás és a teológiai értelmezés”, *Credo*, 2015/3.
- BROWN, R. (szerk.), „Hermeneutika” *Jeromos Bibliakommentár III*. Szent Budapest, Jeromos Bibliatársulat, 2003.
- BULTMANN, R. *Hit és megértés*, Budapest, Osiris, 2003.
- CHILDS, Brevard, „A Biblia szó szerinti értelmezése, régen és ma” In, *A sensus literalis hermeneutikai kérdései* (HKK, HF 25, 2001), 27- 42.
- CULLMANN, O. *Krisztus és az idő* (HKK, HF 22, 2000).
- EBELING, G. *Isten és szó*. (HKK, HF 7, 2005).
- EBELING, G. *Luther. Bevezetés a reformátor gondolkodásába* (MLK 7,1997).
- FABINY Tibor (szerk.): *Paradigmaváltások a bibliai hermeneutikában*. Hermeneutikai füzetek 1. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1994.
- FOWL, E., *Mi a Szentírás teológiai értelmezése?* (HKK, HF 41, 2020).

- FREI Hans, „A bibliai elbeszélések értelmezése a keresztény tradícióban: feszíthető, vagy elpattan?” In, *A sensus literalis hermeneutikai kérdései* (HKK, HF 25, 2001), 43–83.
- FREI Hans, „A teológia és az elbeszélés értelmezése. Hermeneutikai megfontolások. In, *Narratívák, Narratív teológia*, Szerk. Horváth Imre és Thomka Beáta, Budapest, Kijárat Kiadó, 2010. 123–146.
- GERŐFINÉ Brebovsky Éva: *Intertextualitás és bibliaértelmezés* (HKK, HF 40, 2020).
- HAYS, R., *Visszafelé olvasás* (HKK, HF 38, 2019).
- HUNSINGER, G. *Az új teremtés hajnala* (HKK, HF 29, 2005).
- KÖRTNER, U. *Az ihletett olvasó* (HKK, HF 19, 1999).
- LINDBECK, G.A., *A dogma természete. Vallás és teológia a posztliberális korban.* (HKK, HF 17, 1998).
- LUZ, U., *Evangélium és hatástörténet* (HKK, HF 8, 1996).
- LUZ, U., *Máté Jézustörténete* (HKK, HF 21, 2016).
- RICOEUR, R., *Bibliai hermeneutika*, (HKK, HF 6, 1995).
- STEINMETZ, David C., „A prekritikai írásmagyarázat elsődlegessége”, In *Paradigmaváltások a Biblia értelmezésében* (HKK, HF 1, 1994), 6–20.
- SZENTÍRÁSMAGYARÁZAT AZ EGYHÁZBAN Pápai Biblikus Bizottság. Budapest, Szent Jeromos Bibliatársulat, 2001.
- WISCHMEYER, Oda, *A bibliai hermeneutikák kézikönyve* Szeged, Szegedi Nemzetközi Biblikus Alapítvány, 2022.

**HOZZÁSZÓLÁSOK
A RÖPIRATHOZ:
VÁLASZOK ÉS
VISZONTVÁLASZOK**

LEVELEK

BEKŐ ISTVÁN

református lelkész, Székelyudvarhely

„A te házad iránti féltő szeretet emészt engem.”

Válasz Fabiny Tibornak,

A teológiai hermeneutika keskeny útja írásra.

Jézus csodáiról szóló elbeszélések Márk evangéliumában munkám előszavában említem, hogy teológiai előmenetelemet többek között három személy hatásának és példájának köszönöm: Geréb Zsoltnak, Ulrich Luznak és Fabiny Tibornak.

E három név kiemelése nem véletlen.

Veled, Tibor, a Kolozsvári Protestáns Teológia újszövetséges doktoranduszaként 1999-ben találkoztam először, a Hermeneutikai Kutatóközpont kicsiny, budapesti szentélyében. A két szövetség egymáshoz való viszonyáról szóló részletvizsgát készítettem elő. Ulrich Luz ajánlott figyelmembe már az 1995–1996-os berni tanulmányi évem ideje alatt, a HKK-nál napvilágot látott füzetek által (már 1996-ban olvashattam magyarul Bernben az *Evangélium és hatástörténet*-et, és *A vizsály könyvét*). Az 1999-es találkozás mély nyomot hagyott bennem. A beszélgetések során arról hallottam, ami érdekelt: a bibliai szövegek értelmezésének csodálatos világáról.

Érdeklődéssel olvastam a „Túl a literalizmuson és a liberalizmuson” című írást. Összegezve találok benne a Kutatóközpontnak és személyesen Neked köszönhető több évtizedes törekvést. Egyfelől a visszatekintést, a küzdelmet, az útkeresést, másfelől pedig a célt. Egyfelől a megtett utat, másfelől az irányt. Két újtestamentumi igehely jutott eszembe. Az egyik, a címben szereplő. Úgy értékelem az eddigi hermeneutikai fáradozásokat, mint az Isten háza iránti féltő szeretet tudományos és igényes megtestesülését. A másik bibliai vers Jézus Krisztusnak a jó gazdáról szóló mondása, aki az élestárából őt és újat tudott előhozni. Ezt tetted mindeddig, és az egyházi és gyülekezeti szempontok megfogalmazása által úgy látom, hogy a keresztyénség küldetésének végzése hatja át e munkát, nem pedig a hermeneutikának öncélú, önmagáért való művelése.

Az írásodban összefoglalt és kinyitott gondolatok többségét magam is hozzád hasonlóan gondolom. Kisebb részét pedig még emésztmem. Magam is úgy gondolom, hogy egészséges távolságban/közelségben kell maradni a literalizmustól és a liberalizmustól. Mindazáltal tudomásul kell venni, hogy mind egyik, mind pedig a másik irány a bibliai szövegértelmezés történetének része, konstruktív alkotója és formálója. Annak ellenére, hogy rengeteg ponton nem tudunk egyikkel vagy másikkal egyetérteni, de több az ami összeköt, mint ami egymástól elválaszt. Legfőképpen a szövegek kapcsolnak össze. Az általad használt teológiai hermeneutika fogalmat Luz is használta, és záróműve címének is adta. Magam is

vallom, hogy az írásértelmezés alapszövege a Biblia, Szentírás, Kánon kell, hogy legyen és maradjon. Ezt pedig, kellő alázattal és szentséggel szükséges forgatni. Az általunk ismert szövegek kísérték el az egyházat, Istennek ó- és újtestamentumi népét az évezredek során. E szövegek alakították, formálták az egyházat és gyülekezeteket. Rajtuk keresztül hallgatták/hallgattuk/hallgatjuk Isten üzenetét. Fontosnak tartom megjegyezni, hogy külön jelentőséget tulajdonítok a diakrón és szinkrón eljárásoknak. Mindegyikre egyaránt szükségünk van. A keletkezés-től, rétegződésektől elindulva, a műfajon, a forma- vallástörténeti vagy legújabb eljárásokig elmenve érvényes a tanács: „ami jó, azt megtartsátok.” A képzett és komoly értelmezőnek jártasnak kell lennie az eljárások és szemléletek nagy tárházában. Az új szemléletek és módszerek mellett továbbra is szükségünk van a történetkritikára, mely nélkül lehetetlen komoly értelmezést végezni.

Sokat foglalkoztam az olvasói szemponttal. Éppen ezért, az ihletettség ügyében egykoron én is megnyugtató választ kerestem. Találtam is. Számomra a Lélek, aki egykoron ihlette a bibliai könyvek szerzőit, ugyanígy ihleti az értelmezőt, az olvasót, a gyülekezeteket, az anyaszentegyházat. Az ihletettség éppen az olvasói szempont komolyan vétele által nyer új töltetet. Nem tudok egyetérteni azokkal a gyakorló lelkipászorokkal, akik az igehirdetés műhelymunkájának izgasztó óráit olcsó fogással félreseprik, és a szószéken is működő Szentlélek ihlető erejére bízzák szolgálatukat. Ez a hozzáállás a küldetés és felelősségtudat semmibe vételével egyenlő. Miért ne lehetne inkább azt mondani, hogy a Lélek ihleti az értelmezőt is, és a kellő odaadással élőkészített írásértelmezést sokszorozottan ihleti? A hatástörténet komolyan vétele, az Ó- és Újtestamentum egymáshoz való viszonya – mind olyan kérdés, amelyre nézve teljes mértékben egyetértek az általad leírtakkal.

Elgondolkodtattak rehabilitálási gondolataid. Általam is ismert az a teológiai törekvés, amely az értelmezést függetleníti a rendszeres teológiától, a hitvallásoktól, a hit alapelveitől. Ismert a kánon aláaknázásának gyakorlata is. Sőt, tapasztalatom, hogy sok értelmezés nem törekszik sem a Krisztust megláttatni, sem pedig az egyház számára hasznossá lenni. E gondolatok megemésztésével még időt kell eltöltenem. Jelentőségüket magam számára is tisztáznom kell. A teológiát naponta művelő gyakorló lelkipásztorként dicséretesnek és szükségesnek tekintem annak a hermeneutikának a létét, amely az értelmezés legfőbb hasznát nem az értelmezésben látja, hanem az egyház és gyülekezet szolgálatában, valamint az egyházba történő betagolódásban.

Kedves Tibor! A tiedhez hasonló vívódások által fogalmaztam meg célként magam számára olyan írásértelmezési módszertani útmutató megalkotását, amely a bibliai értelmezést végző gyakorló vagy tanuló kollégák számára hathatós segítséget nyújt az útvesztők korában.

Baráti szeretettel üdvözöllek

Székelyudvarhelyt, 2022. október 18-án,

István (Bekő István)

VÁLASZ BEKŐ ISTVÁNNAK

Bekő István székelyudvarhelyi református lelkésztestvéremnek köszönöm a meleg, baráti szavakat. Megtisztel és meghat, hogy olyan tudósok társaságába „vett fel”, mint Ulrich Luz és Geréb Zsolt. Igen, az ő munkásságukból is sokat tanultam, különösen Ulrich Luz hatástörténeti iskolája hatott rám is. Örülök, hogy 2003-ban mindketten részt vehettünk azon a berni konferencián, amelyet a 65 éves Ulrich Luz nyugdíjba vonulása alkalmából szerveztek. Számomra példaértékű és követendő az a nyitott, teológiai ökumenikus és interdiszciplináris légkör, amelyet ott tapasztaltam. A Szentírásról egy asztalnál gondolkodtam zsidó, anglikán, ortodox, katolikus teológusokkal és átélhettem, hogy a „Krisztusról szóló tudományban” sincs kelet, nyugat, észak és dél, ilyen vagy olyan felekezet vagy irányzat. A tudományban – ahogyan írod – „a szövegek kapcsolnak össze”. Szomorú, hogy a „mester” pár éve már nincs közöttünk. A magyarországi teológia azzal még tartozik Ulrich Luznak, hogy az utolsó *magnum opusa*, az Újszövetség teológiai hermeneutikája magyarul is megjelenjen. Örülök, hogy az értelmező, az olvasó ihletettsége szükségével is egyetértünk.



BÉKÉSI SÁNDOR

református rendszeres teológus

Apostolica veritas

Kedves Tibor!

Köszönöm szépen, hogy megtiszteltél az elküldött szövegekkel úgy, hogy a véleményemre is kíváncsi vagy. Rögtön a témához szólva örömmel írhatom, hogy hermeneutikai állásfoglalásoddal teljes mértékig egyetérték. Az általad jegyzett 11 tétel mindegyike (1. intertextualitás, 2. szent szöveg, 3. Christum treibet, 4. Szent Lélek inspirációja, 5. teológiai érdeklődés olvasni, 6. a kánon jelentősége, 7. egyházi közösségben értelmezni, 8. a tradíció jelentősége, 9. utótörténet fontossága, 10. az Ószövetség keresztyén olvasata, 11. öröm!) az én felfogásommal egyezik, nem kis mértékben a Te hatásodra. David Steinmetz 10 tézise közül kilencel egyet értek, egyet kivéve, a 4.-et: vele ellentétben azt gondolom, hogy nem az Ószövetség értelmezi az Újszövetséget, hanem éppen fordítva.

Az utóbbi megállapításom a visszafelé olvasás, a beteljesedés felőli értelmezés jelentőségéből indul ki. A *Tórah* magyarázata a Próféták (*Nabiim*) aktualizálásában kerül kifejtésre, míg az Ószövetség egészének teológiai értelmezője maga az Újszövetség, ugyanis az ígéretek a beteljesülés felől lehet megérteni igazán. Mindig nevetségesnek tartottam azt a történetkritikai – és egyben ősrégi, a héber kanonizációig visszanyúló – megközelítést, miszerint Máté evangélista té-

ved Ézsaiás 7,14 magyarázatánál, mert a próféta héber szövegében nem „szüzet” kell érteni. Ez az érvelés elfelejti, hogy Máté a tanú tapasztalata és tanúságtétele alapján csudálkozik rá Ézsaiás jövendölésére: de hiszen megtörtént az! beteljesedett az, amiről a próféta beszélt! Vagyis: Ézsaiás nem írhatott másról, mint ama Szűzről, aki fogant méhében. A Máté evangéliuma eleve görögül íródott (Luz, Haenchen), mert a Septuaginta szövege volt rá döntő hatással éppen a zsidókeresztyén istentiszteleteken felolvasott írások hatására. Egyébként is az Újszövetség tele van ószövetségi idézetekkel, sőt igazából azokra épül, azok igazolására és magyarázatára kerültek a szövegbe. A keresztyén hitvallásos és tradicionális gondolkodás értelmében az Újszövetség az Ószövetségnek elsődleges exegézise, következőképpen az egyetlen autentikus magyarázata. „Ahogy megvan írva...”

A keresztyén hagyomány nagyon jól tudta: a Szentírásnak van teste és van lelke, van emberi és isteni természete. A szövegeket alkotó Igének ezt a kettős természetét minden esetben figyelembe kell venni úgy, hogy a kettő elválaszthatatlanságát és összeegyeztetését elkerüljük. Ennek érdekében jó, ha a teológus egy személyben alapos exegéta és széles látókörű szisztematikus is.

Kétségtelen tény, hogy a racionalizmus korától kezdve a bibliai hermeneutikát egyre inkább meghódította a történetkritika tudományossága, úgyhogy mára már szinte teljesen kiszorította helyéről a hitvallásos teológiai értelmezést. Mindez a szekularizáció következménye, az egyházi teológiai bibliatudomány és a világi történeti bibliatudomány szétválásának eredménye.

Érdemes különbséget tenni azonban a *történeti* és a *kritikai* vizsgálódás között. A bibliai szöveg kritikáját már Órigenész elkezdte a *Hexapla*jában, s ezt a komoly munkát folytatta Hieronymus, aki a *hebraica veritas* általa elnevezett elve alapján a Septuaginta ősi szövege mögött kereste a héber eredetiben feltalálható pontosabb értelmet. Valójában minden kritikai módszerrel dolgozó kutató Hieronymus köpönyege alól bújt ki, noha sokan ezt titkolják és megvetik a Vulgata fordítóját. A Biblia szövegeinek alapvető hibáit és ellentmondásait már ő föltárta, eredményeit a modern biblikusok előszeretettel hozzák föl nevének elhallgatásával.

Órigenész és Hieronymus – mint hitvalló egyházuknak tagjai – tisztában voltak azzal, hogy a bibliai szöveg szavai túlmutatnak önmagukon egy szellemi-lelki tartalom irányába. Éppen Tőled tanultam meg, kedves Tibor, a *sensusok* jelentőségét. Órigenész, tapasztalva a Szentírás értelmének többrétűségét, Platón és Pál apostol trichotómiája alapján a szöveg testét *litteralis* vagy *historicus*, lelkét *moralis*, szellemét pedig *typologicus* vagy *allegoricus* módon értelmezte. Ezt bővítette ki a középkor az *anagogicus* értelemmel, hiszen tagadhatatlan, a bibliai szövegek végső célja, hogy elvezessék, felemeljék az olvasót és a hallgatóságot a mennyei magasságokba. Vannak viszont olyan bibliai helyek, amelyeket már a mennyei tapasztalatra irányuló *anagogicus* értelmén túl fogadunk be, s ez a *sensus delectabilis*, amely élmény a mennyei tapasztalásból születik. Nem magyarázat immár, hanem egyszerűen „csak” a mennyei gyönyörűségből részeltet. Ez már a költészet birodalma, amiről a bibliafordítóknak sem szabad elfeledkezniük. Ezeket az értelmezési rétegeket a reformátorok is előszeretettel használták,

függetlenül attól, hogy számukat összevonva egyszerűsítettek. Kálvin hermeneutikájában fontosnak tartja a *hebraica veritas* kritikai elvét, s ezen a nyomon számára is a *sensus litteralis* és *historicus* az első olvasat, s látszólag elveti az allegóriát, de csak látszólag! A bibliai szöveg lényegét mindig a *doctrina coelestis*, a mennyei tanítás összefüggésében magyarázza (Czentnár Simon).

A kritika tehát minden korban fontos hermeneutikai elv volt szemben a történetiséggel, amely csak a felvilágosodás után, a historizmus hatása alatt álló szekuláris filológia számára lett kutatási cél. Azonban maga a *kritika* is a két értelmezésben alapvetően különbözik egymástól. Míg a történeti kutatásban a kritika alanya maga az ember és tárgya a vizsgált szöveg (*intelligence de raison*), addig a teológiai értelmezésben a kritika alanya maga az Isten Lelke, tárgya pedig az imádságban és vele személyes kapcsolatban lévő írásmagyarázó ember (*intelligence du coeur*), akit irányít, figyelmeztet, vagy elvet a szövegnek az isteni kijelentés összefüggésében való feltalálása érdekében. Ezért a teológus nem hiszi, hogy tudományával ő birtokolja az isteni kijelentést.

A történetiség alapjainak számító írásos dokumentumok nem állnak a teljes bizonyosság talaján. Csak feltételezések vannak arról, hogy a Tóra szövegeinek legrégebb írásos emléke, a Septuaginta fordításának alapja egy újarám kvadrátírással szöveg lehetett. De ki biztos ebben? Maga az egész *Urtext* is ismeretlen, mint ahogy Theodotion, Symmachos és Aquila is egy azóta elveszett szövegből korrigált. Ráadásul míg a Septuaginta görög nyelven őrzi az archaikus változatot, a 350 évvel későbbi, gondosan összeállított héber nyelvű maszoreta kánon sem eredeti szövege az Ótestamentumnak, csupán rekonstrukciója annak. Ki garantálja a rekonstrukciók helyességét? Ez éppen olyan, mint korunkban Paul Tillich *Rendszeres teológiájának* angol szövege (1951) és annak német fordítása (1956) közötti viszony. Melyik az autentikusabb szöveg? Az angol, amelyen eredetileg megfogalmazta a könyvet? Vagy a német, amelyet utólag szövegeztek az angol nyomán, de Tillich ellenőrzésével és jóváhagyásával, akinek mégiscsak német az anyanyelve? A bibliai szövegek esetében tehát a történetkritikai tudományosság a rekonstrukció fontos feladatát vállalja magára még akkor is, ha legtöbbször csak hipotézisekre hagyatkozik. Míg a fordítások és a szövegek helyessége évszázadok munkájával a feltételezések alapján alakul az íráskritika által, egy biztos: évezredek óta teológiai szempontból a tartalmat a Lélek tanúságtétele őrzi, és az emlékezők a Lélektől indítatott értelmezésekkel és magyarázatokkal adják tovább a következő nemzedéknek, hogy mit tett velük az Isten az olvasandó szent írások szerint. Megszületnek a teológiai összefüggések és magyarázatok a már rögzített szövegek fölött.

Ennél a pontnál érkezünk el a teológiai írásmagyarázat jelentőségének és sajátosságainak kiemeléséhez. A kanonikus Szentírás keresztyén hermeneutikáját – Augustinus kifejezésével élve – csak az *apostolica veritas* alapján lehet művelni annak érdekében, hogy az egyház evangéliumhirdetésében az éltető Ige hasson, építsen, emeljen továbbra is. Ennek a szempontjai a következők:

1) A bibliaértelmezést, a Biblia szövegeit s egyáltalán az írásbeliséget megelőzi Isten kijelentése, megszólítása, megjelenése a történelemben, és egziszten-

ciális érintettségével egy-egy Lélekkel töltkezett embert, prófétát és apostolt szólásra, lejegyzésre bír.

2) A Szentírás szövegének értelmezése a mindenkori egyetemes egyház hitvalló közösségében megy végbe. A Szentlélek bizonyágtétele az előfeltétele a Szentírás megfogalmazásának, kanonizálásának, magyarázatának és megértésének, következésképpen a Lélek által be- és elfogadott hit keresi az értelmet (*fides quaerens intellectum*) az írott Igében.

3) A Biblia alatt a kanonikus teljes Szentírás értendő a Septuaginta könyveit tartalmazó Ószövetség, valamint az Újszövetség egységében. A kánon tekintélye magából a Bibliából származik (Oscar Cullmann), hiszen a Szentlélek teremtette a kánont is az egyház közösségén belül. Ugyanakkor, mint minden Lélektől való dolog, a kánon sem rögzíthető jogilag megszabott módon. A felekezetek között a kánon részleges nyitottsága a keresztyén egyház lelki valóságát védelmezi (Paul Tillich).

4) Szemben a történeti megközelítéssel, a keresztyén teológiai hermeneutikában a később megfogalmazott szövegek határozzák meg a régiek igaz jelentését. A beteljesedés képviseli a tekintélyt az ígéretekkel szemben. Az ószövetségi szövegek nem korrigálhatják az Újszövetség hasonló passzusait, mert az utóbbiak Krisztus testetöltése és tanítása után adják az előbbiek beteljesedett, igaz és eredeti (!) magyarázatát („*ap'arkhész*: kezdettől fogva nem így volt...” Mt 19,8). Ebben az összefüggésben az Ószövetség a fátyollal borított Újszövetség, míg az Újszövetség a fátyol nélküli Ószövetség (Augustinus).

5) Jézus Krisztus a végső tekintély, aki az Ószövetségnek éppúgy magyarázója, mint az apostolok beszédeinek. A teljes Szentírás értelmezésének kulcsa tehát Jézus Krisztus, mind tanításában, mind művében. A reformátorok ezért hangoztatták, hogy a Szentírás önmagát magyarázza (*sui ipsius interpres*), hiszen mindkét szövetség *Christum treibet*, Krisztusról szól (Martin Luther). Minden egyes bibliai szakasz a teljes Szentírás központjáról, Krisztusról tesz bizonyosságot (Karl Barth). A teljes Szentírás hermeneutikai kulcsa tehát egyedül az a Krisztus, aki az élő Ige isteni és emberi természetben, aki magáról így tett tanúbizonyosságot: „*Én vagyok az út, az igazság és az élet. Senki sem mehet az Atyához, csak általam*” (Jn 14,6). Ez a teljes Szentírás értelmezésnek, ezért az Ószövetség magyarázatának is az alapigéje, hiszen a bibliai szövegek megértésének *útja* Jézus Krisztusnak útja a megaláztatástól a felmagasztalásig, színházi szakkifejezéssel: az isteni dráma dramaturgiája. A bibliai szövegek *igazsága, vagy igaz értelme* Istenről, emberről, világról az, amire Krisztus tanít és amire tetteivel és megváltó művével utal. A bibliai szövegek *lelkiségét*, amely az *örök életbe*, az Isten országába emel föl, szintén Krisztus garantálja Szent Lelkével, ha imádságos élettel őt kéri és követi a Szentírást vizsgáló, kutató keresztyén ember.

6) A megtestesült Ige természete kettősségének analógiájára, a Szentírásnak is van történetileg meghatározott testi-emberi természete és történelemfeletti lelki-isteni természete, ezért a történetkritikai és a teológiai bibliamagyarázat igazságát sem összekeverni, sem elválasztani nem szabad, hanem gondosan meg kell különböztetni egyiket a másiktól. A történetkritikai módszer így képes a teológiai értelmezés szolgálatába állni a nélkülözhetetlen történelmi alapok feltárásával (Peter Stuhlmacher).

7) Az órigenészi és a középkori *sensusok*, valamint a kálvini *doctrina coelestis* használata legális és alkalmazandó. A Szentírás gyakran él *allegorikus* magyarázatokkal, gondoljunk csak Jézus példázataira, a Zsidókhoz írt levélre, valamint Pál apostol leveleire és a Jelenések könyvére. Nem beszélve a *tipológia* fontosságáról, hiszen enélkül nincs kapcsolat és kontinuitás Ó- és Újszövetség, az ígélet és a beteljesedés között, bármennyire is ellenzi ezt a szempontot a történetkritikai szemlélet a maga sajátos alapvetése szerint.

8) A történeti elemzés éppen szekuláris tudomány attól, hogy szakít a teljes Szentírás összefüggő szemléletével, a Krisztus-központúsággal és a lelki értelemmel. Saját közege a racionalizmus tudós társadalma, melynek valláspótléka a *scientifizmus*. Az egyházban azonban a Biblia magyarázatának mások a szempontjai, ahogy a fentiekben utaltam rá. Ennek ellenére a tudományos történetkritikai módszert és eredményeit a hittudományi karokon sem szabad és nem is lehet figyelmen kívül hagyni, abban az esetben, ha a történetkritikai módszer nem lép a keresztyén bibliaértelmezés és teológiai gondolkodás helyébe. A szekuláris történeti kutatás is újabb kaput nyithat az allegorikus, morális tipológikus, anagogikus, és gyönyörködtető értelmezések, egyszóval a *doctrina coelestis* felé, *de csak eszközként és nem végeredményként*. Ellenben, ha megrekedünk a történetkritikai elemzések részizgazságainál és magyarázatként abszolutizáljuk azokat, a fától nem fogjuk látni az erdőt, az összefüggésekből elkülönített rész elfedi az egésznek teológiai értelmét. Amíg mindez a tudós szakmai elismerését és saját szekuláris tudományát nem veszélyezteti, addig az egyház közössége számára intellektuális visszaesést, lelki veszélyt jelent.

Egy példa a sok közül: a Zsolt 133,3 versről van szó, ahol a Sion hegyére szálló Hermón harmatjáról olvasunk. Az egyik történetkritikai bibliamagyarázat felhívja a figyelmet arra, hogy Hermón hegye olyan messze van Sion hegyétől, hogy földrajzi lehetetlenség a harmat hullásának ez a hatalmas útja. Milyen megoldáshoz nyúl a tudós exegéta? Egy hajánál előrángatott rekonstrukcióhoz, nevezetesen két feltételezett énekből rakja össze az amúgy is rövid, három versszakos zsoltárt, amelynek egyik tagja úgynevezett paraszti idill képét ábrázolja. Mondani sem kell, hogy ez a magyarázat nem segíti a zsoltár értelmezését, egyszerűen használhatatlan. Persze nem kell ahhoz tudós exegétának lenni a 20. században, az 5. század elején a Numidiában élő Augustinus előtt is világos volt az említett földrajzi távolság, csak azzal a különbséggel, hogy a zsoltárban szereplő Hermón harmatját az isteni kegyelemmel magyarázta, hiszen épp a kegyelem képes áthidalni minden lehetetlennek tűnő akadályt.

Különösen veszélyes az, ha a történeti érvek előbb-utóbb a bibliafordításba is bekerülnek. Erre is álljon itt egy példa. A Zsolt 2,7 (RÚF 2014): „Fiammá *tettelek* ma téged.” Itt markánsan meglátszik, hogy a fordítás már a történetkritika módszerének saját alapvetését, a *hebraica veritast* sem veszi figyelembe, ugyanis nem a héber „*jölditká*” fordítását adja, ahogy az a tradicionális teológiai fordításokban is előfordul, vagyis: „*nemzettelek téged*”, hanem a királyutódlás történelmi magyarázatát erőszakolja rá a mondatra. A fordító ezzel egy csapásra nemcsak a Szentháromság második személyére utaló nyomot törölte ki a szövegből, hanem ezzel az eljárással az egyik Krisztusra mutató Messiás-zsoltár veszett el a Bibliá-

ból. A következő nemzedékek olvasatában tehát nem lesz szó ennél a zsoltárnál sem Krisztusról, sem Isten Fiáról. Pedig nem véletlenül maga Pál apostol utal erre a zsoltárhelyre antiokhiai prédikációjában (ApCsel 13,33). A Szentírást ne igazítsuk ki a történelmi materializmus szellemében!

9) Kedves Tibor, Tillich mondatát is jogosan idézted, hiszen nem feledkezhetünk meg az élettapasztalat jelentőségéről sem, a mélységről, az embert magával rántó drámáról, az istenélményből fakadó és az istenélményről szóló tanúságtételről. Mert aki ezekben nem fürdik meg, csak a betűkkel bíbelődik, magasba nem lendül. Márpedig a bibliai szövegek a dráma lendületével bírnak, a legnagyobb mélységek közül is kiemelnek, feltámasztanak, röpitének. Ezért sokkal fontosabb a teológiai írásmagyarázatból fakadó egzisztenciális létkérdés a Krisztus követők számára, ami így hangzik: *a betű megöl, a lélek megelevenít.*

Kedves Tibor, még egyszer köszönöm, hogy lehetőséget adtál kérdéseiddel e témához hozzászólnom, még ha igen vázlatosan is, és megoszthattam Veled e néhány gondolatot.

Szeretettel gondol Rád!

Budapest, 2022. 11. 20.

Sándor

VÁLASZ BÉKÉSI SÁNDORNAK

Békési Sándor tisztelt és szeretett kollégámnak is köszönöm a válaszát. Hozzám hasonlóan ő sem „csak” teológus. Művészi pályája delén jelentkezett a református teológiára. Ebben az egyházban lelkész, majd teológiai tanár. A közelmúltban nyugdíjba vonult, de nem hagyja cserben sem a teológia művelését, sem a festészet vagy a filmgyártás művészetét.

Sándor, a beszélgetéseink folyamán Tőled a bátor interdiszciplinaritást tanultam meg, s lenyűgözött, hogy milyen nyugodt biztonsággal mozogsz az egyes tudományok között. Élmény volt Veled 2008-ban az *Irányváltás* című sorozatban részt venni, majd a „hazatérésről” szóló történeteinket egy évvel később egy kiadványban megjelentetni. Jó dolog, hogy a leveledből tudatosul bennem, hogy a hermeneutikai kérdésekben szinte teljes mértékben egyetértünk. Találónak vélem, hogy megkülönbözteted a Szentírás testét és lelkét. Örülök, hogy Te is a bibliikumok és a rendszeres teológia kölcsönhatására utalsz, ahogyan az a kálvini szövegek összekapcsolódásában is megmutatkozik. Köszönöm, hogy felhívod a figyelmet a történeti és a kritikai szempontok megkülönböztetésére a kálvini *doctrina coelestis* (a mennyei tanítás) alapján. Mint írod: „Míg a történeti kutatásban a kritika alanya maga az ember és tárgya a vizsgált szöveg (...), addig a teológiai értelmezésben a kritika alanya maga az Isten Lelke”. Köszönöm, hogy emlékeztetsz arra, hogy „a kanonikus Szentírás keresztyén hermeneutikáját – Augustinus kifejezésével élve – csak az *apostolica veritas* alapján lehet művelni annak érdekében, hogy az egyház evangéliumhirdetésében az éltető Ige hasson,

építsen, emeljen továbbra is”. Az Általad felsorolt pontokat „rokonlelkűnek” vélem az enyéimmel. Én is úgy látom, hogy a racionális történeti megközelítés is fontos, de csak úgy, mint eszköz, a teológiai, hitbeli megértéshez. Barth ezt úgy fogalmazta meg a teológia és a filozófia kapcsolatáról, hogy az utóbbi (akárcsak a kritika) csak „szolgálóleány” lehet, de nem királynő. Ha a királynői státuszra pályázik akár a filozófia, akár a történetkritika, akkor ott felborul a rend.

BÉKÉSI SÁNDOR VISZONTVÁLASZA

Kedves Tibor! Köszönöm szépen a reflexiódat, amiből az derül ki, hogy könnyű dolgunk van egymással, mert egyet értünk a bibliai hermeneutika elveiben. A neheze mégiscsak a miénk marad, kitartóan és hűen képviselni a Szentírás három szent nyelven való szinoptikus olvasását abban a kétezer éves hitben, hogy Isten igazsága, maga a Krisztus szólal meg a két szövetség egységében. Jól döntöttél e kötet megjelentetésével, mert az egyház drámai helyzete Európában immár ezen a téren is (ha nem először épp ebben a témában) fordulópontjához érkezett. Nem véletlenül írja aggódva Joseph Ratzinger *A Názáreti Jézus* című szép teológiai művének elején, hogy „a Szentírás magyarázása valóban az Antikrisztus eszközévé lehet. Ezt nem csak Szolovjov állítja, ez magának a megkísértés történetének belső mondanivalója. A tudományos exegézis látszólagos eredményeiből szőtték a legrosszabb könyveket, amelyek lerombolják Jézus alakját, és szilánkjaira törik szét a hitet.” (I. kötet, 46–47. oldal) Az általad kezdeményezett hermeneutikai vitakötet épp ezért lesz izgalmas, mint hordóban forrongó nemes bor.



BORSI ATTILA

református lelkész, egyetemi docens

Kedves Tibor!

Írásod olvasásához nehezen fogtam hozzá. Nem azért, mert nem tudtam, hogy mit mondjak a felvetett témára, hanem azért, mert a felkérő leveled sorai ott munkálkodtak bennem. Ezek a sorok ugyanis, írásod olvasása nélkül, azt vetítették előre, hogy egy olyan paradigmátikus javaslattal fogok találkozni a szövegben, ami egy hosszabb érlelődés és őrlődés időszaka után olyan, mint ami a lehetőség és a lehetetlenség feszültségében fog mozogni, melyet felismerni nem csupán az itt és most feszültsége, hanem a jövő sürgetése.

Ezek a gondolatok foglalkoztattak, s amikor hozzáfogtam az olvasáshoz, meg is erősödtem elképzelésemben. Vékony határvonalon mozogsz, mint egy jó dialektikus. Személyes értelmezési narratívád is az, ami erre a helyre vezet. Egy olyan szentírás-értelmezési utat választasz, ami nem alaptalan. A Szentírás értelmezésének több célja is volt és van ma is az egyházban, a keresztyén ember életében.

Ami erre számunkra leginkább rámutat az az, hogy a korai keresztyének életében, azzal, hogy a szemtanúi életforma lényegében megszűnt létezni (Jézus Krisztus kortársai), valamint a pogánymisszió egyre kiterjedtebb lett (ha volt is szemtanú, nem tudott mindenhol egyszerre ott lenni), elementáris erővel jelentkezik az igény arra, hogy a meglévő szövegeknek a keresztyének életét, hitét erősítő magyarázata legyen. Ez, úgy vélem, már ott és akkor is nem kevesebbet jelentett, mint egy olyan teológiai értelmezést, ami egyszerre mutatott Jézus Krisztusra, és a keresztyén élet krisztuskövető gyakorlatára. Ennek nehézségét mutatják a korai egyház próbálkozásai is, ahogy a későbbi időszakok egyaránt. Azaz azt, hogy az értelmezés Isten és ember találkozásának mély drámáját és egyben örömét hivatott fölmutatni. Ebben válik ugyanis értelmezhetővé az ember és az embertárs közösségében adott szabadság. Bonhoeffer ennek is mutatja jeleit, hiszen a Gen 1–3 olvasása, amit bemutat, értelmezésében éppen egy ilyen teológiai olvasat, ahol nem az a kérdés, hogy a teológia tudományának rétegződéseire tekintettel milyen értelmet tudunk megmutatni [ami azért nem hagyható figyelmen kívül], hanem hogy ezekkel együtt milyen integrált értelmezési lehetőséget jelent egy ilyen olvasás. Ez már önmagában is regeneratív erővel hat a rendszeres teológiai szerepére. Magam minden szakaszt a Szentírásból először mindig a rendszeres teológia szempontjából olvasok. Nem azért, hogy preconcepciót felállítva keressem egyéb kritikai vizsgálódások által igazam alátámasztását. Azért teszem inkább, mert úgy vélem, hogy ennek eszközével lehet „a Biblia különös, új világába” bekerülni.

Ennek középpontjában ugyanis nem az ember van, hanem maga Isten, aki cselekszik, kijelentésében cselekszik, ahogy Barth is utal rá. Azok a hermeneutikai próbálkozások, amelyeket akár a különböző kritikai módszerek is jelentenek, csak és annyiban érvényesek, amennyire és amíg nem kapnak „lelket”, azaz nem kelnek olyan önálló életre, amelynek során a maguk kizárólagosságigényét készek meghirdetni programként. Ez az alapvető veszélye az általad említett fundamentalizmusnak is. A teológiai értelmezés tehát alapvetően olyan irányultságú kell, hogy legyen, aminek a középpontjában nem az ember van, hanem az a kijelentés, amit Isten a Szentlélek által értelmessé, érthetővé és értelmezhetővé kíván tenni és tesz is az ember, a keresztyén gyülekezet és az egyház számára [egyház alatt egyetértésben veled most az egyetemes egyházra tekintek]. Egyetértésben vagyok veled abban a tekintetben, hogy a hit szemüvegén keresztül olvasunk. De ez nem az egyház hite úgy vélem, hanem az a személyes hit, amit Isten ajándékba készít. Az igaz, hogy az egyház lelki közösségében kell értenünk az Írást, de hogyan tudhatnánk ezt bármely módon is kijátszani a Krisztussal személyes közösségre hívott keresztyén ember hitével? A te válaszod is az lenne, ha jól sejtem, hogy sehogy. Ha ez így van, akkor az egyházban történő olvasást és értelmezést csak akkor látom járhatónak, ha az egyház nem más, mint a Krisztusban elhívottak közössége, azaz, ami első renden nem rólunk, hanem Krisztusról szól. Ebben a teológiai értelmezés igénye valóban közösséget tud teremteni. Vajon az egyház nem tudja kisajátítani az olvasást (vagy talán már volt is idő, amikor megtette)?

Ezért nem teljesen értem, ha jól olvaslak, hogy miért is ne lehetne ez narratív igényű. Azzal egyetérték, hogy a szöveg nem narratíva, nem egy a sok közül, amit vagy figyelembe veszünk vagy sem. Úgy vélem azonban, hogy éppen a Szentlélek munkája nyomán narratívát teremt az ember számára. Ha nem lesz narratívává nincs miért teológiailag értelmezni. Pontosabban: ha nem lesz történetessé, akkor nem szembesülünk azzal, hogy a Szentírás arra mutat rá, amiként Isten cselekszik. Ezért és ettől lesz számunkra dinamikus (dinamikus inspiráció). Ettől lesz az egész egész – Ószövetség és Újszövetség, olvasó/értelmező és az Írás. Az általam említett képviselők mellett, talán nem annyira egyértelműen (legalább is első látásra) vannak mások is, akik éppen ezzel az igénnyel, a rendszeres teológia oldaláról megközelítve művelik a rendszeres teológiát, benne a Szentírás teológiai olvasatával. Számomra ilyen Michael Welker is.

Az „értelmet kereső hit” igényli a teológiailag értelmezett szöveget. A rendszeres teológia alapja is ez kell, hogy legyen. Nem rendszerekben gondolkodik, hanem rendszerez. Nem csupán hozzá vezet az út az egyéb teológiai diszciplínákból, hanem tőle azok felismeréseinek összeillesztésére. A rendszeres teológia tekintetében azonban a legtöbb esetben csak a credendára gondolunk. Ennek azonban van társa is, az agenda. A teológiai olvasat, bár hermeneutikai eszköz, nem csupán a tanításhoz, hanem cselekvéshez is vezet. Oda, ahol minden keresztyén pietas kezdődik. Meg lehetne talán fontolni, hogy ez az értelmezési út milyen lehetőséget nyit a keresztyén kegyesség jobb megértéséhez és megéléséhez. Különösképpen, ha magunk is hermeneuták, üzenettovábbadók akarunk lenni.

Vác, 2022. október 16.

Barátsággal:
Borsi Attila

VÁLASZ BORSI ATTILÁNAK

Borsi Attila egyszerre váci református lelkész és oktató a KRE Bölcsészettudományi Kar Szabadbölcészeti tanszékén. 2012 óta ismerjük egymást, együtt voltunk a strasbourgi Ökumenikus Intézet konferenciáján. Azóta kollégák lettünk, nemcsak a Karon, hanem a Benda Kálmán Szakkollégiumban is, ahol a Keresztyén spiritualitásról szóló kurzusban én is előadok.

Főleg rendszeres teológus vagy, de Te a biblikumoktól elválaszthatatlannak tartod a szakmádat. Abban egyetértünk, hogy a bibliai szövegnek az ember számára narratívának kell lennie, de én jobban hangsúlyoznám, hogy a bibliai történet, azaz az üdvtörténet is egy nagy narratíva, ráadásul egy drámai narratíva (ld. a Kilenc tézist). Az egyházra – „rossz” protestánsként én nem tekintek gyanakvással. Természetesen nem felekezetről, egyházvezetőről, egy uralmi struktúráról beszélek, hanem arról, amit az Apostoli Hitvallásban is vallunk: az egy, szent, egyetemes apostoli egyházban, s az eredendő tiszta tanításban, amelyet az 5. században élt leréni Vince így fogalmazott meg: „amit mindenütt, mindig

és mindenhol hinni kell (*Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*). A hármasszempontban a „mindenütt” a téren és kultúrákon átívelő univerzalitásra; a „mindig” az időn és generációkon átívelő apostoli eredetre; a „mindenki által” pedig konciliáris konszenzusra, a testvérek egyetértésére utal.



CZENTNÁR SIMON

református lelkész, teológiai adjunktus

A teológiai hermeneutika keskeny útja az egykori hallgató szemével.
Kálvin teológiai hermeneutikájának tanulságai

Egy olyan korban, amikor egyre bátrabban szólalnak meg a világot magyarázó narratívák és vélemények, és lassan már csak a keresztyének nem mernek határozottan vallást tenni arról, hogy mi az alapja a bennük élő reménységnek (1Pt 3,15), rendkívül időszerű emlékeztetésként szólal meg Fabiny Tibor összefoglalása a teológiai hermeneutikáról a „Túl a literalizmuson és liberalizmuson – A teológiai hermeneutika keskeny útja” című írásában. Immáron nem mentegethetjük magunkat azzal, hogy „nem hivatkozhatunk a Szentírásra, hiszen mások számára nem tekintély”, ugyanis a tekintélyekkel kapcsolatban szkeptikus nemzedékünk mégiscsak tekintélyeket választ magának, vagy legalábbis – önmagán túlmutatva – egy közösség értelmezési keretrendszerében helyezi el identitását és életét. Sőt, egyesek éppen azért váltak nyitottá a narratívák irányába, mert az internet világában (mint egy mai athéni agorán) már találkoztak a világnézetek sokféleségével, nem ismeretlenek számukra az intellektuális és hitbéli kihívások, és talán egyre inkább felébredt bennük a véleménybuborékokból való kitörés igénye is. Ebbe a térbe lépve elsősorban nem attól lesz a beszédünk „sóval fűszerezett”, mert megnyerően fogalmazunk, hanem azért, mert egy olyan igazság aktualitását mutatjuk fel számukra, melyet máshol nem találnak meg: egyedül Isten Igéjében. Az egyik tanárom egyszer ezekkel a szavakkal vezette be exhortációs igehirdetését a KRE Hittudományi Karán: „Végre nem emberi okoskodás hangzik, hanem Isten szólal meg!” Érdemes tehát újra felfedezni azt az írásértelmezést és szemléletmódot, mely bátran és bizalommal hivatkozik a Bibliára, sőt, benne elmélyülve feltárja a *sensus plenior*, az intertextualitás, a tipológiai összefüggések hálózatának szépségét. Ha jól bontottuk ki ezt a gazdagságot, akkor – Tim Keller szerint¹ – még a hitetlen is így válaszol rá: „bárcsak igaz lenne!” Ez a teológiai hermeneutika keskeny útja, amikor az egyház képviselői „nem szégyellik az evangéliumot” (Róm 1,16), hanem bátran élnek azzal a rendkívüli

¹ Timothy Keller Pascal gondolatai nyomán (*The Defense of the Christian Religion*); <https://timothykeller.com/blog/2014/1/1/pascals-method-for-presenting-the-christian-faith> (letöltés dátuma: 2022. december 5.)

lehetőséggel és ajándékkal, hogy a kezükben tartott kincs „hasznos a tanításra, a feddésre, a megjobbításra, az igazságban való nevelésre” (2Tim 3,16). A teológiai hermeneutika nem „felhasználja” a Szentírást, hanem a Szentlélek munkája nyomán feltárja, megismeri, benne él – és alárendeli magát Isten Igéjének.

Mielőtt további észrevételeket tennék a fent jelzett írással kapcsolatban, ezúton is megköszönöm Fabiny Tibor professzor úrnak a személyes hangvételt, mellyel gondolatait bevezette. Hadd kezdjem ezért én is pár személyes megjegyzéssel a visszajelzésemet – az egykori tanítvány, illetve a református hívő szemszögéből.

Teológiai tanulmányaim első tanévének első szemeszterében azonnal a mély vízbe dobtak bennünket, amikor a mintatantervet követve felvettük Fabiny Tibor „Teológiai Hermeneutika” című kurzusát. Azóta változott a menetrend, és a legfrissebb mintatanterv szerint ezt a tárgyat az ötödéves teológusok hallgatják. Ez az átrendezés is jól mutatja, hogy a teológiával ismerkedő fiatalok számára – különösen akkor, ha egyből a középiskolai tanulmányaik után jelentkeznek az egyetemre – nem kis kihívást jelent a hermeneutika tudománya. Minden nehézségével és megugorhatatlannak tűnő magaslataival együtt ugyanakkor már „zöldfülűként” is úgy gondoltam, hogy ez a tantárgy kiváló megalapozása lesz az elkövetkező hat évnek, illetve a lelkészi-teológiai szolgálatomnak. Rendkívül hálás vagyok azokért az impulzusokért, melyeket a kurzus során megismert irodalmakból, illetve Professzor úr értékes gondolataiból, szemet nyitogató meglátásaiból szereztem. Nem túlzás azt állítani, hogy hitemet és teológiai gondolkodásomat meghatározó alapokat kaptam ebben a félévben, hiszen ezután minden forráshoz, szöveghez, teológushoz és kutatóhoz a hermeneutikai előfeltevések iránti érdeklődéssel fordultam, és egyre inkább megbizonyosodtam arról, hogy ez a vizsgálódás elengedhetetlen az igazi megértéshez. Ezzel az érdeklődéssel mélyültem el a rendszeres teológia tudományában is, és így érlelődött meg bennem a döntés, hogy a doktori kutatómunkám során Kálvin János hermeneutikáját szeretném mélyebben megismerni. Amellett, hogy a disszertációm – *A doctrina hermeneutikai szerepe Kálvin írásmagyarázatában* – elsősorban dogmatörténeti irányultságú munka, a benne megfogalmazódó következtetések mégis alapjaiban igazolják annak a teológiai hermeneutikának a létjogosultságát, melynek legfontosabb ismérveit Fabiny a fent említett írásában összegzi. Doktori dolgozatom elkészítéséhez emellett Professzor úr monográfiájából, *Az eljövendő árnyékai*² című művéből is sok ösztönzést nyertem, mert bár Kálvint csak elvétve említi benne, a mű tárgyát képező tipológiai szemléletmódot mégis teljességgel kibontakozva láttam meg a reformátornál. Nem véletlenül jegyzi meg Hans W. Frei, hogy „Kálvin az utolsó az értelmezés történetében, aki számára a literális és a figuratív olvasat egybetartozott.”³ Frei megjegyzése arra utal, hogy Kálvin írásértelmezésében a tudományos igényesség és következetesség találkozott a

² Fabiny Tibor: *Az eljövendő árnyékai – A figurális-tipológiai olvasás*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, 2016

³ Hans W. Frei: *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven, London, Yale University Press, 1974, 24.

Szentíráson belüli tipológiai összefüggések mély megértésével. A reformátor a szövetségi szemléletű teológiáját, melyben – Bullingerhez hasonlóan – a Biblia átfogó magyarázatát találta meg, tulajdonképpen egészében a tipológiai értelmezésre építi fel. Nem véletlenül jegyzi meg Fabiny a hermeneutika történetéről írt munkájában, hogy az előképeket és beteljesedéseket feltáró értelmezést Kálvin még Luthernél is többször alkalmazza írásmagyarázataiban.⁴

Mindezek mellett a kálvini hermeneutikának (és a kálvini értelmezés utóéletének) bizonyos szintű megismerése további árnyalatokkal gazdagította a reformátori írásértelmezésről, illetve a teológiai hermeneutikáról alkotott képemet. Azzal együtt, hogy nem hallgathatjuk el a reformációt követő évszázadok jogos kérdésfeltevéseit, kritikáit, illetve elmozdulásait, bizonyos szempontból mégis „menekülőutat” jelentett számomra, hogy a doktori kutatásom a 16. századi reformátor munkásságára korlátozódott, és nem kellett a későbbi századok terheivel foglalkoznom, melyeket a modern és posztmodern, a liberális és liberális olvasatok szembenállásai okoztak. Mindezt azzal a felelős-felelőtlen hozzáállással tettem, hogy tudatában voltam: az én előfeltevéseimet is meghatározzák a modern, poszt- és metamodern hatások, illetve azok halvány nyomai. Mégis nagyobb segítséget jelentett – mind a személyes megértésem, mind a rendszeres teológia oktatásában képviselt szemléletem kialakításában –, hogy először a reformátori teológia alapjaihoz törtem utat, és ehhez vettem hozzá azokat a 20–21. századi „függelégeket,” melyek a reformációra rezonáltak. Bármennyire is jogos a felvetés, mely szerint a „prekritikai írásértelmezés” anakronizmus, és lehetetlennek tűnik a visszatérés Kálvinhoz (bár önmagában a kálvini hermeneutika lényegét illetően sincs egyetértés a kutatók között), ezt a bátor (felelős-felelőtlen) „ugrást” mégis minden mai hívő megteszi akkor, amikor kinyitja, illetve a saját életére vonatkoztatja a Szentírást. Kálvin ugyanis ehhez a kiindulóponthoz, a Bibliához irányítja vissza a hívőket, és ez az ugrás már a reformátor korában is szinte felfoghatatlan távolságot – 1500 évet – ívelt át (különös, hogy a mai ember számára az elmúlt 500 év sokszor még ennél is többnek tűnik). Ez a „veszélyes ugrás” a hívők mindennapi kenyere. A reformátori *sola Scriptura* az a megkerülhetetlen alap, mely a teológiai hermeneutikának is lényege, és amelyre a későbbi korok már csak válaszolni tudtak – egyesek a megértés reménységével, mások a régiekkel való találkozás hiányának (az elkerülhetetlen anakronizmus) reménytelenségével.

A kálvini hermeneutikához való „makacs” ragaszkodás és a lényeg kereső hozzáállás számomra éppen a tipológiai szemléletmódban nyert ösztönzést. Az *eljövendő árnyékai* megvilágította számomra, hogy nemcsak a Biblián belül, hanem az egyház későbbi történetében is találkozunk olyan írásművekkel és művészeti alkotásokkal, amelyek a bibliai igazság beteljesedéséről tanúskodnak. Fabiny műve olyan távlatokban mutatta be számomra a tipológiai szemlélet hatastörténetét, hogy közben még a teológiai- és esztétorténtről alkotott felfo-

⁴ Fabiny Tibor: *A keresztény hermeneutika kérdései és története, I. A prekritikai korszak: az első századtól a reformáció koráig*, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1998, 242

gásomat is formálta: tulajdonképpen minden eszmetörténeti mérföldkövet és új gondolatot úgy tekinthetünk, mint amely válaszol a keresztyénség történetének egy korábbi állítására (azaz minden újabb elképzelés egyfajta beteljesedése egy típusnak vagy antitípusnak). Az eszmetörténeti válaszok – a lényegyet tekintve – nem is dialektikus módon születnek, hanem csillagszerűen, a középponttól elágazva, kisebb-nagyobb távolságra sodródva (esetleg egymást közelebb vagy távolabb lökdösve); a lényegyet adó középpont, azaz a típus pedig nem is a reformáció, hanem maga a Szentírás.

Amellett, hogy a teológiai hermeneutika lényegét a reformátori értelmezésben találtam meg, a kálvini irány további szempontokkal gazdagította a hermeneutikai ideálról alkotott képemet. Ebben a református teológia sajátosságai is jelentős szerepet játszhattak – helyenként akár még a lutheri úttól is eltérve (annak nem ellentmondva, de azt mindenképp árnyalva).

A következőkben – a doktori dolgozatom eredményeit is felhasználva⁵ – Kálvin hermeneutikájának néhány sarokpontját világítom meg, mindenekelőtt a mennyei tanítás (*doctrina coelestis*) sajátosan kálvini fogalmának szemszögéből. A mennyei tanítás szókapcsolatában a reformátor azt a meggyőződését juttatja kifejezésre, hogy a Szentírásban maga Isten szólal meg, és ezért abban az ember Isten élő és ható igéjével, egész életet átformáló szavával találkozik.

1. *A mennyei tanítás Kálvin szerint megismerhető.* Mivel a Szentírás igazi megértése a Szentlélek belső bizonyágtételétől függ, ezért az olvasók és a magyarázók is egészen kiszolgáltatottak Isten kegyelmének. A kiszolgáltatottság mellett legalább olyan fontos állítása Kálvinnak, hogy a Szentlélek munkájának köszönhetően a bizonyos megismerés is lehetővé válik: Isten megismerhetővé teszi magát az ember számára, amikor alkalmazkodik tanítványai értelméhez. Kálvin az *accommodatio* tanítását nem az emberi tévedések indoklásaként, nem a szöveggel szembeni bizalmatlanság megokolásául vezeti be, hanem ellenkezőleg: az isteni alkalmazkodás tanítása éppen annak a bizalomnak az alapja, hogy a mindenható Isten még az értelmében és bűnében korlátozott emberhez is képes eljuttatni az üzenetét. A teológiai hermeneutika – Kálvin nyomán – ezért a bizalom és a reménység hermeneutikája.

2. *A doctrinát szem előtt tartó olvasás Kálvinnál egy alázatos hermeneutikai alaphelyzetet teremt.* Mivel az ige megértése kegyelemből van, ezért a megértés és megismerés sosem adhat okot a büszkeségre vagy az emberi érdemek hangsúlyozására. A valódi megértés Kálvinnál sokkal inkább a megtéréssel és az újjászületéssel kapcsolódik össze. A Szentlélek megvilágosító munkájának eredményeként az ember taníthatóvá válik: felismeri bűnét, meghajol Isten akarata előtt, örömmel belekapaszkodik Krisztus megváltó művébe, és élete a megszentelődés, illetve Isten dicséretének útjára lép.

⁵ Czentnár Simon: *A Szentlélek iskolájában: A doctrina hermeneutikai szerepe Kálvin írásmagyarázatában*, Doktori disszertáció, Budapest, 2021.

E felismerések fényében egészen más színben tűnik fel a literalizmus és liberalizmus vitája. Az egymásra ragasztott bélyegeken és az önként vállalt zászlókon túllépve úgy tűnik, hogy még a liberálisnak mondott helyeken is találunk fundamentalistikus-dogmatikus reflexeket, és még a fundamentalistának mondott helyeken is találunk kritikai megjegyzésekkel, illetve őszinte kérdésfeltevésekkel. Megtörténhet az is, hogy bizonyos helyzetekben a megértéshez – abszurd módon – közelebb visz egy olyan értelmezés, mely a közösség kegyességében „illegitimnek” számít. Egyes esetekben például közelebb segíthet a megoldáshoz egy olyan olvasat, mely a szöveg szó szerinti értelméhez ragaszkodik, máskor pedig a „lelki értelem” – a szöveg közvetlen kontextusán túlmutató értelmezés – szolgálja a jobb megértést. Erre a rugalmasságra nem azért van szükség, mert lehetségesnek tartjuk a bibliai szövegek poliszémikus értelmezését (Kálvin ezt elvetette), hanem azért, mert mind a literális, mind pedig a liberális értelmezéshez közelítő olvasónak arra van szüksége, hogy kiközkentsék őt értelmezési szubkultúrájából. Úgy tűnik, az ihletettségről (vagy annak hiányáról) szóló, vég nélküli viták végső soron két kérdésben összpontosulnak és válnak fontossá: a végső tekintély kérdésében, valamint annak tekintetében, hogy milyen következményekkel jár Isten ígéjének megértése az egyén életében. A teológiai hermeneutika ezért elválaszthatatlan attól a lelkülettől, melyet Isten Szentléleke munkál az emberben a megszentelődés útján. A teológiai hermeneutika tehát nemcsak a bizalom, hanem az alázat hermeneutikája is.

3. *A doctrina Kálvin számára egy olyan hermeneutikai körben ragadható meg, mely a Szentírás és annak alapján megfogalmazott tanítás között mozog.* Kálvin a Szentírás egészét szem előtt tartva sokszor következtet egy bibliai szakasz alapján egy általános teológiai igazságra, és már ennek a tanításnak a birtokában tér vissza az egyes bibliai helyekhez. Számára az értelmezés egy dinamikus, állandó mozgásban tartott folyamat, melyben a dogmatikai előfeltevéseket szüntelenül felülbírája a Szentlélek által megvilágított bibliai tanítás. A *doctrina* („tanítás”) a Szentlélek iskolájába helyezi a hívő olvasót, aki a Mennyei Tanítóval közösségbe kerülve megtapasztalhatja, hogy Krisztus követésében a mennyei tanítás tananyagból életet átformáló igazsággá növekedik. A bibliai hermeneutika természetete szerint kapcsolódik tehát a dogmatikához; szükségszerűen fogalmaz meg állításokat a Szentírásról; a kijelentő és emberi értelemhez alkalmazkodó Atyáról; az Írás *scopus*áról és az Egyház szabadító Uráról, Jézus Krisztusról; az ihlető, megvilágosító és egyházat teremtő Szentlélekről. A Bibliából táplálkozó bibliaértelmezés elkerülhetetlenül számol Isten teremtő, megváltó és megszentelő munkájának hermeneutikai következményeivel is.

Ez a megközelítés egyúttal azt is jelenti, hogy az írásértelmezés gyakorlatát Kálvin határozottan az egyháztörténeti hagyományban, illetve az egyház közösségén belül – azaz ekkleziológiai kontextusban – helyezi el. R. Ward Holder szerint az egész kálvini szemlélet tulajdonképpen az Írás, a történelem és az egyház hermeneutikai körében mozog.⁶ Isten az Ő ígéjében mindenekelőtt

⁶ R. Ward Holder: *John Calvin and the Grounding of Interpretation: Calvin's First Commentaries*, Leiden, Brill, 2006, 274–275.

népét, a mindenkori Egyházat szólítja meg, ezért a bibliaolvasás még akkor is közösségben történik, amikor valaki – egy gyülekezet aktív tagjaként – egyéni csendességében veszi elő a Szentírást. Bár a megtérés és a Krisztusban nyert új élet a legszemélyesebb és legbensőségebb tapasztalat, mégsem találunk olyan helyet a Bibliában, melyet el lehetne vonatkoztatni a bizonyágtévők fellegétől (Zsid 12,1). A privát értelmezések kérdése, illetve a felvetés, mely szerint a teológiai hermeneutika csupán „egy értelmezés a sok közül,” másodrendű problémává válik, ha megnézzük a bibliai könyvek címezettjeit: a megszólított mindig Krisztus menyasszonya, a közös alap pedig minden esetben a Krisztushoz tartozók hite. A bibliaolvasás elsődleges tere ezért – a szöveg szándékának megfelelően – mindig az Egyház. Ennek fényében értelmezhetetlennek tűnik minden olyan bibliamagyarázat, mely nem kötődik gyülekezethez, illetve az Egyház értelmező közösségéhez.

Az alázat hermeneutikájáról szóló fenti megállapításaink a közösségre nézve is érvényesek. Olyan emberek olvassák a Szentírást, akik tévedésre hajlamosak, de Krisztushoz tartoznak; és akik önként és örömmel vállalnak közösséget a tévedésre hajlamos, de Krisztushoz tartozó testvéreikkel. A legfontosabb, hogy mindannyian az Isten előtti alázat és bizalom lelkületével közelítenek a Szentíráshoz.

Mivel Kálvin ilyen közel látja egymáshoz a Biblia tanúságát, a megfogalmazott tanítást és a gyülekezet közösségét, ezért bizalommal fordul az egyházban megfogalmazott hitvallásokhoz is. A közösség hitvallásában egy Szentírás alapján megfogalmazott és összefoglalt tanítást vall magáénak, a hívők pedig egyenként is ezt tekintik „életükben és halálukban egyetlen vigasztalásuknak” (Heidelbergi Káté 1. kérdés-felelete).

4. *A kálvini doctrina jelentése az ígéret és beteljesedés bibliai-tipológiai mintázatában rajzolódik ki.* A Szentíráson belüli tipológiai kapcsolatok az előképeket összekötik a valósággal, az ígéreteket az egykori és mindenkori beteljeséssel, létrehozva ezzel a Szentírás gondolati dinamikáját, „vérkeringését.” Amikor Kálvin kommentárjaiban a Szentírást önmagával magyarázza, valójában ezekre a kapcsolatokra mutat rá.

A tipológia Kálvin számára nem pusztán irodalmi invenció, eszköz vagy forma, hanem egyúttal lelki szemléletmód is; tartalmilag kötött értelmezés, melynek teológiai megalapozása a *doctrina*, azaz annak megvallása, hogy a Szentírás mögött felfedhető az isteni Szerző szándéka, aki minden időben ugyanaz, és fokozatosan nyilatkoztatja ki kegyelmi szövetségét, üdvösséget teremtő munkáját. Kálvin megközelítését ezért trinitárius vagy krisztológikus hermeneutikának, írásmagyarázatát pedig teológiai exegézisnek is nevezhetjük. Itt is meg kell tehát állapítanunk, hogy a teológiai hermeneutika nem tudja levetkőzni dogmatikai kötődését: mivel a tipológia a Szentíráson belüli, intertextuális összefüggésekre mutat rá, ezzel elkerülhetetlenül találkozik a református szövetségteológia igényével, mely – a szövetségmotívum aranyfonalának segítségével – pontosan ugyanezt a kapcsolati hálózatot kívánja feltárni a Bibliában.

A beteljesedések sorozata ugyanakkor nem áll meg a Bibliában leírt személyek életénél, hanem elhat a mindenkori egyház, illetve a hívők személyes életében történő beteljesedésig. Az olvasó felismerheti, hogy az ő élete is része a Krisztusban adott szabadítás történetének. Kálvin tulajdonképpen azért kerüli el értelmezésében az önkényes allegóriát, hogy azután a tipológiában visszaadja az olvasóknak az igazi lelki olvasatot.

5. *A doctrina fogalma segítséget nyújt ahhoz, hogy Kálvin hermeneutikai alapelveit organikus egészként, egymással való összefüggéseikben szemlélhessük.* A megértésnek mindent megelőző feltétele a Szentlélek belső bizonyágtétele. Isten Lelke úgy alkalmazkodik az ember felfogóképességéhez, hogy megvilágosítja előtte, sőt, beteljesíti életében az egyetlen, érthető mennyei tanítást; Krisztusra és az Ő váltságára irányítja figyelmét; valamint elhelyezi életét Isten szövetséges népének történetében, s így erősíti és építi hitét a gyülekezet és az egyház közösségében. Amikor a Szentírás mennyei tanítása beteljesedést nyer a hívők személyes és közösségi életében, akkor ez sosem marad következmények nélkül: a hit megszólal, sőt, bátor és felelős döntéseket hoz a megszentelődés útján.

Ha a hívő olvasó a Biblia mennyei tanítására figyel, akkor egyrészt kirajzolódnak előtte a keresztyén tanítás alapvonalai, másrészt ez a tanítás egyúttal élő és személyes kapcsolatba is helyezi őt a Mennyei Tanítóval. Ezen kettős aspektus minden írásmagyarázói gyakorlatot megelőz, és Kálvin esetében minden tudományos igényességet és hitvallásos elkötelezettséget megmagyaráz. Isten és önmagunk ismerete Kálvin szerint azonos a személyessé vált szótériológiai tanítással; ez a reformátor személyes hitvallása, de a mindenkori olvasók elé is ezt állítja a helyes megértés feltételül.

A fenti megállapításaink fényében valóban érdemes túllépni a literalizmus és a liberalizmus csapdákkal fenyegető dilemmáján, hiszen amíg ezt a véget nem érő küzdelmet figyeljük, addig elszalasztjuk a lehetőséget, hogy felfedezzük a Szentírás gazdagságát, és elindulunk a teológiai hermeneutika útján, az Isten előtti alázat és bizalom keskeny ösvényén. Lehet, hogy később azokra a kérdéseinkre is választ kapunk, melyeket még a literalizmus vagy a liberalizmus zászlaja alatt feltettünk. Először azonban térjünk vissza a forráshoz – nem is a reformátorokhoz, hanem oda, ahova ők is irányítanak bennünket. Ebben segít bennünket a „prekritikai kor” másik nagy teológusa, a szintén helvét irányt képviselő Heinrich Bullinger, aki nem az „értelem feláldozásával,” hanem önmagát okos istentiszteletként odaszánva, értelmének megújulásával (Róm 12,1–2) kereste a Szentírásban Isten akaratát, és ragaszkodott annak igazságához: »Szent«-nek azért hívjuk Bibliánkat, mert a Szent Lélek ihlette és szent emberek írták le, a szent Istenhez vezet, és csakis szentséges dolgokról tanít, de semmiféle pontatlanságot vagy tévedést sem. Ezért mondja Dávid a Zsolt 19-ben: »Az Úrnak törvénye tökéletes... világos, megvilágosítja a szemeket«. [...] Krisztus Urunk minden kétséges és vitás kérdésben a Biblia tanúságtételére hivatkozott, mint ami biztos, hibátlan és ellentmondást nem tűrő.”⁷

⁷ Heinrich Bullinger: *A keresztyén vallás summája*, Zürich, Limache Verlag, 1997, 13.16.

Égető szükség van napjainkban a teológiai hermeneutika holisztikus szemléletére. A reformátorok példája meggyőzően bizonyítja, hogy a teológia tudományának művelésekor nem elégedhetünk meg a részterületek tanulmányozásával: a részletek kifejtése után arra is törekednünk kell, hogy megérkezzünk a mennyei tanításig; az apró darabok álljanak össze egy egésszé: az Ószövetség találkozzon az Újszövetséggel, a törvény az evangéliummal, a megtérés a megszentelődéssel, az elmélet a gyakorlattal, a tudományos igényesség az Istennek odaszánt étellel.

VÁLASZ CZENTNÁR SIMONNAK

Czentnár Simon a KRE Hittudományi Karán akkor volt a hallgatóm, amikor még az első éveknek kötelező jelleggel kellett hallgatniuk a Teológiai hermeneutika című tárgyat. Ezt a kurzust aztán joggal későbbre helyezték, hiszen bizonyos biblikus vagy teológiai előtanulmányok nélkül e tárgy fogalmai csak nehezen érthetők.

Neked is köszönöm a kedves szavakat, jó érezni, hogy a tanári magvetés nem (mindig) hiábavaló. Mint tudjuk, a talajon is sok minden múlik.

Simon, Neked ez a furcsa tantárgy akkor sem tűnt olyan nehéznek, hogy a vizsgán ne tudtál volna tökéletes feleleteket adni. Azóta már gyakorló lelkész, a teológia doktora és az intézmény oktatója vagy. Külön köszönöm Neked, hogy amíg a saját egyházamban a tipológiai kutatásaim, külföldön és idehaza megjelent könyveim három évtizede szinte teljesen visszhang nélkül maradtak, addig Te érted és kreatívan alkalmazod a tipológiát a saját kutatásaidban. Egyébként olyan református professzorok is értékelték és hasznosították a tipológiát, mint Bolyki János vagy Szűcs Ferenc. De nem akarom a saját egyházamat itt elmarasztalni, úgy vélem, hogy a kálvini üdvtörténetre alapozó teológiához ez közelebb áll, mint a lutheri dichotomikus (törvény versus evangélium) teológiához. Köszönöm, hogy a disszertációd fontos szempontjait megosztottad velem és az olvasókkal is. Fontosnak tartom, hogy rámutatsz arra, hogy a kálvini teológiában a biblikum és a dogmatika kölcsönhatásában mennyire fontos az egyház szerepe: „A Bibliából táplálkozó bibliaértelmezés elkerülhetetlenül számol Isten teremtmő, megváltó és megszentelő munkájának hermeneutikai következményeivel is (...). Isten az Ő igéjében mindenekelőtt népét, a mindenkori Egyházat szólítja meg, ezért a bibliaolvasás még akkor is közösségben történik, amikor valaki – egy gyülekezet aktív tagjaként – egyéni csendességében veszi elő a Szentírást.” Sok protestánsnak komolyabban kellene vennie azt, amit írsz: „A bibliaolvasás elsődleges tere ezért – a szöveg szándékának megfelelően – mindig az Egyház. Ennek fényében értelmezhetetlennek tűnik minden olyan bibliamagyarázat, mely nem kötődik gyülekezethez, illetve az Egyház értelmező közösségéhez.”



GYŐRI GÁBOR

ny. evangélikus lelkész

Kedves Tibor!

Először is a magam és a hivatalos, hivatásos, elhivatott teológusok nevében köszönöm tanúságtevő írásodat. A röpirat („pamflet”) jelleg ezúttal erényt, lényegre törő, koncentrált megfogalmazást jelent. Különleges értéke írásodnak a személyes bizonyágtétel. A téma számodra nem a boncasztalon heverő élettelen test, hanem az Isten élő és ható Igéje. A boncmester minden gond nélkül vág ott és úgy, ahogy akar, de az operáló orvos kezét az élő szövet irányítja. Írásoddal erre az alázatra intesz bennünket, akik – valós vagy képzelt – elhivatottságunk tudatában magabiztos felelőtlenséggel boncoljuk az Igét a szószéken. Bizonyára ezért halódnak gyülekezeteink – Isten irgalmazzon és térítsen magához minket!

Néhány gondolat a témával kapcsolatban:

Az evangéliumokban hangsúlyos helyeken magától Jézustól halljuk *hermeneutikai kinyilatkoztatásként* az „Írások szerint” szófordulatot. Ugyanez visszaköszön az apostoli levelekben is. Ha ezek perdöntő jelentőségét vitatjuk, vegyük le ajtónkról a „keresztyén teológus” táblát.

2Tim 3,16-ban világosan fogalmaz az apostol. Minden kor Timóteusa számára apológiai sarokkö ez a mondat. Olyan ez, mint a műtőben a *steril area* kijelölése, ahova az orvos is csak bemosakodva léphet be. Aki a Szentírást kézbe veszi, tudnia kell, hogy az teljesen Isten ígéje. Ha bármely részét „kikezdem”, az egész vesztélyeztetem.

Szerintem Pál nem véletlenül használja a „teljes Írás” = *πᾶσα γραφὴ θεοπνευστος* kifejezést.

Ez a kijelentés egyértelmű: a leírtak mind – *πᾶσα* – Istentől ihletettek. Nem általában jelenik meg Isten teljessége – *πληρωμα* – az Írásban, hanem minden, ami le van írva – *πᾶσα γραφὴ* – Istentől ihletett. Ez nem betűszerintit, de írásban rögzítettet jelent. A „verbális inspiráció” „szószerintit” jelent és Pál nem ezt mondja, hanem „Írás-szerinti” inspirációról beszél. A leírt Szentírást egynek és oszthatatlannak tartja. Isten kinyilatkoztatása az mindenestül, úgy ahogy le van írva.

Igen – szerintem – a 137. zsoltár minden verse is az, még ha botránkoztató is a mai ember számára. (Aki sokkal nagyobb borzalmakat követ el a demokrácia nevében, az abortusz legalizálásával stb.) Az ihletett kinyilatkoztatásnak része az is, hogy bemutatja az ember mérhetetlen gonoszságát – azt, ahogy a babiloni harcosok falhoz verték a csecsemőket és azt is, ahogy a végletekig megalázott zsidóság a *jus talionis* ószövetségi törvénye alapján könyörög az isteni igazságszolgáltatásért. Isten üdvözítő kinyilatkoztatása a bűnről szóló kinyilatkoztatás hátterén válik láthatóvá az emberiség számára.

A vélt vagy valós tévedések, pontatlanságok a Szentírásban nem olyan mértékűek, hogy a kinyilatkoztatás hitelét megingathatnák, csak a közvetítők tö-

kéetlenségéről tanúskodnak. A szöveg töredezettségét nem próbálták simára csiszolni a gyarló, de hűséges közvetítők – ez is a hitelességet erősíti.

Válaszaim a kérdéseidre:

Szerinted a teológiai Szentírás-értelmezés (TIS = *Theological Interpretation of Scripture*) „jelen(lét)e”, nyit-e új perspektívát a bibliai hermeneutikában?

A szó szentírási értelmében új ez a megközelítés, mert őt és újat egyesít, ahogy az írástudó, aki tudása birtokában is tanítványa lett és maradt a mennyek országának (Mt 13,52). Ezáltal világossá teszi számunkra, hogy Isten ígéje nem kimerült és káros hatású „fosszilis energia”, de nem is az ideológiai széljárás szerint hektikusan változó innováció, hanem a Continua Creator által öröktől fogva mindörökké, napról napra megújulóan biztosított, kifogyhatatlan dünamisz. Erre a re-formáló megújulásra – „semper reformanda” – folyamatosan szüksége van az egyháznak. Ad fontes! A forrásától sohasem szakadhat el a teológia, mert éppen ezáltal veszíti el a megújulás képességét.

Melyek lehetnek az erősségei és a gyengéi?

Erősségei:

1) a holisztikus megközelítés – a „teljes írást” Isten ígéjeként értelmezi úgy, amint az elhangzott, megíratott, személyesen átélt valóság. Élő és ható, kezdettől teremtő és újra teremtő erő.

2) nem ítélkezve a literális és liberális megközelítés felett, megnevezi vitatható tételeiket, de kiemeli és összekapcsolja (szintetizálja) értékeiket.

3) értéke, hogy a tudományosság modern értelemben vett kritériumát a teológiában a helyén kezeli. Nem követi a „tudományos mindent tudás” attitűdjét, hanem alázattal elfogadja a transzcendens kutathatatlanságát és az egyszerű emberek által is kinyilatkoztatott igazságot

Gyengéi:

1) ennek a teológiai felismerésnek is, mint minden korábbinak a történelemben a gyenge pontja maga az ember, aki nem jut el az égő csipkebokorig, ha pedig eljut, nem veszi le a saruját. A kérdés továbbra is az: milyen igehirdetés nő ki ebből a talajból?

2) a konvergenciára való törekvés következtében bizonyos fontos sajátosságok háttérbe szorulhatnak.

Melyek lehetnek a veszélyei?

A veszélye is ugyanaz, mint minden korábbi teológiai rendszernek: ha a kizárólagosság igényével fellépő „izmussá” izmosodik.

Vajon csak egy lehet a sok megközelítés között?

Ha a kérdés arra irányul, hogy végre felfedeztük-e a spanyolviaszt és erre az a válaszuk: „igen, ez a végleges és üdvözítő megoldás” – akkor máris átléptük a kompetenciánk határát. Azt viszont mondhatjuk, hogy a teológia jelen állása szerint ez a megközelítés a legautentikusabb.

Lehetséges-e, szükséges-e ma a teológiai diszciplínák (biblikum, rendszeres teológia, egyháztörténet, patrisztika, liturgia) integrációját keresni?

Szerintem lehetséges és szükséges, ahogy az orvoslásban az anatómia, a kórélet-tan és a terápia nem választható szét, úgy kell az elméleti és gyakorlati teológiában is a folyamatos szintézisre törekedni.

Jogos-e, hogy az egyháznak vissza kell igényelnie (reclaiming) az akadémia (történetkritika) által egyoldalúan kisajátított Szentírás-kutatást?

Feltétlenül jogos és kívánatos.

Kérlek, fogadd a megértés szándékával töredékes ismereteimen alapuló, tükör általi homályos meglátásaimat!

Testvéri köszöntéssel:

Győri Gábor

VÁLASZ GYŐRI GÁBORNAK

Győri Gábor evangélikus, nyugalmazott lelkész-esperes testvéremnek is külön köszönöm az őszinte és korrekt válaszát. Jó tudni, hogy Isten élő és ható Igéjére egyforma lélekkel rezonálunk. Minden mély nézetazonosságunk mellett szabad legyen nekem néhány olyan gondolatodra is reagálni, amelyekkel nem teljes mértékben értek egyet. Elég sokat foglalkoztam és még ma is foglalkozom az inspiráció kérdésével. Meggondolandónak érzem egykori professzoraink nézetét, amikor kritikával illették a protestáns ortodoxia inspiráció-tanát. Elmondták (mint Te is tudod), hogy mi nem a „papirospápát”, hanem Isten igéjét tiszteljük. Angliában John Stott-tól hallottam az egyik előadásán, hogy az evangélikákat az különbözteti meg a fundamentalistáktól, hogy ők nem „Bibliolatriát” képviselnek – azaz, akik szinte a Bibliát is, és nemcsak a Szentháromság Istent imádják: az Atyát, Krisztust és a nekünk életet adó Szentlelket. Mármost, a fundamentalisták azok, akik a „Bibliában” hisznek, s a 2Tim 3,16-ot kontextusából kiragadva, a „plenáris inspiráció” jegyében, a teljes Szentírás egyforma ihletettségét, a Biblia emberi szempontból (földrajzi, biológiai szempontból is) csalatkozhatatlan, tévedhetetlen (*inerrantia*) voltát hirdetik. Ha tehát a *πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος*-t a protestáns Biblia 66 könyvére vonatkoztatjuk, akkor az alábbi problémák merülnek fel: 1) nem különböztetjük meg az Írást Isten Igéjétől és a Kinyilatkoztatástól. E három fogalom egymáshoz valóban közel áll, de nem ugyanazok. (Külön dolgot igényelne a különbségek kifejtése, de ettől most el kell tekintenem); 2) amikor Pál apostol Timóteushoz írta a leveleit, akkor az „Írás” csak a Héber Szentírássra, a mi kifejezésünkben az Ószövetségre vonatkozhatott, a „mi” Újszövetségünk jóval később alakult ki; 3) a legfontosabb: a *πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος* úgy is fordítható, hogy „minden olyan írás, amelyet Isten ihletett (lehelt) „alkalmas a fedésre”... stb. Pröhle Károly fejtegette, hogy a mondatból hiányzik az „estin” ige, s ezért a *θεόπνευστος* nemcsak állítmányként,

hanem jelzőként is értelmezhető. Isten Igéjének szent voltát, sőt tévedhetetlenségét én is vallom, amennyiben ez a Logosz a Krisztus és nem csupán a „szöveg”. Nemcsak a 137. zsoltárt hozom fel példának, hanem olyan „emberi szavakat” is mint például 2Tim 4,13: „Köpenyemet Troászban hagytam, Karpusznál, ha jössz, hozd magaddal. A könyveket is, főleg a pergamentekercseket; vagy 1Kor 7,12: „A többieknek azonban én mondom, nem az Úr: Ha valamelyik testvérnek hitetlen felesége van, aki kész vele élni, ne küldje el.” Ezek a nagyon is emberi szavak ugyanolyan értékűek lennének, mint az Isteni Logosz, amelyik testté lett?

GYŐRI GÁBOR VISZONTVÁLASZA

Meggyőződése, hogy a *Túl a literalizmuson. Gondolkodó párbeszéd a teológiai hermeneutikáról* című könyv jelentősen új aspektusból tárgyalja a témát és ilyenformán hiánypótló a hazai teológiai irodalomban.



HANULA GERGELY

református teológus

Kedves Tibor!

Megtisztelő, hogy a véleményemet kérdezed a teológiai hermeneutika keskeny útjáról írt cikkedről, egy bibliás, de ritkán prédikáló emberét, aki e szöveg megértésében szívesen nyúl vissza a prekritikus olvasathoz, az egyházatyák olvasásához. Ízlelgetem az írásod, megkap benne az elkötelezettség, a megküzdött tudás személyessége. A „Fabiny-pontokat” ez teszi érthetővé. Az utána felidézett listák nekem közeget vesztett mondások sora, melyekre akár bólogathatnék is: tudok olyan kontextust érteni mögéjük, melyek bevehetővé teszik őket, akár Steinmetz személyét, akár a Scripture Project elkötelezett tagjainak a Davis–Hays-kötet lapjain át is inspiráló beszélgetéseit. De ezt a háttérrel talán sok olvasód nem keresi meg, és önállósulva a pontok könnyen szabályokká válnak, dogmákká.

Mit gondolok a teológiai hermeneutikáról? Azt hiszem, ez valami olyannak a nevesítése, ami mindig is volt. Az Egyházban olvasott Ige megértésének elsődleges kontextusa mindig is az Egyház volt. A módszerek változnak. Volt prekritikus (Órigenész is az volna?), kritikus (Bultmann hitének kitartását mindig is csodáltam) és most megnyílik az út a posztkritikus második naivitáshoz? Nem gondolom.

Bármennyire szeretem és tisztetem az atyák írástértelezéseit, a módszereik (Aranyszájú Szent Jánosét volt lehetőségem részleteiben megismernem) aligha vehetők példának, és aki arra adja a fejét, hogy őket olvassa – pontosan tudod –, nem csak a megértés ragyogó csúcsaival találkozik, de sok unalmas oldalon is keresztül kell rágnia magát eközben. És tegyük hozzá, hány kiemelkedő írásma-

gyarázó örökségét őrizzük az Egyház első 6–8. századából? Korlátos az ismeretem, de bajban lennék, ha 10–15 névnél többet kellene mondanom. Rendkívüli alakok, aligha követhető példák. Ráadásul éppen ott, ahol a legjobban csodálom őket: a kívülről ismert bibliai szövegben létrejövő összekapcsolódásokra épülő értelmezésben. A módszer soha nem pótolja a célt, és nem is jó túlságosan összekapcsolni vele. A kritikai megközelítés időt biztosít a szöveggel való foglalkozásra és ezt nem szabad alábecsülni. A görög nyelvtanulás során tettem szert a legnagyobb összefüggő, kívülről megtanult újszövetségi szöveganyagra. Parergon, mellékes haszon? Több annál. Az exegézissel, a fordítással, a kommentárok olvasásával mind időt adunk a szövegnek, hogy jelentése formálódjon bennünk. És bizonyos területeken a kritikus megközelítés öröksége aligha megkerülhető a megértésben. Szótárainkban és így fordításainkban is az ő megérteniakarásuk gyümölcseit élvezzük. De a kérdés talán nem is a módszer. Az inspirált szöveg (és ezt így vagy úgy az Egyház mindig is vallotta) értelmezése inspirált olvasót kíván. Ez bennem azonnal felveti az egyéni és a közösségi olvasás megkülönböztetését. Az Ige magányos olvasója saját lelke táplálására, hasznára olvas és ért, és teszi ezt legjobb meggyőződése és hite szerint, és jól teszi. A közösségi olvasás viszont a közösség hasznára, táplálására van, és a közösségi érdek más korlátokat szab, ahogy az Apostol is a nyelveken szólásnál különbséget tesz az egyén és a közösség épülése közt, és ott az értelemnek szólóra korlátozza az utóbbit. Természetesen nem függetlenek egymástól, hatnak egymásra, de soha nem azonosak. Talán ezen a téren is érdemes volna tovább gondolni a hermeneutika feladatát.

Budakeszi, 2022. október 17.

Köszöntéssel, HG

VÁLASZ HANULA GERGELYNEK

Hanula Gergely kollégámmal egyetérttek, hogy a Steinmetz-féle Tíz tézis vagy a Davies-Hays-féle Kilenc tézis a kontextus hiányában szlogenné, vagy akár dogmává is merevedhet. Jogosan érvelsz amellett is, hogy Te, mint az egyházatyák írásainak átlagon felüli ismerője azt látod, hogy sok unalmas szöveg található az ő írásaikban. De hát talán szentségtörés lenne ezt kérdezni, hogy vajon nem ugyanez-e a helyzet a Biblia hosszú nemzetségtáblázataival? Ha Luz, Steinmetz és mások a kritikai dualizmust elutasítva (értsd: „a régi nem kell, az új az izgalmas”) újra felfedezik az egyházatyák elfeledett, de ma is érvényes megállapításait, akkor ez felesleges lenne? Veled is egyetérttek abban, hogy az inspirált szöveg értő, inspirált olvasót igényel. Luther úgy fogalmazott, hogy nem mi, hanem a bennünk élő Szentlélek olvassa az Igét. Az egyéni és a közösségi olvasás közötti megkülönböztetésedet reduktívnak vélem. Nemcsak arról van szó, hogy az „Ige magányos olvasója saját lelke táplálására, hasznára olvas és ért, és teszi ezt legjobb meggyőződése és hite szerint, és jól teszi. A közösségi olvasás viszont a közösség hasznára, táplálására van.” Bár elismered, hogy a két olvasás nem

„független egymástól, hatnak egymásra”. Én azonban ennél hangsúlyozottabban emelném ki a közösség szerepét, amire – szerintem – az egyénnek jobban szüksége van, mint a közösségnek az egyénre. Nagy erőt hallok a katolikus liturgia szavaiban: „ne vétkeinket nézd, hanem egyházad hitét”.



HORVÁTH ORSOLYA

filozófus, evangélikus teológus

Kedves Tibor!

A véleményemet kérdezed, pontosabban: a benyomásaim megfogalmazását kéred a teológiai hermeneutikának nevezett bibliaértelmezési irányzatról, amely mellett te kiálltál a *Lelkipásztor* 2022/8–9-es számában. Szeretnék felszabadultan, őszintén válaszolni neked, mindenekelőtt olyan emberként, aki a *Szentírás által hallotta meg Krisztus hangját*. Ezt a tényt azért tartom nélkülözhetetlennek elmondani, mert én csakis innen kiindulva tudok gondolkodni a Szentírásról, bármilyen megközelítéssel kell is éppen felé fordulnom: tanárként, kutatóként, teológusként, filozófusként, vagy a kétségbeesésben vigaszra vágyó emberként. Mindegy, hogy reflektálok-e éppen erre a kiindulásra, vagy sem, akkor is ebből dolgozom, *számomra ez a megélés meghaladhatatlan*. Vállalom azt is, hogy bizonyos nézőpontból tekintve *ez az én korlátom a bibliai hermeneutikában*. Nem előítélet, hanem olyan *evidencia*, amelynek kidolgozásán azóta is fáradozom így vagy úgy. A Szentírás révén történt velem valami, ami megjósolhatatlan volt, és a maga összetettségében azóta is kifejezhetetlen számomra.

Azért mondom ezt el ilyen részletességgel, mert ebből a meghaladhatatlan kiindulópontból most már könnyedén kikövetkeztethető, mi az én álláspontom, vagy legalábbis benyomásom a TIS kapcsán. A teológiai hermeneutika nekem a *Szentírás általi kapcsolat hermeneutikája*. Az a bibliai hermeneutika tehát, amely nem akarja a Szentírást ebből az eredeti közegéből, hálózatából, ha úgy tetszik, kiszakítani, és ilyen formán dekontextualizálni, sterilizálni, és azt gondolni, hogy az Írás saját eredeti hálózata nélkül is ugyanaz marad. Három szereplő áll ebben a hálózatban: Jézus Krisztus, én és kettőnk találkozásának közege: az Írás. Ami – a teljesség igénye nélkül – jelenti egyrészt azt, hogy a TIS – ahogyan én értem – az egzisztenciális (nem az egzisztencialista!) kiindulópontot következetesen és radikálisan érvényesíti, azaz egy pillanatra sem feledkezik meg arról, hogy az Írás olvasva van valaki/valakik által, akiknek az értelme véges. Másrészt azt, hogy a krisztológiai kiindulópontot nem haladhatja meg, azaz az Írás Krisztushoz kötött. Ez utóbbi kötés viszont azt jelenti, hogy az Írás által Krisztus, az Istenember akar szólni, és hatni. A Szentírás roppant feszültség tere: véges, emberi szó, mely által a végtelen Isten szól. Így én azt mondom: a Szentírás *kettős szerzőségű* szöveg: szerzője ember és Isten egyszerre, a véges és a végtelen talál-

kozásának a helye. Ebbe a térbe von be engem is, és ebben a bevonódásban *új módon* értek. Ehhez ragaszkodom.

A teológia – óvatosan jegyzem csak meg, a filozófiához hasonlóan – túl sokáig bajlódott azzal, hogy tudomány legyen, mert az újkori tudományoszmény szerint értett értelem előtt akarta legitimálni magát. De ezzel önnön gazdagságáról, sőt identitásáról mond le. Ha nem tudjuk elengedni a tudományosság eszméjét, hát ne engedjük el, még ha teljesen felesleges is az ehhez való ragaszkodás, de ha már egyszer ragaszkodunk hozzá, akkor legalább legyen bátorságunk ahhoz, hogy a teológia, és így a teológiai hermeneutika *sajátlagos tudományosságát* képviseljük és dolgozzuk ki (ebben szerintem a filozófia beelőzte a teológiát: már rég megtörtént a filozófia sajátlagosságának a felmutatása a tudománnyal szemben, és már – bizonyos körökben legalábbis – nem kell mentegetőzni amiatt, ha valaki azt gondolja, hogy a filozófia nem tudomány). A teológia, és így a teológiai hermeneutika tudományossága más, kivételes, máshoz nem fogható. Mit jelent akkor ez a TIS-re nézve? A Biblia teológiai hermeneutikája számomra *a paradoxon hermeneutikája*. Krisztusból indul ki, mint az abszolút paradoxonból, az Írásra figyel, mely szöveggént maga is paradoxon, és rám, akinek a végtelennel való találkozása a végességben ugyancsak paradoxon. Ez nem értelmetlenség, a józan észről való lemondás, hanem *új értelmesség, másfajta racionalitás*. (Sokszor az az érzésem, hogy nemcsak a filozófia, hanem a jelenkori tudomány is beelőzte a teológiát a paradoxon elfogadása kapcsán.) A paradoxont az újkori tudományoszmény keretei között értett tudományosság nem tudja tolerálni, a teológia tudományossága viszont, mivel Jézus Krisztus a középpontja, csakis a paradoxont kifejtő tudományosság lehet. A teológiai hermeneutika tehát számomra azt a hermeneutikai megközelítést jelenti, amely a paradoxon szerinti tudományosságot igyekszik érvényesíteni, és ezáltal a teológia *saját* hangját artikulálja a Szentírás hermeneutikájában. Nem gondolom, hogy aztán ez a megközelítés kizárná a klasszikus-tudományos, azaz kritikai megközelítéseket, ám világosan kijelöli azok helyét, egyúttal határait a Biblia értelmezésében. Sőt, talán az alkalmazásuk módját is.

Egyébként pedig miért ne tehetne a kritikai megközelítés bármit a Szentírás könyveivel? A paradoxon természetéhez tartozik *a félreértés*, nem akadályozza azt meg. A Szentírás szövege ugyanúgy kiszolgáltatja magát az embernek, ahogyan Krisztus: ez az *önkiszolgáltatás* hozzátartozik a lényegéhez. Keressük a Szentírás hermeneutikájának helyes, keskeny útját, de az Írás – kérlek, ne értsd félre a megszemélyesítést – eközben nem vár ránk, hanem cselekszik.

Barátsággal,

Horváth Orsolya

VÁLASZ HORVÁTH ORSOLYÁNAK

Horváth Orsolya nemcsak kolléganőm, hanem kedves barátom is: évek óta megosztjuk az írásainkat és a gondolatainkat egymással. Már lassan egy évtizede ad-

tam ki a Hermeneutikai Füzetek egyik számaként a *Leleplező Ige* című könyvét, amely minden évben kedvenc olvasmánya a hallgatóimnak, az evangélikus és a református teológián egyaránt. Mint a legutóbbi könyve is jelzi, ő filozófus, aki a teológiával folytat párbeszédet és teológus, aki a filozófiával társalog. Lutherről, a lutheri paradoxonokról szóló előadásai és cikkei komoly szaktudósokat is lenyűgöztek. Gondolkodása tiszta és mindig követhető.

A leveled tézise, Orsi, hogy önmagadat úgy határozod meg, mint aki *a Szentírás által hallotta meg Krisztus hangját*. Szép a személyes vallomásod: „A Szentírás révén történt velem valami, ami megjósolhatatlan volt, és a maga összetettségében azóta is kifejezhetetlen számomra.”

Érthető az is, hogy óvatos vagy a TIS-szel: „A teológiai hermeneutika nekem *a Szentírás általi kapcsolat hermeneutikája*.” Az alábbi mondatod („Három szereplő áll ebben a hálózatban: Jézus Krisztus, én és kettőnk találkozásának közege: az Írás”) kapcsán viszont engedd meg, hogy ugyanannak a hiányérzetemnek adjak hangot, amelyet már másoknál is szóvá tettem. Ez az, amit én „protestáns deficitnek” vélek: a közösség, az egyház szempontjának elhanyagolása. Az Apostoli Hitvallásban nem az Írásba vetett hitünket valljuk meg, hanem a harmadik hitágazatban azt, hogy hisszük a Szentlélek által létrehívott egyházat, a „szentek közösségét.” Nem tagadom, hogy látásom szerint a Nálad megismerésített Írás mintha átvenné a Szentlélek szerepét, akit – úgy látom – meg sem említesz, hasonlóan a közösséghez, az egyházhoz. Talán az Írást nem hívó emberek közvetítették? S azok, aki a „*sola Scriptura*”-t egyoldalúan hangsúlyozzák, nem feledkeznek-e el arról, akiken keresztül a fordított, kiadott, nyomtatott, terjesztett Bibliát a kezükben tarthatják? Talán nem a „bizonyágtevők fellegéről” (Zsid 11) van szó? Elháríthatunk-e azoktól, akiktől valamit kaptunk? Orsi, nemcsak az Írás, Krisztus és Te létezel, hanem Krisztus-hívóként Te is az egyház, a közösség, a Krisztus-test része vagy! Felfigyeltél-e arra, hogy nemcsak az veszélyes, ha a négy „sola” közül egyoldalúan csak a „*sola Scriptura*”-t emeljük ki, hanem az is, ha nem vesszük észre, hogy a „*Soli Deo Gloria*” csak Istennek és nem az Írásnak szól: nem „*soli Scripturae Gloriam*”. Úgy látom, Te sem teszel különbséget Kinyilatkoztatás, Ige és Írás között. Isten több mint az Írás, több mint az Ige és több mint a saját kinyilatkoztatása. A *Deus per se* egyszerre *Deus revelatus* és *Deus absconditus*. Éppen ez a lutheri teológia mélysége, amely nem egy síkon, hanem térben gondolkodik.

Elfogadhatónak tartod-e, ha „a Jézus Krisztus, én és az Írás” hármassága helyett a Szentháromságra, az Atyára, a Fiúra és a Szentlélekre hívom fel a figyelmet? Az Atya több mint az Ő kinyilatkoztatása, több mint a saját Igéje, s pláne több mint az „Írás”, s az „én”-nél pedig sokkal több a Szentlélek által létrehívott közösség. Megváltásunk célja éppen a Szentháromság szent közösségéből kiszakadt ember „visszaszeretése” ebbe a közösségbe. Mindebben az „én” egy piciny porszem, de mégis egyszerre „minden”, ha bevonódik ebbe a közösségbe. A teológiának nem kell a filozófiához hasonlítani, mert a teológia a hit nyelvtana, az Istenről szóló beszéd tudománya. De ez a tudomány nem a modern értelemben vett scientizmus, hanem a kálvini „*doctrina coelestis*”.

Mind igaz, amit a paradoxonról írsz: „A teológiai hermeneutika tehát számomra azt a hermeneutikai megközelítést jelenti, amely a paradoxon szerinti tudományosságot igyekszik érvényesíteni, és ezáltal a teológia *saját* hangját artikulálja a Szentírás hermeneutikájában”, azzal a megszorítással, hogy a TIS önmeghatározásában (lásd a Kilenc tézist) benne van a Szentháromság és az egyház is. Igen, igaz, hogy az Írás cselekszik, de számomra még pontosabb az a megfogalmazás, hogy az Íráson keresztül Krisztus, illetve a Szentháromság Isten cselekszik.

HORVÁTH ORSOLYA VISZONTVÁLASZA

Kedves Tibor!

Sokat töprengtem a válaszodon. Részben igazat is adok neked, részben viszont nem. Kezdem az egyszerűbbel: azt írod, megközelítésemből hiányolod a Szentlélek, egyáltalán a Szentháromság szerepének a kiemelését. Egyetértek veled, nem gondolom, hogy a Szentlélek, és egyáltalán a Szentháromság működése nélkül lehetséges volna beszélni a TIS-ről. Ám számomra, tudod, Krisztus minden: Krisztust mondom, és ebben bennefoglaltatik a Szentháromság Isten. Az egyház kérdése valamivel bonyolultabb. Ha maradunk a megelésemnél, ami jelentős részben érthetővé is teszi a véleményemet, én abban az időszakban egyedül voltam. Könyvből tanultam imádkozni! Sosem láttam vagy hallottam embert ilyesmit csinálni a környezetemben. És a bűnbánat keserves és felszabadító időszaka után belülről fakadt a közösség iránti igény. Imádkoztam érte, és megkaptam. Más utak is vannak, például olyan, hogy a közösségből vezet az út a belső szobába. De én ezt az utat csak híradásból ismerem. Bármennyire vallom is tehát, hogy privátkereszténység ideális értelemben nem létezik, hogy Isten a hívő embert közösségbe hívja, hogy az Írást rendszerint mások nyitják meg előttünk stb., ami azt is jelenti, hogy a TIS egyházi-közösségi aspektusa elhagyhatatlan, azt is mondom egyúttal, hogy nem időbeli, hanem lényegi értelemben a Krisztus-Szentírás-én kapcsolat az elhagyhatatlan első szövedék. Miért jelenté ez a *sola Scriptura*-elv egyoldalú hangsúlyozását? Hiszen azt mondom, Krisztus szól és cselekszik az Írás által. Igen, a Szentírásnak kitüntetett a szerepe, de ezzel kapcsolatban magunkat csak Krisztushoz tudom utalni. Ő mégiscsak Krisztus, mégis folyvást az Írásra hivatkozik. Ha Krisztusra figyelek, akkor a Szentírásra is figyelek. Nem kizárólagosan, de elsősorban. Ez az a forrás, mely által Krisztust hallom, és mely által építő tagja tudok lenni a közösségnek.

Barátsággal,

Orsi



KUSTÁR ZOLTÁN

református biblikus teológus

Kedves Tibor!

Köszönöm a megküldött írásodat, amit, ígéretemhez híven, Görögországból hazatérve, nagy érdeklődéssel olvastam végig. Világos, érthető, meggyőző és megnyerő.

Azt gondolom, hogy nagyjából mindennel egyet is tudok érteni, amit benne írsz, illetve amit az általad támogatólag idézett két tézissor kimond – amennyiben a „teológiai hermeneutika” fogalma alatt annak az összetett teológiai folyamatnak az összességét értjük, amely révén az egyház megtalálja önmaga számára a régi szövegek aktuális, hitre segítségére és hitépítésre alkalmas, Krisztusra mutató üzenetét.

Magam azonban ezt a folyamatot egy összetett értelmezői folyamatnak látom, amely az egyes teológiai diszciplínák szoros együttműködésében, de mégiscsak egymástól elkülöníthető egymásutániségében valósul meg – még ha pl. egy lelkész az igehirdetésre készülve nem is bontja fel ezeket a lépéseket magában a klasszikus protestáns teológiai tanszékstruktúra szerint.

A folyamat elején az én elképzeléseim szerint a szerző/k szándékolt, „akkor és ott” érvényes üzenetének megkeresése áll. Én, mint ószövetségi exegéta ennek a feltárására kaptam mandátumot, és az általam oktatott tantárgyak keretében ennek feltárására tanítom a hallgatóságomat. Amikor ezt teszem, természetesen tudatában vagyok annak, hogy ez (pl. a szövegek datálásának nehézségei miatt) nem mindig és nem azonos mértékben lehetséges, mint ahogy annak is, hogy ez még messze nem azonos az egyház számára aktuális „itt és most” üzenettel, meg persze annak is, hogy ennek az üzenetnek a korhoz kötöttségére, a kánonban megtörtént felülírására vagy árnyalására célszerű már, tisztán didaktikai okokból, diszciplináris határait feszegetve, nekem magamnak is felhívni a figyelmet. Úgy képelem, hogy az explikáció az, amit én végzek, és más: az újszövetséges, a rendszeres teológus, az etikus, a gyakorlati teológus végzi az eredményeimre építve az applikációt. Természetesen, ha igehirdetést írok, tanszéki korlátaimat levetkőzve, ezt magam is megteszem, mert magam válok az íróasztal mellett újszövetséges, rendszeres és gyakorlati teológussá stb. Mert „egy szöveg sok mindent jelenthet, de egy szöveg sem jelenthet akármit”. Úgy képelem, hogy az „akkor és ott” helyzetre szándékolt üzenet feltárásával a szövegértelmezés kerek tortájából kimetszek egy kisebb-nagyobb metszetet, mint a lehetséges applikációk mezejét, aminek a további teológiai hermeneutikai folyamat lefolytatása során az értelmezőnek tudatában (esetleg egyenesen tekintettel?) kell lennie. Természetesen a redakciótörténet elkötelezett híveként tisztában vagyok a szövegek többretegűségével, és magam is e rétegek teológiai egyenértékűségét vallom: céloknak is tekintem a szövegek e „többszólamúságának” feltárását – addig a határig, amíg ez magából a szövegből kiolvasható.

Hogyan nevezzük az egyház szövegértésének az itt, általam leírt szakaszát és a mögötte meghúzódó alapelveket? Ez is hermeneutika? Mondjuk bibliai hermeneutika? Vagy nevezzük csak szerényen „exegézisnek”, meghagyva a „hermeneutika” szót az „itt és most” üzenet feltárását célzó teljes folyamat megjelölésére?

Úgy érzem, sok zavart az okoz, hogy valaki a „hermeneutika” fogalma alatt a tudományos igényű bibliaelemzés elveit érti (mint én magam is), míg mások (ahogy írásodba te is) az egyház számára itt és most érvényes üzenet feltárásának egész folyamatát. A nyáron együtt voltunk Szegeden: az izgalmas és rangos konferencia számos előadása során csak tovább erősödött ez a meggyőződés bennem. Nekünk, exegétáknak sok igazságtalan jelzöt el kell viselnünk, mert megállunk az „akkor és ott” üzenet határán, és használható „itt és most” magyarázatok helyett (sic) „történeti” meg „kritikai” meg „tudományos” meg „irodalmi” elemzést végzünk „csak” – ami legjobb esetben mások szerint „még nem teológia”, rosszabb esetben a hitetlenség és istentagadás maga.

Mint a hermeneutika általam nagyra tartott, sőt legjelesebb hazai képviselőjeként tisztelt szakember sokat segíthetnél talán abban, hogy ez a fogalmi tisztázás a magyar nyelvű szakirodalomban hangsúlyosan megjelenjen, és a „teológiai hermeneutika”, valamint az exegézis viszonya tisztázásra kerüljön. Vagy ha valahol ez már megtörtént, örömmel veszem, ha erre felhívod a figyelmemet. Mint a múltkori levelemben jeleztem, nem tekintem magamat e téren tájékozottnak.

Ismételten köszönöm a remek írásodat és azt a kollegiális gesztust, sőt bizalmat, amivel azt leveledben megosztottad velem és dialógusra hívtál általa.

VÁLASZ KUSTÁR ZOLTÁNNAK

Kustár Zoltán debreceni ószövetséges professzor munkásságára tisztelettel nézek, hiszen nem vagyok hebraista, s az Ószövetség-kutatás egykori és mai eredményeit is csak a távolból ismerem. A kiküldött pamfletemben idéztem is a néhány évvel ezelőtt írt *A tudományos írásmagyarázat szükségessége és módja* című jelentős, a tudományosság kritériumairól írt dolgozatodat.

Kedves Zoli! Pontosan ragadod meg és jól látod a teológiai hermeneutika lényegét, amikor ezt írod: „a teológiai hermeneutika fogalma alatt annak az összetett teológiai folyamatnak az összességét értjük, amely révén az egyház megtalálja önmaga számára a régi szövegek aktuális, hitre segítségére és hitépítésre alkalmas, Krisztusra mutató üzenetét.” A legfontosabb kulcsszavakat tartalmazza ez a definíció: „teológia”, „egyház”, „szöveg”, „Krisztus”.

Elismerem, hogy „szakmádból” adódóan helyesen látod a teológiai munka folyamat-jellegét, sőt egymásutániságát. Helyes, hogy megkülönbözteted a szakmai kutatást az igehirdetés gyakorlatától, nevezetesen, hogy a tudósnak először az „akkor és ott” megértése az elsődleges, míg az igehirdetőnek az itt és most. Meggondolandónak vélem azonban a *sensus literalis* kérdésének körüljárását, különösen is annak az észrevételnek, amelyet Brevard Childs tett, amikor azt állította, hogy a reformáció idején a *sensus literalis* egy összetett fogalom volt,

amely magában foglalta a történeti és a prófétikus elemeket is. A történetkritika viszont a *sensus literalis*-t a *sensus originalis*-szal azonosította, így elveszett a bibliai szövegek sajátos jellege. Vajon a történeti szemlélet a mai irodalomkritika vagy szövegten fényében nem igényli-e a szöveg szöveg voltának a tanulmányozását? Amint a pamfletemben írtam, véleményem szerint a szöveg nem lehet egy „átlátszó üveglablak”, amely „mögött” láthatjuk az úgymond (történeti) valóságot. Nagyon tetszik ez a mondatod: „egy szöveg sok mindent jelenthet, de egy szöveg sem jelenthet akármit”.

Érthető az, amit a szöveg applikációjáról írsz az „egymásutáni” folyamat kapcsán, de nem megfontolandó-e Gadamernek az az állítása, hogy a 18. századi hermeneutikával szemben (amikor „egymásután” elkülönítették az *ars intelligendi*-t, az *ars applicandi*-t és csak a harmadik stációként jelölték meg az *ars applicandi*-t) a megérzésben benne van az alkalmazás. Vagyis a diakronitás indokolt igénye nem tehető általánosan érvényessé és a szinkron megközelítéseknek is van helye.

Válaszolniom kell az alábbi észrevételekre: „Úgy érzem sok zavart az okoz, hogy valaki a 'hermeneutika' fogalma alatt a tudományos igényű bibliaelemzés elveit érti (mint én magam is), míg mások (ahogy írásodba te is) az egyház számára itt és most érvényes üzenet feltárásának egész folyamatát jelölik vele.” Ha valóban így gondolom, amint írod, akkor én valószínűleg a fent említett gadameri értelemben véve pragmatikus, *horribile dictu*, egyházi irányt szeretnék adni a hermeneutika „teológiai” jelzőjének.

Jogos az az igényed, hogy ideje világos különbséget tenni a hermeneutika és az exegézis között. Szerintem nemcsak arról van szó, hogy az első elméleti, a második pedig gyakorlati tudomány, hanem ennél többről is. Nevezetesen arról, hogy az igazi tudomány voltaképpen az exegézis (hiszen ez nyelvi, kortörténeti, régészeti stb. kompetenciát igényel). Ez tényleg szaktudomány, amely nem tartozik a gyülekezet tagjaira. A teológiai hermeneutikáról ugyanezt nem mondanám el, az ugyanis látásmód szemlélet, amely az egyházat és benne a gyülekezet tagjait is érinti. Nem arról van szó, hogy az „ott és akkor” kutatása hitetlenséghez vezet, legfeljebb arról, hogy identitásváltáshoz vezethet, ha a tudománynak nincs hitbéli, teológiai, sőt egyházi kontrollja.

KUSTÁR ZOLTÁN VISZONTVÁLASZA

Kedves Tibor!

Köszönöm, hogy a véleményemet, két lényeges szempontra fókuszálva, a válaszod kapcsán ismét megfogalmazhatom.

Először is nem osztom a szkepszisedet az emberi kommunikáció (s benne az irodalom) gondolat- és szándékátviteli képességével kapcsolatban. Természetesen az előfeltevések megnehezítik egymás megértését, de az emberi nyelv összességében mégiscsak alkalmas arra, hogy a szükséges és elégséges mértékben

kifejezzük magunkat vele. Ezt mutatja a hétköznapi kommunikáció, a bíró és a vádlott beszélgetése egy tárgyaláson vagy a tény, hogy eltérő kultúrák képviselői képesek kényes gazdasági és politikai kérdéseket megvitatni. Ezen túlmenően arra is képesnek tartom az embert, hogy egy asszír királyi felirat vagy egy egyiptomi győzelmi sztélé, egy John Milton-vers vagy egy Shakespeare-dráma tartalmát, de szerzőjének a szándékát is megfejtse. Igen, minél távolabbi a kultúra és a kor, amiben a közlés keletkezett, annál nagyobb szerep jut a megértésben bizonyos előismereteknek, amik beszerzése tudatos tanulási folyamat, de a küldetés teljesíthető. Ezért nem gondolom, hogy a bibliai szövegek szándékolt és elsődleges értelmei utáni kutatás feladható, azt meg különösen nem gondolom, hogy egyenesen feladandó cél volna.

Továbbra is úgy látom tehát, hogy a Biblia aktuális üzenetének megtalálása két alapvető lépésből áll, ezek pedig az explikáció és az applikáció; az előbbinek az általad leírt „teológiai hermeneutikában” továbbra sem látom a helyét. Márpedig explikáció nélkül az applikáció szükségszerűen a tradíció visszatükröződésévé válna, egy zárt rendszeré, melyben az egyház kijelentésként ünnepelne azt, amikor a szövegben felfedezi önmagát. A kirakatos hasonlatoddal élve: természetesen a kirakatüvegben tükröződik az utca képe is, de a kirakatokat a boltosok nem azért készítik, hogy a járókelők magukat nézzék 'rajta', és a legtöbb ember nem is azért néz 'bele'. És ha nincs más megoldás, hát odaszorítjuk az arcunkat az üveghez, két kezünkkel leárnyékoljuk a külső fényeket, és így igenis belátunk az üveg mögé...

Ez a „bekukucskálás” a Bibliába az explikáció (avagy exegézis), aminek elvégzése, bizonyos hermeneutikai elvek mentén, a tudomány eszközkészletével, szerintem elengedhetetlen kiindulópontja az aktuális üzenet feltárásának. Az explikáció, így definiálva nem alternatívája akar lenni az általad felvázolt 'teológiai hermeneutikának', de annak az első, mellőzhetetlen lépése. Képletesen szólva: nem a ház, ami épül, hanem az alap, amire az épülhet. Megtart, és közben ki is jelöl bizonyos határokat. S hogy ez a ház stabil legyen, az a különböző teológiai diszciplínák, végső soron pedig az egyház közös felelőssége...

MARTOS LEVENTE BALÁZS

római katolikus teológus, püspök

Kedves Tibor, Tisztelt Professzor úr!

Érdeklődéssel és sajnos a megszokott sietséggel olvastam nemrég közzétett írásodat a „teológiai hermeneutika keskeny útjáról”. Mivel arra hívtál, hogy röviden írjak, természetesen csak néhány benyomást tudok megfogalmazni, de ezt egyre nagyobb örömmel teszem, illetve hálával is azért, mert megszólalásaiddal és a sok hasznos, hiánypótló kiadvánnyal eddig is olyan nemesen képviselted ezt az ügyet.

Elsősorban a téma katolikus olvasatát ismerem, mégpedig abból a történeti perspektívából, amelyben a katolikus tanítóhivatali megnyilatkozások és a mindennapi írásértelmező gyakorlat törekedett az Írás sugalmazottságának, teológiai jellegének és tekintélyének, illetve a történeti felismeréseknek, történetkritika kutatási eredményeknek egységét-egyensúlyát megtalálni. Ez a folyamat – amely nem volt döccenőktől és nehézségektől mentes, nagyon is hasonlítható volt a Jabbók gázlójánál zajló, sebesüléssel is járó küzdelemre, amelyre Te is utalsz írásodban – a katolikus egyházban lényegében a 20. század első felében ment végbe (előzményekkel és azóta is tartó fejlődéssel).

A hangsúlyok, a kiindulási pontok és kérdések kissé eltérnek ugyan, de az alapvető szándék, úgy vélem, nagyon is azonos. Isten szavának értékét vallani, közben a kinyilatkoztatás emberi oldalát, a testté vált szó hús-vér valóságát el nem felejtteni (ismét egy régi analógiával élve). A katolikus értelmezés az egyházi tanítóhivatal vezetése alatt inkább a teológiai értelem elsőbbségéből indult ki, amelybe alkalmanként csak nehezen tudta integrálni a történeti tényeket. Az ige történeti alakulásának, a történelem utólagos egységben látásának, a szóbeli, illetve áthagyományozás számos lépcsőjének egyfajta teológiai értelmezése – mármint mit is változtat a látásmódunkon, ha Isten szavában mindeme folyamatok jelenlétét is elfogadjuk és tiszteljük – véleményem szerint még várat magára. Magam pl. Richard Hays munkáiban láttam azt, hogy a bibliai szövegek egymásra hatásának folyamatát egyfajta teológiai, sőt spirituális értelemmel is egységben tudta látni (pl. „The Conversion of the Imagination”), ezt pedig igen értékesnek látom. Kétségtelen, hogy a magam módján és látásmódja szerint pl. Joseph Ratzinger, XVI. Benedek is egy ilyen olvasat mellett szállt síkra, ahogy az pl. *A Názáreti Jézus* köteteiben látható.

Amikor a katolikus egyház legutóbb 2008-ban szinódust tartott az Isten Igéjéről, az egyik résztvevő megállapította a sugalmazással kapcsolatban, hogy azt ma nem „csak” a szöveg jellemzőjének tartjuk, hanem inkább az egész folyamatra, a keletkezéstől a befogadásig tartó vezetésre, amelyet a Szentléleknek köszönünk. Teológusként én is ebben a folyamatban szeretnék úszni az árral. Nélküle ugyanis csak partra vetett halként tátognék.

Köszönettel és nagyrabecsüléssel,

Martos Levente Balázs

VÁLASZ MARTOS LEVENTE BALÁZSNAK

Martos Levente Balázs katolikus püspök úrnak köszönöm, hogy sok szolgálata és hivatala teendői közepette is időt fordított a cikkem elolvasására, és levelében reflektált is rá.

Kedves Balázs! Amennyire a lehetőségeim engedik én is érdeklődve követem a biblikus munkásságodat. Annak is örülök, hogy pár éve megtaláltuk a közös szakmai nevezőt Richard B. Hays-nek az intertextualitással kapcsolatos munkásságában. Diákjaimnak évek óta kiadom olvasmányának a még Joseph Ratzinger bíboros aláírásával jegyzett *Szentírásmagyarázat az egyházban* <https://katolikus.hu/doku->

mentumtar/szentirasmagyarazat-az-egyhazban) című iratot. Rendkívül kiegyensúlyozott munkának tartom, szinte le is fedí a kurzusom anyagát. A hallgatók is szívesen olvassák, könnyen tanulnak belőle. Ha a Szentírás az egyház könyve, akkor annak hiteles értelmezése sem individuálisan, hanem az egyház közösségében történik. Amerikában lutheránusok indították a *Pro Ecclesia* című folyóiratot. A lap egyik alapítója, Carl E. Braaten így fogalmazott: „A protestantizmus Szentírás-elve csakis az egyházzal összefüggésben, és csak annak érdekében létezhet. (...) A reformáció Szentírás-elvének és hermeneutikai elveinek csak az egyházon belül és az egyházzal van értelme (...). A Szentírás tekintélye nem működik az egyháztól elválasztva, hanem csak a Szentlélek gyümölcseivel kapcsolatban, az egyház életén belül, a hit apostoli megvallásával és az egyház életadó szentségein, a keresztségen, feloldozáson, és az úrvacsorán keresztül.” Én is nagyra értékelem Joseph Ratzinger, XVI. Benedek pápa *A Názáreti Jézus* című három kötetes munkáját. Ez a legjobb Jézusról szóló könyv, amelyet valaha is olvastam: mélyen biblikus és egy magasan szárnyaló teológus munkája. Köszönöm, hogy felhívtad a figyelmemet a *Verbum Domini* 2008-as püspöki szinódusi dokumentumra. Tanulmányozni fogom: http://epa.oszk.hu/03500/03594/00009/pdf/EPA03594_sapientiana_2013_01.pdf.



ZSENGELLÉR JÓZSEF

református Ószövetség-kutató, egyetemi tanár

Kedves Tibor!

Mindig szívesen olvasom bibliai témájú fejtegetéseidet, melyeken átüt az egyéni hittel való kiküszködés érzése. Vagyis írásaid általában nem törekszenek steril körülményeket teremteni, – persze ez nem is lehetséges – és így jószerivel mindig körvonalazódik mögöttük az ember. Én sem próbálok meg elrejtőzni a „tudományos igényű” eszmefuttatás mögé, sokkal inkább egy személyes hangvételt reflexiót adnék erre a már-már hitvallásos írásodra.

Ezen az utolsó kifejezésen indulok el: „már-már hitvallásos írás.” Nehéz meghatározni ennek a szövegnek a műfaját. Személyes vallomás a Biblia olvasásáról? Fejlődésregény egy népegyházi vallásgyakorló tudományától az elkötelezett egyházas hitvalló tudományáig? Hermeneutikai morzsák az elmúlt évszázad tudománytörténetéből? Szövegértési végletek egymásnak feszítése és kioltása? Az újra-felfedezett hermeneutikai arany középút felmutatása? Visszatalálás az első naivitáshoz? Leginkább mindez egyszerre. Ám éppen ezért talán egy kicsit félre is siklik a végső kérdésfeltevés útján, vagy megreked önnön problémáinak súlya alatt.

Miért mondom mindezt? Valójában azért, mert egy olyan nyugati, főként protestáns egyházi-teológiai körökben megjelenő hiányjelenséget látok mindennek a hátterében, ami önazonosságának igazolásáért a tudományhoz fordult segítségért. A hiányjelenség pedig a Bibliára épülő személyes Istentapasztalaton alapuló egyé-

ni és közösségi élet. Mielőtt általánosításgyanús és banálisnak tűnő megállapítással igazságtalannak tűnnék, pontosítom. A nyugati egyházak gyülekezeteiben már a reformációkori „polgári” társadalmi beállítottság, majd a felvilágosodás eredményezte individuális gondolkodásmód az igehirdetésnek egy olyan stílusát valósította meg és örökítette át, ami az aktuális tudományelméleti felfogásokat primer módon hozta fel a szószékre. Így a teológiailag megfogalmazott *predicatio verbi Dei est verbum Dei* felismert igazsága helyett a *predicatio est narratio theologiae praesentis*-szé lett. A módszer vált a céllá, legyen az a narratív igehirdetés, a történetkritika, a fundamentalista racionalizmus vagy akár az aktuális politika kiszolgálása (lásd pl. a Deutsche Christen). Közép kelet-európai helyzetünkben viszont, akár a reformációkori feudális társadalmi beállítottság, akár a teológiai oktatásban megjelenő „tudománykövető”, de egyben összegző magatartás mögötti gondolkodásmód az igehirdetéseknél egy üzenetkoncentráltabb stílusát eredményezte. Nyilván voltak, vannak kivételek, de ami a protestáns, és főleg az általam ismertebb református teológiai oktatás évszázados módszertanát illeti – még Kállay Kálmánék idejében is – a szószékről a bibliai Igének az igehirdetőn keresztüljutó isteni üzenete állt és áll ma is a középpontban. Következésképpen úgy gondolom, hogy a nyugaton kiüresedett igehirdetések – melyek részben felelősek a kereszténység jelenlegi nyugati térvesztéséért és súlytalanságáért – ellensúlyozásaként jön létre a teológiai hermeneutika.

Ugyanakkor, szerintem a teológiai hermeneutika megfogalmazás félrevezető. Egyrészt szóösszetételként a rendszeres vagy fundamentál teológiai szóhasználat módszertanát jelentené, mivel alkalmazzuk az irodalmi hermeneutika és a bibliai hermeneutika szóösszetételeket is. Számomra az általad tárgyalt problémakör a bibliai hermeneutika területén belül helyezkedik el. Másrészt, a teológiai hermeneutika az általad idézett szerzők gondolatai alapján az én olvasatomban maga az egész teológia tudománya. Márpedig egy tudományterület nem veheti át az egész szerepét, mert akkor szereptévesztésben van. A szereptévesztés pedig az, hogy a végső cél teljes elérését tulajdonítja magának. A schleiermacheri fa pontosan kijelöli a hermeneutika helyét az írott Ige és a hirdetett Ige megvalósulása közötti folyamatban. Mégpedig abban, hogy a szöveg értelmezésének módszereit tárja fel. Nem többet és nem is kevesebbet. Azt tapasztaltam, hogy a Hermeneutikai Kutatóközpont ebben a feltárásban, a módszerek megismertetésében és népszerűsítésében hiánypótló szerepet töltött be. Nem csak a könyvek megjelentetésével, konferenciák szervezésével, de a budapesti (evangélikus és református) teológiai oktatásban való személyes részvételével közvetlen közelből ismerhették meg a hallgatók a hermeneutikatörténetet és az egyes módszereket, meg persze azok értékelését is. Izgalmasak voltak a szakmai viták, amiket egyes módszerek alkalmazásának vagy legitimitásának kérdésében generáltál és folytattál. Mindezek hozzájárultak ahhoz, hogy a gazdagodó módszertan szélesebb eszköztárat adjon a lelkészek kezébe, amivel tudnak élni a készülés során. Mert az exegézisnek nincs helye a szószéken. Az a lelképásztori íróasztal közegében van. A hermeneutika pedig ebben a közegben van jelen, mégpedig egyszerre minden módszerének fegyvertárával. Az nem a módszeren, hanem a lelkészen múlik,

hogy mindebből mit és hogyan használ fel. Úgy gondolom és saját tapasztalatom is az, hogy minél több irányból közelítek a szöveghez, annál gazdagabban tárul fel az aktuális isteni üzenet. Nem hagyhatom ki a szerzőt, a megszólított célközönséget, az irodalmi építkezés- és stílselemzést, a történeti közegeket. De a szöveget megőrző, azt kézbevevő közösséget sem, a szövegnek a hagyományozását és felhasználását, teológiában, egyháztörténetben, irodalomban, művészetekben se, ahogyan az általam megszólított gyülekezet élethelyzetét sem. És akkor már látható, hogy a hermeneutika mellé társulnak itt a bibliai tudományok más területei, valamint a rendszeres teológia, az egyháztörténet, sőt a pasztorálpszichológia is. Az általam felsorolt 11 pont is eloszlik e tudományterületek között, és a két másik felsorolás is helyet kap a készülési folyamatában.

És nem, az egyháznak nem kell visszavennie az akadémia által kisajátított Szentírás-kutatást, mert sosem adta ki a kezéből. Az, hogy vannak olyanok, akik az egyházon kívül is folytatnak ilyen munkát, az – nálunk legalábbis – nem jelenti azt, hogy az egyház bármiről lemondott volna. Lehet, hogy a nyugati egyházi életérzés ez, de meg kell csak nézni az elmúlt néhány év magyarországi teológiájának ünnepi köteteit. Jubiláló tanáraink számára készült tanulmánygyűjtemények írásai teológusaink tollából javarészt akadémiai színvonalú tudományos munkák, melyek az emlegetett teljes tudományterületi spektrumot lefedik. A Szentírás-kutatás terén is. És ezek azért készülnek, hogy egy-egy részprobléma megvilágítását lelkészeink felhasználhassák. Legéletszerűbb illusztrációként az *Igazság és élet* című folyóiratot tudom felhozni, melyben az év minden vasárnapjára szolgáló textushoz az igehirdetés minden részletére kiterjedő, tudományos igényű segédanyagot vehet kézbe az olvasó/lelkipásztor.

Teológiai hermeneutika? – jobban mondva az élő Ige szolgálata. Nem egy hermeneutikai irány, hanem a lelkiismeretes igehirdető teljesség igényével előálló feladatköre. A készülési holisztikus folyamatának eseménye és fegyvertára, melynek ma már kitörölhetetlen része a Hermeneutikai Kutatóközpont munkássága, amiért Neked, Tibor, személyesen hálások vagyunk mindnyájan, akik részt vehetünk a munkájában, részesülhettünk az eredményeiben, és azok is, akik majd ezt a jövőben teszik, tehetik csak meg.

VÁLASZ ZSENGELLÉR JÓZSEFNEK

Zsengellér József professzornak, aki jelenleg az Országos Zsidó Egyetem (OR-ZSE) tanára, szintén köszönöm a levélbeli reflexióit.

Köszönöm a záporozó kérdéseidet. Tudjuk, hogy a kérdés nem a válaszáért van, hanem azért, hogy még jobb kérdéseket tudjunk feltenni. Köszönöm, hogy velem együtt gondolkodsz a felvetett kérdésekről. Amit a nyugati kiüresedett templomokról és az egyoldalúan narratív prédikációkról írsz (ami nem azonos a narratív teológiával) természetesen igaz. Amerikában azonban más a helyzet. Természetesen a szekularizáció ott is érezteti a hatását, de ott még a lakosság 25%-a templomlátogató, Európában pedig még 5%-nál is kevesebb. Nem véletlen az sem, hogy az általam most bemutatott teológiai bibliaértelmezés (TIS) is Amerikában jelentkezett.

Ulrich Luz is Vanhoozert és más amerikai szerzőket idéz, amikor az Újszövetség teológiai hermeneutikáját dolgozza ki. Azt írod, hogy a teológiai hermeneutika megfogalmazás „félrevezető”, s szerinted a bibliai hermeneutika térképén kellene inkább elhelyezni, de rögtön hozzáteszed, hogy szerinted „az egész teológia tudománya”. Szerintem inkább az utóbbiról van szó, bár én kerülöm a teológiai hermeneutika tudományként történő definícióját. A régiek tudománynak és művészetnek tartották a hermeneutikát, s a tudományhoz németes szorgalommal módszertant dolgoztak ki. Természetesen a TIS a Szentírás értelmezéséről szól, annak a kimondásával, hogy a Biblia értelmezéséhez teológiára is (ismét) szükség van a dogmatika és a bibliikumok 18. századi szakadása után. Valójában minden bibliaértelmezés teológiai alapokon nyugszik, csak ez a teológia sokszor látens (például az is teológiai „tan”, hogy a Szentírás tévedhetetlen). Korábban már írtam arról, hogy a hermeneutika nem külön ág a schleiermacheri fán, hanem sokkal inkább egy olyan szemlélet, amelyik kohéziót teremt az egyes teológiai diszciplínák között, hiszen a legtöbb teológiai stúdiumnak hermeneutikai alapja van. A hermeneutika így olyan korrektívum, amely megóvjá az egyes teológiai diszciplínákat, hogy azok elvilágiasodva önálló életre keljenek. A vita-indító pamfletemben felvettem annak a veszélyét, hogy az egykor „sacra teologia” tudományainak „tudományos mérővesszői” mostanra elsődlegesen a világi tudományok lettek. (Pl. a bibliikumnak a régészet és a vallástörténet; a dogmatikának a filozófia és a logika; az egyháztörténetnek a világi történetírás és a szociológia; a hermeneutikának a filozófia és az irodalom; a homiletikának a retorika; a poimenikának a pszichológia, az ekkleziológiának a szociológia stb.). Úgy is mondhatnám, hogy a teológiai hermeneutika az egyes teológiai diszciplínákat emlékezteti azok teológiai eredetére, sőt az egymásra utaltságukra is, s ezáltal „visszafogja” őket, amikor éppen elvilágiasodni készülődnek. Azzal a megállapításoddal vitatkoznék, hogy „az egyháznak nem kell visszavennie az akadémia által kisajátított Szentírás-kutatást, mert sosem adta ki a kezéből”. Ebben én nem vagyok biztos. Magad írod, hogy nyugaton az egyház mennyire kiüresedett. Talán éppen azért, mert elengedte, kiengedte a kezéből a Szentírást, s annak tudományos kutatását átengedte az akadémiának. Távol legyen tőlem, hogy a tudományos akadémiai bibliakutatást elítéljem. Arról van szó, hogy megértem Robert Jensonék „Reclaiming the Bible for the Church” mozgalmát, mert úgy vélik, hogy a tudomány kisajátította magának a Bibliát. Éppen azért mert őket megértem, nem tudom megérteni és elfogadni azokat, akik „Wissenschaft” nevében lekezelően mosolyognak például Brevards Childs és mások, számomra igen tiszteletreméltó és heroikus projektjein, amikor ők például az Ószövetségről tudományosan is, mint a keresztény Szentírás részéről szólnak. Abban viszont teljesen igazad adok Neked, hogy nálunk a jubiláló tanáraink kötetei valóban magas szintűek tudományosan is. Ugyanakkor ezek mégis egymástól elszigetelt példák maradnak, nem pótolják a mainstream tudományos szakirodalom mennyiségét. Köszönöm, hogy felhívtad a figyelmemet a debreceni *Igazság és élet* című folyóiratra. Ismét meggyőződtem arról, hogy a református lelkésztovábbképzés magas szinten, és példamutató szervezettséggel működik. Igen, abban teljesen egyetértek Veled, hogy a teológiai hermeneutika az élő Ige szolgálata. Nem több és nem kevesebb.

REFLEXIÓK

BÁCSKAI KÁROLY

evangélikus lelkész, teológiai tanár

Hermeneutika ma

Korunkra a Szentírás értelmezése válaszút elé érkezett. A 20–21. század fordulóján még a történetkritikai módszer határozta meg a Bibliával kapcsolatos tudományos gondolkodást. Mára ez a módszer maga is történetivé vált: nem képes lépést tartani az idővel. Kifáradt és utóvéd-harcra kényszerül. A történetkritikai írásmagyarázati módszer elégtelenségének egyik jele az, hogy betegesen érzékeny lett a kívülről érkező hatásokra. Nem a Biblia által feltett kérdésekre akar megfelelni, hanem egyes társadalmi, lélektani vagy közéleti jelenségek okoznak neki válasz-kényszert. A történetkritika végletesen elkényelmesedett a 20. században. A technikai civilizáció térhódítása tálcán kínálta számára az életet vitaminokkal, az úgynevezett keresztény-marxista párbeszéd pedig sikeresen gondoskodott a folyamatos vérfrissüléséről nemzedékeken át, nemcsak a keleti politikai póluson, de Nyugaton is. Mára ezek a szempontok eljelentéktelenedtek. A korábbi – mesterséges – táplálás megszűntével, ha a módszer túlélését nem is szavatolják, de legalább az átmeneti jólétéről kezeskednek a védőoltásokhoz hasonló öko-megfontolások, a társadalmi-nemi kérdések és egyéb hasonló, nem teológiai rész-szempontok. Mintha kötelező lenne az Istenről szóló tudománynak egyben az emberről is szólnia! A számítógépek uralta világban örömmel üdvözljük a csúcstechnika vívmányait, ám azok segítségével nemhogy finomítanánk, de a múlthoz ragaszkodva inkább nyersesítjük eddigi írásmagyarázati módszereinket.

Hermeneutika a kibertérben

Legelsősorban azt kell megértenünk, hogy a 21. századra a digitális korszak alaposan megváltoztatta a tudományos esélyeinket. A Szentírás kutatásának iránya nemhogy materializálódott volna az ezredforduló után, hanem átkerült a kibertérbe, vagyis a számítógép-rendszerek és hálózatok által alkotott metaforikus környezetbe. Ami korábban a nyomtatott szótárakban hivatkozási alap volt, mára úgyszólván eltűnt. Nincs többé szótári alak, csak a képzeletben utalunk arra. A korábban használt nyelvtani fogalmaink átértékelődnek. Szintén metaforikus kifejezéssel, az atomok szerepét az elektronikus adatok veszik át. Ma már nem a postás hozza a levelet, hovatovább nem a tanár tanít, nem a könyvet olvassuk, nem a leírt és a kinyomtatott szöveg bír értelemmel, hanem az élet számos területén online adatforgalom, valamint kommunikáció zajlik. A kibertér ellentétét képviselő, a fizikai világ megjelölésére hivatott gibsoni meatspace, vagy hús-tér lassan összetöpreődik és elveszíti a súlyát. A köztudatot nem a természettudományokból, az irodalom- és a nyelvtudományokból örökölt, feltűnés nélküli fogalmak uralják és alakítják, hanem a tudományos-fantasztikus kiadvá-

nyokból, valamint a megrögzött számítógép-használók virtuális világából származó szövegek, jelek és fordulatok. Kétségbeejtő, elbizonytalanító, egyszerre megrészesítő és kiábrándító a fejlődés iránya. Hiányoznak a meghatározó erővel érvényesülő szellemi-világnézeti áramlatok és törekvések.

Hogyan tovább?

Voltaképpen nem is a módszerek gyengék, hanem a módszereket alkalmazó ember tehetetlen. A köztes helyzetben Buridán szamaraként képtelen eldönteni, hogy bölcsészet- vagy hittudomány-e a teológia. Amire a filozófus rákérdez, az iránt nem feltétlenül érdeklődik a teológus, ez utóbbi kérdései pedig alkalmasint hidegen hagyják a bölcsészt. Az Istenről szóló tudományos vallástétel valóban egészen más, mint a különböző istenképek szakszerű elemzése! A sorsfordulót kiválóan példázza a magyar nyelvű bibliai hermeneutikák kézikönyvének megjelenése. Két évezred írásmagyarázatának a tükrében ez korszakos eredmény. A holnap exegetáira és igehirdetőire tekintve azonban kérdésfelvetés. Hogyan tovább? A bibliai írásmagyarázat és az írásértelmezés amint eddig, úgy a következőkben is csak a bizonyoson alapulhat, és csak azzal számolhat. A történetkritikai módszer ezért szerény és dísztelen eszközként segítheti a hermeneutikai építkezést a jövőben. Használatban marad, akár egy jól bevált, bekopott szerszám. Nem úr lesz, hanem kellék a szellemi műhelyben. A biztosat, a megmunkálandót, a magyarázandót, az értelmezésre várót az írott szöveg és annak változatai kínálják.

A szöveg mint archimédeszi pont

Hermeneutikai szempontból nem az a kérdés, ami hiányzik a szövegből, hanem az, ami benne van! A Szentírás esetében a mindenkori szövegben megglelhető adatok, más szóval Isten ígéje és az atomok, vagyis a különböző műfajok, a nyelvtan és a betűk. Nota bene, a Biblia szövege nemhogy túl lenne, hanem fölöttébb innen van a literalizmuson és a liberalizmuson! Az exegetának és a hermeneutának a szöveg jelenti az archimédeszi pontot. Elvileg minden magyarázat egyazon vonalról indul, akár a futók a rajtgéptől, vagy az úszók a rajtkőről. Hajszállra, ezredmásodpercre pontosan egyforma esély jut mindenkinek. A teológiai tudományágak a Szentírás sziklájára épített házak. Minden diszciplína eredendően integráns – alapok nélkül összeomlanának (Mt 7,24–27). Gomba-módra szaporodhatnak a változatos írásmagyarázati irányzatok, gyökérzet híján azonban az első vihar a földdel teszi egyenlővé a szaporulatot. Az írásmagyarázatnak nem az a feladata, hogy adatokra és atomokra szedje a Bibliát. A hermeneutikai cél nem a szövegösszetevők egymástól való elkülönítése, hanem a teljes textus egyidejű értékelése. A dobostorta részenként piskótalap, csokoládékrém és cukormáz-tető. Egyben, dobostorta. A részek szerinti fogyasztást a torta összetettsége lehetővé teszi, de azt tételesen nem kínálja fel. Elemeiben a torta torzó maradna, és nem érvényesülne a készítő szándéka. A kibervilág íncsiklandó hozadékaként a világhálóról könnyen megtudható, hogy a dobostorta megalkotója Dobos C.

József (1847–1924) pesti cukrászmester volt. 1884-ben Dobos a róla elnevezett édességgel egy, a kor elégtelen hűtési technikái mellett is hosszú ideig fogyasztható és élvezhető süteményt szeretett volna készíteni. A Szentírás „tortája” friss a 21. században is. „Fogyasztásra”, magyarázatra, értelmezésre alkalmas. Marad-e hozzá egészséges szellemi étvágyunk?

VÁLASZ BÁCSKAI KÁROLYNAK

Bácskai Károly a lelkészem volt a Budahegyvidéki Evangélikus Egyházközségben, jelenleg az Evangélikus Hittudományi Egyetem docense az Újszövetségi Tanszéken.

Köszönöm, Karcsi, hogy emlékeztetél a digitális korra, a kibertérre, amelyben élünk. Legtöbbször a Bibliát is már naponta digitálisan olvassák. Legyen ez a reklám helye: az elmúlt években a Károli Gáspár Református Egyetemen kidolgoztuk az „Egyesített Bibliaolvasót” <https://ebo.kre.hu/>. „Az Egyesített Bibliaolvasó (EBO) célja, hogy lehetővé tegye a Biblia egyes fordításainak azonos felületen történő párhuzamos olvasását, illetve a mai fordítások és a Biblia eredeti szövegeinek, valamint az ókori és egyéb bibliafordítások szövegeinek, szakaszainak összehasonlítását. A Biblia olvasása, tanulmányozása mellett lehetőséget nyújt néhány biblikus felekezet napi igéjének követésére is. Célja, hogy az egyes bibliafordítások, olvasói kalauzok, útmutatók közzétételével elősegítse a felekezetek közötti párbeszédet is. A Károli Gáspár Református Egyetemen működő kutatócsoport által létrehozott weboldal és mögöttes szövegadatbázis nemcsak olvasásra, hanem kutatásra (például exegetikai vagy fordítástudományi) is kiválóan alkalmas. Boldog, aki (fel) olvassa (μακάριος ὁ ἀναγινώσκων Jel 1,3); „Kutassátok az írásokat” (ἐραυνᾶτε τὰς γραφάς Jn 5,39).” Amikor azt írod a történetkritikáról, hogy „nem úr lesz, hanem kellék a szellemi műhelyben” – ismét Barth Bultmannnak írt levele jut eszembe, amelyben azt írja, hogy a filozófia csak szolgálóleány lehet és nem királynő; az előmegértés nem veheti át a Szentlélek szerepét.

BÁCSKAI KÁROLY VISZONTVÁLASZA

Kedves Tibor!

Megtiszteltetés számomra, hogy a voltaképpen rövid reflexiónak szánt és a magánvéleményemet tükröző írásomat megjelenésre méltattad a készülő kötetben. Amióta napvilágot láttak korábbi soraim, az Evangélikus Hittudományi Egyetemen Fábri György, az ELTE habilitált docense, érdekes előadást tartott a mesterséges (gépi) intelligenciáról. Kiderült abból, hogy a számítógépek „intelligenciája” nem önálló; a gépeket az ember táplálja be és ő látja el azokat információval. Más szóval, nem a gép manipulálja az embert, hanem a gép segítségével egy másik ember. A 21. század bibliai hermeneutikájának azt kellene kivédenie, hogy ugyanez a Szentírás értelmezése terén – a komputerizáció következményeképpen – elharapózzon. A Biblia segítségével ne egy ember befolyásolja a többi

embert, hanem a Szentírás maga vezérleje gondolkodásunkat és emberi kapcsolatainkat. A közös online bibliaolvasó vezérfonal ehhez feltétlenül segítséget tud nyújtani a jövőben. Köszönjük nektek!



BERNHARDT DÓRA

evangélikus teológus, anglista bölcész

Szóbeliség és írásbeliség című könyvében Walter Ong kifejező hasonlatot használ annak érzékeltetésére, hogy mit jelent egy, az írásbeliség természetes közegében élő ember számára az írásbeliség nélküli, elsősorban szóbeliségre épülő társadalmat, kultúrát elképzelni. „Képzeljünk el egy lovakról szóló (lovat sohasem látott olvasók számára írt) értekezést, mely nem a ló, hanem az autó fogalmából indulna ki, építve az olvasók utóbbiról szerzett közvetlen tapasztalatára. Ezt egy olyan leírás követné, mely a lóra végig 'kerék nélküli autóként' hivatkozik” – írja. Nem lehet, hogy sokszor hasonló helyzetben találjuk magunkat, amikor hermeneutikáról, vagy éppen a teológia és hermeneutika kapcsolatáról beszélünk és gondolkodunk?

Az írás, a szöveg, sőt, a nyomtatott – vagy immár képernyőkön megjelenő – szöveg, mint a Szentírás értelmezésének kiindulópontja ugyanolyan természetes számunkra, mint az autó, ha közlekedési eszközt kell említenünk. Azt, hogy ami ma számunkra szöveggént jelenik meg, egykor – vagy sokan még ma is – nem leírva látják, hanem *hallják, elmondják*, olyan, mintha a lóról kerék nélküli autóként” beszélnénk.

Ha a Szentírást nem önmagában, egy légüres, emberi olvasókat, hallgatókat nélkülöző térben képzeljük el, egy – bővebb értelemben – vett teológiai hermeneutikai modellnek foglalkoznia kell azzal a kérdéssel, hogy mit jelent az Ige írássá, szöveggé, majd könyvvé válása, ez hogyan befolyásolja az értelmezés fogalmát és elméletét?

Missziológiai szempontból nem új felvetés, hogy szükség van egy, a szöveg-alapú helyett szóbeliség-alapú hermeneutikai modellre; hiszen tudjuk, még ma is rengeteg olyan hely van a világon, ahol – bár az írásbeliség nem ismeretlen – a „tanulási preferenciát” a szóbeliség jelenti. De a szóbeliség-írársbeliség problematikája előkerül a homiletika kérdéskörében is; gyakran idézett megállapítás a „Lesewort” és „Lebewort” közötti lutheri különbségtétel, és minden hermeneutikával foglalkozó teológia és teológus aláhúzza, hogy az írott Ige az igehirdetés által válik „cselekvő szóvá.”

De vajon nem beszélhetünk-e egy ennél mélyebben húzódó, az írott Ige, és ezért a hermeneutika lényegét is érintő kérdéstről? Ha amint Jan Assmann emlékeztet rá, az írásbeliség hatására rituálisból textuálissá vált koherencia kontextusában a „tárgyasított szöveg ... a hordozóit nem hatja át belülről szellemi áradatként,” akkor pontosan mi a szerepe az írott szövegnek – jelen esetben a keresztény üzenet kontextusában? Más szóval, hogyan vélekedik maga a Szentírás az írásbeliség sze-

repéről, fontosságáról és veszélyeiről, és mit jelenthet ez a teológiai hermeneutika szempontjából?

Igencsak összetett, de véleményem szerint az írásértelmezés szempontjából fontos kérdésekről van szó. *How the Bible Became a Book* című könyvében William Schniedewind arra hívja fel a figyelmet, hogy mind az Ó-, mind az Újszövetség megerősíti, ugyanakkor ismételten meg is kérdőjelezi az írott szöveg szerepét a szóbeli – prófétai, tanító – megszólalással szemben. Dogmatikai szempontból – különösen a kánon keletkezése óta – kétségbevonhatatlan az írott Ige szerepe; azonban, ahogy John Webster nevezi, a „Szentírás ontológiájának” ismerete csak előfeltétele a megfelelő értelmezésnek. A szóbeliség-írásbeliség – és ezt követő több későbbi mediális változás – kérdése a különböző történelmi korszakok és kultúrák episztemológiájának alapvető meghatározója; ezért úgy gondolom, hogy immanens, földi létünkben az ontológia (transzcendencia) nem választható el az episztemológiától; Marshall McLuhan szavaival élve azt mondhatnánk, hogy „a médium az üzenet”.

The Return of Oral Hermeneutics című könyvében Tom Steffens azt állítja, hogy a szövegalapú, „textuális” hermeneutika aláássa a szöveg „mélyebb, holisztikusabb és emberibb” értelmét. Ha ez – akár csak részben is – így van, akkor a teológiai hermeneutikának vizsgálnia kellene, hogy milyen összefüggés van a Szentírás dogmatikai, ontológiai értelmezése és az értelmezés-elmélet egy lehetséges vetülete, a szóbeliség episztemológiai megközelítése között; Ong szavaival élve, lehetséges-e ma az autó fogalma helyett a ló szemszögéből értelmeznünk a Bibliát, és ha igen, mit jelent ez a teológiai hermeneutika számára?

VÁLASZ BERNHARDT DÓRÁNAK

Bernhardt Dóra a Károli Gáspár Református Egyetemen a kolléganőm, de ennél is korábbi barátságot köt össze bennünket.

Köszönöm Dóra, hogy egy eddig nem említett fontos szempontra hívtad fel a figyelmemet: a szóbeliség, az oralitás kérdése. A hallgatóimnak Ebeling alapján tanítom: kezdetben volt a Szó, a Szóból lett a leírt ige, mint tanúságtétel, de ez az Írás nem akar megmaradni a könyvben, ki akar pattanni abból, más SZÓval ismét szóvá akar válni, s ez történik vele a hirdetett Igében. Talán tovább árnyalhatjuk a hermeneutikánkat, ha nemcsak a szóra, hanem a hangra figyelünk. Mint tudjuk, a bárányok a Jó pásztor „hangja” után mennek.

Köszönöm, hogy felhívtad a figyelmemet Tom Steffens *The Return of Oral Hermeneutics* című könyvére. Biztos ismered William A. Graham *Beyond the Written Word. Oral Aspects of Scripture in the History of Religion* (1987) című művét. A klasszikus Walter Ongon kívül ezt szoktam forgatni. Ha jól emlékszem, a *Semeia* egyik száma is az oralitással foglalkozik. Érdekességként megemlítem, hogy a reformáció idején Morus Tamás is az oralitás elsőbbségére („unwritten verities”) hivatkozott William Tyndale biblicizmusával szemben: „Ádám igaz hite tovább adatott jóval azelőtt, hogy az írás létezett volna, Isten íratlan igéjével

tanította az övéit, és ez így adódott tovább embertől emberig, apától fiúig szájhagyomány útján. És azt is mondtam, hogy Istennek ez az íratlan igéje ugyanolyan tekintéllyel rendelkezett, mint Isten leírt igéje”.

BERNHARDT DÓRA VISZONTVÁLASZA

Kedves Tibor,

Nagyon köszönöm válaszodat, reflexiódat soraimra! Igen, William A. Graham könyve nekem is megvan, és ismerem a *Semeia* ezen számát is. Köszönöm, hogy felhívtad a figyelmemet Morus Tamás érvelésére Tyndale-lel szemben! Ami engem foglalkoztat, az kicsit hasonló Morus gondolatmenetéhez; vagyis mit jelent az írott és/vagy íratlan ige „tekintélye”? John Websterrel ellentétben azt gondolom, hogy a hermeneutika kérdései nem függetleníthetők a bibliológiától, a Szentírás mibenlétének teológiai értelmezésétől. Összetett kérdés, de ahogy például van der Kooi és van den Brink a közelmúltban megjelent dogmatika-könyvükben rámutattak, az Iszlámtól eltérően a Biblia nem a mennyből alászállt igazságok gyűjteménye, amelyből a keresztény tanítás teljes és hibátlan építménye rakható össze, és a keresztény hit alapja nem a Biblia, hanem Jézus Krisztus. Milyen szerepet játszik a Szentírás medialitása, szöveg-volta a tekintély szempontjából? Egy lapra tehető-e Jézus testtelétele „Isten szavának” szöveggé-lételével? A te válaszod (Morus és Tyndale) alapján az biztos, hogy itt különbség van a katolikus és protestáns megközelítés között; de vajon milyen szerepet játszik mindebben maga a médium, az írásbeliség, illetve a reformáció esetében már a nyomtatás? Befolyásolja-e, és ha igen, hogyan, a teológiánkat – és bibliológiánkat – az episztemológiánk; igaza van-e McLuhannak, hogy „a médium az üzenet” – avagy Pál apostolnak, mi szerint „a betű öl, a Lélek megelevenít”? Erről szeretnék – remélem, a Te segítségeddel – tovább gondolkodni...



CZIRE SZABOLCS

unitárius lelkész, teológus

Fabiny Tibor eredeti levelére válaszolva, amely nem értekezést, hanem rövid személyes reflexiót, „benyomást” kér, a következő keresetlen mondatokkal válaszolok.

A történetkritika meghaladását célul tűző hermeneutikák, mint amilyen az ún. teológiai hermeneutika (TIS) is, nagyobb mértékben szólnak a szándékról, mint a módszerről. Az elhatárolódásokban (pl. liberális, vallástörténeti, literális stb.) határozottak a mondatok, az állítások szintjén bizonytalanok. Másként, oly sok változatban tudjuk elmondani, hogy elégtelen – az amúgy megkerülhetetlen – történetkritika, de annál nehezebb megfogalmazni, hogy a hiány mivel és hogyan oldható fel.

A TIS kissé olyan, mint amikor a korinthusi pártoskodók listájában (1Kor 1,12) Pál, Apollós és Kéfás neve mellett váratlanul megjelenik Krisztus (feltéve, hogy ténylegesen Jézus Krisztusra történik az utalás). A sokféle írásértelmezés közepette egyszer csak kinyilvánítatik a szándék a „teológiai Szentírás-értelmezésre.” Miért volt és van az egyházakon belül nem teológiai szándékú olvasat? – kérdezhetjük.

A szándék mégis érthető és jogos: megtalálni azt „az” olvasatot, amelyben a Szöveg teológiai üzenete tárul fel. Hogy ezen pontosan mit kell érteni, abban az időközben széles mederré terebélyesedett irányzat sokféle válasza közt kell valamiféle fogódzót keresnünk. Én ebből most kettőt emelek ki. Egyiket a „meghaladás”, a másikat a „visszatérés” vektorainak az összegzéseként nevesítem.

A meghaladás iránya a szellemtudományok fejlődési ívén kirajzolódó preposzt mozgással párhuzamba állítható. A kérdés, hogy miként lehet posztracionális/posztkritikai olvasathoz úgy eljutni a racionális/kritikai olvasatot meghaladva (abból kiutat találva), hogy a preracionális/prekritikai olvasat kísértését és csapdáját elkerüljük. Azaz miként van lehetőség a történetkritika szükséges és elégséges adagolásán túl a ricoeuri második naivitás élményében találkozni Istennel a szövegben. Isteni kegyelem és a Szentlélek munkája. Érezzük, amikor sikerül, és nem tudjuk kikényszeríteni, amikor nem. Sem szándékkal, sem módszerrel. Gyakrabban imában tartózkodva.

A visszatérés iránya leginkább a „bibliai teológia” és a „rendszeres teológia” újragegyesítésének szándékában mutatkozik meg. Lényegében ezt sűríti a „teológiai Szentírás-értelmezés” kifejezés: a rendszeres teológiai/dogmatikai előfeltevések fényében olvasni a Szentírást. Ezzel találni rá a szentírási rejtett közép-pontra, ami csak a megtestesülés deduktív visszafelé olvasatában tárul fel, és ebben találni meg az engem és a gyülekezetet személyesen megszólító Szót. A szándék szilárd, a hogyan bizonytalan. Legalábbis ez szűródik le az irányzat immár több évtizedes irodalmát olvasva. Időnként az az érzésünk, hogy a dogmatikai paradigma prekritikai tájain járunk, középpont-feltevések vitájában veszünk részt, vagy épp körkörös érvelésben találjuk magunkat, ahol is a teológiai értelemre jutást teológiai előfeltevés (vö. Gadamer: előítélet) sajtolja ki a Szövegből.

Talán a TIS nem kínál új perspektívát a bibliai hermeneutikában, és jó eséllyel az idő ítélete szerint egy marad (jöllehet igen szerteágazó) a burjánzó akadémiai megközelítések sorában. De mint mindenik irányzat, ez is kiemelt hangsúllyal hívja fel a figyelmet néhány fontos témára. Leginkább arra, hogy a Szentírás kiemlíthetetlenül összetett, gazdag és mély.

VÁLASZ CZIRE SZABOLCSNAK

Czire Szabolcs eredetileg erdélyi unitárius lelkész, a történeti Jézus-kutatásnak elismert szakembere.

Rövid, de sűrű gondolataidat köszönöm. Igazad van, hogy a TIS inkább a szándékról szól, mintsem a módszerről. Gadamer óta tudjuk, hogy hermene-

utikai szempontból a tudomány „módszerével” óvatosan kell bánnunk. Mivel egy új szemlélet a TIS, valóban a kialakulásának kezdeténél tart, s ezért a jövő felé tekint. Mint láttuk, a hagyományos tudományossággal szemben ez egy interdiszciplináris megközelítés, amely a szövegen túl a befogadó kontextusát, a közösséget, nevezetesen az egyház jelenét és múltját is mindvégig szem előtt tartja. A humán tudományokban, de különösen a hermeneutikában az „új” sokszor egy korábbi hagyományhoz („elfelejtett, elvesz/t/ett”), eszméihez történő „visszanyúlás”, a régi értékek „újrafelfedezése”. Mi ezt különösen a rendszerváltás előtt, alatt és után tapasztaltjuk. Jól látod, hogy a TIS-ben a „visszatérés iránya” leginkább a „bibliai teológia” és a „rendszeres teológia” újraegyesítésének szándékában mutatkozik meg. Nem mondom, de igaz, hogy a nosztalgizálás sok veszélyt hordoz magában. Ugyanakkor, ha egyetértenék az utolsó előtti (somás) mondatoddal, akkor ez a könyv nem született volna meg: „a TIS nem kínál új perspektívát a bibliai hermeneutikában, és jó eséllyel az idő ítélete szerint egy marad (jöllehet igen szerteágazó) a burjánzó akadémiai megközelítések sorában”. De az utolsó mondatod szépíti az előzőt, s ezt külön köszönöm: „mint mindenik irányzat, ez is kiemelt hangsúllyal hívja fel a figyelmet néhány fontos témára. Leginkább arra, hogy a Szentírás kimeríthetetlenül összetett, gazdag és mély.”



CZÖVEK TAMÁS

református teológus

A teológiai hermeneutika

Fabiny Tibor az egyház létét és a teológiai oktatás lényegét meghatározó fontos kérdéseket feszeget írásában. Ezek a kérdések tapasztalatom szerint hazánkban eddig nem kaptak kellő figyelmet. Fabiny Tibor felvetéseiről a következőket gondolom.

A teológiai hermeneutika nem homogén irányzat, ahogy a liberális vagy a literális értelmezés sem. Mivel a nyugati tudomány pluralista, ezek megítélése rendkívül változatos. A legtöbb írásmagyarázót valamilyen mértékben mindig érdekelte a teológiai tartalom, üzenet. A nagy kérdés: hogyan ragadható meg, érhető ez el? A kérdés azért is égető, mert hajlamosak vagyunk azt gondolni, ha keresztények vagyunk, és a Bibliát idézzük vagy magyarázzuk, attól teológiai/keresztény lesz az oktatásunk, kurzusunk, bibliaértelmezésünk. Ez koránt sincs így, átgondolt hermeneutikára van szükség.

A teológiai hermeneutika iránti igényt talán a csalódás hívta életre: a történetkritika egyeduralma az 1970-es évekre a megannyi újabb megközelítés színre lépésével megdőlt. Ám a jelentkező újabb módszerek sem váltották valóra a váradalmakat, ha voltak ilyenek; egyik sem képes a „végérvényes” teológiai mondanivalót megragadni. A teológiai értelmezést én skálaként képzelem el:

a történetkritikában éppúgy vannak kevésbé teológiai értelmezések, kommentárok, mint az irodalmi értelmezések és kommentárok között. Az előbbire jó példa lehet az ószövetségi kommentárokból Hans Hertzberg Sámuel-kommentárja (ATD 10). Az irodalmi megközelítésű ószövetségi kommentárok közül Jan Fokkelman nagylélegzetű, négykötetes *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel* kommentárja mutat igen kevés teológiai érdeklődést.

Az ilyen kommentárokat olvasva az lehet a benyomásunk, hogy a szerző szem előtt nem lebegett más, csak bizonyos összefüggések, érdekességek feltárása és elemzése. Hertzbergtól értesülünk arról, Isten hány órákor jelent meg Sámuelnek az 1Sám 3. részében. Fokkelman Sámuel könyvének minden khiazmusát és párhuzamos szerkesztését feltárja. Ám a történeti, nyelvészeti, irodalmi megfigyelésekkel az adott kommentár megtette kötelességét; átgondolt, a megfigyelésekre épülő teológiai értelmezést egyiktől sem várhatunk. Hertzberg teológiai magyarázata gyakorlatilag kimerül Sámuel személyének erőltetett krisztológiai értelmezésében. Fokkelmann pedig gyanakvással fogad és tudatosan kerül mindenféle teológiai értelmezést.

Jó esetben a teológiai hermeneutika nem visszatérés a prekritikus korba, hanem használja a történeti és/vagy irodalmi kritika eredményeit. Általánosságban hasznos kiindulópont, ha az írásmagyarázat nem jut olyan értelmezésre, amire az első olvasó nem juthatott volna. És e tekintetben mind a történeti, mind az irodalmi megközelítésben vannak jó példák; ilyennek találok Jon Levenson, Tom Wright, David Gunn, Walter Moberly munkáit.

Johann Philipp Gablernek az Altdorfi Egyetemen 1787-ben elhangzott székfoglaló beszéde határozta meg először a bibliai tudományok és a rendszeres teológia feladatát, hatáskörét. A két teológiai tudományág hatáskörének megállapítása a rendszeres és bibliai teológia részint érthető, részint sajnálatos egymástól való eltávolodásához vezetett. Ennek következményeként ma ó- és újszövetségek gyakran gyanakodva tekintenek a rendszeres teológusokra és viszont.

A másik következmény, hogy a biblikusok olykor a maguk elefántcsonttoronyában élnek, és nem vesznek tudomást a világ körülöttük zajló eseményeiről. Tudjuk jól, mennyire nem szerencsés, ha a teológiai tudományágak között megszűnik a párbeszéd és együttműködés (*compartmentalization*). Ám kérdés, a változást mennyire tartjuk fontosnak, és mit teszünk ezért.

A felvilágosodás óta a teológiai oktatás gyakran az egyház és az akadémia harctere. Brueggemann szerint a teológusok két táborra oszthatók: az akadémia áll szemben az egyházzal. Ez leegyszerűsítés, de talán segít felismerni, hogy a két tábornak más a fontos, más a cél. Az egyházi tábor az egyház érdekeit tartja szem előtt: Mit higgyünk-tegyünk? Hogyan segíti a Biblia és a teológia az egyházat küldetése betöltésében, Isten szolgálatában? Ezt igyekszik segíteni munkájával.

Az akadémiának ezzel szemben a függetlenség, a tudomány a fontos, az, hogy a Bibliát a saját hangján szólaltassa meg, ne az egyház által előírt, elvárt üzenetet hallja meg. Ezért olykor az egyházi nézetek, dogmák bibliai tarthatatlanságát fedi fel egy-egy elemzés eredményeként: a bibliai szakasz nem is azt mondja,

amit az egyház hallani vélt. Függetlensége folytán az akadémia gyakran elszakad az egyháztól, teológiától. A két érdek azonban látásom szerint nem összeegyeztethetetlen. Viszont tisztában kell lennünk, mik az indítékai egy-egy értelmezőnek, teológusnak.

Maga Brueggemann az egyházi táborban van, és módszertani eklektikussága ellenére/miatt érdekes színfolt: pl. *The Message of the Psalms* című kötete erősen írásmagyarázati alapokon nyugszik, de a teológia a célja. Genézis-kommentárja kevésbé írásmagyarázati, sokkal teológiaiabb (az Interpretation-sorozat miatt is). De szeme előtt mindig a teológia lebeg célként, akárhogy is olvas egy próféciaát, elbeszélést vagy zsoltárt.

E rövid írás elején feltettem a kérdést, hogyan juthatunk teológiai értelmezésre. Úgy gondolom, ez tudatos, módszeres munka gyümölcse, nem hull az ölnkbe, és szövegtől függően egyik módszer sem lehet eredményesebb a másiknál. Ezért is fontos az eklektikus nyitottság a szöveg értelmezésében.

VÁLASZ CZÖVEK TAMÁSNAK

Czövek Tamás református Ószövetség-kutató teológus, aki a Pünkösdi Főiskolán tanít. Örülök, hogy „az egyház létét és a teológiai oktatás lényegét meghatározó” olyan írásnak látod írásomat, amelyik idehaza még nem kapott kellő hangsúlyt. Azt hiszem (s ez számomra is elfogadható észrevétel), a történetkritika inkább a formára, a TIS pedig a tartalomra teszi a hangsúlyt. Valóban a TIS nemcsak visszatérés a múlthoz, hanem előre tekintés is, hiszem az irányzat hordozza a posztkritikai eredményeket is. Te végre nevén nevezed az „ösgonoszt” (ez csak poén, kéretik nem komolyan venni!). Johann Philipp Gablernek az Altdorfi Egyetemen 1787-ben elhangzott székfoglaló beszédére nyúlik vissza a bibliai tudományok és a rendszeres teológia tudatos különválasztása, ami „sajnálatos egymástól való eltávolodásához vezetett. Ennek következményeként ma ó- és újszövetségesek gyakran gyanakodva tekintenek a rendszeres teológusokra és viszont.” Köszönöm, hogy konkrét neveket is említesz. Közülük Tom Wright a leginkább ismert és a legtermékenyebb szerző. Én Walter Moberly munkásságát értékelem igazán, aki az Ószövetséget kutató tudósként tudatosan a keresztény megközelítést hangsúlyozza, akárcsak Brevard Childs és a korábban említett szerzők. A TIS-t akár CIS-nek is lehetne nevezni: Christian Interpretation of Scripture. Fontos, hogy Brueggemann alapján különbséget tesz (bár joggal leegyszerűsítésnek tartod), hogy az „egyház érdeke” bizonyos mértékig szemben áll az akadémia érdekével. Azt idehaza is tapasztaljuk, hogy a tudomány (beleértve az egyházi felsőoktatást is) retteg a szakma „egyháziasításától”, míg az egyház defenzíven félti önmagát a „hitetlen” tudománytól. A TIS, amint ezt már jeleztem, az árkok ásása és a falak emelése helyett a hidak építését kívánja megvalósítani.



CSEERNÁK ISTVÁN

ny. metodista szuperintendens

Van-e metodista hermeneutika?

A metodista bibliaértelmezés történelmi háttere és kérdései

A metodisták a rendszeres bibliaolvasást és a Bibliával való foglalkozást mindig fontosnak tartották. A metodizmus 18. században élt első vezetőinek gyakorlata is megalapozta, hogy ezt a tevékenységet a metodista hívők rendszeresen gyakorolják. John Wesley (1703–1791) és Charles Wesley (1707–1788) a mozgalom vezetői a családi otthonból hozták magukkal a bibliaolvasás szeretetét. Szüleik, mint elkötelezett anglikánok (édesapjuk anglikán lelkész) igen nagy energiát fordítottak arra, hogy gyermekeik vallásos nevelést kapjanak. Főleg az édesanya, Susanna volt ebben aktív. Naponta hat órát tanította a gyermekeit attól kezdve, hogy megtanultak beszélni. Első olvasókönyvük a Biblia volt, amit ötéves korban az ábécé megtanulása után elkezdtek olvasni. Minden reggel elolvastak egy zsoltárt és egy ószövetségi részt, este is egy zsoltárt és egy újszövetségi részt. John Wesley egész életében megtartotta ezt a gyakorlatot.

A 18. század közepén kibontakozó metodizmusban a Biblia olvasása és tanulmányozása természetes, fontos és napi cselekmény volt. A mozgalom kezdetei és fejlődése összekapcsolódtak John Wesley, testvére és barátai (az oxfordi egyetem hallgatói) személyes történetével is. Ők a 18. század polgáraiként, anglikán lelkészekként és a reformáció örököseiként rakták le az alapjait a metodista mozgalomnak, ami utána (legfőképpen haláluk után a 19. században) az egész világon kibontakozó egyházi alakulattá formálódott. Mozgalmukat bibliai kereszténységnek hívták, a *metodista* szó, mint gúnynév ragadt rájuk, és terjedt el először az angol sajtóban, majd maguk is elfogadva használták a kifejezést.

Hogyan gondolkodtak Wesleyék és az első metodisták a Bibliáról? A puritán értelmezés tradíciójának öröksége arra tanította meg Wesleyt, hogy az ígét fogadja el végső tekintélyként. Wesley elismert más, a Szentírástól kisebb tekintélyű dolgokat is, mint a tradíció, az értelem és a tapasztalat. Ezek ablakként szolgáltak a Szentírás központi igazságára nézve, vagy olyan eszközöknek, amikkel a központi igazságot ki lehetett fejezni. Ugyanakkor világossá tette, hogy a Szentírás és nem a tradíció a végső tekintély az egyház számára. A tapasztalat pedig arra szolgál, hogy a Szentírás igazságáról egy belső megerősítést adjon.

Ha azt vizsgáljuk, hogy Wesley hogyan tanulmányozta Isten ígétét, azt látjuk, hogy a Szentlélek kettős inspirációjának elvéhez tartotta magát. A bibliai szerzők és a hívő olvasók ihletéséről beszélt. A Lélek továbbítja és alkalmazza is a Szentírás igazságait, miközben a tanulmányozóját az ige világosabb ismeretére vezeti. Wesley hitte, hogy a Szentírás ismeret ad arról, hogyan menekülhet meg valaki „az eljövendő haragtól”, és ez a központi témája igehirdetéseinek, írásainak is. Wesley látása szerint a Bibliát nem szabad úgy tekinteni, mint a tudás kézikönyvét, hanem mindazon történelmi, teológiai és etikai igazságok gyűjteményeként értelmezhetjük, amire a megváltáshoz szükségünk van.

1754-ben Wesley kiadta a *Jegyzetek az Újszövetséghez* c. munkáját. Az újszövetségi igék mellé írt jegyzetei segítették lelkészeit és a gyülekezetek tagjait az ige tanulmányozásában és értelmezésében. Az előszóban azt hangsúlyozza, hogy jegyzetei az egyszerű embereknek szólnak, akik csak az anyanyelvüket értik, de szeretik Isten igéjét, és szeretnék megmenteni a saját lelküket. Korának sok más kommentátorától eltérően csak rövid megjegyzéseket tesz a szöveghez, mert hitt a Szentírás világosságában, érthetőségében és az emberi értelem alapvető megbízhatóságában. Azaz, egy világos fordítással és csak néhány segítő megjegyzéssel az, aki szorgalmasan tanulmányozza, megértheti a szöveg egyszerű jelentését.

A jelenlegi metodista egyházrendnek az alkotmányt követő főfejezetében a *Teológiai irányvonalak* tartalmán belül olvasunk arról, hogy mely forrásokból vezetjük le teológiai kijelentéseinket és mely kritériumok alapján vizsgáljuk felül, hogy értelmezésünk és bizonyoságtételünk megfelelő-e. Ezután beszél arról a szakasz, hogy Wesley a Szentírás alapvető tekintélye (*sola Scriptura*) mellett milyen forrásokat használt. Az előbbieken említett négy forrásról van szó, amit Wesley-négyszögmént tart számon a metodista teológia: a Biblia, a tradíció, a tapasztalat és az értelem. Wesley bizonyos volt abban, hogy a keresztény hit élő magvát a Biblia kijelenti, a tradíció megvilágítja, a személyes megtapasztalás által élővé lesz, és az értelem segítségével megszilárdul. Elsődleges szerepe a Bibliának van, mivel az Isten igéjét jelenti ki. Teológiai küldetésünk ezért mindenekelőtt a Biblia gondos tanulmányozására összpontosít.

Wesley az ige tanulmányozását kegyelmi eszköznek tekintette, és fontosnak értékelte, hogy Isten igéje az ember lelkében lakozást vegyen, hatékonyan betöltse és irányítsa.

A metodizmus öröksége a Biblia megértését és magyarázatát illetően

Ha arra keressük a választ, hogy van-e a bibliaolvasásnak, tanulmányozásnak, értelmezésnek jellegzetes metodista módja, azt kell mondanunk, hogy nem tudunk ilyen speciális metodista bibliaértelmezésről számot adni. Melyek mégis a jellegzetességei a Biblia metodista megközelítésének?

1. Élő érdeklődés a Szentírás iránt, mély tisztelet a teljes Írás iránt, beleértve mindazt, amit a hit és az erkölcs területén tanít.

2. A metodizmus a Szentírással való foglalkozás és az iránta való elköteleződés örökségét Wesley és a mozgalom kezdetei óta magán viseli. Ez az örökség összefogja a keresztény tradíció különböző aspektusait. Az anglikán egyháztól örököltük az egyház istentiszteletének, liturgiájának és sákramentumának nagyra becsülését, értékelését. Wesleytől, a szabadban prédikáló evangélistától pedig a megtérés, a bűnbánat és a Krisztusban való személyes hit hangsúlyozását.

3. Olyan teológiának vagyunk az örökösei, amely erősen az isteni kegyelem valóságán alapul, és ingyen rendelkezésére áll mindenkinek. A kegyelemnek ezt az ajándékát azonban az emberi hit válaszával el kell fogadnunk, ha azt akarjuk, hogy kihasson az életünkre.

4. Elődeinktől a személyes kegyesség és szentség örökségét kaptuk, amit lelki gyakorlatokkal tartunk életben és növekedésben. Ehhez kapcsolódik még a jócselekedetek szükségességének hangsúlyozása, a rászorulókkal való törődés, és a társadalomra nézve a béke és igazságosság iránti elkötelezettség.

5. A Bibliát az egyetemes egyház kincsének tekintjük, és úgy nézünk rá, mint amely Isten emberei munkájának eredménye az évszázadok során, – ahogy ők az isteni kijelentést megtapasztalták, feljegyezték, értelmezték, tanították, alkalmazták és átadták. A Biblia elmondja, hogy kicsoda Isten és kik vagyunk mi, Istenhez, másokhoz és a természeti környezethez való viszonyulásban.

6. A Biblia kegyelmi ajándék számunkra, melyen keresztül Isten aktív szeretete bejön az életünkbe. Amikor engedjük, hogy a kegyelem birtokba vegyen bennünket, elkezd átformálni Krisztus képmására.

Néhány gondolat a mai teológiai hermeneutika kérdéseihez

Megköszönve Dr. Fabiny Tibor *Túl a literalizmuson és a liberalizmuson* c. írását, gondolataival jól tudok azonosulni, és kiváló összefoglalónak tartom a mai hermeneutikai kérdések felett való elgondolkodáshoz. Szeretnék kapcsolódni néhány megjegyzéssel.

1. A személyes bibliaolvasásról kevés szó esik a magyar teológiai irodalomban. Talán majd minden egyház kommunikációjára elmondható ez, és a metodista egyházban sincs másképp. Mintha egyre ritkábban beszélnének a rendszeres bibliaolvasás értelméről, hasznáról, fontosságáról. R. S. Briggs: *Bölcs bibliaolvasás* c. könyve a Hermeneutikai Kutatóközpont kiadásában hézagpótlónak számít e témában. A személyes, elmélyült bibliaolvasás népszerűsítése fontos feladata lehet egyházainknak a következő években.

2. A teológiai hermeneutikában választott „keskeny út” talán egy új hidat is jelenthet az írásban említett két irányzat között. Már K. Froehlich is felhívja a figyelmet a konzervatív és liberális bibliamagyarázat közötti szakadékra (Mert tart a bibliai hermeneutika? *Paradigmaváltások a Biblia értelmezésében*, HF 1 Bp. 1994). „A két világ között nagy sebességgel nő a szakadék. A keresztények pedig a lelkészekkel együtt a szakadékban vannak.” Szerintem a keresztények sokszor nem is értik ezeket a vitákat. Egyszerűen csak hinní akarnak a Szentírás isteni ihletettségében, tekintélyében, miközben az elbizonytalanodás, mint az élet sok más területét, a bibliaértelmezést is meghódította. Azt a szempontot is meg kell vizsgálnunk, hogy a bibliamagyarázat mai formáit hogyan közvetítsük a laikusok felé, akik szívesen foglalkoznának a bibliaolvasás mellett annak tanulmányozásával is.

3. Az előző gondolathoz kapcsolódva fontos lenne a lelkészek és laikusok számára is közvetíteni, érthetővé tenni a „szó szerint igaz” vagy „tévedhetetlen” és a „szó szerinti értelem” (lelki, prófétikus, mélyebb értelem) közötti különbséget úgy, hogy a híveink természetes hitét ne romboljuk le vele. Nyerjük meg inkább őket a Biblia tanulmányozásának, mielőtt még eljutnak odáig, hogy minden mai teológiai gondolatot elutasítanak. Leginkább az foglalkoztat, hogy hogyan véd-

jük meg a bibliaolvasókat, akik az egyházainkban korábban vagy most is gyakorolt bibliaértelmezési szemlélettel nem értik ezeket a problémákat.

4. Egyetértően olvastam az összefoglaló jellemzők között a 7. pontot, amelyik az egyház rehabilitálásáról szól. A Biblia értelmezése az egyház lelki közösségében történik. Az egyház iránti elkötelezett exegétára nagy szükség van ebben a folyamatban. Olyan exegétára, aki nem az egyház lelki közösségén kívül végzi fontos munkáját, hanem saját egyházában. Fontos kérdés tehát, hogy mennyire elkötelezett az exegéta az egyháza felé.

5. Ide tartozik az egyház ökumenikus vagy egyetemes értelmezése. Az előzőleg említett 7. pont szépen beszél erről. A. C. Outler metodista teológus: „A posztliberális hermeneutika irányába” (*Paradigmaváltások a Biblia értelmezésében*, HF 1) c. munkájában utal ezekre az ökumenikus kezdeményezésekre, a tanításbeli konszenzust is keresve. Emellett érdemes megemlíteni a bibliaértelmezés ökumenikus lehetőségeit. Jó példa ezekre a Magyar Bibliatársulat szolgálata, és az évenként megtartott Szegedi Bibliikus Konferencia, amely katolikus, protestáns és zsidó biblikusok részvételével komoly bibliaértelmezési kutatásokat végez. Az idei konferencia éppen a hermeneutika kérdésével foglalkozott. Ugyanezt a szép feladatot tölti be a Hermeneutikai Kutatóközpont is már 1993 óta.

6. Tőkés István: *Új hermeneutika* c. művében (HF 18) többször is hangsúlyozza, hogy számára a hermeneutika nemcsak elméleti tudományt és történeti szintű érdeklődést jelent, hanem elválaszthatatlan a gyakorló igehirdető és a bibliamagyarázó szolgálatától. „Az ’új hermeneutikának’ annyi az értéke, amennyire közelebb visz a bibliai-textus üzenet megértéséhez és írásban-szóban való továbbmondásához.” Egyetértve vele, én is fontosnak tartom, hogy a hermeneutikai tanulmányok segítsék és gazdagítsák a lelkészek, teológusok és érdeklődő laikusok bibliamagyarázati munkáját és igehirdetését.

7. A rendszeres teológia rehabilitálásához a következőket tudom mondani (Fabiny T. 5. pont). A dogmatika és az exegézis értelmezése a Bibliáról az egyháztörténelem folyamán, már az egyházatyák óta külön utakon járt és sok feszültséget eredményezett. A mai törekvés e két tudomány összehangolására igen fontosnak tűnik, ugyanakkor a homiletika kapcsolása is elkerülhetetlen. G. R. Osborne: *A hermeneutika spirálisa* c. könyvében (KIA, Budapest, 2001.) hangsúlyozza „A teológiai-hermeneutikai vállalkozásnak mind az öt összetevője (exegézis, bibliai teológia, történeti teológia, rendszeres teológia és gyakorlati teológia) együtt létezik egy gondolati egységben.” Osborne tehát még tovább bővíti ezt a kört.

Végezetül: aki beengedi a szívébe Isten igéjének ajándékát, az áldást nyer egész életében, és képessé válik a helyes igeértelmezésre és cselekvésre. „Boldogok, akik éheznek és szomjaznak az igazságra, mert ők megelégtetnek” (Mt 5,6).

VÁLASZ CSERNÁK ISTVÁNNAK

Csernák István metodista teológus, az egyházának volt szuperintendense.

Köszönöm, hogy a metodizmus rövid történeti áttekintését hermeneutikai szempontból mutatod be. Valóban Wesleyék biblikus igehirdetése nélkül nem lenne metodizmus. Remélem igazam van abban, hogy a metodizmus gyökerei az arminianizmusra nyúlnak vissza, amely a szabad akarat szerepét hangsúlyozza. A megtérés „módszerei” között az egyéni „döntésre” teszik a hangsúlyt. Ebből is következik, hogy a Szentírás, a tradíció, az értelem és a tapasztalat „négyyszöge” döntő szerepet játszik a teológiájukban. Talán nem tévedek, hogy ez a négyesség hasonlóságot mutat az anglikanizmus „három lábú szék” identitásával: a Szentírás, az értelem és a hagyomány”. Wesley biblikus munkájáról írod, hogy „korának sok más kommentátorától eltérően csak rövid megjegyzéseket tesz a szöveghez, mert hitt a Szentírás világosságában, érthetőségében és az emberi értelem alapvető megbízhatóságában.” Köszönöm, hogy több pontban mutatod be a metodista hermeneutika jellemző vonásait. Rámutatsz, hogy az sohasem választható el az élettől, a kegyesség gyakorlásától. Örülök, hogy követed a Hermeneutikai Kutatóközpont munkáját, s olyan könyveket emelsz ki, mint Richard S. Briggs *Biblia bibliaolvasás* című könyve. A bölcsesség döntő szempont a TIS számára is. Nem véletlen, hogy Briggsnek a Numeriról írt, azóta megjelent könyvének címe: *Theological Hermeneutics and the Book Numbers as Christian Scripture* (2018), mely a bibliaolvasás és a spiritualitás kapcsolatát hangsúlyozza. A katolikus / monasztikus *lectio divina* gyakorlatához is hasonlít Briggsnek az interneten is olvasható néhány oldalas írása („Becoming Spiritual Reader”), ami arról szól, hogy miképpen válhatunk lelki olvasóvá: https://www.biblesociety.org.uk/uploads/content/bible_in_transmission/files/2014_spring/BiT_Spring_2014_Briggs.pdf

Igazad van abban, hogy a homiletika és a hermeneutika kapcsolatát jobban kellene hangsúlyozni, s erre mutat rá G. R. Osborne: *A hermeneutika spirálisa* c. könyveben (KIA, Budapest, 2001), amely a hazai köztudatban még nem terjedt el, noha már több mint két évtizede megjelent magyarul.

CSERNÁK ISTVÁN VISZONTVÁLASZA

Kedves Tibor!

Köszönöm buzdító észrevételeidet! Említed, hogy az úgynevezett Wesley-négy- szög hasonlóságot mutat az anglikanizmus „háromlábú szék” identitásával: „a Szentírás, az értelem és a hagyomány”. Így gondolom én is. Az ún. quadrilater- al-ból háromról már egy anglikán teológus, Richard Hooker is beszél az 1595- ben kiadott Egyházkormányzási törvények (*Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, 1595) című művében. Wesley nyilván ismerte ezt a három összetevőt, és a tekin- télyről alkotott fogalma sokat köszönhetett Hooker szemléletmódjának, és ennek nyomán az anglikán egyházban elterjedt értelmezésnek. Ezt a három jellegzetes

anglikán tekintélyt kiegészítette az isteni valóság közvetlen emberi megtapasztalásával, azaz ezek mellett sokszor beszélt a vallásos tapasztalatról, amiben minden kereszténynek része van, ami minden hívőnek rendelkezésére áll. De határozottan beszélt arról is, hogy az Isten jelenlétének valósága nem függ az emberi érzékeléstől. Ugyanakkor elég óvatos volt abban a tekintetben, hogy a tapasztalatok hitelenségét a Szentírás mércéjével ellenőrizze. Wesley számára a tapasztalat arra szolgált, hogy a Szentírás igazságáról egy belső megerősítést adjon.

Barátsággal,

István

GÁNCSTAMÁS

evangélikus lelkész, teológus

Hídépítések – rövid reflexió

Óriási szükség van a hídépítésekre, így a hídépítőkre is. Az a harmadik típusú út, ami a teológiai hermeneutika keskeny útja, valóban képezhet hidat teológiai gondolkodások között. Falakat építeni persze mindig könnyebb, és kevesebb energiát igényel, igazából a hídépítés az, aminek igazán értelme van. Nagyon ijesztő jövőkép az, amikor nincs átjárás az oldalak között, amikor mindenki csak saját magának keres önigazolási pontokat. Ez által ugyanis csak a falak erősödnek, és magasodnak. De a hídépítés természete más. A hídépítés párbeszéd is egyben. Nemcsak kíváncsi vagyok a másakra, nemcsak komolyan veszem, de szeretném megérteni azt, amit ő képvisel a maga teológiájával. A Biblia értelmezésének különbözősége evidens módon velünk marad, de nagyon nem mindegy, hogy van-e találkozási felület, ahol ki-ki megpróbál érvekkel és szenvedéllyel, ugyanakkor tisztelettel és megbecsüléssel tekinteni egy más típusú interpretációra. A többféle szövegértelmezés jó esetben kiegészíti egymást, és nem kioltja, éppen ezért nem lehet a személyes érintettséget vagy annak hiányát egymás ellen kijátszani, mint amolyan ütőkártyát. Ugyanezt érzékelem az akadémiai és egyházi értelmezések esetében is, vagyis sokkal inkább vándortársak ők, mint ellenfelek. Vándortársak, akik egymást meghallgatva beszélgetnek, és nem pedig veszekednek az úton. A bibliaértelmezés és a dogmatika nem létezhet egymás nélkül, a kettő összekapcsolódik, és evidens módon hat az egyik a másra, amolyan korrelációban vannak egymással. A teológiai hermeneutika azon igényét, hogy közelebb kerüljön a szentírás-értelmezések sokszínűsége a gyülekezetekhez, maximálisan támogatom és üdvözlendőnek vélem. A Szentírás az egyéni életutakon kívül, a keresztény gyülekezetekben teljesedik ki, legyen szó istentiszteletről, bibliatanulmányozásról, vagy bármilyen hitépítő, evangélizációs-missziós alkalomról. Nagyon lényeges gondolatnak tartom, hogy az evangéliumok tanúságtételek, ugyanis ez sokszor feledésbe merül, és sok-sok félreértésnek adhat táptalajt.

Mindemellett a Szentírás transzformatív aspektusa is nagyon erős gondolat, melyre számos példát tapasztalhatunk meg nap mint nap a környezetünkben, sőt sokszor, saját hitéletünkben is. Ehhez persze alaptézis a *was Christum treibet* lutheri igazsága, mellyel kapcsolatban nem szégyen elfogultnak, büszkének lennünk. „Más alapot senki sem vethet a meglevőn kívül, amely a Jézus Krisztus.” (1 Kor 3,11) Summa summárum: a hídépítések párbeszédnek, a párbeszédnek által erősödnek, és a teológiai hermeneutika elkötelezett a hídépítésben, a párbeszédben, és mint ilyen, nagyon konstruktív és előremutató út lehet a különböző értelmezések közeledésében.

VÁLASZ GÁNC S TAMÁSNAK

Gáncs Tamás evangélikus lelkész, a teológia doktora, az EHE Újszövetségi Tanácskének óraadó oktatója.

Köszönöm Tamás, hogy rámutatsz arra, hogy „az akadémiai és egyházi értelmezések ...sokkal inkább vándortársak mint ellenfelek. Vándortársak, akik egymást meghallgatva beszélgetnek, és nem pedig veszekednek az úton.”

Válaszod, akárcsak ez a mondatod, és sok más írásod – legyenek ezek cikkek vagy leírt prédikációk – olyannyira tömör és szép, hogy kommentárommal csak rontanám esszéd stílusát. Az olvasónak ajánlatom, hogy olvassa el. Kétszer is.



GERÉB ZSOLT

ny. református teológiai professzor, Kolozsvár

Az exegézis és a rendszeres teológia időszerű kapcsolata¹

Az írásom címe egy alapigazságot rejt magában, mely egyenértékű partnernek tekinti a *scientia sacra* (a szent tudomány) két szaktárgyát: az írásmagyarázat és a dogmatika diszciplínáját. Ezt a tézist ma a teológusok zöme elfogadja. A teológiatörténeti feljegyzések azt bizonyítják, hogy az egyetértés hosszú folyamat eredményeképpen jött létre. Köztudott, hogy a protestáns ortodoxia korában a biblikai teológia a rendszeres teológia ancillája, szolgáló lánya volt. Ebből a státusból Johann Philipp Gabler ismert oratója után lépett ki (1787), amikor jogot szerzett arra, hogy független diszciplínaként helyet foglaljon a hittudományi fakultáson. Azóta az írásmagyarázat feladata nem merül ki abban, hogy bibliai támasztékokat szolgáltatson a dogmatikai tantételek számára, sokkal inkább arra hivatott, hogy a történetkritikai módszer segítségével feltárja az ó- és újszövetségi könyvek sajátos vallási tartalmát és azokat összehasonlítsa egymással.

¹ Előadás, elhangzott a Károli Gáspár Egyetem Hittudományi Kara 150 éves Jubileumi Ünnepe alkalmából rendezett konferencián 2005. október 8-án.

A történeti kutatás alkalmazása révén fény derült a Szentírásban foglalt könyvek sokszínűségére, egy sor olyan tényre, melyek nincsenek összhangban a dogmatikai kijelentésekkel. Ily módon egy szakadék keletkezett az exegézis és a rendszeres teológia között. Úgy tűnt, hogy a felszínre hozott eredmények alapján az írásmagyarázat megkérdőjelezi az egyház által elfogadott hitigazságokat.

Legélesebb bírálát a krisztológiai igehelyeket érte. A liberális teológia csak a történeti Jézusról akart tudni, akiben csak egy vallásos személyiséget láttak, aki minden isteni jellemvonást nélkülöz. A 19. században a názáreti Mester alakját csupán emberi, földi dimenzióban ábrázolták. Ily módon eltűntek személyiségének messiási vonásai, de egyben elveszett kereszthalálának megváltó jellege is. A történeti Jézus- kutatás zsákutcába jutott, mert minden tudós a maga vallásos eszményképét vetítette ki Jézus arcvonásaiba, amint ezt Albert Schweitzer megállapította híres monográfiájában. Ez a következtetés nyilvánvalóvá tette, hogy egyik írásmagyarázó sem tud megszabadulni a magával hozott előfeltételektől. Azt mondhatjuk, hogy a 19. századi teológusok csak a földi Jézusról akartak tudni a bibliai Krisztus helyett. Ez szándékos különbségtételt jelentett Jézus Krisztus emberi és isteni jellemvonásai között.

Az első világháború után nagy fordulat következett a teológia történetében. Az ún. dialektika teológia újra felfedezte a bibliai könyvek kijelentésszerű karakterét. Ennek megfelelően az ó- és újszövetségi iratokban már nemcsak a pusztá tényeket keresték, hanem a bibliai elbeszélések kerügmatikus, hitvallás jellegű vonásait és tartalmát is. Ez a célkitűzés egy új történeti szemlélet jelentkezésére utalt. Meglátták azt, hogy a bibliai könyvek írói nem semleges tudósítók voltak. Észrevették, hogy minden szerző írásán átsugárzik egy bizonyos értelmezési irányultság. Elsődleges céljuk nem az események rögzítése, hanem azok hitbeli megvilágítása volt. Amikor elbeszélték Izráel, Jézus, ill. az őskeresztyén gyülekezet immanens történetét, egy transzcendens távlatba helyezték az eseményeket azért, hogy az olvasó felismerje Isten üdvözítő akaratának vezetését a történelemben.

A módszer alkalmazása által hitelesebb képet kaptak a bibliai elbeszélésekről, hiszen felismerték az ószövetségi és az újszövetségi írók üdvtörténeti látásmódját. E fordulat által a protestáns teológia visszatért a reformátori írásértelmezés princípiumaihoz. Ezek közül a legfontosabb a *sola Scriptura* elv, amely egyformán hangsúlyozza a kanonikus iratok történeti és hitvalló jellegét.

Ez a fordulat jelentősen hozzájárult a teológiai diszciplínák egymás közötti kapcsolatának megváltozásához. Az új hermeneutikai elvek segítségével meg lehetett állapítani a biblikai teológia és a rendszeres teológia kompetenciáinak határvonalát. Ez megteremtette a közös teológiai együttműködés alapját. Következésképpen az exegéták lemondtak arról, hogy vizsgálódási eredményeiknek abszolút értéket tulajdonítsanak. Törekvésük legfontosabb célját abban látták, hogy napfényre hozzák a bibliai elbeszélések történeti vonásait. Ugyanakkor tudatában voltak annak is, hogy a tudományos eredményeik nem bírnak normatív funkcióval a teológia számára.

Ezen előzmények után indult meg újra a történeti Jézus-kutatás a II. Világháború után. A kutatók gondosan ügyeltek arra, hogy elkerüljék a 19. század hibáit, elsősorban a historizmus tévedését, mely a pusztá tényekben kereste a történelem értelmét. Tehát lemondtak arról, hogy újra életre keltsék az u.n. fides historica-t. Fáradozásukat egy apologetikai szándék vezette: meg akarták óvni a hitet a doketizmus veszélyétől, egy olyan téves tanítástól, amely csak Jézus Krisztus életének és szenvedésének isteni jellegét hangsúlyozza, miközben elhanyagolja történeti, emberi vonásait. E vizsgálódás által a bibliai teológia művelői egy fontos teológiai feladatot töltöttek be.

A fent említett szempontokat elfogadva a rendszeres teológia elismerte a történeti kutatás jogosságát, legitimitását. A két szaktudomány újszerű kapcsolatából együttműködés született, közelebből a krisztológia területén. A Jézus Krisztus személyéről szóló tanítás megfogalmazása rendjén a szisztematikuskok a bibliai teológia eredményeire támaszkodnak. Azt is lehet mondani, hogy egy módszertani korrekció ment végbe ebben a tudományágban. A dogmatikai tankönyvekben egyre gyakrabban találkozunk az induktív módszer felhasználásával a deduktív módszer helyett. A „fentről lefelé haladó” krisztológiája helyett ma szívesebben beszélnek a „lentől felfelé haladó” gondolatmenetről. Ez világos bizonyítéka annak a ténynek, hogy az exegéták munkáját mennyire komolyan veszik szisztematikusk kollegáik.

Az exegézis általában bibliai textusok vizsgálatával foglalkozik. A történetkritikai módszer alkalmazásával kettős célt tűznek ki maguk elé: a bibliai iratok magyarázatát és megértését. Az interpretáció „visszahelyezi a szöveget az eredeti szövegkontextusba, rekonstruálja az üzenetet, mely az első címzettnek szólt. Megmagyarázza a textust. Ha az alapszöveget megmagyaráztuk, következik a megértés, ezt pedig az értelmezés követi. Ez lehetővé teszi, hogy a helyesen magyarázott szó az olvasó számára is az igazság szavává váljon. Ebben a folyamatban a Szentlélek nagyon fontos szerepet játszik. Mert Isten jelenléte nélkül az emberi értelem nem tud eljutni az Írás életadó értelmezéséhez.” (Daniel Marguerat: „Ein historisch-kritischer Zugang zur Bibel”. In: *Zankapfel Bibel. Eine Bibel-viele Zugänge. Ein theologisches Gespräch*. Ed. Ulrich Lutz. Theologisches Verlag Zürich. S. 26, magyarul HF 10).

A rendszeres teológia művelői nagy érdeklődéssel kísérik a bibliai teológia munkáját. A bibliai textusok megértésére és értelmezésére tett kísérleteket semmiképpen sem akarják megnehezíteni bizonyos kritériumok felállításával. Egyetlen elvárással közelednek társaik felé: azzal, hogy az exegetikai fáradozásuk közben ne feledkezzenek meg a regula fidei-ről és a szeretetről. Ez a korrekt együttműködés feltétele. De még van egy alapvető körülmény: újra és újra emlékezniük kell arra, hogy teológiai tevékenységükkel mindketten Jézus Krisztus egyházának igehirdetői szolgálatát kívánják előmozdítani.

Összegezve a fentieket, az alábbi következtetéseket vonhatjuk le:

Az exegézis és a rendszeres teológia kölcsönös kapcsolatban állnak egymással. Szűcs Ferenc szavaival élve: „Az ideális kölcsönösség az lenne, ha a dogmati-

ka figyelve a bibliatudományok munkájára a keresztyén tradíció mellett új szempontok szerint rendszerezhetné a keresztyéntanítást” (Török I.-Kocsis E.-Szűcs E.: *Dogmatikai Prolegomena*. Budapest. 2000. 246.). H. Joachim Kraus teológiai munkássága jó példát szolgáltat erre nézve. (*Reich Gottes, Reich der Freiheit*, Neukirchen, 1975. *Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie*, Neukirchner, 1983.) Ugyanakkor igazat kell adnunk Szűcs Ferencnek, hogy egy olyan dogmatikának is, amely közel áll a biblia teológiához, megvan az a veszélye, hogy „a Bibliából származó vezérgondolat más szempontokat háttérbe szorító elvvé válhat” (*Prolegomena*, 247).

Tehát a két diszciplína állandó kölcsönös kapcsolatban kell, hogy álljon egymással. Kíváncsok, hogy munkájukat egy egységes teológiai stúdium keretén belül fejtsék ki egy organikus, élő egység keretében. Ez oly módon jöhet létre, ha kritikus szemmel figyelik egymás tevékenységét, ugyanakkor mindig készen állnak arra, hogy új gondolatokkal ösztönözzék egymást, nyitottságot tanúsítva az új kérdésfelvetések és felismerések felé.

VÁLASZ GERÉB ZSOLTNAK

Geréb Zsolt nyugalmazott kolozsvári református teológiai professzor

Az exegézis és a rendszeres teológia időszerű kapcsolata²

Köszönöm, hogy elküldted egy korábbi előadásod szövegét. Örülök neki, hiszen pontosan arról írsz, ami e könyvnek a témája. Néhány gondolatodat emelem ki. A scientia sacra két egyenértékű partnerének tekinted a dogmatikát és az írásmagyarázatot. Te is emlékeztetsz arra, hogy a dogmatika és a biblikum szétválása Johann Philipp Gabler 1787-es ismert oratiója után kezdődött. Fontos gondolatod, hogy „a liberális teológia csak a történeti Jézusról akart tudni, akiben csak egy vallásos személyiséget láttak, aki minden isteni jellemvonást nélkülöz. (...) Ily módon eltűntek személyiségének messiási vonásai, de egyben elveszett kereszthalálának megváltó jellege is. A történeti Jézus-kutatás zsákutcába jutott, mert minden tudós a maga vallásos eszményképét vetítette ki Jézus arcvonásaiba, amint ezt Albert Schweitzer megállapította híres monográfiájában. Ez a következtetés nyilvánvalóvá tette, hogy egyik írásmagyarázó sem tud megszabadulni a magával hozott előfeltételektől. Azt mondhatjuk, hogy a 19. századi teológusok csak a földi Jézusról akartak tudni a bibliai Krisztus helyett. Ez szándékos különbségtételt jelentett Jézus Krisztus emberi és isteni jellemvonásai között.” Rámutatsz a fordulatra is: „Az első világháború után nagy fordulat következett a teológia történetében. Az ún. dialektika teológia újra felfedezte a bibliai könyvek kijelentésszerű karakterét. Ennek megfelelően az ó- és újszövetségi iratokban már nemcsak a pusztá tényeket keresték, hanem a bibliai elbeszélések kérügmaticus, hitvallás jellegű vonásait és tartalmát is.” A konklúziódat idézem még: „a két diszciplína állandó kölcsönös

² Előadás, elhangzott a Károli Gáspár Egyetem Hittudományi Kara 150 éves Jubileumi Ünnepege alkalmából rendezett konferencián 2005. október 8-án.

kapcsolatban kell, hogy álljon egymással. Kíváncsi, hogy munkájukat egy egységes teológiai stúdium keretén belül fejtsék ki egy organikus, élő egység keretében.”



GERŐFINÉ BREBOVSZKY ÉVA

evangélikus lelkész, teológus

A teológiai hermeneutika egy a 19. századi újszövetségi kutatások megjelenése óta jogos kérdéseket felvető elbizonytalanodásra keresi a választ.

Ami akkor a dogmatikus, konzervatív megkötöttségektől a modern gondolkodás felé megtett bátor lépésnek, a hit szabadságának/ parrézia bátor szólásnak látszott, az hosszú távon negatív hatással bírt az egyház tanítására.

Hogyan egyeztethető össze a tudomány és a hit? Az evolúció és a teremtés? Kutatható-e a Biblia a történetkritikai vizsgálat módszereivel? A kapott/vélt objektív eredmény lehet-e hatással az egyház hitvallásaira? Az egyház igehirdetésére, tanítására? Át kell-e írni a Bibliát újra meg újra a korszellemnek megfelelően? Hogyan olvassuk helyesen a Bibliát? A hermeneutika ezért vált véleményem szerint nagyon izgalmas tudománnyá a 20. század második felében, mert a felvetett kérdésekre megpróbált módszeres válaszokat adni, megszerezni az elmúlt korok megközelítési módjait, hiszen nem tekinthetett egyetlen módszerre sem úgy, mint ami kizárólagos, és végleges megoldást jelent a Biblia értelmezésében. Feltárta a paradigma váltásokat, amik tabukat voltak képesek megszüntetni. A történetkritikai megközelítések véleményem szerint sokszor elzárták az utat a teológiai megértéstől, mivel alapjaiban kérdőjelezték meg a szöveg teológiai üzenetét.

Emlékszem, 1987-ben Udo Schnelle újszövetséges professzor szemináriumán is felvetődött ez a probléma. Ő akkor úgy vélekedett, hogy a történetkritikai megközelítésnek a feladata a múlt feltárására vonatkozik, a jelenre nézve nem tehet teológiai megállapításokat, ez már a homiletika és a dogmatika feladata. Kérdésem, hogy el lehet-e választani a kettőt ilyen szigorúan egymástól? Tapasztalatom, hogy a történeti kutatás által felvetett kérdések, eredmények, hipotézisek sokszor váltak a bibliaolvasástól elidegenítő tényezővé a mindennapokban.

A teológiai hermeneutika az egyház könyvének tekinti a Bibliát. Ezáltal belehelyezi a szövegeket a keletkezésük és folyamatos fennmaradásuk/használatuk kontextusába. Egyetértek azzal, hogy nem helyes ettől a kontextustól elkülönítve vizsgálni, mivel hamis eredményt kaphatunk.

A teológiai hermeneutika hitben elkötelezett értelmezési mód. Nem akar szenzációs új felfedezéseket tenni, hanem a szöveg jobb megértését munkálja alázattal.

Egyetértek Fabiny Tibor 11 pontjával. Szükség van a teológiai hermeneutikára, mint ami segíti a hívő megértést, kell egy a tudomány eszközeivel vizsgálódó alternatív megközelítés, amely nem vádolható fundamentalizmussal, tudománytalansággal. A keskeny út vállalható, érdemes tovább csiszolni, finomítani a

szempontokat. David Steinmetz téziseit inkább kijelentéseknek érzékelem, mint megvitatandó szempontoknak.

Válasz a felvetésekre

1. Látásom szerint a teológiai Szentírás értelmezés nem nyit új perspektívát, hanem egy régi-új szemléletmódot állít a figyelem középpontjába. Ez a perspektíva elemeiben már felfedezhető Luther Márton Biblia megközelítésében, a *sola Scriptura* elv kimondásában és annak a *was Christum treibet* kijelentéssel való összekapcsolásában, és kánonkritikájában. Barth Károly dogmatikájában a 20. század elején ezek a gondolatok visszhangoznak, és a 20. század közepén megjelenő biblikus teológiai irányzat hasonló hangsúlyokat keresett az Újszövetség – és Gerhard von Rad személyében az Ószövetség megértésében is.

2. A teológiai Szentírás értelmezés erőssége véleményem szerint abban van, hogy az újkori kritikus és racionális szemlélet elvetésével annak közösségi megalapozottságát emeli ki. Egy közösség hordozta a szóbeli hagyományt, míg az leíratott, és ugyancsak egy folyamatosan fennálló értelmező közösség olvasta, hallgatta, őrizte, adta tovább, és tekintette mértékadónak a hit és az üdvösség dolgában a Biblia könyveit. További erőssége annak nyitottsága a laikus megközelítés számára. A szakmailag kívülről is kap belőle impulzusokat hite megéléséhez, elmélyítéséhez. Visszakapja Bibliáját a szakértőktől saját használatra. Érvényesül a lutheri elv ebben is. Az ökumenikus nyitottság, amely nem a felekezeti dogmák igazolását keresi a szövegekben, szintén pozitív hozadéka ennek a szemléletnek. Továbbá úgy látom, hogy integráló hatása is lehet. Különböző módszereket, pl. történetkritika, literalizmus, használó exegéták találják meg ebben az értelmezésben a közös nevezőt a jelentést illetően.

Gyengéi: kritikusai részéről egyértelműen megkapja, hogy nem értéksemleges, hanem elkötelezett, nem objektív, hanem felekezeti, vagy hitvallási alapon közelíti meg a szövegeket. Megkérdőjelezi a vizsgálódás lehetőségét az egyháztól független akademikusok részéről, mivel nem úgy tekint a Bibliára, mint egy ókori szövegre a sok közül. A Biblia ihletettségét elutasító kutatók nyilván elutasítják az értelmezés tudományos voltát. Ezáltal megoszthatja a tudományos világot.

3. Ha visszatekintünk a mögöttünk lévő hermeneutikai megközelítési módszerek történetére, akkor elmondhatjuk, hogy mindig jöttek újabb módszerek, paradigmák, megközelítési módok, miért éppen most állna le ez a folyamat? Miért feltételeznénk, hogy a jövőben nem találnak alkalmasabb módot a Biblia megértésére? Véleményem szerint az eddigi módszerek mind hozzáadtak az Írások jobb megértéséhez, kritikájuk, felvetéseik sokban gazdagították látásunkat, gondolkodásunkat. Mint ahogy nem lehet a hitet, az inspiráció elfogadását ráerőltetni senkire, mert ez ajándék, úgy nem kívánható meg, hogy ezt a módszert kizárólagosnak tekintsék mások, és elvessek a többi értelmezést, ezzel lezártnak tekintsék a hermeneutika történetét. A kutatói szabadság is megkívánja, hogy lehessen választani a megközelítési módok között. Nyilvánvalóan fontos, hogy

bármelyik módszer alkalmazásakor a kutató tegye egyértelművé, milyen előfeltevésekből indul ki, módszere ellenőrizhető és vitatható legyen.

4. A közös alap adott: a keresztény hitvallás, a niceai hitvallás, különben nem nevezhetjük keresztény teológiának. A keretek is bár kulturálisan és felekezetiileg kolorizáltak: maga az egyház közössége, amelyik kéri és alkalmazza a különféle diszciplínák kutatásait és eredményeit. Az összehangolódásra tehát megvolna a lehetőség. Más tudományok területén is intenzíven jelentkezik az igény az interdiszciplináris kutatásokra, összefogásokra. Nálunk pedig még inkább indokolja ezt a közös forrás, a Szentírás. Jó volna, ha valóban ezek az ágak egymásra épülve, egymással párbeszédet folytatva gazdagítanák az egyház életét.

5. A Szentírás akkor marad élő könyv, a mának szóló üzenet, ha az egyház könyve marad, és a holt betű a szószéken megelevenedik a hallgatóság számára. János 20,31 szerint „Ezek pedig azért írtattak meg, hogy higgyétek: Jézus a Krisztus, az Isten Fia, és e hitben életetek legyen az ő nevében.” Az egyház nem adhatja fel küldetését, hogy Jézus Krisztusról, mint Isten Fiáról tegyen tanúbizonyságot. Ennek alapja pedig a Szentírás, melynek erejéről megváltozott életek, történelemformáló események tanúskodnak. Hisszük, Jézus az Út az Atyához, ezért nem mondhatunk le ma sem tanulmányozásáról, és nem várhatjuk ezt releváns módon azoktól, akik elutasítják a hit alapú megközelítést. Egykor a teológiai tudományok jelentették az egyetemi oktatás csúcsát, és a többi tudomány őt szolgálta. Ez sem volt helyes. Ma a tudományok szeretnék szolgálójukként látni a teológiát, hogy megtűrjék soraikban. Úgy vélem, nem feltétlenül kell ennek a korszellemnek megfelelni. A bibliakutatás tudományos szintjét nem az „objektív” mérce jelenti, hanem az őszinte vágy az Igazság megismerésére.

VÁLASZ GERŐFINÉ BREBOVSZKY ÉVÁNAK

Gerőfiné Brebovszky Éva evangélikus lelkész, a teológia doktora, több éve tanít hermeneutikát az Evangélikus Hittudományi Egyetemen. A Zsidókhöz írt levél intertextualitásáról írt munkája a *Hermeneutikai Füzetek* sorozatában jelent meg.

Reflexiódat a tudomány és a hit kapcsolatára vonatkozó kérdésekkel kezded. Saját külföldi tapasztalataid révén rámutatsz arra, hogy a történetkritikai megközelítések véleményed szerint sokszor elzárták az utat a teológiai megértéstől, mivel alapjaiban kérdőjelezték meg a szöveg teológiai üzenetét. Példaként Rudolf Schnelle professzor megnyilatkozásait említed. Írásodban szinte mindennel egyetérték. Jó, hogy rámutatsz arra, hogy a TIS egy régi és új szemlélet, amelyek előzményei Luthernél, Karl Barthnál és Gerhard von Radnál is kimutathatóak. Külön köszönöm az egyik utolsó mondatodat: „A Szentírás akkor marad élő könyv, a mának szóló üzenet, ha az egyház könyve marad, és a holt betű a szószéken megelevenedik a hallgatóság számára.”



HUBAI PÉTER

református teológus, történész

Gondolatok az egyházi hermeneutikáról

„Ténylegesen szent írások nem létezhetnek hermeneutika nélkül, amely az állandóan fenyegető kognitív disszonanciát, azaz a régi szent iratok képzetét és az új felfogások közötti távolságot és feszültséget áthidalná.”³ És mivel a Szentírás (vagy szent iratok), a régi képzetek, az új felfogások és a köztük feszülő távolság egyenként is beláthatatlanul nagy, így röviden írni aligha lehet, ez mindenképpen könyvet kíván, hisz ez olyan fontos terület, értelmezésük majdhogynem mindent meghatározó, és oly sok kérdést érint, hogy röviden még felületesen sem tárgyalható. Szubjektív gondolatokat, tapasztalatokat és egy-két megjegyzést tudok most tenni. Amellett, hogy protestáns teológus vagyok, tanulmányaim és munkám révén ókortörténész és muzeológus existenciámat is magammal hordozom. (Ez utóbbi azért érdekes, mert számomra az anyagi kultúrára, a kézzelfogható tárgyakra való reflektálás is hozzátartozik a világlátásomhoz – és az archeológiának is van hermeneutikája, ha ez annyira nem is ismert.)

A hermeneutikával úgy találkoztam, mint az exegézis módszere. Teológiai szakdolgozatomban negyedfél évtizeddel ezelőtt a tipológiai módszerhez kapcsolódott, Wilhelm Dilthey, Rudolf Bultmann és Ernst Fuchs mellett Leonhard Goppelt volt az útmutatóm. Több kérdésemre azonban nem kaptam tőlük megnyugtató választ, leginkább arra nem, hogy a terminológián túl mi a lényegi különbség az (óegyházban még bevett, de mára már erős fenntartással tárgyalt) allegória és a legitimnek tekintett tipológia között. Bultmant, a 20. sz. egyik legjelentősebb teológusát nálunk akkor nem tanították, én azonban vezérlő csillagnak láttam, és mint felvilágosult fiatalember nagyon szimpatizáltam a mitológiátlanítási programjával. Évtizedek múltával, és a vallástörténet elkötelezettjeként ma úgy látom, hogy e kiemelkedő kutatónak ez igen félreérthető kalandja volt. Egyfelől az általa posztulált modern ember nem létezik (még akkor sem, ha a villanykapcsolóval egy pillanat alatt a sötétségből világosságot tud is varázsolni), a *homo religiosus* ha nem is mindenben, de sok dologban jelentős mértékben hasonlít a bibliai korok emberéhez. Másfelől vallási megtapasztalásokat ma sem lehet sem képletekkel, sem kottákkal, sem térképekkel, sem semmilyen racionális módon kommunikálni, hanem csakis mitológiai nyelven. Az *Entmythologisierung* ha nem is kasztrálja a vallást, de ilyesformán nem engedi megszólalni, mítoszok nélkül nem tudunk vallásos tapasztalatokról beszélni, a mitológia a vallás adekvát nyelve.

Egy másik élmény: az újszövetségi bibliai teológiát az akkor nálunk nagyon ünnepelt Ethelbert Stauffer könyvéből tanultuk; egyes állításait csak megfogal-

³ Guy Stroumsa, Die christliche hermeneutische Revolution und ihre Doppelhelix – Frühchristliche Kultur und Kanon zwischen Juden und Heiden, in: Stroumsa, *Kanon und Kultur*, Berlin – New York 1999, 3.

mazhatatlan averzióval fogadtam, diákként még nem tudtam, hogy a teológiai kisiklást a hibás hermeneutika okozta. Szerinte Jézus halála után a tanítványai és az evangelisták „rejudaizálták”, visszazsidósították a tanítását, ezért az újszövetséges kutató feladata az „Entjudaisierung der Jesusüberlieferung”, a „Jézus-hagyomány zsidótlánítása”. (Akkor még nem hallottunk arról, hogy az egyébként nagy tudású német professzor milyen kacskaringós utat tett meg.) A „rejudaizálás” történetileg nem áll meg, finoman szólva: tévedés; Stauffer ezt az 1930-as évek ideológiájából vetítette rá a kutatandó anyagra – ha jóhiszeműek vagyunk, nem látott rá erre. E példák talán mutatják, hogy a hermeneutika milyen mélységben képes meghatározni a teológiánkat, sokszor anélkül, hogy észrevennénk a mozgatórugókat.

A hermeneutika (melyet ma a jogtudománytól a művészettörténetig használnak) eredetileg egy irodalomtudományi diszciplína, mely a szövegek értelmezésében nyújt segítséget. „Már a régi görögök is ismerték”, és a hellenizmus korában a szentírássá nemesült homéroszi eposzokat, különösképpen is annak nehezebben érthető részeit, valamint az istenek megbotrántoztató viselkedését leíró részleteket magyarázták ennek segítségével. Az alexandriai filológiai iskolában (Arisztarkhosz, Zenodotosz, Kratész) alakult ki az az értelmezési gyakorlat, hogy a szent, és ilyenképpen feltétlenül elfogadandó szövegnek az olvasó által immorálisnak tartott részeit az allegória segítségével mentették meg. Alexandriai Philón azután a Héber Bibliát (pontosabban: a Septuagintát) szintén az allegória eszközével emelte olyan filozófiai magasságba, melyet a hellenista műveltségű entellektüelek is annak kijáró tisztelettel olvashattak. Más kérdés, hogy a források azt mutatják, hogy nem olvasták. Viszont a keresztények számára döntő fontosságú lett, és az egyházatyák a Septuagintával együtt az allegorizáló értelmezést – és szükségszerűen az azzal polemizáló *sensus literalis*-t is – átvették.

Minden szöveg olvasása lehet problematikus – de nem egyformán nehéz. Anyu tegnap nekem írott levelét könnyen megértem. De egy olasz levéllel már nehéz lenne megküzdenem, mert nem értek olaszul. Az alispán úr százötven évvel ezelőtti jelentését sem könnyű kommentár nélkül megérteni, noha magyar nyelvű, ám nem ismerem azoknak a falvaknak a konkrét szereplőit, életviszonyait, melyekről a jelentés szól. A hermeneutika nem szótárt vagy lexikont ad a kezembe; a hermeneutika a megértés módszertanát kínálja.

A *herméneutész* görög szó jelentése szerint értelmezőt, magyarázót, tolmácsot jelent. Tolmács az, aki két ember között áll, ahol az első fél mond valamit a másinak, és ez utóbbi nem érti a közlést, de kíváncsi rá, nyitott rá, feltétlenül szeretné megtudni mi a neki szóló üzenet. A herméneutész ebben a szituációban a középben álló „szolga”; nem önálló, nem a magáét mondja, hanem az üzenetet továbbítja. A hermeneutika e három kapcsolatáról szól. Az első megszólalónak mondandója van. Nem biztos, hogy ott van a közös térben, ő lehet távol, akár ezer kilométerre, akár egy levelet írt, az is lehet, hogy már nem is él, a közeli vagy távoli múltból üzen, talán épp egy könyvön keresztül, de nyelve (vagy kultúrája) a célszemély számára nem (könnyen) érthető. A fordító azonban érti őt, legalábbis valamennyi-

re, és vannak segédeszközei, hogy még jobban megértse őt, és érti a célszemély nyelvét is. A tolmács – a fordítótól eltérően – közös térben és közös időben él partnereivel. A harmadik fél érdeklődéssel fordul az első felé, érdeke, hogy megértse, számára fontos a közlő és üzenete, és figyelemmel fordul a tolmács felé is, aki közvetít. Ő meg-nem-értése miatt rászorul a hermeneutészre, és mivel nem tudja ellenőrizni őt, rászorultságában bizalmat ajándékoz neki, és elhiszi, hogy korrekt, hogy megváltoztatás nélkül valóban azt adja tovább, amit a közlő üzen. A tolmácstól elvárjuk, hogy intellektuális becsületessége kikezdhetetlen legyen.

Hogy jön ez a bibliai hermeneutikához? A Biblia, mint Szent Írás, szövegek, melyeket egykoron külön-külön leírtak (ezek az iratok mind-mind elvesztek, de másolataiknak másolatai pár száz vagy akár ezer évvel későbből ma a kezünkben vannak, s úgy véljük, hogy a kanonizálásuk óta szövegük lényegesen nem változott). A szövegeket olvasták (mint tudjuk, hangosan felolvasták – ami azt is jelenti, hogy a hallgatóknak visszalapozásra nem volt lehetőségük). Kik írták, és kik olvasták – egy olyan társadalomban, ahol (bár statisztikákat nem ismerünk) nagy fokú volt az analfabétizmus? A szövegek fordítása – és ezzel szoros összefüggésben értelmezése – a keresztény egyház kezdeteitől jelen volt. Amikor Jézus a názáreti zsinagógában fölolvasta az Írást (Lk 4,17), biztosan egy olyan héber nyelvű tekercset adtak a kezébe, mint amilyen a Qumranban megtalált Ézsaiás tekercs – ám nekünk Jézus szavait már csak görög fordításban hagyományozták. Az egyház kezdettől fogva a Héber Bibliát csakis a Septuaginta formájában, azaz görög fordításban (és olykor némileg eltérő tartalommal) használta; az eltérés legismertebb példája Ész 7,14 lehet, aminek az Újszövetség teológiájában azután messzemenő következménye lett. Amikor a kereszténység az Imperium Romanum észak-afrikai és nyugati provinciáiba is eljutott, akkor a latin fordítás is elterjedt. Hermeneutikai szempontból nem a nyelvi fordítás a legfigyelemreméltóbb, hanem az ezzel együtt járó gondolkodási struktúrában megjelenő különbségek. A héber Messiást (másiah) szótarilag le lehet fordítani Krisztusra (khristos), a kettő – a nyelvek mögött álló kulturális (és társadalmi) hagyományok miatt – mégsem ugyanazt jelenti.

Ez mutatja, hogy vannak a tolmácsolásnak objektív korlátai. Hogy fordítja le a tolmács azt, ami a befogadó számára ismeretlen, ami fogalomtárából hiányzik, a szaharai beduinak azt, hogy óceán; hogy fordítja le egy eszkimónak azt, hogy hőség; hogy fordítja le egy ugandainak, hogy fóka, hogyan fordítja le egy kamcsatkainak, hogy zsiráf. Ez a reáliák esetében még körülírható, fényképen megmutatható, de a kulturális különbségek hosszú körülírásokkal sem adhatók át. Vannak lefordíthatatlan dolgok. Egy szóviccet sem lehet lefordítani, mert adott esetben egy homoním szó poliszémáját egy másik nyelven nem lehet visszaadni. Ilyesformán majdnem minden költői szöveg lefordíthatatlan, illetve csak erős veszteségekkel fordítható le. (Klasszikus példa lehet Petőfi expresszív verssora: Falu végén kurta kocsmá, oda rúg ki a Szamosra – eszperantóul lágy-meleg: Ĉardo ĉe la vilaĝlimo kuŝas en river-proksimo.) Hogyan lehet visszaadni a magyarban az indoeurópai nyelvekre jellemző grammatikai nemeket (a femi-

nista teológia egyik kihívása), mely a mi nyelvünkben hiányzik (vagy fordítva: a magyart például németül: „Mellézuhanam, átfordult a [kinek a] teste”, a fordítónak döntenie kell *a kötelezően kiteendő* birtokosnévmás nemét illetően, noha az a magyarban nincs jelölve, nem is ismeri). A perfectumot-imperfectumot magyarul csak időivé torzítva lehet visszaadni. A tolmácsolás teológiai problémává válik, amikor vallási kulcsfogalmakat is érint. Amint minden személynek, úgy a Bibliában Istennek is van neve, ő YHWH, s e nevet szokták Istenként értelmezni (amit írásban lehet kis- vagy nagybetűvel írni, de ez kimondva elvész), vagy Örökkévalónak nevezni, ami egyfelől nem az ő neve, másfelől a Héber Bibliától idegen hellén gondolatvilág időiségének a negálása, avagy Adonajnak hívni, ami viszont nálunk idegen és érthetetlen, avagy a Septuagintával Úrnak nevezni, ami megint egy köznév, ráadásul félreérthető, és erre a bibliai szöveg esetenként rá is játszik (Monda az ÚR az én uramnak, ülj az én jobbomon Ps 110,1; Mt 22,44)? Hasonlóan nyelvi jellegű, ám központi teológiai probléma az úrvacsora szerzetési igéjének esetében: *hoc est corpus meum* (1Kor 11,24), ami, ha Jézus szavainak tradíciója szószerinti, akkor nagyjából így hangozhatott el: *ze gufi* – ez a tetemem (Franz Delitzsch ford.), azaz az eucharistia transzubsztanciációjának a középkori értelmezésében éppen a kiemelt fontosságú copula hiányzik (amint történetesen a magyar nyelvben is), amire azután az interpretáció támaszkodott. Ezt a felekezeti vitában figyelembe lehetett volna venni, ha képzett hebraisták kellő súllyal részt vettek volna az eucharisztikus disputában (A 15–16. századtól zsidó, vagy konvertita tudósok fontos szerepet játszottak a bibliafordításban, de a zsidó bibliaértelmezések, például a kabbala nem jutott szóhoz a protestáns bibliatudományban, exegézisben.)

Az utóbbi száz évben egyre többet hallunk a szerző mellett a befogadóról, a nyitott műről és az inspirált olvasóról. Különösen egy költői mű, egy szimbolikus írás esetében ez nagyon indokolt, ám mintha nem mindig kellő differenciáltsággal szólalna meg e törekvés. Hisz a szimbólumoknak is van egy társadalmilag kanonizált jelentéstartománya, és ha a költő a rózsájáról vagy galambjáról beszél, minden inspirált olvasó nagyjából ugyanúgy érti, hogy kit említ ilyenformán, s hogy a rózsa nem egy növény, a galamb nem egy madár. A befogadó, aki az üzenetet veszi, az Üzenőre kell figyeljen. Dilthey azt mondja, hogy „a hermeneutikai eljárás végső célja az, hogy a szerzőt jobban megértsük, mint ahogy ő magát megértette”. Az olvasónak tehát van szerepe, de erőfeszítése a szöveg szerzőjének megértésére kell irányuljon. Az olvasó nem csavarhatja ki az író kezéből a tollat, nem is társszerző. Ha most a törvényekre gondolok, akár konkrétan a Tóra törvényeire, a hermeneuta nyilván számításba veheti, hogy sem Hammurabi „törvényei”, sem a Tíz Ige nem feleltethető meg a jelenkor törvényeinek, ám értelmezése nem válhat parttallanná. Hogy mennyire igen és mennyire nem, azt épp azok a régészeti kutatások mutatják meg, amelyek a 19. század első negyede óta döntően megváltoztatták a Biblia értelmezését. A mi mai megközelítéseink – iskolától függően – lehetnek különbözők, de nem gondolom, hogy Hammurabi korában, vagy Mózes korában (lett legyen az bármikor) a „törvények” olvasói nagy szabadsággal értelmezhet-

ték azokat, mert áthágásukat a társadalom szankcionálta volna. A szerző közöl, az olvasó a szerzőt értelmezi, s ebben bizonyos mozgástere van, de ez egy keskeny mezsgye.⁴ Történészként nem is mondhatok mást, mint hogy a Biblia történeti olvasata legitim olvasat. Ehhez persze a bennem élő teológus azonnal hozzáteszi, hogy a Biblia spirituális olvasata – bár ez nagyon szerencsétlen kifejezés – szintén legitim. Egy Balassi verset lehet poétikai szempontból elemezni, és a szerelmünk fülébe dűnnyögni, egyik sem érvényteleníti a másikat – de egy irodalmár, ha szerelmes is, aligha tud elvonatkoztatni az akrosztichonoktól vagy a rímektől. Olyan történészként, aki az ókori Kelet irodalmával, vallásával foglalkozik, nem botránkoztat meg, hogy az ókori Izraelben volt politeizmus, amint azt például a Kuntillet Adzsrud-i feliratos leletek bizonyítják („a Samáriai YHWH és az ő Aserája”) – ez nem nagyobb kihívás a teológiának, mint amivel már a 19. sz. dereka óta minden teológus nemzedék szembenéz, és erre nem adekvát válasz az Asera valamiféle eliminálása, hogy az valószínűleg nem YHWH felesége. (Ezt a konkrét információt valamikori professzoraink még nem ismerhették, de az ugariti emlékeket és az ókori Kelet egyéb emlékeit természetesen igen.) Kihívással néz szembe az a természettudós is, aki szakmája művelőjeként találkozik azzal, hogy a Nap megállt Gibeonban, hogy Ezékiás korában az árnyék visszament tíz fokkal, vagy Jézus szűztől született. Teológusként ne vegyük csekélybe más szakemberek kihívásait a Biblia felől! Ám ha ők netán szaktudományuk konszenzusával szembemenve valamiféle apologetikus interpretációját adnák is e helyeknek, a teológus, véleményem szerint ezt nem teheti meg, neki teológiai választ kell adnia. A történeti megközelítés nem jelentheti azt, hogy a történész feladata igazolni a Bibliát – annak ilyen apológiára nincs szüksége; és a történelem nem is lehet a hit mankója – de éppoly kevésbé legitim, ha a történelemmel megpróbálja sarokba szorítani a Bibliát. A történész ismeretei (amelyek nem abszolútak, hanem saját korához kötöttek, változóak és rész szerinti) segíthetnek az exegézisben, és legfeljebb kérdéseket intézhetnek a Szentíráshoz. Viszont e kérdéseket a teológus nem utasíthatja el.

Ez a megközelítés azt is jelenti, hogy a *scriptura sacra sui ipsius interpretes* elvét nem érthetjük félre. A mondat a reformáció korában sem azt jelentette, hogy a Szentíráson kívül legitim módon semmi nem létezhet, hanem a sarkos megfogalmazás a pápák és a 15. század romlott hagyományainak elutasítását célozta, amely a legújabb kor egyházi gyakorlatát és az esetleges középkori praxist állította volna a Biblia fölé, de legalábbis mellé. A reformátorok azonban nem utasították el az első keresztény nemzedékek tapasztalatát, gyakorlatát, és nagyon komolyan tanulmányozták és idézték az egyházatyák írásait. A *sui ipsius interpretes* elve, ami mindent kizárna, ellehetetlenítené az exegézist, és a mi korunkban az exegézishez már nemcsak az egyházatyák, hanem például a történettudomány (és egyebek) is hozzátartoznak.

⁴ Miután megfejtették az ékírást, még mindig sokan kétlették annak helyességét, ezért a Royal Asiatic Society ugyanazt az akkád szöveget küldte el lefordítani négy tudósaknak, Rawlinsonnak, Oppertnek, Hincksnek és Talbotnak, s ők lényegében egyformán fordították le azt. A hasonló megértés volt a megfejtés igazolása.

A legutóbbi félszáz esztendőben megélénkült a kánonnal kapcsolatos diskurzus is, nem mintha nem beszéltünk volna erről már 2000 év óta. Keresztény teológusok (néhány kivételtől – Markión, Adolf von Harnack, Notger Slenczka – eltekintve) egyetértenek abban, hogy az Ószövetség és az Újszövetség összetartoznak. Arra, hogy az Ószövetség a zsidóság Héber Bibliájával azonos, a reformáció irányította a figyelmet, a római katolikus egyház Vulgatája a Septuagintára támaszkodott, melyet a zsidóság sosem tekintett Bibliájának. Ez, a retro ad fontes humanista elve mentén azt is jelentette, hogy az eredeti nyelvből kell fordítani, s nem a latin Vulgátából, a gyakorlat azonban esetenként más volt. Így a katolikus egyházban ihletett írásként olvasták a Makkabeusok 2. Könyvét is, az orthodox egyházban viszont még a Makkabeusok 4. Könyvét is, az Etióp egyházban pedig Takla Hajmanót élete is a szent iratok közé tartozik. Keletnek a kánonhoz való hozzáállása világosabban exponálja a problémát. A szent iratok összességét nem egyszerre és egyöntetűen határozta meg az egyház, hanem egy századokon keresztül kialakuló hagyomány révén. Kevésbé közismert, hogy az Újszövetséggel is hasonló a helyzet, mert azt ugyan mindenki számontartja, hogy Athanasius patriarcha 367-es húsvéti körlevelében felsorolja az Újszövetség 27 iratát (ez az ő egyházában iránymutató lehetett), ám a később és máshol íródott és ténylegesen a kezünkben levő Codex Sinaiticus a Barnabás levelét és a Hermas pásztorát (ill.részeit) is tartalmazza, a Codex Alexandrinus Kelemen első és második levele mellett magába ölelte Salamon zsoltárait is. Mindez azt mutatja, hogy a kánon egyáltalán nem volt olyan kijegecesedett, mint amilyennek a tankönyveinkből, és pusztán az általunk még átlátott 19–20. századi gyakorlatból ismerjük. (A Vizsolyi Biblia a protestáns princípiumon túllépve nemcsak a Vulgata többletét tartalmazza, hanem azon túlmenően is tartalmaz apokrif könyveket.) A qumráni leletek és a Nag Hammadi Könyvtár világosan mutatja, hogy a Jézus korához közeli közösségek a mi kánoni iratainkon túli (ma apokrifnak nevezett) egyéb írásokat is szent iratokként olvastak. Így vetődött föl a 20. század derekán, hogy vajon az egyház a Tamás evangéliumát is be fogja-e venni a Szentírásba, illetve hasonló félelem volt a nemrég előkerült Júdás evangéliumával kapcsolatban is. Vannak az egyháznak általánosan elterjedt „kanonizált tévhitei” is, mint például a minden képtárban látható *barlangban* megszülető Jézus,⁵ a Jézust köszöntő *háromkirályok*,⁶ a *bűnbánó*, egykori parázna Magdolna⁷.

Közöttünk van azonban a kanonizálás kérdésének az inverze is, a dekanonizálás. A protestáns bibliai kánon 66 könyve közül Karl Barth a *Kirchliche Dogmatik*-ban 65 könyvet idéz valamilyen formában, egy könyv azonban a 10000 oldalas opus magnumban nem jelenik meg – számára nincs relevanciája. Ez az Eszter könyve, amely a zsidóság egyik kiemelt ünnepének, a Purimnak az alap-szövege. Ha netán az Ószövetséget nem olvassuk, az Énekek énekéről soha nem prédikálunk, vagy bizonyos bibliai könyvekből csak szemelvényeket ismerünk,

⁵ Első előfordulása a Jakab protoevangélium 18,1; népszerűsége miatt minden bizonnyal innen terjedt el.

⁶ Mt 2,1–12 sem királyokat, sem hármat nem említ.

⁷ I. Gergely pápa olvasta össze Lk 7,36–50-t a következő 8. rész elejével.

akkor – nem zsinati határozatként, és nem elvi döntésként – gyakorlatilag egy egyházi tradíció révén dekanonizáljuk azokat a szövegeket. Élő Szentírás az, amit olvasunk, ami minket valóban éltet.

A hermeneutika – az exegézistől eltérően – nem egy-egy bibliai perikópának, vagy versnek a magyarázatával foglalkozik, hanem jóval nagyobb, átfogóbb, elvi kérdésekkel, például a kereszténység és a mítosz kapcsolatának kérdésével. A hermeneuta például azt mutatja meg, hogy az egyházban a parúzia kitolódása miatti kételyre hogyan felel Péter második levele (1,16–21) azzal, hogy *mint szemtanú* hitelesíti Jézus ígérését.⁸ A dilemma azonban az, hogy 2Pt-ről bebizonyosodott, hogy egy 2. századi pseudonym irat, nem Jézus kortársa írta, s így érvelése „kártyavárként omlik össze”. A hermeneuta azonban rávilágít e „hamis mítosz” mögött az irodalomelméleti tényre, hogy „a fikció valóságot köt össze egy alannyal, akit a fikció kapcsol össze egy realitással”. Mivel az ismeretlen szerző Jézus megdicsőülésének történetével „találkozva azt tapasztalta, hogy *felkelt* szívében a hajnalcsillag, ezért maradandó bizonyosság lett számára a hagyomány parúzia-váradalma is”. – Egy másik magyarázó persze joggal teheti fel a kérdést, hogy vajon e szöveg parúziát váró, vagy azt elutasító „ihletett olvasói” szívében is fel fog-e kelni a hajnalcsillag, hisz ők épp a hosszú várákozás miatt bizonytalanodtak el. *Számukra* kell feleletet adni. A (kései) szerző azzal érvel, hogy addig higgyetek, amíg bekövetkezik – de az sem a levél megírásáig, sem olvasásáig még nem következett be. Ez a másik dilemma. Nem kerülheti el a figyelmünket, hogy a mai protestáns egyházi praxisban alig hallani prédikációt a közeli parúziáról, és – személyes tapasztalat alapján mondom – akiket ilyenről prédikálni hallottam, súlyos pszichés gondokkal küzdöttek.

Ki az a hermeneuta, akinek az értelmezés a „feladata”, aki a szöveg úgymond fordítására „jogosult”? Ha egy irodalmi szövegről van szó, akkor egy elméletileg is jól képzett irodalmár; ha a Szentírásról van szó, akkor egy elméletileg is jól képzett teológus. A határok természetesen nem átjárhatatlanok, de képzettséget igényelnek, hiszen olyanok számára kell értelmezni, akik maguk nem, vagy nem teljesen értik a szöveget. A tolmácsnak kell ismernie az idegen nyelvet. A kandaké (a meroéi királynő) eunuchja is azt mondja Fülöpnek, hogy „mimódon érthetném, hacsak valaki meg nem magyarázza nékem” (Act 8,31) – a megértés nem evidens. A magyarázat képessége, a hermeneia egy *techné*, egyfajta szakértelem. Nem szent tudás, a hermeneuta nem szent ember. A 19. század végéig azt hitték, hogy az Újszövetség görögje, ami nem azonos Homérosz vagy Platón görögjével, egy külön, szent nyelv. Az oxyrynchusi papiruszok és Adolf Deissmann óta tudjuk, hogy a koiné nemhogy nem szent nyelv, hanem az agóra nyelve. Ez azonban nem jelenti azt, hogy Pál apostol, a szent ember ne ezt a nyelvet beszélt volna. A Szentírás hermeneutája majd minden esetben az egyház teológusa, de nem attól hermeneuta, mert egyházi. A Szentírás az egyház könyve, az egyház gyűjtötte egybe, az egyház olvasta (olvassa), az egyház magyarázta (magyarázza) és hirdette (hirdeti). Noha a 18. századig a Biblia átjárta az egész társadalmat, nem volt kétséges, hogy a Szentírás az egyházé. Hirdetői is

⁸ Ulrich H. J. Körtner, *Az ihletett olvasó. A bibliai hermeneutika fő aspektusai*, Hermeneutikai Füzetek 19. Budapest 1999, 126–134.

az egyházhoz tartoztak, és ma sincsen ez másképp. A Szentírás ma is az egyházé. Kultúrtörténeti olvasók mazsoláznak belőle; jól teszik – válják egészségükre! Ám amint a görög nyelvtan nem lesz hívő tudomány, úgy a hermeneutika sem. Bibliai tudomány azáltal, hogy tárgyaül nem Homéroszt, hanem a Bibliát választja. És aki a Szentírással foglalkozik, és aki éveken vagy egy életen keresztül a Szentírással foglalkozik, az bizonytal azáltal megragadottá válik; ez nem olyan, amit vacsora után le lehet vetni. A hermeneutika akadémiai tudomány, amit az egyházban teológusok űznek. Senki nem születik hermeneutának, de senki nincs ebből kizárva, ugyanakkor a keresztséggel automatikusan nem válik azzá, s amint a héber és görög igeragozást, ezt is meg kell tanulni, időt, energiát odaszentelve.

VÁLASZ HUBAI PÉTERNEK

Hubai Péter református teológus, egyiptológus, a Wesley Lelkészképző Főiskola tanára

Gondolatok az egyházi hermeneutikáról

Köszönöm, hogy megosztod a gondolataidat. Valóban úgy van, hogy néhány év-tizeddel később egészen másképpen gondolkodunk bizonyos dolgokról, mint korábban. Írod, hogy Bultmannról hogyan változott a nézeted. Azt hiszem sokan gondoljuk úgy, hogy fiatalkori lelkesedésünk után felfedezzünk, hogy a mítosz nem az igazság ellentéte, tehát nem kell megfosztani tőle a kérügmát, hanem mint a tartalom és forma elválaszthatatlanok egymástól. Ezt jól látták a Bultmant kritizáló irodalmárok, mint Northrop Frye, vagy az irodalomra is érzékeny filozófusok, mint Paul Ricoeur. Bár 1992-ben ott voltál a kandidátusi értekezésem védésén (ami a bibliai tipológiáról szólt) és a véleményedet nem rejtetted véka alá, nem tudtam, hogy Te is a tipológiával foglalkoztál egyetemi éveid végén. Örülök, hogy ezt elárulod most, három évtized után! Igen, azt hiszem, hogy mindketten, akkor és most is, visszautasítjuk azt a staufferi nézetet, hogy „az evangélisták „re-judaizálták”, visszazsidósították a tanítást, ezért az újszövetséges kutató feladata az „Entjudaisierung der Jesusüberlieferung”, a „Jézus-hagyomány zsidótanítása”. Én még mindig azt a nézetet vallom, hogy az allegóriát meg kell különböztetnünk a tipológiától, hiszen az előbbi a zsidó, az utóbbi a görög gondolkodásból vezethető le. Tudom, hogy ezt sokan nem osztják, de nekem még mindig így logikus. Szeretem én azért a görögöket is, különösen az alexandriaiakat; amikor Órigenész Peri Arkonját olvastam, nem kis meglepetéssel tapasztaltam, hogy amit ő a legmagasabb spirituális értelemnek tart, az szintiszta tipológia. Érvelése alátámasztásának céljából a tipológia locus classicusait idézi.

Igazad van, hogy a hermeneutika egy kommunikációs folyamathoz hasonló, amikor Hermész, a tolmács közvetít az „adó” és a „befogadó” között. Nagyon fontos az a megállapításod, hogy a szövegeket eleinte nemcsak olvasták, hanem fel is olvasták (lám, még egy köztes fokozat is van a szóbeliség és a leírt szöveg olvasása között). Jogos az az észrevételed is, hogy az egyházban kezdettől fogva a Héber Bibliát csakis

a Septuaginta formájában, azaz görög fordításban olvasták, s hogy a nyelvi fordítás legtöbbször a gondolkodási struktúra és a teológia változásával is jár. Az is igaz, hogy vannak fogalmak (pl. szóviccek, egyes vesszorok), amelyeket nem lehet pontosan lefordítani. Rendívil imponáló számomra a cizellált gondolkodásod, az, hogy szinte „hangosan gondolkodsz”, amikor érveket és ellenérveket ütköztetsz.

Nagyon örülök, hogy a hermeneutika sokfelé ágazó útjait is bejárva, végül Te is igent mondasz arra, amit teológiai hermeneutikának, rövidítve TIS-nek neveznek, Te pedig joggal „egyházi hermeneutikának”. „A Szentírás hermeneutája majd minden esetben az egyház teológusa, de nem attól hermeneuta, mert egyházi. A Szentírás az egyház könyve, az egyház gyűjtötte egybe, az egyház olvasta (olvassa), az egyház magyarázta (magyarázza) és hirdette (hirdeti).” Többször is eszembe jutott, hogy Barth eleinte *Christliche Dogmatik*-ot írt, majd ezt később *Kirchliche Dogmatik*-ra változtatta. Megfontolandó, hogy a hermeneutikának, de még a teológiai hermeneutikának sem ártana ebben is követni őt.



KODÁCSY TAMÁS

református lelkész, teológus

„Valóban ugyanúgy ihletettek lennének a 137. zsoltár utolsó sorai, mint Jn 3,16?”
Igen, valóban!

Ezékielre emlékeztet az, ahogyan Fabiny Tibor ír. Egy irattekercs jelenik meg, aminek mindkét oldala tele van írva sűrű sorokkal, „siratóének, sóhaj meg jajszó volt ráírva” (Ez 2,10). A prófétának ezt kellett szájába venni, majd megemészteti, és íme az íze nem keserű lesz, hanem édes. Ez a bibliai szövegben nem magától értetődő változás. Ezékiel két fázisban foglalkozik az írással: először ki kellett nyitnia a száját, melybe Isten beletette a tekercset (Ez 3,2), majd ezt neki magának kellett megennie és megemésztetnie, így érezte azt mézesnek (Ez 3,3). A Biblia olvasása úgy lesz igazán kedves, ha nem csak elolvassuk, befogadjuk a szöveget, hanem azt megrágjuk, megemésztjük, egész lényünkbe belekerül. Ez a mélység tükröződik vissza ebben a hermeneutikai programban.

A szöveggel való találkozás és annak megértésének, feldolgozásának folyamatát a hatástörténeti módszer tárja elénk legjobban, ahol egy szöveg továbbélése, sőt a magyarázatok egymásra gyakorolt hatása nemzedékeken, kulturális körökön, korszakokon ível át. Ebben az értelemben az itt bemutatott teológiai hermeneutikai elv a hatástörténeti módszerhez áll a legközelebb, ahol a szövegek valódi megértése, kibontása jelenik meg, ahogyan erről a szerző 2005-ben írt a hatástörténeti módszer kapcsán, s amelyben megjelenik az itt bemutatott Steinmetz-i program is.⁹

⁹ Fabiny Tibor, A hatástörténeti megközelítés. In: *A Biblia értelmezése*. Nemzetközi Biblikus Konferencia. Szerk. Benyik György, Szeged, 2005. JATEPress, 33–50.

Fabiny Tibor írása nem kerüli el sem az olvasásból fakadó szenvedést, sem annak szenvedélyét. Egy életpályából született vallomás ez arról, hogyan olvasa Ő a Bibliát. Ez pedig azért figyelemreméltó, mert hazánkban egyedülálló az, amit az általa vezetett Hermeneutikai Kutatóközpont révén az írásmagyarázat módszertanához hozzatott. A teológusi és bölcsészti élettapasztalaton túl általa szerkesztett, gondozott és írt teológiai művek sora tanúskodik arról, hogy minden sorának súlya van. Fabiny Tibor arról beszél, hogyan került a hatástörténeti módszer hatása alá, így ez a vallomás is egy reflexív hatástörténeti megközelítéssé alakul. Ezzel azt is jelezni kívánom, hogy nem győzött meg arról, hogy a „teológiai” hermeneutikában megfelelő jelzővel különbözteti meg ezt a hermeneutikai irányt, főleg azért, mert számos más hermeneutikai módszer is megalapozottan tart igényt a teológiai jelzőre.

Szándéka szerint két hermeneutikai irányzatot halad meg: a literalizmust és a liberalizmust, s tegyük hozzá, mindkettőt joggal. Mind a literalizmus, mind a liberalizmus meghaladása személyes ütközésen, életeseményen keresztül történik, amely által továbblépett az adott írásmagyarázati sémán úgy is mint bölcsész, és úgy is mint teológus.

Ugyanakkor fel kell tennünk a kérdést, hogy egy írásmagyarázati módszer, amely a Szent Biblia jobb megértésének szándékával foglalkozik a szöveggel, meghaladható-e egy másik módszerrel? Amikor meg akarjuk érteni a szent szöveget – amit annyian megértettek már előttünk számos megelőző kontextusban – nincs-e szükségszerűen kudarcra ítélve az a tétel, hogy a mi módszerünk jobb, korszerűbb, mint a másik? Nyilvánvalóan minden emberi értelmezés, mint teológiai vállalkozás számol azzal a töredékességgel, hogy egy szent szöveg megragadása soha nem lehet teljes, mert még „tükör által, homályosan látunk” (1Kor 13,12). Ezért felvetődik a kérdés, hogy nem kellene-e hagynunk minden módszert összetörni amellett, hogy az kivívta a maga sikereit is?

Nem vitatható eredmény, hogy a hatástörténeti módszer újat hoz a liberalizmustal szemben azzal, hogy a szöveget annak ellenére is egy egésznek látja, hogy tud annak történeti töredezettségéről, a források különbözőségéről, a stilisztikai különbségekről. Ám ne felejtjük el, hogy a történetkritikai módszerrel a protestáns egyházak bátran meghívták a tudományos világ képviselőit arra, hogy elemezzék az egyház szent szövegét, amelyhez kánonként tartja magát. Ez példátlan bátorság, amellyel eleink azt kockáztatták, hogy a régészeti, történeti, szövegelemzési módszerek megkérdőjelezzék a Biblia alapigazságát. Világossá vált, hogy a kijelentés lényegén ez nem változtatott, és továbbra is Jézus a Krisztus, bár lehet, hogy teológiai tételeinket másképpen is ki kell fejteni.¹⁰ A történetkritikai módszer sikere az, hogy a Biblia nem csak elszigetelt vallási közösség belső dokumentuma maradt, hanem megmaradt a teljes európai egyetemes kultúra alapvető és formáló könyvének. Kudarc pedig ugyanúgy az egyházat erősíti: nem vezetett eredményre az a törekvése, hogy a bibliai szereplőkről és eseményekről (különö-

¹⁰ Tillich, Paul: *Rendszeres teológia*, Osiris Kiadó 1996. 318–319.o.

sen a jézusi történetekről) bebizonyítsa, hogy lényegesen más lenne, mint amiről eddig az egyházban tudtunk. Ennek tükrében az is a történetkritikai megközelítés sikere, hogy a bölcsészettudomány teljes legitimitással nyúl a Bibliához, nem csak, mint történeti dokumentumhoz, hanem mint kulturális forráshoz, amivel nem gyengíti, hanem éppen erősíti az egyház írásmagyarázatát.

Nem teljesen világos számomra itt az a személyes szál, amikor a szerző gimnazista korából fennmaradt tillichi idézetben szereplő Isten mélységét kritizálja azzal, hogy az ember saját életének mélységének függvénye Isten. Az idézet Paul Tillich: *A létezés mélysége* című prédikációjából való, amelynek a magyar fordítása 1980-ban jelent meg. Teljes idézetként így hangzik:

A végtelen és kimeríthetetlen mélységnek, minden létezés fundamentumának Isten a neve. Ez az a mélység, amit az Isten szó jelent. És ha a szónak magának már nincsen jelentése számotokra, akkor fordítsátok le saját nyelvekre, beszéljétek életetek mélységéről, létezéseitek forrásáról, végső céljaitokról, és mindarról, amit fenntartás nélkül komolyan vesztek. Lehet, hogy ennek érdekében el kell felejtenetek minden tradicionális tételt, amit az Istenről tanultatok, talán magát a nevet is. Ha tudjátok, hogy az Isten mélységet jelent, úgy már sokat tudtok róla. Akkor már nem mondhatjátok magatokat ateistának vagy hitetlennek, hiszen csak nem állítanátok olyat, hogy az életnek nincs mélysége, hogy az élet csak sekélyes, s hogy a létezés is mindössze felszín. Csak akkor lennétek ateisták, ha teljes komolysággal mernétek ezt állítani. Máskülönben nem vagytok azok. Ugyanis aki tud a mélységről, az már tud az Istenről is.¹¹

Paul Tillich nem arról beszél, hogy saját életünk mélységében fedezhetjük fel Istent, hanem arról, hogy Isten sokkal mélyebb annál, mint ahogyan kifejezhetjük Őt szavainkkal. Nem arról van szó, hogy Isten „az én életem mélységének a függvénye”, hanem arról, hogy Isten mélységet jelent, és ennek a mélységnek a felismerésével többre mehetünk, mint az *Isten* szó használatával. Ezután Paul Tillich a közösségi lét, a kapcsolatok mélységéről, majd a történelem mélységéről szól, amelyekben szintén megérezhetjük Isten mélységét. Ebből világos, hogy Isten mélységét nem azonosítja egy pillanatnyi emberi mélységgel, hanem ennek az embertől független, széles alapot ad, amit természetesen érezhetünk saját egzisztenciánkban is. De ezt sokkal jobban tudja nálam a szerző, hiszen a fenti 1980-as szöveg is az ő tollából származik (a prédikáció Hafenscher Károly és ifj. Fabiny Tibor fordítása).

A történetkritikai módszert tekintve sokkal jelentősebbnek látom a szerzőnek azt a felismerését, hogy a szövegforrások végül csak egy teljes szöveggé állnak össze, amit kezünkbe veszünk, olvasunk és hatnak ránk, ahogy elődeinkre is.

Ugyanígy kétségtelen siker, hogy a hatástörténeti módszer a szöveg egyszerű vagy összetett szimbólumainak felismerésével képes a betűk mögé látni, és nem csak egy újabb értelmezési síkban, hanem az értelmezési síkok történeti sorával

¹¹ Tillich, Paul: A létezés mélysége, In: *Diakonia – Evangélikus Szemle*, 1980 /2. 42–47. 44.o.

mutat rá arra, hogy az egyház szövegértelmezése gazdagabb annál, mint amit egy literális értelem kizárólagosan belelát a sorokba. Viszont a szövegben éppen a literalizmusnak azt a fontos törekvését kritizálja a szerző, aminek mintha híjával lenne az általa bemutatott hermeneutikai irány. Ez nem más, mint a teljes Szentírás ihletettségének kérdése, amit a szerző elvet, miközben a literalisták vallanak. Ezt összekapcsolja a Szentírás tévedhetetlenségével (*Chicagói Nyilatkozat*), de véleményem szerint a „tévedhetetlenség tana” nem azért tévút, mert a Biblia téved, hanem azért, mert ez egy tan, és egyfajta egyházi göggel akarjuk megvédeni a mi védelmünkre aligha szoruló Szentírást.

Még inkább elgondolkodtató a „teológiai” hermeneutikai irányzat 2. pontja, mely szerint a Biblia szent szövege „nem azonos a kinyilatkoztatással, de hordozza és tartalmazza a kinyilatkoztatást, Isten ígését.” Mennyire hordozza? Mely mondatok azok, amelyek nem hordozzák a kijelentést? Ki mondja meg, hogy ez a tartalmazás milyen mértékű? Felette állunk a Szentírásnak? Ezzel a tétellel lényegében a liberalizmusnak pontosan abba a csapdájába jutott a szerző, amitől menekülni akart. Ugyanabba a hibába esnénk itt bele, mint a Skót Egyház alkotmánya, ahol a Szentírás szintén csak „tartalmazza” Isten Ígését.

Ez azt sugallja, hogy a Biblia mondatai ihletettség, s ezáltal fontosság és a kijelentésben betöltött szerepük szerint különböznek. Ahogyan írja, vannak „félelmetes átokmondások, fárasztó nemzetségtáblázatok”. Igen, vannak. Ezek nem hordozzák ugyanúgy Isten kijelentését? Hogyan ragyogna Isten üdvözítő kegyelme, ha ne éreznénk e földi létben azoknak a félelmetes átokmondásoknak a súlyát? Nincs benne a fárasztó nemzetségtáblázatokban az a történeti valóság, amelyben Isten gondviselése megmutatkozik? Nem beszédes, ahogyan a különböző nemzetségtáblázatok a sorrendekkel, a nevek kiemelésével üzeneteket hordoznak?

Ezzel egybevágóan a szerző a címben szereplő kérdést költői kérdésként teszi fel, melyre a szövegkörnyezetben elvárt válasz a tagadás. Ezek szerint nem lehetnek ugyanúgy ihletettek a 137. zsoltár utolsó, félelmetes sorai, mint az Isten szeretetét összefoglaló Jn 3,16! Valóban nem lehetnek? Csak azért, mert jobb érzésünk lesz egy kedves, jánosi idézettől, mint egy kemény zsoltártól? Miért ne lehetne mindkettő ugyanúgy ihletett? Itt nem az ihletés módjára (inspiráció), hanem forrására (theopneuszta), isteni eredetére gondolunk. Íme a két szóban forgó bibliai idézet:

Babilon pusztulásra méltó népe! Boldog lesz, aki megfizet neked azért, amit velünk elkövettél. Boldog lesz, aki megragadja és a sziklához csapja csecsemőidet! (Zsolt 137,8k)

Mert úgy szerette Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta, hogy aki hisz őbenne, el ne vesszen, hanem örök élete legyen. (Jn 3,16)

A 137. zsoltár a babiloni fogságban lévő nép siratója és vágyakozása a lerombolt Jeruzsálem felé. Melankolikusan kezdődik, az emberek a folyóvíz mellett laktak,

sírtak, a hárfákat fűzfákra akasztották, és epekedtek Jeruzsálem után. Ebből az állapotból lesznek a végére indulatos, a melankóliából kitörő felkiáltások, amelyek mind az elnyomó babiloni uralom ellen irányulnak. Ez lényegében a szabaddulási vágy egyik legelemibb kifejezése, szinte egy depresszióból való ébredés. Ezt a szabaddulási motívumot előzte meg az egyiptomi szabaddulás narratívája, és ezt később magába foglalja az újszövetségi jézusi szabaddítás is. Ennek a tükrében a Jn 3,16 egy újszövetségi és egyetemes szabaddulás, amire vágyott Izráel népe a babiloni vizeknél. Ezzel össze is kapcsolhatjuk a két idézetet. Sőt, naivitás lenne azt állítani, hogy az újszövetségi szabaddulás elbeszélése mentes volna az erőszaktól, hiszen már az elején gyermekeket gyilkolnak (Mt 2,16–18).

Figyelemre méltó, hogy Augusztinus és más egyházatyák szimbolikusan úgy értik a sziklákhöz csapódó csecsemőket, mint a rossz gondolatok csíráit, aminek pusztulnia kell. Az táplálja a zsoltárban megjelenő boldogságot, hogy a minket fogva tartó, sokszor betanult, ismétlődő gondolatpanelek hajtásaiban elpusztulnak. Ez természetesen nem megy magunktól, ehhez egy szikla kell, amin széthullik. Augusztinus szerint ez a szikla Krisztus. Vajon az a gondolat, ami a Szentírás mondatait az ihletettség, a kijelentést hordozó tartalom szerint változtatja, nem ilyen krisztusi sziklával szembekerülő csíra?

Ki mondhatja, hogy azok a mondatok egyformán, ugyanúgy Isten Szentlelke által ihletettek, s állíthatja 2Tim 3,16 alapján (»A teljes/Minden írás ihletett...«), hogy a (protestáns) Biblia mind a hatvanhat könyvének minden sorára vonatkozik?

Magam részéről ezt mondom a hitvallásaink alapján. „Hisszük és valljuk, hogy a szent próféták és apostolok kanonikus írásai, mindkét szövetségben, Isten tulajdon igaz ígéje, és teljes tekintélyük önmaguktól van, nem az emberektől.” (2HH 1) Mindkét szövetségben és minden sorában.

VÁLASZ KODÁCSY TAMÁSNAK

Köszönöm az alapos reflexiódat, Tamás. Lassan két évtizede ismerjük egymást, sok mindent és mindenkit láttunk ez idő alatt a Károli Gáspár Református Egyetemen. Nézeteinket is olykor egyeztettük, olykor ütköztettük. De talán most sikerül igazán konkrétumokat világosan, *horribile dictu*, nyilvánosan is megfogalmazni egymásnak. Örülök annak, hogy – ha udvariasan is – de vitatkozol velem, s nem rejtéd véka alá gondolataimmal kapcsolatos kétségeidet. Olvasóink igazi teológiai csörtét láthatnak majd. Hát akkor kezdjük el.

Ezt írod:

„nem győzött meg arról, hogy a „teológiai” hermeneutikában megfelelő jelzővel különbözteti meg ezt a hermeneutikai irányt, főleg azért, mert számos más hermeneutikai módszer is megalapozottan tart igényt a teológiai jelzőre.”

Először a fogalmakat kell tisztáznunk. A teológiai hermeneutika kapcsán először „hermeneutikai elv”-ről szólnak, ami szerinted nagyon közel áll a „hatástörténeti módszerhez”, utána „hermeneutikai irányról”, és itt már „teológiai módszerről” írsz, amelyik egy a sok közül. A teológiai írástértelezés vagy teológiai hermeneutika (ez a kettő viszont ugyanaz) nem az én „találmányom”, hanem az a „jelen-ség”, amit a TIS rövidítés takar. Inkább mozgalomnak nevezném, esetleg irány-nak, amelyet azok a nevek fémjeleznek, amelyeket a bibliográfiában is láthattál. Tehát semmiképpen sem „módszer” vagy egy a sok eddigi módszer között, amelyik csendes agresszivitással a hatalomra tör. Ha így lenne, akkor jogosan vehet-néd a fejét azáltal, hogy mind az említett „literalizmust”, mind a „liberalizmust” (ha ezen történetkritikát értünk) megvédemed. Ugye jól látom az agendádat?

A TIS ugyanúgy nem „hermeneutikai módszer”, ahogyan a tipológia sem az. Ezt a nagytekintélyű Bultmann állította a tipológiáról, s vele szemben Leonhard Goppelt így érvelt: „A tipológia nem egy szabályokat kidolgozó „hermeneutikai módszer”, hanem sokkal inkább egy olyan gondolkodás- és szemléletmód, olyan előzetekintő „szellemi (spirituális) látásmód” (*pneumatische Betrachtungsweise*), amely az üdvtörténet beteljesedését állandóan szem előtt tartja.”

Eddig tehát három dolgot állítottam: 1) Nem én adtam a hermeneutikának a „teológiai” jelzőt, hanem ez egy bevett (bár vitatható, ezért is vagyunk itt) irány-zat. 2) A teológiai hermeneutika nem „módszer”, hanem ugyanúgy egy (holisz-tikus) látásmód, mint a tipológia. 3) Nem lehet teljesen azonosítani a hatástör-téneti kutatásokat a TIS-szel, hiszen az előbbi valóban „módszer”, s ráadásul a hatástörténet nem feltétlenül teológiai, lehet az irodalmi, zenei stb. Azt állítod, hogy egy „írásmagyarázati módszer”, a „mi módszerünk” stb. aligha haladhat meg korábbi módszereket. Olyannyira belejössz a módszerezésbe, hogy a TIS már nemcsak közel áll a hatástörténeti módszerhez, hanem azonos is lesz vele. Ezt írod: „Nem vitatható eredmény, hogy a hatástörténeti módszer újat hoz a liberalizmussal szemben.” Én nem erről beszéltem, ugye?

A hatástörténeti megközelítés valóban módszer, ám a TIS nem az, ugyanúgy ahogy a történetkritika szintén módszer, a liberalizmus szintén nem az.

Hozzám hasonlóan Te is szeretsz vitatkozni, amikor először a történetkritika, majd a literalizmus védelmére kelsz. Nem emlékszem arra, hogy én elutasítottam volna a történetkritikai módszert. Csak azt állítottam, hogy ennél több a TIS. Még a szabadságharcosai bátorságát sem kérdőjeleztem meg. Ám ha arról lenne szó, hogy – amint írod – „*eleink azt kockáztatták, hogy a régészeti, tör-téneti, szövegelemzési módszerek megkérdőjelezzék a Biblia alapigazságát*”, akkor bizony nagy baj lett volna, mert akkor az eleink nem ismerték volna a történet-tudomány igazsága és a Biblia, ahogy írod, „alapigazsága” közötti különbséget. De ha már kihoztad belőlem a történetkritika egyeduralmával (ld. korábban: királynő és nem szolga) kapcsolatos fenntartásomat, akkor rámutatok, hogy a fenti állításoddal éppen azt bizonyítod, hogy csapdába került a teológia, annak bibliai igazságfogalma, hiszen a tudományosság mértéke, igazsága „bekebelezte” a teológia és a Biblia igazságfogalmát. A kizárólagosan racionális gondolkodás

számára a történelem, a „külső” valóság lesz a végső valóság és igazság. Pedig a Hegyi beszédben Jézus a „több igazság” szükségére figyelmeztet bennünket. Jól tudjuk, hogy az evangélium igazsága nemcsak a farizeusok igazságánál több, hanem pl. Bacon, Descartes és sok más analitikusan gondolkodó igazságánál.

A Tillich-idézet kapcsán nem a mélység locusával volt és van problémám, hanem az interpretáció irányával; a „fordítás” projektjével (ha kell, itt legyen, mert lehet), módszertanával. Azzal, ami a bultmanni projekt lényege. A „fordítás” metaforája helyett én a „nyelvtanár” metaforáját tartottam helyesnek. Egy ekkoriban (a teremtés és az evolúcióról írt könyv kapcsán) ezt írtam a *Diakonia* című lapban: „napjaink pontifexei azon fáradoznak, hogy lefordítsák a régi nyelvet a korszerűre, a modern ember tudatára szabott valóságra (...). De hátha a korszerű is elmúlik a korral? Én azt hiszem, hogy a közvetítőktől azt várjuk, hogy inkább »nyelvtanárok« legyenek. Ha értik az isteni valóságot, és tudják a kinyilatkoztatás nyelvét, tanítsák meg a legelemibb nyelvi egységek jelentését... A »nyelvtanárok« és a »nyelvtanulók« figyelmét még egy veszélyre kell felhívni, nevezetesen: az ember felejtő lény. Az egyszer már megtanult »nyelvet« a gyakorlat és a használat hiányában az emberi önzés és hiúság következtében kiradírozhatja az emlékezet. Az elfelejtett nyelven már csak dadogni, vagy (ami még veszélyesebb) mímelni lehet.”

Ez már döntő hermeneutikai fordulat volt a gondolkodásomban. E.D.Hirsch amerikai gondolkodó segítségével felismertem tehát, hogy igenis van „jelentés”, ami állandó, szemben a tapasztalatra építő „jelentésséggel”, amely viszont változó. Két év-tizeddel később örömmel fedeztem fel, hogy George Hunsinger a tillichi-bultmanni egzisztencialista modellt „expresszionistának” tekinti, amit a Karl Barth nevével fémjelezhető „hermeneutikai realizmus” nevében ugyanúgy elutasít, mint a literalizmust (a szó szerinti értelmezést). Ezt a bevezetőben látható ábra illusztrálta.

Most jön a meglepetés. Nemcsak (az általam nem támadott) a történetkritikát véded meg, hanem a literalizmust is, nevezetesen a teljes Szentírás tévedhetetlenségét, inerranciáját. Meglepődöm, mert ha a fundamentalizmus differencia specifica-ja az inerrancia, akkor te magad is fundamentalista lennél, aki ráadásul nem is kritikus a Chicagói Nyilatkozattal szemben. Győri Gábornak írt válaszomban már exegetáltam 2Tim 3,16-ot. Tamás, megmondom Neked őszintén, én nem tudok ilyen fogalmakkal mit kezdeni, hogy „a Biblia hazudik”, „a Biblia téved”, a „Biblia nem téved” stb. A Biblia nem személy, hanem olyan írások gyűjteménye, amelyeken keresztül Isten szól hozzánk, megmutatja az Ő törvényét és adja nekünk Önmagát. Miért ne csúszhatnának bele emberi, biológiai, földrajzi vagy akár időbeli tévedések? Az evangélium kincsét imádjuk, nem a cserépedényt. Amikor egyszer Cseri Kálmánnal beszélgettem, megkérdeztem a véleményét a bibliakritikáról. Ezt válaszolta: „addig nincs bajom vele, amíg nem bántják az Igét!” Igen, az Igét. Horváth Orsolyának írt válaszomban hívtam fel arra a figyelmet, hogy minden baj onnan van, ha nem tudjuk megkülönböztetni az Igét és az Írást, a Kinyilatkoztatást és a Törvényt. Luther azt mondta, hogy a megkülönböztetés képessége tesz bennünket teológussá. Hát ezért van szükség a teológiára: nehogy bedőljünk a literalizmus naivitásának!

Bár az inerranciát nem tudom elfogadni, abban egyetértünk, hogy a „tan” a veszélyes (számomra az lényegtelen, hogy azt gőgösen vagy sunyin képviselik). A tan, ez a tan: gonosz, mert azt követeli tőlem, hogy benne higgyek, s nem azt, hogy Istenben, Krisztusban, a Szentlélekben, hanem hogy legelőször *benne*. Ez pedig bálványimádás. A bálványimádás pedig gonosz. Egyszer egy középszerű, pökhendi amerikai fundamentalista lelkész megvetően szólt Brevard Childs-ról, mondván, „ő nem hisz az inerranciában”. Elképzelhetetlen számomra, hogy egy szemmel láthatóan alulképzett személy egy mélyen hívő tudóst így értékeljen!

A 19. században az angol romantikus költő, Coleridge így jellemezte a Biblia tévedhetetlenségéről szóló „tant”, amelyet a 20. század eleje óta fundamentalizmusnak hívnak:

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

Azt hiszem már megválaszoltam a szöveg és a kinyilatkoztatás megkülönböztetésének szükségét. Bár én nem ismerem a Skót Egyház alkotmányának szövegét, a leírásod alapján velük értek egyet. A szövegben, a jászolban van a testté lett Ige, a Krisztus, a cserépben az evangélium, az egyház kincse, a thesaurus ecclesiae. Nem a szöveg, nem a Grafé a kétélű éles kard, hanem a Logosz (Zsid, 4,12). Számomra továbbra is Jn 3,16 az evangéliumok evangéliuma és nem a Zsolt 137,8. Lehet, hogy az utóbbi szent elkeseredettségéből született, de nem evangélium.

Hadd zárjam gondolatmenetemet egy nagyszerű dogmatikustól, a mindkettőnk által tisztelt Török Istvántól származó idézettel. Ez a hasonlat számomra tökéletesen megvilágította Isten ígéjének és az Írásnak a kapcsolatát: „Hogyan van Isten szava a Bibliában? Mint izzás a vasban, villamosáram a drótban. Isten ugyanazon Lelke, aki a szentírókat ihlette, eleveníti meg a Biblia holt betűjét, és úgy szólaltatja meg számunkra, mint ígét” (Dogmatika, 54. old.).

KODÁCSY TAMÁS VISZONTVÁLASZA

Kedves Tibor, köszönöm válaszodat és a lehetőséget az együtt gondolkodásra!

1) Valóban nem különböztettem meg világosan az irányt és a módszert, de ezek itt szorosan összefüggnek, pl. a literalizmusnál az irány nevét maga a módszer, a literális olvasat adja. Arról nem is szólva, hogy magát a hermeneutikát definiálhatjuk úgy, mint az értelmezés elvét és módszertanát, így minden hermeneutika egyben módszer is. A „teológiai hermeneutika” a Te írásodban is egyszer (keskeny) út, másszor irányzat. A hatástörténet a teológiai hermeneutika kitüntetett jellemzője, amit a 9. pontban jeleztél is, így talán okkal kapcsoltam össze őket. Elfogadom, hogy ha különbséget tesz az irány, irányzat, út, szemlélet, a módszer, és a

megközelítés között, de itt nem érzem kardinálisnak. A kritikám arra vonatkozik, ahogyan az új hermeneutikai utat megkülönböztetted a többitől. A válaszodban azt írod, hogy nem Te adtad ennek a hermeneutikának a „teológiai” jelzőt, ez egy holisztikus látásmód, ami nem egy módszer a többi között, s nem sorolható a liberalizmus és literalizmus kategóriába (legyen az irányzat, szemlélet, út vagy akár-mi). Ám vitaindítóban ezt írtad: *„A literalizmust és a liberalizmust meghaladva, ugyanakkor azok értékeit (egyrészt az alapos bibliaismeretet, másrészt a gondolkodás szabadságát) mégsem elvetve, s ezáltal e két út között hidat is keresve kezdett kibontakozni számomra egy harmadik út, amelyet eleinte keresztény hermeneutikának, később, az elmúlt évtizedek külföldi (főleg amerikai) kutatásainak fényében teológiai hermeneutikának nevezek. Ez az a keskeny út, amelyen megpróbálok járni. Mit is jelent a teológiai hermeneutika, mennyiben különbözik ez a korábbi hermeneutikai irányzatoktól?”* Tehát a liberalizmus és a literalizmus mellett/fölött a „harmadik út” a teológiai hermeneutika, így megalapozottan vetjük össze a másik kettővel. Viszont egészen biztos, hogy más bibliamagyarázati elvek is igényt tartanak a teológiai jelzőre, így a harmadik út megkülönböztetése úgy, hogy az a „teológiai”, nem igazán célravezető. Ha jól értem, a TIS (Theological Interpretation of Scripture) fő tétele az, hogy a bibliamagyarázatot elejétől fogva meghatározza a teológiai igény, amivel Isten szavát keresi a szövegben. Így ez éppen annyira tág vagy keskeny, amennyire ez a teológia széles körben vagy szűk körben elfogadott, illetve amennyire ez a teológia meghatározza az értelmezést.¹² Az ökológiai bibliai hermeneutikát az ökoteológiai előfeltételezések határozzák meg, a feminista bibliai hermeneutikát a feminista teológia előfeltételezései határozzák meg, az evangélikai bibliai hermeneutikát az evangélikai teológia előfeltételezései határozzák meg stb. Azt is el tudom fogadni, hogy a bemutatott „teológiai hermeneutika” a Te TIS-ed. Így minden egyén vagy csoport számára formálódik egy saját TIS, aminek azért az a veszélye, hogy tautologikussá válik. Másik kockázata talán az, hogy a teológiai prekonceptiónk túl erős ahhoz,¹³ hogy azzal ellentétesen vagy azt meghaladva is szólhasson hozzánk Isten.

2) A történetkritikai módszer alkalmazásával a tudomány nem kebelezte be a teológia vagy a Biblia igazságfogalmát, ezzel a törekvéssel kudarcot vallott, Tillich nyomán ezzel folytatom az Általad idézett mondatomat, és szerintem ebben egyetértünk.

3) A Tillich-től vett idézeted, sem annak kontextusa nem állítja azt, hogy Isten „az én életem mélységének a függvénye”, ahogyan értetted. Tillich végtelen és kimeríthetetlen mélységről beszél (vö. Róm 11,33; 1Kor 2,10), ami nem függ az embertől. Vajon nem azért értetted ilyen perszónálisan ezt, mert az Isten szó fordításánál az emberi „fordító”-ra, majd továbblépve a „nyelvtanár”-ra gondoltál? Mert ha a fordítótól vagy nyelvtanártól – mint személytől – függő mélység-

¹² R. W. L. Moberly, What Is Theological Interpretation of Scripture? In: *Journal of Theological Interpretation*, Vol. 3, No. 2 (FALL, 2009), 161–178

¹³ Gavin Ortlund, *Thoughts on the Theological Interpretation of Scripture*, <https://gavinortlund.com/2014/03/24/thoughts-on-the-theological-interpretation-of-scripture/>

ről vagy Istenről beszélt volna Tillich, akkor értem a fenntartásodat. Mindazonáltal a nyelvtenár-metaphora előnyét abban látom a fordítóval szemben, hogy az nem kész szöveget ad az olvasónak, hanem sokkal inkább segít a forráshoz való közvetlen hozzáféréshez.

4) A tévedhetetlenség tanát elutasítom, de nem azért, mert a Bibliában vannak „emberi, biológiai, földrajzi vagy akár időbeli tévedések”, hanem azért, mert ez egy tan (nyilatkozat), és így a nyúl viszi a vadászpuskát. A Szentírás tekintélye önmagától van, és nem szorul a mi védelmünkre, sem nyilatkozatainkra, sem dogmáinkra. Az, hogy egyes bibliai mondatokat nem tartunk ihletettnek, számomra elfogadhatatlan, miközben elutasítom a fundamentalizmust is. Az „ihletés” persze összetett fogalom, de mindenképpen az eredetre mutat, amelynek szelektív használatával ab ovo tehetünk félre bibliai igéket. Nem szeretném diszkreditálni a bibliai mondatot azzal az ítélettel, hogy nem ihletett, inkább hagyom, hogy az a mondat a maga ellentmondásával szóljon a Szentlélek által, merüljek el a paradoxonban, ahogyan mindazok tették előttem, akik megütköztek ugyanazokon a szavakon. A „félelmetes átokmondások, fásasztó nemzetségtáblázatok” ugyanúgy részei a Szentírásnak és annak az írásmagyarázati történetnek (hatástörténetnek), ami küzdött ezekkel a mondatokkal. A 137. zsoltár babiloni vizek mellett megfogalmazódott elkese-redett, szabadulni vágyó mondata része annak a szabadulásnak és megváltásnak, ami a Jn 3,16-ban oly szépen kifejeződik. Török István remek metaforája nem arról beszél, hogy a bibliai szövegekben van egy ihletett valódi részhalmoz, hanem. „Ki mondhatja, hogy azok a mondatok egyformán, ugyanúgy Isten Szentlelke által ihletettek...?” – kérdezed. Hadd kérdezzek vissza: „Ki mondaná meg markioni rostával a kezében, hogy mely mondatok ihletettek és melyek nem?”

Üdvözlettel,

Tamás



KUSTÁR GYÖRGY

református lelkész, teológus

Tézisek a teológiai hermeneutikáról

Reflexió Fabiny Tibor: *Túl a literalizmuson és a liberalizmuson – A teológiai hermeneutika keskeny útja* c. írására

Cél és öncél

A szerző írásában említi: „Tudatában vagyok annak, hogy a Biblia értelmezésével való foglalkozás, a hermeneutika veszélyeket is rejthet magában. Akkor, ha az öncélúvá válik.” Érdemes elidőzni az öncél fogalmánál. Ez ugyanis sokszor keveredhet a „gyakorlatellenesség” vagy „túlteoretizáltság”, sőt az „antispiritualitás”

vádjával. A bibliai hermeneutikának igenis van valamilyen egészséges öncélúsága: ha valakinek, akkor a teológusnak kiemelt felelőssége annak megértése, hogyan is ért. Ez, ha úgy tetszik, „teoretikus” megértés, melynek semmilyen közvetlen gyakorlati haszna sincs. Ugyanakkor szerepe elengedhetetlen: az előzetes megértések (Gadamer) felszínre hozatalával láthatóvá teszi a szövegolvasatok pártosságának irányát, azaz, hogy milyen szemüvegen keresztül olvassuk a Szentírást. Ez valóban teoretikus lelepleződés, a bibliai szöveget olvasó önmagával szembesülésének folyamatában, ami aztán közvetett módon hatással van a megértés etikusságára. Ilyen szempontból ez a megértés az egyház javát szolgálja – anélkül, hogy könnyen készpénzre váltható lenne. A gyakorlat- és cselekvésorientált teológiai és egyházi elvárások nyomása sem változtathatja meg a hermeneutikának ezt a működésmódját, bármennyire is nagy a kísértése egy könnyen alkalmazható „gyakorlati hermeneutikának”.

Filoxénia

Ahogy a szerző említi, a hermeneutikai megértés valóban szenvedés is. Küzdelem a megértésért. A szövegnek ugyanis része az idegenség (Hans Weder), a „meg-nem-értettség”, és az értelmezésnek le kell győznie ezt a xenofóbiát, miközben tudomásul kell vennie, hogy a teljes megértés nem lehetséges – a diltheyi *Verstehen* processzusában az idegenség körbejárható, de véglegesen meg nem szüntethető. Ez adja a bibliai hermeneutika komolyságát és ugyanakkor játékoságát is: a tökéletes megértés lehetetlensége a megértés kreativitására szabadít fel. Itt érkezünk a túl komolyan vett értelmezés átkához: a literalizmus görcsösségéhez, mely abszurdításokba fordítja önmaga előfeltevéseit.

Árnyék és árnyaltság

A fundamentalizmus a szöveg igazságának és a saját valóságról alkotott elképzelésének megfeleltetését erőlteti a végsőig. Természetesen ennek is vannak árnyalatai, és nem árt az óvatosság – a „fundamentalizmus” könnyen szitokszóvá válhat. A Chicagói Nyilatkozat pontjai sok esetben szimpatikusak, és inkább hitvallások, mintsem radikálisak. A szöveg hitelességének kérdése természetesen egy olyan neuralgikus pont, mely nem tartható abban a radikalitásában, melyben megfogalmazódik – főleg, amikor természettudományos egzakttságot követel számára, és ezzel indokolatlanul túlterheli. Hibája éppen annak a John Locke-kal kezdődő tendenciának a végsőig feszítése, mely az egyjelentésű historikus értelem mérlegelése alapján dönt a bibliai textus igazságtartalmával kapcsolatban.

A „liberális” jelző ugyanígy árnyalásra szorul. Melyik hagyományhoz kapcsoljuk a „biblia pusztán az emberi kultúra eredménye” tézist? A racionalizmushoz és Heinrich Paulushoz? Az angol teizmushoz és Reimarushoz? A hegelianus David Friedrich Strausshoz? Vagy Adolf von Harnack teológiájához? Ez egyik sem radikális teória. Bruno Bauer végletes tézisé, mely szerint a történeti Jézus nem létezett, már saját korában eltemették, és ha Albert Kalthoff nem bányássza elő, eltűnik a történelem süllyesztőjében. Ha létezik a „liberális teológia”, akkor az

válasz a kor aktuális kihívásaira, és alapvetően éppen nem rombolni akar, mivel lényegében apologetikus: a bibliai történetek elfogadhatatlan mondanivalóját érzékelve azok kiszzelektálása helyett átértelmezésüket vállalja fel, hogy megtarthatóak legyenek. A tézis, hogy „a Biblia nem azért igaz, mert meg van írva, hanem azért van megírva, mert igaz” valójában a liberális teológiából származik: nem a Szentírás szövege és annak tökéletessége az ihletettség fokmérője, hanem annak tartalma (Ulrich Wilckens).

Megbélyegző előítéletek

A sommás mondat, mely szerint „az egyoldalú kritikai paradigma dezintegrált, dekanonizált, s így végső soron dekrisztianizált”, szintén átgondolásra szorul. Mi az a „kereszttyén tartalom”, melyhez képest egy történetkritika paradigma dekrisztianizál? Ez egy bizonyos olvasat priorizálása más olvasatok felett, melynek irányából (jogos) kritika érhet bármilyen más interpretációt. Ha ez a helyzet, érdemes megmondani, mi az a teológiai előfeltevés, melyből ez az ítélet táplálkozik. A többek között a feltámadástan tagadásával vádolt Bultmann teológiájának magja valójában a lutheri teológia kegyelemtana: az Istennel megélhető autentikus kapcsolat emberi úton nem elérhető, nyelv által nem leírható valóság. Véleménye szerint a feltámadás a hit ügye – egy megelevenedő holttestnek önmagában semmilyen jelentősége nincs, ellenben Krisztus feltámadásának annál nagyobb. A feltámadás jelentőssé válásának feltétele, hogy a feltámadásról szóló beszéd hitből származzon. Vajon ez „dekrisztianizáló” vagy „krisztianizáló” teológiai álláspont? És ha egyik vagy másik, mik a megkülönböztetés kritériumai? A dilemma kapcsán a teológiai hermeneutika egy újabb felelőssége merül fel: ki kellene mutatnia az értelmezéstörténeti igazságtalanságokat is, a különböző nézőpontokból más irányzatokra aggatott és közhelyekként megmaradó sommás értékítéleteket. Ezek sokszor nem létező fantomokká állnak össze, mely ellen lehet ugyan küzdeni, csak nem érdemes, mivel nem léteznek.

Regula fidei – questio fidei

„A teológiai hermeneutika teológiai érdekekkel, a »hit szemüvegén« keresztül történő, a regula fidei elvének figyelembevételével végzett olvasás” – olvassuk. Ezt a pontot is érdemes alaposabban végig gondolni. Az a kérdés merül fel ugyanis, hogy vajon mennyiben reflektál a hermeneutika a saját olvasásmódjának igazságtartalmára? Vagyis: a hermeneutika mennyiben kritikai tudomány, és mennyire önkritikus tudomány? Amennyiben mindkettő, a fent idézett állítás esetében pontosan annak a kérdésnek a megválaszolásával kezdődne a fáradságos munka, hogy a „regula fidei” elv milyen felekezeti vagy felekezetfölötti tartalmat hordoz? A „hit szabálya” önmagában üres fogalom maradhat, feltöltése azonban az értelmező saját teológiai meggyőződésén és azon a hagyományon múlik, melyben ő maga is áll. Hogyan kerülhető el, hogy a hermeneutikai folyamat ne a bibliai értelmezésre is rávetített hitvallás újramondása legyen, amely során önmaga előfeltevéseit nem veti kritika alá? Hasonló a probléma a következő mon-

dattal: „Ha a Bibliát úgy tesszük le, hogy »éppen ez volt, amit vártunk«, akkor nem ér bennünket meglepetés. Ilyenkor nemcsak rosszul olvastunk, hanem bűnt követünk el, mivel az Írást saját előfeltevéseink igazolása céljából tanulmányoztuk, nem fogadtuk el, hogy Isten mindig új módon szól hozzánk.” Amellett, hogy egyetértünk, nem vagyok benne biztos, hogy teljesen értem, miről szól a mondat. A szöveggel való találkozás irritációja ugyanis sok mindenből származhat, mint ahogy az abban foglaltakkal való egyetértés is lehet felettébb épületes. Mivel provokál a szöveg? Az idegensége önmagában se nem erény, se nem hiba. Kiválthat irritációt a saját és az ókori világ berendezkedése közti feszültség; a személyes diszpozíció és a szöveg összeférhetlensége (nem tud megszólítani, mivel az éppen aktuális értelmezői keretem kitakarja a jelentést); az értelmezésbeli hiányosságok (a megértés eszköztárának hiánya) és persze a szöveg scopusával való szembenézés is. Az ebelingi tézis azonban manapság nehezen tartható: a szöveg előkészítése utáni egyértelmű felragyogását már nem vehetjük naiv magabiztossággal önmagunkra – ez az olvasó hübriszeként lepleződik le, mint aki úgy véli érteni a számára felragyogó igazságot, hogy azt feltételezi: ez mindenki számára ugyanaz az igazság lesz. A „hit szemüvege” éppen ezért szintén egy körvonala-zandó és definiálandó szóösszetétel – ellenkező esetben egyéni hitigazságokat fog igazolni, és éppen abba a bűnbe eshetünk, amit igyekeznünk kellene elkerülni. A hatástörténeti vizsgálódásnak éppen ez a tétje: felismerni a szövegértelmezési tradíciók „hitbeli látásmódját”, értelmezéseik különbözőségét, és saját meghatározottságunkat.

A második naivitáshoz vezető fáradtságos út

Pontosan ebből a szempontból izgalmas a David-Hays tézisek közül az, mely a következőt állítja: „Az evangéliumok – ha a Genezistől az Apokalipszisig ívelő Szentírás összefüggésében olvassuk őket – hűségesebben közvetítik az igazságot Jézus személyéről, mint a modern történeti módszerek segítségével alkotott spekulatív rekonstrukciók.” A tézis megint magától értetődőnek tűnik. Csakhogy hemzseg a belső ellentmondásoktól és tisztázatlanságoktól. Ezeket kicsit alaposabban szemlézem.

1. Mit értünk azon, hogy „hitelesebben” és „megbízhatóbban”? Mitől függ ez a hitelesség, és min alapul? A hitelesség fokán az Új Hermeneutika *Sprachereignis-sét* kell érteni, az önmagától kibomló és hatékony Ige erejét, amivel szemben csak annyi a dolgunk, hogy aláálljunk és engedjünk neki? Emiatt hitelesebb az evangéliumi Jézus-kép? Ezek szerint a bibliai szövegnek más a természete, mint egy történeti rekonstrukciónak? Ha igen, mégis miben más? Ez tisztázandó. Netalán az Ulrich Körtner féle „ihletett olvasást” jelenti, mely a Jausz-féle irodalomelméleti iskola előfeltevésein tájékozódik? Vagyis, hogy a szöveghez való odafordulásunk természete határozza meg, mit találunk ott, ahol keresünk? Ezek szerint tudatos (vagy tudattalan) hermeneutikai döntés következménye, mit tekintünk szentnek, az ihletettség ugyanis az olvasás folyamatában létrejövő dinamika. Ennek alapja körben forgó érvelés: a szöveg szent, mert akként olvasom, és miközben olvasom,

szentnek ismerem fel. De akkor mi dönti el, mit tekintek ihletettnek? Ez is tisztázásra szorul. Érdeemes megfordítani a kérdést, hogy a probléma még radikálisan előtérbe léphessen: a rekonstruált történeti-Jézus nem lehet „ihletett”? Nem olvasták-e őket ihletettként – például Renan rendkívül sikeres Jézus-történetét, mely 1863-as megjelenését követő egy éven belül 12 kiadást ért meg? Ha ezek a rekonstrukciók nem lehetnek „ihletettek”, miért nem?

2. A tézis szembeállítja a történetileg rekonstruált Jézust az evangéliumokban megjelenő Jézus-képpel. Ennek naivitása éppen az, hogy elfeledkezik arról: az evangélium is történeti képződmény. Sőt, provokatívan fogalmazok: maga az evangélium is Jézus-rekonstrukció, a második-harmadik őskeresztyén generáció Jézus-kutatásának (vö. Lk 1,1–4) eredménye. Nem árt felvetni azt a kérdést, hogy mitől hitelesebbek azok a rekonstrukciók, mint az újabbak, hacsak ez megint nem egy egyszerű axiomatikus és végső állítás, melyet nem szabad kételkedéstől tisztátalan kezekkel érinteni. Ebben az esetben azonban a megfogalmazó hübrisze ismét színre lép: állítása végső és megkérdőjelezhetetlen, ha pedig egy hitvalláshoz nyúl vissza, akkor naiv: azt állítja, hogy az általa képviselt teológiai álláspont vagy hitvallás a Szentírás olvasásának egyetlen legitim szemüvege. A kérdés tehát, amit meg kell válaszolni: miben másképp „történeti” az evangélium, mint a tudományos rekonstrukció eredménye?

3. Mindez összefonódik a kanonicitás és a hitelesség kérdésével. A szövegcentrikus olvasatok ezt a „történeti” dimenziót, mint kikutathatatlant vagy zavart okozót szívesen mellőzik, a szöveg tartalma azonban megkerülhetetlenül szembesít a történeti kérdéssel, hiszen az evangéliumok Jézus *földi* életéről beszélnek. Egy szövegcentrikus olvasat könnyen válhat doketistává, melyben a történeti lehorgonyozottság alig kap szerepet – és pusztán Krisztus ideája válik fontossá, testet öltése pedig pusztá szöveg-inkarnációvá válik, hús-vér realitása feloldódik a jelentések dinamikájában. Nyilván a történeti kérdezés is lehet szélsőséges, azonban a szövegek tekintélyét ma ezek a kutatások a legkevésbé sem minősítik.

4. A „történeti rekonstrukciók” ideiglenessége nem feltétlenül az elveszettség vagy a tévtanítássá torzulás jele. Az „örök igazság” eszméje távol áll az Újszövetség világától – ha jól sejtem, az Ószövetség sem érdeklődik ez iránt a kérdés iránt. Ez mindenestől hellén-görög filozófiai ideál. „Krisztus tegnap, ma és mindörökre ugyanaz” – ennek a mondatnak az exegézisénel nem árt az óvatosság: a naiv értelmezés automatikusan az arisztotelianus mozdulatlan mozgató ideálját vetítheti ennek az állításnak a krisztológiájába. Csakhogy meglátásom szerint Krisztus állandósága az, hogy mindörökké *velünk* van. Ez viszont egy dinamika, mely nem működhet változás nélkül. Az isteni szeretet a nem-változásra való képtelenség: Ő alkalmazkodik hozzánk, akik mindenestől korunk gyermekei vagyunk, mivel szeret. Itt és most, nekünk akar megszólalni, és nem egy kétezer éves nyelven, amit már nem is értünk. Emiatt a történeti rekonstrukció korhoz kötöttsége nem feltétlenül veszteség, sőt, lehet a kor emberének megbecsülése és gondolkodása komolyan vételének jele. Értelmezhető krisztusi alázatként is – Krisztus inkarnációja és szeretete komolyan vételeként, annak elfogadásaként,

hogy Ő kiszolgáltatja magát az emberi létezés törvényeinek, így az ideiglenes teológiai értelmezéseknek is. Így osztozunk Krisztus inkarnációjában: minden teológia születik, felnő és meghal; a teológia története pedig, mivel az Istennel való kapcsolat mozgatja, a változások története.

VÁLASZ KUSTÁR GYÖRGYNEK

Kustár György református lelkész, sárospataki teológiai tanár

Reflexió Fabiny Tibor: Túl a literalizmuson és a liberalizmuson

– A teológiai hermeneutika keskeny útja c. írására

Köszönöm a reflexiódat, Gyuri. Kezdhetném azzal, hogy szigorú a bíráló! Természetesen sok mindenben igazad van, ha tudományos értekezésnek szántam volna az írásomat, de hát pamfletként küldtem el, jelezve, hogy a műfaj-adta keretek miatt sok mindent pragmatikusan leegyszerűsítettem. A precíz tudományosság jegyében ezt jogosan kéred tőlem számon; én azonban közös gondolkodásra, útkeresésre hívtam meg az olvasóimat, remélve, hogy az igazságot majd együtt találjuk meg. Vagy nem.

Elfogadom, hogy a hermeneutikának, s azon belül a teológiai hermeneutikának is lehet öncélja. Természetesen helyes, hogy minden gyakorlatnak elméleti háttérrel is kell rendelkeznie. Kérdés, hogy milyen mértékben, és ki alkalmas erre a feladatra. Az orvostudománynak is van elmélete, de jó, ha a tudós operálni is tud. Én inkább háziorvosnak tekintem magamat, aki azért foglalkozik a hermeneutikával, hogy az egyháznak élhetőbb élete legyen. Le is írtam, hogy nem akarom én a kulcsot elvenni, azt akarom, hogy minél többen „bemenjenek”. Az én teológiai hermeneutikám (TIS) tudatosan egyházi és gyakorlati hermeneutika.

Köszönöm az árnyalást vagy árnyékolást. Mint jeleztem, a szövegem tudatosan igényli ezt: „A címben szereplő „literális illetve liberális” jelzők – a pamflet jellegéből is adódó – leegyszerűsítések, ám a kontúrok így talán jobban érzékelhetőek.”

Teljesen egyetértek azzal, ahogy – mint egy jó orvos – lokalizáld a fundamentalizmus hibájának (betegségének) okát: „Hibája éppen annak a John Locke-kal kezdődő tendenciának a végsőkéig feszítése, mely az egyjelentésű historikus értelem mérlegelése alapján dönt a bibliai textus igazságtartalmával kapcsolatban.” Pontosan erről van szó: „egyjelentésű historikus értelem”. E kötet bevezetőjében idézem George Hunsingert, aki „univokalitással” jellemzi a „literalizmust.”

A „liberális” jelző árnyalatainak számonkérését viszont kicsit tanárosnak érzem. Ilyen alapon bármely fogalom, akár a teológia kapcsán is, elvárhatná a cizellált lokalizálást. A fundamentalizmus esetében ez indokolt volt, hiszen a jelenség definíciója igencsak vitatott. Természetesen van jó és rossz liberalizmus, mint ahogy van jó és rossz pietizmus (abban már nem vagyok biztos, hogy ezt a fundamentalizmusról is le tudom írni). Ahogy Te leírod a liberális teológiát, az teljes mértékben elfogadható számomra, mint az is, hogy a liberális teológiából származik a tézisem: „a Biblia nem azért igaz, mert meg van írva, hanem

azért van megírva, mert igaz”. Azt hiszem mindannyiunkban (bennem és Benned is) van egy nagy adag liberalizmus és konzervativizmus. (Vagyok annyira liberális, hogy ezt a következtelenséget megengedem magamnak.) Barth egyik utolsó interjújában arra a kérdésre, hogy miképp viszonyul a liberalizmushoz, azt felelte, hogy „vagyok annyira liberális, hogy szabad legyek a liberalizmustól.”

Megtisztelsz, hogy továbbra is, sőt egyre szigorúbb tanári tekintettel mérlegeled a röpirat szavainak végiggondoltságát. Igazad van, és ezt köszönöm Neked. Mivel röpiratról van szó, korrekciót nem tudok ígérni, nem is várhatsz el tőlem, legfeljebb magyarázatot. Igen, valóban sommásan fogalmazok a dekanonizálás, illetve a dekrisztianizálás kapcsán. Ugyanakkor én az „egyoldalú kritikai paradigmáról” beszéltem. Ám ha elfogadod, hogy az egyoldalú kritika dezintegrálja a szöveget, akkor abból miért nem következik az, hogy dekanonizálja vagy dekrisztianizálja? A mindenkori eretnekekről mondta Iréneusz, hogy ők olyanok, mint akik a királyt ábrázoló mozaikot szétszedik, s szétszedett darabokból a kutya képét rakják ki. Sok ilyen mai mozaikrombolóval találkozunk. Az, hogy kit, vagy mit tartunk annak, az már hitbéli meggyőződés, mondanám *status confessionis* kérdése. Bultmann nem eretnek, hanem az egyház tanítója, akitől én is sokat tanulok, még ha sok mindenben nem is értek vele egyet.

Szellemes és jó a *regula fidei* – *questio fidei* szembeállítása, de a tézisek, amelyekre rákérdezel nem a sajátomé, hanem Ellen Davies-é; erről olvashatsz e könyv bevezetésében. Hidd el, én is legalább annyira hiszek a kérdésekben, mint a szabályokban. Talán már írtam is, hogy a jó kérdés célja nem a válasz elvárása, hanem az, hogy a partnerünk még jobb kérdést tegyen fel legközelebb.

Akkor most én kérdezek. Nem gondolod, hogy amikor az értelmezőről írsz Te is elhanyagolod az egyházat, mint értelmező közösséget? Talán nem több az egyház, mint „az a hagyomány, amelyben az értelmező áll”? Miért feltételezed, hogy én mást gondolok az Ige botrányáról, mint Pál és Luther? Miért feltételezed, hogy ne tudnám, hogy a gyógyuláshoz sebzettség kell (Zsid 4,12)?

Vajon nem Kálvin ír-e arról az Institúcióban, hogy a Szentírás „szemüveg”, amelynek segítségével világosabban látunk? Miért gondolod, hogy a „hit szemüvege” nem ezt jelenti?

Nem lehet, hogy a kérdezősi kényszered mögött a „gyanú hermeneutikája” lapít? Nem kellene-e inkább Ricoeurt követnünk és nagyobb bizalommal fordulni a jelentés felé? De kérdezhetünk: mi az, hogy jelentés?

Nem marad-e ki Nálad – mint több más protestáns testvérnél – az egyház, mint értelmező közösség? Amely kórház, szanatórium, színház egyszerre?

Számomra a kulcsszó, amit Nálad hiányolok, a közösség, az egyház, a Krisztus-test közössége. A Biblia kulcsszavai, amiről beszélünk, az egyházé, az övé, Krisztusé. Van egy másik közösség is, az akadémiai, amely szintén igényt tart rá és már egy ideje birtokolja is. De az akadémia, mint láttuk, csak szolgálóleány. A királynő az Anya Szent Egyház.

A Davies-Hays Kilenc tézisének egyikét ismét nagy élvezettel ízekre szeded. Itt a válaszadásban nem vagyok illetékes.

Azért a végére legyen egy kis *captatio benevolentiae*.

Kedves Gyuri! Kellenek az ilyen nyugtalanító, izgató, néha egyenesen idegesítő kérdések.

Kiváltképpen akkor, amikor a székszíssel kövezett gondolatmenetedet egy gyönyörű doxológiával zárod. Köszönet érte! Megosztom újra Mindnyájatokkal, hogy ne kelljen előre lapozni. De nem árt ezt kétszer, vagy még többször, elolvasni!

Krisztus állandósága az, hogy mindörökké velünk van. Ez viszont egy dinamika, mely nem működhet változás nélkül. Az isteni szeretet a nem-változásra való képtelenség: Ő alkalmazkodik hozzánk, akik mindenestől korunk gyermekei vagyunk, mivel szeret. Itt és most, nekünk akar megszólalni, és nem egy kétezer éves nyelven, amit már nem is értünk. Emiatt a történeti rekonstrukció korhoz kötöttsége nem feltétlenül veszteség, sőt, lehet a kor emberének megbecsülése és gondolkodása komolyan vételének jele. Értelmezhető krisztusi alázatként is – Krisztus inkarnációja és szeretete komolyan vételként, annak elfogadásaként, hogy Ő kiszolgáltatja magát az emberi létezés törvényeinek, így az ideiglenes teológiai értelmezéseknek is. Így osztozunk Krisztus inkarnációjában: minden teológia születik, felnő és meghal; a teológia története pedig, mivel az Istennel való kapcsolat mozgatója, a változások története.

KUSTÁR GYÖRGY VISZONTVÁLASZA

Kedves Tibor!

Köszönöm a válaszodat! Párbeszédünk a barátság hermeneutikája, ahol a két fél közti kommunikációban, ha az egyik kissé tapintatlan is, a másik gyengéden és odafigyeléssel reagál – ez az odafigyelő és gyengéd bizalom árad a reflexióból, amiért hálás vagyok! És talán itt érted tetten az igazságnak azt a mozzanatát, amelyre a reflexióban rákérdeztél. Valóban, talán túlságosan meghatároz a „gyanú hermeneutikája”, a kérdések mögé kérdezés állandó kényszere. Ennek mozgatórugója – legyen ez mentségem – valójában az igazság iránti makacs vágy, mely egyenes és őszinte válaszokra éhes. Azonban látom, a vágy önmagában nem elegendő. Az ágostoni szeretet-hermeneutika ugyanis a szöveg mögé vagy pontosabban elé lép, és a találkozásban megvalósuló bensőséges kapcsolatba vonul be. Ilyen értelemben az egyház fontos közeg, hiszen nem tudunk rajta kívül létezni – kérdésünket és gondolkodásunkat már eleve meghatározza az, ahogy hozzányúlunk egy-egy kérdéshez, sőt, azt is, hogy egyáltalán vannak hittel kapcsolatos kérdéseink. Az egyház megtartó közeg, otthon, közösség, amely irányt is mutat. De ugyanakkor a test megbetegedhet, amikor is nem ő maga a szanatórium, hanem neki kell oda bevonulnia. Betegségeinek kezelésében segítség lehet az erőteljesebb hang – valójában azonban úgy, ahogyan te megfogalmazod: a szeretet és az odafigyelés hangoltságában.



LÁSZLÓ VIRGIL

evangélikus teológus

Megfontolások a teológiai interpretáció érvénye mellett

A bibliai hermeneutika területén az úgynevezett „teológiai interpretáció” létjogosultsága, illetve érvénye számos oldalról megközelíthető problematika. Jelen írásomban csupán néhány olyan megfontolást szeretnék a tisztelt olvasó figyelmébe ajánlani, amelyek számomra érvként merülnek fel e tekintetben. Egyébiránt, mint sok minden másra, úgy erre is érvényes az apostol buzdítása, miszerint „mindent vizsgáljatok meg: a jót tartsátok meg.” (1Thessz 5,21)

Mark Allan Powell a narratív kritikáról írt mai napig alapvetésnek tekinthető művében, amikor az irodalomtudományos módszerek létjogosultsága mellett érvel a Biblia vizsgálatában a történetkritikai megközelítéseken kívül, akkor Homérosz példáját hozza fel.¹⁴ Az ősi görög szerző eposzait több tanszéken is kutatják az egyetemeken. Az ókortörténészek számára rendkívül értékes forrásművek ezek, hiszen számos információt nyerhetnek belőlük a hadviselési, a hajózási, életmódbeli és egyéb szokásokat illetően. Az irodalomtudósok egészen más szempontból vizsgálják a szöveget. Mi a cselekmény? Hogyan fejlődnek a karakterek? Milyen hatással van a történet az olvasókra és miért pont ilyen hatással? Hozzátehetjük, hogy klasszika-filológusok a homéroszi görög nyelv nyelvészeti, stilisztikai jellemzőit állapíthatják meg e művek alapján, a vallástörténészek számára pedig az ókori görögség mitológiai képzeteit rejtő valóságos kincsesbányáról van szó.

Való igaz, ugyanezek a szempontok érvényesek a Szentírásra is. A szöveggkritikai, forma-, forrás- és redakciókritikai megközelítések nyilvánvalóan számos fontos és hasznos rész tudással gazdagítottak bennünket. Ugyanakkor tagadhatatlan, hogy magának a szövegnek, mint irodalmi valóságnak a strukturális, a retorika-kritikai, olvasóközpontú vagy éppen narratív-kritikai megközelítése ugyanennyire adekvát lehet. Hiszen a Biblia éppúgy rendelkezik az irodalmi alkotások sajátos jellemzőinek mindegyikével, mint amennyire forrásmű lehet a történészek, a filológusok vagy éppen a vallási elképzelések időbeni kibontakozását, alakulását kutató vallástörténészek számára. Ha azonban beláttuk, hogy a Szentírás egyszerre történeti forrásmű és irodalmi alkotás, azaz mind a történettudomány, mind az irodalomtudomány joggal a sajátjának érezheti, akkor egy lépést tovább is tehetünk. A Biblia ugyanis – s ez történelmi tény- elsőrendűen mégiscsak az egyház könyve. Az egyházé, amely teológiájában, liturgiájában, képző- és zeneművészetében, valamint spirituális élete megélésének kifejezőeszközeiben¹⁵ két évezreden át ezen, mint egy köldökszinóron keresztül a méhmagzat

¹⁴ Powell, 3.

¹⁵ Gondolhatunk itt például a különböző imádságformákra, melyek matériája szinte mindig szentírási szöveg, vagy gondoljunk akár a szerzetesek zsoltározására, a Miatyánkra, a keleti Jézus-imára, de formailag ez még a római katolikus Üdvözlégyre is igaz. Ugyanígy a spirituális eszköztárhoz

az édesanyjától kapta az isteni inspirációt, a formai és tartalmi értelemben vett táplálékot. Ez formálta az egyházat azzá, ami. Ráadásul az egyház volt az a közeg, ahol a Szentírás, mint olyan, a kanonizáció folyamatában írásművek sokaságából egy könyvvé állt össze. Nem az irodalomtudomány, sem nem a történettudomány rakott egymás mellé hatvanhat, hetvenhárom (római katolikus) vagy éppen nyolcvanegy könyvet (etióp kánon), hanem a hitüket gyakorló közösségek. S bár igaz, hogy az egyházi bibliaértelmezés, tudományos szféráiban leginkább, maga is gyakorolja a történetkritikai és az irodalomtudományos módszereket és az azok nyomán megfogalmazódó hermeneutikai elveket, az előbb említett életterületein mégiscsak az a fajta szemléletmód érvényesült és összességében érvényesül mind a mai napig, amellyel a bibliai hermeneutikán belül talán az e kötetben szóban forgó teológiai interpretáció állítható leginkább párhuzamba.

Felvetődik tehát a kérdés, hogy amennyiben van létjogosultsága a történelem utolsó két évszázadában felmerült partikuláris kritikai módszerek szerint vizsgálni a Szentírást, és az általuk biztosított felismeréseket értelmezési alappá megtenni, akkor miért pont az egyház kétezre éves önmagával való kontinuos önazonosságából fakadó legjellemzőbb szemléleti mód lenne az egyetlen, amelytől eltartott kisujjal kellene a ma tudós teológusainak ódzkodnia? Akkor, amikor a kontextuális teológiák virágkorát éljük, amikor a womanista, mujerista és queer nézőpontok nemcsak, hogy létjogosultságot nyertek, hanem ezek alkotják már bizonyos helyeken az egyértelmű etalont,¹⁶ akkor a kontextuális látásmódok sokaságába hogyhogy nem fér bele a történelmi kibontakozását meghatározó szemléletmódját nem muzeális relikviaként vagy egyenesen kidobandó ballasztként kezelő egyházi nézőpont, ha érthető módon nem is kizárólagosan, de legalább, mint egy a sok közül?

Az önazonosság fogalma természetesen itt tisztázást érdemel. Az evangélikus lelkészi esküben az ordináció során a következő hangzik el: „az Úr Jézus Krisztus evangéliumát a teljes szentírás szerint egyházunk hitvallásai értelmében tisztán és igazán hirdetem.”¹⁷ Nyilvánvalóan ez a mondat a Szentírás kanonikus szemléletében gyökerező krisztocentrikus értelmezésből indul ki, amely az egyházi hitvallásokban megfogalmazódó teológiai interpretáció és teológiai érdek fénytörésében nyilvánul meg. Ma azonban ezzel szemben akadémikus körökben jobbra egy fordított redukcionista nézet érvényesül, amely felülírja az előbbieket. Egyfelől egy szinte ahány szerző, annyi különböző hangsúllyal rekonstruált történeti Jézus-kép¹⁸

tartoznak a különböző típusú kísértésekkel szemben a sivatagi atyák által szentírási ígék felhasználásával kifejlesztett védekezési formák, vö.: Baán, 35.

¹⁶ Egy barátom, aki éppen Amerikában tanul egy lutheránus intézményben teológiát, megmutatta nekem a rendszeres teológiai stúdiumának curriculumát. Írd és mondd, az órák pontosan kétharmada a womanista (észak-amerikai fekete feminista) és queer megközelítések szemszögéből és írásművei alapján dolgoztatja fel a teljes keresztény dogmatikát. Amikor az első beadandó dolgozatában konkrét egyházatyákra, Lutherre, Kantra, Pannenbergre hivatkozott, professzora értékelésében ennyi reakciót kapott: „I can see you know the German stuff.” A jövőben nem kell ilyenekre hivatkoznia...

¹⁷ <http://meot.hu/index.php/kereszttyen-m/162-lszev2019>

¹⁸ Így lesz belőle hol cinikus vándorfilozófus vagy csodarabbi vagy theios anér vagy eszkatologikus

felülírja a kánonon belüli teológiai interpretációk érvényét, mint a páli, a jánosi, vagy a zsidókhoz írt levélbeli. Ugyanígy a vallástörténetileg rekonstruált eredeti ószövetségi jelentések prioritást élveznek az újszövetségi újra értelmezésükhöz képest. Példának okáért az evangéliumok hiába hangsúlyozzák Jézus Szűztől születését, ha egyszer már a Septuaginta fordítói „elszúrták”, amikor Ézs 7,14-ben a héber *almah* szót *parthenos*ként fordították, s ezt az evangelisták is átvették. Két évezred értelmezési hagyománya és hatástörténete ide vagy oda – beleértve magát az újszövetségi szerzőket is –, Ézs 53-ban Krisztus személyét látni tévedés, vagy egyenesen „kegyességi csörlátás,” hiszen „eredetileg” nem rá vonatkozott. Ezekhez hasonló számtalan közismert példát sorolhatnánk, ahol a vallástörténeti szemléletmódú megközelítés alapján logikusan megkérdőjelezhető a lutheri „was Christum treibet” érvénye. A probléma ezzel nem az, hogy mindennek ne lenne kétségtől aszeptuális érvénye, avagy az analitikus tudományosság mércéje szerinti reális igazságtartalma, hanem hogy az egyház liturgiájában, énekszövegeiben és általában véve a vallásos hit megélési módjaiban tükröződő két évezredes autochton egyházi megközelítésmód egész egyszerűen nem ez. Ami azonban ma már világviszonylatban az akadémikus teológiát illeti, „ennek a teológiának nincs közvetlen kapcsolata a hétköznapi vallásosságnak sem a laikus, sem a klerikus oldalával, és általában még ez utóbbinak is csak igen korlátozottan van fogalma arról, hogy saját egyházának teológusai mit képviselnek.”¹⁹ Így aligha túlzás kijelenteni, hogy „alig van hagyományos keresztény igazság, ami a modern teológia előtt még megállna, s amit ez a teológia ne dekonstruált volna. ... És csak idő kérdése, hogy a *nominális ortodoxia* és a *reális heterodoxia* közötti hasadás révén mikor számolja föl az utóbbi az előbbit.”²⁰

Nem független az eddig elmondottaktól, hogy például, amikor az Ószövetség újszövetségi (és az azon alapuló történelmileg megvalósult egyházi) reinterpretációja – kimondva vagy kimondatlanul – *ab ovo* diszkreditálásra kerül – no, nem zsidó szempontból, mert az valahol érthető, hanem a keresztény akadémikusság részéről –, akkor álláspontom szerint lényegében egyfajta inverz markionizmus valósul meg. Az Ószövetség vallástörténeti szemléletmódú interpretációja által feltárt „eredeti értelem” egyházon belüli „félhivatalos”²¹ bibliaértelmezési arkhimé-

proféta, vagy karizmatikus vándortanító és csodás gyógyító, vagy esetleg egy szinte protomarxista agrárforradalmár.

¹⁹ Buji, 22.

²⁰ Buji, 19–20.

²¹ Itt fontos mindkét kitélt hangsúlyoznunk: egyházon belüli és félhivatalos. Ma az akadémikus bibliakutatás krémje javarészt nagy nyugat-európai és észak-amerikai világi egyetemeken egyházilag nem affiliált intézeteiben folyik. Eredményeiket nyilvánvalóan az egyházi felsőoktatás tudományos kutatói tevékenységet folytató szakemberei is követik és alkalmazzák, de nemcsak az eredményeket, hanem sok esetben a gyakorlatilag agnosztikusnak mondható, vagy éppen a már említett „inverz markionita” szemléleti bázist is magukéva téve. Az egyház – és mai napig a gyülekezeti hívek döntő része – a saját felsőoktatási intézményeitől viszont azt várja, hogy lelkészeket és hittanárakat képezzen számára, akiknek a *credo*-ja hivatalosan továbbra is, hogy „az Úr Jézus Krisztus evangéliumát a teljes Szentírás szerint egyházunk hitvallásai értelmében tisztán és igazán hirdetem.” Azt, hogy ez nemcsak egy elvi probléma, az is mutatja, hogy teológushallgatók garmadája fejezi ki összezavarodottságát a tekintetben, hogy mindaz, amit az egyetemen tanulnak és az, ami

dészi ponttá tételével ugyanis ugyanúgy az Ó- és az Újszövetség közötti eresztékek lazulnak meg, mint Markión esetében, csak ennek éppenséggel most nem az ó-, hanem az újszövetségi perspektíva (tekintélyes része) esik áldozatul.²² Azonban mivel az egyház önértelmezése történelmileg viszont lényegében ez utóbbin nyugszik, így egyre nő a diszkrepancia a „teológiai interpretáció” lehetőségét esetlegesen nélkülöző akadémikus teológia és az egyház hitmegélése között.

Mindezt demonstrálandó érdemes egy konkrét példát szemügyre vennünk. Luther számára a Szentírásnak meghatározott üzenete van, amely a literális értelem. Ehhez eljutni a nyelvtani és retorikai elemzés révén lehet. Az ezáltal elnyerhető külső világosságra bármely racionális ember eljuthat, azonban Isten ismeretéhez szükség van a Szentlélek által inspirált hit belső világosságára is. Amikor Luther az allegorizálást kritizálja, akkor ezzel az a problémája, hogy olyan értelmet tulajdonítanak, avagy vetítenek bele az Írásba, az Írás betűje mögé, amely attól idegen. Amit Luther még nem vesz észre, hogy ő maga is hasonlóképpen jár el, amikor keresztény olvasóként a Genézis szövege által literálisan nem igazolható módon a teremtés és a bűnbeesés történetét a páli perspektíva szemüvegén keresztül értelmezi, amely szerint Ádám és Krisztus embersége küzdelemben állnak egymással.²³ Luther számára azonban éppen ebben a krisztocentrikus páli hermeneutikai kulcsban állt az „Írás szerinti,” az „Írás értelmében” veendő, eredetileg ablativusi értelmű *sola Scriptura* elve, amely a Biblia (Luthernek páli alapon megvalósuló) egységét garantálta.²⁴ A *sola Scriptura* elv hermeneutikai előfeltétele tehát az a feltevés volt, hogy a Szentírás lényegi üzenete a hit által való megigazulás központi gondolatán nyugszik. Ebből kifolyólag a *sola Scriptura* maga nem egy hermeneutikai, hanem egy dogmatikai alapelv, pontosan a Szentírás olvasásának a dogmatikai előfeltételét fejezve ki.²⁵ Azonban hangsúlyeltolódás következett be, amikor a protestáns ortodoxia és a pietizmus a *sola Scripturát* nominativusként értelmezve hermeneutikai alapelvvé tették mondván, hogy mindaz az információ, amit a Biblia tartalmaz, megfellebbezhetetlen tudományos, történelmi stb. igazságtartalommal bír. Innen már csak egy lépés volt, hogy az elv végül egy új, az eredetivel

a gyülekezeti életben ebből hasznosul, sokszor fényévnnyi távolságra levőnek látszik számukra és nem áll össze számukra.

²² Ma a biblikus kutatás számára egyértelmű tény, hogy például a beteljesedési próféciaák eredendően nem a racionálisan gondolkodók meggyőzésére szolgáló demonstratív erejű bizonyítékai az Újszövetség krisztológiai igényének, hanem az ősegyháznak az Ószövetség szövegeiből és motívumaiból merítő értelmezési kísérlete a Krisztus halála és feltámadása által előállt helyzetet illetően. Vö.: Hinlicky, 27.

²³ Hinlicky, 27.

²⁴ A manapság jobbára nominativusi értelemben felfogott *sola Scriptura*-elv valójában ablativusi értelmet takar. Egyedül a *solus Christus* áll alanyesetben, a többi *sola* mind határozói alakú. Egyébiránt a reformáció eszmei oszlopai közül a *sola Scriptura* formai értelemben nem tekinthető lutheri eredetűnek, hiszen míg Luther latin nyelvű írásaiban a *sola gratia* mintegy kétszáz, a *sola fide* pedig ezerkétszáz esetben szerepel, a *sola Scriptura* mindössze húsz alkalommal. Ezek közül is két ízben Cajetan, illetve Erasmus veti fel, hogy ők *sola Scriptura* akarnak Lutherrel vitatkozni, Ecknek pedig Luther maga írja, hogy érveit nem pusztán *sola Scriptura* kívánja alátámasztani. Luthernél ez a kifejezés még nem vált terminus technicus-szá. Ld. bővebben: Wengert, 16–21.

²⁵ Henriksen, 192.

gyakorlatilag szinte ellentétes értelmet nyerjen, amennyiben a különböző bibliai szerzőknek a történetkritikai módszerek által felszínre hozott és rekonstruált, számos, egymással versengő vagy éppen ellentmondó teológiai nézeteit tartalmazó művek laza halmazává változtatta a Bibliát. Majd ezek a rekonstruált, vallástörténeti gyökereikig lecsupaszított teológiai nézetek azután, mint a nominativusi értelemben vett *sola Scriptura* új tartalma, folyamatos hivatkozási alappá lettek az egyházi dogmatika tételeivel szemben. Ha innen nézzük, akkor nem túlzás kijelenteni: „Ami a teológiában az elmúlt száz-százötven évben zajlik, az a történelmi kereszténység *dekonstrukciója*: a teológusok hada természetként rágja ki a történelmi kereszténység „állványzatának” belsejét. Kívülről ez az állványzat még épnek és szilárdnak látszik, de a gerendák belül már üregesek...”²⁶

A teológiai interpretáció, mint hermeneutikai megközelítés fentiekre tekintettel véleményem szerint nemcsak, hogy jogosult, de valahol szükségszerű is. Természetesen nem a kizárólagosság értelmében. A történetkritikai és irodalomtudományos megközelítések számos értékes és hasznos, a saját perspektívájukból nézve kétségkívül igaz és releváns ismerettel gazdagították és gazdagítják mind a mai napig a Szentírásról szerzett ismereteinket. Az is egyértelmű, hogy a prekritikai korszak iránt bár sokakban élhet nosztalgia, de oda visszatérni már nem lehet. Azonban, ahogy azt Kassai Lajos megfogalmazza: „Nem az ősokeket kell követni, hanem azt, amit az ősök követtek.”²⁷ Azaz a mai teológiának és benne az egyházi(!) bibliaértelmezésnek princípiumszinten kell tudnia birtokba vennie mindazt, ami az *ecclesia* életét sok évszázadon keresztül életető módon megtermékenyítette. Ebben lehet egy eszköz a teológiai interpretáció, mint legitim hermeneutikai megközelítés. Ha azonban minderről elfeledkezünk, akkor önazonosságvesztésünk és ürességtől kongó templomaink korrelációja vélhetően tovább növekszik, persze fordított arányosságban a tonnaszám megjelenő, immár hihetetlenül minuciózus részleteket feldolgozó, ám világszerte alig néhány vajtűlű szakember által olvasott tudományos teológiai monográfiák, folyóiratok, doktori disszertációk mennyiségi dömpingjével. Hiszen ahogyan Krisztus Urunk figyelmeztet: „Minden ország, amely meghasonlik önmagával, elpusztul, és egyetlen város vagy ház sem maradhat fenn, amely meghasonlik önmagával.” (Mt 12,25)

Bibliográfia

- BAÁN Izsák: *Evagriosz Pontikosz a gondolatokról*. Szent Maurícusz Monostor – L'Harmattan, Bakonybél – Budapest, 2008.
- BUJI Ferenc: *A rejtőzködő Messiás. Ezotéria és exotéria az evangéliumban*. Kötet Kiadó, Nyíregyháza, 2019.
- HENRIKSEN, Jan-Olav: *Sola Scriptura – A Hermeneutical Impossibility and a Doctrinal Necessity: Twenty-One Theses*. In: *Dialog: a Journal of Theology*, 55 (3), 2016: 190–193.

²⁶ Bui, 18.

²⁷ <http://archivum.tudatbazis.hu/hisz-sztori/kassai-lajos-lovasiasz-nem-az-osoket-kell-kovetni-hanem-azt-amit-az-osok-kovettek>

- HINLICKY, Paul R.: *Prima Scriptura: Saving Sola Scriptura from Itself*. In: *Dialog: a Journal of Theology*, 55 (3), 2016: 220–228.
- Kassai Lajos lovasíjász – „Nem az ősokeket kell követni, hanem azt, amit az ősokek követtek.” <http://archivum.tudatbazis.hu/hisz-sztori/kassai-lajos-lovasijas-nem-az-osoket-kell-kovetni-hanem-azt-amit-az-osok-kovettek> (Utolsó megtekintés: 2022. 11. 22.)
- LÁSZLÓ Virgil: *A lelkesi szolgálat értelmezése az evangélikus egyházban*. <http://meot.hu/index.php/keresztien-m/162-lszv2019> (Utolsó megtekintés: 2022. 11. 22.)
- POWELL, Mark Allan: *What Is Narrative Criticism?* Fortress Press, Minneapolis, 1990.
- WENGERT, Timothy J.: *Reading the Bible with Martin Luther: An Introductory Guide*. Baker Academic, Grand Rapids, MI, 2013.

VÁLASZ LÁSZLÓ VIRGILNEK

László Virgil evangélikus lelkész, az Evangélikus Hittudományi Egyetem adjunktusa; húsz-huszonöt éve tanítottam egy rövid ideig.

Kedves Virgil! Írásodban nehéz olyan bekezdést találni, ahol valamivel nem értek egyet. Jó tudni, hogy „egy hullámhosszon” gondolkodunk.

Először olyan mondatokat emelnék ki az írásodból, amelyek különösen is megragadták a figyelmemet, utána pedig egy megjegyzést fűzök a „megfontolásaidhoz”.

A Biblia ugyanis – s ez történelmi tény – elsőrendűen mégiscsak az egyház könyve. Az egyházé, amely teológiájában, liturgiájában, képző- és zeneművészetében, valamint spirituális élete megélésének kifejezőeszközeiben két évezreden át ezen, mint egy köldökzsinóron keresztül a méhmagzat az édesanyjától, kapta az isteni inspirációt, a formai és tartalmi értelemben vett táplálékot...

Nem az irodalomtudomány, sem nem a történettudomány rakott egymás mellé hatvanhat, hetvenhárom (római katolikus) vagy éppen nyolcvanegy könyvet (etióp kánon), hanem a hitüket gyakorló közösségek.

Miért pont az egyház kétezer éves önmagával való kontinuos önazonosságából fakadó legjellemzőbb szemléleti mód lenne az egyetlen, amelytől eltartott kisujjal kellene a ma tudós teológusainak ódzkodnia? Akkor, amikor a kontextuális teológiák virágkorát éljük, amikor a womanista, mujerista és queer nézőpontok nemcsak, hogy létjogosultságot nyertek, hanem ezek alkotják már bizonyos helyeken az egyértelmű etalont, akkor a kontextuális látásmódok sokaságába hogyhogy nem fér bele a történelmi kibontakozását meghatározó szemléletmódját nem muzeális relikviaként vagy egyenesen kidobandó ballasztként kezelő egyházi nézőpont, ha érthető módon nem is kizárólagosan, de legalább, mint egy a sok közül?”

A reformáció eszmei oszlopai közül a *sola Scriptura* formai értelemben nem tekinthető lutheri eredetűnek, hiszen míg Luther latin nyelvű írásaiban a *sola gratia* mintegy kétszáz, a *sola fide* pedig ezerkétszáz esetben

szerepel, a *sola Scriptura* mindössze húsz alkalommal. Ezek közül is két ízben Cajetan, illetve Erasmus veti fel, hogy ők a *sola Scriptura* alapján akarnak Lutherrel vitatkozni, Ecknek pedig Luther maga írja, hogy érveit nem pusztán a *sola Scriptura* alapján kívánja alátámasztani. Luthernél ez a kifejezés még nem vált terminus technicus-szá.

Hangsúlyeltolódás következett be, amikor a protestáns ortodoxia és a pietizmus a *sola Scripturát* nominativusként értelmezve hermeneutikai alapelvvé tették mondván, hogy mindaz az információ, amit a Biblia tartalmaz, megfellebbezhetetlen tudományos, történelmi stb. igazságtartalommal bír. Innen már csak egy lépés volt, hogy az elv végül egy új, az eredetivel gyakorlatilag szinte ellentétes értelmet nyerjen, amennyiben a különböző bibliai szerzőknek a történetkritikai módszerek által felszínre hozott és rekonstruált, számos, egymással versengő vagy éppen ellentmondó teológiai nézeteit tartalmazó művek laza halmazává változtatta a Bibliát. Majd ezek a rekonstruált, vallástörténeti gyökereikig lecsupaszított teológiai nézetek azután, mint a nominativusi értelemben vett *sola Scriptura* új tartalma, folyamatos hivatkozási alappá lettek az egyházi dogmatika tételeivel szemben.

Megjegyzésem az Ó- és az Újszövetség szétválasztására, tudatos elkülönítésére vonatkozik.

Két ellentétes irány figyelhető meg ebben a kérdésben: az egyik azok csoportja, akik az úgynevezett „szuperszezzionista” vagy „behelyettesítő” nézetet képviselik, mondván: Izráel, mivel elutasította a messiást, „az ő meglátogatásának idejét”, önmagáról mondott ítéletet, és az eredetileg Izráelnek szánt előjogot, a kiválasztottságot a „lelki Izráel”, vagyis a keresztény egyház, illetve a keresztény hívők vették át. Tudjuk, hogy ennek az alapvetően antijudaista szemléletnek a 20. században katasztrofális következményei lettek.

A másik oldalon viszont – liberális körökben – terjedt el az a nézet, hogy a kereszténység tulajdonképpen a Héber Biblia erőszakos, szektáriánus félreértelmezésére, annak kisajátítására épül, mert ez a közösség kénye-kedve szerint, szelektíven birtokolt el számára kedves szövegeket. E második csoport szerint a keresztény hit a maga előítéletével, krisztológiai értelmezésével, kánonjával megterheli a Héber Biblia eredeti, tiszta világát. Ezért – főleg a történeti kutatás segítségével – megpróbálja rekonstruálni (sokszor spekuláció árán is) a szöveg „mögötti” eredeti kontextust és intenciót, mondván: „az ószövetség hallgat Krisztusról”.

Tehát két, ellentétes irányú purifikációs igyekezetet figyelhetünk meg a kereszténység történelme folyamán, s különösen is a 20. században – például a „német keresztények zsidótlanítani” igyekeztek a keresztény Bibliát. Mindez természetesen az ősi eretnokség, a „markionizmus” egyik újjáéledése. Másik oldalon pedig sokan dekrisztianizálni akarják az Ószövetséget. Mindkét igyekezet káros és veszélyes.



MÁRTONFFY MARCELL

római katolikus teológus, irodalomtörténész

Kritikai teológia és második naivitás

A bibliai szövegolvasás szélesebb útjáról²⁸

A Biblia hatástörténetének – mennyire elégtelen ez a máskülönben pontos fogalom az idő útjait járó bibliai szövegvilág és hittapasztalat mérhetetlenül összetett történelmi és kulturális, személyes és személyközi, vallási és antropológiai, s még hány egyéb dimenziót átfogó valóságának érzékeltetésére – legjelentősebb személyes mozzanatai a kinyilatkoztató szó találkozásai az egzisztenciának azzal az igényével, hogy megértse önmagát. Az ilyen találkozások folytonosságra lépnek a Biblia egészét átszövő találkozástörténetekkel, belőlük merítik narratív mintáikat, a reflektáló átsajátítással is tanúsítva a mintaelbeszélés igazságát. Textusokat értelmeznek, miközben textusok által értelmezett személyes történetekké válnak.

A Szentírással folytatott küzdelem²⁹, az Istenről való gondolkodás, a teológussá válás elbeszélése, mint az életidő hermeneutikai jelentőségének felmutatása nem csupán azzal hitelesíti Fabiny Tibor számvetését, hogy alanyi megszólalásmódja teret enged más elbeszéléseknek – hiszen önmagát eleve, mint a lehetséges közelítések egyikét exponálja. Hanem azzal is, hogy az általa megtalált út bemutatása óhatatlanul a bibliai kinyilatkoztatással szembesülő megértésmódok sokféleségének közös fókuszára is ráirányítja a figyelmet: a nyelvi megnyilvánulások etikai következményének megkerülhetlenségére, leegyszerűsítve: az *igaz* Istent egyedül tanúsítani képes *igaz* emberségre és *igazlelkűségre*. Közvetve, ki-mondatlanul és akaratlanul pedig a nyelvvel való visszaélés szüntelen és kivételt nem ismerő eshetőségére is utal, a beszéd és a cselekvés – ezen belül a nyelvi jelölő és beszédcselekvés – szétválásának tényeire és történetére. Végeredményben mindenfajta jelviszony sebzettségére és megkísértettségére; mindarra, amit a vallásos hit nevében az ember nem megcselekszik – a parancsolatot követve –, hanem amit a vallási retorika fedezékében elkövet. Amikor bibliahermeneutikai szöveget olvasunk, az azt hordozó hagyomány történetét is olvassuk.³⁰

Hermeneutika és életpraxis szoros kapcsolata mindazonáltal nem jelenti a szóban forgó teológiai tradíció és nyelvi konvenció etikai elsőbbségét, hiszen bármely jelrendszer válhat üres jelölővé, amiként, másfelől, megértés és cselekvés kapcsolata a bibliai hermeneutika egyéb alapvetéseiben sem mellékes. Azt

²⁸ Hozzászólás Fabiny Tibor *Túl a literalizmuson és a liberalizmuson. A teológiai hermeneutika keskeny útja* című dolgozatához (*Lelkipásztor* 97 [2022] 8–9, 327–332).

²⁹ Vö. Fabiny: i. m., 327: a szerző itt Jákób és az angyal harcának allegóriájával szemlélteti az olvasást mint egzisztenciális viszonyt.

³⁰ E hagyomány szemléletes összegzése Fabiny alábbi passzusa: „A szövegértelmezés Isten ígéjének megértéséért van, Isten ígéje a hirdetésért; a hirdetés mint magvetés a hitnek az emberi szívben történő megfogadásáért; a megfogant hit annak továbbadásáért, a továbbadott hit az egyház közösségének születéséért.” Uo.

sem jelenti ez a lényegi reláció, hogy a hagyományok és nézőpontok, értelmező pozíciók és szövegtapasztalatok különbsége elhanyagolható volna, hiszen e különbségeket épp a helyes cselekvést eredményező jobb megértés kérdéseire adott eltérő válaszok eredményezik. Mindenesetre az itt következő – töredékes, csupán egyetlen kérdést, a hitvallás és a kritika viszonyát érintő – észrevételek annak tudatában fogalmazódnak meg, hogy a bennük megszólaló nézetkülönbségek nem rendítik meg a párbeszéd közös alapját.

Nem tagadom, hogy megközelitésem háttérét (nem utolsó sorban) a szembenézés igénye alkotja a keresztény tanúság hitelének azokkal az intézményi fogatkozásaival, amelyek történelmi tapasztalattá sűrűsödve nagymértékben gyengítik a megértés pozitív ekkleziológiai következményeibe, a hitvalló hermeneutika egyházépítő performativitásába fektetett bizalmat. Emellett sem a történelem tanulmányai, sem a kereszténység kezdeteit kutató exegetikai munkák nem támogatják egyhangúlag azt a feltételezést, hogy töretlen folytonosság állna fenn a transzcendens alapító szándék és a ma is létező intézményi alakzatok között. (Az eredet többféle elbeszélhetőségét azonban a konstruktív szabadság forrásának tekintem.) Tapasztalataim a Jézus személye és az egyház valósága közti reláció ma is érzékelhető töréseiben vagy üres helyein leginkább az utópiának, az evangéliumi parabolák képvilága által sugallt eszkatologikus várakozásnak, és alkalmanként egy-egy emberi találkozás némi reményt adó és tovább segítő élményének adnak esélyt. Ezenfelül a modernség hermeneutikai gondolkodásának olyan alapvető tételeit igazolják, amelyek kétségtől számos ponton ellentmondanak a posztkritikai korszak felé tartó és e korszakot a jelennel azonosító értelmezéstörténeti narratívának, s az eszközeiben kritikai, intenciójában kritikus olvasás maradandó jelentőségéből indulnak ki.

Az elbeszélte identitásnak az az időszerkezete, amelybe Fabiny Tibor saját olvasástörténetének korszakait foglalja, ha genetikusán (egy tudománytörténeti modellből levezetett életrajzi narrációként) nem is, az affinitás jegyében bizonyára kapcsolódik az immár bevett korszakoláshoz. Sőt, a bibliaértelmezés háromelemű paradigmaticájának többféle párhuzamáról is beszélhetünk. Hiszen az összképet (az exegézis történelmi útja és a személyes életszakaszok közti megfelelések mellett) a személyiségfejlődés általános sémája is formálja (a természetes szocializációtól az ifjúkor mindent megkérdőjelező lázadásán át a „meglett ember” érett belátásokon nyugvó meggyőződéséig). A prekritikai szakasznak eszerint a reflexió által még kevésbé átvilágított „egyházi szubkultúra” felel meg, a kritikai korszaknak „a korszerű, a világi gondolkodással lépést tartó teológia” iránti rokonszenv, s végül a posztkritikainak „a teológiai hermeneutika keskeny útja”, amelynek sugallata értelmében „túl kell lépnünk mind a literalizmuson, mind a liberalizmuson”.³¹ A szemléleti alakulás három stádiuma egyúttal felülírja a régi és az új, a konzervatív és a modern (elavult) dualizmusát.³²

A biográfikus beszámoló személyes hitele vitathatatlan, a háttérül felvázolt közkeletű – főként posztliberális, mérsékelt evangelikál bibliaértelmezők által

³¹ Vö. Fabiny: i. m., 329.

³² Uo.

megegyesített – történeti séma érvénye pedig csak részletesebb érveléssel volna érdemben vitatható. Alapos mérlegelés helyett csupán egy utalás erejéig térhetek ki arra, hogy második naivitás – a fenti összefüggésben egy teleologikus folyamat eszményi végpontjának tekintett – állapota nem feltételezi a kritikai stádium egyszer s mindenkorra történő meghaladását, s még csak nem is a különidejű paradigmák átmeneti egyidejűsége értelmében viseli el a kritikai racionalitás mintegy önmagát túlélő igazságigényének jelenlétét a bibliatudományban: a magasabb szinten újra megtalált bizonyosság – eredeti jelentése szerint, ahogyan a „másodlagos naivitás” (*sekundäre Naivität*) szókapcsolatot elsőként használó Peter Wust³³ és a hozzá Gabriel Marcel közvetítésével³⁴ visszahajló Paul Ricœur is érti – szintézisszerűen foglalja bele az „eredeti bizalomba” a kételyt és a bizalmat kivívó küzdelmet: megőrzi és felemeli, az alapvető bizonyosság távlatába helyezi. „Az ágostonos-skolasztikus teológia, amelyre Wust ebben az összefüggésben hivatkozik, ezt az egyszerre naiv és messzemenően reflektált érző tudást az »Omne ens est bonum« mondatban összegezte.”³⁵ Amint a fogalmat elemző Joachim Negel kimutatja, ez a bizalom nem nyerhet értelmet merőben tematizálatlan, sokértelmű, homályos körvonalú szimbolikus mélységdimenzióként, hanem csakis explicit teológiai megalapozással: az Isten jótékony erejébe vetett reménységnek arra a meggyőződésére támaszkodva, hogy, amiként Ricœur a Taizéi Közösség vendégeként fogalmaz, „bármily gyökeres is a rossz, a jóság nála is mélyebb.”³⁶ Az ekként joggal a kifejezetten *teológiai* hermeneutika alapjának tekintett ősbizalom azonban nem szakad el a kritikai gondolkodástól, amelynek „sivatagán átkelve újólág megszólításra vár”³⁷, hanem – mivel a megszólítás ugyanúgy elválaszthatatlan emberi médiumaitól: a pszichétől és az olvasott textusoktól, embertársaktól és a legkülönbébb ihletforrásoktól, mint ahogy Isten szava elválaszthatatlan az emberi szótól – igényt tart a megkülönböztetésre, a szétválasztásra, a kritikai gondolkodás szavatolta kontrollra, noha nyilvánvalóan a hit érzékelőképességére is. A megszólító textust és igazságának tanúsítását értelmező beszéd egyedül így őrizheti meg valódi teológiai minőségét: jelöltjének transzcendenciáját, a Szent függetlenségét a szubjektivitás tévelygéseivel szemben, távolságát intézményi kisajátításának erőszakos (bűn)cselekményeitől, a Teremtő és a Kinyilatkoztató elkülönbözését a teremtetttől és a kinyilatkoztattól, amely utóbbi ugyanakkor elszakíthatatlan tőle, mint eredettől.

Miért érdemes elidőzni a második naivitás kérdésénél? Fabiny Tibor ezt a stádiumot azonosnak tekinti a racionalizmust maga mögött hagyó hittel.³⁸ Mind-

³³ Peter Wust: Naivität und Pietät [1925], in uő: Gesammelte Werke Bd. II, Münster, 1964. Lásd Joachim Negel: Zweite Naivität. Begriffsgeschichtliche und systematische Erwägungen zu einem vielbemühten, aber selten verstandenen Konzept, in uő: *Welt als Gabe. Hermeneutische Grenzgänge zwischen Theologie und Phänomenologie*, Münster, 2013, 259–288, 262 (6. l.).

³⁴ Negel, i. m. (7. l.), 285.

³⁵ Uo.

³⁶ Paul Ricœur: „Felszabadítani a mélyben rejlő jóságot”. Taizéi beszélgetés, *Mérleg* 41 (2005) 2, 214–217 (ford. Mártonffy Marcell), 215.

³⁷ Paul Ricœur: *Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal*, Paris, 1960, 325.

³⁸ Vö. Fabiny: 329.

addig követni is tudom ebben, amíg, miként tanulmányában, a racionalizmus kihegyezett és szélsőséges változatáról van szó. Köztudott azonban, hogy a történetkritika módszer hőskorának szigorú észelvűsége (lényegében minden olyan mozzanat kiküszöbölése, amely ellentmond a természeti törvények mintájára felfogott történeti egzaktitás követelményének) nemhogy a közelmúlt és a jelenkor exegetikai közelítésmódjának összetettségére nem jellemző többé, hanem már a szinoptikus hagyomány egészét az ősgyülekezet alkotásának (*Gemeindegut*nak) tekintő Bultmannnál is messzemenően összefér a *kériügm*a hitben végbemenő és hitet ébresztő nyelvi történéseivel. A történeti kritikát ellensúlyozza a hit páli radikalitása. Bultmann munkásságában a mítosztalanító műveletek egyoldalúsága és a történeti megismerés teológiai hasznában való kételkedés sem feledtetheti, hogy szemléletének korrekciója, amely mások mellett tanítványainál és tisztelőinél, köztük Ricoeur-nél következik be és jelentős elméleti továbblépést eredményez, nem vonja kétségbe a mester alapbelátását. E szerint az alapbelátás szerint elválaszthatatlan egymástól a hitvallás, a születő hit történeti vonatkozásainak megismerésében érdekelt szövegkritikai munka és a hívő egzisztencia önmegértését megalapozó hermeneutikai eszmélődés. S az ilyen elméleti konstelláció természetszerűen nyitott: teológiai konklúziók és szövegértelmező eljárások sokaságának szolgálhat alapjául.

A kritika és a „naivitását” visszanyerő hit időbeli *egymásutánjának* tételezésénél nem csupán elméletileg tűnik igazolhatóbbnak, hanem a tapasztalatnak is jobban megfelel olyan *egyidejűség* elgondolása, amely a fentebb vázolt stádiumok helyett inkább a klasszikus analógia-tan figyelembevételét, azonosság és különbség finom artikulációját teszi kézenfekvővé. Az isteni és az emberi szó egysége magában a Szentírásban – azaz nem minden egyes mondatában vagy szavában – csak differenciájuk egyidejű tudatosításával, egyszerismind az Eljövendőnek fenntartott végső értelem birtokba vételének kísértését elutasítva bizonyul ténylegesen teológiai axiómának. Máskülönben akkor is a literalizmus praxisa és a verbálinspiráció tana (a betűben és a szóban tetten ért isteni akarat felkent hirdetőinek hübrisze) vonja ellenőrzése alá az olvasás gyakorlatát, ha az írásban meghallott üzenet maradéktalan azonosítása nagyobb szövegegységeket alapul véve történik meg. Természetesen nem a bibliai kinyilatkoztatás „identitását”, Isten szavának befogadhatóságát és megérthetőségét kívánom tagadni, hanem csupán a negativitás-mozzanat kiküszöbölésének antihermeneutikus következményére szeretnék emlékeztetni: az „azonos” szituatív másságát és ezáltal új megértendőségét másodlagosnak tekintő vagy ezektől eltekintő igehirdetés, a megértett tartalomként felfogott, identikusként ismételt nyelvi formulák lappangó fundamentalizmusára. Úgy vélem, a megértés második naivitását megalapozó hívő bizalom azonnali hozzárendelése a dogmatikai tradíció megállapodott nyelvi alakzataihoz, a hitvallási formulák bizonyosságában és ezek azonnali magyarázó erejében való „másodnaiv” megnyugvás a Fabiny Tibor által is fontosnak tekintett pneumatikus (spirituális, lelki) olvasás ellenében hat. A Yale-iskola, Hans Frei és követői által újragondolt és felkínált „literális értelem” – a fogalom

tágabb jelentésében, mely szerint az elbeszélések kinyilatkoztatott tartalma inkább poétikai, mint történettudományi eszközökkel, egyúttal pedig a teológiai hagyomány legitim³⁹ visszaolvasásával válik hozzáférhetővé – első látásra tetszetős ellenmodellt kínál nemcsak a szűkkeblű literalizmussal és a történetkritikai „liberalizmussal” szemben, hanem például a látomásteremtő és eszkatológikus távlatú, de az egyházi teológiák nyelviségét nem feltétlenül igénylő szimbolikus olvasattal szemben is, amilyen például Paul Ricœur parabolaelmélete.⁴⁰ A dogmatikus-kanonikus-literális olvasat azonban alábecsüli védtelenségét a fundamentalizmus kísértésével szemben, ha nem törekszik – a nem-értés üdvös tapasztalatát és például a teodicea-kérdést már a vallások történelmi felelőssége folytán is komolyan véve⁴¹ – a szöveghelyek alternatív értelemléhetőségek feltárására és a jelentés többletének megragadására.

Vagyis a Szentlélek irányította szentírásolvasás nem szükségképpen (már irányító isteni szubjektumának sokféle adománya folytán sem) kanonikus egyházi megértésmintákat feltétel nélkül jóváhagyó olvasás. Ugyanígy nehezen látható be, hogy a *lectio divina* miért mondana ellent a kritikai, azaz tudományos igényű megközelítésnek, amely épp újabb és újabb felismerései folytán nemkülönben „a meglepetésre való nyitottság” örömteli tapasztalatában⁴² részesít. Amennyire helyénvaló, hogy relikviának tekintsük a modern bibliaértés hőskorának egysíkú racionalizmusát, épp annyira elhamarkodott volna lemondani a kritikai olvasásnak azokról a gazdag lehetőségeiről (már a történeti konklúziók széttartása is inspirációk sokaságával szolgál!), amelyeket – épp a teológiai hermeneutika szorosabban konfesszionális változatainak (minden egzisztenciális jelentőségük mellett) könnyen uralkodóvá váló egyoldalúságával szembeállítva – Oda Wischmeyer így jellemez: a bibliai hermeneutika új feladata, hogy „rendszerző szempontok szerint áttekintse a szöveg- és a kultúratudományokból érkező módszerek és elméletek már bekövetkezett és még folyamatban lévő beépülését a bibliatudományokba, és – a teológia zárt diskurzusán belül kifejlő bibliai hermeneutikán túllépve – új paradigmát vázoljon fel a teológiai, a szöveg- és a kultúratudományok közös kontextusában”.⁴³

³⁹ Legitim, amennyiben a bibliai szöveg nem pusztán forrása, hanem része is a bibliai időben és annak későbbi folytonosságában felépülő teológiai konstrukcióknak. Vö. Fabiny, i. m. 329 (főként 6. pont).

⁴⁰ Lásd például Kevin Vanhoozer igényes monográfiáját, amely Ricœur bibliai hermeneutikájával vitatkozik: *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricœur. A Study in Hermeneutics and Theology*, Cambridge UP, 1990.

⁴¹ A második naivitás hite az értelem és a jó végső ualmában (az értelemhiány és a rossz tapasztalati legyőzhetetlensége fölött) megítélésem szerint lényegileg különbözik a felekezeti krédókban és tanúsító beszédkonvenciókban szóhoz jutó hittartalmaktól. Utóbbiak nem tudják maradéktalanul magukhoz igazítani az előbbit (mivel túlmutat az intézményesült vallások horizontján), ellenben a történelem alakulása szerint ismételtelen keresniük kell annak módját – ha nem kívánják felmondani a teremtményekkel való szolidaritást –, hogy hogyan integrálják a kétséget és a kétségbeesést; vagyis a kész formákat meghaladó szót mint tulajdonképpeni teológiai választ.

⁴² Vö. Fabiny: i. m. 330.

⁴³ Oda Wischmeyer et al. (szerk): *Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe – Methoden – Theorien – Konzepte*, Berlin, 2013, XVI–XVII.

„A hit megvallásától elválaszthatatlan bibliaértelmezés”⁴⁴, mint a hívő tanúságtétel és megbizonyosodás gyülekezeti praxisának elidegeníthetetlen eleme, illetve mint a közös identitás alapzatán végzett személyes erőfeszítés akkor tesz eleget a hermeneutikailag reflektált megértés számomra elsődleges jelentőségű (gadameri) kritériumainak, a majdani és egyidejű másként értésre nyitott végesség és részlegesség elvének, és akkor válik módszertanból hermeneutikává, amikor folytonos hagyományának mintázatába beépíti a megszakító újjáértés eshetőségét, kikristályosodott állításaihoz hozzáérti a nemtudást, az ige emberi szavát aláveti a minden emberi szó fölött illetékes kritikai gondolkodásnak, és a teológiai hermeneutika diszciplináját nem különíti el a teológiai diskurzusok létrehozásából mindig is részt vállaló társtudományoktól. A Fabiny Tibor által Robert Detweilerrel idézett pontokat⁴⁵ szem előtt tartva ezt úgy lehetne konkretizálni, hogy a felsorolt állítások mindegyikét kérdéssé transzformáljuk. E kérdések nem igényelnek sem azonnali, sem végleges választ arra, hogy hogyan gondolható el az isteni ihletettség (1), mit jelent és hányféle értelmező műveletet implikálhat a szakrális szöveg dekódolása (3), ki az avatott értelmező és milyen kompetenciák alapján tekinthető annak (4), miben állhat és hányféleképpen történhet az élet átalakítása (5), milyen vallási rítust, milyen istentiszteleti formákat, milyen liturgikus szövegeket és performanciákat alapozhat meg (6), s végül hogyan idézi fel az isteni jelenlétet (7). Ha a válaszok a bibliai hit kulturális szövetében rendíthetetlen előfeltevéseket és csupán megszokott formákat erősítenek meg, akkor a megértés igényéről lemondva s a hermeneutikai szituációt megkerülve mindössze elismélték, amit már eleve tudni véltünk.

Szándékosan hagytam ki Detweiler második pontját: azt, hogy a szakrális szöveg „kinyilatkoztatás hordozója” (2). De hogyan? Hermeneutikai nézőpontból a kinyilatkoztatott tartalmak tényszerű rögzítése – minden (kinyilatkoztatott) vallás fundamentuma („depozituma”) csak akkor értékelhető, ha e rögzített tartalmak recepciója a megértés eredeti tapasztalataként megy végbe. Az ilyen történések azonban nem csupán a másként értés eshetőségét rejtik, hanem a textusokkal való foglalkozás időbeli folytonosságának is nyomatékot adnak. Felmérhetetlen hányféle kontextus és a kommunikáció, a gondolkodás, a beszéd, az irodalmi és a köznyelv hányféle regiszterének összjátéka vesz részt azokban a szóeseményekben, amelyeknek a szekvenciája fokozatosan tárja fel – és soha nem zárja le – az Írások értelmét.

A bibliai hermeneutika posztmodern paradigmája sem idézett elő szemléleti szakadást a János-evangélium mondata, „Boldogok, akik nem látnak, és hisznek” (20,19), valamint a legrégebbi újszövetségi irat figyelmeztetése között: „Mindent vizsgáljatok meg, s a jót tartsátok meg!” (1 Tessz 5,21). Ha a kinyilatkoztatás helye és alkalma a befogadásban végbemenő nyelvi történés, akkor e hely és alkalom azonosításában kétségtől lenyeges szerepe van a kritikai észjárásnak, habár szóba hozni főként a hívő engedelmességet szokás. Az olvasás többféleképpen tagolható és gazdagon rétegzett tapasztalati történései – maga az életidő a *kinyilatkoztatott szöveg megértésének kinyilatkoztató eseményeivel*, amelyek csak

⁴⁴ Fabiny: i. m., 329.

⁴⁵ Uo.

ritkán látványosak, legtöbbször alig érzékelhetőek és sohasem önazonosak, hiszen más-más élethelyzetbe lépnek be – kevésbé strukturált, mint az értelmélettörténeti paradigmák rendje. Elérhetetlen, de mellőzhetetlen etikai imperatívuszuk azonban bizonyosan megegyezik: „A gonoszság minden formájától tartózkodjatok!” (1Tessz 5,22).

VÁLASZ MÁRTONFFY MARCELLNEK

Mártonffy Marcell római katolikus teológus, irodalomtörténész; egykor a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen kollégám volt, szívélyes baráti kapcsolatban vagyunk, bár túl gyakran nem találkozunk.

Megvallom, nem könnyű megbirkózni a szövegeddel, cizellált gondolkodásod többszörösen összetett mondataival. Nehézségem talán abból is adódik, hogy én az angol és nem a német kultúrán nevelkedtem.

Súlyos gondolataid a hitvallás és a kritika viszonyára vonatkoznak. Saját tapasztalatodról írsz, amikor – szemben az én propozíciómmal – „bevallo” az egyház iránti bizalmatlanságot – ha jól értem. Hozzáteszem gyorsan, én nem a struktúra iránti bizalmamról szólok, hanem a bibliai egyházfogalomról a Krisztus testéről, amely a történelem folyamán mintegy búvópatakként egyszer-egyszer felbukkan a világban. Jézus korában is így volt, mivel az egyház – Luther szerint – nem pünkösdkor, hanem a teremtéssel kezdődött. Máshol én az időn átívelő láthatatlan kórusról szoktam beszélni, amelynek tehát csak a hangját hallhatjuk, mert ez a hang – hitem szerint – nem embertől, hanem a Jó Pásztortól jön.

Elfogadom a rám vonatkozó megállapításodat: „A biografikus beszámoló személyes hitele vitathatatlan, a háttérül felvázolt közkeletű – főként posztliberális, mérsékelt evanglikál bibliaértelmezők által megerősített – történeti séma érvénye pedig csak részletesebb érveléssel volna érdemben vitatható.”

Igazad van, amikor az általtam (e könyv bevezetőjében is) vázolt stádiumok (sémák) nem csupán szukcesszívek, hanem szimultánok is. Tulajdonképpen egyetértek Veled, amikor a „második naivitás” kapcsán azt hangsúlyozod, hogy a teológiai hermeneutika nem választható el a kritikai gondolkodástól. A hegel-i dialektika formulájára („megszüntette megőrizve”) a paradigmáimat így módosítanám: „folytatva és megőrizve”. Számomra tehát a harmadik stádium nem utasítja el a másodikat, csupán kitágítja annak terét, részben azáltal, hogy a TIS holisztikus megközelítését üdvözli, részben azzal, hogy a felvilágosodásban gyökerező dualista ismeretelméletet meghaladja. (Leegyszerűsítve: a régi / prekritikus már érvénytelen, csak az új lesz egyedül izgalmas.) Steinmetz nyomán a prekritikai értelmezés elsőbbségéről beszélhetünk. (Lásd Hermeneutikai Füzetek 1). Az (újabb) félreértés elkerülése végett: nem a „felsőbbrendűségről” van szó, hanem a kronológiai elsőbbségről, amit viszont tisztelni és bizonyos mértékben ismét befogadni kell (pl. az egyházatyák újra beemelése).

Summa: elnézést, hogy az eredeti írásomban nem fogalmaztam világosan – ezért érthetted félre a gondolataimat – szerintem.

MÁRTONFFY MARCELL VISZONTVÁLASZA

A viszontválasz lehetősége zavarba ejt, nagylelkűségével és kihívásával egyaránt. A kihívást – akaratlanul – egy rész kérdés megválaszolásának, egy altéma elmélyítésének megnyíló és vonzó távlata képviseli. Nehéz nem elindulni ugyanis a Szentírás és az azt megalkotó, hordozó, közvetítő és magyarázó közösségi hagyományok viszonya kijelölte nyomvonalon. Ám a hívásnak engedve túllépnék a válasza adott válaszon, amely nem bír el többet egy rövid pontosításnál.

Ezért csupán két mondatban utalok arra – reflexiódért köszönettel –, hogy bár az egyházra vonatkozó kitételem személyes életrajzi vonatkozása részben (viszonzó) tisztelgés is kívánt lenni vitaindító tanulmányod vallomásos hangneme előtt, magát a spirituális szentírásolvasás, illetve a szükségképpen távolságot is tartó (a tudományos diskurzus és igazságkeresés konszenzus-igényét felekezetektől legalább részben függetlenül érvényesítő) kritikai vizsgálódás feszültségét hermeneutikailag relevánsnak, s talán Velel egyetértésben fenntartandónak és termékenynek vélem; ugyanakkor korántsem feloldhatatlannak. Amennyire elidegenítő lehet tehát az egyházak iránti bizalmatlanság jelentésmozzanata ebben a kontextusban – bár e bizalmatlanság vagy akár tiltakozás nem önmagában a kinyilatkoztatás és az értelmező közösségek teológiai összetartozását érinti, hanem a tanúságtétel némely történelmi megnyilvánulását, az intézményességgel együtt járó hatalmi észjárást és mindenekelőtt az isteni alapítás érvei mögött gyakorta felismerhető önlegitimációs mechanizmusokat –, ugyanannyira nyilvánvaló számomra (is) az, hogy a Törvény és az Örömhír igazságát hitelesen tanúsító, ilyenként átélt közösségi relációk, találkozások, ráismerések és szolidaritás-tapasztalatok a Máté 18,20 („Ahol ketten vagy hárman” vagy akár többen...) testet öltött exegéziseként teremthetnek egyszerre hitvalló és kritikai jelentőségű, egyszerre megvilágító és hálatelt megértésszituációt.



NÉMETH ÁRON

református lelkész, teológus

Mennyire keskeny a teológiai hermeneutika útja?

Azt még nem tudom, hogy „a teológiai hermeneutika keskeny útja” tud-e hídként funkcionálni a Bibliát értelmezők szélsőséges táborai között, de az erről az irányzatról folytatott párbeszéd, amelybe most lehetősége van sokunknak bekapcsolódni, már önmagában egy híd, amelyre én is örömmel lépek rá, amikor a megtisztelő invitálásnak eleget téve véleményemet megfogalmazom.

A Fabiny Tibor írására adott reflexióimat messziről kell indítanom. Nevezetesen azzal a kérdéssel, hogy miként értelmezi önmagát a teológia? Ennek tisztázása nélkül aligha ragadható meg egy hermeneutika, ami magát „teológiai”-nak ne-

vezi. A cikk implicit válaszát úgy értelmezem, hogy a teológia elsősorban a hívő ember gondolkodása, ilyen értelemben tehát minden hívő ember, hívő teológus. Erre enged következtetni az a megfogalmazás, mely szerint a „*First Theology!*” felhívásnak az tesz eleget, aki a hitet teszi a Biblia értelmezésének kiindulópontjává. Ezután még mindig kérdés marad, hogy mi ennek a hitnek a pontos iránya, tartalma? Az a leegyszerűsítés nyilván nem engedhető meg (és természetesen a cikk írója sem állít ilyet), hogy a literalista a „hívő”, a liberális pedig a „hitetlen”, vagy a gyülekezeti tag a „hívő”, a szakteológus pedig a „hitetlen”.

Ugyanakkor a teológia tudomány is, amely önértelmezésre szintén igényt tart az írás, hiszen nem veti el a literalis értelmet és a történeti olvasatot (amelyhez tudományos módszerek kellenek), az értelmezés során megkívánja a hatástörténet tudományos vizsgálatát, dogmatikai és egyháztörténeti ismereteket...stb. Ez alapján a hídépítés, ami egyfelől a literalizmus és liberalizmus között, másfelől a „szakteológusok tudománya és a gyülekezeti tagok hite között” (330. o.) történik – bár ez sok tekintetben két különböző kérdéskör –, voltaképp a hit és/vagy tudomány régi problematikáját veszi újra elő, keresve a hit helyét a teológia tudományában (a hit-tudományban).

Ha a literalizmus alatt a Biblia (betűinek) tévedhetetlenségébe vetett radikális hitet értjük, a liberalizmus alatt pedig azt a tudományos szemléletet, amely a hit kiiktatásával közelít a Bibliához, mint az emberi kultúra termékéhez, akkor a különbség emberileg áthidalhatatlan. A cikk – nyilván a jobb érthetőség kedvéért – szélsőségekként mutatja be ezeket a táborokat és a köztük tátongó mély szakadékokat. A szélsőség(es)ek természetéhez pedig hozzátartozik, hogy nem hidakban gondolkodnak. Lehet, hogy a túl csekély élettapasztalatból származik az a naivitásom, hogy az egyházi valóságot nem a szélsőségek és hídnélküli szakadékok határozzák meg, ahogyan a teológiát is a párbeszédre képes „hídember” alakítják, akik a nem tagadható törésvonalakat nem engedik szakadékká mélyülni.

Hol van tehát a személyes hit helye a teológiában? Milyen szerepet játszik a személyes hit a bibliaértelmezésben? Úgy érzékelem, hogy ennek a kérdésnek a megválaszolásában ragadható meg a különbség Fabiny Tibor teológiai hermeneutikája és a saját meglátásom közt.

A teológus – amennyiben tudományt művel – objektivitásra törekszik, ugyanakkor nem képes teljesen kikapcsolni szubjektív meghatározottságát. Minden tudománynak van prekonceptiója, a hittudományé a hit. Más tudományok a „módszertani ateizmus” (W. Pannenberg) talaján állnak, és más prekonceptiókat kénytelenek bevallani, de teljesen objektív tudományosság nincs. A „szakteológus tudománya és a gyülekezeti tag hite” úgy gondolom, csak akkor lenne jogos szembeállítás, ha a szakteológust a módszertani ateizmusban gyökerező, a gyülekezeten kívül élő hitetlen emberként definiálnám.

Fabiny Tibor állítása, mely szerint a hit szemével való olvasás „a Biblia értelmezésének kiindulópontja” a teológia tudományának összefüggésében számomra csak úgy elfogadható, ha ezzel a hit nem a bibliaértelmezés elsődleges objektív szempontja, hanem a teológia tudományának, ezen belül a tudományos exegé-

zisnek a bevallott, tudatosított prekonceptiója lesz. A vázolt teológiai hermeneutika amikor erre a szempontra helyezi a legfőbb hangsúlyt, akkor beleütközik abba a határba, amely szerint a hit vagy a Szentlélek végső soron nem tehető az értelmezés módjának objektív kritériumává. Ha mégis megkísérli, akkor azzal a teológia lemond arról, hogy tudomány legyen. Ha a teológia tudomány akar lenni/maradni (az egyház tudománya és kritikai funkciója), akkor a hitnek, mint bevallott, felvállalt prekonceptciónak, előzetes (szubjektív) meghatározottságnak kell megmaradnia, ami nem kevés. Ez a meghatározottság jelöli ki a megértés tárgyát (a Szentírást, mint normatív, ihletett, kanonikus szöveget), ez fogja kijelölni eredményének felhasználását is (egyházban és egyéni kegyességben), és kiteszi magát annak is, hogy ez a meghatározottság formálódjon a megértés folyamatában (bűnbánat, önvizsgálat). A teológus hite ébreszti a történeti megértés igényét is a teológiai tudományművelésben.

A Fabiny-féle tizenegy pont betekintést ad a teológiai hermeneutika módszertani következményeibe is. Eszerint a teológiai hermeneutika olyan (objektív/tudományos) eszközöket vesz igénybe, mint például az intertextuális exegézis, a kánonkritika, a recepciótörténet. Ezek kétségtől fontos eszközei lehetnek a teológiai megértésnek. A hit helyének meghatározásakor azonban nem oldja fel teljesen azt a paradoxont, hogy a hit is egy eszköz ezek között, egy „szemüveg”, amit a bibliaolvasáshoz okvetlenül fel kell venni, vagy a bibliaolvasó „szeme”, amely – véleményem szerint – szubjektív prekonceptióként tehető egy módszertani kritériumrendszer részévé. A szem és szemüveg árnyalatnyinak tűnő különbsége valójában lényegi kérdés egy hermeneutika módszertani konzekvenciáit illetően. „Női szemmel” például az tudja olvasni a Szentírást, akinek női identitása van (sőt csak ilyen szemmel tud olvasni), „női szemüveggel” pedig bárki, aki alkalmazza a feminista exegézis módszertanát. Úgy gondolom, hogy a hívő keresztyén ember nem képes másként olvasni, csak keresztyénként a hit szemén keresztül, hiszen a hite olyan szubjektív identitás-elem, amelyet nem tud kikapcsolni (sem a literalista, sem a liberális). A hit nem kikapcsolható, a Szentlélek pedig nem bekapcsolható, módszertani értelemben tehát ezek nem az eszköztárunk részei. Ki mondhatja meg objektíven, hogy egy bibliaolvasás/bibliaértelmezés hittel történt-e vagy sem, közreműködött-e a Szentlélek a megértésben vagy sem?

A teológiai hermeneutika ebből a szempontból egy igencsak „széles út”. Természetesen nem abban az értelemben, hogy a kárhozatba visz, hanem hermeneutikai és ezzel összefüggésben módszertani vonatkozásban. A Fabiny-féle tizenegy pont, valamint Steinmetz-féle tíz, illetve kilenc tézis egyaránt egy széles utat jelöl ki a bibliai szöveg értelmezése számára. Ez a hermeneutika azzal szélesíti ki az utat, hogy a szöveg megértésének kontrolljaként (?) az exegézis/írásmagyarázat mellé behozza például a rendszeres teológiát, a tradíciót, a hatástörténetet. Ezek véleményem szerint nem a szöveg megértését, hanem a megértett szöveg alkalmazását segítik. Ez is feladata, sőt kötelessége a teológusnak. A Biblia megértésének és megérttetésének ezt a folyamatát akár egyszerűen úgyis nevezhet-

jük, hogy a teológia művelése. A teológiai hermeneutika ezen széles útján magam is szívesen járok, amikor az íróasztaltól el akarok jutni a szószékig, amikor a megértett üzenetet alkalmazhatóvá akarom tenni magam és mások számára. A teológiai hermeneutika széles sztrádáján egymás után váltom a diszciplináris sávokat, amikor haladok a cikkben megfogalmazott folyamatban: „A szövegértelmezés Isten ígéjének megértéséért van, Isten ígéje a hirdetésért; a hirdetés mint magvetés a hitnek az emberi szívben történő megfogadásáért; a megfogant hit annak továbbadásáért, a továbbadott hit az egyház közösségének születéséért, az egyházba mint a Krisztus-testbe való beoltódás pedig a Szentháromság szent közösségébe való visszavételünkért. Nevezhetjük ezt üdvösségnek, mennyországnak, Isten országának vagy talán leginkább örök életnek.” A szövegértelmezés (mint exegézis) azonban nem a teljes teológiai folyamat, hanem annak első lépése. A „First Theology” gondolatnak ez egyáltalán nem mond ellent, mivel a tudományos exegézis, amivel a folyamat kezdődhet, teológiai munka (a hit preconcepciójával). Ez a teológiai munka folytatódik további teológiai diszciplinák bevonásával, amikor a megértett szövegből igehirdetés, lelkigondozói beszélgetés, katechézis, kegyességgyakorlás lesz. Elképzelhető, de inkább abszurd, hogy az exegeta a történetkritikai analízis közvetlen eredményét viszi szószékre, vagy az „alapréteg”-et olvassa fel textusként, és az eredeti szerzőnek vindikálja a kijelentést magát. Ha ezzel az eshetőséggel számolva kínálja Fabiny Tibor a teológiai hermeneutikát a „kizárólagosan tudományosnak tekintett történeti megközelítés mai alternatívájaként”, akkor azt teljes egyetértéssel elfogadom.

A teológiai hermeneutika „széles út”, mert inkább a tágabb értelemben vett (időtől független) kinyilatkoztatás/kijelentés megértésére irányul, mintsem a szűkebb értelemben vett bibliai szöveg megértésére. A Szentírás szövege és a kijelentés – a szerző helyes distinkciója alapján is – nem azonos kategóriák, hanem az előbbi tartalmazza az utóbbit. A kinyilatkoztatás megértése elképzelhetetlen (bár nem lehetetlen) a bibliai szöveg megértése nélkül, a bibliai szöveg megértése viszont nem jelenti a kinyilatkoztatás megértését. Ha ezeket a teológiai gondolkodás folyamatában próbálom elhelyezni, akkor a szöveg exegetikai megértése áll a folyamat elején, amely előkészíti a rendszeres teológiai, gyakorlati teológiai megértést (miközben az exegézis korrigálhatja is ezeket), s végül elvezet a kijelentésként fogadott üzenet alkalmazáshoz a keresztyén életben. Ilyen értelemben a szakteológus tudománya már eleve tartalmazza azt a hidat, ami a gyülekezeti taghoz vezet.

Egyetértek Zsengellér Józsefnek azzal a megállapításával, mely szerint „az igehirdető lelkészt az exegézis különbözteti meg a bizonyosságot tevő gyülekezeti tagtól” (Zsengellér: *Exegézis – igehirdetés – Ószövetség*, 1. o.), folytatva azzal, hogy az igehirdetés – amely, ha úgy tetszik a teológiai hermeneutika útján születik meg – hidat képez kettejük közt. Az „átlag” bibliaolvasó ember – tulajdonképpen kizárólag – szinkrón módon olvassa a Bibliát, a teológus viszont diakrón módon is (!), ami nem ellentéte a szinkroniának, hanem kontrollja. Ezt a kontrollt biztosítja a történeti exegézis. A literalizmus és liberalizmus vagy a szak-

teológus és a gyülekezeti tag megkülönböztetése mintha azt feltételezné, hogy a lelkésznek/szakteológusnak nincs szinkrón olvasata, kizárólag diakrón.

Ha a teológiát tudománynak tekintjük, következésképp a teológiai hermeneutikát a megértés egy olyan útjának tartjuk, amely teológiai kompetenciát igényel, akkor ebben a hídépítésben csak a szakteológus vesz részt, ugyanakkor segítséget adhat a „bölcshatóság”-hoz az igehallgató számára. Ha a teológiai érdeklődés való olvasás pusztán a hit szemével való olvasást jelenti, akkor a szakadék nem feltétlenül a szakteológus és a gyülekezeti tag, vagy a literalista és a liberális olvasó között van, hanem a hívő és hitetlen ember között áll fenn. Óvakodnék persze attól, hogy kizárjam annak lehetőségét, hogy a hit szemével, avagy szemüvegével nem rendelkező ember bibliaolvasásakor nem tárulhat fel az az üzenet, ami aztán hitre segíti a bibliaolvasót. Ez azonban már nem a teológus, hanem a Szentlélek hatásköre.

VÁLASZ NÉMETH ÁRONNAK

Németh Áron református ószövetséges teológus, Debreceni Hittudományi Egyetem

Köszönöm, hogy válaszoltál, s szívesen veszed a közös gondolkodást. Most, hogy a cikked címére nézek sejtem mire célzol, amikor a széles útra, mint a keskeny út alternatívájára utalsz (akárcsak előbb Mártonffy Marcell). Az általam bemutatott TIS több tudományt igyekszik integrálni, s ezért valóban „széles”. Előre bocsátom: a „keskeny út” kapcsán arra utaltam, hogy ezen az úton meglehetősen kevesek járnak, részint mert ismeretlen, részint mert nehéz, részint mert egy keskeny úron, vagy egy hegyi ösvényen könnyen lehet jobbra vagy balra lecsúszni.

A teológia önértelmezése kapcsán szeretem Luthert idézni, aki nem azt mondta, hogy „minden hívő teológus”, hanem ennél még radikálisabbat: „minden ember teológus”, hiszen minden ember így vagy úgy gondolkodik Istenről. Ugyanakkor persze, ha már szűkítjük a kört, s arra kérdezzük rá, hogy mi a dogmatika, akkor Török István szép szavaival felelek: „a gondolkodásunk istentisztelete.”

Bár azt nem írtam, hogy „a literalizmus alatt a Biblia (betűinek) tévedhetetlenségébe vetett radikális hitet értjük, a liberalizmus alatt pedig a tudományos szemléletet”, abban mégsem vagyok biztos, hogy a szélsőségek áthidalhatatlanok. A „hídépítésről” Gáncs Tamás írt nagyon szépen ebben a kötetben.

Azt írod, kettőnk gondolkodásának különbsége abban ragadható meg, hogy másképpen látjuk a hit helyét a teológiában és a bibliaértelmezésben. Nem azt állítottam, hogy a szakteológus olyan ember, aki nem él a gyülekezetben, aki a tudományához szükségszerűen a módszertani ateizmust választja. Csak azt, hogy a kutatása idején fel kell függesztenie a hitét. Apám szokta ezt a képet használni: „Ha szemorvos vagyok és egyébként a szeretett feleségem szemeiben gyönyörködöm; de ha egyszer neki komoly szembetegsége lesz, amit meg kell operálnom, akkor az operáció idejére fel kell függesztem az érzelmeimet és a szakma

szabályait követve, 'érzelemmentesen' kell eljárnom." A tudomány, így tanultuk még a marxista rendszerben, alapvetően „dezanthropomorf”, vagyis objektív.

Áron, az alábbi mondatodban a másoknál is sokat emlegetett protestáns szubjektivitás, egyház-defektus köszön vissza: „a hívő keresztyén ember nem képes másként olvasni, csak keresztyénként a hit szemén keresztül, hiszen a hite olyan szubjektív identitás, amelyet nem tud kikapcsolni (sem a literalista, sem a liberális). A hit nem kikapcsolható, a Szentlélek pedig nem bekapcsolható, módszertani értelemben tehát ezek nem az eszköztárunk részei. *Ki mondhatja meg objektíven, hogy egy bibliaolvasás/bibliaértelmezés hittel történt-e, közreműködött-e a Szentlélek a megértésben vagy sem?*” Hol méricskéltél én az emberek hitének hitelességét? Hagyjuk meg ezt az evangélikáloknak és a pietistáknak!

A „széles út” problémáját a válaszom elején leírtak. Azt írod, hogy „Ez a hermeneutika azzal szélesíti ki az utat, hogy a szöveg megértésének kontrolljaként (?) az exegézis/írásmagyarázat mellé behozza például a rendszeres teológiát, a tradíciót, a hatástörténetet. Ezek véleményem szerint nem a szöveg megértését, hanem a megértett szöveg alkalmazását segítik”. Bár kontrollról én nem beszéltem, de igaz, hogy majdnem ezt mondom, mert a megértést holisztikusnak tartom. Gadamerrel együtt szegezem Neked a kérdést: melyik megértés nem alkalmazás? Van steril megértés? Vagy csak a szöveg prehistóriája segíti a megértést, a poszthistóriája nem? Te hogyan értesz meg egy szöveget? Nem úgy, hogy valaki alkalmazását elfogadod? Luz tanítványai is azt mondták, hogy a történeti exegézis kevésbé segítette őket a szöveg megértésében, mint egy Augustinus, Luther, Kálvin értelmezésének a megértése!

Köszönöm ezt a szép mondatodat:

A teológiai hermeneutika ezen széles útján magam is szívesen járok, amikor az íróasztaltól el akarok jutni a szószékig, amikor a megértett üzenetet alkalmazhatóvá akarom tenni magam és mások számára. A teológiai hermeneutika széles sztrádáján egymás után váltom a diszciplináris sávokat, amikor haladok a cikkben megfogalmazott folyamatban.

Ezt a mondatodat pedig tovább küldöm Kodácsy Tamásnak: „*A Szentírás szövege és a kijelentés – a szerző helyes distinkciója alapján is – nem azonos kategóriák, hanem az előbbi tartalmazza az utóbbit.*” Hozzáteszem: aki azonosnak véli a szöveget a kijelentéssel, az csak „síkban” („plain sense”) lát. Térletés szükséges ahhoz, hogy felismerjük: az Ige, a Jelentés a szövegben van, mint csecsemő a pólyában, a Kisded a jászolban. A pólya nem azonos a csecsemővel, a jászol a Kisdeddel, az elektromosság a dróttal.

Ezzel a gondolatoddal nem tudok azonosulni: „*A kinyilatkoztatás megértése elképzelhetetlen (bár nem lehetetlen) a bibliai szöveg megértése nélkül.*” Nem azért értem-e meg a bibliai szöveget, mert van benne valami, ami több mint a szöveg? Mondjuk a hit általi megigazulás tanítása? Ezt nevezik Luther után „kánon a kánonban” – nak. Analitikusan, karteziánusan szekvenciákat igyekszel felsorolni: először a szövegmegértés, majd a rendszerezés stb. Pedig a gadameri

hermeneutikai kör lényege, hogy nincs ilyen szekvencia, nincs a dolgoknak eleje és vége: hinni kell, hogy értsek, érteni kell, hogy higgyek. Az exegétának és a rendszeres teológusnak állandó kölcsönhatásban kell maradni.

Én is egyetértek Zsengellér József idézett állításával, s természetesen azzal is, hogy a szakteológus nemcsak diakron módon, hanem szinkron módon is olvas. A diakronba viszont én beemelném a hatástörténetet is, hiszen az is história, csak nem prehistória, hanem poszthistória!

Azzal már nem tudok egyetérteni, hogy a szakteológus és a hívő gyülekezeti tag között csak az előbbi kompetens a hídépítésre. Ezt elitizmusnak vélem. Egy egyszerű néni, anyukám, a nagymamám imádságának és hitének köszönhetően a szakteológust is megérintheti a Szentlélek és további kutatásra ösztönözheti. Ugyanarról a Szentlélekről beszélek, mint Te is az utolsó mondatodban! Ő teremti a közösséget. Közöttünk is.

NÉMETH ÁRON VISZONTVÁLASZA

Kedves Tibor, megköszönve válaszodat, néhány ponton szívesen folytatom a párbeszédünket. Először is, Luther általad idézett állítása, mely szerint „minden ember teológus”, mert így vagy úgy gondolkodik Istenről, a teológiának egy nagyon tág értelmezését (és széles útját) kínálja. Ilyen értelemben minden ember filozófus is, mert gondolkodik a világról, minden ember biológus, mert foglalkozik saját testének működésével, minden ember meteorológus, mert figyeli az időjárás változását és levonja annak konzekvenciáit, és folytathatnánk. Ezen a széles alapon a „teológiai”-nak nevezett bibliaértelmezés tulajdonképpen azt is jelent(het)i, hogy mindenki a saját hite, meggyőződése szerint értelmezheti a Bibliát. Ez valóban egy el nem vitatható lehetősége minden embernek, és a Szentlélek el nem vitatható ereje, hogy az Írás értelmét megnyissa bárki számára. Mi akkor azonban az én feladatom mint (szak)teológus? Amit elitizmusnak érzékeltél, valójában csak erre a kérdésre akar választ keresni. Amit a gyülekezeti tag szinkron olvasatáról, és a szakteológus szinkron és diakron olvasatról írtam, azt kívánta érzékeltetni, hogy a hídépítésnél a szakteológus az, aki mindkét hídfőt ismeri. A „teológiai” jelző számomra ezért szakmai kompetenciákat is jelent, ami a teológiának egy jóval szűkebb – s talán emiatt elitistának érzékelhető – értelmezése, ami kimondatja azt is, hogy nem minden ember teológus. A visszajelzésed alapján érzékelem, hogy talán túl sarkosan fogalmaztam, amikor azt írtam, hogy „csak” a szakteológus vesz részt a hídépítésben, de az talán mégis tartható, hogy kompetenciái miatt elsősorban az ő felelőssége a hídépítés kezdeményezése. Mondhatnánk „First Theologians!”, ami nem elitizmus, hanem az a szubjektív hivatástudat, amely a „First Theology!” gondolatából következik számomra mint teológus számára, amennyiben a teológiát szűkebb értelemben veszem, és nem valamiféle antropológiai konstansnak tekintem. Ha van szakadék „a szakteológusok tudománya és a gyülekezeti tagok hite között”, akkor ennek a szakadéknak bennem kellene tátongania, hiszen szakteológusként vagyok hívő gyülekezeti tag. Saját magamban, határozottan a hidat érzékelem.

Másodszor a tudomány objektivitásáról. Alapvetően én is azt vallom, hogy a tudománynak objektívnek kell lennie, sőt a tudományosság kritériuma az objektivitás, csak felvetem a kérdést, hogy pontosan mit jelent az objektivitás a gyakorlatban. A 19. században kikristályosodó objektivitás-fogalom és napjaink objektivitás-konceptiója merőben eltérő. Az objektivitás hagyományos képzete szerint megvalósítható, hogy a teológus a kutatása idején felfüggeszti a hitét, a szemorvos pedig teljesen érzelemmentesen műti szeretett feleségét. Ez a gyakorlatban valóban így működne? Szerintem ez egy olyan objektivitás-eszmény, amely ma már nem tartható.

Köszönöm a Gadamer felől érkező kérdéseidet. Tudok azonosulni azzal a gondolattal, hogy az alkalmazás integráns alkotórésze a hermeneutikai folyamatnak, inkább arra próbáltam utalni, hogy a megértési folyamatban a teológus sokféle módszerrel dolgozik, több diszciplínát is lefed, amelyek különböző módon járulnak hozzá a megértéshez. Reflexiómmal azt is érzékeltetni akartam, hogy nem kerülhet minden/bármely alkalmazás a szószékre. Amennyiben a bibliaértelmezés ígéhirdetésben ölt formát, ugyancsak fontosnak látom a teológiai kompetenciát.

Egyetértek azzal, hogy a szöveg poszthistóriája segítheti a megértést, ugyanakkor tegyük hozzá, hogy kritikával kezelendő. Mindannyian tudjuk, hogy az értelmezés története során sokszor hamis és veszélyes gondolatok is a felszínre kerültek.



OROSZ GÁBOR VIKTOR

evangélikus teológiai tanár

A Szentírásból a gyülekezetéhez szólni

„A megújhodásnak belülről (hozzá tehetnök: felülről!) kell útját vennie, hogy a régi hit a jelen talaján növekedjék és virágozzék olyan ker. jellemek és egyéniségek odaadó munkája által, akik abban a szabadságban találják, bírják és használják helyesen a szabadság legnagyobb tökélyét, amelyre a Krisztus által mint Isten gyermekei elhivattak.” – fogalmazott mintegy száz éve Stráner Vilmos⁴⁶ rektor. Hasonlóan Stráner gondolataihoz a rendszeres teológia feladata sem csak abban áll, hogy a „régí hit” kialakulására való visszatekintéssel fogalmazza meg tételeit, hanem arra a kérdésre is választ adva kell meghatározni állításait, hogy „miként haladjunk tovább?” Más szavakkal, a dogmatikának, tekintettel arra, hogy állításai a jövőre is vonatkoznak, normatív funkciója is van, nem csak történeti-leíró feladata. A rendszeres teológia feladata így a teológiai ítéletalkotás lehetővétele⁴⁷. A keresztény hit nem az érzelmek vallási területe, sem a valóságnak egy

⁴⁶ 1905–08-ban igazgató lelkész Kőszegen, 1908-tól 1923-ig a Soproni Evangélikus Teológiai Akadémián a gyakorlati teológia tanára, 1919–1923 között a fakultás igazgatója.

⁴⁷ Ulrich H. J. Körtner: Dogmatik. Lehrwerk Evangelische Theologie (LETh), Band 5, Evangelische Verlagsanstalt, 2018. 6. o.

része, hanem a valósághoz való reláció, amelynek egy meghatározott Isten-kapcsolat az oka. Ez azt jelenti, hogy a teológiai véleményalkotás a valóságról Istennek a valóságról alkotott véleményétől függ, mégpedig úgy, ahogyan az az evangéliumban kifejeződik. Istennek az emberről és a világról alkotott véleménye, a páli látásmód szerint, a bűnösnek egyedül hitből való megigazulásának eseménye. Luther Márton így határozza meg a teológiát: „A teológia tulajdonképpeni tárgya az ember, mint aki a bűnben eladósodott és elveszett, és Isten mint az Isten, aki a bűnöst megigazítja és megmenti (*homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator*⁴⁸). Már Johannes Calvin (1509–1564) felvilágosítást ad erről a Keresztény vallás rendszere (1559) című munkájában: „1. Egész bölcsességünk, már t. i. amelyet igaz, valóságos bölcsességnek kell tartanunk, két részből áll: Isten s önmagunk ismeretéből. Egyébként, bár egymással sok kapocs fűzi őket össze, nem könnyű eldönteni, hogy melyik előzi meg és szüli magából a másikat. Mert elsőben is senki sem tekinthet akként magára, hogy egyúttal Isten belső szemléletére is ne fordítsa érzéseit, kiben él és mozog (ApCsel 17,28), mivel világos, hogy azok az ajándékok, melyekben bővelkedünk, semmi esetre sincsenek mi magunktól, sőt még az is, hogy vagyunk nem más, mint az egy Istenben való létezésünk.”⁴⁹ A teológia a valóság nem semleges, távolságtartó leírását nyújtja, hanem a valóság szótériológiai elemzését. A szótériológia az üdvösségről szóló tanítás. A valóság szótériológiai értelmezése ugyanezt a valóságot megváltásra szorultságának aspektusából mutatja be. A keresztény teológiában azonban ez a bemutatás a megváltás és az üdvösség bibliailag alátámasztott előfeltételei alapján történik.

Luther Márton az egyház tanításának és életének vonatkozásában hangsúlyozta a Szentírás kritikai funkcióját: egyedül a Szentírás (*sola Scriptura*) lehet az egyház igehirdetésének mértéke. Ezzel a követeléssel a Biblia tekintélyéről szóló tanítást kétféleképpen emelte ki.

Egyrészt: minden, ami az üdvösség elnyeréséhez szükséges, benne foglaltatik a Bibliában. Teológiai tekintetben számára Krisztus a Szentírás egyedüli tartalma, a Bibliában arról van szó, hogy Isten az embert hitre szólítja, arra a bizalomra, hogy bűne ellenére Krisztus által és tisztán kegyelemből elfogadott. A Biblia üzenetének az üdvösségben betöltött szerepe miatt sok függ attól, hogy az Írást valóban szóhoz engedjék, hogy elfogadják legfőbb autoritásként és kötelező érvényű döntéshozó instanciának a teológiai viták során, valamint minden emberi magyarázatot neki rendeljenek alá.⁵⁰

⁴⁸ WA 40/II, 328 (Zsolt 51)

⁴⁹ Calvin, Johannes: *A keresztény vallás rendszere*. Első könyv 1–18 fejezet : 1. Első könyv – Első fejezet. A termető Isten megismerése (<https://palheidfogel.gportal.hu/gindex.php?pg=20114121&nid=3335516>)

⁵⁰ „Ki a bíró, aki által egy kérdés a végéhez ér, ha az atyák mondásai egymásnak ellentmondanak? Hiszen szükséges, hogy ekkor az Írás ítélete alapján szülessen döntés, ami nem történhet meg anélkül, hogy ne helyeznénk az Írást mindazon állítások elé, amelyek az Atyák magyarázatai; ez azt jelenti, hogy az Írás önmaga által maga legyen a legbiztosabb, leghozzáférhetőbb, legérthetőbb, ami önmagát magyarázza, ami minden magyarázatot megvizsgál, megítél és megvilágít. [...] Ezért

Másrészt az Írás mértékadó jelentősége világosságából fakad. Luther számára a Szentírás oly mértékben teljes, hogy nem szorul további magyarázatra, bár ez nem jelenti azt, hogy ne lennének benne nehezen érthető helyek. A reformátor azonban úgy gondolta, hogy ennek ellenére az Írás tárgya, közepe, Jézus Krisztus evangéliuma, egyértelmű. E középpont felől közelítve minden más helyet meg lehet érteni, ha a szavak jelentését és a grammatikai összefüggéseket megfelelő módon vesszük figyelembe.⁵¹

Luthernek az a felfogása, hogy a Krisztusról szóló örömhír a Szentírás közepe lehetővé tette, hogy e centrum felől minden egyes bibliai szakasz teológiai helyénvalóságát aszerint ítélje meg, hogy tanítja-e Krisztust, azaz hogy a Krisztus-esemény Isten tisztán kegyelmi cselekedete. Ez az úgynevezett Schriftprinzip (Szentíráseelv) magába foglalta a Biblia-kritikát is.⁵²

„Válságban van-e a szentírás-elv, vagy a késő modernitás gyakran válságként értelmezett pluralista helyzetének egyik kiváltó oka? – teszi fel a kérdést Brad S. Gregory amerikai történész a *sola Scriptura* elvet értelmezve, amely álláspontja szerint a mai „hiper-pluralizmusként” kifejezett válság egyik kiváltó oka. Provokatív kérdése nem feltétlenül alaptalan. Míg a reformáció korabeli teológia a szentírás elv mellett a helyes értelmezést lehetővé tevő Szentlélek megvilágosító erejére hivatkozott, hogy állításait igazolja, addig a felvilágosodás óta modern ember az értelem megvilágosítására utal, amely elvileg mindenki számára elérhető „fényforrás”. A Szentlélek munkájának és az emberi értelem megismerő képességének szembeállítása pedig olyan hamis konfliktust gerjesztett, amely mind a mai napig érezteti hatását.

Egyrészt pozitív fejleménynek tekinthető, hogy a Szentírás értelmezése az egyetemeken ugyanazon kritikai módszertan által valósult meg, mint bármely más ókori szöveg tanulmányozása. Másrészt a kritikai megközelítés jellemzően hajlamos a bibliai szöveget úgy kezelni, amellyel a korabeli keletkezési körülmények rekonstruálható, és a szöveg keletkezéstörténete kimutatható⁵³. Hans Frei meggyőzően bizonyította a kritikai módszer káros hatásait⁵⁴ a Szentírás teológiai értelmezésére nézve⁵⁵. A „prekritikai olvasók” számára a bibliai elbeszélés egyszerűen a valós világ története volt. A Biblia szövege lehetett az a „keret-történet”, amelyben a történelem értelmezhető. A bibliakritika megfordítja ezt a viszonyt: a Bibliát kell ezentúl a természetes, tudományosan megmagyarázható

a keresztények számára az első helyen nem lehet más az Íráson kívül, az emberek szavai pedig olyan kulcsok, amelyek belőle származnak és ismét hozzá vezetnek vissza.” Martin Luther, *Assertio* (WA 7,97 Ford. OGV)

⁵¹ „Vedd ki Krisztust az Írásból, mit akarsz ezután benne megtalálni? Amit tehát a Szentírás tartalmaz, az napvilágra került, habár egyes íráshelyek még homályosak, mivel szövegértelmezésük nem tisztázott.” Martin Luther, *De servo arbitrio* (WA 18,606 Ford. OGV)

⁵² „Mert, ha az Írás ellenfelei Krisztussal szemben felvonulnak, akkor mi Krisztussal vonulunk föl velük szemben.” Martin Luther, *Propositiones disputatae*, Nr. 49 (WA 39 I, 47 Ford. OGV)

⁵³ Lásd Vanhoozer, Kevin J. (Ed.): *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* Cambridge University Press, 2003., 151. o.

⁵⁴ Frei, Hans: *The Eclipse of Biblical Narrative*. Yale University Press, New Haven, 1974.

⁵⁵ Vö. Vanhoozer 2003., 151. o.

világ kontextusában értelmezni, a tudománytörténet lesz a Biblia „kerettörténete”. Ebből következően a Biblia üzenetének teljességre vonatkozó érvénye és tekintélye is megtörik.

A szentírási elv válsága sokak számára a bibliai írásoknak az egyes teológiai diszciplínák között, de azokon belül is megfigyelhető, a különböző megközelítéseinek pusztán egymás mellé állításában ragadható meg. Történeti, irodalomelméleti vagy retorikai megközelítések gyakran élesen elkülönülnek egymástól, és ezért úgy tűnhet, mintha az adott megközelítés olyan előzetes döntéseknek lenne köszönhető, amelyek nagyrészt hallgatólagosak maradnak⁵⁶. Az egyházi és gyülekezeti élet különböző területeiről származó példák egészíthetik ki ezt a képet. A protestáns egyházakban a Szentírás elfogult olvasatai – a felszabadítási teológia, a feminista, a sokszínű pszichoterápiás megközelítések, a bibliodráma, a godly play – állnak egymás mellett, amelyek gyakran egyáltalán nem, vagy legalábbis nem konstitutív módon kapcsolódnak az exegézishez, mint tudományos diszciplínához.⁵⁷

Luther azt tanította, hogy éppen az egyszerű és a szó szerinti értelem az Írás közepének megértése szempontjából a döntő. De a Biblia szó szerinti értelmének felkutatása egyben azt is jelenti, hogy a bibliai könyvek szerzőinek beszéd- és gondolatvilágát az igemagyarázat során alaposan figyelembe kell venni. Ezzel a követeléssel Luther a modern történetkritikai megközelítés számára alapvető impulzusokat adott, de egyúttal mindennek célját is hangsúlyozta, amiről ma sem feledkezhet meg senki.

Egy másik lényegi, de gyakran háttérben maradó aspektusa a Szentírásról szóló reformatori tanításnak, hogy hangsúlyozza Isten szavának eredendő szóbeliségét. Luther Márton és Kálvin János mindketten azon az állásponton voltak, hogy Isten szava először is a szóbeli Ige, betűkkel való rögzítettségük ezzel szemben másodrendű. Jóllehet az írássá válásuk szükséges volt – ezt mindketten hangsúlyozzák is – mert ezáltal Isten szava nem merült feledésbe és nem volt kitéve az önkényes meghamisítás veszélyének. A reformátor egyenesen amellett érvelt, hogy a „sensu proprio” értelmezés csak azt jelentheti, hogy a Szentírást kizárólag azon Lélek által lehet megérteni, amely az írókat is ihlette.⁵⁸ És ez a Lélek sehol sem lehet jelenvalóbb és elevenebb, mint magában a Szentírásban.

⁵⁶ Eric Auerbach például arról ír, hogy a Biblia igazsága nem pusztán sokkal erőteljesebb, mint Homéroszé, hanem még zsarnok is; kirekeszt minden más igényt. Nem statikus „tényábrázolás” a Biblia célja, hanem sokkal inkább Isten akaratának dinamikus „igazságábrázolása” – az igazságának és megigazításának a kinyilatkoztatása. Ezért nem objektív, hanem egyenesen részrehajló. Erre a részrehajlásra éppen az embernek van szüksége: nem más ez, mint az Istennek az ember iránt tanúsított szeretete.

⁵⁷ Vö. Schwöbel, Christoph: *Sola Scriptura – Schriftprinzip und Schriftgebrauch* Schwöbel In. Ulrich Heckel, Jürgen Kampmann, Volker Leppin, Christoph Schwöbel (Hrsg.): *Luther heute Ausstrahlungen der Wittenberger Reformation*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2017. 1–27., 3. o.

⁵⁸ »Oportet enim scriptura iudice hic sententiam ferre, quod fieri non potest, nisi scripturae dederimus principem locum in omnibus quae tribuuntur patribus, hoc est, ut sit ipsa per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, iudicans et illuminans.« Assertio, 1520, WA 7 97, 20–24.

E felfogás szerint a Szentírás *sui ipsius* interpretis. Luther az „ajtó” vagy „feltárulkozás” szavakat használja a kinyilatkoztatás fogalmával leírt kinyilatkoztatás-élménnyel kapcsolatban és a „Szenteld meg őket az igazsággal: a te igéd igazság” (Jn 17,17) verset idézve, a Szentírás önértelmezése Isten igéjéhez kapcsolódik. A valódi ellentét nem a hagyomány szavai és a Szentírás szava között van, hanem az emberek törvényei és Isten szava között.⁵⁹

Fabiny Tibor fogalmazza meg találóan Erich Auerbach nyomán, hogy „a Szentírás, mint Isten Lelke által ihletett tekintély, első helyen áll a tanítói tekintély kérdésében [...], a Biblia igazsága nem pusztán sokkal erőteljesebb, mint Homéroszé, hanem »még zsarnok is; kirekeszt minden más igényt«. Nem egy statikus »tényábrázolás« tehát a Biblia célja, hanem sokkal inkább egy dinamikus »igazságábrázolása« Isten akaratának és megigazításának. Nem objektív, hanem bevallottan pártos, a legmesszemenőbben elfogult könyv⁶⁰. Ugyanakkor erre a pártosságra, elfogultságra és féltékenységre éppen az embernek van szüksége: mert ez nem más, mint az Istennek az ember iránt tanúsított kiolthatatlan szeretete.”⁶¹ Ebben az összefüggésben válik világossá a rendszeres teológia módszerének szótériológiai jellege. A teológia a valóság értelmezése, pontosabban a valóság teljességnek értelmezésére irányuló tevékenység, mégpedig az Isten-kapcsolat személyes perspektívájából. A valóság teológiai értelmezése alól nincs kivétel, mert nincs olyan területe az életnek, amellyel ne lenne kapcsolatban a Teremtő. Ezért a keresztény hit az ember világhoz fűződő viszonyának és világlátásának legitim módja, ami azt jelenti, hogy a teológiai véleményalkotás a Teremtőnek a világról alkotott képétől függ, mégpedig úgy, ahogyan azt a Biblia ábrázolja. A „műértelmezés” kulcsa pedig Isten világlátása, miként az Pálnál és a Reformátoroknál megjelenik, a bűnös ember kegyelem általi megigazulásán keresztül fejezhető ki. A teológia nem elvontan, hanem konkrétan beszél Isten és az ember kapcsolatáról, ez a konkrétum pedig Jézus a Krisztus. Ami azt jelenti, hogy az ember valósága megváltásra szorultságán keresztül értelmezhető. A rendszeres teológia éppen így lehet a valóság szótériológiai értelmezése – a megváltásról szóló keresztény tanítás.

Ez a szótériológiai kérdésfeltevés különbözteti meg a többi tudomány valóságértelmezésétől⁶². Mindennek jelentőségét Paul Tillich a teológia és filozófia vonatkozásában határozta meg. Eszerint a filozófia a lét struktúrájával foglalkozik, a teológia pedig a lét számunkra való jelentőségével és értelmével. A szótériológiai jellegét pedig azáltal nyeri el, hogy a lét érteleme iránti kérdésből, az üdvösség iránti kérdés lesz. Tillich szerint nem létezik megváltó ontológia – mint filozófiai rendszer, de az ontológia a megváltás iránti kérdéseket tartalmaz. Ahhoz, hogy az Örökkévaló megérinthessen bennünket, neki magának is a léthez kell tartoz-

⁵⁹ Lásd Schwöbel 2017., 9. o.

⁶⁰ Auerbach, Eric: *Mimézis*, Budapest, Gondolat kiadó, 1985. 16.o.

⁶¹ Fabiny Tibor: A szó szerinti értelem (*sensus literalis*) hermeneutikai kérdései In: <https://hermeneutika-btk.eu/a-szo-szerinti-ertelem-sensus-literalis-hermeneutikai-kerdesei/> (Megtekintve: 2023. 01. 06.)

⁶² Vö. Körtner, Ulrich: *Einführung in die theologische Hermeneutik*. WBG, Darmstadt 2006., 123. o.

nia, egyébként nem lehetnének érintettek. A teológia szótériológiai meghatározottsága ugyanakkor kifejeződik abban is, hogy a Teremtőről és kinyilatkoztatásáról szóló beszéd nem másra irányul, mint arra, hogy az emberről, a világról, a történelemtől és a valóságról megfelelően szólhassunk. Ez a megfelelés abban fejeződik ki, hogy a Teremtő nem csak igényt tart világunkra, hanem irányítja is azt, hogy eljusson arra a teljességre, amelyre hivatott.⁶³ A megismeréshez nélkülözhetetlen kérdés teret ad Isten válaszának. Luther klasszikus kérdése éppen ennek példája: Hol talállok kegyelmes Istent?

A racionalizmus és ezzel együtt a korábban érintett kritizmus „demitologizálása” egyúttal azt is jelenti, hogy a szövegeket és az értelmezőit egyaránt a társadalom- és kultúrtörténet hatalmas intertextusába beágyazottnak és vele összefonódónak tekinti. Stanley Hauerwas számára a „jelentés” a használat összefüggésében értelmezhető, azaz akkor és úgy, ha a bibliai szövegeket az egyházi közösség épülése és érdekében használják⁶⁴. Stephen E. Fowl hasonlóan érvel amellett, hogy ami a Szentírás teológiai értelmezését meghatározza az a cél, amiért a közösség olvassa, nevezetesen a közösség megvalósulása Istennel és egymással⁶⁵.

A Szentírás helyes értelmezését a Szentlélek ihlette emberi értelem valósítja meg, ahogyan egykor a Szentlélek által ihletett emberi értelem volt segítségére Isten kinyilatkoztatásának följegyzésében. A rendszeres teológia pedig ennek fényében (figyelembe véve az egyház hitvallási iratait és teológiatörténeti örökségét) rendszerbe és kontextusba helyezi ezen értelmezéseket, illetve meghatározza azokat a feltételeket, amelyek segítségével a mai kor emberének valóságához, azaz megváltásra-szorultságában, meghallhatóvá lesz a Megváltó hangja. Így lehet az evangélikus teológia életünknek bátorságot adó értelmezése, amely Isten megváltó munkájából reményt merítve tulajdonít jelentőséget egyéni és közösségi cselekedeteinknek. Az élet teljességének felfedezéséhez nélkülözhetetlennek tartja a Biblia lapjain kibontakozó örömhír személyes elfogadását, a Krisztus-hitből születő szabadság megélését, amely a másikért és másokkal valóssul meg.

VÁLASZ OROSZ GÁBOR VIKTORNAK

Orosz Gábor Viktor az Evangélikus Hittudományi Egyetem Rendszeres Teológiai Tanszékének professzora, a *Lelkipásztor* c. teológiai folyóirat főszerkesztője. Távollétemben a Hermeneutika kurzusom egyik helyettesítője volt. Hozzászólásának címe: „A Szentírásból a gyülekezethez szólni”.

Köszönöm a teológia fogalmának és feladatának meghatározását. Engedd meg, hogy Luther és mások definíciója mellé a sajátomat is hozzátegyem. Egy

⁶³ Uo. 124. o.

⁶⁴ L. Hauerwas, Stanley: *Work of Theology*. Eerdmans Publishing, 2015.

⁶⁵ Fowl, Stephen E.: *Engaging Scripture: A Model for Theological Interpretation* (Oxford: Blackwell, 1998). Idézi Vanhoozer 2003., 161. o.

hosszabb részt idézek egy negyedszázada írt szövegemből, amelyet a svédországi magyar teológus, Vajta Vilmos magyar nyelvű munkáihoz írt előszóban írtam:

a teológusnak az egyház az otthona, bár újabban tengerentúlon is és idehaza is megjelent a „nyilvánosság számára szóló” teológia (public theology) műfaja, amely azzal az igénnyel lép fel, hogy teológusokon keresztül a világban, a világnak is megszólaljon az egyház hangja. De az igazi teológia nemcsak „kifelé” propagál, hanem „befelé” is invitál. Igen, annak a teológiának lehet megszólító ereje, amely találkozik a világban intellektuálisan is tájékozódni kívánó, de az emberi létezés legmélyebb és legszemélyesebb vonatkozásaira is fogékony értelmiségi kérdéseivel. De a hatékony teológiának hitelesnek kell lennie. A hatalmi célokat szolgáló, kiszolgáló, vagy az éppen elpolgáriasodott kényelmes egyház teológusaitól ritkán kap stimuláló, megnyugtató, vagy tovább gondolkodásra késztető válaszokat a kérdező. A jó teológiát mindig valamilyen szenvedély, vagy – talán nem túlzás ezt állítani – szenvedés élteti. A jó teológus osztozik a valódi egyház, azaz Krisztus testének szenvedésében, részesedik az egyház életének „már igen” és „még nem” (Oscar Cullmann) feszültségében. Ugyanakkor – egy másik klasszikus képet használva –, ha az egyház „hajója” a történelem tengerén idegen áramlatok és erők sodrásába kerül, akkor a jó teológusnak a hajó hivatott kormányosaival szemben is a „felvigyázó” prófétai és ezért népszerűtlen szerepét is kell vállalnia. A teológus tehát – ha Isten segítségével testi-lelki épségét megőrzi – a feszültségek, küzdelmek, kísértések (tentatio), nyomások hatására válik valódi teológussá.

Fontosnak tartom, hogy a Szentírás értelmezéstörténete kapcsán pontosan idézed a yale-i teológus, Hans Frei immár klasszikusnak tekintett könyvéből (*Eclipse of Biblical Narrative*) azt a megállapítását, hogy a „prekritikai olvasók” számára a bibliai elbeszélés egyszerűen a valós világ története volt. „A Biblia szövege lehetett az a „kerettörténet”, amelyben a történelem értelmezhető. A bibliakritika megfordítja ezt a viszonyt: a Bibliát kell ezentúl a természetes, tudományosan megmagyarázható világ kontextusában értelmezni, a tudománytörténet lesz a Biblia ’kerettörténete.’ Ebből következően a Biblia üzenetének teljességre vonatkozó érvénye és tekintélye is megtörik.”

Örülök, hogy Bernhard Dórához hasonlóan Te is felhívod a figyelmet a szóbeliség (oralitás) sokszor elfelejtett hermeneutikai szerepére. A neki írt válaszomban a kérdéshez már fűztem néhány gondolatot.

Hasznos Tillich megállapítása arról, hogy a teológiai és a filozófiai különbség az előző szotériológia jellegéből adódik. Gondolatmeneted végén elérkezel a teológiai hermeneutikához, Stephen E. Fowl munkásságára hivatkozva. Érdekelne, hogy miként látod a hasonlóságot és a különbséget Ulrich Körtnernek a teológiai hermeneutikájához írt bevezetése és Fowl nézetei között.



PECSUK OTTÓ

református újszövetségi teológus

Fabiny Tibor professzor úr vitaindító előadásához szeretnék hozzászólni néhány személyes reflexióval. Az előadás nagyon személyes és öröm volt olvasni, mert egy olyan „útítárs” gondolatait ismerhettem meg benne, akinek a személyes hatása nélkül bizonyára én is egészen más utat jártam volna be teológusként. Fabiny professzor „hitvallásához” könnyű kapcsolódnom, hiszen előbb teológus diákként, majd biblikus tanárként az elmúlt huszonöt évben folyamatosan nyommon követhettem a Hermeneutikai Kutatóintézet (egy időben önálló tanszék is volt a KRE BTK-n) munkáját, és a Fabiny-műhelyben megszületett, egyre gazdagodó magyar nyelvű szakirodalmat. A műhely nyitottsága, teológiai (együtt) gondolkodást nem csak megtűrő, de bátorító éthosza, a benne megvalósuló és meggazdagító gyakorlati ökumenizmus nagyon sokat jelentett személyes hitemben és szakmai fejlődésemben egyaránt.

Nem ez volt azonban az egyetlen tényező, amelynek mai teológiai gondolkodásomat köszönhetem. Az Újszövetség iránti érdeklődésem annak a Bolyki Jánosnak az óráin formálódott, akinek döntő szerepe volt abban, hogy Fabiny Tibor a Károli Egyetemen elindíthatta hermeneutikai műhelyét. Bolyki professzor intellektuális „nyughatatlansága”, nyitottsága, mindig új utakat kereső, a másoknak talán biztonságosnak tekintett régi konzerv-igazságokkal elégedetlen mély biblikus és református hite fontos inspirációt jelentett teológus diákéveimben, miközben igyekeztem harmonizálni a biblikus tudomány újonnan elsajátított kincseit az otthonról hozott, fundamentalizmussal határos gyermeki hitemmel.

Egy másik tanárom, Herczeg Pál szintén ebben az időszakban kezdett elhívni néhányunkat a szegedi biblikus konferenciákra, ahol egyedülálló természetességgel adtak elő és beszélgettek egymással katolikus, református és evangélikus, sőt „kisegyházi” teológusok. Itt is az volt az első benyomásom, hogy a Biblián alapuló, de felekezetiileg elkötelezett hermeneutikák nem zárják ki egymást, hanem éppenséggel meggazdagítják, új perspektívába helyezik egymás felismeréseit, megállapításait. Mindennél erősebb volt (és ma is az) a tapasztalat Szegeden, hogy a Biblia olyan spirituális, egzisztenciális és hitbeli háttér, amely a felekezeti vagy kegyességi eltéréseknél korábbi, mélyebb és erősebb összekötő kapocs. Alap, fundamentum, amelyhez képest minden más csak felépítmény, és ezért alkalmatlan arra, hogy elválasszon.

A harmadik ilyen tényező, amely szintén a Fabiny-műhelyben megtapasztalt teológiai nyitottságot erősítette bennem, a bibliatársulati mozgalomban megélt lelkiség és elkötelezettség volt. A bibliatársulatok a 19. század első évtizedei óta mindmáig teljes természetességgel egyesítik azokat a hívő embereket, akik hisznek a Biblia és a Jézus Krisztusba vetett hit életformáló erejében. A bibliamisszióban fáradozó testvérek „jegyzet és kommentár nélkül” adják kézbe és terjesztik a Szentírást. Ezt nem azért teszik, mintha nem lenne saját teológiai meggyőző-

désük vagy felekezeti elkötelezettségük, hanem azért, mert úgy vélik, a Biblia önmagának az elsődleges magyarázója, és képes arra, hogy az olvasóját „bevonja” a maga varázslatos világába, szinte „bűvkörébe”, és elindíthatja egy olyan úton, amelyen mindenki természetes módon előbb-utóbb eljut a neki leginkább megfelelő lelki otthonba, felekezetbe, egyházi közösségbe. De a kezdetekben a Biblia olvasása segít abban, hogy felfedezzük és megtaláljuk Isten ígését, amely élő és ható. Nem Luther vagy Kálvin, Wesley vagy Hans Urs von Balthasar teológiája a kiindulópont, hanem az ige (és az Ige, Jézus Krisztus, akiről tanúskodik). Az ige alaposabb megismerésében, a teológiai mélységek felfedezésében természetesen az említett teológusok és még sokan mások megkerülhetetlen kísérők.

Én tehát ebből a háttérből szemlélem mindazt, amit Fabiny professzor úr a teológiai hermeneutika útkereséséről és relevanciájáról mondott. Valóban nagyon fontos megközelítés ez, amely „a literalizmus és liberalizmus” Szküllája és Kharübdiszé között hajózva keresi a Szentírás személyes és közösségi üzenetét. E szójátékszerű ars poeticát azonban némileg leegyszerűsítőnek és – *horribile dictu* – igazságtalannak érzem, mert engedményeket tesz egy hamis dichotómiának. Való igaz, hogy mindkét irányzat a felvilágosodás gyermeke, és a racionalizmus nyomait viseli magán. Ugyanakkor jellegzetesen különböznek abban a tekintetben, hogy mennyire nyitottak egymás *létjogosultságának* elfogadására. A literalizmus (vagy ha úgy tetszik, a fundamentalista olvasat) nem csupán türelmetlen az alternatív megközelítésekkel és interpretációkkal szemben, hanem egyenesen kizárja annak a lehetőségét, hogy a saját, egészen konkrét (ugyanakkor paradox módon az évek alatt sokat módosulni is tudó) értelmezésétől eltérő olvasatok helytállóak vagy értékesek lehetnek. Aki nem a literális olvasaton tájékozódik (amelynek az irányát mindig egy guru, véleményvezér vagy ideológus jelöli ki), az szükségszerűen tévelyeg, rossz hiszemű és ártani akar a közösségnek, és ezért nem csupán korrekcióra, hanem egyszersmind megbélyegzésre, osztra-kizálásra ítéltetett. Ezzel szemben a liberalizmus (de mit is jelent ez a kifejezés?)⁶⁶ alapvetően nyitott a sajátjától eltérő megközelítésekre. A történetkritikai megközelítés (ha ezzel azonosítjuk a „liberális” jelzőt) csak akkor válik türelmetlenné az alternatív olvasatokkal szemben, ha azok szándékosan figyelmen kívül hagyják a bibliakritika⁶⁷ racionálisan levezethető eredményeit, és azokkal szemben pőre ideológiákat vagy a leplezetlen szubjektumot idealizálják. A történeti-kritikus ilyenkor vétót jelent be, és elvárja, hogy a nyelvi-filológiai, logikai és történeti vizsgálat eredményeit figyelembe vevő *érdemi* vitát folytassanak vele. Való igaz,

⁶⁶ A fundamentalizmus egyik fő bűne, hogy a liberális jelzőt szitokszóvá tette. Mi a közös Adolf von Harnackban, Albert Schweitzerben, Rudolf Bultmannban és Karl Barthban, hogy csak a legfontosabb neveket említsük!? Hiszen gondolkodásukat, intellektuális prioritásaikat fényévek választják el egymástól, és talán csak abban értettek (volna) egyet, hogy a Biblia üzenetét és annak érvényességét fel kell tudnunk mutatni minden korban és világnézeti kontextusban.

⁶⁷ Megint egy félreértett vagy szándékosan félremagyarázott fogalom. Nem a Biblia kritizálását jelenti, hanem a Bibliával kapcsolatos racionális ítéletalkotást (vö. görög *krínó*), amely egy folyamat, amelynek végeredménye (a korábbi nézeteket megerősítő, azokat tagadó vagy korrekciót javasoló?) előre nem borítékolható.

a történeti-kritikus is a saját racionalizmusának foglya, de legalább előre nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy a vitapartnerének igaza lehet, és ebben lényegesen különbözik fundamentalista vitapartnerétől.

A teológiai hermeneutika mindkettőt meghaladja – ebben igaza van Fabiny Tibornak, de ne feledjük, hogy a hiteles teológiai hermeneutika nem teheti meg, hogy ne számoljon a történetkritika bibliatudomány eredményeivel. Abban adhat többet azoknál, hogy meghaladja őket: csupán *eszköznek* és nem *célnek* tekint a bibliakritikai felismeréseket, amint hogy azok is. A teológiai hermeneutika eredendően „felülről nyitott” megközelítés, és nem redukcionista, mint akár a literális, akár a „liberális” (sajnos csak idézőjelben tudom leírni) olvasat.

A „posztkritikai” jelzöt is problematikusnak érzem annyiban, hogy posztmodern ide vagy oda, a mai bibliaolvasó nem tehet úgy, mintha a felvilágosodás nem történt volna meg. Ha mégis így tesz, akkor a saját képzettségével, iskolázottságával, világszemléletével kerül szembe, és mondanivalója idegen marad a saját célközönségétől is, akiket szintén csak e háttér előtt szólíthat meg teljes komolysággal és felelősséggel. Az egyház interpretációs közösségének úgy is tagjai maradhatunk, hogy tudatában vagyunk: nem olvashatjuk már úgy a Bibliát, ahogyan Órigenész, Szent Ágoston vagy Kálvin János tette. Sőt, csak úgy vehetjük őket komolyan, ha nem próbálunk úgy tenni, mintha a kortársaik lennének. Csak úgy tudunk valóban „posztkritikai” teológiai hermeneutikát művelni, ha óvakodunk azoktól a túlzásoktól és felismert terméketlen eredményektől, amelyeket a „kritika” végeredményként felmutatott, és amelyekkel látványosan megelégedett. Hogy egy konkrétabb példával éljek, amikor ma a mátéi gyermekségtörténetet olvasom, nem elégedhetek meg Chrysostomos és kortársai exegetikai eredményével, ha az kimerül abban, hogy a napkeleti bölcsek a hívő embert jelentik, aki miután elhagyta a Sátánt (Heródest), és eljutott (Betlehembe a gyermek) Jézushoz, nem térhet vissza többé a Sátánhoz (Heródeshez), hanem egy másik (spirituális, a Szentlélek által mutatott) úton kell továbbmennie. Kreatív, indeed, de túl kortalan, általánosító, steril és naiv ahhoz, hogy magamra vehessem most, 2022 telének Magyarországon. De azzal sem elégedhetek meg, hogy jó történeti-kritikusként listázzam és eldöntsem, vajon a Haley üstökös, a Jupiter-Szturnusz konstellációja vagy Kopernikusz valamely másik javaslata magyarázza a legjobban a betlehemi csillag feltűnését. Inkább azt a magyarázatot tartom relevánsnak, amely számot tud vetni a szentíró ószövetségi reflexiós idézetei és Jézus születésének történeti körülményei közötti kapcsolattal és feszültséggel, és ezáltal bekapcsol Isten népének abba a közösségébe, amely várta és ma is várja Jézust, hűségesen mellette foglal állást, és csak Őelőtte hajlandó hódolni a kortárs Heródesek elvárásaival vagy parancsaival dacolva. A teológiai hermeneutika, ha jól művelik, képes erre.

VÁLASZ PECSUK OTTÓNAK

Pecsuk Ottó a Károli Gáspár Református Egyetem docense, régóta barátom és kollégám. Együttal ő a Magyar Bibliatársulat főtktára és az Egyesített Bibliaolva-

só EBO projektünk (<https://ebo.kre.hu/>) nélkülözhetetlen szakembere. A munkásságomra vonatkozó kedves szavaidat köszönöm. Hálás vagyok, hogy megemlítetted néhai Bolyki János (1931–2011) újszövetséges professzor nevét, akinek elévülhetetlen érdemei vannak abban, hogy harminc évvel ezelőtt létrejöhetett a Hermeneutikai Kutatóközpont Alapítvány. Az ő személyes bátorításáért és barátságáért mind a mai napig nagyon hálás vagyok.

Személyes bevezető után rátérsz a pamfletemre, s annak (illetve abból esetleg következtethető nézetemmel vitatkozol. Abban igazad van, hogy a literalizmus és liberalizmus leegyszerűsített fogalmak (bár ennek okát a szövegemben elmagyaráztam), s abban is van igazság, hogy e két szemlélet között az a különbség, hogy a literalizmus zárt, a liberalizmus viszont nyitott. De vajon valóban nyitott a liberalizmus például az „antiliberalis” nézetek irányába?

Azt viszont igazságtalanul veted a szememre, hogy az általam bemutatott teológiai hermeneutika, vagy éppen a személyem, ne akarná figyelembe venni a történetkritika eredményeit. Ez távol áll tőlem és a teológiai hermeneutikától is. Azt viszont vállalom, hogy a történetkritika nem lehet cél, hanem csak eszköz, „szolgálólány” és nem „királynő”.

A „posztkritika” jelző pedig – Mártonffy Marcellnek írtam erről – nem a „kritika” elvetését jelenti, hanem a „meghaladva megőrzését”.

Szerinted Órigenészt, Szent Ágostont vagy Kálvint nem olvashatjuk úgy, mintha ők a kortársaink lennének. Történeti szempontból természetesen így van, de a teológiai nézeteik, a tanításuk a mának is szólnak; érvényesek vagy elvetendők. Csak zárójelben jegyzem meg, hogy ugyanez a vita zajlik a Shakespeare-filológiában is, különösen Jan Kottnak a hetvenes években megjelent *Kortársunk Shakespeare* című könyvének megjelenése után. Én a „történelmen átívelő kórus” képét használtam, amelyben együtt énekelhetem Mózes és a Bárány énekét Szent Ágostonnal, Lutherrel, Kálvinnal és az üdvözültek nagy seregével.

PECSUK OTTÓ VISZONTVÁLASZA

Kedves Tibor!

Köszönöm a lehetőséget a válaszadásra. Szerintem a könyv koncepciója nagyon jó, annyira deficites a teológiai kommunikációnk, hogy sokkal több ilyen vagy ehhez hasonló platformra lenne szükség. Ki tudja, talán egy új stílust honosít meg majd ez a sokszerzős kötet. A magam észrevételével és a viszontválaszoddal kapcsolatban nincs hiányérzetem, nem egészíteném ki újabb szempontokkal, amit olyan szépen lekerekítettél. Hála Istennek, mi a dialógusunkat úgyis több más platformon tudjuk továbbvinni.



PUSKÁS ATTILA

római katolikus teológus, rendszeres teológiai tanár

Megjegyzések a Szentírás teológiai hermeneutikájáról

1. A modernitás nyomán számos töréspont keletkezett a keresztény teológiai gondolkodásban. Törések a tudományos (akadémiai) és monasztikus teológia, a teológiai reflexió és lelki tapasztalat, a hit és értelem, a teológia és filozófia, a történetkritikai exegézis és teológiai hermeneutika között. A fenti pólusok szembeállítására, de már az egymástól való elkülönülésük is kártékonynak bizonyult, kölcsönös elszegényedéshez és elerőtlenedéshez vezetett. Kíváncsok a töréspontok meghaladása, a termékeny párbeszéd, a kölcsönös tanulás és a szintézisre törekvés. A katolikus teológia ezen dolgozik.

2. A törések egyik legrombolóbb fajtája az a hasadás, mely a Szentírás modern történetkritikai módszerrel dolgozó hermeneutikája és a hagyományos teológiai hermeneutika között támadt, amely magával hozta a „tudományos” exegézis és a dogmatika, a történetkritikai exegézis és az egyházi igehirdetés, valamint a liturgia közötti törést is. A bibliaértelmezésen belül végbement törésre a dogmatika művelői különbözőképpen reagáltak. Az óvatos szisztematikus teológusok (pl. P. Tillich, K. Rahner) az exegézis állandóan változó „hipotetikus eredményeire” távolságtartó módon tekintettek, s egyfajta bibliai minimalizmus jegyében dolgozták ki saját rendszerüket. Mások a bibliai szövegeknek az átlagolvasó számára első pillantásra is kézenfekvő, szó szerinti és fundamentalizmusra hajlamos értelmezéséhez igyekeztek visszatérni. Megjelent a hermeneutikai igényű írásértelmezés is, mely feladatának tekintette a holt szöveg történeti rekonstruálása mellett azt is, hogy a szöveg üdvösséget hordozó értelmét a jelen számára közvetítse. E jogos hermeneutikai igény egymástól nagy mértékben eltérő és reduktív olvasatokhoz vezetett annak függvényében, hogy a teológusok milyen hermeneutikai kulccsal és előzetes felfogással közeledtek a bibliai szövegekhez. Így alakult ki többek között a Szentírás egzisztenciálfilozófiai (Bultmann), feminista, szociológiai és pszichológiai (Drewermann) értelmezése. E ki nem elégítő válaszreakciók fényében annál sürgetőbb feladatként jelentkezik a történetkritikai exegézis és a Szentírás teológiai hermeneutikája közötti szintézis megalkotása, az előbbinek ez utóbbiba történő integrálásával.

3. A *Dei Verbum* zsinati konstitúció a Szentírás értelmezésének alapelveiről tanítva egyszerre hangsúlyozza a modern történetkritikai exegézis és a hagyományos teológiai hermeneutika alapvető szempontjait. „A magyarázónak tehát azt az értelmet kell keresnie, melyet a szent szerző az adott körülmények között a maga korának és kultúrájának megfelelően, az akkori irodalmi műfajok segítségével akart kifejezni és fejezett ki. Mert annak helyes megértéséhez, hogy a szent szerző mit akart mondani írásával, figyelni kell egyrészt a szent író korában szokásos általános gondolkodás-, szólás- és elbeszélésmódokra, másrészt az akkori társadalmi érintkezési formákra. Mivel pedig a Szentírást ugyanazon Szentlélek segítségével kell olvasni és magyarázni, mint aki-

nek sugalmazására készült, a szent szövegek helyes értelmezésénél ugyanilyen gonddal kell szemmel tartani a teljes Szentírás tartalmát és egységét, figyelembe véve az egész Egyház élő hagyományát és a hit analógiáját.” (DV 12) A konstitúció nem tisztázza a történetkritika és a teológiai hermeneutika kritériumainak egymáshoz való viszonyát, de az világos, hogy a kettő összhangba hozását, szintézisét tartja helyesnek.

4. A történetkritikai módszer alkalmazása a Szentírás értelmezésében lehetséges és szükséges is, mégpedig teológiai indok alapján (is). Ha a Biblia által tanúsított isteni kinyilatkoztatás a teremtetésben és az emberi történelemben cselekvő Isten tetteiről, és a tetteket értelmező szavairól szóló tanúságtétel, s ha a megtestesüléssel Isten örök Igéje belépett az emberi történelemben, akkor a kinyilatkoztatást hordozó történelmi eseményekhez a történetkritikai megközelítésnek is lehet valamiféle hozzájárása. A teológiai hermeneutika számára hasznos eszköz a történetkritikai módszer.

5. A történetkritikai kutatásnak megvannak a maga határai, mellyel tisztában kell lennie. Az értelmezés során késznek kell lennie saját elfogultságainak, nem egyszer reflektálatlan előítéleteinek felülvizsgálatára. Ilyen elfogultságok pl. az alábbi előítéletek:

(a) „A közönségesség posztulátuma: Minden, ami igazán nagy, jó és szép: valószínűtlen, mert rendkívüli, és legalábbis – gyanús. A szokványosság axiómája: Ahogyan nálunk és körülöttünk van, úgy kellett lennie mindenütt mindenekkel, hiszen ez mind oly természetes.”⁶⁸

(b) A naturalista (és deista) világkép: a természet és az emberi történelem immanens okok láncolatainak olyan zárt rendszere, melyben Isten nem tud jelen lenni és nem tud cselekedni.

(c) Kronológiai elsőség és igazságérték korrelációja: annál megbízhatóbb és teljesebb igazságot tartalmaz egy tanúságtétel, időben minél közelebb áll az eseményhez.

6. A történetkritikai módszer egyoldalúságainak és lehetséges elfogultságainak a feltárásához, s ezzel együtt a teológiai hermeneutika felé való megnyílásának az elősegítéséhez hasznos segítséget nyújthat a filozófiai hermeneutika, különösen is Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer* című munkája. Ebben a művében a német filozófus kritikailag vizsgálja a „történelmi tudat” és a történelmi szellemtudományok univerzális igényű módszerét, s olyan tágasabb hermeneutikát vázol, mely rehabilitálja a tradíció, a közösség, a tekintély, a hatástörténet, az időbeli távolság, az értelmezendő szövegek saját igazságigényét, és ezzel együtt az értelmező új tapasztalatra való nyitottságát.

7. Mivel a Szentírás négyes értelméről kidolgozott patrisztikus-középkori exegézis szerves egységben van az ószövetségi írások újszövetségi tipologikus-krisztológiai értelmezésével, nem önkényes eljárás, hanem maradandó értéket hordoz. Richard Schaeffler vallásfilozófus arra hívja fel a figyelmünket, hogy a bibliai szövegek négyes – historikus, allegorikus, tropikus és anagogikus – értelmének a megkülönböztetése nem külsődleges szempontok érvényesítését jelenti, hanem valójában a Szentírás által tanúsított hívő tapasztalat négyes mozzanatát tükrözi.⁶⁹ A hívő ember a mindig

⁶⁸ Friedrich Schlegel 25. kritikai töredéke. Idézi Hans-Georg Gadamer, *Igazság és módszer*, Osiris, Budapest 2003, 401.

⁶⁹ Richard Schaeffler, *Philosophische Einübung in die Theologie Bd. I. Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre*, Karl Alber Verlag, Baden-Baden 2008, 171–176.

Nagyobb, egészen Más és adekvátn ki nem fejezhető, egyszerre megjelenő és rejtőző Istennel találkozik (allegorikus mozzanat). Minden tapasztalata nyitott Isten kinyilvánulásának újabb és teljesebb tapasztalatára, s ezek a tapasztalatok egy a múltat-jelentő és jövőt átívelő felfelé irányuló összefüggés-egészbe ágyazódnak (anagógikus mozzanat). Isten kinyilvánulásának hívő megtapasztalása történeti, a tér és idő konkrét pontján történik, mely a tradícióban adódik tovább a liturgikus megjelenítő megemlékezés során (historikus mozzanat). Az önmagát kinyilatkoztató Isten észlelése igényli az ember gondolkodásmódjának és életének megváltozását, intellektuális és erkölcsi átalakulását (tropikus mozzanat).

8. Örvendetes látni azt, hogy Fabiny Tibor 11 tézise a Szentírás teológiai hermeneutikájáról, ahogy a Davis-Hays-féle 9 tétel is, teljes összhangban van a Pápai Biblikus Bizottság: *Szentírásmagyarázat az Egyházban* című iratának lényegi szempontjaival. David Steinmetz 10 tézise is nagyfokú egyezést mutat az említett katolikus dokumentum szemléletmódjával. Meglátásom szerint egyedül a 7. és a 8. tézis az, amelyeknek a pontos jelentése tisztázást igényelne, illetve ahol valószínűleg véleménykülönbség lenne megállapítható.

9. A Szentírás teológiai hermeneutikája kérdéskörének tanulmányozásához hasznosnak tartom a katolikus teológiában keletkezett alábbi műveket:

– *Schriftauslegung im Widerstreit* című kötet, s benne Joseph Ratzinger *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute* című írását;⁷⁰

– XVI. Benedek *Verbum Domini* kezdetű apostoli buzdítása;⁷¹

– Hans Urs von Balthasar, *Az alak szemlélése. A dicsőség felfénylése. Teológiai esztétika I.* Ebben a kötetben a szerző a kinyilatkoztatás-hit-sugalmazás-tanúság-Szentírás-értelmezés kérdéskörét fundamentálteológiai szempontból tárgyalja azzal az igénnyel, hogy a történetkritikai exegézis szempontjait a Szentírás teológiai hermeneutikájába integrálja. A bibliai kinyilatkoztatás teológiai értelmezésének gyakorlati megvalósítására pedig kiváló példa a szerző Teológiai esztétikájának harmadik kötete.⁷²

VÁLASZ PUSKÁS ATTILÁNAK

Puskás Attila a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának rendszeres teológiai professzora. Hálás vagyok neki, hogy megtisztelt a válaszával.

Hozzászólásodat nagyon fontosnak érzem, s az számos ponton egybecseng az én gondolataimmal. Az általam csak kontúrjaiban vázolt jelenséget Te számos

⁷⁰ Joseph Cardinal Ratzinger, *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute, in Schriftauslegung im Widerstreit* (Hrsg. von Joseph Ratzinger), Quaestiones disputatae Bd. 117, Herder, Freiburg im Breisgau 1989, 15–44.

⁷¹ XVI. Benedek, *Verbum Domini*, apostoli buzdítás, Róma 2010.

⁷² Hans Urs von Balthasar, *A dicsőség felfénylése. Teológiai esztétika I. Az alak szemlélése*, Sík Sándor Kiadó, Budapest 2004. Különösen is: az „Objektív evidencia” III. rész. Uő., *A dicsőség felfénylése. Teológiai esztétika III/2. Teológia, 1. rész: Öszövétség*, Sík Sándor Kiadó, Budapest 2013. Uő., *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. III/2. Theologie, 2. Teil: Neuer Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1988.

konkrétummal egészítetted ki. Rámutatsz, hogy a kártékony hasadás orvoslását nemcsak az „óvatos szisztematikusok” (Paul Tillich, Karl Rahner), hanem „a szöveg üdvösséget hordozó értelmét” is kutató írásmagyarázók (Bultmann, Drewermann) fontosnak vélték. Ugyanakkor ők sajátos egyéni hermeneutikai kulccsal (demitologizálás, mélypszichológia) közeledtek a szöveghez. A *Dei Verbum* zsinati konstitúció a hangsúlyozott történeti kutatásokon túl a „hit analógia” alapján történő írásmagyarázatot is szorgalmazza.

Te is határozottan igényled és teológiaiilag is igazolod a történetkritikai kutatásokat, de világosan megmutatod azok korlátait is: három – számomra újszerű – előítéletre hívod fel a figyelmet: a „közönségesség posztulátuma”; a „naturalista világkép” és a „kronológiai elsőség”. C.S. Lewis is „kronológiai sznobizmusról” beszélt, arról a nézetről, hogy a múltból azt értékeljük jobbnak, ami hozzánk közelebb áll az időben.

Köszönöm, hogy fontos dokumentumokra hívod fel a figyelmet. Richard Schaeffernek a négyes értelem mai aktualitásáról szóló nézete egyezik a Kilenc tézis negyedik pontjával. Akárcsak a *Dei Verbum* szövege, a Pápai Biblikus Bizottság: *Szentírásmagyarázat az Egyházban* című irata évek óta tananyag a Teológiai hermeneutika kurzusomon református és evangélikus hallgatóknak egyaránt. Joseph Ratzinger *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute* című 1989-es írását lefordította egy hallgatóm több évtizeddel ezelőtt. A magyar nyelvű fordítás megjelenéséről nincs tudomásom. Hans Urs von Balthasarról pedig idehaza eddig is Tőled tanultunk és reményeink szerint tanulni is fogunk.

PUSKÁS ATTILA VISZONTVÁLASZA

Kedves Tibor! Köszönöm, hogy részese lehetek a teológiai hermeneutikáról folytatott gondolkodói párbeszédnek, melyet elindítottál közöttünk, különböző felekezetekhez tartozó teológusok között. Öröm látni a számos konvergenciát szemléletmódod és a katolikus értelmezés között. Biztos vagyok benne, hogy inspiráló és tanulságos lesz olvasni a kollégák hozzászólásait.

Köszönettel:

Puskás Attila

REUSS ANDRÁS

ny. evangélikus rendszeres teológiai tanár

Anonim hermeneutika

A hermeneutika szó az ötvenes évek közepének teológiai tanulmányi rendjében éppen csak előfordult. Mindez azonban nem jelenti, hogy az akkoriakat ne foglal-

koztatták volna a Szentírás értelmezésének kérdései. Éppen ellenkezőleg, ezek intellektuálisan és egzisztenciálisan is nagy kihívásként nehezedtek az oktatókra és hallgatóikra a lelkészképzés folyamatában, majd az igehirdetői szolgálat során is. Merésznek tűnhet a párhuzam, de van igazsága, ha az anonim kereszténység analógiájára anonim hermeneutikának nevezem, ahogyan az első naivitás gyermeki várakozásával és nyitottságával veszi kezébe s tanulmányozza olvasója és használója a Szentírást, és annak ellenére, hogy nem folytat hermeneutikai tanulmányokat, és nem vesz részt ilyen diszkussziókban, mégis megfontol olyan kérdéseket, válaszokat és módszereket is, amelyekkel egyébként a tárgyasított, fogalmilag meghatározott, módszertanilag végiggondolt hermeneutikai tudomány foglalkozik.

A teológiai gondolkodást az ötvenes évek második felében nemcsak a megelőző közel két évszázad vitái miatt foglalkoztatta a történetkritikai kérdésfelvetés, hanem azért is, mert az ateista világnézeti propaganda a Szentírás eredetiségét és ezzel a keresztyén hit és egyház hitelességét kérdőjelezte meg és vette össze a tűz alá. A hitüket védők szinte görcsös igyekezettel vették számításba a bibliai történet legendás helyszíneit bemutató és létüket igazoló írásokat, talán nem eleget törődve azzal, hogy a helyek létének igazolása még nem bizonyítja az áthagyományozott történetek valóságát, legalábbis tudományos szempontból nem. Nehéz feladatnak bizonyult megemésztetni a szövegeknek a szóbeliségből az írásbeliségig és az abban tovább élő útját, és ennek következményeit. Fokozatosan jutottunk el oda, hogy belássuk, a történész is jórészt értelmezi a történeteket, hiszen nem képes kívülről szemlélni vizsgálata tárgyát, hanem maga is részese és érintettje annak. Igehirdetőként csak lépésről lépésre szabadultunk meg attól, hogy a bibliai szent történetre és mondanivalójára úgy gondoljunk, mint racionálisan bizonyított tények alapján feltárható és megragadható múltra.

Az egymással homlokegyenest ellenkező álláspontok jelezték, hogy a kortörténeti adalékok és párhuzamok kezelése nagy körültekintést kíván. A történeti szemlélet mégis megmutatta: az újszövetségi események és gondolatok milyen mélyen gyökereznek egyrészt az Ószövetségben, másrészt az ókori világ gondolkodásában és várakozásaiban. Tehát nyomon követhető, emberi történetük van. Viszont minden szempontból helytálló történeti információk birtokában is, ha azokon nem lépünk túl, a bibliai szöveg értelmezése nem más, mint idegenvezetés egy ókori nép régészeti emlékei között. Eközben mégis olyan, egészen páratlan történet van előttünk, ami mellett nem tudunk elmenni, mert személyesen érint bennünket.

A történetkritikai szempont teljes mellőzése is része volt ennek a korszaknak. Hivatkozhatunk itt akár a herrnhuti Bibliaolvasó Útmutatóra, amely sok olvasóját gazdagította már. De minden évben akad olyan bibliai vers, amely történeti összefüggéséből kiragadva és közvetlenül a mai életre vonatkoztathatóan tartalmi torzulás áldozata.

Miközben nyugatabbra irodalmi (formatörténeti, redakciótörténeti, hagyománytörténeti stb.) módszereket is igénybe vettek a Szentírás értelmezésében, nálunk kevesen léptek túl azon, hogy a nagy irodalmi egységek sajátosságait megkülönböztessék. A számos más területre jellemző hazai fáziseltolódást itt is

észrevehette a tájékozott érdeklődő. A történetkritikai módszer jogosultságának elismertetése az egyházi közvéleményben is szükségesnek látszik, miközben már annak mindenhatóságát is kétségbe kell vonni. A feszítő ellentét a teológia tudományosság iránti igénye és a hit személyes elköteleződése között nem enyhült, hanem inkább fokozódott.

Fontos területe ennek az ihletettségnek (másszóval sugalmazásnak) mindmáig parázs vitákat kiváltó értelmezése. A plenáris inspiráció a fő hangsúlyt a sugalmazás mikéntjére helyezi, amikor minden szó ihletettségét vallja, azaz hogy maga Isten szó szerint szólt úgy, ahogy le van írva. Szükségszerű következménye, hogy a szöveg minden szavát egyformán fontosnak kellene tartani. A szavakhoz természetesen bármely szöveg értelmezésénél ragaszkodni kell, mivel az értelmezés számára a szöveg mindig olyan adottság, amelynek egészére kell figyelni. A szentírási szövegek differenciálatlan szemlélete azonban nem veszi komolyan sem a szövegek sokféleségét, sem a keletkezési kontextusok eltérő voltát, sem az emberi szerzők különbözőségét, az általuk használt nyelvet, a stílust, a személyes helyzetüket vagy éppen a közvetített üzenetet tekintve.

Nagyban hozzájárult az eligazodáshoz Luther néhány írásának fordítása. A reformátor már jóval a történetkritikai módszer színre lépése előtt érvényesített történeti szempontokat is, például amikor egyes iratok szerzőségét vitatta. Nem önkényesen ragadta meg a Szentírás egészét összefoglaló üzenetet, hanem elsősorban tartalmi szempontból közelített a szent iratokhoz, amikor azt mondta, hogy az Újszövetség könyvei különbözőképpen ugyan, de mind az evangéliumot tartalmazzák, Krisztusról szólnak. Ilyen értelemben lehet beszélni a Szentírás közepéről, amivel nem elhomályosítjuk az eltérő hangsúlyokat, hanem inkább így fejezzük ki egységüket, és egyúttal érvényesítjük az iratok emberi vonásait, történeti létrejöttüket és sokféleségüket ezen az egységen belül. A nyelvi kifejezésnek a többféle kifejezés szabadságában is megnyilvánuló egységét illusztrálja többek között az a tény, hogy az egyedül hit által való megigazulás üzenetét a Szentírás és a reformáció is nemcsak a megigazulás szóval, hanem másképpen is ki tudta fejezni.

Kitartóan ragaszkodott Luther ahhoz a felismeréséhez, hogy más arányban ugyan, és más hangsúllyal, de az Ószövetség és az Újszövetség is tartalmaz törvényt, és mindkettő hirdeti Isten kegyelmét. Nagy nyomatékkal hangsúlyozza a szentírási üzenet megszólító jellegét, amikor azt személyes névmásokkal nyomatékosítja.

A mai hívő gondolkodás számára is szinte hallatlan (és sokszor meghallatlan) a reformátornak az a határozott elköteleződése a Krisztus-ügy mellett, amellyel a mózesi törvényre úgy tekint, mint amely Izráel népének adatott, tehát a pogányok abból ki vannak zárva, a keresztyénekre így nem vonatkozik. Fontos tudni, hogy írásában azokkal vitatkozott, akik konkrét tetteikhez a mózesi törvényben kerestek közvetlen útmutatást. Az értelmezés alapelvét Luther ebben a tételben foglalja össze: „Meg kell különböztetnünk, hogy az ige csak egy embernek szól-e, vagy mindenkinek egyszerre.” (LVM 5: 343. o.) E józan tétel mellé teszi azt a másikat, amelyben a törvény érvényét nem a törvényadó tekintélyével indokolja, hanem a törvény tartalmával, vagyis azért, mert megegyezik a természetes tör-

vénnyel, és jobban fogalmazza meg, mint ahogy a pogányok ezt valaha is képesek voltak megfogalmazni.” (LVM 5: 344. o.)

Luther álláspontja kettős. Egyrészt különböző helyeken a reformátor maga is „a Szentlélek saját írásának” mondja a Bibliát, az apostolokat pedig „tévedhetetlen doktoroknak” nevezi. Másrészt a hirdetett evangéliumot tekinti elsődlegesnek, amely Krisztusról szól, az írott Bibliát pedig a hirdetett ige dokumentumának mondja. Vajon nem kell-e egymásnak ellentmondó állításoknak tekinteni ezeket, amelyek közül csak az egyik lehet helytálló? A kibékíthetetlennek tűnő ellentét azzal oldódik fel, ha az inspirációt úgy értjük, hogy a szöveg tartalmi hitelességét és megbízhatóságát fejezi ki. Jóval a protestáns ortodoxia verbális inspirációtanának megfogalmazása és a történetkritikai szemlélet megjelenése előtt Ágoston, aki a Szentírást a Szentlélek kézírásának mondja, János evangéliuma első verséhez papírra vetett soraiban, a későbbi korok gondolkodását messze megelőzve, így írja le az inspirációt: „Merem azt mondani, testvéreim, esetleg még János sem mondta el, ahogy van, hanem ő is csak úgy, ahogy tudta, mert az Istenről ember beszélt, és bár Isten ihlette, de mégis csak ember. Mivel ihletett volt, valami fontosat mondott, ha nem lett volna sugallata, semmit nem mondott volna, mert valóban ihletett emberként nem mondta el mindazt, ami van, hanem csak azt mondta el, amit emberként el tudott mondani.” (Beszédek Szent János evangéliumáról, I, 1; 2008, 19–20. o.) Ágoston Isten és ember, az isteni kinyilatkoztatás és az emberi cselekvés együttműködéséről beszél, amelyben érvényesül mindkettő: egyrészt az isteni kinyilatkoztatás hitelessége, másrészt az annak szolgálatába állított emberi. Más fogalmakkal szólva megkülönbözteti a kinyilatkoztatást és a Bibliát. Ezek alapján joggal feltételezzük, hogy János élt azokkal a nyelvi és irodalmi eszközökkel, amelyeket ismert és amelyeket használni képes volt. Nekünk pedig nemcsak minden okunk megvan, de kötelességünk is, hogy kutassuk és figyelembe vegyük az emberi kommunikációnak ezeket az eszközeit. A mai hívő kortársakat személyesen izgató kérdésre, hogy vajon nem gyengíti-e a történeti és irodalomtudományi szemlélet a Szentírás tekintélyét, az első válasz, hogy ha az ihletettségen a keletkezés körülményeire, mikéntjére vonatkozó tanítást úgy értjük, hogy az isteni ihletést a tudatos és engedelmes emberi közreműködés nélkül képzeljük el, akkor minden bizonynyal. Ha azonban az ihletettség a Szentírás hasznosságára, használhatóságára, megbízhatóságára vonatkozó hit kifejezése, akkor semmiképpen sem. Hiszen annak, ahogyan a Szentlélek embereket felhasznál, lehet és van is története. Felhasználhat embereket úgy, hogy gondolkodnak, rágódnak, tépelődnek, egymással vitáznak, s közben persze Istenre figyelnek, imádkoznak. Mindebben közrejátszik személyiségük, műveltségük, nyelvi készségük és világlátásuk.

Sokunk tapasztalata, hogy minél inkább belemélyed az ember a Szentírás tudományos, történetkritikai és irodalomtudományi ismeretekkel folyó tanulmányozásába, annál mélyebben, és sokoldalúbban tárul fel előtte annak tartalma.

Az olyan részletek tanulmányozása, mint a kéziratokban az egyes mondatok szórendje, a rövidebb és hosszabb szövegváltozatok, az irodalmi eszközök és mű-

fajok, a szinonimák vagy a szavak korabeli értelmezése a zsidóságban és a hellenizmus világában, minden gazdagító és megvilágosító haszna mellett el is homályosította sokszor, hogy a Szentírás nem csupán szavakat tartalmaz, nem csupán egy irodalmi mű, hanem egy történet. Azonban nem olyan történet, amely csupán bizonyos helyen és időben megesett múltbeli történetekről szolgál felvilágosítással, bár kétségtelenül az is. Nem olyan tanítással állunk szemben, amelyet mintegy meg kell tanulni és mihez tartás végett el kell fogadni, ahogyan természettudományos tételeket elfogad valaki, bár velejárója az elfogadás is. Nem egy kor sajátos vallásos hiedelmeiről szól, bár nem fölösleges az ilyen megközelítés sem.

Mindmáig küszködünk értelmezőként, nemcsak a hitetlenek, hanem a hívők is, az eredeti szerzőkhöz hasonlóan, hogy miként értendő például Isten és ember kiengesztelődésében a Fiát feláldozó Atya tette, akit egyesek ezért kegyetlen apának mondanak, a halálra odaadott Fiú, aki viszont önként áldozza fel magát kereszthalállal, amit viszont az apostol így hirdet: „tiérettetek megtöretett”, és miként a „vére által” kifejezés, amelynél némelyek azt mondják: „a bűn vért kíván”. Hogyan következik ebből az áldozatból a bűnbocsánat és az új élet, és miért éppen így? Valahol ott találjuk meg a választ, hogy csak a nyelvi és irodalmi eszközök sokaságának igénybevételével voltak képesek a bibliai szerzők körüljárni és kifejezni a csodát, amelynek nincs megfelelője a világban: Isten megbékélteti magát a világgal, az emberiséget Krisztusban, és új élet lehetőségét adja már ebben az életben elkezdődően.

Korunk tudománya és embere megszokta, hogy a fejlődés fogalmával rajzolja meg múltját, jelenét és jövőjét. A Szentíráshoz is így közelít. Felvázolja ezt az Ószövetségben a fogat-fogért szabályán kezdve az ellenség szeretetének jézusi parancsolatáig, az Izsák feláldozásának isteni követelésétől az Isten Fia kereszthaláláig. Elég alapot lát arra, hogy az istenkép „humanizálódásáról” beszéljen. Ezzel szemben a másik olvasat szerint a bibliai történet azt mondja, miként van azon Isten, hogy „humanizálja” az embert. Vagyis két, gyökeresen különböző és ellentétes nézőpont áll szemben egymással.

Az értelmezés problémáját leginkább egy szerelmes levéléhez hasonlíthatnám –, amelyet lehet vizsgálni kívülről, objektíve, nyelvi, irodalmi szempontból, a szerző műveltsége és lelki állapota után kutatva –, amely előtt azonban idegenül és értetlenül áll a kívülálló olvasó, viszont gyökeresen más értelmet nyer az egész, ha az olvasó maga a címzett.

Hogyan lesz az olvasóból és értelmezőből címzett? Az írásmagyarázat a bibliai szöveg megértésével megerősítheti a hitet, de nem elég mondani vagy tudni, hogy megszólító szöveggel van dolgunk. Világosan fogalmaz erre nézve Karner Károly: „Mivel pedig az Isten beszédének a meghallása nemcsak emberi értelmi képességeink dolga, hanem mindig a Szentlélek ajándéka is, azért a bibliai hermeneutika sem teheti túl magát azon a felismerésen, hogy az Isten igéje meghallásánál és megértésénél nemcsak alá kell magunkat rendelnünk az igének, hanem a Szentlélek által meg is kell világosodnunk. A Szentlélek ajándékát pedig nem tudjuk a magunk számára tudományos módszerekkel biztosítani, azért a hermeneutikai szabályok alkalmasak ugyan arra, hogy az Írás emberi szavainak a megértésé-

nél a segítségünkre legyenek, azonban nem biztosíthatják azt, hogy az ígét meg is tudjuk szólaltatni a maga isteni hatalmával.” (Bevezetés a teológiába, 1954. 125. o.)

E józan, sőt kijózanító szavak mellé kívánczok Albert Schweitzer műve a Jézus-élete-kutatás történetéről, amelyben azt mutatta ki, hogy a történeti Jézus egyrészt elérhetetlen, mert az evangéliumok nem történeti dokumentumok, másrészt a Jézusra vonatkozó történeti ismeretek nem hozzák őt közelebb a mai korhoz, hanem éppen ellenkezőleg: távolabb viszik. A sikertelennek minősített vállalkozás ellenére nem tartja jelentéktelennek Jézus személyét és művét, amikor annak lényegét az utolsó fejezetben összefoglalja. A záró fejezet utolsó bekezdésében írja:

„Ismeretlenként és névtelenként jön hozzánk, amint a tó partján odalépett azokhoz a férfiakhoz, akik nem tudták, ki ő. Ugyanazt a szót mondja: Te pedig kövess engem! és azok elé a feladatok elé állít, amelyeket a mi korunkban kell megoldania. Parancsol. És azoknak, akik hallgatnak rá, bölcsnek és nem bölcsnek, kinyilatkoztatja magát abban, amit ők az ő közösségében a békéből, tevékenységből, harcokból és szenvedésből átélhetnek, és kimondhatatlan titokként fogják megtapasztalni, hogy ő kicsoda ...” (Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1973, 887. o.)

Száz évvel később bizonyára kissé másképpen mondanánk el, hogy milyen tapasztalatokat szereztünk és szerezhettünk Jézusról, de azzal a várakozással és reménységgel olvassuk és hirdetjük a Szentírás ígését, hogy azok révén maga Jézus szól hozzánk és ajándékoz meg minket.

VÁLASZ REUSS ANDRÁSNAK

Reuss András az Evangélikus Hittudományi Egyetem emeritus professzora, rendszeres teológus

Köszönöm a reflexiódat. Anonim hermeneutika című írásodban anonim hermeneutikának nevezted azt, „ahogyan az első naivitás gyermeki várakozásával és nyitottságával veszi kezébe s tanulmányozza olvasója és használója a Szentírást, és annak ellenére, hogy nem folytat hermeneutikai tanulmányokat és nem vesz részt ilyen diszkussziókban, mégis megfontol olyan kérdéseket, válaszokat és módszereket is, amelyekkel egyébként a tárgyasított, fogalmilag meghatározott, módszertanilag végig gondolt hermeneutikai tudomány foglalkozik.”

A hermeneutika hazai / egyházi befogadtatásának vázolása közben felveted a kérdést, hogy vajon gyengíti-e a történeti és irodalomtudományi szemlélet a Szentírás tekintélyét. Válaszod, hogy nem, hiszen „Sokunk tapasztalata, hogy minél inkább belemélyed az ember a Szentírás tudományos, történetkritikai és irodalomtudományi ismeretekkel folyó tanulmányozásába, annál mélyebben, és sokoldalúbban tárul fel előtte annak tartalma”. Ugyanakkor azt írod, hogy a Biblia nem akármilyen történet és nem akármilyen tanítás. Olyan tanítást tartalmaz a Biblia, amelyet csak nyelvi eszközök sokaságával lehet körül járni, elég, ha a kiengesztelődésről szóló tanításra gondolunk. A bibliai szöveg megértése nemcsak azáltal történik, hogy felismerjük, hogy megszólítottak vagyunk, hanem el kell fogadnunk,

hogy a Szentlélek megvilágosítására van szükségünk, idézed az ötvenes években méltatlanul félreállított neves lutheránus teológust, Karner Károlyt (1897–1984). Végezetül az Albert Schweizertől vett idézettel megerősíted, hogy kizárólagosan történeti megközelítéssel nem lehet megismerni Jézus Krisztus személyét.

Az együtt gondolkodást, a töprengő eszmefuttatásodat nagyon köszönöm.



SIMON TAMÁS LÁSZLÓ OSB, RÓMA

római katolikus biblikus teológus

A bibliai hermeneutika tágassága⁷³

Bevezetés gyanánt álljon itt Italo Calvino *Láthatatlan városok* című regényének egy rövid szakasza:

Marco Polo leír egy hidat, egyenként mindegyik követ.

– De hát melyik az a kő, amely a hidat tartja? – kérdezi Kublai kán.

– A hidat nem az egyik vagy a másik kő tartja – feleli Marco –, hanem a belőlük formált ív vonala.

Kublai kán hallgat, gondolkodik. Majd ezt füzi az elhangzottakhoz:

– Miért beszélsz nekem kövekről? Engem csak az ív érdekel.

Polo így felel:

– Kövek nélkül nincsen ív.

(fordította Karsai Lucia)

A Marco Polo és Kublai kán párbeszédében kirajzolódó aporia szemléltetheti a *Túl a literalizmuson és a liberalizmuson* címben megjelölt ellentét kibékíthetlenségét is. Dolgozatában Fabiny Tibor példás tömörséggel vázolja a címben jelölt bináris oppozíció meghaladása lehetőségének a feltételeit. Tizenegy „tézis” sorjázik előttünk. A katolikus szentírástudomány felől érkező olvasó mindegyikkel egyetérthet. A bennük megfogalmazott igények összetettsége azonban elmélyült interdiszciplináris reflexiót kíván. Ami az exegézist illeti, a módszertani sokszínűség, a szakterületek megsokszorozódott szövevénye, valamint a különböző megközelítések elméleti megalapozásának differenciálódása nyilvánvalóvá teszik, hogy csakis állandó párbeszédben remélhetjük a szövegek értelmének feltárulkozását. Ezért a következőkben csupán néhány exegetikai szempont felvillantására vállalkozom. A szóba kerülő szentírási textusok egy része már önmagában is tematizálja, illetve problematizálja a Fabiny által kijelölt igényeket. Az alább felidézett perikópákra vonatkozó kortárs exegézis magyarázatait némileg kamatoztatva talán szélesebbre nyithatjuk azt a horizontot, amelyet a *Túl a literalizmuson és a liberalizmuson* már részben feltárt.

⁷³ Az itt olvasható észrevételek részletesebb bemutatása a *Lelkipásztor* című folyóiratban olvasható.

Mielőtt a bibliai szakaszokra reflektálnék, néhány általános megjegyzéssel kezdem. Mind az Ó-, mind az Újszövetség az ókori irodalom része. Más szóval nyelvi, szövegek által létesülő és különböző műfajokba öltözködő kommunikációs folyamat részesévé válunk, amennyiben a bennük található dokumentumokat kézbe vesszük. Vállalva a túlegyszerűsítés kockázatát úgy is fogalmazhatnánk, hogy a fundamentalista értelmezés nem vesz tudomást az olvasó és a szöveg közötti távolságról, a liberális értelmezés viszont éppen ezt a távolságot abszolutizálja. Úgy gondolom, amennyiben kiutat találunk a pamflet címében jelölt Szküllä és Kharübdisz csapdáiból, szemünk elé tárulhat a bibliai hermeneutika tágassága.

A teológiai hermeneutikának Fabiny által felsorolt jellemzői szinte kivétel nélkül a bibliai szöveg és a keresztény olvasó közötti folytonosságot, a textus és az értelmező azonos kulturális beágyazottságát állítják elénk. Ezt jeleníti meg az ihletettség, a rendszeres teológia, a kánon, az egyház, valamint a hagyomány rehabilitálásának az igénye. De erről vall az a nyilvánvaló keresztény meggyőződés is, amely a Bibliát szent szövegnek tartja, keresztény olvasását pedig krisztológiai olvasásnak tekinti. Ez az álláspont azonban kérdéseket is felvet, ugyanis a történetkritikai módszer eszköztára, amely részben a „liberális teológia” öröksége, a Szentírást értelmezve arra is rámutatott, hogy a szent szövegek keletkezését és befogadását egyaránt kondicionálja a szociális, történeti, politikai és kulturális közvetítettség. Más szóval maga az interpretáció sem vonhatja ki magát saját és más interpretációk történetéből. Következésképpen egy olyan teológiai hermeneutikának, amely túl kíván lépni „a literalizmuson és a liberalizmuson”, reflektálnia kell a pamflet címében jelzett mindkét megközelítés előfeltevéseire éppúgy, mint saját módszerének előfeltevéseire; továbbá számot kell adnia, miként kívánja érvényre juttatni az interpretálandó szöveg és az értelmező közötti időbeli távolság produktivitását (Gadamer 1984, 212; Grondin 2002, 160sk). A kánon – és hasonlóképpen az ihletettség, a rendszeres teológia, az egyház és az „egészséges” hagyomány – rehabilitálására törekedve nem feledkezhet meg arról, hogy a kanonizáció folyamata szükségképpen a dekanonizációt is létrehívja, a „szent”, „ihletett” szöveg, a *regula fidei* elve, valamint az „egészséges” hagyomány körvonalazása pedig feltételezi mindezek ellentétét.

Izrael bibliai története és az ókori Izrael

Izrael ókori történetét illetően a Biblia nem tekinthető elsődleges forrásnak. Ernst Axel Knauf és Hermann Michael Niemann nemrégiben megjelent monográfiája módszertani és hermeneutikai tézisének is tekinthető megállapítás (Knauf – Niemann 2021, 13) alkalmasint meghökkenti az olvasót. Jóllehet már a 19. század nagy német történészei számára is nyilvánvaló volt, hogy a történelem nem a forrásokban van, és Julius Wellhausen már az 1878-ban megjelent, híres *Prolegomena zur Geschichte Israels* című munkájában megállapította, hogy a történelmet mindig konstruáljuk, s csak annak van jelentősége, hogy jól vagy rosszul konstruáljuk-e; az ókori Izrael történetével foglalkozó munkákat egészen az 1970-es évekig alapvetően meghatározta, hogy magát a Bibliát elsőd-

leges forrásként kezelték. A minimalizmusba fulladó szkepticizmus és a túlzott hiszékenység veszélyeit elkerülendő Knauf és Niemann (2021, 16) pragmatikus probabilizmust javasol: minden jelenleg fellelhető adat alapján a legvalószínűbb szcenárió-t vázolják fel.

A szöveg mint az interpretáció tárgya és mint egy interpretációs folyamat eredménye

A bibliai hagyomány folyamatos bővülésének újra meg újra tetten érhető metamorfózisa nyilvánvalóvá teszi, hogy a Biblia nem pusztán az exegézis számára adott minden korban magyarázandó alapszöveget, hanem maga az Írás is egy exegetikai művelet, egy hermeneutikai folyamat eredményeként áll előttünk (Fishbane 1985, 6). Bár, kétségtelen, a Szentírás is leírható az intertextualitásnak olyan megvalósulásaként, amely nem egy régebbi és egy későbbi szöveg közötti elmozdulást, fejlődést feltételez, hanem a szövegek közötti szinkrón kapcsolatok örvénylésére kíván rámutatni; a Szentírás megértéséhez nélkülözhetetlen a bibliai intertextualitás diakrón vizsgálata.

A kinyilatkoztatás természete

„Mit kerestek?” Ez Jézus első szava a Negyedik evangéliumban (Jn 1,38). „Kit keresel?” – kérdezi a feltámadt Krisztus az üres sír előtt álló Mária Magdolnát, aki könnyeitől nem lát (Jn 20,15). Milyen különös, hogy a testté lett *Logosz*, akit az evangélista, kétségtelen, Isten végérvényes kinyilatkoztatójának tart, kérdez, amikor az emberek közé lép. Reményeikről, csalódásukról, terveikről kérdezi őket. Ezzel a gesztusával azt is nyilvánvalóvá teszi, hogy amit Ő fog mondani, nem teszi semmissé az általa megszólítottak addigi tapasztalatait, érvénytelenné fogalmaikat. Jézus „módszertana” mélyen a bibliai hagyományba ereszti gyökeireit. Isten és ember párbeszéde szintén egy kérdéssel kezdődik (Ter 3,9): „Hol vagy?” S milyen különös, hogy nem az istenkereső ember ajkáról hangzik el ez a kérdés, amellyel a *deus absconditus* jelenlétét kutatja, hanem az embereket kereső Isten szava visszhangzik a *Teremtés könyvének* szinte a kezdete óta.

A szent szöveg

Az Írás, a „szent írás” fogalma szervesen kapcsolódik az isteni kinyilatkoztatás gondolatához, és éppen ezért a hellénizmus világában majdnem kizárólagosan zsidó realitás maradt. A keresztények alapvetően a zsidó Bibliát tették magukévá, de ennek ellenére, hangsúlyozza Guy Stroumsa (1998, 11), körükben az Írások fogalma gyökeresen átalakult. A keresztény *paideia* ugyanis az Írásoknak olyan új eszméjét teremtette meg, amely tartalmában és szerkezetében egyaránt különbözik mind a zsidó, mind a görög vonatkozó elképzelésektől.

A római világ, mondja Stroumsa (1998, 12), a megkésetttség tudatában élt. Helyzetét az „alapvető kulturális diglosszia” fogalmával jellemezhetnénk. A keresztények a judaizmussal szemben fogalmazták meg és dolgozták fel megkésetttség-tudatukat. De gondolkodásmódjukat nem egy aranykorból induló s a

romlás felé sodródó, illetve egy új aranykor reményét hordozó eszme határozta meg. A Héber Biblia érvényét számukra az adta meg, ami *utána* jött. Így a keresztények körében a múlthoz való viszony alapvetően átalakult: megkésettsgükből erőt merítettek. Stroumsa arra is rámutat, hogy a talmudi kultúra éppígy a megkésetttség érzetével kereste identitását, de a kereszténység végrehajtott egy „másodlagos kanonizációt”. Stroumsa ennek okát az Egyház Markionnal szembeni állásfoglalásában látja. A kánon kialakulása elindítja a kanonikus és eretnek dialektikáját. A kanonizáció folyamata pedig társadalmi realitást is tételez és teremt: az *insider* és *outsider* ellentétpárja az identitás-keresés és identitás-teremtés szándékára mutat. Továbbá fontos leszögeznünk, mondja, hogy maga a kánon fogalma teszi szükségessé a kánon lezárását, hiszen „a kánon egy társadalom »akaratlagos emlékezete«” (Assmann, 1999, 18).

A kánonképződés területén Stroumsa (1998, 16) alapvető különbséget lát a kereszténység és a rabbinikus judaizmus között. Ez utóbbiban is létrejön és körvonalazódik a *baraitot* köre, a „külső”, tehát nem kánoni szövegek kategóriája, de ezeket a szövegeket sohasem tekintették eretnek iratoknak, vagyis olyannak, amelyek veszélyt jelenthettek volna a formálódó ortodoxia alakulására. A Misna és az Újszövetség kanonizációja, úgy tűnik, ugyanabban a korban, a második század végén történt. Ez az egyidejűség valószínűleg azt a rivalizálást is tükrözi, amelyben a két csoport közös Írásuk helyes értelmezésének hermeneutikai kulcsáért küzdött. A Misnát éppígy, mint az Újszövetséget a *deuterószisz* – másodlagosság, másodlagos törvények – fogalmával jellemezhetjük (Stroumsa, 1998, 18). Mindazonáltal rá kell mutatni, hangsúlyozza Stroumsa, a Misna (és később a Talmud), illetve az Újszövetség közötti különbségekre. A rabbinikus judaizmus akárcsak a kereszténység az Írások kánonja mellett egy más természetű kánon is létrehoz, amelyet szükségesnek tart az Írások kánonja mellett, és amelyben az Írások kánonjának kiegészítését látja. De a Misnát (és a Talmudot) nem tekinti a zsidóság az Írások részének. Ezzel szemben az Újszövetségben az intertextualitás beépül a rendszerbe: a két réteget – a Héber Bibliát és az Újszövetséget – egyszerre kell olvasni, mivel mindegyik tartalmazza a másik helyes értelmezésének kulcsát. A két korpusz olvasásmódja azonban lényegileg különbözik: az Ószövetség *typos*, *figura*, *sacramentum futuri*, amely a *kanón és alétheias*, a *regula veritatis* vagyis a *regula fidei* szerint olvasandó, értelmezendő. Így a keresztény Szentírás két rétegre tagolódo szerkezete megvilágítja azt az alapvető különbséget, amely a keresztény és a zsidó identitás között fennáll (Stroumsa 1998, 20).

Többen (pl. Hübner 1997, 46) arra is rámutattak, hogy az Újszövetség szerzői nem szent, normatív szövegek megformálásában látták a szerepüket. Sokkal inkább az Írások értelmezőiként kívánták alakítani és őrizni olvasóik új, keresztény identitását. Mondhatnánk, az *Alttestamentler* szerepében lépnek elének.

Az euangelion alapszerkezete

Nyilvánvaló, hogy Jézus igehirdetésének a Mk 1,14sk-ban található foglalata csupán az *euangelion*, az „örömhír” alapszerkezetét akarja elének tárni, hiszen

elképzelhetetlen, hogy Jézus igehirdetése nem állt másból, mint Isten országa közelségének megállapításából és két felszólító módban használt igéből. Mi az evangélium, az örömhír Márk szerint a jelen szövegösszefüggés alapján? Mindezekelőtt azt kell szem előtt tartanunk, mondja Jean Delorme (1990, 278), hogy a Jézus által meghirdetett evangélium nem tárgyszerű, általános leírása valaminek, ami egy távolságtartó harmadik személyű elbeszélésben is alakot ölthet, hanem olyan nyelvi esemény, amely az egyes szám első személyű beszélő és a többes szám második személyű hallgatóság között létesül. De csak akkor történik meg, ha a hallgató a meghirdetett szó címzettjeként értelmezi önmagát, ha magára vonatkoztatja a felszólítást. A bűnbánatra való felszólítás azt implikálja, folytatja érvelését Delorme, hogy aki beszél, úgy tekinti a hallgatóságot, mint akik közvetlenül nem alkalmasak az örömhír befogadására, nem képesek arra, hogy azt mint „jó hírt” (*eu-angelion*) ismerjék fel. Így Jézus igehirdetésnek architektúrája arra is fényt vet, hogy az általa felajánlott „jó” nem feleltethető meg a hallgatóság korábbi életmódja által követett értékrendnek. Az *euangelion*ban felragyogó igehirdetés tehát vágyat akar ébreszteni a hallgatókban, de anélkül, hogy ezt a vágyat azonnal kielégítené.

Jézus szava kapcsolatot teremt az „evangélium” és Isten között. Mindazonáltal az „Isten evangéliuma” birtokos szerkezet tágas ambivalenciának ad helyet: utalhat az evangélium eredetére, de azt a jelentését sem zárhatjuk ki, hogy az „evangélium” Istenről beszél. Tiszteletben kell tartanunk ezt az ambivalenciát, mivel a v. 14 az előbbi, a v. 15 viszont az utóbbi értelmezés mellett szól. Így a meghirdetett evangélium Jézus önértelmezésére is fényt vet. Elénk tárja, hogy alakja akkor ragyog föl igazán, amikor az általa meghirdetett „jó hír” mögé húzódik.

A hatástörténet – egy újszövetségi példa

„A hang ugyan Jákob hangja, de a kéz az Ézsau keze” (Ter 27,22). Az elaggott Izsák szavai jól összefoglalják azokat a vegyes érzelmeket, amelyeket a „pasztorális levelek” (a továbbiakban PL) újra meg újra előhívnak azokban, akik értelmezésükre vállalkoznak. Vajon Pál hangját halljuk ezekben a dokumentumokban? Akár hiteles, akár pszeudepigráf írásoknak tartjuk őket, a történeti, kritikai módszer eredményei szükségképpen hipotetikusak maradnak. Az irodalmi hamisítvány iránti érzékenység, mely az antikvitást jellemezte, valószínűvé teszi, hogy kellett valami biztos kapcsolódási pontnak lennie, ami lehetővé tette és legitimálta, hogy a levél szerzője igényt formálhatott a páli örökségre. Amint az evangéliumok esetében az elbeszélő keret lett az egyik meghatározó tényező abban a folyamatban, hogy egy adott evangéliumot normatívnak fogadtak-e el, úgy a PL esetében, úgy tűnik, a levélforma biztosította a címzettek személye mellett Pál örökségének maradandó voltát. Persze azt sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy maga Pál hitelesnek tartott leveleiben is páratlan flexibilitásról tesz tanúságot, ami kortársait valószínűleg zavarba ejtette, és ami miatt újra meg újra védekezésre is kényszerült (vö. 1Kor 9,19-23 és Gal 1,10).

A pszeudepigráfiát úgy is értelmezhetjük mint az alapítók halála által kiváltott reakciót, amely arra kereste a választ, hogyan maradhat élő és iránymutató az alapítók hangja. Ennek az igénynek azonban nagyon hamar egy konkrét társadalmi közeg szociopolitikai kihívásaival kellett szembenéznie. Az *1Tim* egyértelműen tükrözi ezt a szituációt. A levél szerzője tisztán látja, hogy írása címzettjének egy nem keresztény társadalomban kell orientálódnia, és a rábízott egyházat vezetnie. Ugyanakkor elismerve ennek a nem keresztény társadalomnak az értékeit, mint például az *euszebeiát*, a vallás gyakorlásában mutatkozó hűséget, azon fáradozik, hogy ismertté tegye az evangélium tartalmát. Ez a szemléletmód tanulságos lehet számunkra, hiszen nem ritkán hallhatjuk, hogy egy kereszténység utáni társadalomban élünk. Elfogadni ennek a társadalomnak bizonyos értékeit nem jelenti szükségképpen azt, hogy engedjük, hogy a környezet felszippantson bennünket. Ezért emeli ki az *1Tim* a hit és az egyházi közösség szilárdságát. Arra is érdemes figyelni, hogy a környező társadalommal való kapcsolat nem merül ki számára egy kétpólusú *insider – outsider*, beavatottak és kívülállók modell alkalmazásában. A környező társadalommal kialakítandó kapcsolatrendszernek három tényezője kell, hogy legyen: mi – Isten – a többiek. De ugyanennek a modellnek kell megvalósulnia az egyházon belüli kapcsolatokban is. Jó példa erre már a páli levelekből jól ismert üdvözlő formula is, amelyben az Apostol áldásformulává alakítja a feladó és címzett kétpólusú kapcsolatát. Az *1Tim* rendelkezései sokszor meglehetősen hétköznapiak tűnnek. Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy a magatartásformákkal szemben támasztott igényeket és útmutatásokat a levél szerzője mindig visszavezeti a hit misztériumához, s az evangéliumot sohasem úgy mutatja be mint normagyűjteményt, hanem mint a „dicsőség evangéliumát” (1,11; vö. 2Tim 1,8.10; 2,8).

Az *1Tim* tehát egy olyan emberi és lelki léttér kialakításán fáradozik, ahol minden hívő egy hitben gyökeret eresztő életvitel révén gyakorolhatja az evangélium iránti felelősségét. Hogy ez a tér élhető, belakható legyen, szükség van határok kijelölésére. E határok természetszerűleg nemegyszer nyugtalanítják a mai olvasót. Például az, milyen helyet jelöl ki a szerző a nőknek az egyházszervezetben. De ezek a határok arról is tanúskodnak, hogy a levél szerzője korának gyermeke. Ezért annak is tudatában kell lennünk, hogy az általa kijelölt határok nem jelenthetik a mai keresztény életalakítás határait, ugyanis az *1Tim* üzenete egy másik, tágasabb tér közvetítő szerepe révén jut hozzánk. Ez a tér nem más, mint az újszövetségi kánon, amely az egyház élő közösségében lehet életünk irányítója. Hiszen „aki tagadja az időt, és úgy tekint mint az elkorcsosulásnak vagy az igazság elleni merényletnek a helyét, az tagadja azt is, aki az igazság teljességére vezet, a Szentlelket; s annak, aki garantálja ezt az igazságot, vagyis az Egyháznak elvitatja legitim voltát” (P. Gibert, idézi Geffré 2002, 90).

Mk 1,1–3: a krisztológiai szentírás-értelmezés példája

Az elbeszélő Izajástól való szövegként vezeti fel az idézetet. A citátum azonban három szentírási szöveghely szötte: Kiv 23,20; Mal 3,1; Iz 40,3. De az idézet nem pusztán *Mischizitat*, *Zitatkontamination*, egyveleg, hanem idézetkompozíció. Talán az Márk

legeredetibb gesztusa ezekkel a különböző kontextusból vett ószövetségi szövegekkel, hogy a belőlük formált kompozíciót jelenetté alakítva állítja elénk. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a megírt szöveg („ahogy meg van írva”) láthatóvá teszi a láthatatlant, hiszen egy nem látható szereplő beszél egy ismeretlen s láthatatlan „te”-hez, aki előtt nemcsak terveit tárja fel, hanem arról is biztosítja, hogy előkészített utat kell majd végigjárnia. Ez a jelenetbe szcenírozott párbeszédtöredék arra is figyelmezteti az olvasót, hogy az események alakulását követve számoljon ezzel a láthatatlan beszélővel.

Az evangélium felütése egyfelől bizalomra hangolja az olvasót: akinek az újtjáról hallani fog, nem véletlenek s esetlegességek között halad előre. Másfelől viszont Márk kezdése rendkívül diszkrét. A kommunikáció nem látomáson vagy valamilyen természetfeletti jelenségen keresztül zajlik, hanem leírt szövegek segítségével létesül.

De az Írások iránti tisztelet mellett az Írásokkal szembeni szabadság is jelen van az evangélium felütésében. A citátum szövegében végrehajtott módosítások arról vallanak, hogy az evangélista újraértelmezte az Ószövetséget. Sőt azt kell megállapítanunk, hogy éppen e változtatások révén körvonalazódik az Örökkevaló dialóguspartnerének identitása. Következésképpen a Mk 1,2b-3 szötteése nemcsak a Keresztelőről szól, hanem arról a Másikról is, aki nemcsak a prófécia tárgya, hanem az Izajás által közvetített isteni szó címzettje.

Az idézet révén az evangélista azt kívánja hangsúlyozni, hogy a kezdődő elbeszélés – mint történet s mint diskurzus egyaránt – az Írások szerint fejlődik ki. A szerző ezáltal is tekintéllyel akarja felruházni saját művét. Az olvasó pedig még azelőtt, hogy belekezdene a Mk cselekményének az olvasásába, azon kell, hogy kapja magát, hogy az Írásokat olvassa. Újra.

Hivatkozott művek

- ASSMANN, Jan, *A kulturális emlékezet – Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Atlantisz, Budapest 1999 (ford. Hidas Zoltán).
- CALVINO, Italo, *Láthatatlan városok*. Európa, Budapest 2012 (ford. Karsai Lucia).
- DELORME, Jean, „Text and Context: the »Gospel« according to Mark 1,14-15”, in Th. W. Jennings, szerk., *Text and Logos. The Humanistic Interpretation of the New Testament. Festschrift H. Boers*, SPHS, Atlanta 1990, 273-288.
- FISHBANE, Michael, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. OUP, Oxford 1985.
- GADAMER, Hans-Georg, *Igazság és módszer: Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Gondolat, Budapest 1984.
- GRONDIN, Jean, *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*. Osiris, Budapest 2002.
- KNAUF, Ernst Axel – NIEMANN, Hermann Michael, *Geschichte Israels und Judas im Altertum*. De Gruyter, Berlin – Boston 2021.
- GEFFRÉ, Claude, *Credere e interpretare: La svolta ermeneutica della teologia*. Queriniana, Brescia 2002.
- STROUMSA, Guy G., „The Christian Hermeneutical Revolution and its Double Helix”, in L. V. Rutgers et al., *The use of Sacred Books in the Ancient World*, Contributions to Biblical Exegesis and Theology 22. Peeters, Leuven 1998, 9-28.

VÁLASZ SIMON TAMÁS LÁSZLÓNAK

Simon T. László professzor úrnak nagyon köszönöm a hozzászólását. Munkásságát nagy tisztelettel követem. Legtöbb biblikus témájú könyve ott van a polcomon, s nagyszerű Újszövetség-fordítását (2014) szinte naponta tanulmányozom. A pannonhalmi Főapát úr engedélyével ezt a formájában és szemléletében is új fordítást az Egyesített Bibliaolvasó honlapunkra (<https://ebo.kre.hu/>) is feltettük. Reméljük, hogy a Zsoltárok könyvének 2020-ban szintén általa készített fordítása hamarosan ilyen kontextusban is hozzáférhetővé lesz.

Köszönöm, hogy emlékeztetsz arra, hogy az ívnek kövekre is szüksége van, hogy „csakis állandó párbeszédben remélhetjük a szövegek értelmének feltárulkozását”. Éppen ezt a párbeszédet kívánja elősegíteni ez a gondolkodó és gondolkodtató kötet. Véleményem szerint találóan érzékeltetted a fundamentalista és a liberális teológia közötti különbséget: „a fundamentalista értelmezés nem vesz tudomást az olvasó és a szöveg közötti távolságról, a liberális értelmezés viszont éppen ezt a távolságot abszolutizálja.” Teljes mértékben elfogadom, hogy reflektálni kell a pamfletem címében jelzett mindkét megközelítés előfeltételeire, mindenek előtt arra, hogy az ókori szöveg és a mai értelmező időbeli távolságban van egymástól. A tudományos kutatáshoz ez elengedhetetlenül szükséges. Az irodalomtudományból érkezve viszont úgy látom, hogy az olvasás által a régi szövegek jelen idejűek, a szerzők pedig kortársaink lesznek (vö. Jan Kott: *Kortársunk Shakespeare*). Az Újszövetség naív hermeneutikájában vagy Jézus nyelvében a próféták szövegei életre kelnek, azáltal, hogy beteljesednek. Ezt a „kontemporalizációt” (A.C. Charity) mint hermeneutikai eljárást a történetkritikai megközelítés sem hagyhatja figyelmen kívül, s rá kell mutatnia arra, hogy az első század olvasói más stratégiákkal éltek, mint a mai tudományos kutató. A szinkron megközelítés – amelyet én irodalmárként képviselek – nem negligálja az idő hermeneutikai szerepét. A bibliai tipológia vagy figuralizmus (amivel foglalkoztam) – szemben a metaforával – „időbeli” alakzat (Northrop Frye), ami az üdvtörténeti szemléletre épül: a múlt (a tüposz) jelenvalóvá lesz (antitüposz), ám ez az antitüposz maga is tüposszá válhat, ennyiben *sacramentum futuri*, amint Danielou és Te is megemlíted. Konkrét példával: a páskavacsora a tüposz, amelynek antitüposza az eucharisztia, ám az eucharisztia tüposszá válik, a mennyei nagy lakoma antitüposzának.

Maximálisan egyetértek azzal, hogy a szöveg, az Írás maga is értelmezés. Elfogadom, hogy szükséges az intertextuális diakrón vizsgálata; ugyanakkor még azt is hangsúlyoznám, hogy nem vagyunk, nem lehetünk „semleges” kutatók, hiszen az Írás hatástörténetének mi is a részesei vagyunk (Ulrich Luz). Nemcsak a világból tekintünk a szövegre, hanem a szövegből is a világra, nemcsak mi olvasunk vagy értelmezünk, hanem a szöveg is olvas és értelmez bennünket. Ez az „intratextualitás”, amit a yale-i teológusok (George Lindbeck és Hans Frei) mindvégig szem előtt tartanak.

Nagyon érdekes, amit Guy Stroumsa alapján állítasz, miszerint a keresztények az Írásoknak egy új eszméjét teremtették meg; a megkésetttség tudata

számukra pozitívvá lesz: az ószövetségi iratok értelmét az adja meg, ami utána következett. Ha jól értem, Strousma szerint – bár a Misna és az Újszövetség kanonizációja egyaránt a második században történt – a zsidóság a Misnát nem tekintette az Írások részének, mint ahogy az Újszövetség az Ószövetséget; csak a kereszténység az intertextualitás révén megteremtette a két rétegű szöveget. Egy néhány éve publikált írásomban azt a kérdést vetettem fel, hogy igaza van-e Harold Bloomnak, aki szerint a keresztények „uzurpálták” – azaz, maguknak önkényesen kisajátították – a zsidóság szent könyveit. Bár a zsidó vallás szövegéből érthető ez a felvetés, Bloom-mal szemben én a ricouer-i „appropriáció” fogalmára hivatkoztam, miszerint amíg a beteljesedés hermeneutikájára épülő „appropriáció” az ego kioltódásával jár, addig az „uzurpáció” az ego erősödését eredményezi. Az evangéliumról mint „nyelvi eseményről” mondottakkal teljesen egyetértek; véleményem szerint Gerhard Ebeling is hasonló nézeteket képviselt.

Ami a páli vagy a deutero-páli szövegek kérdését illeti, egyszerű gondolkodóként úgy látom, nincs sok értelme azt firtatni, hogy egy levelet nem Pál apostol írt, hanem talán egy tanítványa. Fölösleges spekulációnak tartom ez. Akkoriban még nem volt copyright. A tizenhetedik századi puritánok így fogalmaztak: „ha egyetértek vele, akkor az az enyém”.

Írásod rövid, de gyönyörű záróakkordja a krisztológiai szentírás-értelmezés illusztrálása Mk 1, 1-3 alapján. Rámutatsz, hogy bár Mk explicite csak Ézs 40, 3-ra hivatkozik, az idézet valójában három szentírási szöveghely (2Móz 23,20; Mal 3,1 és Ézs 40,3) szötte. Mint írod ez nem egyveleg, hanem *idézetkompozíció*. Ugyanerre utal Richard B. Hays is a *Visszafelé olvasás* című könyvében (66–68). Te ugyanakkor még arra is rámutatsz, hogy Márk az Írásokat egyszerre tiszteli és egyszerre szabadon is fűzi - szövi. Mindezt azért teszi, hogy ezáltal rögtön az evangélium kezdetén jelenvalóvá tegye az Úr identitását. Ricoeurnek a narratív identitásról és Hans Frei-nek Jézus Krisztus identitásáról szóló megállapításai jutnak eszembe, miközben megköszönöm, hogy nemcsak gondolkodtál velem, hanem a súlyos gondolataiddal gondolkodtattál, sőt továbbra is gondolkodatsz engem.



SZABÓ B. ANDRÁS

evangélikus lelkész, teológus

A polifónia mint bibliaértelmezési lehetőség

Megtisztelő feladat a kapott kérdésekre reagálni, nemcsak a kérdező személye, hanem a kérdések fontossága miatt is. A teológiában (is) egyre gyakrabban hallott kifogás mögé – „nem vagyok a kérdés szakértője”, ami esetben egyébként biztosan fennáll – a feltett kérdésre szánt válaszom lényege miatt nem szeretnék elbújni. Az olvasótól ezért előre is elnézést kérek, és biztos vagyok benne, hogy a hiányt a többi válasz, illetve még inkább a kérdező írásai bőven pótolják.

A feltett kérdés(ek) olyanok, hogy nem engedik, hogy a megkérdezett ne válaszoljon. Vannak kérdések, amelyekben benne van valamennyire a megsejthető válasz is. Amikor a kérdés az egyháznak és a teológiának, vagy magának a tudományos teológiának a szétszakadozottságára vonatkozik, a válasz sejthető. Egy bizonyos mértékig a feladatmegosztás, specifikáció szükséges a szükséges szaktudás exponenciális növekedése, a pontosabb eredmények miatt, de egy idő után problémaként éljük meg, ha ez a szakadás annyira nagyvá válik, hogy az alapról sem érezzük magunkat hivatottnak nyilatkozni. Tillich klasszikus meghatározása rendszeres teológiája elején a teológiai körről ezt világosan kifejezi.⁷⁴ Érintettség nélkül senki sem lehet teológus. A hermeneutika feltett alapkérdései ilyen kérdések. Ezekre minden, a teológiai körben érintettnek, legyen igehirdető, a Biblia szövegét tudományos eszközökkel kutató, illetve a keresztyén tanítást rendszerezetten kifejtő teológus, kell, hogy legyen válasza. Mindenkinek a saját hangsúlyai és feladatai, de az eredeti szöveghez kötöttsége alapján.

Két funkció elkerülhetetlen: a kritikai és a homiletikai. Kérdésünk aktualitását jelzi, hogy a XVII. Európai Teológus Konferencia, 2021 nyarán Zürichben ezzel a címmel került megrendezésre: „*Heilige Schriften in der Kritik*”. A kritikai funkció a protestáns teológia számára a 18. század óta megkerülhetetlen. Ugyanakkor két évszázad elég ahhoz, hogy a nagyrabecsülés és a méltatás mellett az így elérhető eredmények korlátaira is rákérdezzon a teológia. Ezt tökéletesen mutatja az említett kongresszus íve, az előzőre a nyitó (Jörg Lauster), az utóbbira a két záróelőadással (Andreas Schüle, Christiane Tietz). A szöveg eredeti jelentése nem az elérhető teljesség, legalább ilyen fontos az a hatóképesség (Wirkpotential)⁷⁵ is, ami benne rejlik megírása pillanatában, és kibontakozik máig, illetve a jövőben. A hermeneutika eredeti önértelmezésében, ahol a szövegek médiumok, korok és kultúrák között, nem cserélhetőek le a különböző jelen olvasatokkal (posztkolonális, feminista stb.). A történetkritikai módszer feladata, hogy a szöveg mai hatásának bizonyos határt szabjon, ugyanakkor a mai hatás, véleményem szerint, az a lényeg, amiről a tudományosság igénye miatt lemondani nem lehet. Saját személyében kell egyesítenie a fenti szempontokat a mai olvasónak, ha a szöveggel mélyebben vagy felületesen, hivatásként vagy érdeklődőként foglalkozik is.

Számomra személyesen a legmeghatározóbb ilyen olvasat, illetve ennek elméleti reflexiója Gerd Theissen munkássága. Először, mint igehirdetővel találkoztam vele, ez meghatározó volt számomra, majd utólag ismertem meg exegetikai munkásságát. Ha nem is gondoltam pontosan azt, amit R. Bohren mondott neki humorosan: „A teológiája szörnyű, de a prédikációi jók”⁷⁶, de a sorrend, az igehirdetésekben megszólaló textusok rám gyakorolt hatása lett az elsődleges, a keletkezés körülményei, különösen annak szociológiai és szociálpszichológiai összefüggései

⁷⁴ Tillich, P: *Rendszeres teológia*. Osiris Budapest, 2000, 27.o.

⁷⁵ Schüle, A.: *Von der Kritik zur Hermeneutik. Ein vernachlässigter Schritt moderner Bibelauslegung*. <https://www.youtube.com/watch?v=SKGapjHud-M>

⁷⁶ Theissen, G.: *Kirchenträume: Kirche in urchristlicher Zeit und Gegenwart*. LIT Verlag, Berlin, 2022, 12.

csak később erősítették meg, hitelesítették az első „olvasatot”. Teológiai programja a Biblia polifonikus megértésére frissen megjelent három kötetében olvasható.⁷⁷ A megvalósult program a teológiai hermeneutika legtöbb pontját megvalósítja. Az első kötet a bibliai szövegek kettős transzcendenciáját emeli ki: Isten és az embertárs irányában, a szeretet kettős parancsán keresztül. Az Istenhez kötődő és az embertársakat összekötő szociális kapcsolat elválaszthatatlan. A második kötet az Apostoli hitvalláson keresztül Istenről, a magát Igeként kinyilatkoztatóról szól, aki Jézusban vált transzparenssé számunkra, és végül az emberben megszülető rezonancia erre a Lélek műve.⁷⁸ (A bibliaértelmezés és dogmatika összekapcsolásának szempontja). A harmadik kötet *Kirchenträume* címmel az első keresztények egyházképét eleveníti fel, a reformáció egyházújító víziójával, hogy a mai keresztények számára ne csak az apátia, hanem az egyház jövőjének pozitív víziója is lehetőség legyen (Az egyházra koncentráló írásmagyarázat).

A polifonikus megértés magába foglalja a megértés különböző módjait, ugyanakkor nem mond le a közöttük lévő formáló kapcsolatáról. Nem párhuzamosan léteznek egymás mellett, hanem formálják egymást. Ez feszültséget, a megértésben disszonanciát jelent, de az egészre a harmónia jellemző, amit, mint a fűgát, egy téma hat át.⁷⁹

Theissen polifonikus megközelítése tág teret nyit a lehetséges olvasatok pozitív eredményeinek integrálására. Ugyanakkor a liberális és konzervatív teológiai táborok ellentétét nem oldja fel. Véleményem szerint a protestáns teológia fő problémája nem is ez az ellentét, nem a külvilág teológiai kérdések iránti kíváncsiságának a csökkenése, hanem a teológiai érdeklődés belső hiánya az egyházban. Lehet, hogy a három közös töről fakad, ami nem független az írásértelmezés kérdésétől. Ugyanakkor a felületes válaszok, a szellemi lustaság a keresztény és különösen a protestáns önazonosságot alapjaiban lehetetlenítik el. A hit kritikus, személyes kognitív képességeket felhasználó megélése a protestantizmus egyéni és közösségi megélésének nélkülözhetetlen része. Az az ellentét, amit a liberális – fundamentalista tengellyel szoktunk leírni és a gyakorlati, egyházi érintkezésben meg tapasztalni, szerintem ennek a teológiai gyengülésnek a tünete. Egyrészt az elmaradt teológiai munka hiánya azt okozza, hogy a saját tartalmak helyett a külső konfliktusok tematizálják a gondolkodásunkat, illetve fontossági sorrendeket borítanak fel. A ma meghatározó vitatémák nagy részére ez igaz. Másrészt, U. Dalferth megfogalmazásával, csak egy (horizontális) dimenzióját ragadják meg a problémának, és a vertikális (a teológiailag igazán izgalmas) dimenzió ki marad.⁸⁰ Az út ennek a dimenzióknak a megtalálásához és az itt jelen lévő valódi különbség megéléséhez csak a Biblia hiteles, aktuális üzenetének megtalálásán keresztül vezet.

⁷⁷ Theissen, G.: *Texttranszendenz* (2019), *Resonanztheologie* (2020), *Kirchenträume* (2022)

⁷⁸ Theissen, G.: 2022, 10.

⁷⁹ Theissen, G.: 2022, 4.

⁸⁰ Dalferth, I.U.: *Transzendenz und säkulare Welt*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2015. 23kk

VÁLASZ SZABÓ B. ANDRÁSNAK

Szabó B. András, az Evangélikus Hittudományi Egyetem adjunktusa „A polifonia, mint bibliaértelmezési lehetőség” címen szólott hozzá az írásomhoz.

Megtiszteltetés András, hogy azt írod: a „feltett kérdés(ek) olyanok, hogy nem engedik, hogy a megkérdezett ne válaszoljon.” Találkozásunkkor is mondtad, most írásban is megerősítetted, hogy két közelmúltbeli teológiai élményedhez is csatlakoznak a feltett kérdéseim: a zürichi konferenciához, amelynek témája éppen „A Szentírás a kritika fényében” és a neves teológussal, Gerd Theissen való találkozásod.

Hozzászólásod első mondatai is már megnyerően szépek és igazak:

Érintettség nélkül senki sem lehet teológus. A hermeneutika feltett alapkérdései ilyen kérdések. Ezekre minden teológiai körben érintettnek legyen igehirdető, a Biblia szövegét tudományos eszközökkel kutató, illetve a keresztény tanítást rendszerezetten kifejtő teológus, kell, hogy legyen válasza. Mindenkinek a saját hangsúlyai és feladatai, de az eredeti szöveghez kötöttsége alapján.

Jól látod, hogy a kritikai és a homiletikai szempontra egyaránt szükség van a Biblia értelmezésében. A nem teljesen nem elérhető eredeti jelentés mellett egy nagyon fontos, s számomra eddig nem igazán ismert fogalomra leltél, ez pedig a „hatóképesség” (*Wirkpotential*), ami benne rejlik megírása pillanatában, és kibontakozik máig, illetve a jövőben.

Mint írod, ezek a szempontok „nem cserélhetőek le a különböző jelen olvasatokkal (posztkoloniális, feminista stb.)” Kiegyensúlyozottan gondolkodsz, amikor ezt írod: „a történetkritikai módszer feladata, hogy a szöveg mai hatásának bizonyos határt szabjon, ugyanakkor a mai hatás, véleményem szerint, az a lényeg, amiről a tudományosság igénye miatt lemondani nem lehet.”

Izgalmas, hogy Gerd Theissen elméleti munkásságával az igehirdetései megismerése után találkoztál. Köszönöm, hogy felhívod a figyelmemet a 2022-ben megjelent háromkötetes munkájára. Örülök, hogy ő is foglalkozik a bibliaértelmezés és dogmatika összekapcsolásának kérdésével. Csak üdvözölhető, hogy a polifonikus megközelítést képviseli ő is. Az irodalomtudományban Bahtyin alkalmazta ezt a módszert Dosztojevszkij munkáinak interpretálásában.

Azt hiszem igazad van, amikor azt írod, hogy az igazi ellentét nem is a liberálisok és a konzervatívok közötti ellentét, hanem a teológiai érdeklődés hiánya. Ám kérdezem, hogy szerinted ez mivel magyarázható. A világgal szembeni egyházi kisebbségséggel? Talán az éppen ebből adódó szekuláris vonzódással?

A válaszod frappáns, figyelemre méltó és teljesen egyetérték vele: „Egyrészt az elmaradt teológiai munka hiánya azt okozza, hogy a saját tartalmak helyett a külső konfliktusok tematizálják a gondolkodásunkat, illetve fontossági sorrendeket borítanak fel. A ma meghatározó vitatémák nagy részére ez igaz. Másrészt, U. Dalferth megfogalmazásával, csak egy (horizontális) dimenzióját ragadják meg a problémá-

nak, és a vertikális (a teológiailag igazán izgalmas) dimenzió kimarad. Az út ennek a dimenzióknak a megtalálásához és az itt jelen lévő valódi különbség megéléséhez csak a Biblia hiteles, aktuális üzenetének megtalálásán keresztül vezet.”

Köszönöm ezt a konklúziót (is) Neked.



SZAKÁCS TAMÁS

evangélikus lelkész, teológus

Az Írás szövetének rétegei és a komplementaritás, avagy a redukcionista exegézistől a holisztikusig

A rám aggatott címkegyűjteményem szerint tituláltak már fundamentalistától kezdve egészen liberálisnak is, közbülsőként pedig pl. konfesszionistának vagy neoortodoxnak is. Redukcionista értelemben egyik sem vagyok. Holisztikusan mindegyik. Teológiai meglátásom túl van literalizmuson is, liberalizmuson is. Egyfajta komplementaritás jellemzi. Niels Bohr a komplementaritás elve révén adott racionális filozófiai magyarázatot kora új fizikai jelenségeiben tapasztalható kettősségekre. Az egymást kizáró ellentétek ilyen paradox egysége messze túlnyúlik a természettudományokon, a komplementaritás elve általános filozófiai elv.

A kvantummechanika két alapvető jelensége, a szuperpozíció és az ún. kvantummechanikai összefonódás. Ezek lehetetlenné teszik a redukcionizmust, egyértelmű holisztikusságot igényelnek: az egészet szétbontva már hiába igyekszünk összeilleszteni a részeit, többé nem áll össze maradéktalanul. BOHR számára a legfontosabb a komplementaritás elvében, hogy a szubjektum és objektum éles és határozott elválasztása lehetetlen, a hagyományos helyett egy relacionális ontológiára van szükség, melynek egymásra vissza nem vezethető jellegei csak együtt írják le teljesen a valóságot. Miközben a jelenségek leírásához a klasszikus fogalmak általánosítására van szükségünk (főként az okság terén), aközben a végső eredményének kommunikálásakor a hagyományos nyelvre, a klasszikus fogalmakra vagyunk utalva, az új és hagyományos fogalmak között azonban a korrespondencia elve nyújt megfeleltetési kapcsolatot.

Az Írás és az írástértelemezés kettős természete

A Szentírás kettős természete, mint emberi és isteni eredetű írás, teljesíti a komplementaritás feltételeit. Az *Írás* mellett annak értelmezése is hasonló kettősségekkel teli – sokszor ellentétesként jelentkező vonásokat fog mégis egységbe. Ezzel rokon vonásokat fogalmaznak meg a teológiai írástértelemezés képviselői is, amikor pl. a történetkritikai exegézis mellett más elemeket is szükségesnek tartanak a bibliai hermeneutikában a teljes megértéshez. Ezáltal a teológiai írástértelemezésre alkalmazott kifejezéssel a Szentírás polifóniáját engedjük meg-

szólaltatni. Fontos megjegyezni, hogy ez a többszólamúság a Biblia sajátja, saját üzenetéből következik – nem az ember olvassa bele. Thomas Paul Schirrmacher joggal mutat rá, hogy a Biblia gyakran ad elénk egymást kizáró, látszólag ellentmondó tanításokat, amelyeket mégis egyetlen lélegzetre mond ki.

Ez az egy szuszra történő kijelentés az *Írás* oszthatatlan voltára hívja fel a figyelmet: szövege összefonódott, nem szeparálható nemcsak más szövegrészek-től, de a teológia egészétől sem. A redukcionista exegézis ellenben a megnevezésnek megfelelően csak egy redukált, csökkentett értelmet enged meg a szövegnek, így eleve korlátozza önmagát, és ezáltal a szöveg jelentését is. Többféle, egymással is versengő és akár ellentétes exegetikai felfogást – a fellelhetők közül tulajdonképpen a többséget – sorolhatjuk a redukcionista exegézis megnevezés alá: ezek a bibliai igehelyeket úgy analizálják, hogy részeik között részben, vagy akár egészében is elhanyagolják a kapcsolatokat, tehát egyfajta redukált szöveget elemeznek. A redukcionista exegézis elválasztja a szubjektumot és objektumot, amikor egyoldalúan tekinti tárgynak a szöveget és az abban megnyilatkozó Istent, kizárva, hogy a beszélő Isten váljon szubjektummá, aki megszólítja a tárggyá lett embert, nem engedi érvényesülni az ihletett olvasó gondolatát (Mostert: a szöveg is értelmezi az olvasót, nem csupán fordítva.)

Fentiek alapján redukcionista helyett valamifajta holisztikus exegézisre lenne szükség. Különösen is, ha azt a komplementaritással összhangban kívánjuk alkalmazni. A lutheri *was Christum treibet* elve alapján ugyanis azt várhatjuk, hogy a keresztyén exegézis összhangban áll Urunk kettős természetével. Ezért nem korlátozódhatunk egyetlen, végképp nem kizárólag redukcionista értelmezésre, hanem a különböző megközelítések integrációjára-szuperpozíciójára, komplementaritására lesz szükségünk.

A teológiai írástértelezés a komplementaritás szempontjából

Reakcióimat Fabiny Tibor 11 pontos összegzéséhez igazodva fogalmazom meg, mivel Steinmetz 10 tézise és az *Írás*-projekt 9 pontja új szemponttal tulajdonképpen nem szolgál:

1. A bibliai szövegek intertextualitása, ezáltal többretegűsége, szövetszerűsége számomra magától értődő, ezért is került hozzászólásom címébe. Ám a rétegződést nem redukcionista módon, hanem holisztikusan fogom fel, azaz nem a szöveget kell tartalmi rétegeire bontani, hanem annak egészét figyelembe véve. A rétegeket fel lehet fogni úgy, mint egy ősi templom festésének különböző rétegeit. Ekkor lépésről lépésre haladhatunk, rétegeket lehántva a legújabbtól a régebbiek felé – így azonban redukcionista értelmezéshez jutunk, hiszen általában csupán egy-egy réteg van előttünk, és így igyekszünk eljutni az *'eredetihez'*. Közben pedig vitázhatunk arról, melyik réteg is az *'igazi'*. Holisztikus képben azonban inkább úgy képzelhetjük el, mint az írásvetítőre helyezett fóliarétegeket, amelyeket ugyan valamilyen konkrét sorrendben helyeztünk el, azonban a kivetített kép erről alig tud valamit, egyszerűen egymásra vetítve, egymásra helyezve (szuperponálva) az összképet mutatja fel, nem dönthető el, melyik képelem

melyik rétegből származik. Itt nem az eredetiség a kérdés, hanem az alapüzenet árnyalása, gazdagítása, némi módosítása egy-egy újabb réteg által.

Az Írás szövegében a redukcionista exegézis önmagukban, szétbontva vizsgálja a szálakat, rétegeket – ezért aztán általában nem áll össze az öltözet egésze, csupán egyes darabjai. Pl. a Tóra rétegei, ill. az evangéliumok forrásai nem patchworköt alkotnak, amit kisebb, különböző anyagok darabjaiból varrtak össze (egymás mellé sorban), hanem szöveget, amelyben sok szál szőtték össze (egymásra rétegezten párhuzamosan, összefonódva). Ezért nem szövegelemenként sorolhatók az *Írás* szakaszai ilyen vagy olyan réteghez, hanem minden pontját sok szál járja át keresztül-kasul: nem sok réteg intarziája a Tóra vagy az evangéliumok, hanem minden egyes szövegrészlet párhuzamosan többretegű (akár egyetlen szó is lehet többretegű), ezek együttese hordozza a benne rejlő üzenet összességét. A redukcionista exegézis általában egyetlen értelmezést igyekszik kisajátítani, a teológiai írásértelmezés a szöveg isteni-emberi többszerzős volta mellett annak együttesen szemlélt többértékűségét is elismeri. Az *Írás* teljes üzenetéhez mindegyik réteg hozzájárulására szükség van, az új rétegek révén a régebbi is általánosabb, új értelmet nyer.

Az Írás szövegének többértékűségét fejezi ki Frye is, amikor a poliszemikus értelmezés mentén kiáll a literális értelmezés mellett, de ezt nem kizárólagos szó szerinti történetiségként érti, hanem összetett rétegződésként, amelyben pl. történeti, figuratív és profetikus tartalom rejlik. Valójában a szó szerinti értelem a metaforikus! Ezen megállapítása merésznek tűnhet, de ne feledjük Pál szavait Sára és Hágár példájáról: azt átvitt, allegorikus (αλληγορουμενα {allégoroumena}) értelemben kell venni (Gal 4,24). Tehát ha a Bibliát szigorú értelemben kizárólag szó szerint akarjuk venni, akkor paradox módon azt kell mondjuk, hogy nem szabad kizárólag szó szerint venni.

2. A Biblia természetesen azzal az igénnyel lép fel, hogy szent szöveggént kezeljük. A redukcionista exegézis többek között ezt is elveszít az elemeire bontás révén – paradox módon valójában a literalizmus is megszünteti szent szöveg voltát, még ha eredeti szándéka épp az ellenkezője is. Ha arra figyelünk, hogy a szent szöveg ihletett értelmezőt kíván (és életet átalakító hatású), ahogyan arra Mostert kapcsán is utaltam, akkor kiderül, hogy a szubjektum-objektum határ nem rögzíthető, mi több, meg is fordulhat, amint Isten (igéje) kezdi értelmezni az olvasót. Érdekes ezzel összevetni azt, amit Frye a történelem, és párhuzamba állítva a Szentírás nyelvi szakaszairól ír: hieroglifikus/metaforikus-költői nyelvi szakaszban szubjektum és objektum összetartozik, majd a hieratikus/metonimikus-fogalmi nyelvi szakaszban (Szókratésztől-Platónától) kezd szétválni, míg nem teljesen el is szakad egymástól a modern kor deskriptív-leíró nyelvi szakaszában. A Biblia nyelvét leginkább a hieroglifikus szakaszhoz látja közelállónak, bár nem azonosnak. Jézus leginkább metaforákban fejezte ki Isten Országának titkait, ám Pál teológiai nyelve már absztraktabb fogalmak révén beszélt, mint pl. igazság, megigazulás. A modern írásértelmezés ennél is tovább lépett, és teljesen elkülönítette a szubjektumot és az objektumot.

3. A teológiai írásértelmezés magában foglalja a lutheri *was Christum treibet* elvet ill. az ezzel összefüggő önmagát értelmező Szentírás gondolatát, amit csak üdvözölni tudok. Utóbbi elmosza a szubjektum-objektum határt. Előbbi pedig azon meglátása által, hogy az Írás megteremti olvasója számára Krisztus jelenlétét, meg is fordítja a szubjektum és objektum viszonyát: immáron nem az *Írás*, mint tárgy áll az olvasó előtt, hanem Krisztus, mint személy, Akivel találkozhat az igében. Mivel így maga az örökkévaló Isten lép be az idői világba, összetörik a hagyományos oksági rendszer: amit Isten cselekszik világunkba, azt nem tudjuk megindokolni emberi kereteink között.

4. A Biblia nem verbális értelemben, mégis inspirált volta már megjelent a szent szöveg kitétel részeként is, de önálló pontot is kapott. Ahhoz, hogy Isten igéje és üzenete célba találjon, elengedhetetlen, hogy a Szentlélek az olvasót is ihlesse. Míg egy *'egyszerű, közvetlen'* verbálinspiráció állítása az isteni oldal irányában, addig az inspiráció tagadása-korlátozása az emberi oldal irányában jelent egyoldalúságot, megszüntetve az eredeti kettősséget – elvágja a szubjektumot és az objektumot. A teológiai írásértelmezés azonban egy komplexebb inspiráció mellett teszi le a voksát, ezáltal elismeri az *Írás* mind isteni, mind emberi szerzőségét.

5. Messzemenően egyet tudok érteni a rendszeres teológia rehabilitálásának igényével (és vele együtt más teológiai területekével is). Ez a szakadás is valami módon a redukcionista exegézis következtében állt elő. Nemcsak azt feledték el, hogy a Szentírás maga nem szakítható részekre, hanem azt is, hogy a teológia sem. Ha a teológiának csak biblikus területeire tekintünk, akkor ezzel a fent már említettekkel összhangban épp azt a kötőanyagot lúgozzuk ki, ami aztán a részek újraegyesítéséhez elengedhetetlen – ilyen ragasztóanyagot jelent a rendszeres teológia is, amely összefoghatja a biblikus teológia eredményeit.

6. Az előző ponthoz hasonlóan a kánon rehabilitálása is fontos. Lehet ugyan „dogmatikai rácsnak” nevezni és megpróbálni megszabadulni tőle (mondván, hogy csak a szöveghez ragaszkodunk, egyéb tételekre nincs szükség és nem is fogadunk el ilyeneket), de ez a redukció tévútja. A kánonnak ugyanis éppen a szöveghez igazodó funkciója az, hogy határt szabjon a „valódi” és a hamis szövegek között azáltal, hogy az egyes szakaszok értelmezése meg kell feleljen a Szentírás egészének, a kánonnak – lehet újabb, általánosabb jelentésréteget felfedezni, de csak úgy eredményezhet újabb szövetszálat, hogy közben megfeleltethető a korábbi értelmeknek is.

7. Szintén helyeslendő igénye a teológiai írásértelmezésnek, hogy az írás-magyarázat legitim/valódi helye az Egyház közössége legyen. Valóban elengedhetetlen igény, hogy az olvasásban megjelenjen a bűnbánatra, megtérésre való nyitottság is, amely aztán együtt jár(hat) a meglepetéssel, annak megtapasztalásával, hogy Isten kiszámíthatatlanul, új módon szólít meg.

8–9. A tradíció, hatástörténet rehabilitálása tulajdonképpen következik az előbbiekből, hozzátartozik a redukcionista szemlélet holisztikussal történő helyettesítéséhez.

10. Vitathatatlan számomra, hogy az *Ószövetséget* nem zsidó, hanem keresztyén optikával szemléljük „helyesen”, ami ugyanakkor nem a zsidóság olvasatával szembeni állásfoglalás, ha fel is vállalja a különbségeket. Ezért az *Ószövetség* helyes keresztyén használata a „visszafelé olvasás”, a beteljesülés felőli olvasás. Ez össze is köt a zsidósággal és párbeszédre indít, ugyanakkor meg is különböztet tőlük, hiszen a keresztyénség nem olvashatja az *Ószövetséget* önmagában, az *Újszövetség* nélkül.

11. A meglepetésre nyitottság említése jobb megvilágításba helyezi a 7. pontot: ugyanis az Írás nem „kötelez” a meglepetésre, hanem „csak” arra, hogy adott esetben készek legyünk a meglepetésre is, a megtérésre is. Kíváncsú lenne, ha különböző írástértelemezés mellett elkötelezett csoportok hajlandók lennének mindenekelőtt az Írás olvasásában erre a meglepetésre való nyitottságra, valamint a más csoportok (pl. a teológiai írástértelemezés) meglátásai iránti nyitottságra is. Ez segítene az írástértelemezésben a redukcionizmus felől a holizmus felé lépni. Ezért lenne fontos ezt minél szélesebb körben ismertté tenni, pl. a teológiai oktatásban, amely aztán akár a kikerülő lelkészek által kihathatna a gyülekezetekre is.

A konkrét kérdések némelyikéről:

Úgy érzékelem, hogy a teológiai írástértelemezés annyiban nyújthat új perspektívát a bibliai hermeneutikában, hogy az egymástól elszigetelt, legtöbbször magát kizárólagosnak tekintő irányzatok között egyfajta integrációs tényezővé válhat. A redukcionista exegézis elemeire bontja az Írást, hogy azokat alaposan kielemezze. Sokszor itt meg is áll; máskor tesz ugyan kísérletet arra, hogy a darabokat összeillessze, ám ez valójában mindig sikertelenségre kárhoztatott, éppen a redukcionista kiindulás téves álláspontja miatt. Úgy is mondhatnánk talán, hogy a redukcionizmus eliminálja a Szentlélek munkáját, ezért nem állhat aztán össze az egész. Enélkül épp az marad el az írástértelemezésből, ami a célja kell(ene) legyen: Isten üdvözítő munkája Krisztusban.

A teológiai írástértelemezés egy a sok értelmezés között? Tulajdonképpen nem lehet „csak egy” – hiszen eleve arról szól, hogy sokféle értelmezésmódból ismer el igazságelemeket, együttesen képviselve azokat. Integratív jellege miatt valójában egymagában is több fajta értelmezés, amely több módszert egyesít.

Lehetséges a diszciplínák integrációját keresni? Mi több: elengedhetetlen – leginkább épp a holisztikus szemlélet szükséges volta miatt, a redukcionizmus kudarca, elégtelensége miatt.

Jogos, ha az egyház visszaigényli a Szentírás-kutatást? Természetesen sok kárt okozott az egyház számára, hogy akadémiai szinten egyháztól függetlené is vált a biblikum, ugyanakkor remélem, hogy ez nem azt jelentette, hogy az egyház teljesen kiadta volna kezéből a Bibliát. Ezért visszavétel helyett inkább arról lehetne szó, hogy az egyháznak erősítenie kellene saját nézőpontját és saját ‘egyházias’ tudományos kutatását.

VÁLASZ SZAKÁCS TAMÁSNAK

Szakács Tamás evangélikus lelkész, az Evangélikus Hittudományi Egyetem PhD-hallgatója „Az Írás szövetének rétegei és a komplementaritás, avagy redukcionista exegézistől holisztikusig” címet adott a gondolatainak

Fizikusként és teológusként jogosan kapcsolod össze holisztikus igénnyel a természettudományok komplementaritás-elvét a Szentírás kettős természetével, s rámutatsz az egymást kizáró ellentétek paradox egységére. Jonathan Edwards szerint Jézus Krisztus isteni és emberi természetéről ugyanez elmondható. Hadd idézzek néhány sort az „*The Excellency of Christ*” (magyarul *Oroszlán és a Bárány. Krisztus szépsége*) című híres prédikációjából, amely szerintem a legszebb valaha is írt krisztológia:

Jézus Krisztusban csodálatra méltó módon ötvöződnek az egymástól eltérő kiválóságok.

Jézus Krisztus egyszerre végtelenül fenséges és végtelenül leereszkedő.

Krisztus, mint Isten mindenek felett való, határtalan fenség... Mindezek ellenére mégis végtelenül leereszkedő.

Krisztus kegyelmesen leereszkedik mindenkihez, és figyelmét nem kerülik el a legalantasabb vagy legalacsonyabb rendű teremtmények sem.

Jézus Krisztusban találkozik a határtalan igazságosság és a határtalan kegyelem.

Krisztus személyében összetalálkozik a határtalan dicsőség és a legmélyebb alázat.

Krisztus személyében találkozik a végtelen méltóság és a földöntúli szelídség.

Krisztus személyében összetalálkozik az Isten iránti mélységes hódolat és az Istennel való egyenlőség.

Krisztus egyszerre feltétel nélkül engedelmes szolga és az ég és föld korlátlan ura.

Krisztus személyében ötvöződik az abszolút szuverenitás és a tökéletes belenyugvás.

Krisztusban ötvöződik az önállóság, és az Istenbe vetett teljes bizalom.

Ugye ez a paradox kettősség hasonlít arra is, amit Te nemcsak a Bibliáról, hanem annak az értelmezéséről írsz. Igazad van, hogy a Szentírás polifón hangjának felismeréséhez a történetkritikai exegézis mellett teológiai írásértelmezésre is szükség van. Érdekesnek találok Schirrmachernek azt a gondolatát, hogy a *Biblia* gyakran ad elénk egymást kizáró, látszólag ellentmondó tanításokat, amelyeket mégis egyetlen lélegzetre mond ki. Mindez természetesen szemben áll a redukcionista exegézissel, amelyek elhanyagolják a Biblia különböző részei közötti különbséget. Fontos

megállapításodnak tartom, hogy a redukcionista exegézis elválasztja a szubjektumot és objektumot, amikor egyoldalúan tekinti tárgynak a szöveget és az abban megnyilatkozó Istent, kizárva, hogy a beszélő Isten váljon szubjektummá, aki megszólítja a tárggyá lett embert, és nem engedi érvényesülni az ihletett olvasót.

Köszönöm, hogy a gondolatmenetem mind a tizenegy pontjára reagálsz. Nagyon fontos, amit az intertextualitásról írsz, hogy ezt a szövetszerűséget csak holisztikusan lehet felfogni, hasonlóan egy régi templom festési rétegeihez. Találó az írásvetítő hasonlata ki. A régi kéziratok és a modern költészetben is használt „palimpszeszt” esetéről van szó. Következtetésed a Biblia szószerinti jelentéséről szintén egy paradoxon: „ha szigorú értelemben kizárólag szó szerint akarjuk venni, akkor paradox módon azt kell mondjuk, hogy nem szabad kizárólag szó szerint venni.” Ugyanezt mondta a 16. században Tyndale: „a literális értelem valóban a lelki értelem”; illetve a 20. században a kanadai irodalomtudós Northrop Frye, aki szerint a literális értelem nem más, mint a lelki értelem.

Írásod summájával is messzemenően egyetértek: „A redukcionista exegézis elemeire bontja az Írást, hogy azokat alaposan kielemezze. Sokszor itt meg is áll; máskor tesz ugyan kísérletet arra, hogy a darabokat összeillessze, ám ez valójában mindig sikertelenségre kárhoztatott, éppen a redukcionista kiindulás téves álláspontja miatt. Úgy is mondhatnánk talán, hogy a redukcionizmus eliminálja a Szentlélek munkáját, ezért nem állhat aztán össze az egész. Enélkül épp az marad el az írásértelmezésből, ami a célja kell(ene) legyen: Isten üdvözítő munkája Krisztusban...” Egy korábbi hozzászólásra adott válaszomban idéztem Ireaneus hasonlatát arról, hogy az eretnekek a király képnek mozaikját felbontják, s azt majd úgy rakják össze, hogy abból egy kutya képe rajzolódik ki.

SZAKÁCS TAMÁS VISZONTVÁLASZA

A hermeneutika kettősségei

Kedves Tibor,

örülök, hogy Neked is az *Oroszlán* és a *Bárány* jutott eszedbe Jonathan Edwradtól. Disszertációm műhelyvita-változatában a *theologia crucis* komplementaritás realista elemzésével foglalkozó egyik alfejezetet épp az Általad is idézett részlet rövidebb változatával zártam. Jogosan konstatáltad ennek ide illő voltát, ugyanis természetesen a komplementaritás legfőbb teológiai párhuzama nem a Szentírás kettős természete, hanem Krisztus kettős természete. (E párhuzamot csak látszólag én alkalmaztam alfejezetemben, hiszen valójában Te voltál, aki Edwards-szal megismertettél.)

A témák szerteágazóak, némelyikre reagálok, mégpedig a saját komplementaritási és holisztikus meglátásaim fényében: A 2Tím 3,16 fordítási lehetőségei – „teljes Írás” ill. „minden Írás, amely” – számomra ugyanúgy a szövegrétegek szuperpozícióját jelenti, mint állítottam a Szentírás szövegéről ill. a különféle (hermeneutikai) olvasatokról. Ezért nem is kell a kettős fordítási lehetőséget min-

denáron szétválasztani, hanem mindkettőnek megvan a maga értelme a megfelelő kontextusban. Nem méricskélgni akarja az ihletettséget és szelektálni a bibliai iratokat, nem is maga akar kanonizálni. Ugyanannyira ihletett ez, mint Zsolt 137,8k? Magam számára itt sem lehet egyértelmű igennel vagy nemmel felelni, csak a komplementaritás alapján: a szempontok, viszonyok összességének fényében és függvényében. Híd lehet, hogy bár az ihletettség ugyanúgy fennáll, de a magyarázat és az ebből eredő kiértékelése révén is előálló hangsúlyban mégis van különbség. Luther is szalmalevélnak nevezte Jak-ot, de már első alkalommal is hasznos keresztyén tanításnak mondta, később pedig még enyhébben minősítette a szalmalétet... Épp a redukcionizmustól a holizmus felé haladva úgy látom, hogy 2Tim 3,16-ot joggal érthetjük mégis elsősorban a keresztyén kánon egészére, de ehhez meg kell fogalmaznunk a fenti szempontokat is. (Örülök, hogy mások is megfogalmazták a holizmus igényét, valamint a komplementaritásban is, de ettől függetlenül is fontos paradoxonok szerepét.) Az ihletett olvasó kapcsán valóban veszély lehet, hogy netán egyfajta 'beleolvasás' által lesz ihletettnek tekintett az Írás ill. az olvasó, ugyanakkor ezt a problémát reménység szerint tisztázhatja egy relacionális szemlélet. A Szentírás kettős természetét valóban nem csupán az emberi és isteni szerzőségben ismerhetjük fel, hanem annak történeti és irodalmi jellegében is. Ez a komplementaritás egyik tulajdonságának, a szempontfüggésnek a szerepére mutat rá: többféle vizsgálati módon, céllal fordulhatunk a Bibliához, és ennek megfelelően eltérő jellegű lehet az eredmény is. Az Írás, Ige, Kinyilatkoztatás együttes látása melletti megkülönböztetés jogos, és lutheri is (jól tanít, aki jól különböztet meg) – egyúttal összhangban van a rétegek egymásra helyezésével is. Istennek vannak olyan igéi, amelyek nem részei a Bibliának – pl. nem is lenne miért prédikálnunk, ha az nem volna szintén Isten igéje.

Aszód, 2023. február 26.



VANKÓ ZSUZSANNA

adventista lelkész, teológus

A „teológiai hermeneutika” és a „biblikus hermeneutika” téziseinek egybevetése

A címben szereplő két irányzat

A „teológiai hermeneutika” elnevezés egy viszonylag új irányzatot jelöl, amely így fogalmazza meg célkitűzését: „Miként lehet úgy értelmezni a keresztyén Szentírást, hogy meghalljuk Isten hangját, és elsődlegesen arra figyeljünk?”⁸¹ Ez valóban új megközelítés. Így jellemzi az irányzatot Fabiny Tibor *„Túl a literalizmuson és a liberalizmuson – A teológiai hermeneutika keskeny útja”* című cikkében:

⁸¹ <https://www.jstor.org/stable/10.5325/jtheointe.15.2.issue-1>

„A literalizmust és a liberalizmust meghaladva, ugyanakkor azok értékeit (egyrészt az alapos bibliaismeretet, másrészt a gondolkodás szabadságát) mégsem elvetve, és ezáltal e két út között hidat is keresve kezdett kibontakozni... egy harmadik út... A Biblia szövege..., bár nem azonos a kinyilatkoztatással, de hordozza és tartalmazza a kinyilatkoztatást, Isten ígését... Az ihletettség... újra értelmet nyer, nem a verbálinspiráció által, hanem annak felismerésével, hogy a Szentlélek munkája nélkül nincs lelki olvasás, megértés. A Szentlélek megérintette a Biblia szerzőit, az általuk leírt szöveget, és meg kell érintenie, el kell találnia az olvasót... A teológiai hermeneutika ... azt a szakadékot akarja áthidalni, amely a szakteológusok tudománya és a gyülekezeti tagok hite között keletkezett..., az elmúlt évszázadokban kizárólagosan tudományosnak tekintett történeti megközelítés mai alternatívájaként...”⁸²

A „bibliai hermeneutika” kifejezéssel kapcsolatban kérdéses lehet, hogy benne foglaltatik-e a Bibliában valamely jól körvonalazható, világosan meghatározható „hermeneutika”. Felfedezhetőek-e benne olyan alapelvek, amelyek segítségével szolgálnak a bibliai szövegek hiteles értelmezéséhez?

A „teológiai hermeneutika” érzékeny pontjai

1. Ez az irányzat a literalizmus-fundamentalizmus-verbálinspiráció ernyője alá sorozza mindazokat az írásmagyarázati típusokat, amely nála konkrétabban vagy radikálisabban értelmezik a Szentírás ihletettségét, isteni kinyilatkoztatás voltát. Ez felszínes egybemosás. Northrop Frye irodalomtörténész definíciója – *„a literalizmus antiintellektuális keresztény populizmus”* – távolról sem alkalmazható a szóban forgó összes, egy kalap alá vett irányzatra. Van közöttük kifejezetten intellektuális jellegű írásmagyarázati megközelítés (amely szemben áll például az önkényes spirituális megközelítéssel és a tudományos tényanyagot is hasznosítja), a populizmustól pedig – akármit értsünk is ezen: leegyszerűsítést, naivitást, primitívséget avagy a közfelfogáshoz, hagyományhoz, korszellemhez igazodást – igen távol áll.

2. A *narratíva* fogalmának bevezetése ugyancsak kérdéseket vet fel. Fabiny Tibor cikkéből idézek ismét: „... Az evangélium nem fikció, nem mítosz, de nem is a modern történettudomány értelmében vett történelem. Vagyis helytelenül járunk el, ha az evangéliumokat irodalmi műfajként, mítoszként, de akkor is, ha ellenkezőleg, történelmileg megbízható dokumentumként olvassuk, hiszen azok többnyire narratívák, azaz elbeszélések, amelyekbe becsúszhattak történeti pontatlanságok, vagy akár tévedések is.”⁸³

A *narratíva* fogalom használata ennél tágabb értelmezésnek is teret engedhet. Példaként idézem: „A Szentírás egyrészt a kinyilatkoztatás könyve, ’égi könyv’, de látnunk kell, hogy az ott olvasható szövegek több évszázad alatt kerültek papírra, évszázadokon keresztül formálódtak, alakultak.”⁸⁴

⁸² *Lelkipásztor*; 2022/8–9; 329–330.

⁸³ 328.

⁸⁴ Lásd Szabóné Mátrai Marianna nyilatkozatát az *Evangélikus Élet* 2022. október 9–16-i számában (12.).

A Biblia elején és végén is olvasható a „*hozzá ne tény, el se végy*” (5Móz 4,2; Jel 22,18–19) óvás. Ezékiel próféta megbízatását például így határozta meg Isten: „*Embernek fia eredj, menj el az Izráel házához, és szólj az én szavaimmal nékik... Minden beszédemet, amelyet szólok néked, vedd szívedbe, füleiddel halld meg. Eredj, menj el a foglyokhoz, a te néped fiaihoz és mondd nékik: Így szól az Úr Isten, vagy hallják vagy nem*” (Ez 3,2.10–11). A „*hozzá ne tény, el se végy*” fegyel-mét érvényesítették a próféták és az apostolok tanúságtételüknél. Jézus külön „*lelki ajándékot*” ígért tanítványainak tanításai megörökítéséhez: „*A Szentlélek... mindenre megtanít majd titeket és eszetekbe juttatja mindazokat, amelyeket én mondtam nektek*” (Jn 14,26).

3. Kérdéses, hogy jogosult-e különbséget tenni az isteni kinyilatkoztatás és a Szentírásban foglalt kijelentések között ily módon: „A Biblia szövege... nem azonos a kinyilatkoztatással, de hordozza és tartalmazza a kinyilatkoztatást.”⁸⁵ Idézem az igazság-fogalommal kapcsolatos fejtegetést is: „... A Biblia nyelve nem a modernitás igazságfogalmával él, hanem nagyon sokszor költői képekkel, metaforákkal, narratívával, tüpössel, amelyek más minőségű igazságot tesznek jelenvalóvá. A Biblia igazságfogalma nem a mai, tudományos értelemben vett 'igazság', hanem résszint a valóságot (alétheia) jelenti, résszint pedig viszonyfo-galom (dikaiozüné).”⁸⁶ Ez a megfogalmazás rést hagyhat az isteni kinyilatkozta-tás és a Bibliában foglalt tartalom között. Ugyanazt a problémát veti fel, amit a *narratíva* fogalma is.

Az igazság-fogalom tekintetében általában erősen hat a mai korszellem a teológiára. Carlo Rovelli, olasz elméleti fizikus nyilatkozatát idézem ezzel kap-csolatban: „Azt hiszem még elég messze vagyunk a mindenség elméletétől. Túl sok mindent nem tudunk még a valóságról... csak nagyon elmosódott képet [lá-tunk] az elemi valóságról... A bizonytalanság a normális létállapotunk, a végső bizonyosság megtalálása illúzió. A teljes sötétség és az észszerűen megbízható tudás közötti skálán mozog az életünk.”⁸⁷ A ma embere rendkívül óvatosan bánik a *biztos* fogalmával. Ez részben érthető a biztos igazságnak hirdetett világképek és ideológiák összeomlásának, lelepleződésének, valamint a ma oly hihetetlen mértékű kommunikációs visszaéléseknek a hátterén. Mindazonáltal nem meg-alapozott, sőt merész és veszélyes állítás az, hogy nem létezik olyan igazság, amit az *igazság*-nak lehetne tekinteni, vallani.

A Biblia bátran használja az *igazság*-fogalmat, mégpedig az abszolút igazság, a bizonyos valóság értelmében. Jézus kijelentéseire különösen jellemző ez. Példaként idézem: „*Megismeritek az igazságot és az igazság szabadokká tesz titeket*” (Jn 8,32); „*Én vagyok az út, az igazság és az élet*” (Jn 14,6); „*A Te Igéd igazság*” (Jn 17,17). Az utóbbi kijelentéshez hasonló Dávid hitvallása is: „*Te vagy az Isten, és a te beszéded igazság*” (2Sám 7,28). Jelenések könyve utolsó szakaszában kétszer

⁸⁵ Fabiny Tibor i.m. 329.

⁸⁶ Fabiny Tibor i.m. 328.

⁸⁷ Interjú során hangzott el, amelyet *A bizonytalanság a normális létállapotunk* című cikk közölt; HVG 2021. április 22.

is találkozunk e nyomatékos kijelentéssel: „Ezek az Istennek igaz beszédei” (Jel 19,9). „Írd meg, mert e beszédek hívek és igazak” (Jel 21,5).

4. Óvatosság jellemzi a teológiai hermeneutikát a bibliai iratok ihletettségének az értelmezésénél is. Jellegzetes megfogalmazás, hogy a Biblia szerzőit „megérintette” a Szentlélek. Az ihletésre vonatkozó bibliai kijelentések sokkal radikálisabbak ehhez képest: „A teljes Írás Istentől ihletett” (az eredeti szövegben: *theopneusztoosz*, azaz, szó szerint: *Istentől lehelt*; 2Tim 3,16) „A Szentlélektől indíttatva szóltak Isten szent emberei” (az „indíttatva” az eredeti szövegben *feromenosz*, azaz: *vitetve, hordozva*; 2Pt 1,21).

A biblikus hermeneutika fő tézisei

1. Jézus kijelentése szerint „az Írás fel nem bontható” (Jn 10,35). Mit kell értenünk ezen? Bizonyos megszorítással helyénvaló párhuzamot vonni Isten fiának „testtlétele”, emberré válása, valamint Isten beszéde emberi beszéddé válása között. Jézus ember mivoltában is teljes mértékben Isten Fia maradt: „Őbenne lakozott az istenségnek egész teljessége testileg” (Kol 2,9). Hasonlóképpen Isten beszéde is töretlenül az Ő beszéde marad emberi beszédbe foglaltan is. Egy különbség megállapítása azonban szükséges: Jézus emberfiaként is tökéletes, hibátlan volt. Ő „az örök tökéletes Fiú” (Zsid 7,28). Az emberi beszéd viszont, amely Isten beszédét közvetíti, nem képes Isten gondolatait tökéletesen visszaadni, valamint az emberi szerzők egyéni stílusjegyeit is viseli, beleértve, adott esetben, a nyelvtani hibákat, vagy valamely jelentéktelen tévesztést is. Isten beszéde emberi beszédbe foglaltan tehát nem lehet olyan abszolút értelemben tökéletes, mint ahogy Isten Fia tökéletes volt Emberfia mivoltában is. Isten beszédének a kincse ebben a „cserépedényben” (2Kor 4,7) elérhető számunkra.

Jézus mégis kijelentette, hogy „az Írás fel nem bontható”, azaz nem lehet benne elkülöníteni az istenit és az emberit. Ha megpróbáljuk „lehántani” az emberit az isteniről, ez teret biztosít az önkényességnek. A Szentírás az emberi nyelv kifejező képességének a hiányosságaival és töredékességével együtt is Isten beszéde. Érdemes megfigyelni, hogy milyen szövegösszefüggésben hangzott el Jézus idézett kijelentése (Lásd Jn 10,30–38.). Az *előhim* szó használatára hivatkozott a 82. zsoltárban, amely félreérthető ugyan, sőt egyenesen megütköztető lehet első hallásra, mégsem megváltoztatható vagy átértelmezhető, mert fontos mondanivalót hordoz éppen úgy, ahogy van.

2. Nem megalapozott különbséget feltételezni és hangsúlyozni „Isten beszéde” és az „Írás” között. Nem lehet azt mondani, hogy csakis Isten élő, hangzó beszéde tekinthető kinyilatkoztatásnak, írásba foglalt beszéde viszont már nem, sőt azt bizonyos gyanúval kell kezelni. Ez a felfogás figyelmen kívül hagyja, hogy a kinyilatkoztatás írásba foglalása is Isten utasítására történt (lásd Jer 30,2; 36,28; Jel 1,11), továbbá, hogy Isten Leke az írásba foglalásnál is működött, illetve a gondviselés kiterjedt annak megőrzésére is (lásd: Jer 36. feje., Mt 5,18).

Pusztai megkísértésénél Jézus minden esetben arra hivatkozott, hogy „*meg van írva*” (Mt 4,3–10). Ezen kívül gyakran tett fel ilyen kérdéseket: „*Hogyan van*

megírva”, „sohasem olvastátok az Írásokban”, „nincs-e megírva a ti törvényetekben?” (Mk 9,12; Mt 21,42; Jn 10,34). Egyetlen példát sem találunk a Szentírásban arra, hogy Jézus különbséget tett volna az „Isten szájából származó” beszédek (Mt 4,4 vö. 5Móz 8,3), valamint az írott ige között. A szadduceusoknak például ezt mondta: „Avagy nem azért tévelyegtek-e, mert nem ismeritek sem az Írásokat, sem Isten hatalmát?” (Mk 12,24).

Érdemes hivatkozni arra, hogy Luther Márton sem tett lényegi különbséget a szóbeli és az írott ige között. Erről tanúskodnak alábbi kijelentései: „Isten igen nagy kegyelmének és csodálatos kitüntetésének tartom, ha a Szentírás igéit éppen úgy olvassa és hallgatja valaki, mintha csak magától Istentől hallaná őket. Ki ne remegne meg testben-lélekben, ha tudná, hogy ilyen hatalmas Felség szól hozzá?”⁸⁸ „Sem a zsinatok, sem az egyházatyák, sem mi nem fogunk olyan jól írni, még legvilágosabb és legtermékenyebb pillanatainkban sem, mint ahogy a Szentírás, vagyis maga Isten írt. A prófétákat és az apostolokat kell a szószerzőkre ültetnünk, hogy hallgassuk mit mondanak, és nem nekünk kell beszélünk az ő fülükbe.”⁸⁹

3. Nem lenne értelme az Írások mérce-szerepének, ha bármilyen mértékben is bizonytalan lenne az, hogy az írott ige ténylegesen Isten beszédét közvetíti. Ézsaiás 8,20 félreérthetetlenül az írott ige mérce-szerepéről szól. A Vizsolyi Bibliában, Károli eredeti fordítása szerint, így hangzik ez a bibliavers: „A törvényre és annak tanítására hallgassatok: Valaki nem szilárd annak beszéde szerint, nem léssen annak világossága.” Luther Márton így fordította Ézs 8,20-at: „Hin zur Weisung und hin zur Offenbarung! Werden sie das nicht sagen, so wird ihnen kein Morgenrot scheinen”. A héber szöveg egészen pontosan így fordítható: „A törvényhez és a bizonyágtételhez! Akik nem úgy beszélnek, mint ez az ige, azoknak nincs hajnaluk”. Ézsaiás 8,20 tehát Isten beszédét teszi az igazság és ezzel együtt istenfélő ember lelkiismeretének mércéjévé. Az is jelentőségteljes, hogy az itt szereplő kettős kifejezés egységként kezeli az Isten által adott összes kinyilatkoztatást, csakúgy, mint Jézusnak ez a kijelentése: „Nem csak kenyérrel él az ember, hanem Isten minden igéjével, amely az ő szájából származik” (Mt 4,4 vö. 5Móz 8,3).

VÁLASZ VANKÓ ZSUZSANNÁNAK

Vankó Zsuzsanna adventista lelkész, a Sola Scriptura Teológiai Főiskola rektora „A teológiai hermeneutika’ és a ’bibliai hermeneutika’ téziseinek egybevetése” címen szólott hozzá az írásomhoz.

Köszönöm az írásodat, Zsuzsa. Nem tagadom, hogy hozzászólásodból a „gyanú hermeneutikájának” (Paul Ricoeur) hangját vélem kihallani.

Nem tudom elfogadni a „felszínes egybemosás” kritikáját mindaddig, amíg nem adod meg az egyes fogalmak: 1. literalizmus, 2. fundamentalizmus; 3. ver-

⁸⁸ Idézi Virág Jenő: Luther Márton önmagáról; Ordass Lajos Baráti Kör, Budapest, 1988, 77.

⁸⁹ Luther válogatott művei (szerk. Csepregi Zoltán); 5. köt.; Luther Kiadó, Budapest, 2011, 18–19.

bálinspiráció” pontos definícióját, lehetőleg nem egy „saját” meghatározásra gondolok, hanem egy tudományos konszenzuson alapuló szemantikai megkülönböztetésre.

Indokolatlannak tartom a biblikus hermeneutika és a teológia szembeállítását. Erről nincsen szó. Ellenkezőleg. Korábbi írásaimban én „keresztény hermeneutikának” neveztem azt, amire most találóbbnak tartom a „teológiai hermeneutika” kifejezést, miután a TIS szakirodalmának jó részét megismertem. A teológiai hermeneutika „teológiailag reflektált bibliai hermeneutika”. Témája és célja ugyanúgy a Szentírás Jézus Krisztusban beteljesedett értelmének feltárása, s az Ő megszólító és üdvösségszerző művének az emberi életre történő alkalmazása. Teológiai reflexióra azért van szükség, hogy ne olyan reflektálatlan tannal vagy dogmával közelítsünk a Bibliához, mint például a „tévedhetetlenség” tanítása. Saját világán belül lehet racionális ez az irány, sőt talán tényleg az, de az értelmezés terébe csak az *sacrificium intellectus* útlevelel lehet belépni, mondván, a Biblia minden tényszerű emberi (történelmi, földrajzi, biológiai stb.) állításának is „igaznak”, „tökéletesnek” kell lennie, hiszen a szerzője maga Isten, aki az Írásban kinyilatkoztatta önmagát. Ez a felfogás nem tesz különbséget Írás, Ige, Kinyilatkoztatás és szöveg között. Luther azt mondta, hogy éppen a megkülönböztetés tesz bennünket teológussá. Ha reflektálatlan tannal, dogmával, „kell”-lel lépek be az értelmezés terébe, akkor azon belül hiába racionális vagy akár logikus vagy „csodálatos” bármi. Csak a kiindulási pont volt elhibázott, lutheri kifejezéssel: „rajongó”.

Gyanúval élsz a viszonylag újkeletű „narratíva” fogalommal szemben. A nyelvről, a jelentésről és az igazságról azt hiszem másképpen vélekedünk. Egy-két évtizeddel ezelőtt bizonyára voltak olyanok, akik megijedtek pl. a metafora szótól. Az emberi nyelv többféle: van tudományos, hétköznapi és költői nyelv. A szaktudósok „denotatív” nyelvnek nevezik, ahol egy szó csak egy dolgot „jelöl”. A Biblia nyelve nem a H₂O nyelve, hanem rengeteg költői képet, metaforát, szimbólumot tartalmaz. A szimbólum nem ugyanaz, mint az allegória: ez utóbbi azonnal lefordítható, beazonosítható. A szimbólum több jelentést is hordoz. A metafora, az allegória, a szimbólum mind a figuratív nyelvhez tartozik. A Biblia nyelvének nagy része ilyen költői, képi nyelv. Természetesen szó sincs arról, hogy minden annak tekinthető, hiszen nagyon sok történelmi esemény, személy („igaz”) dolog van a Bibliában. Ilyen a narratíva is, ami elbeszélést jelent. Akár csak a mítosz szó, amiről csak régen gondolták azt, hogy ellentéte az igazságnak. Ma már tudjuk, hogy ugyanolyan nyelvi alakzat, mint a metafora. Korábban is létezett mindkettő, csak nem nevezték metaforának, narratívának vagy mítosznak. Látnunk kell, hogy a mítosznak, a narratívának is van igazsága, csak nem úgy, mint a tényeknek. A 16. században a puritánok azzal a váddal illették a költőket, hogy „hazudnak”. Egy nagy költő, aki egyúttal zsoltárfordító hívó prototípus volt, ezt felelte: „a költő nem hazudhat, mert nem is állít”. A költészetnek, a Biblia nyelvének és a költői bibliai nyelvnek is van igazsága, de ez nem olyan igazság, ami racionálisan verifikálható.

Az igazságnak a Bibliában is több szintje van: faktuális, azaz tény szerinti igazság, amely verifikál; van dikaiooszüné, igazságosság, ami megigazít, helyreigazít, igaz emberré tesz. Az igazság, mint alétheia pedig inkább valóságot jelent.

Maga Jézus is különbséget tett az igazságfogalmak között. Különbséget tett a „farizeusok igazságáról”, s a tanítványaitól a farizeusokénál „több igazságot” várt el.

Az ihletettség kapcsán Győri Gábornak írt válaszbomban értelmeztem 2Tim3,16-ot. Engem nem győz meg a kontextusaiból kiragadott igeversek zápora. Angolul „proof-texting”-nek nevezik azt a mechanikus bibliaértelmezést, amelyik egyes bibliai versekből akarja „kirakni” a tant vagy az úgymond igazságot.

Az „Írás fel nem bontható” jézusi mondat ugyancsak a kontextusából kiragadott igevers, amelyet nemcsak az egész Bibliára kívánsz vonatkoztatni, hanem erre hivatkozva igazolni, hogy a Szentírásban nem lehet benne elkülöníteni az istenit és az emberit, „lehántani” az „emberit az isteniről”. Tényleg nem lehet az emberit az emberré lett isteni Logoszról lehántani? Akkor Pál sem „hántja le” saját szavát az isteni szóról, amikor ezt mondja: „a többieknek azonban én mondom, nem az Úr: ha valamelyik testvérnek hitetlen felesége van, aki kész vele élni, ne küldje (1Kor 7, 12), vagy máshol: „a köpenyemet Troászban hagytam, Korpusznál, ha jössz, hozd magaddal a könyveket is, főleg a pergamentekercseket (2Tim 4,13). Ezek a kifejezések mind azonosak lennének a testté lett Igével?

A sok-sok bibliai ige citálása (mint említettem: kontextus nélkül) számomra nem meggyőző, hanem olyan „íráshit” megnyilvánulása, ami nem vezethető le a Bibliából. A sola Scriptura elvet helyezi a legmagasabb szintre a reformáció „sola”-i közül. Nem, nem „soli Scripturae gloria”, hanem „Soli Deo Gloria”! Isten több mint a saját Igéje, beszéde, sőt a kinyilatkoztatása.

Hiszem, hogy Őt, egyedül Őt kell imádnunk!

VANKÓ ZSUZSANNA VISZONTVÁLASZA

Hozzászólás Tibor hozzászólásához

Kedves Tibor!

Azt hiszem elbeszéltünk egymás mellett. Álláspontomat úgy értelmezted, mint ha azokkal értenék egyet, akik szerint – mint hozzászólásodban írod – „a Biblia minden tényszerű emberi (történelmi, földrajzi, biológiai stb.) állításának is 'igaznak', 'tökéletesnek' kell lennie, hiszen szerzője maga Isten, aki az Írásban kinyilatkoztatta magát.” Én viszont ezt írtam: „Az emberi beszéd..., amely Isten beszédét közvetíti, nem képes Isten gondolatait tökéletesen visszaadni, valamint az emberi szerzők stílusjegyeit is viseli, beleértve, adott esetben, a nyelvtani hibákat, vagy valamely jelentéktelen tévesztést is... Isten beszédének a kincse ebben a 'cserépedényben' (2Kor 4,7) elérhető számunkra... A Szentírás az emberi

nyelv kifejezőképességének a hiányosságaival és töredékességével együtt is Isten beszéde [azonban].” A szóban forgó két megközelítés nem ugyanaz.

Ezzel függ össze, hogy ezt írod: „Nem tudom elfogadni a 'felszínes egybemosás' kritikáját mindaddig, amíg nem adod meg az egyes fogalmak: 1. literalizmus, 2. fundamentalizmus; 3. verbálinspiráció pontos definícióját, lehetőleg nem egy 'saját' meghatározásra gondolok, hanem egy tudományos konszenzuson alapuló szemantikai megkülönböztetésre.”

Az általad felsorolt három fogalmat nagyon bizonytalan tartalommal és sokféleképpen használják. Ne várd tőlem, hogy én adjam meg ezeknek az úgymond tudományos definícióját. Csakis azt tudom leírni, hogy én mit látok ezek lényegének, és azt, hogy miért nem tudom elfogadni, hogy ezekkel legyen egybemosva az az álláspont, amit képviselek. A literalizmusból hiányzik az intelligens beszédértés, ami elkülöníti az irodalmi műfajokat, a gondolatot keresi a szavak mögött, és emellett gyakran mellőzi a szövegösszefüggés figyelembevételét is. A fundamentalizmus – amelynél nem lehet eltekinteni attól az amerikai irányzattól, ahonnan a kifejezés ered – néhány hagyományos hittételt ragad meg, azokat védi harciasan a történetkritikai irányzattal szemben. Ehhez képest kevésbé törekszik a történeti-kortörténeti, nyelvi korrektségre, valamint az elmélyült gondolati elemzésre az Írásmagyarázatot illetően. Arról nem is beszélve, hogy közel áll hozzá, hogy az általa védelt vallás-erkölcsi normákat a világi társadalmon is számon kérje. A verbálinspiráció irányzata pedig mintegy diktálásnak tekinti az ihletést, úgy véli, hogy a szavak ihletettek, nem pedig a szerzők, akik így mintegy Isten „írószerszámává” degradálódnak. Nem egybemosható ezekkel az irányzatokkal (amelyektől én is elhatárolódom) az a hermeneutikai álláspont, amit képviselek.

Kedves Tibor! A hermeneutikai álláspont szorosan összefügg az istenképpel. Meggyőződésem szerint Isten az üdvösségre vezető utat akarja megmutatni nekünk az Írásokban foglalt kinyilatkoztatás által, egyszerűen, minden ember számára érthetően. Hegyi beszédében felszólít minket Jézus, hogy beszédünk legyen igen és nem, mégpedig határozott igen és nem. Az Ő beszéde is igen-nem beszéd, mivelhogy a bűn uralma alatti világban igent és nemet egyaránt kell tudni mondani, és a kettőt nem szabad összekeverni. Azonosulni tudok Dávid hitvallásával: *„Te vagy az Isten és a te beszéded igazság...”* (2Sám 7,28). Isten beszéde, emberi beszéd mivoltában is, világos beszéd, egyértelműen kifejezett igazság.

Két bibliai igével zárom hozzászólásomat. Az ember ösztönösen fél a „biztostól”, az olyan „igazmondástól”, amely elől nincs kitérés, és az Írás ilyen beszéd: *„Igen biztos... a prófétai beszéd, amelyre jól teszitek, ha figyeltetek...”* Pál apostol intelme: *„Igyekezz, hogy Isten előtt megállj, mint oly munkás,... aki helyesen fejtegeti (orthotomeo) az igazság beszédét (logon tész alétheiasz)”*.



VÁRADY ENDRE

baptista újszövetségi teológus, főiskolai docens

Úgy látom, hogy a „teológiai Szentírás-értelmezés” nem nyit teljesen új perspektívát a bibliai hermeneutikában, hanem olyan szintézisnek tekinthető inkább, amely többek között a prekritikai és a kritikai írásértelmezés közös halmazát hozza létre, ötvözve azok erősségeit. Ilyenképpen, nem pusztán egyike a számos megközelítésnek, hanem integratív jellegénél fogva kiemelkedik a sorból, sőt, felülemelkedik azokon, mintegy felülnézetből nyújtva egyfajta fejlettebb perspektívát.

Nyilvánvalóan anakronizmus lenne a „prekritikai írásértelmezés” újra felélesztésének igénye annak homogén voltában, mint ahogy az Ószövetséget sem lehet az Újszövetség mesterséges figyelmen kívül hagyásával értelmezni. Ugyanakkor, heterogén (azaz integratív) módon annál inkább releváns. A retrospektivitás nem jelent(het) ugyanis szemellenzős hátraarcot. Erre is applikálható a jézusi útmutatás: „ezeket kellene cselekedni, és azokat sem elhagyni.” (Mt 23,23b)

Véleményem szerint már nem lehetséges az egyes teológiai diszciplínák teljes integrációját megadni, ám szükséges azt keresni, törekedve az egyes részterületek közti gördülékeny átjárhatóságra, gyakori és természetesen kitekintések, átkötések által. Bármilyen mértékű közeledés már pozitív tendenciának könyvelhető el, ami előmozdítja a (produktív kommunikációs) hídépítéseket az interdiszciplinaritás jegyében.

Kétségtelen pozitívuma a teológiai hermeneutikának, hogy a keresztény írásértelmezés két pólusa (a fundamentalizmus és a liberalizmus) között oldani igyekszik a feszültséget, egy magasabb dimenzióban keresve az egyensúlyt közöttük. Erre igen nagy szükség van, mert az egymás ellenében történő identitás-definiálás egyre csak mélyíti a konfliktust. Egyaránt károsan félrevezető alulértékelni, illetve túlértékelni a Bibliát. Sem kevesebbet nem ildomos gondolni a Szentírásról, sem többet nem érdemes annál, mint amire rendeltetett. Mert nem a Bibliában hiszünk, ugyanakkor a Bibliának hiszünk! Megdöbbenő észlelni a manifesztáció-igény szűnhetetlen emberi hajlamát, ami olykor bizony magát a Szentírást is (érinthetetlen) isteni rangra igyekszik emelni, holott logikai szükségszerűség, hogy az Istenről szóló „szó” nemhogy nagyobb nem lehet, mint annak Alanya, de még Ővele azonos sem, hanem csak árnyéka, amely létét és lényegét bizonyítja, pillanatképek statikusan rögzített sorozataként mutatva a dinamikus Istenre. A Biblia tehát nem üdvöztet, hanem a Megváltóra mutat. A reformáció *sola Scriptura* tétele esetében sem szótériológiai tartalmú a „sola” (míg a „fide”, a „gratia” és természetesen „Christus” vonatkozásában viszont annál inkább az!), hanem az egyetlen mértékadó forrást emeli ki az önjelölt alternatívok közül. Az említett *solus Christus* tétel pedig éppen arról beszél, hogy „más alapot [fundamentumot] senki sem vethet a meglevőn kívül, aki Jézus Krisztus.” (1Kor 3,11) Éppen ezért szükséges a precíz terminológiai tisztázás, aminek félreért-

hetetlenül meg kell különböztetnie a „fundamentalizmust” az egyetlen „Fundamentumhoz” ragaszkodás elemi keresztény attitűdjétől.

Nem tartom célszerű törekvésnek az egyház részéről az akadémia által kisajátított Szentírás-kutatás visszaigénylését, mert ennek a szándéknak az érvényesítése inkább csak elmélyítené a szakadékot e két elemi terület között, ahelyett, hogy az együttműködés platformjait kutatná. Nem gondolom ugyanis, hogy egyöntetű veszteséggel járt volna a szekuláris tudományok metodológiai térnyerése a hittudományi diszciplínákban. Például a világi történetírási módszertan korántsem érintette annyira az egyháztörténetet, mint amennyire a pszichológiatudomány beszüremkedett a poimenika tárgykörébe. Utóbbi sem jelent azonban esszenciális problémát, ameddig pusztán a leíró diagnosztika módszertanáról van szó, a terápia szintjét mellőzve, meghagyva azt a szakrális fedezetű lelkigondozásnak. Inkább üdvözlendőnek tartom ezt a perspektívanyitást, mert a világi tudományokkal való kooperálás eleve hidakat épít, ami összhangban van Jézus Urunk imádságos intenciójával: „Nem azt kérem, hogy vedd ki őket a világból, hanem hogy őrizd meg őket a gonosztól.” (Jn 17,15) Mert a hidak megléte nem azonos az átmenőforgalom válogatás nélküli átengedésével. Nagyobb veszélynek látom az egyház esetleges elszigetelődését a hittudománnyal együtt. Mindaddig nem „teológiátlanodik” maga a teológia, ameddig sikerül megkülönböztetni a „leíró teológiát” a „hitvalló teológiától.”

VÁLASZ VÁRADY ENDRÉNEK

Baptista lelkipásztor, teológiai tanár, az Evangélikus Hittudományi Egyetemen doktorált.

Köszönöm, hogy megírtad a véleményedet. Érdekes a megállapításod, hogy már nem lehetséges az egyes teológiai diszciplínák teljes integrációját megadni, ám szükséges azt keresni, törekedve az egyes részterületek közti gördülékeny átjárhatóságra.

A literalizmus és a liberalizmus kapcsán írod, hogy „egyaránt károsan félrevezető alulértékelni, illetve túlértékelni a Bibliát. Sem kevesebbet nem ildomos gondolni a Szentírásról, sem többet nem érdemes annál, mint amire rendeltetett. Mert nem a Bibliában hiszünk, ugyanakkor a Bibliának hiszünk!” Nagyon fontos megállapításod – szinte kiegészítés Vankó Zsuzsannának írt válaszomhoz: „Megdöbbenő észlelni a manifesztáció-igény szűnhetetlen emberi hajlamát, ami olykor bizony magát a Szentírást is (érinthetetlen) isteni rangra igyekszik emelni, holott logikai szükségszerűség, hogy az Istenről szóló „szó” nemhogy nagyobb nem lehet, mint annak Alanya, de még Ővele azonos sem, hanem csak árnyéka, amely létét és lényegét bizonyítja, pillanatképek statikusan rögzített sorozataként mutatva a dinamikus Istenre. A Biblia tehát nem üdvözít, hanem a Megváltóra mutat. A reformáció *sola Scriptura* tétele esetében sem szótériológiai tartalmú a „sola” (míg a „fide”, a „gratia” és természetesen „Christus” vonatkozásában viszont annál inkább az!), hanem az egyetlen mértékadó forrást emeli ki az önjelölt alternatívok közül. Az említett *solus Christus* tétel pedig éppen arról be-

szél, hogy „más alapot [fundamentumot] senki sem vethet a meglevőn kívül, aki Jézus Krisztus.” (1Kor 3,11) Éppen ezért szükséges a precíz terminológiai tisztázás, aminek félreérthetetlenül meg kell különböztetnie a „fundamentalizmust” az egyetlen „Fundamentumhoz” ragaszkodás elemi keresztyén attitűdjétől.”

E fenti mondataiddal teljesen egyetértek.

Messzire vezetne, ha most az eredetileg szakrális tudományok (akárcsak a szakrális) művészet szekularizálódásának folyamatát és következményeit, illetve a lehetséges „visszaszakralizálás” igényét mérlegelni kezdenénk. Amikor Robert Jensonék könyvének címét (*Reclaiming the Bible for the Church*) címét idéztem nem a végtelenül káros gettósodást javasoltam az egyházaknak. Csupán az arra történő emlékeztetést, hogy a teológiai tudományok kritériumait nem a teljesen szekuláris tudományokból kellene átvenni. Részben igen, de nem teljesen. Természetesen átjárásra mindig szükség van.

Jézus főpapi imájának kérését, s az ebből fakadó következtetéssel is egyetértek: „Nem azt kérem, hogy vedd ki őket a világból, hanem hogy őrizd meg őket a gonosztól.” (Jn 17,15) Mert a hidak megléte nem azonos az átmenőforgalom válogatás nélküli átengedésével. Nagyobb veszélynek látom az egyház esetleges elszigetelődését a hittudománnyal együtt. Mindaddig nem „teológiátlanodik” maga a teológia, ameddig sikerül megkülönböztetni a „leíró teológiát” a „hitvalló teológiától.”

VÁRADY ENDRE VISZONTVÁLASZA

Tisztelt Professzor Úr! Kedves Tibor!

Számomra megtiszteltetés, hogy hozzászólhattam, reflektálhattam a nívós tartalmú és frissítő műfajú kötetedbe.

Külön örömként és elismerésként nyugtázom, hogy válaszdoban egyetértésedet fogalmaztad meg, így nem látom szükségét viszontválasz megfogalmazásának.

Szintén áldott böjti időszakot, illetve a kiadvány végső simításaihoz kitartást és erőt kívánva, szeretetteljes testvéri üdvözléssel.

ZÁRSZÓ: A PÁRBESZÉD HOZADÉKA

Dialogusunk kezdete óta Martos Levente Balázst, a Központi Papnevelő Intézet rektorát Ferenc pápa 2023. február 3-án trebai címzetes püspökké és Esztergom-Budapesti segédpüspökké nevezte ki. Felszentelése március 4-én volt a Szent István Bazilikában. Életére és szolgálatára Isten áldását kérjük!

Hálásan köszönöm mind a harminchárom hozzászólónak, a négy római katolikus, tizenegy református, tizenegy evangélikus, egy baptista, egy metodista, egy unitárius, egy adventista lelkésznek és teológusnak, hogy vették a fáradságot és elolvasták, tanulmányozták a teológiai röpiratomat és velem együtt gondolkodtak – egymást is gondolkodtatva – a teológiai hermeneutikáról. Hozzászólásaikkal, kérdéseikkel, kritikáikkal árnyalták a témával kapcsolatos megítélésaimat. Megerősítették a sejtésemet, hogy a „Theological Interpretation of Scripture” – akár mozgalomnak is nevezhető bibliaolvasási és értelmezési kísérlet – hidat is képezhet; meghaladhatja azt a törésvonalat, amely nemcsak az elmúlt évtizedekben jelentkező, hanem már évszázadok óta érzékelhető két szélsőség: a konzervatív literalizmus (gyakorlatban a fundamentalizmus) és a szabadgondolkodó liberalizmus közé ékelődött.

Érdekes tapasztalat volt a hozzászólásokat végigolvasni. Úgy éreztem magam, mintha egy doktori védésen ülnék, szemben az opponenseimmel. Ám egy doktori védésen egy háromszáz oldalnyi disszertációt maximum három opponens véleményez, esetemben egy három oldalas pamfletet harmincharman bíráltak és értékelték. De nem panaszkodom, ez az én választásom volt; csendben remélem, hogy a „védésem megfelelt”.

Örülök, hogy mindenkinek válaszolhattam, s többen a viszontválasz lehetőségével is éltek. Végül a vitapartnereimnek megküldtem mindenki hozzászólását, s az arra adott válaszaikat is. Vannak, akik azért álltak el a viszontválasz megfogalmazásától, mert szinte mindenben egyetértettünk egymással. Akár sikerült, akár nem a teológiai hermeneutika újszerű szemléletével a hazai teológiai gondolkodás állóvívét kicsit megmozgatni, a párbeszéd remélhetőleg nemcsak kölcsönösen bizonyulhat gyümölcsözőnek, hanem e könyv olvasói is folytatják majd az itt megkezdett dialógust velünk és egymással is. Többen felismerték, hogy nemcsak a téma volt újszerű, hanem annak megközelítése is. Van aki így fogalmazott: „jó olvasni, ezt a többszörös párbeszédet... A forma számomra teljesen új...”. Egy másik hozzászóló pedig ezt írta: „talán egy új stílust honosít meg majd ez a sokszerzős kötet”.

Nem lehetett célja ennek a párbeszédnek, hogy a disputáló felek meggyőzzék egymást, s a korábbi nézeteiket látványosan feladják. Ha vitára került sor, akkor is csak érvek ütköztek érvekkel; a bántást – remélhetőleg – akkor is sikerült elkerülni, ha markáns véleménykülönbségről volt szó. Talán – az idehaza nagyon hiányzó – egészséges vitakultúra lehetőségét is felvillanthatja ez a kötet.

Azon meglepődtem, hogy a néhány, számomra nagyon fontos kérdésre senkitől sem kaptam választ: *Nem járt(t)-e veszteséggel az, hogy az egykor „sacra theologia” tudományainak „tudományos mérővesszői” mostanra elsődlegesen a világi tudományok lettek? (pl. a biblikumnak a régészet és a vallástörténet; a dogmatikának a filozófia és a logika; az egyháztörténetnek a világi történetírás és a szociológia; a hermeneutikának a filozófia és az irodalom; a homiletikának a retorika; a poimenikának a pszichológia, az ekkleziológiának a szociológia stb.) Nem lehet, hogy ezek a diszciplínák, önmagukban bármennyire is fontosak, a teológiának „segédtudományai” inkább? / Nem fenyegeti-e a teológiát ma a „teológiátlanítás” veszélye? / Segíthet-e a teológiai hermeneutika abban, hogy a teológia legyen teológia, amely nem kiszolgálja, hanem integrálja a tudományokat?*

Mindazonáltal izgalmasak voltak számomra a sorban érkező hozzászólások, mert a rájuk adott válaszaimban fokozatosan – különösebb rendszerezés nélkül – tárhattam fel a saját nézeteimet. A válaszaimat beszélgetésként értelmeztem, így alkalmilag adódhattak félreértések vagy átfedések. Ezért döntöttem úgy, hogy beiktatok egy „Témák és fogalmak” című fejezetet, ahol ábécésorrendben bővebben kifejthetem az egyes kérdésekkel kapcsolatos nézeteimet. Legtöbbször a már korábban megjelent tanulmányaimból átvett részletekkel dolgoztam ebben a részben.

A viszontválaszokhoz csak néhány rövid megjegyzést fűzök. Az őszinte, sokszor vallomásszerű mondatokat külön köszönöm. Kustár Zoltán házépítés-hasonlata felidézte bennem Szentviktori Hugo *Didascalicon*-ját. Hugó a középkorban egyoldalúan elburjánzott spirituális írásértelmezésekkel szemben szintén a történeti értelem elsődlegességére tette a hangsúlyt. Az Írás megértése és értelmezése számára is egy nagy épülethez hasonló, amelynek alapja a történelem, felépítménye pedig az allegória: „miként látható, hogy az az épület, melynek nincs alapozása, nem állhat biztosan, így van ez a tudással is. A szent tudás alapja és princípiuma ... 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 erődtítménye legyen.”¹ A *Témák és fogalmak* fejezetben E.D. Hirsch, Jr. gondolatait idézem a jelentés és a jelentőség különbségéről – ez is Kustár Zoltán módszertani megfontolásait támasztja alá. Kodácsy Tamástól ezúton kérek bocsánatot a néha talán erőse sikerült mondataimért; remélem, hogy a majdnem két évtizedes barátságunk alapján elfogadja azt a kérésemet, hogy a diskurzust személyesen folytassuk tovább. Kustár György viszont az én „odafigyelő és gyengéd” válaszomat értékelte az ő „kissé tapintatlan” hozzászólása miatt. Meghat Mártonffy Marcell viszontválaszának alázata is. Németh Áronnal is sikerült megtalálni a közös hullámhosszot. Jó tudni, hogy Szakács Tamással nemcsak az egyházunk megújulásáért küzdöttünk több mint két évtizeden át közösen, hanem a teológiai nézeteink is igen közel

¹ Jerome Taylor (ford. és szerk.), *The Didascalicon of Hugh of St Victor* (New York and London: Columbia University Press, 1961, 21968), 138.

állnak egymáshoz. Vankó Zsuzsannát és bibliaismeretét nagyon tisztetem; az egymástól eltérő hermeneutikáinkról már negyven évvel ezelőtt is váltottunk levelet. A részletekre most nem térek ki. Abban igaza van, hogy a „hermeneutikai álláspont szorosan összefügg az istenképpel”, de arra nem tér ki, hogy az istenképünk miben különbözik egymástól. Talán abban, amit Luther úgy mond, hogy Isten több, mint a saját kinyilatkoztatása. Isten egyszerre *Deus absconditus* és *Deus revelatus*, de még – s ez Luther bátor gondolata – a *Deus revelatusban* is ott van a *Deus absconditus*. Nem tudjuk Őt megfogni vagy birtokolni, mert nekünk is csak a hátát és nem az orcáját mutatja meg, mint egykor Mózesnek. Ezt a saját kinyilatkoztatásában is elrejtőző Istent csak hittel tudjuk felismerni és elfogadni. Jn 5,39 alapján vallom, hogy az Írások tanúskodnak Krisztusról és nem Krisztus az Írásokról. A 20. századi szemiotika terminológiáját használva azt állítom, hogy az Írás a „jelölő” és Krisztus a „Jelölt”. Tehát nem Krisztus a „jelölő” és így nem az Írás a „jelölt”. Barth-tal együtt úgy vélem, hogy Isten Igéjének három formája van: a hirdetett Ige, a leírt Ige és a Kinyilatkoztatott (Kijelentett) Ige. Az írott Ige, a hirdetett ige egyaránt a Kijelentett Igéről, a feltámadt Jézus Krisztusról tanúskodik.

Summa. Igazi párbeszéd volt ez, nem pedig „perbeszéd”. Senkinek sem lehet(ett) oka bárkire is neheztelni, mindannyiunkat az igazság iránti szenvedély motivált, és az egymás iránti szeretet és tisztelet fegyelmezett. Gondolkodó párbeszédet kezdeményeztem, s a harminchárom hozzászólásból sok gondolatot nyertem. Bízom abban, hogy én sem szegényítettem meg beszélgetőtársaimat. A könyv végére szánt Utószóban immár nemcsak a párbeszéd, hanem a gondolkodás hozadékáról tervezek írni. Most csak ismét annyit: köszönöm.

TÉMÁK ÉS FOGALMAK

TÉMÁK ÉS FOGALMAK A (TEOLÓGIAI) HERMENEUTIKÁBAN

Az alábbiakban a hermeneutikával, s ezen belül kitüntetetten a teológiai hermeneutikával kapcsolatos témák és fogalmak kifejtését találhatja az olvasó. Egyes címszavak magyarázatához felhasználtam néhány, már publikált tanulmányom részleteit.

APPROPRIÁCIÓ (ELSAJÁTÍTÁS)

Paul Ricoeur (1911–2005) a „Mi a szöveg?” című tanulmányában vezette be az appropriáció (elsajátítás) fogalmát: „Elsajátításon (appropriation) azt értem, hogy a szöveg értelmezése valamely alany önértelmezésében ér véget, tetőzik be, aki ezentúl jobban, másként érti meg, vagy éppen elkezd érteni önmagát”. Az olvasó a szöveget mintegy önmagára vonatkoztatja, legyőz egy távolságot, s az addig idegen világot „magáévá”, „sajátjává” teszi. Az olvasás mintegy „benyeli” azt, ami először idegen volt. Ugyanakkor az olvasás aktualizálás is, olyan, mint egy partitúra előadása (Northrop Frye rekreációról beszél). Minden hermeneutika célja az idegenség legyőzése, a távoli közelhozása.

Az értelmezés során az olvasó „kiegészíti” – beteljesíti – a szöveget, vagyis jobban érti önmagát. Amikor a szöveget aktualizáljuk, a szöveg újra beszéddé alakul. Az *Interpretation Theory* című könyvében így ír erről: „Az elsajátítás... nem valamiféle birtoklásnak tűnik, ahogyan a dolgokat birtokba vesszük, éppen ellenkezőleg, az énközpontú, narcisztikus egoról való lemondás pillanata ez.”

Az olvasónak nem a szerző, hanem a szöveg intenciójára kell figyelnie, a jelentés ugyanis nem egy pszichológiai birtok, amint az olvasás sem az. „A szöveg azt akarja, hogy értelmébe (sens), azaz az értelem (sens) a szó másik jelentése szerint, vele azonos irányba helyezkedjünk.” Ricoeur elméletének központi gondolata, hogy magának a szövegnek van szándéka: nem a szerző, hanem a szöveg szólal meg és szab irányt gondolatainknak. Az értelmezés nem a szöveg végzett cselekvés, hanem magának a szövegnek a cselekedete. Az értelmezés előhozza azt, ami a szövegben munkálkodik és vajúdik. Az olvasás csupán újra-mondása annak, amit a szöveg maga mond, a szöveg célja az olvasás aktusában „teljesedik be”.

Az appropriáció fogalmát Ricoeur a hermeneutika egészére terjeszti ki. „[A] hermeneutika egész elmélete az értelmezés-elsajátítás (appropriáció) közvetítésében áll azoknak az értelmezőknek a során át, amelyek a szövegnek az önmagára irányuló munkájához tartoznak. Az elsajátítás (appropriáció) veszít tehát

önkényéből, amennyiben ugyanannak az újrakezdése, ami munkában áll, ami munkában van, ami működik, azaz a jelentés vajúdása a szövegben. A hermeneuta szava (dire) olyan újramondás (re-dire), mely a szöveg szavát éleszti újjá...az olvasás az a tényleges aktus, amelyben a szöveg sorsa beteljesedik.”

AURALITÁS

A keresztény (különösen a protestáns) hagyományban kitüntetett szerepe van annak, hogy a megértés nem a látás, hanem a hallás útján történik: a „fül” elsődleges a „szem”-hez képest. Luther azt írta, hogy a „fül a keresztény ember igazi érzékszerve”. Jónásról írt prédikációjában így írt: „az igazi hit becsukott szemekkel jár, Isten szavára figyel, követi a Szót, hisz annak.” Máshol: „ne a szemetekkel keressétek Isten országát, hanem tegyétek a szemeteket a fületekbe! Isten országa halló ország és nem látó ország.”

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 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”. Luther azt is hangsúlyozza, hogy az írott ige szóbeli igehirdetés volt, mielőtt írás lett volna. Ezért az Írás azt igényli, hogy újra szóbeli, élő igehirdetés legyen, mert a „hit hallásból van” (Róm 10,17). A Lélek betűvé lett, de ez a betű azt igényli, hogy ismét lélekké váljon.

BESZÉDAKTUS-ELMÉLET

A beszédaktus-elmélet (*speech-act theory*) először a nyelvészetben, a filozófiában, majd az irodalomtudományban, s végül a teológiai bibliaértelmezésben is jelentkező irányzat, amely meghaladni kívánja azt a hagyományos nézetet, miszerint a nyelv alapvetően tényeket állít, esetleg reprezentál bizonyos helyzeteket.

A brit filozófus, John L. Austin (1911–1960) a Harvardi Egyetemen 1955-ben tartott előadásában, majd a posztumusz *How to do Things with Words* (magyarul: *Tetten ért szavak*, 1990) című könyvében alapjaiban kérdőjelezte meg a tradicionális nézetet. A nyelv ugyanis szerinte nemcsak információátvitel, hanem cselekvés is. Azáltal, hogy kimondom, hogy „megbocsátok” vagy „feloldozlak”, a megbocsátás vagy a feloldozás azonnal megvalósul. A nyelven kívüli valóságról szóló leírás „konstatív nyelv”, ami vagy igaz vagy hamis. A cselekvést végrehajtó „performatív” nyelv őszinte vagy nem őszinte. Austin szerint a cselekvő nyelv beszélőjének valamilyen autoritással kell rendelkeznie: az „elítélem” beszédak-

tusát a bíró, a „feloldozlak” beszédaktusát a pap mondja ki, illetve „hajta végre”. A beszédaktusok lehetnek (1) ítélkezők; (2) végrehajtók; (3) elkötelezők; (4) viselkedők; (5) bemutatók. A beszédmód tekintetében három aktust lehet megkülönböztetni: (1) a lokúciót, ami a nyelvtanilag értelmezhető hangsor; (2) az illokúciót, ami a cselekvést végrehajtó aktus („megbocsátok”, „feloldozlak”); (3) a perlokúciót, ami a cselekvés hatása a megszólítottra („bocsánatot nyertem”; „feloldozást kaptam”).

Austin nézeteit az amerikai filozófus John Searle (1932–) fejlesztette tovább. Szerinte a nyelv illokúciós ereje szintén öt beszédaktusnak felel meg: (1) aszszertívum (amelynek lényege a proposíció, az állítás, például: „Isten teremtette a világot”); (2) direktívum: a beszélő utasítja a címzettet („tedd le a nyelvvizsgát!”); (3) kommisszívum: a jövőbeli cselekvésre irányuk („vállald el a cég vezetését!”); (4) expresszívum: a beszélő érzelmeinek a kifejezése („őszinte részvétem!”); (5) deklaráció (a beszélő jogának elismerése: „itt én vagyok a tanár!”).

A Biblia nyelvének értelmezésében két irányzat alakult ki: az első a Szentírás nyelvének kommunikatív; az utóbbi a bibliai nyelv performatív jellegét hangsúlyozza.

A beszédaktus teológiai értelmezése Karl Barthra (1882–1968) tekint vissza, aki a Dogmatikájában azt fejtette ki részletesen, hogy Isten beszéde egyszerre Isten cselekedete is. Nicholas Wolterstorff (1932–) a *Divine Discourse* (Isteni beszéd, 1995) című könyvében amellet érvel, hogy amennyiben a Szentírás szerzője Isten, úgy isteni beszédmóddal („discourse”) van dolgunk. Ugyanakkor emberek által lejegyzett írás is a Biblia, s a szöveg így emberi beszédmód („discourse”) is. A Szentírásnak így e kettős beszédmódja („double discours”) kettős hermeneutikát kíván. Kevin Vanhoozer (1957–) szerint a Szentírás Isten kommunikatív aktusa az olvasóival. Beszédaktus helyett ő a „szentírás-aktus” fogalmát vezeti be, amely az a kontextus, amelyben Isten az emberrel kötött „szövetségi beszédmódban” („discourse”) kommunikál. Sajátos trinitárius beszédaktus lehetőségét vázolja fel: a szerző mint Isten, a beszéd lokúciójának, a Fiú az illokúciónak; a Szentlélek, aki az olvasóra gyakorol hatást, pedig a perlokúciónak felel meg. A keresztény élet számos aktusa (gyónás, ígéret stb.) is értelmezhető a beszédaktus kontextusában.

BETELJESEDÉS

A „megtölt”, „betölt”, „beteljesít”, „kiegészít” igék feltűnően gyakran fordulnak elő az Újszövetségben. Gyakran olvassuk, hogy a próféciák beteljesednek, „az idő betelt” (Mk 1,15); „az Írás beteljesedett”, a törvényt Jézus „betölteni” jött, és hogy azért történnek dolgok, hogy „beteljesedjenek”. A bibliai nyelv valóban a beteljesedés nyelve. Megfigyelhető az is, hogy a beteljesedés nyelve ugyanakkor negatív is lehet. Jézus a következőképpen dorgálja meg a vallási tekintélyeket: „Töltsétek be ti is a ti atyáitoknak mértékét!” (Mt 23,32 – Károli) Pál apostol azt írja, hogy amikor a zsidók elutasítják az evangéliumot, „így teszik teljessé... bűneiket”

(1Thessz 2,16). Az újra meg újra előforduló „hogyan beteljesedjék” szókapcsolat a leggyakrabban Máténál szerepel (1,22; 2,15.23; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 26,56), de megtaláljuk Jánosnál is (19,24.28.36). Mintha minden szükségszerűségről történne, mintha az előre meg lenne szabva az isteni forgatókönyvben. A haláltusáját vívó Krisztus utolsó szavai – „Szomjazom” – azért hangzottak el, hogy „beteljesedjék az Írás” (Jn 19,28). Ez a megfogalmazás azt sejteti, hogy Isten már elkészítette vagy megírta a tervet, azt azonban Krisztusnak kellett véghezvinnie, szabad akaratából. Így közelíti ezt meg C. F. D. Moule: a „mindezek azért történtek, hogy beteljesedjék” kifejezés azt a paradoxont fejezi ki, hogy a megtestesülés a predestináció és a szabad akarat találkozási helye. Annak a kijelentésnek, hogy „az Emberfiának szenvednie kell” nem ellentmond, hanem kiegészíti az, hogy „odaadom az életemet... magamtól adom oda” (Jn 10,17–18). Jézus szolgálatának központi és paradox vonása, hogy szabad akaratából kell betöltenie Isten akaratát. Az Újszövetségben szinte vezérmotívum az, hogy az ószövetségi törvényt Krisztus töltötte be: „Nem azért jöttem, hogy érvénytelenné tegyem, hanem hogy betöltssem” (Mt 5,17), vagy „a szeretet tehát a törvény betöltése” (Róm 13,10). Ezekből a példákból nyilvánvaló, hogy a „jövendőmondás-beteljesedés” leegyszerűsített és mechanikus modelljéhez képest a beteljesedés bibliai felfogása rendkívül összetett.

A beteljesedés bibliai gondolata szervesen összefonódik a bibliai nyelvvel. Ahogy Brevard Childs (1923–2007) kifejtette, a bibliai értelemben vett beteljesedés nem jelenti két dolog megfeleltetését vagy két egymástól független entitás összepárosítását. A héber gondolkodásnak ellentmond, amikor a prófécia és a beteljesedést a görög igazságfelfogásból kiindulva pontos megfelelésnek képzeljük. Ettől a beteljesedésfelfogástól távol áll, hogy két független entitás viszonyát egy külső kritérium szabja meg. A bibliai beteljesedés valójában a „szó” beteljesedését jelenti. Az az igazi szó, amely beteljesedik, amely életre kel, mihelyt eléri célját, és az olvasó vagy a hallgató rezonál a szó erejére, ahogy a lámpafény kigyullad, mihelyt elektromos vezetékre csatlakoztatják. Isten ígéje, olvassuk Ézsaiásnál, sohasem tér vissza üresen, hanem eléri célját (Ézs 55,11). Isten, „aki ígéretet tett... hatalmával be is teljesítette” (2Krón 6,4). Childs szerint: a szó azáltal marad fenn, ha Isten teljes célját megvalósítja. Az igaz szó független léttel bír, hiszen része annak a teljességnek, amely felé törekszik. Beteljesített szó, vagyis része a teljes valóságnak. Feltartóztathatatlanul siet célja felé (vö. Hab 2,3). Az igaz szó addig nem szűnik meg szólani, amíg elnyeri a teljességét annak a valóságnak, amelynek már egyébként is a része. A szó és a jel közel áll egymáshoz, hiszen mindkettő a teljesség felé mutat, és mindkettő birtokolja az előrevetített valóság egy részét. A szó akkor teljesedik be, amikor betöltve teljességet alkot.

Az Újszövetség következetesen azt sugallja, hogy Izráel történelme egy személyben rekapitulálódik, mégpedig Jézus Krisztusában. Ez azt jelenti, hogy Krisztusban „betöltődik” Izráel 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 Emberfia.

A köztudatban sajnos a beteljesedést leginkább egy jövődömondás (predikció) beigazolódásaként fogjuk fel, amivel a racionális vagy a modern gondolkodás nem tud mit kezdeni. A beteljesedés bibliai jelentése sokkal gazdagabb a beigazolódás mechanikus gondolatánál. A Bibliában a beteljesedés a „teljesség”, „tökéletesség”, „érettség”, „beérés” gondolatával rokonítható, amint ezt az Ézsaiás prófétától idézett szavaknál is láthattuk. A beteljesedés vagy a beteljesítés olyan, mint a „betöltődés”. Ha az ige „talál”, akkor eléri célját, „feltöltődik”, működésbe lép.

COMMUNIO, KOINONIA

1993-ban jelent meg Vajta Vilmosnak (1918–1998) Luther communio-teológiájáról szóló könyve *Communio: Krisztus és a szentek közössége Luther teológiájában* címmel. A téma különleges aktualitást nyer az ökumené korszakában, ám Vajta Luther alapján hangsúlyozza, hogy az egyház külső, földi szervezete csakis a benső, lelki valóságra, a Szentlélek láthatatlan művére épülhet.

A könyv két részre oszlik: az első rész a *communio-teológia* alapvetése (1520-ig), a második a *szakramentális communio* kifejtésével és jelentőségének értékelésével foglalkozik.

Szociológiai beszédmód nem felelhet meg az egyházzal való beszédnek: „az egyház csak a teológia lelki-szakraális értelmezésében lép elő olyan rejtett valóságként, amelyet Isten teremő Szentlelke hoz létre a hívő lelkekben ... A hit láthatatlan, lelki valósága nélkül az egyház csak pseudoegyház, amelynek nincs sok köze a Szentíráshoz”. Az egyház alapja Krisztus és szentjeinek a közössége, amely elsősorban az oltáriszentségben, az úrvacsorában valósul meg. Vajta Luthernek az oltáriszentségről szóló 1519-es prédikációját az egyházzal való tanítás „példás összefoglalásának” tekinti. Rámutat, hogy Luther a spekuláció helyett „a szentségben részesedő közösség felé irányította a hívők érdeklődését”. Luther valóban a részesedés (*participáció*) lényegére tapintott rá, amit részint a krisztusi közösségben való kegyelemteljes cserének és egybeolvadásnak (*gnedigen wechsell odder vormischung*), részint pedig „boldog cserének” (*fröhlich wechsell, eyn fröhliche wirtschaft, mirabile commercium*) nevez. A szentség jelentése: *communio*, a szentek közössége, vagyis Krisztussal és a szentjeivel való egy testté válás, részesülés. Ha a test egyik tagja szenved, vele együtt szenved valamennyi, ha örül a tag, a többi is részesedik abban az örömben. A hívő a szentségben Krisztussal és az Ő szentjeivel egyesül; aki a hívőt bántja, az Krisztust bántja. Ez a szentség védelmet is ad, mert minden nyomorúságunkat és kísértésünket Krisztusra és a közösségre helyezhetjük. Miért éppen a kenyeret és a bort rendelte Isten e szentség jeleinek? Luther rámutat, hogy Isten e szentség jeleinek azért rendelte el a kenyeret és a bort, mert a kenyér és a bor már formájukkal is a közösségre utalnak: „Mert amiképpen a kenyér sok összezúzott búzaszeméből készül, s ekképpen sok búzaszem teste az egy kenyér testévé válik, amelyben az egyes búzaszemek elvesztik a saját testüket és formájukat, és a kenyér közös testét öltik magukra, s

ugyancsak a szőlőszemek is elvesztvén saját alakjukat, a bor és ital közös testévé válnak,- ugyanúgy lesz velünk is, ha ezzel a szentséggel helyesen élünk. Krisztus minden szentjével együtt szeretetétől fogva, magára veszi a mi alakunkat, velünk együtt küzd a bűn, halál és minden baj ellen: mi pedig az ő szeretetétől felgyuladva őhöz formálódunk, az ő igazságára, életére és üdvösségére hagyatkozunk, s ekképpen az ő javaival és a mi bajainkkal való közösség révén egy téstávvá (kalácsá), egy kenyérré, egy testté, egy itallá leszünk, úgy hogy minden közössé lesz“. A közösség tehát kétféle: egyrészt Krisztusban és az összes szentekben részesedünk, másrészt minden keresztény hívő részesedhet a másokban, amennyiben a krisztusi szeretet kiirtotta az önző, haszonleső szeretetet a hívők életéből.

Könyve második részében fejti ki részletesen Vajta a communio-teológia lényegét. Magyarozatát a fej és a test páli metaforájának értelmezésével kezdi. Mivel a test a fejtől kapja az életet, Krisztust sem lehet elképzelni egyháza nélkül: Krisztus mindenkinek az Ura, de csak a testének a feje. Dietrich Bonhoeffer alapján elmondható, hogy Krisztus „gyülekezetként létezik”, vagyis a testében él a fej. A házasság a Krisztus-közösség valóságának a képe. Luthert idézve vallja a szerző, hogy *„e földön örökké létezik az egy, keresztény nép, melyben Krisztus él, működik és uralkodik megváltás, kegyelem és bűnbocsánat által; és amelyben a Szentlélek megelevenít és megszentel”*. A keresztény közösség lényege a Krisztusban való részesedés a Szentlélek által. A participáció, a koinonia az egyház nagy titka, a reformáció idején a magyar nyelvnek a „közösülés” kifejezése még erre is vonatkozott. *„Az úrvacsorai istentisztelet az az alkalom, ahol a Szentlélek megszentelő műve a külső-testi teremtet világból a lelki-szakramentális közösséget kiosztja az emberiségnek. Így teszi a hívőket egymással a lelki javakban osztozó közösséggé”*. Arra a kérdésre, hogy a keresztény közösség hogyan viszonyuljon a közösségben tapasztalható bűnökhöz, Luther a Galata-levélről szóló kommentárjában írja, hogy a keresztény közösségben az „egymás terheinek hordozása” egymás *bűneinek* a hordozását is jelenti. Bár a keresztény közösség megindul a megszentelődés útján, mégis *communio mixta: communio sanctorum és communio peccatorum* egyszerre. Ezért a koinonia-ban a bűnössel is Krisztus lelki közösségét kell megvalósítani: *„Nem általában egymás sorsának hordozásáról ...van tehát szó, hanem egészen konkrétan a gyülekezetben is felfedezhető bűn hordozásáról”*. A bűn hordozásának kényszere nem valami kegyes altruizmus, hiszen a másik bűnterhét átvállalók is csak „állítólagosan” tiszták, s egy pillanatra sem lennének erre képesek, hanem minderre a bűnösöket igaznak elfogadó és megszentelő Krisztus, az egyházat építő Szentlélek és a gyülekezetet tanító Pál apostol készíti őket. *„Ily módon képzettségem nem az én tulajdonom, hanem a tanulatlanoké (...). Tisztaságom nem az én tulajdonom, hanem azoké, akik testükben bűnöznek, nekik vagyok elkötelezve, Istennek felajánlva tisztaságomat értük, védelembe vévén őket, kimentvén őket. Így fedezem el Isten és emberek előtti tisztességemmel az ő gyalázatukat. (...) A szentek közössége nem taszíthatja magától el e bűnöst, mintha számára idegen lenne. Megmentését önmaga odaadásával Isten előtt könyörögve szorgalmazza.”*

DEKONSTRUKCIÓ

A dekonstrukció egy radikális olvasási mód. Célja, hogy aláássa a szövegeknek azt az önmagukkal szemben támasztott implicit igényét, hogy azok megfelelő alapokkal bírnak. A szövegek ezt az igényt az általuk kiépített nyelvi rendszerrel, a benső kohézió és egység megteremtésével, valamint a meghatározott jelentésekkel kívánják elérni. A dekonstrukció mint egy sajátos negatív hermeneutika azt állítja, hogy ezen irányzatok „pretenciói” leleplezhetők, sőt leleplezendők. A dekonstrukció azonban nem „módszer”, mert ha önmagát egy pillanatilag is komolyan veszi, akkor azonnal megsemmisül. A dekonstrukció nem destrukció: az irányzat képviselői sokszor hangoztatják, hogy a dekonstrukció a szöveggel való kreatív játék. Fontos tudni, hogy a dekonstrukció számára „minden szöveg” és nincs semmi olyan, ami a szövegen „kívül” létezne (Il n’y a pas de horstexte). A textualitás határozza meg létünket, s az értelmezés nem valami rejtett jelentés feltárására irányul (ugyanis ilyen a dekonstrukció szerint nincsen), hanem az értelmezés csupán mint valami érzéki létezővel folytatott – erotikus – játék a szöveggel, játék a szavakkal. Szövegjáték, szójáték. A szójáték nem lehet komolytalan dolog, mert nincsenek komolytalan dolgok. A „komoly” dolgok komolytalanok és a komolytalan dolgok a komolyak. A játék, szójáték végtelenül komoly dolog. A nyelvnek, a szövegnek az élete és az ereje nyilvánul meg benne. A játék, a szójáték feszíti a valóságot. A nyelvi valóságot, mert a nyelven, a szövegen kívül nincsen valóság, s játék, a szójáték a nyelv eddig elzárt rétegeit és rejtett forrását, energiáját engedi érvényesülni. Az olvasás nem reprodukció, hanem produkció, nem rekonstrukció, hanem konstrukció. A szövegkommentár nem „a szöveg jelentésének feltárására irányuló szolgáló művelet”, hanem önálló fikció. Nincs hierarchiabeli különbség „szöveg” és „kommentár” között. A szöveg is kommentár és a kommentár is szöveg. Szisztematikus tudás nem lehetséges: egy szöveget (vagy egy beszédet, azaz „diskurzust”, vagyis „discourse”-t) dekonstruálni annyit tesz, mint kimutatni azt, hogy a szöveg, illetve a beszéd maga ássa alá azt a filozófiát, amit állít, azokat a hierarchiabeli oppozíciókat, amelyeken nyugszik. A dekonstrukció mindenütt az alapokat kérdőjelezi meg, a szépnek tűnő felépítmények és a gondolati struktúrák alól kihúzza a szőnyeget és a kártyavárak összeomlása után ismét játszani kezd a kártyákkal.

A dekonstrukció nemcsak olvasási mód, hanem egy sajátos filozófia is. Az irányzat „atyja”, legjelentősebb képviselője a francia filozófus, Jacques Derrida (1930–2004). Legjelentősebb könyve a *Grammatológia* (1967). Derrida programja nem kevesebb, mint a Platonnal kezdődő nyugati metafizikai gondolkodás alapjainak a megkérdőjelezése. Derrida e radikális kérdésfelvetése nemcsak hasonlít az egy évszázaddal korábbi nietzschei „képromboló”, („ikonoklasztikus”) filozófiára, hanem egyenesen onnan is eredezteti magát. Derrida számára Gadamer hermeneutikája nem eléggé radikális, mert az csak Heideggerre és nem egyenesen Nietzsche-re vezethető vissza.

Derrida szerint a nyugati gondolkodásban a nyelvfilozófiákra, illetve a nyelvhasználatra *logocentrizmus*, sőt azon belül is a *fonocentrizmus* jellemző. Eszerint

a beszéd elsődleges az írással szemben, vagyis az írás csak afféle „parazita” tevékenység a beszéddel szemben. Ez a szemlélet Derrida szerint a „jelenlét metafizikájára” épül, miszerint a nyelv játékán kívül mintha létezne valami „transzcendentális jelölt”, „végső referens”, „abszolút alap”, valamilyen „centrum”, amittől függne a nyelvi rendszer, s ami a jelentést is döntő módon meghatározná. Derrida azt mutatja meg, hogy minden olyan filozófia, amely a *jelenlétre* alapozza magát, végső soron illuzórikus. Különösen így van ez a fonocentrizmus esetében, amely a beszélő jelenlétére hivatkozva részesíti előnyben a beszédet az írással szemben.

A nyugati metafizikai hagyomány bináris oppozíciókban gondolkodik (például *beszéd – írás; szellem – test; férfi – nő; jelenlét – hiány; jelentés – forma; lélek – test; értelem – érzelem; komoly – nem komoly; literális – metaforikus; természet – kultúra; transzcendens – immanens*). Ilyen ellentétpárokból a nyugati gondolkodás mindig az előzőt részesítette előnyben, az utóbbit csak deviációnak tartotta.

Derrida megfordítja a beszéd és az írás hierarchiáját, mert szerinte a nyelv természetét és „cselekedeteit” az írás jobban rögzíti, mint a beszéd. A „jelenlét” gondolatát Derrida úgy ássa alá, hogy átvesszi Ferdinand de Saussure-tól azt a nézetet, hogy a nyelvben a jelek és a jelöltek (jelentések) onnan nyerik el identitásukat, hogy más beszédhangoktól, vagy írásjelektől *különböznek*. Vagyis a „macska” azért „macska”, mert nem „kutya”. Ebből Derrida azt a következtetést vonja le, hogy a jelölő és a jelölt azonosító vonásai – mivel csak a másik által léteznek! – soha *nincsenek* „jelen”. Ugyanakkor azt sem mondhatjuk, hogy teljesen „hiányoznának”, a hiányzó jelentések annyiban „hatékonyak”, amennyiben „önmagukat megszüntető” *nyomokkal* (*trace*) rendelkeznek. A mindig felvillanó, de elillanó jelentés adja meg a jelek értelmét. Tehát Derrida szerint sohasem beszélhetünk birtokunkban lévő, meghatározott, jelenlévő jelentésről, hanem csupán a jelentés tapasztalható „hatásairól”.

Derrida a jelentés kapcsán egy saját kifejezést gyárt: ez pedig a *différance*, ami nem csak francia „*difference*”-t, azaz a „különbözőséget”, hanem az „elhalasztódást”, „eltolódást” is magában foglalja. A kifejezést magyarra „*az elkülönböződés*”-nek fordították. Vagyis a szöveg jelentései minden olvasatban mások és különbözőek, s ráadásul sohasem nyugszanak meg a jelenlétben, hanem mindig elhalasztódnak vagy elillannak. Luther szerint Istennek mi mindig csak az elillanó lényét, a hátát vagy a lábnyomát látjuk. A jelentés (akárcsak Isten, s e kettő között talán némi kapcsolat is van) sohasem ragadható meg, mert amint megfogni véltük, máris elillant előlünk. Derrida ezt a kifejezést nem használja, de mi Luther nyomán hozzátehetjük, hogy ha Isten is rejtett (*Deus absconditus*), akkor ugyanígy a jelentés is rejtett (*sensus absconditus*). Derrida szerint a jelentés sohasem „megfogható”, „behatárolható” valami, hanem a szöveg végtelen sok olvasatában *disszeminálódik* (szétszóródik) vagy *diszperzálódik* (szétterjedve eloszlik). A jelentés tehát nem egy nyelven kívüli külső központból, mint valami autoritásból származik, hanem a különbözőségek végtelen játéka révén maga a nyelv generálja azt.

Derrida akárcsak Paul de Man, J. Hillis Miller, Harold Bloom, illetve Geoffrey Hartmann egyszerre olvasnak filozófiai és irodalmi szövegeket, s céljuk, hogy rámutassanak a szövegben lévő *aporia*-ra, azaz a benső ellentmondásra. Sokszor az alogikus állítások csak a periférián, mint például a szöveg retorikájában ragadhatók meg, de megragadhatóak. Meg kell találni a laza téglát az épületben, s utána lebonthatjuk az egész épületet. Miller szerint a dekonstrukció nem azt jelenti elsősorban, hogy azt az alapot romboljuk le, amin az épület áll, hanem hogy megmutatjuk, hogy a *szöveg – tudva vagy tudatlanul – már le is rombolta azt*.

A „minden szöveg” gondolatához az *intertextualitás* fogalma is csatlakozik. Az intertextualitás arra utal, hogy minden szöveg végeredményben korábbi szövegek fragmentumainak mozaikja, korábbi szövegek újraírása, idézetek, utalások vagy asszimiláció által. Vagyis minden szöveg más szövegekre adott reakció, más szövegek transzformációja. Az olvasó hivatott arra, hogy a transzformációt befejezze és tökéletesítse.

DOGMA, DOGMATIKA

Mi a különbség a tanítás és a dogma között? Nem minden tanítás dogma, de minden dogma egyúttal tanítás is. A dogma mindegy sűríti a kinyilatkoztatást, a hitet, a hitvallást és a tanítást. Magát a kifejezést csak 1659 óta használják, korábban a „Summa”, „Compendium”, „Loc” vagy „Medulla” kifejezéseket használták, amikor az egyház tanítói a mai értelemben vett rendszeres teológiát műveltek. A dogma szó az Újszövetségben mindössze öt alkalommal szerepel: két helyen császári parancsot jelent (Lk 2,1, ApCsel 17,17).

A dogmatika – az evangélikus Nagy Gyula megfogalmazásában: „gondolkodásunk istentisztelete”. A református Török István a dogmatika „őrálló szerepét” emeli ki, a dogmatika amely őrökdi a prédikáció tisztaságán. Mint írja: „Ha ...kikapcsoljuk a dogmatikai ellenőrzést, úgy válhat irányadóna számunkra a világ, hogy észre sem vesszük. Az ígét szándékunk ellenére is valami világi érdek szolgálatába állíthatjuk.”

Török István szerint amíg a római katolikus egyház dogmatikája alapvetően „monologizálás”, addig a protestáns dogmatikára a „kérdés” jellemző. A dogma szót a bibliai értelemben egyes számban Isten parancsaként kell felfogni, s az egyház „dogmáira” alapvetően a tudakozódás vagy kérdezősködés Isten számunkra kiadott napi parancsa, azaz „dogmája” iránt.

Minden dogma alapja Isten írott kinyilatkoztatása, a Szentírás. Ez a „norma normans”, a mérő norma, s minden hitvallás, tanítás, dogma csak „norma normata”, azaz megmért norma. Egyik evangélikus hitvallási irat, a *Formula Concordiae* ezt így fogalmazza meg: „Hiszünk, valljuk és tanítjuk, hogy az egyetlen szabály és norma, amely szerint minden tanítást (a dogmákat) és minden tanítót lemérni és megítélni kell, semmi más, mint az Ó- és Újszövetség prófétai és apostoli iratai... Egyetlen más irat, sem az atyáké, sem az újabb egyházi tanítóké, bármilyen elnevezéssel, sem állítható oda a Szentírás mellé. Valamennyien alávetendők az Írásnak, s csupán mint annak tanúi fogadhatók el.”

DRÁMA ÉS DOGMA

A drámaiság fogalmát Kevin J. Vanhoozer (1957–) vezette be a teológiai hermeneutikába a *The Drama of Doctrine* című 2005-ben megjelent könyvében, amelyben azt hangsúlyozza, hogy a teológiának a *theoria* helyett a *theatrum* felé kell közelítenie, hiszen a keresztény hit alapvetően drámai természetű: a szó és a cselekedet drámai egysége nemcsak Jézusra, hanem a kereszténységre is jellemző. A hit tárgya, a hit és a megértés viszonya, illetve a Biblia értelmezése is lényegében egy drámai folyamat. Vanhoozernál a színházi metaforák revitalizálják a rendszeres teológia megmerevedett, élettelené vált nyelvezetét. Így a teológia „dramaturgia”, a Szentírás „szövegkönyv”, a megértés „performancia”, az egyház „színtársulat”, a lelkipásztor „rendező” lesz (xii). Négy részes könyvének „cselekménye” (*The Plot*) így alakul: I. Dráma (*The Drama*); II. A szövegkönyv (*The Script*); III. Dramaturgia (*The Dramaturge*); IV. Az előadás (*The Performance*). A Szentírás ebben az esetben olyan kanonikus szövegkönyv, ami állandóan előadásra, „performanciára” vár. Obermannt idézve így fogalmaz: „az egyház hagyománya az engedelmes interpretáció története.” Maga a kánon is performancia: Jézus Krisztus múltbeli tevékenységének előadása. A *sola scriptura* elve állandó korrektívum, a hitnek az egyházban történő performanciáját hivatott állandóan ellenőrizni. Vanhoozer rámutat, hogy bár igaz a reformáció felismerése, mely szerint a Szentírás önmagát értelmezi (*sacra scriptura sui ipsius interpres*), ám arra nem képes, hogy önmagát „performálja”, vagyis előadja. A Szentírásnak közönségre, publikumra, azaz egyházra van szüksége, amely végrehajtja a „szövegkönyv” („Script”) által igényelt performanciát.

„EGYBESÍTÉS”

Az „egybesítés” kizárólag a jelen sorok szerzője által proponált neologizmus, tehát szokatlan műszó, amely a William Tyndale (kb. 1492–1536) által kreált, ám a mai angolszász teológiában szélesen elterjedt „atonement” szotériológiai fogalom szó szerinti magyarázata kíván lenni. A magyar nyelv általában a „kiengesztelődés”, „megbékélés”, „kibékülés”, „kibékítés”, néha (hibásan) „megváltás” szavakat használja. A német Versöhnung-nak fordít három újszövetségi fogalmat: καταλλαγή, καταλλάσσω (1Kor 7,11; 2Kor 5,18–21; Róm 5,10–11); az ahhoz tartalmilag közelálló terminusokat (ἵλαστήριον Róm 3,25; Zsid 9,5, illetve ἵλασμός :1Jn 2,2; 1Jn 4,10). A pogány vallásokban is megtalálható az az eszme, hogy az Istennel való megromlott kapcsolatot, a bűnt rendezni kell. A kereszténységen kívüli vallásokban az ember mutat be áldozatot, „kedveskedik az istenségnek”, azért, hogy a haragját elhárítsa és kiengesztelje őt. A Biblia szerint (s ezt a protestantizmus kiemelve hangsúlyozza) egyedül Isten hoz áldozatot az Ő Bárányával (*agnus dei*) a „keresztfa oltárán”.

Az újszövetségi fogalmak fordításai körüli bizonytalanság sajnálatos, mert ez a történet a keresztény teológia (és egyúttal a teológiai hermeneutika) szíve-közepe. Azért félreérthető a magyar „kiengesztelődés” kifejezés, mert Istent a bűnnel szemben nem lehet, a bűnössel pedig nem kell „kiengesztelni”. Nem lehet

neki gyermeki módon „kedveskedni”, s ezáltal az Ő „haragját” – tartva a büntetéstől – elfordítani. A „megbékélés”, vagy „kibékülés”, „kibékítés” ugyanakkor két egyenlő („veszekedő”) fél (esetleg gyermek) ellentétének feloldását sugallja. Az isteni cselekedet azonban nem hozható egy szintre az emberi cselekedettel.

Közelebb kerülhetünk az újszövetségi kifejezések mélyebb értelméhez, ha azok ószövetségi előzményét, háttérét vizsgáljuk meg. Pál apostol a Róm 3,25-ben írja, hogy Isten az emberek bűneiért Krisztust rendelte „engesztelő áldozatnak” azaz *hilaszterion*nak (ἱλαστήριον). Az Ószövetségben a szövetségláda teteje volt a *hilaszterion*, az arany fedőlap, az Istentől rendelt hely, ahol Isten kegyelme megnyilatkozott. Pál apostol Róm 3,25-ben Krisztust tekinti ilyen „fedélnek”, az emberi bűnt elfedező „helynek” (ez a keresztség), s a keresztség, ahol Isten áldozata megtörténik. Krisztus halála, akárcsak a frigyláda teteje, „befedezi” a bűnös embert. Sem a német *Versöhnung*, sem a magyar kiengesztelődés, nem adja vissza azt a teológiai felismerést, hogy Jézus Krisztus kereszthalála újra egységet („*at-one-ment*”) teremt Isten és az Őtőle a bűn következtében elidegenedett ember között.

Tyndale-nek sokat köszönhet a teológia. Az „*atonement*”-tel terminológiát vezetett be, az újat a régivel, a régít új üdv történeti eseménnyel, Krisztus halálával hozta teológiai összefüggésbe. Rámutatott, hogy a 3Móz 16-ban szereplő *scapegoat*, *mercy-seat* (amely szavakat szintén ő alkotta) utal az *atonement* eseményére, az pedig visszautal az ószövetségi áldozatokra.

A καταλλαγή-nak a tyndale-i „*atonement*” (*at-one-ment*) fényében történő magyar fordítása „egybesítésként” természetesen csak egy átmeneti munkahipotézis. A Septuaginta (LXX) Lev 16,13–15-ben – *hilaszterion*nak fordította a frigyláda fedelén (Héber: *kafor*, *kapporet*) a két kerub közötti helyet, amelyhez a főpap évente csak egyszer léphetett be. Erre a fedélre a nép bűnéért bemutatott engesztelő áldozat vérént hintette vagy öntötte: ez tehát a kiengesztelés, az irgalom „helye” (vö. Zsid 9,4). Ez az a hely, ahol „történik” az *at-one-ment*, vagyis az egybesítés. A Újszövetségben Krisztus keresztség a *hilaszterion*, az a hely, ahol Isten Krisztus által „egy-besította” a Teremtő és a teremtmény, az Isten és az ember között meghasadt, kettétört viszonyt. Helyreállította az eredeti „egy”-séget; az elszakadással járó halálos sebeket bekötözte, s ezáltal meggyógyította. Tyndale 3Mózes 16-ban Isten cselekedetét „*to make atonement*”-nek fordítja, s az eseményt ő is a gyógyítás képével magyarázza.

„Amit én itt satisfaction-nek fordítok, azt a görögben *hilasmos*nak, a héberben *kafor*nak mondják. Első jelentése ennek a sebek, a sérülések, dagانات bekötözése, és ezáltal a fájdalom és a sajnás csillapítása. Innen származik az átvitt értelem: a kibékítés, a düh és a harag elvétele a jóvátétel céljából, és az engesztelés, a váltság, az egység újra megteremtése, amelyre oly sok példát találunk a Bibliában. Ezért Krisztus teljes jóvátétel, elégtétel és váltság a mi bűneinkre.”¹

¹ „*That I call satisfaction, the Greek calleth Ilasmos, and the Hebrew Copar: and it is first taken for the suaging of wounds, sores, and swellings, and the taking away of pain and smart of them; and thence is borrowed for the pacifying and suaging of wrath and anger, and for an amends-making, a*

A καταλλαγή főnév jelentését Balázs Károly *Újszövetségi szótár* így foglalja össze: „Lecserélés, megbékélés, egyoldalú megbékélés”. Ez a Pál által meghirdetett ’evangélium titka’ (Ef 6, 19). Isten a Maga oldaláról megbékélt ellenségeivel, Róm 5,10”. A καταλλάσσω (katallasszó) ige ezt jelenti: „Két ellenséges személy v. társaság közül az egyik egyoldalúan megbékél”.

Tyndale 2Kor 5, 18-21 fordításánál a következőket a καταλλάσσω igit atonement-nek, bár Róm 5,10-11 az ugyancsak azonos görög καταλλάσσω-t 5,10-ben a latint követve „reconcile”-ként fordít, csak 5,11-ben „atonement”-et. Néhány évtizeddel Tyndale Újszövetség-fordítása után az ú.n. *Geneva Bible* (Genfi Biblia 1559) ezeken a helyeken Tyndale angolszász atonement-jét a modernebbnek gondolt latinos „reconciliation”-nel cserélte fel.

Ha a καταλλαγή-t, az angol atonement fényében magyarul „egybesítésnek” fordítjuk, a bibliai versek első hallásra furcsán, idegenül hangzanak. A nyelvi elidegenítés azonban kiköthet bennünket a sokat hallott megszokott mondatinkból, s ezáltal jobban elgondolkodhatunk 2Kor 5,19–20 teológiai mélységén.

„Isten *egybesített* (atoned) minket önmagával Krisztus által, és nekünk adta az *egybesítés* (atonement) szolgálatát. Isten ugyanis Krisztusban *egybesította* (atoned) a világot önmagával, úgyhogy nem tulajdonította nekik vétkeiket, és ránk bízta az *egybesítés* (atonement) *hirdetését*.”²

2Kor 5,18–21 Jézus halálának és az abban való hit misztériumáról szól, amit csak körüludogni lehet. Azt a jó hírt, hogy Krisztus meghalt a mi bűneinkért, s ezáltal mi új teremtmények vagyunk, az ősi tanúságtételek többféle képpel írták körül: az áldozat nyelvén (Krisztus a húsvéti bárány, az engesztelő áldozat), a jog nyelvén (kifizette értünk a váltságdíjat), katonai nyelven (lefegyverezte az embert fogva tartó gonosz hatalmakat). Egyetlen képet sem szabad abszolutizálni, hiszen ezek körülírások, ábrázolások, nem pedig fogalmi definíciók. A καταλλαγή, mint láttuk kicserélést, lecserélést is jelent, pontosabban egy dolognak egy másikkal való helyettesítését; tehát a szó jelentésmezejében utal mindarra, ami a „másik”-at jelenti. A keresztény hit értelmében az igazi, valódi „Másik” maga a Krisztus, aki miattunk, helyettünk és érettünk halt meg a kereszten.

EGYHÁZ

„Hiszem, hogy él a földön egy szent nép és gyülekezet: csupa szent, egy fő, Krisztus alatt, a Szentlélek hívta egybe, egy a hite, a szándéka, a gondolkodása, sokféle adománya van, de egységes a szeretetben, nincs benne szakadás és elkülönülés. Én is egyik része és tagja vagyok, minden javainak élvezője és részestársa” – így

contenting, satisfaction, a ransom, and making at one, as it is to see abundantly in the bible. So that Christ is a full contenting, satisfaction and ransom for our sins.”

² τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Χριστοῦ καὶ δόντος ἡμῖν τὴν διακονίαν τῆς καταλλαγῆς, ὥς ὅτι θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ, μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν, καὶ θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς.

fogalmaz Luther a Schmalkadeni Cikkekben. Az *Ágostai hitvallás* szerint: „Az egyház a szentek gyülekezete, ahol az evangéliumot tisztán tanítják, és a szentségeket helyesen szolgálják ki...az egy anyaszentegyház minden időben megmarad”. Az egyház még a család előtt alapított intézmény, amelynek alapja a Szentháromság: az Atya – Fiú – Szentlélek közössége.

Az egyház Krisztus teste

A metafora Pál apostoltól származik. Ugyanannak a testnek vagyunk a tagjai. „Az egyház az ő teste, amely telve van Vele, aki mindent betölt mindenekkel” (Ef 1,23). „Ő a feje a testnek, az egyháznak” (Kol 1,18). Kereszttségünk által beleoltódunk Krisztus testébe, a szentségeken keresztül Krisztus táplál minket az Ő tulajdon testével és vérével (Ef 5,30). Pál apostol az 1Kor 12-ben fejti ki, hogy a közösség egy test, amely sok tagból áll. A láb nem mondhatja: „Mivel nem vagyok a kéz, nem vagyok a test része.” A fül nem mondhatja: „Mivel nem vagyok a szem, nem vagyok a test része.” Az egyes testrészeknek, végtagoknak, szerveknek szükségük van egymásra. Más-más a funkciójuk, de ugyanazt a testet éltetik.

E testben közösség – koinonia – részesedés – egyenlőség van, és nem „hierarchia”. Bár a világ értékrendjében vannak kicsik és nagyok, Krisztus értékrendjében „nincs zsidó, sem görög” (Gal 3,28).

A keresztény közösség tehát a gyülekezet, a koinonia, az élő organizmus, ahol a gyülekezet kiábrázolja, megjeleníti Krisztus testét, az egyházat. Élő organizmus, ahol Isten Lelke rendel apostolokat, prófétákat, tanítókat, kormányzókat (*episzkoposzokat*), gyámolítókat, „nyelveken szólókat”. A test organizmus és nem organizáció. Az egyház testi természetét legjobban az úrvacsorában éljük meg, amikor Krisztus testében és vérében részesülünk. Az úrvacsora vételekor beleszövünk a krisztustest vérkeringésébe.

Az egyház Isten népe

Az egyház Istennek a népe. A Biblia különbséget tesz az *ethnosz* (héberül: *goyim*, az idegen) és a *laosz* (héberül: *lam*, az Istenhez tartozó) között. A reformátorok, köztük Luther, jobban szerette az „Isten népe” kifejezést, mint az egyház elnevezést. Az egyház tehát nem egyszerűen pünkösdkor született, hanem már az Ószövetségben is ott volt. Az őskeresztények is inkább Isten népéről beszéltek, annak eredete számukra sem egyszerűen Jézus életével, vagy a Szentlélek pünkösdi kitöltésével kezdődött.

Az „Isten népe” kifejezés arra utal, hogy az a nép Isten „nemzetsége”, azaz Isten „nemzette”, „szülte” (Pál apostol ír erről) őket, tehát szerves kapcsolat van Isten és népe között. Másrészt arra utal, hogy Isten választott, azaz megszentelt egy népet a sok közül, „tulajdonává tette” az *ethnoszt*. Amikor az *ethnosz* az Úrhoz tartozóvá, azaz megszenteltté válik, *laosz* lesz. A *laosz* szóból származik a laikus: Isten népébe nem csak a papok, hanem mindenki beletartozik. „Mostan, ha figyelmesen hallgattok szavamra..., úgy ti lesztek nékem valamennyi nép között az enyéim!” (2Móz 19,6). Az Ószövetség végig hangsúlyozza, hogy e kiválasz-

tottságára soha sem lehet „büszke” a nép, nem „dicsekedhet”: „Mert az Úrnak, a te Istenednek szent népe vagy te. Téged választott az Úr, a te Istened, hogy saját népe légy néki, minden nép közül a föld színén. Nem azért szeretett titeket az Úr, sem nem azért választott titeket, hogy minden népnél többen volnátok; mert ti minden népnél kevesebben vagytok. Hanem mivel szeretett titeket az Úr, hogy megtartsa az esküt” (5Móz 7,6–8).

Az Újszövetség tanúsága szerint Isten népéhez tartozik minden ember, aki Krisztust megváltójaként befogadta. A Jézus vére által megpecsételt új szövetség új népet teremt: „leszek nékik Istenük, és ők én népem lesznek” (2Kor 6,16). De jelent elhívást, választást a zsidók és a pogányok közül is: „Aki el is hívott minket, nemcsak zsidók, hanem a pogányok közül is, amint Hóseásnál is mondja: Hívom a nem én népemet én népemnek, és a nem szeretettet szeretettnék. És leszen, hogy azon a helyen, ahol ez mondatott nékik: Ti nem vagytok az én népem, ott az élő Isten fiainak fognak hívni.” (Róm 9,24–26).

FIGURALIZMUS / TIPOLOGIA

A hagyományos és legközismertebb értelemben a figuralizmus, illetve a tipológia az írásmagyarázatnak (exegézisnek) 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 teljesebben be; 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 (1911–1973) nevéhez fűződik, akinek az 1939-ben írt fiatalkori műve, a *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 (1901–1971) 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, analógias gondolkodásmód nélkül nem volna költészet.” Egyes zsidó írásmagyarázók (pl. 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 köny-

vekben a szerzők tudatosan rámutatnak az analóg helyzetekre vagy személyekre: pl. az ÚR azt az ígéretet adja Józsuének, hogy „veled leszek, ahogyan Mózeszel is veled voltam” (Józ 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 próféciaikban 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 exegetikai 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. Érdekes külön elemezni István vértanú beszédének sajátos tipológiáját (ApCsel 7,2–60). Goppelt megállapítja, hogy a tipológiai szemlélet végig kimutatható az Újszövetségben. Bultmann-nal ellentétben jogosan hangsúlyozza, hogy a tipológia nem hermeneutikai vagy exegetikai „módszer”, hanem „lelki látásmód” (*pneumatische Betrachtungsweise*), amely felfedezi a kapcsolatot Istennek a történelemben végbemenő megváltási tervének egyes eseményei között.

A *tipológia* szó eredete: a *typos* (latinul *figura*) a *typtein* (tuptein) igéből származik, ami azt jelenti, ütni, *nyomot hagyni*. 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 „hátrafelé” következtető kauzális gondolkodás egy idősíkon, csak horizontálisan mozog, addig az előremutató, előremozgó tipológiában a minőségileg magasabb szférába való „ugrás” vertikális mozzanata is megfigyelhető.

FUNDAMENTALIZMUS

A fundamentalizmus olyan vallási jelenség, amely mindhárom monoteista vallásban: a zsidóságban, a kereszténységben és az iszlámban is fellelhető. A vallás

és a politika mindhárom világvallásban jelentkező sajátos keveredése és összefonódása is fundamentalizmus. A politikai érzelmekkel és indulatokkal összekeveredett hitvallás félelmetes és veszélyes szellemet engedhet ki a palackból akár Közel-Keleten, Amerikában vagy Magyarországon. Mindhárom monoteista vallás világvallás, a kinyilatkoztatás vallása, s ezért mindegyikben a szent könyvnek (Héber Biblia, az Ó-és Újszövetségi Szentírás, Korán) központi szerepe van. A szent iratokhoz való viszony, azoknak isteni tekintélye, inspirációja és értelmezése mindegyik vallásban a hitélet alapjának, „fundamentumának” tekinthető. A fundamentalizmus ezért elsősorban hermeneutikai (bibliaértelmezési) kérdés.

Az elnevezés egy 20. század eleji észak-amerikai protestáns mozgalomra vezethető vissza, amelynek képviselői „Fundamentals” (Alapelvek) címen traktátusokat jelentettek meg, s a modernizmus ideológiájával szemben védelmükbe vették mindenek előtt a Biblia tévedhetetlenségét és a hagyományos dogmatikai tételeket.

A fundamentalizmus Észak-Amerikában elsősorban református környezetben jelentkezett. Luther számára az evangélium élő hangja a lényeges: az írott ígét megelőzi a szóban hirdetett ige, az Írás csak átmeneti állapot: az ige nem kíván betű vagy könyv maradni, mert azt igényli, hogy ismét szóvá váljon, hogy azt hirdessék. Luther mindvégig azt hangsúlyozta, hogy a Szentírás a Krisztusról szóló tanúságtétel („hang”), amely törvényként és evangéliumként szólít meg bennünket.

A 17. századi lutheri orthodoxyában azonban megmerevedett a lutheri tanítás, s a Szentírás formai tekintélyé, ún. „papirospápává” torzult. Ekkor alakult ki a „verbálinspiráció” tanítása, amelynek egyik képviselője így fogalmazott: *„A Szentírás szerzőit Isten írnokainak, Krisztus eszközeinek és a Szentlélek jegyzőinek és krónikásainak nevezzük... e szerzők Isten író tollai és az ígét diktáló és inspiráló Szentlélek jegyzői és írnokai voltak.”* Evangélikus környezetben ezt a verbálinspirációról szóló tanítást tekinthetjük fundamentalizmusnak. Amerikában az ún. Missouri Synod-ban lett meghatározó ez a konzervatív, másokat (még az úrvacsora közösségből is!) kizáró szemlélet.

A fundamentalizmus ellenzői szerint a Szentírás nem törvénykönyv, aminek minden betűjének szó szerint kellene engedelmeskednünk. A Szentírás különböző korokban, különféle emberek által íródott, s így magán hordozza annak a kornak a nyomait is, amelyekben keletkezett. A Szentírás a mulandó és tökéletlen emberi beszédbe öltözött isteni szó. Tetszett Istennek, hogy törékeny cserépedénybe rejtse az Ő kincsét, az evangéliumot (2 Kor 4,7). A Szentlélek által megvilágosított értelmünk segítségével beláthatjuk, hogy a Bibliának nem minden egyes szava Isten ígéje. Isten ígéje kétezer éven keresztül már akkor is szólt, amikor még nem volt Biblia. A bibliai szó a Szentlélek meglevenítő munkája következtében válik igévé, bibliai kifejezéssel a „Lélek kardjává”. A Szentlélek azonban a bibliai szavakat nem mechanikusan és automatikusan teszi kardjává. A Szentírást a Krisztushit fényében olvassuk, s azok a mondatok, amelyek ellentmondanak a szeretet elvének vagy Jézus történetének, nem válnak a Lélek kardjává. A

Szentírás betűje akkor válik a Lélek kardjává, ha meghalljuk Isten hangját. A hit hallásból van, s ahhoz, hogy „hitből hitbe” halljunk, közösségre van szükség. Az Isten igéje teremti a közösséget. Az egyház Isten igéje hirdetésének az eredménye, ám az is igaz, hogy azért hirdettetik Isten igéje, mert van egyház.

HAGYOMÁNY ÉS A SZENTÍRÁS

A Szentírás és a hagyomány több modelljéről beszélhetünk.

Egybeesés-elmélet („Tradíció I”)

Az első modellt „egybeesés-elméletnek” nevezhetjük. Eszerint alapvető harmónia van a Szentírás, az apostoli hagyomány és az egyház tanítása között. Iréneusz és Tertullianus a gnosztikusokkal szemben fogalmazták meg a hitüket, akik azt állították, hogy titkos, szóbeli kinyilatkoztatást kaptak valamelyik apostoltól. Iréneusz és Tertullianus szerint azonban az apostoli tanítást a Szentírás őrzi. Az Ó- és Újszövetség egységet képez, s ez Isten üdvtervében jut kifejezésre (*oikonomia*). Az apostoli hagyomány nem a Szentíráshoz való hozzáadást, kiegészítést jelenti, hanem azt mutatja meg a hit regulája alapján, hogy miképpen kell az írásokat értelmezni. Iréneusz szerint az apostoli egyház hűségesen megőrizte a *regula fidei*t.

Heiko Oberman „koinherenciának” nevezi azt a szemléletet, ami szerint a Szentlélek által életre hívott Egyház, a Szentírás és a Hagyomány egymásra mutat, s szerinte annyira szerves ez a hagyomány, hogy a *Tradíció*t akár kinyilatkoztatásnak is lehetne fordítani. Ebben a modellben szóba sem jöhet a Szentíráson kívüli hagyomány gondolata.

A kiegészítő nézet és a két forrás-elmélet („Tradíció II”)

Viszonylag korán, a liturgia kapcsán jelentkezett az a nézet, hogy a hagyomány „kiegészíti” a Szentírást. Keleten Nagy Szent Baszileosz kappadókiai atyánál (300–370) a Szentlélekről írt művében jelentik meg a gondolat, hogy a liturgia szempontjából az írott és a szóbeli hagyomány egyformán jelentős: „Az egyházban őrzött rendelkezések és igehirdetések közül némelyik írott hagyományból, mások a misztériumban hagyományozódtak ránk az apostoli igehirdetésből, ezek mind egyformán érvényesek az istentisztelet szempontjából.” A „lex orandi lex credendi”-elv érvényesült, vagyis az istentiszteleti liturgia határozza meg a tanítást.

A középkorban azonban még megvolt a „Tradíció I”, s csak a 15. században, főleg a kánonjogászok kezdeményezésére (pl. Gabriel Biel, †1495) kezdenek úgy hivatkozni az iratlan hagyományra, mint a Szentírással egyenértékű tekintélyre. A kánonjogászok ennek alapján fogalmazzák meg a két forrás-elméletet: Szentírás és hagyomány. Obermann szerint csak ekkor jelentkezett az a hagyomány-fogalom, amelyet úgy kezdtek emlegetni, mint a kinyilatkoztatásnak a Szentírá-

son *kívüli*, „külön” forrása. Ezt a másik forrást jelentő hagyományt, amit majd a Trentói Zsinat fog megerősíteni, nevezi „Tradíció II”-nek.

Később a reformátorok azért bírálták ezt a nézetet, mert szerintük az egyház már nem csupán „többet”, hanem lényegileg „mást” tanít, mint a Szentírás.

A reformáció modellje: „Tradíció I” a Szentírás szolgálatában

Közismert, hogy a reformáció számára a Szentírás a mértékadó norma („norma normans”), a hitvallások és a hagyomány csak a Szentírás mérlegén megmért norma („norma normata”). Ám a reformáció képviselői elsősorban nem a Szentírást és a hagyományt állítják szembe egymással, hanem a Tradíció I-et a Tradíció II-vel! A kánonjogászok elleni harc azonban a reformáció utáni évszázadban biblicizmussá merevedik. A reformáció nagy vitája Isten ígéje és az egyház kapcsolatáról szól. Luther a katolikus nézettel szemben (egyház anya: a Szentírás a gyermek) azt képviseli, hogy Isten ígéje „nemzi az egyházat”. Ugyanakkor az anabaptistákkal való vitájában Luther határozottan elveti azt, hogy a Szentlélek közvetítés nélkül szólna az emberhez. A reformátorok nem a hagyományt elnevezték, hanem a római katolikus egyház tekintélyelvét, mert az szerintük a középkorban felülkerekedett a Szentírás tiszta tanításán. A skolasztikával szemben ők a korai egyházra, s különösen is Ágostonra hivatkoztak. Tehát nem vetették el sem a hagyományt, sem az egyház tanítását, hanem azt alárendelték a Szentírás tekintélyének: a hagyomány a Szentírás szolgálóleánya. Isten beszéde, a Szentírás állandóan korrigálja az emberi tanítást.

„Tradíció 0”-ának nevezik azt a radikális reformációra jellemző tanítást, amely elvetett minden olyan tanítást (gyermekkeresztség, Szentháromság, Krisztus istensége), amely közvetlenül nem található meg a Szentírásban (pl. Sebastian Frank 1530-ban azt állította, hogy Augustinus, Jeromos és Gergely nem az Isten küldöttei, hanem az Antikrisztus apostolai). Luther szemében azonban a *sola Scriptura* nem formális elv volt, hanem azt tartalommal töltötte meg, s ez a tartalom egy dogmatikai szűrő, a *solus Christus*-elv volt.

„Solizmus” a protestáns ortodoxiában

Amíg a *sola fide* (egyedül hit által) gondolata már az 1530-as években megjelenik, a *sola Scriptura* (csak a Szentírás) elve igazán csak a reformáció utáni évszázadban, a protestáns ortodoxia idején vált meghatározóvá. A protestáns ortodoxia az autoritást csak a Szentírás számára biztosítja. Ez a nézet vezetett a verbálinspiráció, illetve a Biblia „tévedhetetlenségének” (*inerrantia*) tanításához, a megmerevedett konfesszionalizmushoz. Ebeling észlelte, hogy a protestáns orthodoxyia nem aknáztta ki a *verbum dei non scriptum* történelmi elsődlegességét a *verbum dei scriptum* megértése érdekében. A lutheránus orthodoxyia képviselői sokszor arisztotelészi kategóriákat alkalmaztak a Szentírás isteni eredetének igazolására. Quenstedt, a diktálás-elmélet képviselője így ír: „A Szentlélek nemcsak a szavak jelentését inspirálta, hanem egyenesen maga diktálta a

szavakat a szent íróknak... A Szentírás eredeti kánona csatlakozhatatlanul igaz, mentes minden tévedéstől.”

Római katolikus tanítás (Trentó és a II. Vatikáni Zsinat)

Amíg a reformáció a Szentírás és az egyház koinherenciáját hangsúlyozta a „Tradíció I” szellemében, addig a Trentói Zsinat (1545–1563) nyolcadik ülásszaka a Szentírás és az egyház koinherenciáját a „Tradíció II” szellemében fogalmazta meg: a Szentíráson kívüli hagyományt ugyanolyan tisztelettel és áhítattal kell fogadni mint a Szentírást.

A Trentói Zsinat a protestantizmussal szemben állást foglalt a kinyilatkoztatás két forrása, nevezetesen a Szentírás és a Szent Hagymány mellett. Senki sem értelmezheti a Szentírást az egyház tanításával ellentétesen. Martin Chemnitz (1522–1586) lutheránus teológus könyvet írt a Trentói Zsinat tanításáról, s könyvében a zsinat nyolc hagyomány–definíciójából hetet kész volt elfogadni. A hagyomány nyolcadik felfogása azonban szerinte olyan tanításokra vonatkozott, amelyeket nem lehet bizonyítani a Szentírás tanúságtételével (a purgatórium, a szentek tisztelete, a római pápa elsősége). A Szentírástól független hagyomány-felfogás vezetett el a szeplőtelen fogantatás (1854), a pápai csatlakozhatatlanság (1870) illetve Mária menybemenetelének dogmájához (1950). A konfesszionális századaiban (17–20. század első fele) megmerevedtek és egymással kibékíthetetlennek tűntek az egymástól eltérő álláspontok: a protestáns orthodoxia *sola Scriptura* elve és a római katolicizmus kettős forrás elmélete.

Változást a 20. század hatvanas éveiben a II. Vatikáni Zsinat hozott. Érdemes közelebbről szemügyre venni a II. Vatikáni Zsinat *Dei verbum* című dogmatikus konstitúcióját. A dokumentum II. fejezete szól „Az isteni kinyilatkoztatás továbbadásáról.” A 9. pont inkább Trentónak igyekszik megfelelni: „*az Egyház a kinyilatkoztatottakra vonatkozó bizonyosságát nem egyedül a Szentírásból meríti. Mindkettőt egyforma áhítattal és megbecsüléssel kell tehát elfogadni és tisztelni.*” A 10. pontban viszont felbukkan a reformáció „alárendelő” elve: „*Ez a Tanítóhivatal nem Isten szava fölött, hanem annak szolgálatában áll.*” E szófordulat protestáns füleknek ismerősnek hangzik – „*minister verbi domini*”. A megfogalmazás tehát összességében cizellált, s közel áll az első pontban bemutatott „Tradíció I” koncepciójához, amelyet az első századok kereszténysége képviselt. Erre igent mondott a reformáció klasszikus vonulata is, amelyre fogadókészséget mutathat az egy egyház apostoliságát és katolicitását valló huszonegyedik századi protestantizmus is.

A katolikus – protestáns konvergenciamodell

Gerhard Ebeling „*Sola Scriptura és a hagyomány*” című tanulmányában mutatja ki, hogy a katolikus és a protestáns álláspontok közötti különbségek tulajdonképpen csak a Trentói Zsinat után merevedtek meg. Véleménye szerint a 20. szá-

zad második felében sajátos közeledést figyelhetünk meg. Katolikus körökben ugyanis egyre többet hallani az „Írás-princípiumról” (Rahner), a protestánsoknál pedig a történeti kutatás fedezte fel a szövegek áthagyományozásának, a kanonizálásnak a történetiségét.

Luther is már megteremtette a „kánon a kánonban” elvét, ami a katolicizmus tradíció-fogalmához hasonló dogmatikai szerepet tölt be. Mindehhez hozzájárul a lutheri hermeneutika (*viva vox evangelii*) felismerése (amelyet éppen az Ebeling által képviselt Új hermeneutika fedezett ismét fel), miszerint a hirdetett ige, a *verbum dei non scriptum* legalább annyira fontos, mint a *verbum dei scriptum*. Hiszen az Írás eredetileg beszéd, s a szöveg most is azt igényli, hogy elhangozzék, hirdettessék, proklamáltassék.

E konvergencia-elméletet jól tükrözik az amerikai lutheránus teológusnak, Carl E. Braatennek, az „Evangeliumi és Katolikus Teológiai Központ” („Center for Evangelical and Catholic Theology”), az ökumenikus *Pro Ecclesia* című folyóirat egyik alapítójának szavai: „A Szentírás-princípium csak az egyház háttérén és az egyház érdekében létezik. A reformáció teológiájának Szentírás-elve és annak hermeneutikai következményei csak az egyházon belül nyerik el értelmüket. A Szentírás tekintélye nem az egyháztól függetlenül, hanem csak a Szentlélek által gyümölcsöket termő egyház életében: az egyház hitének apostoli megvalósulásában és annak életet teremtő szentségeivel, a keresztséggel és a feloldozást nyújtó úrvacsorával összefüggésében működik.”

HATÁSTÖRTÉNET

Ulrich Luz (1928–2019) svájci újszövetség-kutató Máté evangéliumáról többkötetes kommentárt írt, s ebben már tudatosan alkalmazza a hatástörténeti kutatásokat. Az *Evangelium és hatástörténet* című könyvében arról ír, hogy tanárként és kutatóként egyaránt szembesült a történetkritika korlátaival. Noha a történetkritika eredetileg felszabadító jellegű volt, „hiszen elősegítette a racionális emberi szubjektum autonómiáját, azonban nem járulhatott hozzá az igazság alapvető teológiai kérdésének meghatározásához.”

Luz rámutatott, hogy az evangéliumok természetétől semmi sem áll távolabb, mint az, hogy azokról az ember tudományos kommentárt írjon. A szövegeket csak akkor értjük meg igazán, ha azok életünket új megvilágításba helyezik, ezért beszél Luz Gadamer alapján a megértés „holisztikus” természetéről. Ugyanakkor azért sem lehet a szövegeket objektív, semleges elemzésnek alávetni, mert a bibliai szövegeknek sajátos ereje és termékenysége van, a történelem folyamán új helyzetben új jelentéseket, új gyümölcsöket teremnek. A bibliai hagyományban, mint írja: a „régí történetek, szövegek értelmezése nem azt jelentette, hogy exegetikai eszközökkel vizsgálták azokat, hanem újramondták, az új helyzetre aktualizálták őket. Izrael alaptörténetét újra és újra el kellett mondani, a jahvista és a papi dokumentumoktól kezdődően egészen Pszeudo Philonig és Josephus Flaviusig. Jézus történeteivel ugyanez esett meg az evangéliumban. Luz hason-

lata szerint a bibliai szöveg nem „ciszterna”, ahol pontosan meg lehetne mérni egy adott mennyiségű vizet, hanem „inkább egy forráshoz hasonlít, ahol új víz tör fel ugyanarról a helyről.” Ami a szövegek jelentését illeti, az tulajdonképpen a szövegekben rejlő „jelentésmag” és a „jelenkori olvasókat új tájakra vivő útvonalon vezető irányadó jelentés” összjátékának tekinthető. Az irányadó jelentés szerint a szöveg új helyzetben nyitott az új jelentések számára. Ha a szöveg olyan, mint egy forrás, akkor annak hatástörténete olyan, mint egy folyó: „mi pedig e folyó által sodort csónakban ülünk. Természetesen megtehetjük, hogy utunk folyamán elemezzük a víz kémiai összetételét... 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. Akármit is mondjunk a bibliai szövegekről, abban már benne van az előfeltételezés, hogy valamilyen viszonyban állunk velük...Mi vagyunk is a Biblia hatástörténetének vagyunk a termékei.”

A hatástörténet szemben áll a fundamentalizmussal, ami a szövegek „egy igaz értelmét” véli birtokolhatónak, s ugyanakkor arra tanít, hogy a múlt értelmezéseit ne passzív módon vegyük át, „hanem magunknak kell megtalálni saját értelmezéseinket.”

A hatástörténetnek ökumenikus dimenziói vannak, hiszen az exegétát a szöveg jelentésének megismerésében a különféle egyházak hagyományai segíthetik. Luzot Mt 10 missziós beszédének megértésében az anabaptista hagyomány, a színeváltozás (Mt 17, 1–13) értelmezését pedig a görög ortodox hagyomány segítette.

Ez a felismerés vezette el Luzot az egyház klasszikus hermeneutikájának újraértékeléséhez. Amíg a történetkritika számára az értelmezéstörténet és a hagyomány a szöveg jelentése szempontjából nemcsak redundáns volt, hanem egyenesen káros is – az egyoldalúan *sensus originalis*-ként értelmezett *sensus literalis*-ről mintegy le kellett „hántani” az évszázadok óta rárakódott értelmezési rétegeket –, addig Luz a hatástörténetet, vagy az értelmezéstörténetet a szöveg természetes velejárójának tartja.

Luz tudatában van annak, hogy az értelmezéstörténet egyoldalú és differenciálatlan elfogadása veszélyeket is rejt magában, hiszen az Ige gyökeréből olyan ágak is növekedhetnek, amelyek egyáltalán nem felelnek meg a szöveg eredeti jelentésének. Ilyen „mérgező” jelentés lehet például a néhány igeszakaszra hivatkozó antiszemitizmus is. Noha az értelmezéstörténet a *sola scriptura* elvének egyoldalú értelmezésével szemben kétségtelen a hagyomány rehabilitálását is jelenti, ez semmiképpen sem egy kritikátlan rehabilitáció, hiszen az Ige eredeti jelentésének mértéke marad az a kritérium, amely szelektál a jó és a rossz gyümölcsöket termő jelentések között. Ennek megállapításában viszont most tényleg segítségünkre siethet a történetkritika, de még inkább a *sola scriptura sui ipsius interpret* elve, hiszen a „jelentésmag” ki kell, hogy dobja az eredeti szándékhoz képest eltorzult jelentéseket.

HITVALLÁS

A hit kinyilatkoztatás, ajándék, indulat, mindenképpen olyasmi, amiért küzdeni, tusakodni kell: Júdás 3-ban olvassuk: *„tusakodjatok a hitért, a mely egyszer s mindenkorra a szentekre bízott”*. E küzdelemhez, „tusakodáshoz”, a hit drámájához a hit megvallása is hozzátartozik.

A hitvallás alapja: *„Aki vallást tesz rólam az emberek előtt, arról majd én is vallást teszek az én a mennyei Atyám előtt”* (Mt 10,32). A görög *homologeo* kifejezés elismerést, megvallást jelent, ezt fejezi ki a latin *confessio* is. Ha tehát megvalljuk a Jézus Krisztusba vetett hitünket az emberek előtt (*„coram hominibus”*), akkor Ő is tanúskodik rólunk az Atya előtt (*„coram patre”*). A hitvallás a száj cselekedete arról, amit az emberi szív érez: *„Ha tehát száddal Úrnak vallod Jézust, és szíveddel hiszed, hogy Isten feltámasztotta őt a halálból, akkor üdvözülsz”* (Róm 10,9).

Jézus Krisztus neve az első hitvallás: ezt a hitet vallotta meg Péter is Caesarea Philippinél (Mt 16,16). A zsidók számára Ő a felkent, a Messiás, a Khrisztosz, a pogányoknak pedig az Úr, a Küriosz, a Dominus.

A hitvallás mindig az emberi válasz Isten kinyilatkoztatására, a minket megszólító Igéjére. Nincs hitvallás kinyilatkoztatás nélkül, ámde a kinyilatkoztatás sem teljes a hitvallás nélkül. Gondoljunk Ézsaiás 55,11-re: *„...ilyen lesz az én ígém is, amely számból kijön: nem tér vissza hozzám üresen, hanem véghezviszi, amit akarok, eléri célját, amiért küldtem.”*

A hitvallás nem egyéni, hanem közösségi aktus. A közösség hitvallása mindig válasz volt valamilyen helyzetre, szituációra. Az egyetemes keresztény hitvallásoknak: az apostoli, a niceai és az athanasiusi hitvallások keletkezésének konkrét történeti okai vannak – az egyház közösségének válaszolnia kellett a mindenkori új kihívásokra: az apostoloknak a zsidóság messiásvárakozására és a pogányok istenkultuszaira kellett feleletet adniuk a Jézus Krisztusba vetett hitükkel. A niceanum utalás arra a világosságra, amely ellentétes a Római Birodalom napkultuszával. Az athanasiusi hitvallás az ariánus eretnekekkel szemben fogalmazódott meg.

Karl Barth (1886–1968) megfogalmazásában: *„A hitvallás mindig tiltakozás egy olyan hamis hit megnyilvánulásával szemben, amely ellentmond Isten dicsőségének. Az ember és Isten kapcsolatában ez olyan sajátos pillanat, amelyben az isteni »Igen« szembekerül az emberi »Nem«-mel, az isteni igazság az emberi hazugsággal.”* (Church Dogmatics=CD III/4) A hitvallás abból a kényszerből születik, hogy az ember „nem hallgathat”. Nincs hitvallás annak a rizikója nélkül, hogy az ember nevetségessé válik. *„Hitvallásra akkor kerül sor, amikor a keresztény közösség hite konfrontálódik vagy megkérdőjeleződik akár belülről, vagy kívülről a hitetlenség, a babona vagy az eretnekség által”* (CD III/4). A hitvallás akkor „történik”, amikor az egyén vagy a közösség hitét sértik egyes jelenségek.

A *status confessionis* olyan helyzet, amikor egyének vagy egy közösség azt tapasztalja, hogy a keresztény hit tisztasága, integritása veszélynek van kitéve.

A *status confessionis* azonban sohasem egy állandó helyzet, hanem egy sajátos pillanat; aki állandóan mártír akar lenni, az sohasem lehet hitvalló.

A hitvallásnak mindig egy pozitív tartalommal kell rendelkeznie. Isten partizánjai, a hitvallók mindenekelőtt Igent mondanak és csak relatíve, az Igen kedvéért mondanak Nem-et. A hitvallásnak mindig a dicsőítés kontextusában kell történnie. Ha militáns harccá vagy keserű veszekedéssé fajul a hitvallás, akkor Isten partizánjai megfélelmeznek arról, hogy gazdájuk kegyelmes Isten. Ilyenkor Isten partizánjai rendőrökké vagy detektívekké degradálódnak.

Az oppozíciót vállaló hitvalló hit mindig a közösség hitét kell kifejezze (CD III/4). Minél inkább „egyéni” a hitünk, annál kevésbé lehet az a hitvallás hordozója. *„Az igazi hitvallás szolgálata bizonyos értelemben mindig a közösség szolgálatában való részvétel, s nem az egyénnek különálló vállalkozása... A lélek, ami a hitvallót mozgatja, ami vigasztalja, ami a szó kimondására készíti, az mindig a Szentlélek... A Szentlelket a hamis lelkektől az különbözteti meg, hogy az mindig a közösségben él és uralkodik, hogy a hitvalló és az ő hitvallása a közösségből indul ki, és oda tér vissza”* (CD III/4). Ezt a közösséget a Szentírás irányítja, oktatja, mindig friss módon szólítja meg. A közösség általa létezik, hogy a Szentírás és a hitvallás állandóan felhangzik benne. A közösségben a hitvallások, a dogmák felidéződhetnek, de azok a további olvasásra, illetve hallásra és tanulásra kell, hogy serkentsenek.

IGAZSÁG

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

Northrop Frye (1912–1991) szerint a 18. század környékén jelenik meg az a nyelvszemlélet, amely szerint a szavak arra a külső személyre vagy eseményre vonatkoznak, amit leírnak (deskriptív nyelvi fázis). Láttuk, hogy az ennek megfelelő betű (szó) szerinti értelmezést (literalizmust) Frye „antiintellektuális keresztény populizmusnak” nevezi, s velük szemben mondja: „ha valami olyasmi szerepel a Bibliában, ami történelmileg igaz, az nem azért van ott, mert történelmileg

igaz”. Aki a Biblián kívül eső történelmi valóságban keresi a Biblia igazságát, az olyan igazságkritériumot alkalmaz, „amely idegen a Bibliától, és amelyet maga a Biblia nem ismer el.” Mint írja, „ha előkerülne valamely történelmi forrás arról, hogy Jézust Pilátus bírósága elé állították, és bizonyos részleteiben megegyezne az evangéliumok elbeszélésével, ezt sokan úgy üdvöznék, mint az evangélium igazának végső bizonyítékát, és nem vennék észre, hogy igazságkritériumukat nem az evangéliumból, hanem valahonnan egészen máshonnan veszik”. „Az evangélistákat egyáltalán nem érdeklik az olyan bizonyítékok, amelyek általában az életrajzírókat... Ők csupán azzal törődnek, hogy beszámolójukban egybevessék Jézus életének eseményeit, valamint az Ószövetség – értelmezésük szerinti – kijelentéseit arról, hogy mi történik majd a Messiással”. Az evangéliumok szerzőit nem a mai értelemben vett tudományos történetírás szempontjai vezérelték, hanem az arról szóló tanúságtétel, hogy a Názáreti Jézusban beteljesedtek a próféciaik. „Amikor Tamás apostol látható és tapintható bizonyítékot követelt a feltámadásról, azt a választ kapta, hogy jobban megértette volna a feltámadást, ha nem törődik a bizonyítékkal.”

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

INSPIRÁCIÓ (IHLETETTSÉG, SUGALMAZÁS)

Az inspiráltság példáival az Ó- és az Újszövetségben egyaránt találkozunk. Az inspiráció Isten önkijelentésének egyik módja, amely általában személyekre és nem könyvekre vonatkozik. Ezek a személyek a Lélek befolyása és hatása alatt voltak, amikor megfogalmazták, vagy leírták mondanivalójukat. Az inspiráció alanya mindig Isten Lelke, aki kinyilatkoztatja magát egy-egy embernek, mint például Bálámnak (4Móz 24,2), odajön az emberhez (Bír 3,10), megnyugszik rajta (Ézs 61,1; Lk 4,18), munkálkodik benne és megváltoztatja az embert, mint például azt Saullal is tette (1Sám 10,6), de át is szállhat másra, mint ahogyan Illés lelke is átszállt Elizeusra (2Kir 2,15).

Az Újszövetségben különösen Pál apostol beszél többször is a lelki emberről (1Kor 2). A „nem lelki ember” nem érti meg a cselekvő Isten hatalmas erejét és művét, ám „nekünk kinyilatkoztatta Isten a Lélek által” (2,10). Az evilági gondolkodás a Szentlélek érintettsége nélküli gondolkodás, de akik Jézus Krisztusban hisznek, azok megkapták az ígért Vigasztalót, a Szentlelket. Isten az embert a Lélek által részesíti ajándékaiban: a Lélek által olyan tudást, látást kap, amelyet a világ nem képes adni. A Szentlélek János apostol szerint az „igazság Lelke”. Ez a Lélek, akárcsak az elektromos áram, láthatatlan, de ereje, munkája megtapasztható. Mindenhová eljut, behatol: egy sajátosan áttetsző, „transzparens”, s ugyanakkor kinyilatkoztató erő is. A lelki ember a Lélektől kapott erővel hirdeti

a Lélektől kapott ajándékot. S aki a Lélekre fogékony, az kilép önmaga eredendő zártságából, és hajlandó lesz megnyílni másoknak is.

Ha a Biblia inspirációjáról beszélünk, fontos, hogy megkülönböztessük azt a verbálinspirációtól, amit mi a fundamentalizmus váltófogalmaként értelmezünk. A verbálinspiráció ill. a fundamentalizmus a modern gondolkodás mellékterméke, pontosabban a modern gondolkodással szembeni védekező ideológia, amely a Szentírás *inerrantiáját*, azaz annak emberi, földrajzi–biológiai–történelmi tévedhetetlenségét hangsúlyozza.

Az inspiráció kapcsán két igehelyet idéznek leggyakrabban. Egyik a 2Tim 3,16: „A teljes Írás Istentől ihletett és hasznos a tanításra, a feddésre, a megjobbításra, az igazságban való nevelésre.” A mechanikus, tekintélyelvű érveléssel szemben meg kell jegyeznünk két dolgot. Először is a *pasza grafé* jelentheti azt is, hogy „teljes”, és azt is, hogy „minden”. A *theopneusztosz* szó is állhat aktív és passzív értelemben egyaránt, tehát állítmányi és jelzői funkciója is lehet. A fenti páli szakasz úgy is fordítható, hogy „minden olyan írás, amely Istentől ihletett, hasznos a tanításra”, amint azt a különböző fordítások tükrözik is. Végezetül: Pál apostol kijelentése nem az általunk használt, protestáns Biblia hatvanhat könyvéről szól, hanem az ószövetségi írásokról.

Raymond Collins mutatott rá, hogy a verbálinspiráció tanítása számos problémát hordoz: 1. a próféták nemcsak verbálisan közvetítették Isten üzenetét, hanem sokszor „elő is adták” (pl. Jeremiás, Ezékiel); 2. maguk az események voltak sokszor kinyilatkoztatások, amelyekről a próféták tanúskodtak; 3. a Biblia maga is sokszor bepillantást enged az írárok születésének emberi oldalába (Lk 1,1–2; 1Kor 1,16; Jn 4,2). Walter Vogels három inspirációs modellt különböztet meg: a prófétikus, a közösségi és a nyelvi modellt.

A legújabb megközelítések legmarkánsabb képviselője a viszonylag fiatalon elhunyt angol teológus, John Webster (1955–2016). Webster nem elvontan, külön doktrínaként foglalkozik az inspiráció kérdésével, hanem azt egy sajátos kontextusba helyezi. Nevezetesen kijelentés / kinyilatkoztatás és a szanktifikáció, azaz a megszentelődés összefüggésében tárgyalja. Nem az autoritás kérdésével együtt, amint azt sokan teszik, ezt ő – majd látjuk később – elutasítja. Az nem szokatlan, hogy az inspirációt a kijelentéssel együtt vizsgálja, ám bevezet egy új fogalmat, a megszentelődést. Tehát: kinyilatkoztatás, megszentelődés, inspiráció. Amint írja: „A Szentírást dogmatikailag az Isten önközlésében betöltött szerepe alapján tárgyaljuk, vagyis az Atya, a Fiú és a Lélek cselekedetei alapján, amelyek létrehozzák és fenntartják azt az üdvözítő közösséget az emberiséggel, amelyben Isten megismerteti magát velünk és általunk A Szentírás „megszentelése” („szentsége”) és „ihletettsége” (Istentől való eredete) annak a folyamatnak az aspektusai, amely során Isten a teremtményi valóságot a maga szolgálatába állítva használja fel, üdvözítő önkijelentésének hitelesítésére.”

A megszentelést nem a megtért ember kíváncsú megszentelődéseként írja le, hanem Isten önközlésének eszközeként. Ha a Szentírást, mint elrejtett isteni igazságokat megmutató tárháznak fogjuk fel és azonosítjuk a kinyilatkoztatással,

akkor éppen azt a folyamatot, dünamiszt veszítjük szem elől, amely Isten önkinyilatkoztató akaratával elindul és eljut az emberig. Tudatosan trinitárius Webster teológiája, számára a kinyilatkoztatás *„a háromságos Isten önbemutatása, a szuverén irgalmasság szabad műve, amelyben Isten akarja, létrehozza és tökéletesíti a vele való üdvözítő közösséget, amelyben az emberiség eljut arra, hogy mindenek felett megismerje, szeresse és félje őt.”* A kinyilatkoztatás fogalmában tehát benne van Isten minden cselekedete, a kiengesztelődés művét is beleértve. Websternél külön hangsúlyt kap az „isteni ökonómia”, azaz isteni üdvrend, isteni szándék témája. A megszentelés nem csupán a Szentírásra vonatkozik, hanem kiterjeszthető már arra a folyamatra is, ahogyan Isten Szentlelke a kezdeti szóbeli hagyományt ugyanúgy saját szolgálatába állítja, mint az ebből kialakult, majd kánonná formálódó szövegeket. A Szentháromságos Isten cselekedete ez.

Webster szerint felborul a rend, amikor nem a kinyilatkoztatásból közelítünk az inspirációhoz, hanem fordítva: azt mondjuk, hogy azért kinyilatkoztatás a szöveg, mert inspirált. Pedig a Szentlélek munkája nem előzheti meg Isten önkijelentő munkáját; a kiindulási pont csakis Isten kijelentő cselekedete lehet. Tehát nem az ihletettség az alap, hanem a kinyilatkoztatás, s az ihletettség ebből következik

Két veszélyt lát Webster: az egyik a tárgyiasítás, amikor elszigeteljük az inspirációt az isteni cselekedettől és az evangéliumtól. *„A tárgyiasítás akkor történik, amikor a bibliai ihletettséget úgy magyarázzák, hogy a kijelentést egy világi entitás szerint teszik elérhetővé, nem pedig Isten szerint. A kijelentés tárgyiasított megközelítésében az ihletett produktum élvez elsőbbséget az isteni ágens kijelentő, megszentelő és ihlető tevékenységével szemben. Az ihletettség nem megtestesíti, hanem mint szolgálja Isten jelenlétét. Az ihletettség nem szünteti meg Isten misztériumát; ez egyszerűen a Lélek azon cselekedete, amely által a szövegek e gyűjteménye Istentől eredővé lesz, hogy azzal tanúsítsa Isten kimondhatatlan jelenlétét. Az ihletés a Lélek szabadságának egyik módja, nem pedig a betű általi megköötöttsége.*

A másik veszélynek Webster az elspiritualizálást tartja, amikor a szöveg helyett az olvasó lesz az inspiráltság fókuszja. Ez a megközelítés szubjektívvá teszi az inspiráció kérdését. *„Mint oly gyakran a Szentírás és értelmezésének modern történetében, az önközlő isteni jelenlét visszavonulása által hagyott űrt az olvasói tevékenység tölti ki”* – állapítja meg Webster. Éppen a megszentelődés, a szanktifikáció gondolata képes ezt a kettős veszélyt elhárítani. Az inspiráció nem a szöveg tulajdonsága, de nem is az olvasó tapasztalata, hanem a Szentháromság Isten cselekedetében ragadható meg. Ha az inspiráció elszakad a megváltástól, megtöri az ige, a lélek és a hit egységét. Ilyenkor az ige szöveggé válik, formalizálódik, dekontextualizálódik és kizökken a dogmatikai helyéről. Ily módon lesz a Szentírás a tévedhetelen tanítás forrásává, amely ezáltal igényel magánk teológiai tekintélyt.

Webster e két veszélyre történő figyelmeztetés után végezetül egy pozitív irányt mutat fel. 2Pét 1,21 igéit exegetálja: *„a Szentlélektől indítatva szóltak az Istentől küldött emberek.”* Azt állítja, hogy az inspiráció nem a szöveg tulajdona

vagy tulajdonsága, hanem isteni mozgás és általa isteni mozgatás. A kiindulás (legyen az mandátum, vagy impulzió) Istentől ἀπὸ θεοῦ (apo theu) jön. Az inspiráció éppen erről a mozgásról szól, ahogy az Istentől eljut az ige az emberi szívig. Az evangélium is mozgás, isteni parúzia; akiket a Lélek mozgatott, azok beszéltek!

INTERTEXTUALITÁS

Az intertextualitás fogalmát az irodalomelméletben Julia Kristeva bolgár származású francia irodalomtudós vezette be; s a hazai irodalomtudományban gyakran alkalmazták, például Esterházy Péter „vendégszövegeinek” értelmezésénél.

A keresztény Biblia egy intertextuális könyv; az Újszövetség idézi, beépíti, újra értelmezi az Ószövetség egyes szövegeit. A befogadó szöveg (az Újszövetség) asszimilálja és adaptálja az Ószövetség korábbi textusait. A vendégszöveg azáltal nyer jelentőséget, hogy annak jelentését a befogadó szöveg használja és alakítja. „A Szentírás természete szerint előfeltételezi a textuális egységet, vagyis egy olyan intertextuális összefüggést, amely nem állt a különféle tradíciókból származó eredeti szerzők szándékában” (Gerald T. Shephard). A pretextus (az első textus) a végszövegben található korábbi textusok gyűjtőfogalma. A pretextus elemei lehetnek: fogalmak, figurák, cselekvésmotívumok, témák, szimbólumok. A metatextus a végszöveg.

Richard B. Hays: *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* című munkája mérföldkő a nemzetközi tudományos kutatásban. Tézise szerint a Pál leveleiben megtalálható intertextuális diszkurzusok a rabbinikus midrásokhoz hasonlóan ugyanazzal a nagy előddel birkóznak, mégpedig az Ószövetséggel. „Ott jön létre intertextuális írás és olvasás, ahol adva van egy olyan olvasói közösség, amely a korábbi szövegekre úgy tekint, mint olyan erőteljes szövegekre, amiket azzal a meggyőződéssel idéznek, hogy van mondanivalójuk a jelenre nézve is.” Az intertextualitás többlete a tradicionális forráskritikához képest az, hogy a források feltárásán túl rámutat, hogy a pretextusokból átvett szövegek végső helyükön új szellemi egységgé nőttek össze.

INTRATEXTUALITÁS

Az intratextualitás a valóságot a Szentírás textuális keretén keresztül látja ahelyett, hogy lefordítaná a bibliai fogalmakat a „valóság” nyelvére. A szöveg színpantja magába a világot és nem a világ a szöveget. A Biblia adja azt a narratívát, amelynek fényében az egyház a világot látja. A Biblia világi megközelítése helyett a világot a Biblia narratívája alapján közelíti meg. Az olvasó is része a nagy narratívának a szövegbe „beleírt” (inscribed) történetével. Ez George A. Lindbeck (1923–1918) hermeneutikájának alapfogalma.

JELENTÉS

A bibliai nyelvet, szöveget, az Írást a jelentés megértésének céljából tanulmányozták az elmúlt évezredek során. 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. Az 1. században a zsidóság körében négy értelmezéstípus terjedt el: a rabbinikus zsidóságban a „literalizmus” és a „mid-rash”; a qumrani közösségben a „pesher”; Alexandriában pedig az „allegorizmus”.

Az Újszövetségben Pál apostol 2Kor 3,6-ban különbséget tesz a *gramma* (latinul *littera*) és a *pneuma* (latinul *spiritus*) között (lásd még Róm 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 megkülönböztetést.

Órigenész (kb. 184–254) 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 (szarksz), 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. „Krisztus értelmét” (1Kor 2,11) kutatja. Szerinte három embertípus nem jut el a 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 (kb. i.e. 25/21–41/45) 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 „theoria” elméletét dolgozta ki. A *theoria* lényege az, hogy az elsődlegesnek tekintett literális értelem mintegy magába foglalja a többletet, a jövőt. A patrisztika legnagyobb alakja, Szent Ágoston (354–430) sem volt mentes a hellenista (sokszor platóni) tendenciáktól.

A középkorban fokozatosan alakult ki a népszerű *quadrīga*, 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 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 fontosságá-

nak kérdése. A Párizs melletti szentviktori iskola képviselői – elsősorban Hugó és András – a korabeli zsidó exegeta, Rashi(1040–1105) hatására újra a literális és a történeti értelem elsődlegességét hangsúlyozták.

Aquinói Tamás (1225–1274) szerint a szavak (verba) a literális értelemre, a dolgok (res) pedig a spirituális értelemre vonatkoznak. Lyrar Miklós (1270–1340) nevéhez fűződik a „kettős literális értelem”, a duplex *sensus literalis*. Rashit követve, Szentviktori Hugóhoz (1097–1141) hasonlóan, ő is úgy vélte, hogy a *hebraica veritas* alapján a literális értelem elsődleges.

Luther (1483–1546) exegetizására hatással volt a Lyrar Miklós örökségével való konfrontáció. Noha korai korszakában maga is sokat allegorizált, később 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 *scopus*ában fedezte fel a literális értelmet és nem egyszerűen a szerző szándékában. Számára tehát a literális értelem összetett volt, egyrészt történeti, másrészt figuratív, illetve prófétikus.

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. Ez az egyensúly azonban a 18. század környékén felborult.

Az alábbiakban egy fogalmi megkülönböztetésre kell rámutatnunk. A literális értelem előnyben részesítését sokszor azonosnak tekintik a „literalista” szemlélettel, amely nem veszi tekintetbe, hogy Isten bizonyos beszédmódra, képi nyelvre fordította le üzenetét, s ezért a történetet is történelemnek olvassa. Frye szerint a „populista literalizmus” jelensége a „démotikus” (népi) illetve „deskriptív” nyelvi fázis eredménye. Mint írja: „kialakult az a felfogás, mely szerint, ha valami hihetetlen dolgot találunk a Bibliában, annál jobb: ezáltal önként feláldozhatjuk értelmünket; és ha elhisszük, vagy azt hisszük, hogy elhisszük, ezzel külön érdemeket szerzünk. Attól kezdve jellemzi a betű szerinti értelmezés az antiintellektuális keresztény populizmust, hogy a nyelv démotikus és leíró kategóriái általánosan elfogadottá válnak. E felfogásban például Jónásnak valóságos utazást kell tennie egy valóságos bálna gyomrában, mert különben Istent, a történetet végső forrását hazudtoljuk meg.”

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. Amíg a középkorban a túlságos spiritualizálás szorította vissza a literális értelmet, addig az újkorban a literális értelemből vett ki szinte teljesen a spirituális dimenzió. Brevard Childs mutatott rá, hogy a 18. század teológusai gyakorlatilag azonosították a *sensus literalist* 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 exegéta ezért akarja azonnal „lehántani” az eredeti jelentésre rárakódott értelmezési rétegeket, így akarván eljutni az „igazi”, a „tisztá”, az „eredeti” jelentésig.

JELENTÉS ÉS JELENTŐSÉG

A németeknél az irodalomkritika sohasem szakadt el olyan radikálisan a filológiától és az értelmezéstől, mint az angolszász irodalomtudományban. A klasszika-filológus, Philipp August Böckh (1785–1867) a híres *Encyklopädie* című munkájában (1877) különbséget tett a filológia, az interpretáció és a kritika között. Nála a kritikai értékítélet szükségszerűen előfeltételezi a megértés, a hermeneutika tudományát. Előfordulhat azonban egyéni, önkényes, vagy félreértésen alapuló értelmezés, de az nem tekinthető érvényesnek. Erre lett ismét figyelmes a virginiai egyetem volt professzora, az irodalomtudós, E. D. Hirsch Jr., (1928) aki a *The Validity of Interpretation* (Az értelmezés érvényessége, 1967), *The Aims of Interpretation* (Az értelmezés céljai, 1979) című könyveiben (magyarul: *A hermeneutika elmélete* 1987 és 1998; 385–514) bírálja az általa „dogmatikus relativistáknak” ill. „kognitív ateistáknak” nevezett új kritika és az egzisztencialista színezetű új hermeneutika képviselőit. Hirsch a következő kérdésre keresi a választ: mi biztosítja/biztosíthatja egy értelmezés érvényességét? Szerinte a jelentés meghatározottsága (*stable determinacy of meaning*), ami végső soron a szerzői szándék programjával azonos. A „meaning”-et nem a szerző pszichikai intenciójában, hanem a szerző által választott műfajban (programban) kell keresni. A „meaning” képviseli azt az objektivitást, amit az olvasónak kell megérteni, legalábbis minél közelebb kell kerülni hozzá. Amit az olvasónak vagy akár magának a szerzőnek is (később) jelent a szöveg, az változó tényező. Hirsch ezt nevezi „jelentőségnek” (*significance*). A jelentés úgy viszonyul a jelentőséghez, mint az értelmezés a kritikához, illetve a tudás az értékhez. Az értelmezést elhanyagoló irodalomkritikai korszak után az irodalomtudomány is újra az értelmezéshez (a hermeneutikához) fordult, s ennek egyik (de nem kizárólagos) célja, hogy rekonstruálja a mű hozzáférhető jelentését, vagyis az alkotónak a műfajba programozott szándékát. A szerzői intenció rehabilitálásának az a célja, hogy kiküszöbölje az értékelés esetleges önkényességét. A „kritika” és az „értelmezés” közötti különbség az, hogy a kritikai értékítélet („ez rossz”) mintegy „elzárja” a művet a befogadótól, mindaddig, amíg azt egy újabb kritikai irányzat (ismét) felfedezi. Az értelmezésnek nem az értékítélet a dolga, hanem az, hogy újra és újra feltárja, „kinyissa”, vagyis hozzáférhetővé tegye a szöveg eredeti jelentését. Hirsch hermeneutikája végső soron a Biblia történetkritikai megközelítését támasztja alá: először a szöveg jelentését (*meaning*) kell tudományos módszerekkel feltárni az *ars intelligendi* és *ars explicandi* alapján; csak ezután következhet az alkalmazás (*ars applicandi*): a szöveg és az olvasó közötti viszony, a teológiai jelentőség (*significance*) megállapítása.

KÁNON, KANONIKUS HERMENEUTIKA (KÁNONKRITIKA)

Az irányzat legjelentősebb képviselője a yale-i egyetem teológiai fakultásának egykori ószövetséges professzora, Brevard Childs (1923–2007). Ahhoz, hogy Childs munkásságát megértsük, rövid pillantást kell vetnünk a kánonkritika előzményeire.

A bibliai teológiai mozgalom kezdeti kérdésfelvetését – , hogy miképpen lehet a tudományos bibliakutatás és az egyház szempontjait közös nevezőre hozni – Childs továbbra is érvényesnek tekintette. Saját kánonkritikai programja próbálta megoldani azt a problémát, amiben a bibliai teológiai mozgalom kudarcot vallott. Childs nem vetette 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 szerint maga a Szentírás is egy *hermeneutikai rendszer*, az egyes bibliai könyvek nem esetlegesen kerültek oda, ahová kerültek. A történelem szerepét Childs-nál a kánon veszi át, s a kánonkritika módszerével feltárhatja a Biblia sajátos hermeneutikáját. Amíg a történetkritikusokat a szövegek eredete, prehistoriája foglalkoztatta, addig a kánonkritika számára a szöveg *végző formája és a „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; 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.

A kánonkritika két dologra koncentrál. Egyik a kanonizálás folyamata, amely történeti eszközök segítségével tárja fel, miképpen alakult ki a zsidó, illetve a keresztény kánon. A másik szempont a kanonikus hermeneutika. Miért volt a kánon kezdetben képlékeny, s mivel magyarázható annak későbbi stabilizációja? Eddig ezekkel a kérdésekkel csak röviden foglalkoztak az ószövetségi és az

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) komoly visszhangot váltott ki. A lebilincselő erudícióval készült, s a 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. Childs-ot nemcsak az izgatja, hogy az egyes bibliai könyvek milyen hermeneutikai megfontolásból 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 a több anyagból egy egységes könyv lett.

Meg kell látnuk 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 „resignifikáció” 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 Ószövetségkutató, 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 oly egybehangzó elismeréssel, mint az öt évvel korábbi az Ószövetségről; vagy a módszerét meggyőzően illusztráló *Exodus*-kommentárt (1974).

Childs tézise: ahogyan 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 lélekke váljon.

LITERÁLIS (SZÓ SZERINTI) ÉRTELEM

A *sensus literalis* (a „betű szerinti”, illetve „szó szerinti” értelem) kérdésével az elmúlt kétezer évben rengeteget küzdöttek zsidó rabbik és keresztény exegéták.

A problémát felvetették nyelvfilozófusok, továbbá irodalomkritikusok is (lásd továbbá a Jelentés címszót).

Az angol bibliafordító William Tyndale (kb. 1492–1536) is azt hangsúlyozta, hogy minden szöveg alapja az „egy értelem”, a „gyökér” vagy a „horgony”. Mint keresztény bibliafordító abból indult ki, hogy a négyes értelemről szóló középkori felfogás megfeledezett a szó szerinti értelemről. „A literális, vagyis betű szerinti értelem lassan semmivé válik, mivel a pápa azt teljesen a maga tulajdonává tette. Egyrészt elzárta hagyományainak, szertartásainak és kitalált hazugságainak ál- és hamis kulcsaival, másrészt pedig erőszakosan, kard által űzte el tőle az embereket... A Szentírásnak mindössze egy értelme van, ez pedig a betű szerinti értelem. A betű szerinti értelem a forrása és alapja mindennek; horgony, amely sosem hagy cserben, amelyhez ha ragaszkodsz, sosem hibázol vagy térsz le a helyes útról. Ha pedig elhagyod a betű szerinti értelmet, akkor letérsz a helyes útról... Mindamellett a Szentírás használ példabeszédeket, hasonlatokat, találós kérdéseket vagy allegóriákat, ahogyan a többi beszéd is, de az, amit a példabeszéd, hasonlat, találós kérdés vagy allegória kifejez, mindig a betű szerinti értelem, amit gondosan ki kell kutatnod.”

Brevard 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 volt érvényes, a katolicizmus a történeti értelem kritikai kutatását egészen az 1943-as pápai enciklika (*Divino et Afflante Spiritu*) kibocsátásáig ellenezte, s csupán a tradícióra helyezte a hangsúlyt. A gyakran elterjedt nézettel szemben – miszerint a 18. századdal induló történetkritika a reformáció legitim örököse – Childs, elsősorban 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 exegéták 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 kö-

rülmények hipotetikus megkonstruálása során. A sok értelemmel való visszaélés miatt az exegézis 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 könyvedén lemondott a literális értelemről annak érdekében, hogy releváns és a kornak tetszetős teológiát faragjon. Childs szerint 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.

MÍTOSZ ÉS ARCHETÍPUS

A 20. században a mítosznak az emberi gondolkodásban betöltött szerepét több tudományág is hangsúlyozta. Amíg a 19. században a mítosz legfeljebb vallástörténeti fogalomként szerepelt, és a vallások primitív szakaszát jelölte, addig a 20. század első felében a mitikus gondolkodásmód jelentőségét több tudományág is felhívta a figyelmet. Az antropológiában Frazer, a pszichológiában Freud és Jung, a vallástörténetben Kerényi Károly, az irodalomban többek között Proust, Joyce és Kafka, a filozófiában pedig Ernst Cassirer neve fémjelzi azt a gondolkodástörténeti fordulatot, amely a mítoszt immáron nem „a nyelv betegségének”, hanem az emberi nyelv és gondolkodás nélkülözhetetlen funkciójának tekinti, ami a gondolkodó és fogékony ember számára a valóság feltárásának eszközeként kínálkozik. A mítosz nem az igazság helyett, hanem annak kifejezéseként jelenik meg.

Northrop Frye neve már szétválaszthatatlanul összeforrt az úgynevezett mítoszkritikai vagy archetipikus kritikai irányzattal. A mítosz Frye megfogalmazásában az emberi vágyak, az ember érdekeltiségének a nyelve. Frye a mítosz rendszerét a természeti ciklusok négyes tagolásával hozza kapcsolatba. A nap négy fázisa (haj-

nal–nappal–este–éjszaka), az évszakok körforgásának négyes tagoltsága (tavasz–nyár–ősz–tél), az emberi élet mozgása (születés–házasság–halál–pusztulás) – ezek a ciklusok képezik mítoszelméletének alappilléreit. A tavasz a komédia, a nyár a „romance”, az ősz a tragédia, a tél pedig az ironia mítosza. Az archetípus fogalmát Frye Jungtól kölcsönzi, de a lélektanból áthelyezi az irodalom perspektívájába. Az archetipikus kritika fogalmát éppen a Jungról szóló tanulmányában fogalmazza meg tömören és frappánsan: „Az archetipikus kritika olyan kritikai eljárás, amely a művet nem a természet, hanem más művek utánzásaként fogja fel.” Az irodalomnak is megvannak a maga archetípusai: az irodalom története során újra meg újra felbukkanó szimbólumok, képek, minták, mítoszok, emblémák. Az archetípus olyan szervező eleme az irodalomról szóló tudásnak, mint például az evolúció gondolata a biológiának. Frye az irodalmat a mítoszok „áthelyeződésének”, „kitolódásának” (displacement) tartja. A műalkotások mitikus szerkezetét csak akkor érthetjük meg, ha az egyes műveket kellő távolságból szemléljük, amint egy festmény kompozícióját is csak bizonyos distanciából foghatjuk fel. Frye-t tehát nem az egyes művek sajátossága érdekli, hanem az egyes műveket összekötő rend, vagyis nem a „ruha”, hanem a „csontváz”, ezért nevezi művét anatómiának, s éppen a boncolás végett fagyasztja meg az egyes műveket. Szemben a strukturalistákkal Frye-t nemcsak a művek szerkezete, hanem a művek, a műfajok közötti összefüggés, a „mélyszerkezet” izgatja, számára az egyes művek a jéghegy csúcsaiként jelennek meg. Őt a felszín alatti láthatatlan, az egyes csúcsoakat összekötő jégtömb foglalkoztatja.

MÍTOSZTALANÍTÁS

A filozófiai hermeneutika hagyományát leghatásosabban Rudolf Bultmann (1884–1976) építette be teológiájába. Mint ismert, áthidalhatatlan szakadékot látott a Biblia és a modern ember világképe között. Heidegger fiatalkori írásai alapján a megértés nyelvi, filozófiai és kulturális szempontjaira kérdez rá, mert a megértés ilyen előfeltevések nélkül szerintem nem lehetséges. 1941-es programadó tanulmányában (Az Újszövetség és a mitológia) hirdeti meg a sokat vitatott „mítosztalanítás” gondolatát. Célja, hogy a Szentírás mitologikus világképének elvetésével elősegítse a ma is nekünk szóló üzenet, a *kériüggma* meghallását. Bultmann a hamis botrányt – a mítoszban való megütközést – akarja eltávolítani, és a modern embert a valódi botrányt, a kereszt beszéde elé állítani, és így döntésre felszólítani. Bultmann azt bizonyítja, hogy a mitológiátlanítás nem saját találmánya, hiszen az már ott van az Újszövetségben, amikor az elveti a zsidó-eszkatologikus reményeket, s a hit maga is igényli, hogy világnézetektől megszabaduljon.

NARRATÍVA, NARRATÍV KRITIKA

A narratíva elbeszélést jelent; a narratív kritikusok számára döntő, hogy a szerző (az író) a történetet valamilyen szempont szerint *elbeszéli*. Ez az elbeszélés, a

cselekményszöveg a narráció. A lényeg tehát nem bármiféle szöveg „előtti” állapot, hanem a szöveg, *mint kész forma*, a cselekményszöveg a kész „szöveg”. A narratív-kritika előfutárainak a német Erich Auerbach *Mimézis* című könyvét és az amerikai Amos Wilder (1895–1993) *Early Christian Rhetoric* c. 1964-ben megjelent művét tekinthetjük. A narratív-kritika elterjedésének nagy lökést adott egy döntő hermeneutikai felismerés, amelyet a Yale Egyetem egykori professzora, Hans Frei (1922–1988) fogalmazott meg: az evangéliumok nem „történelem-ízűek”, hanem narratívák, azaz „elmondások”, elbeszélések, s így igazságértéküket nem a történelemhez való viszonyukban kell keresni. Történelmileg, filozófiailag és teológiailag is nagyszabású monográfiájában Frei meggyőzően demonstrálta, hogy miként tűnt el a Biblia narratív értelmezése a 18. és a 19. század folyamán. Részint Frei, részint az irodalomtudomány előrenyomulásának hatására a nyolcvanas években sorra jelennek meg az egyes bibliai könyvek narratív-kritikai megközelítései.

A narratív kritika és az erre épülő narratív teológia leginkább az angolszász világban terjedt el az elmúlt évtizedekben. A narratíva az események időbeli egymásutánja, s így egy fiktív történet és a történelem is egyaránt narratíva. A narratív kritika a bibliai szövegeket nem történeti „forrásként” kezeli, amelyek mögött – úgymond – kimutatható a teológiai „mondanivaló” vagy „üzenet”, hanem az események fűzésének *mikéntje* már önmagában is hordozza az üzenetet. A forma és a tartalom ugyanis nem választható szét egymástól. A narratív kritika a szöveget, mint szöveget az irodalmi kritika eszközeivel vizsgálja, tehát a *cselekményre*, a *jellemalkotásra*, a *stílusra*, a *tónusra*, a szövegen átsütő „hangra” ill. *hangnemre*, vagy az elbeszélés *nézőpontjára* kíváncsi. Ez nem jelenti azt, hogy a szent szövegeket a profán, világi vagy irodalmi szövegek szintjére redukáljuk, hanem a minden irodalmi szövegre érvényes elemzési módszerek segítségével éppen azt fedezhetjük fel, hogy mennyire *mások*, mennyire *sajátosak* a bibliai szövegek. Lukács evangéliumáról és az Apostolok cselekedeteiről 1986-ban Robert C. Tannehill írt egy két kötetes könyvet *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation* (A Lukács evangélium és az Acta narratív egysége. Irodalmi interpretáció) címen. A könyvet azóta a szakirodalom a narratív-kritika klasszikus példajaként emlegeti. Tannehill szerint Lukács evangélista kétkötetes munkája: az evangélium és az Acta az Újszövetség leghosszabb és legbonyolultabb narratív (elbeszélő) szövege, s a szerző irodalmi tehetséggel, gazdag képzelőerővel, Jézus Krisztus jelentőségéről pedig markáns látomással rendelkezik. Tannehill könyve sajátos kommentár, amely szakít ugyan a hagyományos versről versre haladó kifejtéses módszerrel, mivel anyagát tematikusan rendezi, ugyanakkor gondolatmenetében a szöveget nagyjából mégis követve lineárisan halad előre. Nem kíván minden bibliai verset egyforma súllyal kommentálni, a célja az, hogy ugyanarra hívja fel a figyelmet, amire szerinte a szöveg narrátora is rá kívánt világítani, miközben megformálta szövegét. Kiindulópontja a narratív-kritika arany szabálya, vagyis hogy a *végző formával* és nem a Lukács előtti hagyománnyal kell foglalkozni. Így az a redakció-kritikai szempont sem érdekli, hogy

mi a sajátosan lukácsi redakció a hagyományhoz képest. Noha kommentárjában Tannehill nem kívánja a bibliakutatókat túlságosan terhelni az irodalomkritika technikai szakzsargonjával, néhány alapfogalmat azonban tisztázni kell. Ezek az „elbeszélés” (narratíva), az „elbeszélő” (narrátor), a „cselekmény”, „szereplők”, „nézőpont” stb. Az elbeszélő kapcsán felhívja a figyelmet arra, hogy az irodalomkritikai szakirodalom különbséget tesz a „szerző”, a „belegondolt szerző” („implied author”) és a „narrátor között”. A „szerző” az, aki a művet megírta, de lényegében kívül áll azon, általában a művön kívüli forrásokból nyerhetünk róla információt. Ezzel szemben a „belegondolt szerzőről” a műalkotás tanulmányozása során nyerhetünk képet, ő az a személy, aki olyan művet írt, amit éppen olvasunk, akinek az érték- és normarendszere megegyezik a művével (például: „mind a ketten [Zakariás és Erzsébet] igazak valának Isten előtt” Luk 1,6). Noha a szerző és a belegondolt szerző talán sok mindenben azonos, az utóbbi valamiképpen az előbbinek nemesebb, következetesebb, megtisztultabb, talán radikálisabb énje, esetleg a szerzőnek az önmagával való kísérletezése. Végezetül a „narrátor” csupán egy eszköz a történet elbeszélése érdekében, az irodalmi mű esetében sokszor egy kitalált, különálló „hang”, fiktív személy. Lukács és az Acta esetében azonban nem beszélhetünk ilyen „megbízhatatlan”, a belegondolt szerzőtől független narrátorról, ezért Tannehill akkor is a „narrátor” kifejezést használja, amikor a „belegondolt szerzőt” kellene.

A történet elmondása a „narratív retorika” szabályai szerint történik: a narrátor a szövegével egy narratív világot teremt, ahol az olvasónak a képzelőerejével kell otthonosan mozognia. Az elmondott történetnek az a célja, hogy megnyerje magának az olvasót. Az evangélium, mint történet sokkal nagyobb erővel hat egyes teológiai tételek felsorolásánál. Nem akkor járunk el helyesen, ha a történetből megpróbáljuk lepárolni és kivonatolni a „mondanivalót”, illetve a teológiai esszenciát, hanem akkor, ha hagyjuk, hogy a szöveg, a történet a maga irodalmi teljességében hasson az olvasóra.

OLVASÓKÖZPONTÚ MEGKÖZELÍTÉS

Az írott szöveg természete, hogy olvasásért kiált. Az olvasó nem egy passzív, hanem egy aktív lény, aki maga „csinálja”, alkotja a szöveg értelmét. Az angol nyelv jobban kifejezi ezt az aktivitást: az olvasó az, aki *makes sense*. Az olvasó nélkül a szöveg halott, legfeljebb „hibernált” állapotban van. A szöveget az olvasással keltem életre, s ha megtagadom egy szöveg elolvasását, akkor halálra ítélem azt. A Biblia azoknak, akik nem olvassák, egy zárt, halott könyv, csak az olvasása által nyílik meg számukra.

Az olvasóközpontú megközelítés előzményeként a gadameri hermeneutikát, és a jaussi és iseri recepcióesztétikát említhetjük meg. Hans Georg Gadamer (1900–2002) az 1960-ban írt *Igazság és módszer* című korszakalkotó művében szembeszállt a tudományosmenny büvöletében élő historicizmussal, a felvilágosodás egyoldalú örökségével. A hagyományos bibliai hermeneutika különbséget

tett a szöveg megértésének, értelmezésének és alkalmazásának fázisai között. Gadamer szerint ilyen objektív, szisztematikus megismerés nem létezik, egy szöveg jelentését úgy értem meg, hogy azt azonnal alkalmazom. A megértés fázisában már benne van az alkalmazás vagy ha úgy tetszik, az érdek, hogy mit jelent az nekem. Az olvasó, a befogadó horizontja legalább annyira fontos, mint a szerzőé, a jelentés a „horizontok egybemosódásából” adódik.

Az olvasóközpontú kritika másik eredője az úgynevezett recepcióesztétika (ill. befogadásesztétika). A konstanzi egyetem egykori professzorai, H. R. Jauss (1921–1997) és Wolfgang Iser (1926–2007) voltak az irányzat fő képviselői. Jauss Gadamerrel egyetértésben úgy látta, hogy túl kell lépni mind a historizáló, mind a formalista, immanens megközelítések egyoldalúságán. A determinista historikusok (akiknek egyoldalúan szélsőséges képviselői a marxisták) és a strukturalisták egyaránt figyelmen kívül hagyták az olvasót. Pedig az olvasás elengedhetetlen szempont a szöveg megértésében. Jauss visszautasítja a strukturalizmus radikális ahistorizmusát. A történetiség fontos, de nem a szöveg „prehistóriáját”, hanem a „poszthistóriáját”, vagyis a szövegek olvasásának, befogadásának a történetét akarja megírni. Ezzel Jauss rehabilitálta a strukturalizmus által elvetett irodalomtörténetet. Amíg a strukturalizmus számára a szöveg volt a „csúc”, addig a recepcióesztétika és az olvasóközpontú kritika számára a szöveg csak kiindulás: egy sajátos „partitúra”, amit a megértéssel és az értelmezéssel majd az olvasónak kell „betölteni”.

A szerzőorientált megközelítés szerint a jelentés a szöveg „mögött”, a történeti szerző szándékában található. A szövegorientált megközelítés magában a szövegben, az olvasásorientált megközelítés pedig a szöveg „előtt” (!) fedezi fel a jelentés *locus*át. A szöveget olvasó ugyanis önmagát értelmezi a szöveg fényében.

Wolfgang Iser felfogásában az olvasás egy sajátos *aktus*, aktív cselekedet. A szerző bizonyos „stratégiákat” alkalmaz, hogy bevonja az olvasót a szöveg világába. Először is a szövegbe beépít egy szerzőt („beleértett szerző” – „implied author”) és egy szöveg várakozásaira felelő olvasót („beleértett olvasó” – „implied reader”), vagyis a „valódi” szerzőn és olvasón túl van egy olyan szerző és egy olyan olvasó, akik a szöveg jó értelemben vett „rabjaiként” részt vesznek a szöveg kommunikációjának játékában. Továbbá minden szerző bizonyos „hézagokat” hagy a szövegben, amik az olvasóban kérdéseket váltanak ki, s válaszával az olvasó megpróbálja „betölteni” ezeket a hézagokat.

Az olvasóközpontú kritikában a szöveg által kiváltott *hatásnak* és e hatásra adott *válaszoknak* fontos szerepe van. Ezért az irányzat angol neve: *reader-response criticism*, azaz – így is fordíthatnánk *az olvasói válasz kritika*. Mivel a hatás be van építve a szöveg jelentésébe, ezért nem véletlen, hogy amíg a történetkritikára épülő szerzőorientált megközelítés a Biblia ihletettségével nem tudott mit kezdeni, addig az olvasóközpontú kritikában az ihletettség kérdése ismét értelmet nyer.

Ám ha a jelentés az olvasótól függ, akkor el kell fogadnunk minden önkényes, szubjektív olvasatot, csupán azért, mert az olvasónak azt jelenti? A válasz a közösség szerepében található meg. Stanley Fish (1938-) az amerikai olvasásköz-

pontú kritika talán legnevesebb képviselője „interpretáló közösségekről” beszél. Az egyéni olvasatokat a közösség szentesíti vagy korrigálja. Ha a hangsúly a befogadason van, akkor a teljes befogadás a közösség által történik. Természetesen adódhat olyan helyzet, hogy a közösség *en bloc* visszautasítja az üzenetet és – mondjuk – „táncra perdül az aranyborjú körül”, de ennek egyedül ő vállalja kárát, mert csak hiteles bűnvallással nyerhet bocsánatot és bebocsátást – a szövegbe. Ám ha a közösség a bűnében megkeményedik, akkor a szöveg sem nyílik meg előtte. A szöveget már nem olvassa és jelentést többé nem alkot. A „szöveg” fogalmai már egy tágabb, átvitt értelemben jelennek meg.

ORALITÁS

A modern bibliakutatás kezdetén Richard Simon (1638–1712) ismerte fel, hogy számos bibliai könyv eredetét a szóbeli (orális) hagyományban kell keresni. A 18. század végén J. G. Herder (1844–1803) göttingeni filozófus arra hívta fel a figyelmet, hogy a kereszténység nem a könyvvel (könyvekkel) kezdődött, hanem a szóbeli prédikációval. Jézus nem írt, csak tanított, s az evangéliumok nem életrajzi (vagy életrajzként is olvasható) dokumentumok, hanem szóbeli igehirdetések voltak. Időközben az irodalomtudósok kimutatták, hogy az elbeszélő költemények (*Iliász*, *Odüsszeia*, *Beowulf*) eredetét is a szóbeli hagyományban kell keresni: nemzedékről nemzedékre, szóban hagyományozták az egyes költeményeket, egészen addig, amíg azokat írásban rögzítették. A világi tudományok hatására először az Ószövetség-kutatás világított rá arra, hogy a bölcsességirodalom (proverbiumok, talányok, népdalok) eredete is a szóbeliségben keresendő. Majd az Újszövetség kutatói szerint is a kereszténység a megfeszített Jézus Krisztus feltámadásának örömhírének hirdetésével terjedt el oly gyorsan a Földközi-tenger mentén, majd az egész világban.

Walter Ong amerikai jezsuita teológus (1912–2003) különösen a *The Presence of the Word* (A szó jelenléte, 1967) és az *Orality and Literacy* (Orális és írásbeliség, 1982) című munkáiban fejtette ki, hogy az írás is beszéd („discourse”), ami „kimondás” („utterance”). Az írás így felfüggesztett beszéd. Amíg a beszélő a beszédben jelen van, addig az írásbeliség esetében ez nem áll fenn, a szerző már nincs jelen. A szöveg jelentése az szövegen kívüliségből (extratextualitás) származik, s a jelentés az olvasás által ismét szövegen kívüli lesz. Így a szöveg „előtextus” (szójátékkal: „pretext”, azaz ürügy), ami azt igényli, hogy az ismét szóvá váljon: „all text is pretext”.

Birger Gerdhardsson (1926–2013) svéd teológus mutatta ki a *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Emlékezet és kézirat: A szóbeli hagyomány és az az írásbeli továbbadás a rabbinikus judaizmusban és az őskereszténységben, 1964), majd az *The Origins of the Gospel Traditions* (Az evangéliumi hagyományok eredete, 1977) című munkáiban, hogy a szóbeli Tórát és az evangélium örömhírét először memorizálták, s csak később rögzítették írásban. A lutheri hagyománnyal össz-

hangban Gerdhardsson is azt a nézetet képviselte, miszerint az evangélium élő hang (*viva vox*); az evangélium természete szerint beszélt szó.

Gerdhardsson három kísértést védett ki a felismeréseivel. Kivédte a protestantizmus kísértését, amely a „Bibliában hisz” elsősorban, és nem a Szentháromság Istenben. Kivédte a katolicizmus kísértését, miszerint az egyházi rítusokban, a kánonjogban és további törvényekben is „hinni kell” („legalizmus”). Végül kivédte a fundamentalizmus kísértését, amelyik a racionalista literalizmusban hisz az evangélium élő hangja helyett.

Nagy hatású volt az amerikai biblikus kutató Werner H. Kelber (1935–) *Oral and Written Gospel (A szóbeli és az írott evangélium)* 1983-ban megjelent műve, amelyben a szerző azt emelte ki, hogy az oralitás, a szóbeli hagyomány általában flexibilis, amíg a textualitásra (a szövegszerűségre) a szöveg szilárdsága jellemző. Azáltal, hogy a szöveget nemcsak felolvasták, hanem magyarázták is, megőrizték annak eredeti, szóbeli jellegét. Kelber kritikusai szerint az oralitást és a textualitást nem lehet élesen szétválasztani, ugyanis az őskeresztények nem „orális társaságok” voltak, hanem közösségükben az írásoknak évszázadok óta nagy tekintélye volt.

SENSUS PLENIOR

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 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.

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 prófétikus szövegek esetében nyilvánvaló, mint például Ézs 7,11 vagy Hós 11,1, hiszen, amint Máté evangélista írja, ezek az igék Jézus születésével teljesedtek be. Számos messiási prófécia is említhetnénk, például Bálám híres próféciaját: „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 prófécia, amikor kétségtelenül a saját korukhoz is 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 (1928–1998) a *sensus plenior*t 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 szavai-

ban (illetve szövegcsoportokban vagy teljes könyvekben) a további kinyilatkoztatás, vagy pedig a kinyilatkoztatás megértésének magasabb fokán fedezhetjük fel.” Brown maga is hangsúlyozza, hogy a *sensus plenior* nem egy újabb értelem, hanem a literális értelem elmélyítése, *approfondissement*-je. 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 képies nyelven, hitben szóltak, s abban, amit prófétiakus látásban kimondtak, benne volt a jövő, ugyanúgy, amint 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), azaz beéri 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 *sensus plenior*át, akár a templom lerombolásáról, akár a lábmosásról legyen szó. Protestáns szerzők rámutattak arra, hogy a *sensus plenior*t nem szabad felhasználni egyes tanítások (például mariológiai dogmák) utólagos igazolására. Azt, hogy az egyes próféciai szövegeknek van-e *sensus plenior*ja, 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*t a „prófécia és beteljesedés” összefüggésében érthetjük meg, de a prófécia nem egyszerűen jövendőmondás („predikció”), hanem „Isten szándékának megnyilatkoztatása a jelen szituációban, s annak a megmutatása is egyben, hogy e szándék előrehaladó és folyamatos.” Amikor a megváltási terv beéri, „megtelik”, „feltöltődik”, azaz beteljesedik az idő. 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 ígéjének üzenetét egyformán érvényessé teszi az elkövetkezendő generációk számára. Douglas Oss arra tett kísérletet, hogy a *sensus plenior* fogalmát következetesen beépítse a kánonkritikába: „Egy adott szöveg *sensus plenior*ját 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 exegéta 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.”

SZERZŐ

Minden szövegértelmezési módszert az érthetőség kedvéért egy egyszerű sémára redukálhatunk, s a séma segítségével az irányzatok egymáshoz való viszonyát is könnyen átláthatjuk. Minden hermeneutikai vizsgálódás esetében a következő három tényezőt kell figyelembe venni: a szerzőt, a szöveget és az olvasót.

A szöveg jelentését hosszú ideig a szerzői szándék megragadásában vélték megtalálni. Ez volt a hagyományos s egészen a közelmúltig uralkodó irányzat, amelynek alapja a történetiség: a történetkritika módszerével, a történettudomány eszközeivel kutatta a Biblia jelentését, hiszen a Bibliát emberek által írt történeti műként fogja fel. Amíg a történetkritika korábbi fázisaira a forráskritikai majd a formatörténeti kutatás volt jellemző, a történetkritika „harmadik korszaka”, a redakciókritika már egyértelműen szerzőorientált megközelítés. A redakciókritika képviselői (G. Bornkamm, H. Conzelmann, W. Marxsen, E. Schweizer, idehaza Dóka Zoltán) a csak a hagyományokra figyelő elődeikkel szemben azt kutatták, hogy milyen sajátos tényezők játszottak közre Máté, Márk vagy Lukács evangéliumának létrejöttében; vagyis mitől Máté a Máté és mitől Márk a Márk. A redakciókritika kimondott, vagy ki nem mondott hermeneutika alapelve a szerző szándékának (intenciójának) a keresése, hiszen a szöveg jelentését a szerzői szándék határozta meg: mit akart a szerző „akkor” mondani, s az akkori teológiai mondanivaló miképpen aktualizálható „ma”? Ez a hermeneutikai alapelv a világi irodalomkritikában is hosszú időn át érvényesült. A szövegorientált, majd az olvasóorientált irányzatok hatására a szerzői szándékot fürkésző igyekezetek sokak számára ma már konzervatívnak, „deterministának” tűnnek, hiszen a szöveg, a nyelv természetének, illetve az olvasó szerepének figyelmen kívül maradása szükségszerűen egyoldalúsághoz vezetett. Továbbá „reduktív” is volt ez a szempont, mivel a Biblia szövegét sokszor „történeti forrásra” redukálta. Ugyanakkor megemlítendő, hogy a szerzői szándék hatékony rehabilitálása az amerikai E. D. Hirsch, Jr. (1928–) nevéhez fűződik, aki különbséget tett a „jelentés” és „jelentőség” között. Amíg az előző a szerzői szándéknak, az utóbbi az olvasói véleményalkotásnak felel meg. Az előző állandó, az utóbbi változik.

SZÖVEG

Paul Ricoeur „Mi a szöveg?” című írása először franciául 1970-ben jelent meg; angolul 1981-ben; majd magyarul Jeney Éva fordításában 1999-ban. Ricoeur számos itt kifejtett gondolata visszaköszön angolul írt *Interpretation Theory* című könyvében, amely eredetileg egy előadás-sorozat volt 1973-ban.

Ricoeur kiindulópontja Dilthey-nek az a klasszikus hermeneutikai megkülönböztetése, miszerint a természettudományokra a „magyarázat” (*Erklärung*), a szellemtudományokra pedig a „megértés” (*Verstehen*) jellemző. Ricoeur ezt a megkülönböztetést a 20. századi nyelvészeti és hermeneutikai felismerések fényében haladta meg. Tanulmányában arra kívánt rámutatni, hogy e két szempont nem választható szét.

Mint írja, a szöveg az írásban történt megnyilatkozás (discours, angolul: utterance), a beszéd (parole) bevésése, gravírozása (inscription, gravure). A beszéd szerepét a szöveg, a válaszoló helyét az olvasó veszi át. Az írás rögzített beszéd. A beszéd lineáris jelekké alakul át. A beszédnek pszichológiai és szociológiai prioritása van a szöveggel szemben: a beszélő egy konkrét helyen, egy bizonyos időben szól a hallgatóhoz, aki tud kérdéseket feltenni és a beszélő meg tudja azokat válaszolni. Ám az író és az olvasó esetében nincs ilyen cserelehetőség. Az olvasó az írásnál, az író az olvasásnál ugyanis nincs jelen/hiányzik. A szöveg lép a dialógus helyébe. Az írás előnye, hogy megőrizni képes, s az, hogy hatékony lehetőséget biztosít a folyamatos (szukcesszív) analízisre. A szerzőt a szöveg helyettesíti. „A szöveg maga az a hely, ahol a szerző megtörténik”. A beszéd és a szöveg is nyelv, s a nyelv és a valóság között referenciális kapcsolat van.

Amíg a beszéd és a válasz aktusa egyidejű, az olvasás aktusa nem egyidejű, hiszen a szöveg félbeszakítja, feltartóztatja a dialógust. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a szövegnek nincsen referenciája. A szövegben a referencia (jelölés) csupán elhalasztódik, mintegy fel van függesztve, a szöveg ugyanis más szövegekkel lép kapcsolatba, s ezáltal egy „majdnem-világot” hoz létre, a képzeletbeli világot jelenvalóvá teszi.

Ricoeur ezek után a magyarázatot és az értelmezést is olvasásnak tekinti. Az első esetben, mivel a referencia fel van függesztve, egy szerző és világ nélküli szöveggel van dolgunk, s ilyenkor az olvasó a szöveg struktúráját tanulmányozhatja. A magyarázat az első olvasás, ami során nem lépünk ki a szövegből. A szemiotika és a szemiológia révén a szövegre is immár mint „langue”-ra tekinthetünk, s a szöveg benső logikáját strukturális elemzéssel megragadhatjuk. Lévi-Strauss vagy Propp strukturalista munkái után érvényét veszíti Dilthey-nek az a megállapítása, hogy a magyarázat csak a természettudományokra érvényes. Ma már a magyarázat nem a természettudománytól idegen, hanem immár az írott emlékek területére is áthelyezett fogalom lesz, hiszen a nyelv ugyanazon szférájából származik. A nyelv kisebb egységeinek (fonémák, lexémák) analógiás áttételéből a mondat fölötti nagy egységekre, mint az elbeszélés (recit), folklór, mítosz területére tevődik át.

Tehát a magyarázat és az értelmezés a nyelv (discours) szférájában találkozik. A magyarázat a szövegre mint struktúrára, mondhatnánk „műszer”-re tekint. Irodalmi példákat idézve mondja Ricoeur, hogy „valamely elbeszélést (recit) magyarázni azt jelenti, hogy megragadjuk ezt az összefonódást, az egymásba illeszkedett cselekvések folyamatának illékony szerkezetét”. A magyarázat a szöveg benső kohéziójára, a „sens”-ra vonatkozik.

Ám a szöveg azért van, hogy olvasóra találjon; nem zárhat önmagára, hanem másra kell nyitnia. Az értelmezés, mint második olvasás során az olvasó megszünteti a referencia felfüggesztését, és úgy mond „kiegészíti”, aktualizálja a szöveget. Az ideális olvasó fenntartja a feszültséget a magyarázat és az értelmezés között, tehát a két megközelítés már nem ellentétes egymással, hanem kiegészítik egymást.

SZÖVEGKÖZPONTÚ ÉRTELMEZÉS

Az irodalomtudományban a korábbi hagyományos módszereket: az életrajzot, a történeti háttérrel kutató megközelítéseket a 20. század első felében váltották fel a szöveg öntörvényűségét képviselő irányzatok, úgy mint az orosz formalizmus, a francia strukturalizmus és nem utolsósorban az angol-amerikai „Új Kritika”. Az irodalmi szövegek szövegszerűségét, irodalmiságát, benső koherenciáját, az elbeszélés mikéntjét, retorikáját, a költészet és a drámai irodalom sajátosságait hangsúlyozták.

Teológusok számára első inspirációt Erich Auerbach *Mimézis* című könyve adta, ami németül 1946-ban, angolul 1953-ban jelent meg. Irodalmi és bibliai szövegek párhuzamos elemzése során (elsőként az Odüsszeia egyik könyvének, valamint Ábrahám és Izsák Genézis-beli történetét értelmezte), s az összehasonlítás által világított rá a bibliai valóságábrázolás mikéntjére. Amos N. Wilder 1964-ben tette közzé *Early Christian Rhetoric. The Language of the Gospel* (Korai keresztény retorika. Az evangélium nyelve) című könyvét, ahol az egyes bibliai irodalmi műfajok: az elbeszélés, a példázat, a költészet formáiban a „nyelvesemény” megvalósulását mutatta ki. Hasonló jelentőségű volt Robert Funk *Language, Hermeneutic and the Word of God* (Nyelv, hermeneutika és Isten igéje) című 1966-os munkája, amely Wilder könyvével együtt hatalmas lökést adott a jézusi példázatok kutatásának. 1974-ben jelent meg Hans Frei *The Eclipse of Biblical Narrative* (A bibliai elbeszélés elhalványodása) című munkája, amely ahhoz a teológiai felismeréshez vezetett el, hogy amíg a 18. század előtt a tartalom általában a szöveg által közvetített valóság volt, addig a 18. századtól a tartalom a szöveg „mögötti” valóságra vonatkozott. Frei munkássága nagy lökést adott a narratív teológiának. A következő évtizedekben sorra jelentek meg zsidó és keresztény háttérből származó irodalomtudósok Bibliáról szóló munkái. Az előzőek közül Robert Alter vagy Meir Sternberg neve jelentős, az utóbbiak közül Frank Kermode vagy Northrop Frye voltak azok, akik a bibliai elbeszélés formáit és a bibliai metaforikus nyelv természetét egyaránt kutatták.

TIS (= THEOLOGICAL INTERPRETATION OF SCRIPTURE)

A TIS nem egy teológiai vagy egy hitvallási rendszer ráterhelése a bibliai szövegre. Nem egy lutheránus, református, katolikus, baptista vagy más felekezethez kötődő teológiai megközelítés. Nem is egy általános hermeneutikai rendszer vagy értelmezésmélet ráterhelése a bibliai szövegre. A TIS elutasítja, hogy a Bibliát úgy olvassuk, „mint bármely más könyvet”, és ragaszkodik ahhoz, hogy a Bibliát teológiai értelmezéssel kell olvasni.

A TIS az értelmező megközelítések egy olyan családja, amely a Biblia teológiai olvasását részesíti előnyben, hangsúlyozza az Írás teológiai természetét, végső teológiai üzenetét, és olvasóinak teológiai érdekét. A TIS azt képviseli, hogy a Szentírás olvasásának és értelmezésének kontextusa és helye a keresztény egy-

ház, hiszen a Biblia az egyház könyve, a teológia pedig az egyház tudománya. A Szentírás jelentésének feltárását segítheti az értéksemleges tudományos kutatás, de az üzenet megragadása csak a teológiai érdekekkel történő olvasással és értelmezéssel lehetséges. A TIS kapcsolódik a *regula fidei* (hit szabálya) szerinti és a Niceai hitvalláshoz kötődő olvasáshoz és értelmezéshez.

A TIS mint a Szentírás teológiai interpretációja az 1990-es években jelentkezett; képviselői között vannak katolikusok, protestánsok és evangélikák: Francis Watson (1956–), R.W.L. Moberly (1952–); Stephen E. Fowl, Daniel J. Treier (1971–), Kevin J. Vanhoozer (1957–), John Webster (1955–2016), Craig G. Bartholomew (1961–), Farkasfalvy Dénes (1936–2020), újabban Darren Sarisky. Vanhoozer szerint a TIS az ezredforduló legjelentősebb irányzata a bibliaértelmezésben, amelynek célja, hogy felismerje Istennek a Biblia által is közösséget teremtő szándékát. A TIS képviselői a yale-i iskola – Hans Frei (1922–1988), George A. Lindbeck (1923–2018) – felismeréseit követve a kognitív, ill. a tapasztalati értelmezési modell közötti nyelvi-kulturális modellt választva a narrációra, a hitvallásra, az intratextualitásra és az intertextualitásra helyezték a hangsúlyt (lásd Hunsinger táblázatát ebben a kötetben). Karl Barth (1882–1968) egyházi dogmatikája és Brevard Childs (1923–2007) kanonikus hermeneutikája is inspirálta munkásságukat. Mindnyájan hangsúlyozzák az egyház szerepét, a patrisztikus exegézis hagyományát, amelyek jellemzői: az Isten valóságáról, a Szentírás egységes narratívájáról és a hit szabályáról (*regula fidei*) való meggyőződés. Az egyházatyáktól tanult *lectio divina* (kontemplatív, imádkozó bibliaolvasás) azt a célt szolgálja, hogy bevonódjunk a szöveg világába (intratextualitás), hogy vegyünk részt a jelentésben. Korábban a tipológia tette lehetővé, hogy a szöveg jelenvalóvá legyen, ezért ismét előnybe kell részesíteni a tipológiai, figurális olvasást.

ÚJ HERMENEUTIKA

Bultmann Martin Heidegger korai munkáiban megjelenő, az autentikus, illetve nem autentikus létről szóló kategóriáit építette be teológiájába. Már nem figyelt azonban arra a Heideggerre, aki később a költészet (Hölderlin) és általában a nyelv felé fordult. Erre a feladatra az „Új hermeneutika” képviselői, Ernst Fuchs (1903–1983) és Gerhard Ebeling (1912–2001) vállalkoztak. Számukra a teológia alapvetően hermeneutikai tudomány. Fuchs Marburgban, Ebeling Zürichben alapított Hermeneutikai Intézetet. Mindketten Bultmann tanítványai voltak Marburgban, mesterük tanítását azonban tudatosan meghaladták. Bultmann Heidegger új felismeréseivel már nem tudott mit kezdeni, számára a *kérüigma* nyelven kívüli valóság maradt. Heidegger óta a hermeneutika feladata az, hogy megtaláljuk az autentikus, tiszta nyelvet. Amíg Bultmann kérdése az volt, hogy az ember miképpen tud autenticitást elérni az életében, Fuchs számára a kérdés az, hogy az ember miképpen tud figyelni a létezés zavartalan nyelvére. A nyelv a létezés eseménye, amely egyszerre elrejt és kinyilatkoztatja a létezést. Fuchs az eredeti, autentikus nyelvet a Jézus által hirdetett és használt

„szeretet-nyelvben” fedezi fel. A hermeneutika feladata pedig az, hogy megtanítsa nekünk, miként kell meghallani ezt a nyelvet, s a hermeneutika így a „hit nyelvtana” lesz. Fuchsnál a hermeneutika kérdése, hogy miképpen hallgatunk az isteni nyelvre. Az Újszövetség segít abban, hogy újra felfedezzük ezt. Az Újszövetség – írja Fuchs – egy hermeneutikai kézikönyv. A hit hermeneutikáját tanítja nekünk, röviden: a hit nyelvét; arra buzdít, hogy próbáljuk ki ezt a nyelvet mi magunk, hogy megismerjük Istent. Istennel a „nyelveseményben”, a *Sprachereignis*ben találkozhatunk. Lényeges meglátás Fuchs részéről, hogy az interpretáció normája az igehirdetés. A szöveget akkor interpretáljuk igazán, ha Istent hirdetjük, ha hagyjuk, hogy a szöveg megszólítson és vezessen bennünket. Fuchsnál Bultmann mellett Barth hatását is felfedezhetjük, jóllehet Fuchs nem osztja Barth filozófiaellenességét, de ő is azt mondja, hogy meg kell hallani Isten szavát, az isteni nyelvet tanulni kell, hiszen a hermeneutika a „hit nyelvtana”. Az értelmezés és közvetítés feladatát elsősorban nem a korszerűre való „fordítás”, hanem inkább a mindig újat és meglepetést tartogató „nyelvtanulás” metaforájával lehet leírni.

Gerhard Ebelinget nem csupán a nyelv (*Sprache*), hanem a szó (*Wort*), az emberi szó és az isteni Ige kapcsolata foglalkoztatja. Számára a teológia alapvetően és mindenekelőtt hermeneutikai tudomány, s ez nemcsak általában igaz, hanem minden egyes teológiai diszciplína hermeneutikai beágyazottságú, kezdve természetesen a bibliikumoktól a dogmatikán át az egyháztörténetig vagy akár a liturgiáig. Az „Isten szava és a hermeneutika” című 1959-es tanulmányában fogalmazza meg: „a hermeneutika a szó tana, a teológiai hermeneutika Isten ígéjének a tana”. Kiindulása, hogy az írást, a szöveget nem lehet egyszerűen Isten ígéjének tekinteni, hiszen az írást egyszerre megelőzi és követi is a beszéd. Az írás eredetileg igehirdetés (cselekedet) volt, s természete igényli, hogy ismét azzá váljon. Azok, akik automatikusan azonosítják Isten ígéjét a Szentírással, nem figyelnek eléggé a *proklamáció* természetére. A szónak az igehirdetésen keresztül történésé kell válnia. A hermeneutika tárgya tehát a szótörténés, vagy a beszédesemény. Ahol a szó „helyesen” történik, ott megvilágosodik a létezés. A szavak helyes használata révén nyílik ki számunkra Isten szava, amely cselekszik, amely az embert követésre szólítja, és hívővé teszi. A szó, az ige közvetítőjének, hirdetőjének azt kell elősegítenie, hogy a szöveg ismét Isten ígéjévé váljon.

Isten és szó című írásában Ebeling abból indul ki, 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 nagyon közeli volt, hiszen maga az Isten volt a szó (Jn 1,1). Ma a nyelvmérgezettség állapotában vagyunk, de nem azért, mert az Isten szó eltűnt a nyelvünkől, hanem azért, mert elfekélyesedett. Az Istenről való beszéd elvesztette autentikusságát, felhígult, üres, erőtlen fecsegéssé vált. Ebeling kérdése, hogy lehet-e ma hitelesen beszélni Istenről? A hallgatás nem elégséges, mivel 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. Az Isten szó kapcsán arról szól, hogy a

hagyományos felfogás a szó jelölő funkciójára, a *significatio*ra tette a hangsúlyt. Ebeling szerint a szavak és 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 szónak romboló ereje van. Az igaz szó a távolit jelenvalóvá hozza, megnyitja a jövőt, feltárja a valóságot, szabaddá tesz. Hazudni csak az ember tud, a hazugság a szabadság visszaszerzésének perverz módja. Ebeling számára az Isten szó az ember alapvető szituációja, pontosabban válasz az alapvető emberi szituációra. Isten nemcsak az ember szituációja, hanem a valóság misztériuma is, s ez a valóság megszólítja az embert. Az Isten szó jelentése nem választható el az Isten szavától, csak az Isten szava (igéje) jogosít fel bennünket arra, hogy az Isten szóról beszéljünk. Ebeling rámutat, hogy az Ó- és az Újszövetségben az Isten szava sohasem válik idejétmúlttá, mivel az isteni szó 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 (igéje) azt igényli, hogy nyitott legyek és hallgassak rá. Ha hallgatok, akkor Isten szava megszólít és megragad azzal a céllal, hogy igazzá tegyen.

Ebeling Lutherben – munkái révén – az Új hermeneutika előfutárát ismerte fel. Luther „hermeneutikai forradalma” az volt, hogy a jelekről és a szignifikációról alkotott középkori nézetekkel szemben felismerte a „szóeseményben” manifestálódó nyelv jelentőségét, ezért fő célja nem Isten verbális leírása volt, hanem az, hogy feltárja az embernek az Isten színe előtti létezését.

UTÓSZÓ

– A GONDOLKODÁS HOZADÉKA

Megnyugvással, de némi szomorúsággal veszem tudomásul, hogy elérkeztem az Utószó megírásához. Megnyugvással, hiszen jó érzés egy jó dolgot befejezni. Szomorúsággal, hogy milyen kár ezt befejezni! Nem is kívánok pontot tenni a könyv végére, legfeljebb pontosvesszőt: egy kezdeményezés véget ért, de még izgalmasabb lesz, ami ezután következik. A folytatás. Az olvasó folytatja majd a könyvet újabb kérdésekkel, újabb feleletekkel, majd még jobb kérdésekkel és még jobb feleletekkel, hadd pörögjön a hermeneutikai kör! A közös gondolkodáshoz bármikor és bárki csatlakozhat. Mindenkinek, akit az igazság kérdése izgat és nyugtalanít. Mindazoknak, akik nemcsak az igazságra nyitottak, hanem egymásra is. Ez a könyv egyszerre szól keresőknek és találóknak.

A párbeszéd nyitottsága

Egy amerikai egyháztörténésztől hallottam az alábbi figyelmeztetést: *“Stick to your principles, honor others as made in the image of God, believe you do not have all the truth”*. (Ragaszkodj elveidhez, tiszteld a másikban is Isten képését, fogadd el, hogy nem tiéd a teljes igazság!) Ezt csak ismételni tudom. Aki azt mondja, hogy nála van a teljes igazság, az csak monologizálni tud. Mindaz alkalmatlan a dialógusra, aki nem tud vagy nem hajlandó a másiktól tanulni, csak a saját igazságát képes recitálni. Ők „adaskényszertől” szenvedő emberek, akik azt gondolják, csak ők tudnak adni, mert náluk van az igazság. A dialógushoz alázatra és bölcsességre is szükség van. Alázatra, annak a felismerésére, hogy nemcsak a másiknak van szüksége az én tudásomra vagy igazságomra, hanem belátom, hogy én is „koldus” (Luther) vagyok és rászorulok a másik igazságára, tudására és tapasztalatára. Minden Isten orcáját hordozó embertársam ezt az orcát sugározza felém. Nemcsak tanulni tudok tőle, hanem belátom, hogy akarattal vagy akaratlanul ő is tanít engem, Isten üzenetét sugározza számomra. A másik megtanít meglepődni. Engem mindig lenyűgöz, hogy az Emberfia, aki Isten, mindig nyitott volt a csodálkozásra, a meglepődésre. Meglepődött, hogy milyen nagy a kánaánita asszony vagy a római százados hite. Mindennek megtanulása, a tanulás gyakorlása bölcsességhez vezet. Annak a felismeréséhez, hogy a keresett vagy a megtalált igazság sohasem választható el a szeretettől. Kamaszkoromban jegyeztem fel magamnak ezt a valahol olvasott mondatot: „Az igazság megóvja a szeretetet attól, hogy a nagylelkűségből gyengeséggé váljék, ami a tárgy iránti közömbösségből ered. A szeretet viszont megóvja az igazságot az igazságtalanság keménységétől, melynek forrása a személy iránti közömbösség vagy ellenszenv. Az igazság és a szeretet fénye és sava, a szeretet pedig az igazság tüze és melege.”

Hat évtizede élek (a családomon túl) két közösségben: az egyetemen és az egyházban. Az egyik a tudás közössége („community of knowledge”), a másik a hit közössége („community of faith”). Kettős állampolgárságom okán mindegyikben vannak társaim: az egyikben a kollégáim, a másikban a testvéreim. De van átfedés is a két communio között: vannak hívő kollégáim a tudás közösségében és tudós testvéreim a hit közösségében. Mindkettőben vannak barátaim. Mindkét közösséget az igazság iránti elköteleződés szervezi és fogja össze. A tudományos gondolkodás igazsága ugyanakkor nem azonos a hívő gondolkodás igazságával. A tudományt a tárgy megismerése mozgatja, a hitet a személy, pontosabban: a Személlyel való találkozás. A tudomány a kritika révén jut el az igazsághoz, a hit a bizalom alapján. Mindkét közösséget a gondolkodás, s az ezzel járó kérdezés (ha kell, kétkedés vagy a kritika), a rácsodálkozás, a meglepetés képessége építi. De a nyitottság nem parttalan, még a nyitottságban is van bizonyosság. A már megtalált igazság és a még keresett igazság nem zárják ki egymást. Erről szól a gondolkodás.

A gondolkodó ember

Az Előszóban arról írtam, hogy az ember értelmező lény, *homo interpretans*. Úgy is mondhatjuk, az ember gondolkodó lény, Pascal szerint gondolkodó nád-szál. Tanárként nem a tárgyi ismeretek átadása a célom, hanem a gondolkodás megtanítása. Nem egyszerűen a logikai-analitikus képesség csiszolása, hanem a bölcsesség elsajátításának megmutatása. Annak a képességnek a megnyitása, hogy kérdéseink a létezésünk mélységei felé gravitáljanak. Egyik mesteremtől, Northrop Frye-től tanultam, hogy a tanári munka egyféle „oktatási szerződés”: elfogadott tény, hogy a diák kevesebbet tud, mint a tanár, paradox módon mégis a tanár kérdez többet. A tanár olyan, mint Szókratész, aki kérdez, és úgy tesz, mintha nem tudna semmit. Az óra tehát végeredményben dialógus vagy szümpozion: a tanár bábáskodik, hogy megszülessen a rend a diák fejében. Ami pedig az előadásokat illeti, mondta egy interjúban Frye, az előadóteremben csak az lehet jelen, akiről az előadás szól: „Ha például Miltonról beszélek, akkor abban a teremben csak Milton lehet. Ha nekem mint előadónak a jelenléte láthatóvá válik [opaque presence], s ha a diákok rám hallgatnak Milton helyett, akkor olyan vagyok mint egy rossz pap.” Tehát nem az a jó tanár, jó pap, aki saját egóját, szellemét csillogtatva virtuóz mutatványokat művel, bármennyire is tapsol neki az érte lelkesedő hallgatóság, hanem az a jó tanár (jó pap), aki a témája érdekében egóját kioltva, a sokszor narcisztikus lényét, a szubjektivitását hajlandó megszüntetni, mintegy „lebegni” és transzparens közvetítővé válni. A gondolkodó párbeszéd nem önmagunk fényezése, még csak nem is a beszélgető társunk (olykor hízelgő) dicsérete, hanem egónk felfüggesztése, bábáskodás az igazság megszületése érdekében.

A hiteles ember

Napjaink tünete, hogy a gondolkodás szabadságát felváltotta a lojalitás szolgálalkúsége. A gondolkodó ember hiteles (még ha ez a szó is „hítelét veszítette” volna az elmúlt évtizedekben). Ki a hiteles? Mindenki, aki az élet értelméről gondolkodik. Aki jó értelemben vett független, autonóm személyiség. Aki mer másképpen, önállóan gondolkodni, mint ahogyan éppen „kell”, ahogy azt mások, a környezete, a hatalom vagy a világ szirén hangja elvárja tőle. Aki az árral szemben is mer cselekedni és beszélni. Aki a hitéért, meggyőződéséért, ha kell, szenvedni is tud. Aki a környezet, a társadalom változásával kaméleonként nem változik. Aki az egykor megtalált és elnyert személyiséggel azonos marad. Ő a benső ember. A belülről vezérelt ember (József Attila), a belülről látó ember (Hamlet).

A hiteles ember az, aki az értékeit nem rendeli az érdekei alá. A hiteles ember nem izoláltan, egy szigeten létezik, a hiteles embernek van közösségtudata. A hiteles ember tudja, hogy bár megismételhetetlen, páratlan személyiség, mégis egy testnek a része. Ha keresztény hívő, akkor Isten teremtményének vallja magát, aki a krisztusi test, az egyház testében él önálló, szabad életet.

A hiteles ember: „költő”. Hozzáteszem: nem kell verseket írunk ahhoz, hogy metaforikusan „költők” legyünk. A költő a valódi, hiteles ember, akit – akárcsak a prófétát – életében félreállítanak vagy megköveznek, s a világ mindig csak később ismeri el igazát. Hitelesen kell élnünk, ami azt is jelenti, hogy az életünk során megpillantott mélységektől nem futamodunk meg gyáván, hanem vállaljuk azokat. A valóságot vállaljuk és nem a káprázatot, az illúziót kergetjük, mert „the divine is only real” (egyedül az isteni a valóságos). Költőien létezni, gondolkodni, a valósággal szembenézni, ez a költői létezés, Martin Heidegger, az egzisztencializmus atyja mondta ezt. S ezzel megérkeztünk a „hiteles” szó eszmei-filozófiai forrásához. Heidegger „autentikus” létnek nevezte a hiteles létezést, amit szembeállított a „nem-autentikussal”. Új csapást vágott ezzel az emberi gondolkodás történetében. Létbátorság. Nem véletlen, hogy Rudolf Bultmann és Paul Tillich a hagyományos filozófiai fogalmak helyett e radikálisan új, huszadik századi hanghoz kívánták kötni a keresztény teológiát, az emberi szavakba is öltöztetett isteni üzenetet.

A hiteles ember: „teológus”. Hozzáteszem: nem kell teológiai doktorátust, de még diplomát sem szereznünk ahhoz, hogy teológusok legyünk, noha sokakban az a kép él, hogy a teológia a beavatottak magasabb rendű tudománya. Luther szerint tehát minden hívő ember, minden keresztény teológus. Megkockáztatjuk: minden ember teológus. Jó vagy rossz teológus. A hit ugyanis gondolkodásra, reflexióra készítet, sőt tulajdonképpen maga a hit is reflexió. Azért hogy minden ember teológus, mert Isten által teremtetek és megszólítottak vagyunk, s a válaszadási kényszerünk a teremtettségünkől fakad. A teológus-lét sokkal inkább hivatás (*vocatio*), mintsem mesterség (*professio*).

A hiteles ember: „lelki ember”, más fordítások szerint „szellemi ember”. Hozzáteszem: ez nem spirituális magasabbrendűség. A lelki / szellemi ember beállítódást, diszpozíciót jelent. A lelki ember, azért boldog, mert tudja, hogy lelki sze-

gény. A lelki ember a Lélekre fogékony, aki kilép önmaga eredendő zártságából (mai kifejezéssel: a „komfortzónájából”) és hajlandó lesz megnyitni másoknak is.

A hiteles ember: „igaz ember“. Hozzáteszem: nem az igazságot birtokló ember, hanem az, akit az igazság birtokol, formál és alakít. Az igaz ember szívében nincs álnokság, a beszéde tiszta (Vö. Zsolt 15). Az igaz ember nem feltétlenül „kész“. Aki az igazságot keresi, aki abba az irányba tart, az már igaz ember. Az Ószövetség Caddiknak, az Újszövetség dikaiosznak hívja. Az igaz ember nem tartja magát igaznak. Ebben mutatkozik meg az alázata. Aki magát igaznak tartja, az nem igaz ember. Az igaz ember tudja, hogy egyszerre igaz és bűnös. Simul justus et peccator – mondja Luther. A peccator azért igaz, mert tudja, hogy igaz volta nem önmagától van, hanem attól az Egytől. Aki Igaz.

Ez a könyv a gondolkodás lehetőségét kereste a párbeszédben és a párbeszédet a gondolkodásban. A hiteles párbeszédet, a hiteles gondolkodást. Keresztény emberek eszmecseréjét olvashattuk itt, olyanokét, akik tudósok és hívők egyszerre. Aki nekik közös kincsük a Biblia, de akik eddig talán nem is beszéltek egymással, talán nem is ismerték egymást. Sokan említették, hogy a Biblia sok hangon szóló polifón mű, amelynek minden elérő hangja ellenére zenei összhangot teremt.

Párbeszédünk is polifón beszélgetés volt, gondolkodó és egymást gondolkodtató párbeszéd. Ez a könyv a közös gondolkodás hozadéka. Az olvasó feladata lesz eldönteni, hogy megvalósult-e a könyv víziója: a hermeneutikai hídépítés; nemcsak konzervatívok és a liberálisok; nemcsak a hagyomány és a (poszt)modernitás; nemcsak a bibliakutatás és a rendszeres teológia; nemcsak az egyes világi tudományok és a teológia; nemcsak az egyház és az akadémia; nemcsak a régi és az új; nemcsak az egyes felekezetek között; nemcsak nagynevű tudósok és fiatal kutatók között; nemcsak férfiak és nők; nemcsak ember és ember között – hanem: ember és Isten között.

Hadd tegyem gyorsan hozzá: ezt a hidat nem ez a könyv, még csak nem is a teológiai hermeneutika keskeny vagy éppen széles útja teremtette meg. Ez a híd készen áll, immár majdnem kétezer éve. Nekünk csak rá kell lépni, és járni kell rajta. Még Idegenvezetőt is kapunk. Ingyen. Ha ez a könyv, ez a közösen gondolkodó és gondolkodtató párbeszéd valamennyire is rávilágított erre az útra, ha valamennyire is segített felismerni mindnyájunk Idegenvezetőjét, akkor ez a könyv nem született hiába.

Miközben írtam és szerkesztettem ezt a könyvet, az a kérdés foglalkoztatott, hogy a pandémiától, a háborútól, a földrengésektől felfokozottan veszélyessé vált világunkban nem volt-e „luxus” egy ilyen könyvön dolgozni? Arra a következtetésre jutottam, hogy nem. Nemcsak az alkotás problémákat legyőző benső öröme miatt, hanem sokkal inkább azért, mert jó tudni, hogy a felekezeti különbségeink ellenére a közös krisztushitünk összeköt bennünket. Hitünk alapja pedig – akármi is történéjk holnap – nem a félelem, hanem a bizalom. A krisztusi szeretet, ahogy az apostol írja, kiűzi az ördögi félelmet. (Nem tudom, hogy legenda vagy valóság: amikor Luthert megkérdezték, mit tenne, ha megtudná, hogy másnap lesz a világ vége, Luther így felelt: „Elültetnék egy almafát.” Legyen ez a könyv is egy ilyen, nagy viharokat is átvészelő almafa, amely minden gyengesége, görbesége, törekenysége – minden riasztó jel – ellenére megmarad és akár gyümölcsöt is hozhat.)

BIBLIOGRÁFIAI JEGYZET

A Témák és fogalmak fejezet szócikkeit a már korábban megjelent könyveim és tanulmányaim egyes részleteinek felhasználásával állítottam össze:

Szóra bírni az Írást. Irodalomkritikai irányok lehetőségei a Biblia értelmezésében – Hat tanulmány, Hermeneutikai Füzetek 3. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1994.

A keresztény hermeneutika kérdései és története I. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1998.

Szótörténetek. Teológiai, hermeneutikai és irodalomtudományi tanulmányok. Budapest, Luher Kiadó, 2009.

Az eljövendő árnyékai. A figurális-tipológiai olvasás. Budapest, L'Harmattan-Károli Kiadó, 2016.

A Szentírás és a hagyomány viszonyának modelljei és egy új paradigma jelentkezése
In: Simon, T. László (szerk.) *Utolérnek téged a szavak: A hetvenéves Sulyok Elemér köszöntése, Pannonhalma*, Pannonhalmi Főapátság, 2011, 85-91.

Uzurpáció vagy appropriáció? A Héber Biblia (LXX) egyes textusai mint vendégszövegek az Újszövetségben, In: Tolcsvai, Nagy Gábor (szerk.) *A szövegértés kérdései*, Budapest, Gondolat Kiadó, 2022, 319–344.

Nyelv, jelentés és igazság a Bibliában, In: Szűcs, Kinga, Bácskai, Károly, Orosz, Gábor (szerk.) *Teológia és nyelv: Az Evangélikus Hittudományi Egyetem oktatóinak tanulmánykötete*, Budapest, Luther Kiadó, 2022, 239–255.

FÜGGELÉK

Varga István: *Exegétika theologia vagy azok a' tudományok, melyek a' bibliának helyesenn való megismerésére, megértésére, és megvilágosítására tanítanak II. Bibliai hermeneutika.* Debrecen, 1807

— (o) —

173

II.
B I B L I A I
H E R M E N E U T I K A.

B É V E Z E T É S.

§. 1.

Akkor értem meg valamely írónak szavait, mikor azt értem azok alatt, a' mit értett maga az író. — Ha azt adom másoknak elő, hogy valamely író mit értett bizonyos szavai alatt, úgy hogy a' Halgató vagy Olvasó azt az értelmet kösse össze azon szókkal, a' melyet maga az író értett azok alatt: ekkor az író szavait világosítom, vagy a' mint közönségesen szöllum, *magyarázom.*

§. 2.

Ha valamely író szavainak *jelentését és értelmét* *) kiakarván keresni, a' szólás szokott módjára (az Idiotismusokra) 's annak a' nyelvnek, a' melyen ír, természetére, az Etymológiára, contextusra halgatok, és

*) Vid. Dissert. mori de Discrimine sensus et significationis.

174 BIBLIAI HERMENEUTIKA

és ezekből világosítom az író szavait: akkor az én magyarázásom *Grammatikának* neveztetik. **) (Ha pedig a' szóknak értelmét Históriái környülállásokból hozom ki, vagy ha az író tzeljára, tudományára, természeti tehetségére, és azokra az emberekre, azoknak szokásira, állapotjokra, a' kikhez írt, halgatok, és az író szavait ezekből világosítom: akkor ez a' magyarázás *Históriai magyarázás* lesz; ***) úgy mindazáltal, hogy a' Grammatika magyarázás se marad ebből ki: a' kettő együtt a' helyes és tökéletes magyarázás mója. ****)

§. 3.

Valamint nem lehet akármitsoda értelmet tulajdonítani valamely írónak, mert azt a' Grammatika, és História határozzák meg, hogy

**) Ernesti pro Grammat. interpretatione in Opp. Phil. pag. 219. Ezt a' Grammatika magyarázás módját követték, és ajánlották Morus és Fischer. Lásd Beck recitatio de Moro summo Theologo 1792. és Kuinoel narratio de Joh. Frid. Fischero. 1799.

**) Keil. progr. de Historica L. L. S. S. interpretatione, ejusque necessitate.

****) A' mit Ernesti in Interprete pag. 13. mond. „Omnino lubrica et fallacissima est ratio „sensum verborum e rebus colligendi, cum res potius e verbis, eorumque sensu, legitima ratione „indagato cognosci debeant:“ nintsen ez ellen: mert más forma realis magyarázás az, a' mely ellen itt beszéll Ernesti: nem ez a' Historica; melyel az újabb, de egyszersmind jobb Exegetak annyi hasznót tettek, a' mennyi kárt csináltak ezzel az újabb de tudatlan (perniciosi sunt ii, qui a pari contemptu et in scitia lingvarum a qua fere contemptus ille nascitur, in interpretando rebus potius, quam verbis utuntur.) Biblia magyarázók.

B E V E Z E T E S.

175

hogy szükségesképpen mit kell érteni valamely szóknál: úgy nem lehet akárhogy magyarázni valamely írónak szavait, hanem bizonyos regulákat kell követni: ne hogy maga is a' magyarázó valamely könyvet másod ízben másképpen magyarázzon. Ezenkívül meg kell egygyezni a' Magyarázóknak is: a' mely úgy lesz meg, ha minden Magyarázó a' magyarázásban ugyan azon regulákra figyelmeztet: mely regulák előadódhatnak az *Exegetikában*, vagy a' *Hermeneutikában*. *)

§. 4.

E' szerint a' *Hermeneutica* az a' tudomány mely azt tanítja meg, hogy mi módon kell a' magyarázásra bizonyos regulákat találni, és azokat valamely könyvre alkalmaztatni; hogy valamely Helynek, melynek épsége, és valósága felől már bizonyos vagyok, azon értelmet vegyem magam is,

és

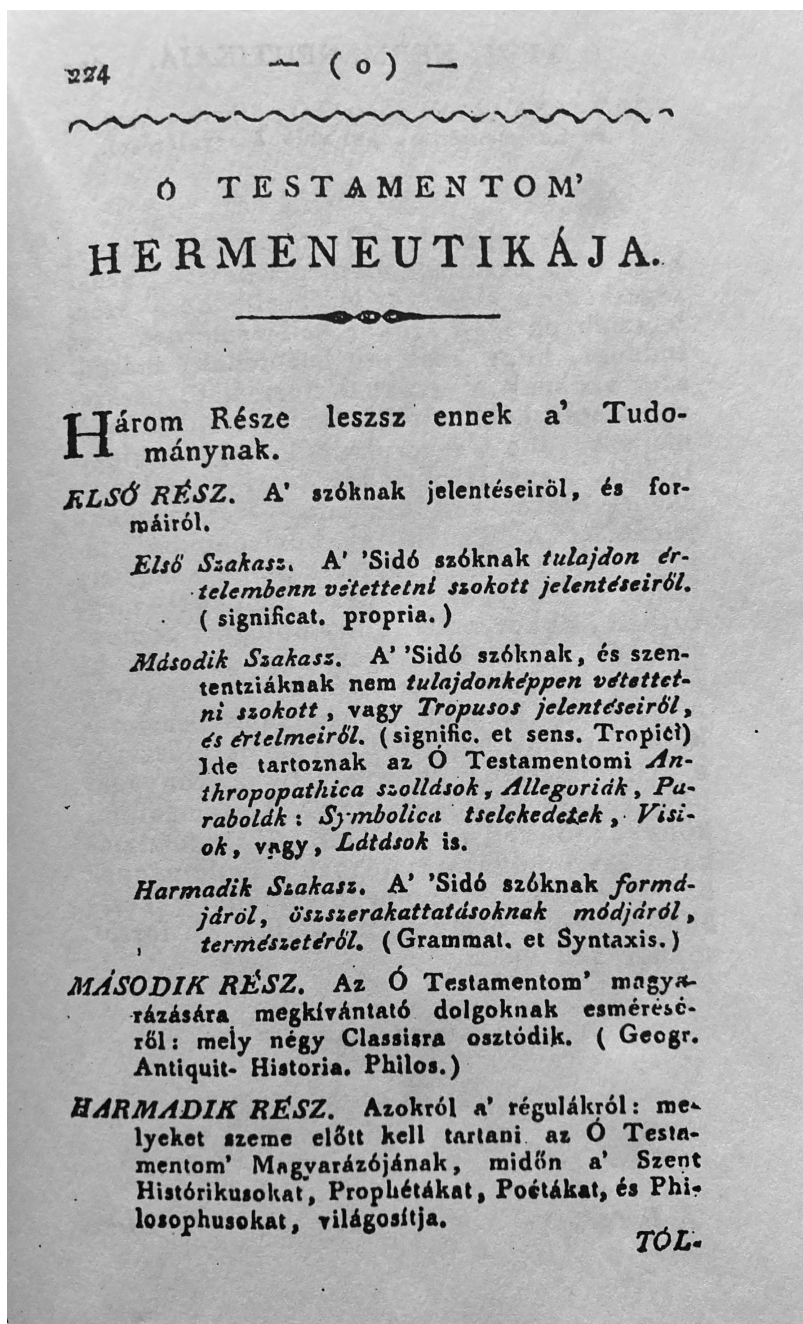
*) „ *Exegesis et Hermeneutica proprie non differunt vi et significatione verborum; tamen usus loquendi distinctionem invexit a rebus, quibus tractandis occupantur, ita ut Hermeneutica nunc censeatur peculiaris quaedam et Exegesi seu exegetico studio inserviens disciplina. Idque jure ac merito. Exegesi enim seu exegetico studio positum omnino est, ducere nos huc, ut scripta quibus divina religionis nostrae decreta continentur, intelligamus, iisdemque pro fontibus religionis utamur. Hermeneuticae autem Consilium eo spectat, ut leges nobis scribat ac regulas proponat, quarum ope judicemus, an verbis scriptorum eum legentes subjiciamus sensum, quem illi scribentes subjecerunt, librisque adeo pro fontibus recte utamur “ Mori Hermen .N. T. edit. Eichstadt Proleg. pag. 21.*

és másoknak is azt adjam elő, melyet maga az író gondolt, vagy értett az alatt.

§. 5.

De az a kérdés, hogy hol veszünk ilyen regulákat, melyekben minden Magyarázóknak szükségesképpen meg kell egygyezni? Ha ezeket csak a tapasztalásból vennénk, és csak azzal állanánk elő, hogy ez vagy amaz Tudós is így magyarázta ezt a Helyet: még ez magábann nem volna elégséges ok arra, hogy meggyőződjem a felől, hogy az író valósággal ezt, vagy azt értette bizonyos szavai alatt. Több kíváncsít erre, és valami bizonyosabb, és olyan a mi magából az okosságból foj: olyan lesz t. i. ez: *Minden egészséges, vagy ép elméjű ember úgy ír, a mint gondolkodik, és így a józan gondolkodás törvénye szerint Subjectumot véssen fel, melynek tulajdonságát meghatározza; és ezt a tulajdonságot összehozza a Subjectummal:* azt kell hát a Magyarázónak mindenkor kikeresni, és feltalálni, hogy az író mit tett Subjectumúl? és mit mond azon Subjectumról? miképpen köti össze az *adjectumot* a *Subjectummal*? és így a Logikai rendet kell kitalálni. Ezen Logikai rendnek feltalálására segítségül fognak lenni, a Grammatika, és a Historia (usus loquendi, series orationis, seu Contextus, Historia, Natura rei, Consilium Scriptoris & cet.) Már, ha az író szavaibann a Logikai rendet feltaláltam, és a mellé ezeket, melyeket legközelebb előszámláltam, segítségül felvettem: akkor bizonyos lehetek annak szavainak valóságos ér-

Varga István: *Ó Testamentom' Hermeneutikája*. Debrecen, 1807



Ó TEST. HERMENEUTIKAJA. 225

TÖLDALÉK. A' Fordításokkal; Scholionokkal, és
és Commentáriusokkal való Magyarázástól.

§. 1.

Hogy valamely Ó Testamentomi könyv-
benn lévő szententziát megérthessek, szük-
ségesképpen először is az abbann a' szent-
entziábann lévő szókat kell esmernem, és
tudnom, hogy azok mit jelentenek? másod-
szor azoknak a' szóknak formáját, össze-
rakattatásoknak módját kell tudnom. hat-
madszor, ha Geographiából, vagy Antiqui-
tasból, vagy Históriából veszi a' világos-
ságot, ezeket kell tudnom. — A' szóknak
jelentését a' Tanuló a' Lexiconokból ta-
núlja meg; hanem mihelyt annyira mehet,
hogy a' könyveket kevés akadással meg-
értheti, akkor már az Etymologia, contex-
tus, és egyéb segítségek által tartozik ki
keresni a' szóknak jelentéseit. A' mi pedig
a' szóknak formáit, és azoknak összsze-
rakattatásoknak módját illeti: ezt is először
a' Grammatikus és Syntactikus könyvek-
ből; azután magokból az Ó Testamentomi
könyvekből kell megtanulni. A' szententziá-
bann lévő dolgokat világosító Tudományo-
kat először a' Compendiumokból, kézi-
könyvekből; azután magokból a' forrá-
sokból kell venni.

I. Darab.

P

ELI

ELSŐ RÉSZ.

A' 'SIDÓ SZÓK' JELENTÉSEINEK KITÁ-
LÁLÁSA MÓDJÁRÓL.

§. 2.

A' 'Sidó szónak jelentéseit sokszor igen nehéz kitalálni. mert sok szónak jelentése nintsen Philosophice meghatározva: minthogy soha sem pallérozták ezt a' nyelvet Philosophus emberek. Míg testi, vagy az érzések alá eső (sensualis) dolgokról beszélnek az Ó Testamentomi írók: addig könnyebbenn meglehet őket érteni; de, mihelyt az érzések alá nem eső, vagy abstracta, dolgokról beszélnek: mindjárt nehezebb őket megérteni; és megesik sokszor, hogy ilyen esetekben az író szententziájának csak hihetően való, (verisimilis) értelmét lehet venni. A' tulajdon kifejezések, (expressiones propriae) átaljábann szólván, az Ó Testamentombann igen ritkák: ellenbenn sok a' nem tulajdon értelem-benn vett szó, és szóllás. (vox et expressio tropica) A' könyv is, a' melyből lehet venni ezt a' nyelvbéli esméretet nagyon kevés. De a' Grammatikája a' nyelvnek legnagyobb nehézséget okoz. Mert a' mely nyelvbenn a' dolog nem egészs meg-határozódással adódik elő; a' mely nyelvbenn az Igék hajtogatása (flexioja) nem oly sokféle, hogy ugyan azon dolognak, notio-nak, minden kigondolható modificatioja, vál.

HERMENEUTIKAJA.

227

változtatása más más formával, idő meghatározással tevődne ki; hanem azon egy formát, időt, nagyon sokszor elő kell venni olyankor is, midőn a' Conceptus modificatiója nagyon különböző: az ilyen nyelvbenn nehéz bizonyosan és egészen meghatározással megmondani, hogy az író bizonyos szavai alatt mit értett? vagy, azokkal mit akart kijelenteni? Széles mező van az Ó Testamentom Magyarázója előtt: és éppen ezért nehéz előadni azt a' fundamentomot, a' melyen épül az Ó Testamentom bizonyos magyarázása.

Hanem mind ezen nehézségek nem egészen elháríthatatlanok. Mert: ha nem Philosophica is a' 'Sídó nyelv, de emberi, és csak olyan, mint más nyelv; ha sok is ebbenn a' tropicus szó: de ezeknek megismerésére lehet bizonyos regulákat adni; ha sok szók jönnek is elő az Ó Testamentomban olyanok, melyeknek jelentését az Ó Testamentomi kevés számú könyvekből bizonyosan meg nem lehetne határozni; úgy, mint a' melyek ritkán fordulnak elő: de egy az, hogy nagyon kevés az ilyen szó: más pedig az, hogy az alább említendő dolgok által ezekenn is jót lehet segíteni; ha a' szóknak formája, az Igéknek hajtogatása nintsenek is jól meghatározva mindeütt: de a' Contextus, s más segítségek ilyenkor is eligazíthatnak bennünket.



A Z

ÚJ TESTAMENTOM

HERMENEUTICÁJA.



§. 1.

Az Új Testamentomi Könyvek, és azoknak Textusának épsége felől, a' Critica által bizonyossá tétetődvénn: hozzá kezdünk azoknak olvasásához. Hogy pedig ezen Szent Könyveknek igaz és helyes értelmét vehessük: erre a' *Hermeneutica** által segítettünk és vezéreltetünk. Mert, ám-

I 4

bár

* Ἑρμηνευτικός adject. subint. τέχνη, ars, seu peritia. ἑρμηνεύειν, interpretari. Ἑρμῆς est Mercurius, Interpres voluntatum Deorum. Synon. Ἐξηγητικός ab ἐξηγεομαι, educo, 2. explicō. τα νομῖμα σοι ἐξηγοσμεθα. Demosth. Pontifices dicti ἐξηγηται. qui voluntatem Deor. et jura civitatum explicare debebant.

bár az Új Testamentomi Sz. Írás mind azokbann világos, melyek abbann a' Hítre és az Idvességre tartoznak; és ennél fogva minden Keresztyén köteleztetik annak olvasására: mindazáltal, mint más egyéb régi könyvekben, régi, és a' mostann élők előtt esmeretlen dolgokra való tzelezások lévén abbann; a' nyelv is, melyenn van írva ez a' Szent Könyv, a' miénktől egészen különböző lévén: *Magyarázóra* van szükségünk, hogy a' Könyvnek hasznát vehessük, Magyarázzuk pedig a' Sz. Írást ebből a' tzeleből, hogy az igazság megesmertessék, és megerősíttessék; és hogy a' Sz. Írás által tanultabbak, és valósággal bíltsek lehessünk: hogy a' Keresztyén ember tapasztalhassa magánn annak igasságát, a' mit Sz. Pál mond 2. Tim. III. 15. *A' Szent Írás bíltsekké téssen bennünket az idvességre, mely vagyon a' Jézus Krisztusbann való Hít által.* Ez a' magyarázás sok féle módonn eshetik. legközönségesebb módja ennek az esmeretes nyelvre való fordítás. Minthogy tehát már Magyar fordítása van az Új Testamentomnak, tartozik azt *gyermekségétől fogva olvasni* a' Magyar Keresztyén, mint olvasta Timotheus 2. Tim. III. 15. hanem a' világosításához, vagy magyarázásához csak akkor kezdhet, mikor fel van készítve azokkal a' *Tudományokkal*, és bír azokkal a' *tulajdonságokkal*, melyek nélkül ez a' munka jól nem végződhetik.

§. 2. Az Új Testamentomi Szent Írók szavait, szóllások formáit, szententziáikat, és okoskodásokat megesmerni, azokat jól fel

fel tudni venni, és azokkal azt az értelmet kötni össze, melyet a' Szent Írók összekötöttek azokkal; — *mely az igaz és valószínűség érteleme*;* — másodszor, ezt az értelmet másoknak elő tudni adni, kifejtetni, megerősíteni: ez a' *kettős kötelesség* van az Új Testamentom Magyarázójának. — Hogy ezen *kettős kötelességnek* eleget tehessen: mindenek előtt

1-ször. *Azt a' Nyelvet kell tudni, melyen van írva az Új Testamentom*, még pedig úgy kell azt tudni, hogy az abban lévő szók különböző jelentéseit, közönséges, és különös szóllás formáit, és a' nyelv egész természetét fel tudja venni. De ez nem mindenkor elég arra, hogy az Új Testamentomot megérthesse; mert e' mellett megeshetik, meg is esett igen gyakran, sok Magyarázókonn, hogy a' mindönn minden szókat értettek is, még akkor sem tudták kitalálni sok szententziáknak valószínűség értelmét. Melyre nézve, ezen *Philologica*, vagy *Grammatica* esméretenn kívül, megkívántatik az Új Testamentom helyes magyarázására:

I 5

2-szor.

* Ilyen különböző elosztási vagynak az Új Testamentomi szók és szententziák Értelmének: bizonyos, kétséges, hihetőenn való, tulajdonképpenn való, tropusos, Grammaticai, Históriai, Logica szerént való Értelme; és ezek alkalmazhatóbb megkülönböztetések is, mint az itt következők: *literae, literalis, mediatas, immediatus, mysticus, allegoricus, anagogicus, tropologicus, typicus, parabolicus, dogmaticus, moralis, naturalis, supernaturalis, spiritalis*, 's a' t. értelmek. példák adódnak ezekre a' letzkénn.

2. szor. Hogy esmerje a' Magyarázó, annak az Időnek, a' melybenn élt embereknek kezébe adódtak először az Új Testamentomi Könyvek, gondolkodása módját. Mert, ha a' mi időnk gondolkodása módját keresi azokbann, mint keresték a' Bibliának né, mely eilenségei, sőt keresték néha magok az Orthodoxusok is; semmit sem hallgatvann az Új Testamentomi régi időre: ugy bizonyosan elhibázza a' dolgot. p. o. ezt az Új Testamentomi szententziát akarom megérteni: *Térjete meg, mert elközelített a' mennyeknek országa.* A' szókat külön külön érthetem: de a' szententziát még sem értem, ha tsak a' 'Sidóknak, kik között éltek és irtak az Apostolok, gondolkodás sok módját, és vélekedéseik Históriáját is nem tudom. — Az Evangyéliomokbann, sok helyt találunk olyan tzelozásokra, melyek, vagy a' 'Sidó nemzeti, vagy valamelyik 'Sidó Felekezét, Farizeusok, Saduceusok 's a' t. vélekedésire, vagy a' régi világnak, a' nép között megmaradt Traditzióra, vagy bizonyos, és a' nép előtt esmeretes Históriai történetekre, vagy a' nép szájabann forgó példabeszédekre, tartoznak. Különösen a' Pál Leveleibenn, sok olyan Helyekre találunk, melyekenn az Apostol, a' mint nevezik, *ad hominem* okoskodik; vagy a' melyekbenn egészen azoknak az embereknek, a' kikkel van dolga; gondolkozások módja szerént teszi a' határozásokat. A' miről maga így ír: 1. Kor. IX. 20—22. *Görögnek Görög, 'Sidónak 'Sidó vagyok,* azaz, ha írok is, ha szóval tanítok is, előttem tartom, mind a' Görögök, mind a' 'Sidók gondolkodása módját. — Még

— Még ez sem elég mindenkor arra, hogy az Új Testamentom minden szententziáinak valóságos értelmét vehessük; hanem sokszor szükség, ezek mellett, tudni, és jól esmerni

3-szor *Az Írónak Karakterét*, az írásbann lévő *célját*, és *fundamentomos állításit*. Valamely Írónak *Karakterét* teszi, az a' mód, melyet követ a' gondolkozásbann, és a' gondolkozásának kitételébenn. Az író szavainak értelmét tehát, a' karakteréből határozni meg, annyit téssen, mint ezt tenni fel, hogy az író azt gondolta, a' mit egész állapotjához, helyheztetéséhez, neveltetéséhez, taníttatásához, más egyéb reá tartozó dolgokhoz képpest gondolt, vagy szükségesképpenn tartozott gondolni. — A' mi pedig az író *célját* nézi: tudjuk, hogy cél nélkül nem ír a' leggyakorlatlanabb író is, és maga magának nem mond ellene, vagy elébbeni vélekedésit, nagy és szembetűnő ok nélkül, meg nem változtatja. Ha maga nem említené is az író, mi *célja* vólt az írásbann: de, ha figyelmetesen megnézzük egész írását, és minden állításit együvé fogjuk, ki lehet abból hozni a' *célját*; és ezt midőnn kitanúlhattuk, a' homályos szententziákban sokszor, nem kevés világosságot szerez.* Így van a' dolog, az esmeretesebb, vagy világosabb állításokra nézve is, melyek általa' homályosabbak világosítódnak. — Ezek után hasznát veheti az Új Test. Magyarázója

4-szer

* Ez, a' mit másképpenn *Analogia Fideinek* nevezünk, melyről alább szó leszsz.

4-szer. A' Magyarázás helyes Reguláinak, a' *Hermeneuticának*, mind arra nézve, hogy tudhassa, mitsoda úton járjon; mind pedig azért, hogy, ha megkérdődik, okát és fundamentomát tudja adni Magyarázatjának; mert, tsupánn tekintetre (*Auctoritásra*) építeni, nem helyes, és nem fundamentomos. — A' mi pedig a' szükséges tulajdonságokat nézi, melyeknek meg kell lenni az Új Testamentom Magyarázójában: esmerni tartozik, az Igaznak, és a' Hamisnak megesmertető Jegyeit; nem tsak, hanem, mindenféle segítségnek, mely ebbenn a' munkában elővevődhetik, hasznát tartozik tudni venni. Ezennkívül, szorossann tartozik valaminek utánna járni, nem vak-tában, vagy tsak futtában nézni a' dolgot; egész emberséggel kell vi'sgálni, nem kíváncsi módra, azaz, előre feltévén azt, hogy mit keres: a' *Lelkét* kell nézni a' *dolognak*, vagy, azt, a' mi abbann valóság, nem a' *tsupa héjját*; szabadonn, és nem a' maga, sem nem a' mások vi'sgálódása szerint, jó *Lélekkel* kell e' munkában forgo-lódni. Így felelhet meg a' Magyarázó kö-telességének.

§. 3. Ezekre a' Szakaszokra osztom az Új Testamentomi Hermeneuticát:

I. SZAKASZ.

Az Új Test. Helyek igaz Értelmének megtalálásáról való Regulák. (De sensu locorum inveniando.)

I. RÉSZ. *Regulák, melyek szerint meg lehet esmerni, és megtudni bizonyosann az Új*

Szükséges Tudom. és Tulajdons. 141

Új Testamentomi szóknak tulajdonképpenn való, és nem tulajdonképpenn való jelentéseiket.

- II. RÉSZ. *Mi módonn lehet megismérni, és megtudni bizonyosann, az Új Testamentomi Íróknak szóllások módját és formáját; már azok, akár együgyűenn, akár pedig figurásann essenek?*
- III. RÉSZ. *Mi módonn rakják össze a' szöveget az Új Testamentomi Írók, és az egész beszéd neme, mellyel élnek az írásbann, és a' stilus mitsodás?*
- IV. RÉSZ. *Mi módonn lehet ezek után felvenni az Új Testamentomi Íróknak okoskodását; és mitsoda segítségek által lehet kitalálni, Írásaiknak valóságos értelmét?*

II. SZAKASZ.

Az Új Testamentom Magyarázásáról való Rēgulák. (Regulae Explicandi.)

A' Rēgulákat rövidedenn adom elő: a' példákat többnyire a' szóval való tanításra, és a' Magyarázásbeli gyakorlásra hagyván.

I. SZAKASZ.

