

fogta a szájánál. Amikor a belek, a tüdő, a gyomor meg a kérődző állat egyéb belsősegei – a szívet is beleértve – mind belekerültek, az iránt érdeklődött, van-e valakinek kutyája. Miután kutyatulajdonos nem jelentkezett, behúzta a zsák villámzárját.

A lenyúzott bőrt besózta a házmestertől kapott marhasóval, aztán úgy hajtotta össze nagy gonddal, hogy a hús felőli oldalak kerüljenek egymással szembe, majd felgöngyölté, és így kötötték össze a Saab motormelegítő csatlakozó vezetékével.

Visszaérkezett aztán a Transit is, amelyet elküldtek utánfutóért: azzal szállították el a szarvast. A rendőr elégedetten sikálta hóval a véres kezét. Úgy érezte, jó vezetőként, a szakszerű helyzetértékelésre példát mutatva oldotta meg a nehéz helyzetet.

A riporterek egyre a lakásban tébláboltak, de más idegenek is ki-be jártak a nappali betört ablakán, részegek is. A rangidős rendőrt elfogta a düh.

Odament az ablakhoz, és bekiáltott: hát nem veszik észre, hogy egy másik ember lakásában járkálnak? Tízíg számol, s ha addig nem lesz odakinn az összes tappancs, kihívja a kék rabomobilt, s az egész bagázst letartóztatja és beviteti magánlaksértésért és az otthon békéjének megzavarásáért.

A lakásban öttagú család lakott: ezt a rendőrség lakcímnnyilvántartásából tudta meg. Vagyis az ő otthonukról van szó, úgyhogy kifelé, de sebesen, a jószentségit!

Az emberek fölfogták, hogy komolyan beszél, és lassacskán kiszivárogtak, így végleg üres lett a lakás. A rendőrök keresztül-kasul ragasztották a törött ablakot sárga szalagokkal, amelyeken az volt olvasható: RENDŐRSÉG. Az ajtót lepecsételték.

„Keresztolvasatok. Paul Ricoeur – André Lacocque, Bibliai gondolkodás, in: *Credo*, 2003, 3–4, 275–279. old.

## Keresztolvasatok

Paul Ricoeur–André Lacocque: *Bibliai gondolkodás*. Ford. Enyedi Jenő (Európa Könyvkiadó, Budapest, 2003)

Paul Ricoeur (1913–) francia filozófus, a 20. századi hermeneutikai gondolkodás egyik legkiválóbb képviselőjének nevét nem kell bemutatni a magyar olvasóknak. Válogatott írásai magyar nyelven először *A hermeneutika elmélete* (Ikonológia és Műértelmezés 3., Szeged, 1987) című kötetben jelentek meg. Ezt követte *A bibliai hermeneutika* (Hermeneutikai Füzetek 6., Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1995), majd a *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok* (Budapest, Osiris, 1999).

Az Európa Könyvkiadó érdeme, hogy Ricoeur André Lacocque-kal közösen írt könyvét 1998-as megjelenése után öt évvel magyar nyelven is kiadta. A mű először angolul jelent meg *Thinking Biblically* címen a University of Chicago Pressnél. A francia kiadás *Penser la Bible* címen ugyanabban az évben jelent meg az Editions du Seuil-nél. A magyar változatot helyesebb lett volna „Biblikus gondolkodás” címmel fordítani.

A vállalkozás egyedülálló. Paul Ricoeur a chicagói egyetemen több éven át együtt tanított a szintén francia származású Ószövetség-kutatóval, Lacocque-kal. Lacocque elsősorban exegéta, és a történetkritikai módszer alapján elemzi a bibliai szövegeket. Először ő fejté ki véleményét a kiválasztott ószövetségi szövegekről, majd a filozófus Ricoeur hermeneutikai szempontból reflektál kollégája gondolataira. A történetkritikust elsősorban az érdekli, ami a szöveg „mögött” van, a szöveg kialakulásának körülményei, eredete, „archeológiája”; a filozófust viszont elsősorban a szöveg „előtere”, befogadása, hatása, azaz „teleológiája”.

Vegyük először szemügyre a szerzők módszertanát! Lacocque ugyanúgy tanult a befogadástörténeti hermeneutikából, mint Ricoeur a történetkritikai exegézisből. A hatástörténeti módszer természetesen nem teljesen új megközelítés a magyar olvasók számára sem. Ulrich Luz *Evangélium és hatástörténet* (Hermeneutikai Füzetek 8.), valamint Ulrich Körtner *Az ihletett olvasó* (Hermeneutikai Füzetek 19.) is többször idézi Nagy Szent Gergely mondását, hogy „az isteni szavak az olvasókkal együtt nőnek”. Vagyis az írott szöveg önálló életre kel, s annak jelentése nem szorítható a szerzői szándékra, s következésképpen a hermeneutikának nem szabad csupán a szerző szándékának feltárására szorítkoznia. Ezzel a szerzők elutasítják Friedrich Schleiermacher romantikus hermeneutikáját. A szö-

veg jelentése tehát nem statikus dolog, hanem „minden alkalommal esemény, mely egy sajátos metszéspontban születik meg” (8. o.). Ebből következik, hogy „az értelmezés folyamata nem a forrásszöveg pusztá helyreállítását, aktualizáló megismétlését jelenti, hanem sokkal inkább a minta újrafeltalálását, újraalakítását, újratájolását.” (uo.) A szövegnek sajátos pályája (*trajectoire*) van, ami magából a szövegből ered. Ha a szöveg hatása áll érdeklődésünk homlokterében, akkor a szöveg és az élő közösség kapcsolata is azonnal fontossá válik. „A szöveg végső soron a közösségnek köszönhetően, a közösség használatára, a célból létezik, hogy a közösségnek formát adjon.” (11. o.) Így az Ószövetség szövegét Izrael népe újra és újra aktualizálta, s ezáltal a szöveg új beszéddé válhatott. A szerzők ezért a 16. század reformátori elvét, a *sola scriptura* formulát hermeneutikai szempontból tarthatatlannak vélik, mondván, ha a szöveget elszakítják az élő közösség kötelékétől, a hagyománytól, akkor az „boncolásra váró halott könyvvé” zsugorodik. A történetkritika és a kánonkritika egyaránt korlátozni kívánja a jelentés gazdagságát. Itt meg kell jegyeznünk, hogy véleményünk szerint a szerzőknek csak akkor van igaza, ha a *sola scriptura* merev *formai* szemponttá válik. Walter Mostert mutatott rá, hogy Luther hermeneutikájában a *sola scriptura* mennyire gazdag *tartalmi* szempontként érvényesülhetett. (Hermeneutikai Füzetek 9.) Ricoeur és Lacocque számára a szöveg dinamikája a lényeges: „Az írott szövegről van szó, melyet az olvasás hagyománya újraalakítva, újraelevenítve művé szőtt”. (10. o.) A háttér és az előtér viszonyában az előtér meghaladja a háttérrel.

Ám a fent jellemzett szövegdinamizmus nemcsak az Ószövetség könyveire jellemző, hanem az Ószövetség és az Újszövetség kapcsolatára is. A szövegnek az Ószövetségben megkezdett pályája az első korpuszon kívül a második korpuszban is követhető. Az Újszövetség az Ószövetség újraértelmezése, beteljesítése.\* Ez alapvetően a tipológiai szemlélet lényege (12. o.). A szerzők a könyvükben javasolt hermeneutikát „zsidó-keresztény” eljárásnak nevezik, amely a keresztény olvasatot nem behelyettesítésnek tekinti, hanem a zsidó olvasat „alternatívájának”. Végezetül a szöveg többértelműsége is kiemelkedő módszertani szempont: „a befogadástörténetre figyelő hermeneutika... a szöveg egyszerűsíthetetlen többértelműségét tiszteli”. Egy szöveget több szinten lehet olvasni, az olvasó a szövegben találja magát. (Vö. Umberto Eco és Ulrich Körtner: *Lector in fabula*.) Ennek az olvasási-értelmezési módszernek a legtalálhatóbb példája a

\* A biblikus gondolkodásról szólván nagyon óvatosnak kell lennünk: ezer párhuzam sem fedi el azt a mély különbséget, amely a keresztény és a zsidó gondolkodás között feszül. Egy vallásnak lehet éppen szent könyve, attól azonban még nem föltétlenül könyvvallás: íme a lehetséges pont, ahol a kereszténység akár az iszlámtól – itt főleg a szunnita ágra gondolunk –, akár a zsidóságtól alaposan eltérhet. Mózessel és Mohameddel könyvet küld az Isten, míg az Újszövetségben egy személyt küld: az Üdvözítőt. Az Ószövetség és a Korán története könyv a könyvben történet, míg az Újszövetségben az egyszülöttet, a testet öltött Igét látjuk: a könyv szerepe pusztán technikai. Fel lehet ugyan hozni, hogy az Ószövetség afféle hatalmas „fejlődésregény”, csak hogy a minőségi váltás elmaradt: a zsidóság számára szükségképpen a Tóra áll a középpontban. Summázva: az a benyomásunk, hogy a francia szerzőpáros – egy nyelv, egy hagyomány, egy kifejezési mód bűvöletében – csak részben érzékeli az ó- és az újszövetségi gondolkodás közti lényegi eltérést. (Itt is hangsúlyozzuk, hogy nagyon oda kellene figyelni a misztériumvallások és a kereszténység kapcsolatára vagy a buddhizmus és a kereszténység közti – a háttérgondolkodás különbsége ellenére is szembevetendő – párhuzamosságra.) – a szerk.

sémi írás, ahol az olvasó a mássalhangzókat magánhangzókkal egészíti ki. Az exegeta ezekkel a filozófiai előfeltételezésekkel egészíti ki saját történetkritikai módszerét.

A filozófus, aki exegetikai könyveket olvas, abból a hipotézisből indul ki, hogy a görög, a karteziánus, a kantiánus, a hegelianus modellen kívül is van gondolkodás, s ez pedig a bibliai gondolkodás. A bibliai szövegek, mint arra az irodalomtudós Northrop Frye is rámutatott, a metaforikus nyelvi fázishoz állnak közel. Az exegetával egyetértésben vallja, hogy a bibliai szövegeket olyan zsidó és keresztény közösségek fogadják be, amelyekhez hasonlót a filozófiai iskolák nem ismernek. A hermeneutikai kör érvényesül itt: a közösség az Írások értelmezésével értelmezi önmagát. A közösséget létrehozó „alapító” szövegek ugyanakkor útbaigazító, „tájoló” jellegűek, mint erre a Tóra szó jelentése is utal. Ugyanakkor a bibliai gondolkodásmód külső közösséget is megszólít, például a görög gondolkodással való találkozás, s az abból fakadó „keresztvezdés” rendkívüli jelentőséggel bírnak.

A kötet módszertani kulcsszava tehát a „keresztolvasat” (angolul: „*intersection*”, franciául: *lecture croisée*). Maguk a szent szövegek is „keresztolvasatok” eredményei, s a két szerző-tudós is keresztjezi egymást a szövegek történetkritikai, illetve hermeneutikai olvasatában. A keresztvezdésnél találkozás történik, s ez a találkozás esemény. Ráadásul „a történetkritikai módszerbe ágyazott tipológiai bibliamagyarázat olyan bölcséleti elmélkedésnek nyit utat, mely meghaladja a kánon korlátait, s kortárs filozófiai vagy nem filozófiai gondolkodásformákkal érintkezik”. (18. o.) A találkozás eseményében tehát nyitás történik, vagyis a könyv nem a Bibliát kutató és értelmező szakembereknek, hanem mindenkinek szól.

A kötet következő fejezetei végeredményben esettanulmányok, a szerzők hat ószövetségi szövegről fejtik ki magyarázatukat. Az első kiválasztott szöveg a teremtéstörténet (1Móz 2–3). Lacocque első tanulmánya: *Rések a falon*, meglehetősen nehéz szakmai értekezés, Ricoeur választanulmánya: *Elgondolni a teremtést*, már jobban megszólítja a nem kifejezetten szakmai olvasót is. Rámutat, hogy Genézis 2 – szemben Genézis 1 didaktikus poémájával – alapvetően drámai jellegű. Hivatkozik is Ricoeur a *Gonosz szimbolikája* című 1967-es művének idevonatkozó fejezetére, amelynek magyar kiadását („Az Ádám-mítosz és a történelem eszkatológiai felfogása” In: *A hermeneutika elmélete*, 1987 és 1998) a kötet nem tünteti fel. A „Ne ölj!” parancsolatáról (2Móz 20,13) szól Lacocque második írása, amelynek Dekalógus-értelmezésére Ricoeur *Szerető engedelmesség* című fejezete válaszol. A harmadik Lacocque-tanulmány Ezékielnek a szétszórt csontok újraeledéséről (37,1–14) szóló látomását értelmezi, s rámutat, hogy az apokaliptikus kép Genézis 1–2 redivivuma (267. o.). Ricoeur *Az immanencia őrszeme* címen a prófétai híradás szerkezetéről, majd a jelképrendszer nyitottságáról szól. Ezek után nagyszabású elemzések következnek a 22. zsoltárról. Lacocque rámutat, hogy „a 22. zsoltárt a megfeszítettség egyedülálló helyzetében idézve, Jézus az egyház értelmezése szerint nemcsak a héber textus mélyiséges jelentését tanította, de összehasonlíthatatlan, meghatározó és végső értelmet is adott a zsoltárnak. Kiváltságos hermeneutikai példája ez annak, hogy egy szöveg jelentése hogyan bővül tovább megfogalmazásának pillanatától kezdve.” (341. o.) Lacocque szerint „a zsoltárt Krisztus úgy mondja a keresztben, mintha legelőször mondaná”. (347. o.) Ricoeur *A panasz mint ima* című – talán

a kötet legszebb – tanulmányában egyetért kollégájával, hogy a „megfeszített újaszerzi a 22. zsoltárt”. Ricoeur a strukturális értelmezésen túl a teológiai értelem felé is ablakot nyit, s rámutat, hogy a zsoltáros (illetve Krisztus) szenvedése nemcsak Isten előtti, hanem Isten általi szenvedés is. (367. o.) Luther is ugyanezt mondja, amikor azt fejt ki, hogy az *Anfechtung* (kísértés, megpróbáltatás) magától Istentől jön. A panaszt, mint az imádság feledésbe merült formáját vissza kell helyezni jogaiba a keresztény lelkeségben. A *kinyilatkoztatások kinyilatkoztatása* című fejezetben Lacocque az Úr Mózes előtti önmeghatározását exegetálja: „Vagyok, aki vagyok” (2Móz 3,14). Rámutat, hogy Isten önmeghatározása teofanikus és performatív (398. o.), „Isten legszemélyesebb misztériumát mutatja meg”. (407. o.) S az *'ehje 'aser 'ehje* némileg talán szabadon, de tartalmilag precízen így is fordítható: „Veled, Mózes – és Izráellel a történelem során – állok vagy bukom” (409. o.) Lacocque konklúziója is lényeges: „Krisztológiai szempontból valószínűleg egyetlen textus sem múlja úgy fölül világosságban és határozottságban a fölismerés formulájának újraértelmezését, mint János 17,6–8: »Megjelentettem a te nevedet az embereknek, akiket e világból nékem adtál.«” (419. o.) Ricoeur *Az értelmezéstől a fordításig* című választanulmányában a fordításból adódó nehézségekből indul ki, majd az Isten és a lét kérdéséről elmélkedik Ágoston, Pszeudo-Dionüsziosz, illetve a középkoriak alapján. Franz Rosenzweig, a modern zsidó gondolkodó ezt a formulát az „ittlét” formával fordítja: „Ich werde dasein, als der ich dasein werde. So sollst du zu den Söhnen Jisraels sprechen: ICH BIN DA schickt mich zu euch.” (469. o.)

A utolsó ószövetségi könyv, amelyről a szerzőpár dialógust folytat, az Énekek éneke. Lacocque meglepő, provokatív tézise, hogy a bibliai könyv szerzője egy nő volt. (Lacocque angolul külön tanulmányt szentelt ennek a kérdésnek: *Romance She Wrote: A Hermeneutical Essay on Song of Songs.*) Ezt írja: „Erősz felmagasztalása ez; az Énekek egy férfi és egy nő szabad, zabolálatlan, sőt bizonyos mértékig titkos szerelméről beszél.” (512. o.) Ricoeur *A nászmetafora* című tanulmányában válaszol: „Énekek éneke... erotikus költemény, melyet talán egy nő alkotott – miért ne? –, vagy mint egy több hangra írt költemény, mely férfi és nő szerelmét magasztalja, egyetlen utalás nélkül a házasság intézményére...” (522. o.) „A lényeg, hogy be kell vallanunk, hogy soha sem tudjuk teljes bizonyossággal, ki, kihez és hol beszél.” (524. o.) Egy hermeneutika-történeti eszmefuttatás után megnyitja újra az utat a teológiai olvasat felé: „Az 1Móz 2,23 fényében újraolvasott költemény azt sejteti, hogy a teremtményi ártatlanságot a bukás nem szünteti meg: hogy ezen az ártatlanságon nyugszik még a rossz története is, mely viszont az erotikus viszonyt sem kíméli.” (571. o.) Ricoeur számára a szerelmi költemény intertextuális „keresztolvasata” vezethet el a teológiai jelentés felismeréséhez. Ha a nászmetaforákkal kapcsolatos ószövetségi és újszövetségi textusokat egymásra vetítjük, akkor a súrlódási pontokból a legmerészebbek pattannak ki. A „Bárány felesége” (Jel 21,9) az egyik legszembeesőbb ilyen metafora.

Ha a jelentések áthatják, keresztelik egymást, akkor a metszéspontokban mindig valami új születik. Éppen ez a keresztelés történik meg a nászban, a szerelmi egyesülésben. S ez végeredményben minden olvasás alapmetaforája is egyben. Ricoeur és La-

cocque páros (és ezért páratlan!) keresztolvasatú könyvének nemcsak tárgya, hanem alanya is volt a nászmetafora, legalábbis szellemi értelemben.

Iff. Fabiny Tibor

## Venyige és szőlőtő

Bolyki János: *János evangéliuma a görög tragédiák tükrében*  
(Kálvin Kiadó, Budapest, 2002)

A boldogság nemcsak a Biblia központi kérdése, hanem a görög tragédiáé is, amely, Arisztotelésszel szólva, „cselekvések utánzása”, „a boldogság és a boldogtalanság” pedig „a cselekvésben rejlik” (*Poétika* 49b25–29; 50a15).\* A Biblia boldogmondásai kétségtől parodoxonok, de parodoxiájuk merőben más, mint amiről Szophoklész *Oidipuszának* zárszava beszél:

*Senki hát halandó embert, ki e földön várja még  
végső napját, ne nevezzen boldognak, míg élete  
kikötőjét el nem érte bánat nélkül, biztosan.*

Hogyan is lehetne ezt a boldogságot, melynek bizonyossága a halálhoz, az élet végéhez van kötve, közös nevezőre hozni a bibliaival, mely maga az élettelenség? Valahogy így áll a helyzet más területen is. A közösségről, mely szó- és fogalomkincsben, motívumkészletben a tragédia és az evangélium között mutatkozik, gyakorta kiderül, hogy alig több pusztán szavak azonosságánál, sőt maga a hasonlóság rejti a nála elgondolhatatlanul mélyebb különbséget. Bolyki János roppant nehéz feladatra vállalkozott tehát, méghozzá a monografikus teljesség igényével elsőként magyar nyelven: arra, hogy az evangéliumot a görög tragédiákkal egybevetve, eltéréseiket és egyezéseiket regisztrálva, irodalomtudományi, műfajelméleti módszerrel, az eszme- és kultúrtörténeti, sőt feltételezett hatástörténeti háttérrel is sokoldalúan feltárva mutassa fel János evangéliumának „drámai, sőt tragikus vonásait” (10. o.).

A *Bevezetés* a továbbiakban (11–16. o.) a kutatástörténet alig egy évszázadáról szól. Abban legtöbbször egyetértenek, hogy János evangéliuma nem dráma, hanem „drámai jellegű” elbeszélés; emellett azonban a műfaj kérdéséről sokféle nézet volt és van forgalomban. A sort F. R. M. Hitchcock tanulmánya nyitotta 1907-ben. Vele és másokkal szemben C. R. Bowen nézete szerint a drámai jelleg nem annyira az evangélium egészében keresendő, inkább egyes drámaszerű formált jelenetekben; a jánosi evangélium ilyenek sorozatából álló elbeszélés. C. M. Connick úgy vélte, Jánosnál a hagyományanyag átértelmezése tolt el a hangsúlyt a drámaiság felé a színoptikusokhoz

\* Tiszteljük ugyan Arisztotelész drámafelfogását, de sajnáljuk, hogy a tragédia vallásos összefüggése hidegen hagyta. Ilyen szempontból – több nemzedékkel a klasszikusok után – már egyfajta görög racionalizmus szöveget meg. Saját területén – ebben az esetben az irodalomelméletben – természetesen nyújthatott egészét és maradandót. – a szerk.

\*\* Ez a szembeállítás túlságosan kiélezettnek tűnik. Más az Oidipusz király, és más a görög tragédia általában. – a szerk.