

TANÍTS MINKET, URUNK!

A hermeneutika és az irodalomtudomány hatása a teológiára¹

Ulrich Körtner szerint a kereszténység modernkori válsága nem az „egyértelmű hermeneutikájával”, hanem az „értetlenség hermeneutikájával” küzdhető le; annak beismerésével, hogy Zakariás főpapként elnémultunk.² Én is úgy gondolom, hogy a nyelv elvesztésének kimondása, majd a nyelv visszanyerésének igénye miatt van szükség a kereszténységben hermeneutikára.

Előadásom a hermeneutika, az irodalomtudomány és a teológia kapcsolatával foglalkozik, nevezetesen azzal a kérdéssel, hogy a hermeneutikai gondolkodásmód és az irodalomtudomány milyen mértékben és milyen területeken befolyásolja a teológiát. Témámból adódóan egy általános, átfogó kép felvázolására kell vállalkoznom. Saját felfogásom megfogalmazására az előadás végén tesztek kísérletet.

Legyen kiindulópontunk a hermeneutika hagyományos meghatározása, miszerint a *hermeneutika az értelmezés tudománya és művészete*. Am nyomban hozzátehetjük, hogy maga az ember is alapvetően *homo interpretans*: értelmező lény, hiszen mindig is értelmezte a körülötte lévő világot, a másik embert, s az írás és olvasás elterjedése óta mindig is értelmezte a reá hagyományozott szent és profán szövegeket.

A kérdés még komplikáltabbá válik, ha figyelembe vesszük azt a viszonylag új felismerést, hogy a maga a szöveg is értelmezés:³ egy eseményről szóló tanúskodás és/vagy egy másik szövegre való utalás. Létezésünket tehát alapvetően átszövi a textualitás.

Hermeneutika tehát mindig is volt, akkor is, amikor még nem nevezték annak: a zsidó, az őskeresztény, középkori teológiát főleg a tipológiai és az allegorikus írásmagyarázati módszerek határozzák meg, s reformáció nagy felismerése, hogy maga az Írás magyaráz.⁴

A hermeneutika elnevezést viszonylag egészen későn, a 17. századtól, J.C. Dannhauer 1654-ben kiadott *Hermeutica sacra* című könyve óta használják, s ezután a hermeneutikát általában a bibliai tudományok egyik segédtudományaként fogják fel, mint a bibliai exegézis elméletét.

A fogalom azonban az újkortól fokozatosan kitágul. A 18. századtól kezdve a hermeneutikát és annak módszereit egyes irodalomtudósok már a világi szövegek értelmezésére is vonatkoztatják, s így a hermeneutika filológiai, majd hamarosan filozófiai módszerré is válik.

A hermeneutika nagy fejlődési ívet tesz evilági pályáján, amíg a 20. században visszakerül teológiai gondolkodás centrumába, egyes teológiai diszciplínák módszertanába.

Mielőtt ezt a folyamatot közelebről megvizsgáljuk rövid pillantást kell vetnünk a filozófiai hermeneutika 19-20. századi fejlődésére.

1. A modern hermeneutika filozófiai útja

A modern hermeneutika atyja Friedrich Schleiermacher (1768-1834), a filozófiai hermeneutika az ő munkásságában születik meg. Schleiermacher számára a megértés nemcsak kezdete, hanem célja is a hermeneu-

tikának. Amíg korábban a hermeneutika szabályok gyűjteménye volt, Schleiermacher magát a megértést tette a vizsgálat tárgyává. Amiképpen Kant a tudás lehetőségeire és feltételeire kérdezett rá, Schleiermacher is a szövegek jelentésének megismerése előtt azt kutatta, hogy „hogyan lehetséges” a szöveget megérteni.

Wilhelm Dilthey (1833-1911) munkásságában a hermeneutika a humán tudományok általános módszertanává tágul ki. Dilthey különbséget tett a természettudományokra jellemző *Erklärung* és a humán tudományokra jellemző *Verstehen* között. Úgy vélte, hogy az emberi élet kifejeződései (jog, irodalom, Szentírás) sajátos megértést és értelmezést igényelnek, amelyek lényegében különböznek a természettudományos gondolkodás által igényelt analitikus magyarázattól.

A 20. század első felében Martin Heidegger (1889-1976) munkásságában az addigi filozófiai hermeneutikából hermeneutikai filozófia lesz, ő ugyanis Edmund Husserl (1859-1938) fenomenológiai filozófiáját továbbfejlesztve magát már az emberi létezés (*Dasein*) és annak megértését fogta fel hermeneutikaként.

Heidegger egyik követője, a 20. századi filozófiai hermeneutika legjelentősebb képviselője. Hans-Georg Gadamer (1900-2001), akinek az 1960-ban megjelent *Igazság és módszer* című munkája tudatosítja a hermeneutika heideggeri fordulatát, Jürgen Habermas szavaival „urbanizálja a heideggeri provinciát”, s arra következtetésre jut el, hogy a hermeneutika a *Léttel való találkozás a nyelven keresztül*. Gondolatmenetének kiindulópontja, hogy a magyarázat és a megértés modern módszerei szem elől tévesztik az élet teljességét, s a módszerbe vetett modern hit a művészetekben, a történettudományban és a nyelvszemléletben is elidegenedéshez vezetett. Gadamer szerint minden megértés nyelvhez kötött, s a lét csak a nyelvben mutatja meg önmagát. Schleiermacherrel szemben vallja, hogy nem arra kell törekednünk, hogy a félreértést kiküszöböljük, hanem el kell fogadnunk, hogy az előítélet pozitív dolog is, ami meghatározza létünket. Le kell tehát győzni az esztétikai, a történeti és a hermeneutikai tudat elidegenedését. Az elidegenedés zártságából csak a *dialógussal* lehet kitörni: Kérdéseket tesztek fel egy horizontra, majd azokra válaszokat kapok, s a megértés a horizontok egybemosódása. Ha a múlt szövegeihez fordulok, akkor nem halott fragmentumokkal van dolgom, hanem egy élő hagyománnyal, amit nem gyűrhetek magam alá, mert annak velem szemben is igazságigénye van. Az olvasás és a megértés nem birtokbavétel, hanem *participáció*, hiszen a megértésben benne van az alkalmazás. Az olvasó tehát maga is benne van abban a szövegben, amit olvas, vagyis a megértés *hatásnak* bizonyul. A megértésre a hermeneutikai kör jellemző: saját történetiségem, előfeltevéseim segítségével tesztek fel kérdéseket; a feleletek azonban már engem értelmeznek, s így a következő körben közelebb kerülök a jelentéshez; a részt csak az egészből, az egészet csak a részből ismerhetem meg. A hermeneutikai kör működése közben azonban átalakulás, *transzformáció* megy

végbe az olvasóban, s maga az átalakulás a hermeneutika célja. A körkörösség és a progresszió tehát egyszerre érvényesül.

A filozófiai hermeneutika nagy vonulatában végül Paul Ricoeur (1913-) nevét kell megemlítenünk, aki rendkívül gazdag életművében egyesíti a fenomenológiát és a strukturalizmust, a vallástudományt és a nyelvfilozófiát. Ricoeur filozófiájában központi szerepet kap a szöveg és a szimbólum. Ezért is merítenek – mint majd látni fogjuk – teológusok és irodalmárok egyaránt Ricoeur hermeneutikájából. Ricoeur szembeállítja a „gyanakvás” hermeneutikáját (Nietzsche, Marx, Freud) az általa vállalt „jelentés felidézésének” hermeneutikájával. A szimbólum, a mítosz mintegy provokálja az értelmezést és az „értelmezések konfliktusából” születik meg a jelentés. A numinózzummal, a szenttel való találkozás „első naivitását” a kritikai gondolkodás megmenti a bálványimádástól. De a kritika pusztasága után a szimbólum elvezethet a reflexió tapasztalatával gazdagodott „második naivitáshoz”, mint erre a „Vallás-ateizmus-hit” című tanulmányában⁵ Ricoeur rámutatott.

2. A teológiai hermeneutika Barth és Bultmann munkásságában

Werner Jeanrondnak igazat kell adnunk abban, hogy a teológia először Karl Barth (1886-1968) és Rudolf Bultmann (1884-1976) munkásságával, igaz, egymástól élesen eltérő módon, nyit a hermeneutikára.⁶ Köztudott, hogy mindkettőjük számára az I. világháború krízisélménye rendítette meg a 19. század liberalizmusába, modernizmusába, fejlődéselményébe vetett hitet. Egyszerre illúzióknak bizonyult a protestáns liberalizmusnak az kísérlete, hogy a keresztény hit és erkölcs között bármilyen szintézist lehet létrehozni. David Klemm szerint az európai gondolkodás posztmodern fordulata is innen datálható.⁷ Egy alapvetően új történelmi helyzetben kellett a kereszténység mondanivalóját újra fogalmazni. Barth hermeneutikája közvetlenül a Bibliából, Bultmanné pedig a heideggeri egzisztencialista filozófiával való találkozásból fejlődött ki. Barth a szöveken kezdte pályáját, s hermeneutikáját a Biblia újrafelfedezése, annak „meglepő, új világa” inspirálta. A Római levél kommentár, majd a Kirchliche Dogmatik kötetei az egyház érdekeinek rendelik alá az értelmezést. Számára az elsődleges kérdés nem a szöveg jelentése, hanem az, hogy mi az Isten Igéje, s ki vagyok én az Isten Igéjével szemben. Barth számára a hermeneutika a dogmatika része. Bultmann Heidegger alapján az emberi szituáció (világ, történelem, filozófia) alapján kutatja a megértés lehetőségét, Barth szerint azonban emberi szempontokkal nem lehet megközelíteni Isten Igéjét, hiszen Isten sohasem válik objektummá, amit mi interpretálunk; Isten mindig szubjektum marad, aki minket interpretál. Isten beszél a történelmen keresztül, ő interpretálja a történelmet. Nem az a fontos Barth számára, hogy miképpen értem meg Isten Igéjét, hanem az, hogy alárendeljem magam az engem interpretáló Isten Igéjének. Az Isten Igéjébe vetett hit megelőzi az exegézist, s az Isten Igéjére adott helyes válasz az engedelmesség. De ez nem merev biblicizmus vagy fundamentalizmus, mert az engedelmesség annak szól, akiről az Írás tanúskodik: Jézus Krisztusról. Barth hermeneutikája a kinyilatkoztatás és a hallás hermeneutikája.

Barth és Bultmann hermeneutikai konfliktusában a hallás és a megértés elsődlegessége az alapvető kérdés. Barth szerint először hallok és utána értek, ám Bultmann szerint megértés nélkül a meghallás is lehetetlen.

A filozófiai hermeneutika hagyományát leginkább impozáns módon kétségtelenül Rudolf Bultmann építette be teológiájába. Mint ismert, ő áthidalhatatlan szakadékot látott a Biblia és a modern ember világképe között. A korai Heidegger alapján a megértés nyelvi, filozófiai és kulturális szempontjaira kérdez rá, mert megértés ilyen előfeltevések nélkül szinte nem lehetséges. 1941-es programadó tanulmányában hirdeti meg az Újszövetség sokat vitatott mítosztalanításának gondolatát. Célja, hogy a Szentírás mitologikus világképének elvetésével elősegítse a ma is nekünk szóló üzenet, a *kerügma* 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.

Az 1950-ben írt „A hermeneutika problémája”⁸ című tanulmányában Bultmann továbbfejleszti Schleiermacher és Dilthey filozófiai hermeneutikáját. Az ő kérdései: „hogyan tudom a megértést megérteni?”, illetve „hogyan tudom az egyént a szövegek megértése által megérteni?” Bultmann számára azért módosulnak, mert szerinte nincs „objektív tudás”, „semleges megértés”. Bultmann hangsúlyozza, hogy az értelmezés nem a szerző iránt érzett empátia, mint ahogy Dilthey mondta, hanem a kérdező érdeke és előmegértése miatt lehetséges. Dilthey-jel szemben nem a szerző és az értelmező „közös embersége”, hanem a „közös történetisége” lesz meghatározó. Mindkettő a történetiségben létezik, s mindkettőnek a tárgyval, a témával van kapcsolata. A megértés és az interpretáció mindig egy kérdés felé irányul, soha sincsen előfeltevések nélküli megértés, azt mindig a téma előmegértése irányítja. Az előfeltevés azt jelenti, hogy az értelmezőnek saját életében már kapcsolata volt a témával. A fordítást is az teszi lehetővé, hogy a szerzőnek és a fordítóknak a témával való közös belső kapcsolata van. A hiteles megértés a különféle vélemények konfliktusából jöhet létre. Objektív értelmezés nem lehetséges, ezért az értelmező személyiségét abszurd dolog elfojtani. Bultmann számára a *legszubjektívebb értelmezés a leginkább objektív. A szöveg csak azoknak válaszol, akiket léteik kérdése izgat.*

A hermeneutika problémájáról szóló tanulmányában Bultmann csak befejező részben érinti a teológiát, s itt a felvilágosodásnak azt a gondolatát eleveníti fel, hogy a bibliai szövegek megértésénél is ugyanazok a feltételek érvényesek, mint az irodalmi szövegek megértésénél. Az értelmező feladata, hogy megszólaltassa az Írást.

3. A bultmanni program meghaladása az Új hermeneutikában (Fuchs és Ebeling)

Említettük előbb, hogy Bultmann a korai Heideggernek az autentikus, illetve nem autentikus létről szóló kategóriáit építette be teológiájába. Már nem figyelt azonban a késői Heideggerre, aki a költészet (Hölderlin) és általában a nyelv felé fordul. Gadamer-nél láttuk, hogy a filozófiai hermeneutika felismerte és kidolgozta a létnek a nyelvhez való kötöttségének gondolatát. Erre a feladat-

ra 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 mindketten tudatosan meghaladták.

Bultmann a késői Heideggerrel már nem tudott mit kezdeni, számára a kerügma *nyelven kívüli valóság* maradt. Heidegger óta a hermeneutika feladata az, hogy megtaláljuk az autentikus, tiszta nyelvet. Amíg Bultmann számára a kérdés 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. 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 a nyelvet. „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 megismerkedjünk Istennel.”⁹ Istennel a „nyelvesemény”-ben, 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 filozófia-ellenességét, de ő is azt mondja, hogy meg kell hallani Isten szavát, az isteni nyelvet tanulni kell, hiszen a hermeneutika a „hit nyelvtana”. Két évtizeddel ezelőtt magam is hasonlóképpen fogalmaztam, amikor az értelmezés és közvetítés feladatát elsősorban nem a korszerűre való „fordítás”, hanem sokkal inkább a mindig újat és meglepetést is tartogató „nyelvtanulás” metaforájával próbáltam megvilágítani.¹⁰

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 biblikumoktól a dogmatikán át az egyháztörténetig vagy akár a liturgikáig. Az Isten szava és a hermeneutika című 1959-es tanulmányában fogalmazza meg: „a hermeneutika a szó tana, a teológiai hermeneutika Isten Igéjének a tana”.¹¹ Kiindulása hogy az írást, a szöveget nem lehet egyszerűen Isten Igéjének tekinteni, hiszen az írást egyszerre megelőzi és követi is a beszéd. Az írás eredetileg *igehirdetés* (cselekedet) volt, s természete igényli azt, hogy ismét azzá váljon. Azok, akik automatikusan azonosítják Isten Igéjét a Szentírással, nem figyelnek eléggé a *proklamáció* természetére. *A szónak az igehirdetésen keresztül történetessé kell válnia.* A hermeneutika tárgya tehát a *szótörténet*, 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 *követésre szólítja* az embert és *hívóvé teszi*. A szó, az Ige közvetítőjének, hirdetőjének pedig azt kell elősegítenie, hogy a szöveg ismét Isten Igéjévé váljon.

Ebeling abból indul ki, hogy napjainkban Isten és szó eltávolodott egymástól. A szó nélküli Isten és az isten nélküli szó csendet eredményez, a kérdésről tehát nem is lehetne beszélni. Egykor a kettő közötti kapcsolat viszont nagyon közeli volt, hiszen *magá az Isten volt a szó* (Jn 1,1). Azt írja, hogy ma a nyelvmérgezettség állapotában vagyunk, de nem azért, mert az Isten szó eltűnt a nyelvünkéből, hanem azért, mert elfekélyesedett. Az Istenről való beszéd elveszítette autentikusságát, felhígult beszéddé, üres, erőtelen fecsegéssé vált. Kérdése, hogy ma, lehet-e hitelesen beszélni Istenről? A hallgatás azonban számára 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 beszélni Istenről. Az „Isten” szó kapcsán írja, hogy a hagyományos felfogás a szó „jelölő” funkciójára, a *significatióra* tette a hangsúlyt. Ebeling szerint a szavak, a beszéd időben hangzanak el, vagyis mindenekelőtt időben zajló események. A szó tehát esemény és cselekedet, ami egy szituációra válaszol. A „válaszolhatóság” Ebeling szerint 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 perverz visszaszerzésének 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”, hiszen 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 lényege és természete, hogy önmagán mindig túlmutat, s mindig képes arra, hogy egy új szituációban önmagát megújítsa, s ezáltal mindig képes új világot feltárni. Isten szava (Igéje) azt igényli, hogy nyitott legyek és hallgassak rá. Ha hallgatók, akkor Isten szava megszólít és megragad engem, azaz a céllal, hogy igazzá tegyen.¹²

Ebeling hermeneutikája Luther munkásságában az Új hermeneutika előfutárát ismerte fel. Luther „hermeneutikai forradalma” az volt, hogy a jelekről és a szignifikációról alkotott középkori nézetekkel szemben felismerte a „szóesemény”-ben manifesztálódó nyelv jelentőségét, ezért fő célja, nem Isten verbális leírása volt, hanem hogy feltárja az embernek Isten előtti létezését...¹³

4. Az irodalomtudomány hatása a teológiára

A teológia és az irodalomtudomány kapcsolatáról éppen itt, az Evangélikus Hittudományi Egyetemen tartottam előadást három évvel ezelőtt.¹⁴ Ekkor is megfogalmaztam azt a nézetemet, hogy a teológia tudománya mindig valamelyik profán tudomány paradigmáját vette igénybe: a középkorban a filozófiát, az újkorban a történettudományt, s jelek szerint újabban a szöveg-, és az irodalomtudományok paradigmája iránt mutatkozik érdeklődés.

A teológiai tudományok alapja a biblikumok, s a bibliatudomány és az irodalomtudomány közötti kapcsolat kézenfekvő, hiszen mindkettő textológiával: szövegek kiadásával, értelmezésével, fordításával foglalkozik.

Amíg a bibliai hermeneutika a Szentírás értelmezésének módjait kutatja, addig az irodalmi hermeneutika Peter Szondi megfogalmazásában „az irodalmi művek értelmezésének, interpretációjának tana.”¹⁵ A szakrális és a szekuláris szöveg közötti egyik különbség Robert Detweiler szerint, hogy az előbbi általában egzisztenciát átalakító erővel bír és önmaga körül közösséget teremtve ezt az erőt nemzedékről nemzedékre tovább adja, s a szöveg a közösséget kontrollálja és irányítja.¹⁶

Jól illusztrálja a bibliaértelmezés „történelmi korszaka” utáni „irodalmi korszak” beköszöntését a neves katolikus The Jerome Biblical Commentary 1968-as és 1990-es kiadásai közötti különbség. A kiváló újszövetséges Raymond Brown (1928-1998) által szerkesztett kézikönyv első kiadásában még csak az „Új hermeneutikáról” volt szó, a másodikban már viszont a strukturalizmus, a dekonstrukció, az olvasóközpontú elmélet, a retorika-kritika, a kánonkritika és a narratív kritika is helyet kapott.¹⁷

Az egyes irányokat egy évtizeddel ezelőtt a *Lelkipásztor* hasábjain bemutattam, majd a Szóra bírni az Írást című kiadványban tettem közzé.¹⁸ A történelmi és az irodalmi megközelítések közötti alapvető különbség, hogy az előbbi diakronikus, vagyis a szöveg kialakulásának folyamatát kutatja; az utóbbi viszont szinkronikus, mert nem azzal a folyamattal foglalkozik, ahogyan egy szöveg létrejött, hanem kiindulási alapként tekint a rendelkezésre álló szövegre, ami nem egyszerűen az értelmezés tárgya, hanem partner a dialógus folyamatában. Némileg leegyszerűsítve úgy fogalmazhatunk, hogy a történetkritikai módszerek szerző-orientáltak, amíg az irodalmi megközelítések szöveg- és olvasó-orientáltak.

a) Szöveg-orientáltság

Az irodalomtudományban a korábbi hagyományos módszereket: az életrajzot, a történelmi hátteret kutató megközelítéseket a 20. század első felében a szöveg öntörvényűségét valló irányzatok váltották fel, mint az orosz formalizmus, a francia strukturalizmus, és nem utolsósorban az angol-amerikai „Új Kritika”. Az irodalmi szövegek szövegszerűségét, irodalmiságát, belső koherenciáját, az elbeszélés mikéntjét, retorikáját, a költészet és a drámairodalom sajátosságait hangsúlyozták.

Teológusok számára első inspirációt Eric Auerbach *Mimézis* című könyve adta, ami németül 1946-ban, angolul 1953-ban jelent meg. Irodalmi és bibliai szövegek párhuzamos elemzése (az Odüsszeusz hazatérése és Ábrahám és Izsák története), a bibliai valóságábrázolás mikéntjére világított rá. 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 jelenik meg Hans Frei *The Eclipse of Biblical Narrative* (A bibliai elbeszélés elhalványodása) című munkája, ami ahhoz a teológiai felismeréshez vezet, hogy 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 adott indítást a narratív teológiának. A kö-

vetkező évtizedekben sorra jelennek meg zsidó és keresztény háttérből származó irodalomtudósok Bibliáról szóló munkái. Az előzőek közül Robert Alter vagy Meir Sternberg nevét, az utóbbiak közül Frank Kermode vagy Northrop Frye nevét említhetjük meg, akik a bibliai elbeszélés formáit és bibliai metaforikus nyelv természetét kutatták.

Az irodalomtudományi módszerekkel párhuzamos az amerikai ószövetségkutató Brevard Childs kánonhermeneutikai módszere, amely a történetkritika egyoldalúságával szemben nem a szöveg mögötti úgymond „valóságot”, nem is elsősorban a szöveg létrejöttének történelmi körülményeit kutatja, hanem a szövegek végső formáját, a kánont, ami egy sajátos hermeneutikai konstrukció. A kanonizálódás folyamatában ugyanis általában reaktualizálódtak a szövegek. Childs, aki módszerével egy új bibliai teológia kidolgozását kísérel meg, azt is hangsúlyozza, hogy az irodalmi megközelítés felszabadít abból a bénultságból, ami „a hit és/vagy a történelem” körüli végtelen viták eredményeztek a II. világháborút követő évtizedekben.¹⁹

A kánonhermeneutika a szövegek értelmezését elválaszthatatlannak tartja a szöveget olvasó, aktualizáló konfesszionális közösség életének tanulmányozásától.

b) Olvasó-központúság

Paul Ricoeur írja, hogy az írott szöveg természete, hogy olvasásért kiált. Számára központi kérdés az *appropriáció*, ami azt jelenti, hogy a szöveg értelmezésének azzal kell végződnie, hogy az olvasó önmagát értelmezi. Az olvasás a szöveg rendeltetésének beteljesedése.²⁰

A 20. század közepén Hans Robert Jauss úgy látja, hogy az irodalomtudomány válságba került, hiszen hatalmas szakadék keletkezett a hagyományos történelmi és az újabb esztétikai-fomalista megközelítések között. Jauss az új típusú irodalomtörténetben látja az „irodalomtudomány provokálását”. Gadamer alapján vallja, hogy *nincs megértés alkalmazás nélkül*. Az irodalomtudományt befogadási és hatás-esztétikára kívánja alapozni. Az irodalmi szöveg megértéséhez hozzátartozik a *szöveg hatásának* tanulmányozása. Az olvasás és annak története elengedhetetlen a szöveg megértésében. Ezzel Jauss rehabilitálja a strukturalizmus által elvetett irodalomtörténetet. Amíg a strukturalizmus számára a szöveg a végeredmény volt, addig a recepcióesztétika számára a szöveg csak kiindulás, azt mintegy partitúrát értelmezni, azaz olvasni kell.²¹ Jauss konstanzi kollégája, Wolfgang Iser is azt hangsúlyozta, hogy az olvasás aktus, cselekedet, s a szerző a szövegben bizonyos stratégiákat alkalmaz: a szövegbe beépít egy szerzőt egy belegendolt olvasót, akik részt vesznek a szöveg kommunikációjának játékában. Minden szerző hézagokat hagy a szövegben, s az olvasással és értelmezéssel ezeket a hézagokat kell betölteni.²²

Ulrich Körtner (1957-) bécsi rendszeres teológus a befogadásesztétika elméletét a Biblia olvasására alkalmazza. Szép megfogalmazása így hangzik: „A hit a bibliai szövegek olyan megértése, amely által az olvasó nemcsak belekerül a szövegbe, hogy azt teljessé tegye, hanem, amely által ő maga is megváltozik, mivel megtanulja magát másként megérteni, és így megtanul másként élni.”²³ Az irodalmi megközelítés az inspiráció tanításához való visszatérést is jelent, igaz az inspiráció egy új értelmezésében: „Befogadás-esztétikai alapokon állva a

rekonstrukció az *ihletett olvasóról* szóló tant eredményezi.²⁴ Körtner szerint a Szentírás implikált olvasója az „Isten lelkétől inspirált olvasó”.

A befogadáesztétika az ihletettségen túl a hermeneutika-történet megalapozását is adhatja. Ulrich Luz (1938-) svájci újszövetségkutató Máté evangéliumáról több kötetes kommentárt írt, s ebben már tudatosan alkalmazza a hatástörténeti kutatásokat. Luz Gadamer alapján a megértés „holisztikus” természetéről ír.²⁵ A szövegeket objektív, semleges elemzésnek azért nem lehet alávetni, mert a bibliai szövegeknek sajátos ereje és termékenysége van, a történelem folyamán, új helyzetben új jelentéseket, új gyümölcsöket teremnek. Ha a szöveg ugyanakkor olyan mint egy forrás, amihez hozzátartozik annak hatástörténete, a folyó. „Mi magunk is a Biblia hatástörténetének vagyunk a termékei.”²⁶

Ez a felismerés Luzot az egyház klasszikus hermeneutikájának újraértékeléséhez vezeti. Amíg a történetkritika számára az értelmezéstörténet lényegtelen, sőt egyenesen káros volt, hiszen a történeti kritikus feladata éppen az volt, hogy „lehántsa” az eredetinek gondolt szövegről az évszázadok értelmezési rétegeit, addig Luz a hatástörténetet, vagy az értelmezéstörténetet a szöveg természetes velejárójának tartja.

Hasonlóan gondolkodik a Duke-i Egyetem reformációt kutató egyháztörténész professzora, David Steinmetz is, aki a teológia és az exegézis kapcsolatáról tíz tézist állított fel. Ezek méltatására vagy vitatására most nincs lehetőségünk, de az egyes tézisekre mindenképpen érdemes odafigyelnünk. Például: „Egy bibliai szöveg jelentése túlmutat a szerző eredeti szándékán” (1. tézis), „A bibliai hagyományban nem feltétlenül a legősibb réteg bír a legnagyobb tekintéllyel” (2. tézis), „Ha az egyház a szerző eredeti szándékára korlátozza az igehirdetést, akkor el kell vetnie az Őszövetséget, mint egy csupán zsidó könyvet” (8. tézis), „Ha az egyház a bibliai hagyomány legősibb rétegeire, mint a legnagyobb tekintéllyel bíró rétegre alapozza az igehirdetést, akkor többé nem prédikálhat az Újszövetségből” (9. tézis), vagy „A Szentírás értelmezéséhez nélkülözhetetlen segítség az egyház írásmagyarázati hagyományának ismerete” (10. tézis).²⁷

Máshol ezt írja: „a történelmi szövegek jelentését nem lehet elválasztani a szövegek fogadtatásának összetett problematikájától; az az elképzelés, hogy a szöveg csak azzal a jelentéssel bír, amit szerzője ad neki, történelmileg naív. Még ha arról az eredeti állapotról beszélünk is, melyben a szavak először elhangoztak, az is inkább *jelentéseket*, mintsem *jelentést* takar. Ezeknek az eredeti jelentéseknek a megértésére tett kísérlet az exegetikai folyamat első lépése, nem pedig a végső.”²⁸

A hatástörténeten alapuló hermeneutika-történeti kutatás jelentősége abban áll, hogy jelenlővé teszi a múltat, megteremti a közösséget a múlt hívóival.

Összefoglalva elmondhatjuk: az irodalmi hermeneutikai módszerek egyáltalán nem állnak távol a teológia érdekeitől: mindhárom itt bemutatott, s az irodalomtudományi látásmódtól befolyásolt teológiai irányzatban: a childsi kánonhermeneutikában; az olvasóra alapozott körtneri inspiráció-felfogásban; s végül a luz-i, steinmetzi hatástörténeti megközelítésben is azt láthatjuk, hogy a hermeneutika elvezet a közösséghez, nevezetesen az „interpretáló”, még közelebb – Walter Ong kifejezésével – az „orális-textuális értelmező közösséghez”²⁹, az egyházhoz. A hermeneutika és ekkleziológia tehát összefügg. A kánonhermeneutikával, az újra definiált inspirá-

ció-szemlélettel, és végül a hermeneutikatörténettel bizonyos szempontból rehabilitáljuk az újkori protestáns teológiában némileg háttérbe szorult egyház jelentőségét, s megerősítjük azt a tézist, hogy a teológia az egyház tudománya.

5. A keresztény hermeneutika körvonalai

A hermeneutikai kérdésfelvetés elvezetett az olvasóhoz, az olvasó a közösséghez, a közösség az egyházhoz, a keresztény hermeneutikához. A tudománytörténeti folyamatok felvázolása után előadásom zárógondolataiban csak felvillantani szeretném azt a programot – mintegy „ars poeticámat” –, amit „keresztény hermeneutikának” nevezek.

a) Beszédmód

Számomra a keresztény hermeneutika mindenek előtt beszédmódot jelent. Hermeneutikáról véleményem szerint lényegében hermeneutikai módon szabad csak beszélünk. A tudományos kérdések tárgyalása sem lehet száraz és objektív, hanem a tudományról szóló *tudományos beszédnek is megszólító, kérügmaticus erővel kell megnyilvánulnia. Az analitikus beszédmódot a „kreatív értelmezésnek” kell felváltania.* Az értelmezés bábáskodás, a szöveg életre hívása, vagy zenei hasonlattal élve: a partitúra megszólaltatása. Nem az értelmező gondolatai fontosak, hanem az, hogy felhangozzék maga az értelmezett szöveg, ami a bibliai szövegtől a Biblia hatását sugárzó szövegekig terjedhet.

b) Kérdés és újrafogalmazás

A hermeneutikának ez az egyik célja: zárt eszmerendszereket, meggyőződéseket kinyitni, gondolkodásra készíteni, kérdezni, párbeszédet folytatni. Mindig új és friss módon kell az egyszer már kiérlelt, de talán már elerőtlenedett, más esetben talán még ki sem kiforrott gondolatokat újrafogalmazni, továbbgondolni. A hermeneutikus gondolkodás lényege éppen a *reaktualizálás*. A keresztény hermeneutika – keresztény értelmezéstudomány. Az összetett szó első fele – mondhatnánk – tudománytalan, hiszen az „értelmezés” már magában hordozza a sokféleséget, a nézőpontok sokaságát, alkalmasint konfliktusát. Különösen a recepcióesztétika, az olvasóközpontú megközelítések korában válik megkérdőjelezhetővé a merev, dogmatikus „egy-igaz-jelentés” gondolata. A parttalan relativizmust ugyanakkor én sem vállalom, s ezért nem árt E. D. Hirschnek az „érvényes értelmezés”-ről³⁰ vallott gondolatait is újra és újra felidéz-nünk.

c) Szemléletmód

Amint Leonhard Goppelt a tipológiát Rudolf Bultmannal szemben nem egy „hermeneutikai módszerként”, hanem „lelki látásmódként” (*pneumatische Betrachtungsweise*) definiálta, Northrop Frye pedig „gondolkodásmód”-nak („*mode of thought*”) nevezte; ez a keresztény hermeneutikára is igaznak tűnik. A keresztény hermeneutika is gondolkodásmód, szemléletmód. A keresztény hermeneutika esetében nem arról van szó csupán, hogy a hívő ember értelmez, hiszen valóban nincs uniform értelmezés, még hívő emberek között sem. Hanem arról van szó, hogy a színes különbözőségben is van egy azonosság, egy állandóság: a Bibliára alapozott tanúságtétel, az „igaz beszéd”. Valamiképpen ennek a

„rugójára” jár az értelmező agya, a gondolkodása a keresztény hermeneutikában. Bátran nevezhetjük a keresztény hermeneutikát biblikus, vagy akár tipologikus hermeneutikának is. Vállalom, hogy saját, tíz esztendővel ezelőtt megfogalmazott tipológiai programom új elnevezése ez: *szemléletmód*, amely segítségével szakrális és a szekuláris szövegeket olvasunk és értelmezzük.

Ugyanakkor semmi sem áll távolabb a keresztény hermeneutikától, mint az, hogy világi, világirodalmi szövegeknek kegyes és vallásos olvasatát adja. Az viszont igaz, hogy bármilyen szöveg értelmezésekor fenn tartja, ha csak implicit módon is, a keresztény szövegek (mindenek előtt a keresztény Biblia) érvényességét, s ha lehetőség adódik rá, akkor az intertextualitás jegyében – dialógust kezdeményez a szövegekörpuszok között.

d) Történet

A keresztény hermeneutika, legalábbis amennyiben azt jól művelik: történet. Ahogy Northrop Frye szerint Isten sem főnév, hanem Ige, ahogy Ebeling szerint az ige hirdetés is szóesemény, ugyancsak szerinte az egyháztörténelem is zajlik, ahol Isten Igéjét értelmezik, ugyanúgy a keresztény hermeneutika is történet. Egy szöveg, legyen az szakrális vagy szekuláris, viszonyba kerül a keresztény szövegekörpusszal, s a találkozás az olvasó vagy a hallgató közönség számára megszólító erővel bír.

A keresztény hermeneutika az értelmezett szöveget (megfogalmazásban: a *szupertextust*) direkt, vagy indirekt módon az *archetextussal*, a keresztény Szentírással ütközteti, s e találkozásból születik meg az a jelentés, ami ideális esetben megszólítja az olvasót vagy a hallgatót.

e) Korrektívum

Számomra a keresztény hermeneutika nem egy a tudományok között, hanem „átjárja” azokat, s mindenek előtt „korrektívum” a teológiai tudományok számára, ugyanúgy, ahogyan Vajta Vilmos szerint a lutheri teológia is eredetileg korrektívum³¹ volt. A korrektívum igazítás: a lutheri teológia is a 16. században a keresztény teológiát kívánta kiigazítani. A *baj* ott kezdődik, ha a *korrektívum normatívummá, azaz szabályozássá válik*. Az önállósodott, megmerevedett korrektívum – ahogy némi éllel Kierkegaard korának lutheranizmusára utalt – „a legrefináltabb elvilágiasodás és pogányság”.³² Ez sajnos minden zárttá váló, eredetileg igazítani (megigazítani) induló eszmerendszerre is igaz. A keresztény hermeneutika számomra teológiai tudományok között ilyen korrektívum, ami megóvhatja a teológiai tudományokat az egymástól való elzáródástól, miközben inkább feloldódnának szalonképesebbnek tűnő evilági gazdáikban, mint a történelemtudomány, a filozófia, a nyelvészet, ókortudomány, zenetudomány vagy az irodalomtudomány. Ha a keresztény hermeneutika normatívummá válna, önmagát ásná alá és árulná el. A keresztény hermeneutika korrektívum tudomány, s ha a feladatát elvégezte önmagát is dekonstruálja. A keresztény hermeneutikának mindig *emlékeznie és emlékeztetnie* kell arra, hogy a megértés kulcsa, a *clavis*, ahogyan a régiek mondták, sosem lehet öncélú. Jézus szavai ma is figyelmeztető korrektívum minden hermeneuta számára. „Jaj nektek, törvénytudók, mert magatokhoz vettétek az ismeret kulcsát: ti nem mentetek be, és azokat is megakadályoztatok, akik be akartak menni” (Luk 11,52). Ha vi-

szont a keresztény hermeneutika a maga kérdésfeltevésével provokál, nyugtalanít, akkor talán *meg is hív* bennünket, hogy „bemenjünk” és a megtalált szóról való tanúságtételt cselekedjük. Így a keresztény hermeneutika segítheti a teológiát is, hogy ismét az lehessen, ami eredetileg is volt: élő, izgalmas, imaginatív és felelősségteljes tudomány.

Dr. Fabiny Tibor

Jegyzetek:

- ¹ Habilitációs előadás az Evangélikus Hittudományi Egyetemen, 2002. november 27-én.
- ² Ulrich Körtner, Az ihletett olvasó. A bibliai hermeneutika fő aspektusai. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1999. 43. old.
- ³ Walter Ong, „Text as Interpretation: Mark and After”, In: Semeia, 39, 1987, 7-26. old. Magyarul: „A szöveg mint interpretáció”, In: Szóbeliség és írásbeliség. A kommunikációs technológiák története Homérosztól Heideggerig”, Szerk.: Nyíri Kristóf és Szécsi Gábor, Budapest, Áron Kiadó, 1998. 143-166. old.
- ⁴ Fabiny Tibor, A keresztény hermeneutika kérdései és története. I. A prekritikai korszak. Az első századtól a reformáció koráig, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1998.
- ⁵ Paul Ricoeur, „Vallás. Ateizmus. Hit”, Egyház és világ II. évf. 20. szám. 1991. november 20. és a Keresztyn Igazság kiadása.
- ⁶ Werner Jeanrond, Theological Hermeneutics: Development and Significance, London, Macmillan, 1991, 120-158. old.
- ⁷ David Klemm (szerk.), Hermeneutical Inquiry Volume I. Interpretation of Texts, American Academy of Religion Studies in Religion, Nr.43. Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1986, 19-25. old.
- ⁸ Karl Rudolf Bultmann, „A hermeneutika problémája”, In: Medvetánc, 1986, 1-2., 27-46. old.
- ⁹ Ernst Fuchs, „The New Testament and the Hermeneutical Problem”, In: The New Hermeneutic, szerk.: James M. Robinson és John B. Cobb, New Frontiers in Theology II. New York, Harper and Row, 1964, 144. old.
- ¹⁰ ifj. Fabiny Tibor, „Teremtés és evolúció”, In: Diakonia, 1981/2. 74. old.
- ¹¹ Gerhard Ebeling, Isten szava és a hermeneutika, In: Isten és szó, Hermeneutikai Füzetek 7. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1995. 27. old.
- ¹² Ebeling, „Isten és szó”, In: Isten és szó, Hermeneutikai Füzetek 7. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1995. 27. old. u.o. 44-45. old.
- ¹³ Fabiny Tibor, „Teológia és irodalomtudomány”, In: Lelkipásztor, 2000/7-8., 270-274. old.
- ¹⁴ Peter Szondi, Bevezetés az irodalmi hermeneutikába, Budapest, T-Twins Kiadó, 1996, 5. old.
- ¹⁵ Robert Detweiler, „What is a Sacred Text?”, In: Semeia 31, 1985, 213-230. old. „A text becomes sacred when a segment of a community is able to establish it as such in order to gain control and set order over the whole community” (217. old.). Detweiler a szakrális szöveg hét vonását sorolja fel: 1. az isteni ihletettséget igényli magának, vagy az olvasót készíteti, hogy ezt felismerje (claiming or generating claims of divine inspiration); 2. az istenséget kinyilatkoztatja (revelatory of divinity); 3. bizonyos mértékig kódolt, rejtett (somehow encoded or hidden); 4. akárki nem interpretálhatja (requiring a privileged interpreter); 5. életet átalakító ereje van (effecting the transformation of lives); 6. a vallási rituális cselekedetek szükségzerű megalapozását adja (the necessary foundation of religious ritual); 7. létrehívja az isteni jelenlétet (evocative of divine presence) (223. old.).
- ¹⁶ Raymond F. Brown – Sandra M. Schneiders, „Hermeneutics”, In: Raymond F. Brown et. alt. (szerk.) The New Jerome Biblical Commentary, New Jersey, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1990.

- ¹⁸ Fabiny Tibor, Szóra bírni az Írást. Irodalomkritikai irányok lehetőségei a Biblia értelmezésében, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1994.
- ¹⁹ Brevard S. Childs, Biblical Theology of the Old and New Testaments, London, SCM Press Ltd. 1992, p.20
- ²⁰ Paul Ricoeur, „What is a Text?“, In: David Klemm (szerk.), Hermeneutical Inquiry, Atlanta, Georgia, 1986, 233-245. old.
- ²¹ Hans Robert Jauss, „Irodalomtörténet mint az irodalomtudomány provokációja“, In: Helikon, 1980, 1-2, 8-39. old.
- ²² Wolfgang Iser, Der Akt des Lesens, München, Fink, 1976.
- ²³ Ulrich Körtner, Az ihletett olvasó. A bibliai hermeneutika fő aspektusai, Hermeneutikai Füzetek 19. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1999. 50. old.
- ²⁴ u.o. 87. old.
- ²⁵ u.o. 16-19. old.
- ²⁶ u.o. 26-27. old.
- ²⁷ David C. Steinmetz, „Teológia és exegézis. Tíz tézis“, In: Paradigmaváltások a Biblia értelmezésében, Hermeneutikai Füzetek 1. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1994, 5. old.
- ²⁸ David C. Steinmetz, „A prekritikai írásmagyarázat elsődlegessége“, In: Paradigmaváltások a Biblia értelmezésében, Hermeneutikai Füzetek 1. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1994, 18. old.
- ²⁹ Walter Ong, „Text as Interpretation: Mark and After“, In: Semeia, 39, 1987, 7-26. old. Magyarul: „A szöveg mint interpretáció“, In: Szóbeliség és írásbeliség. A kommunikációs technológiák története Homérosztól Heideggerig“, Szerk.: Nyíri Kristóf és Szécsi Gábor, Budapest, Áron Kiadó, 1998. 143-166. old.
- ³⁰ E. D. Hirsch, Jr., Validity in Interpretation, New Haven and London, Yale University Press, 1967. Magyarul ld. A hermeneutika elmélete (szerk. Fabiny Tibor), Ikonológia és Műértelmezés 3. Szeged, JATEPress, 1998. 251-342. old (1. kiad. 1987)
- ³¹ Vajta Vilmos, „A ‘lutheri’ teológia-mindig korrektívum. A reformáció, mint az egyház egysége melletti hitvallás“, Credo. 1996, 8-12. old.
- ³² u.o. 11. old.

Az Újszövetség írott és beszélt nyelvi specifikusságai*

Bevezetés

Az emberi nyelv két alapvető manifesztációja a beszéd és az írás. Írás nélkül lehet élni, kultúrát teremteni, beszéd nélkül pedig csak korlátozottan lehetséges az élet, a kultúrateremtés, hagyományozás pedig teljesen lehetetlen. Mind a beszéd, mind az írás kommunikációs célokat szolgál, viszont egészen más jellemzőket hordoznak magukon, egész más törvényszerűségeknek engedelmeskednek, ebből adódóan a beszélővel vagy egy szöveg írójával szemben egész más követelmények támasztanak. De nemcsak a kommunikáció létrehozója, nemcsak az adó, hanem a vevő, azaz a hallgató, olvasó is más készségeket, képességeket kell, hogy aktiváljon a hallott vagy olvasott szöveg dekódolása folyamán. Ahhoz, hogy egy írott szöveget megértsünk, mindenképp olvasni kell tudni; ahhoz, hogy egy beszédet, ahhoz pedig ismerni kell többek között a szünet, az intonáció, a ritmus, a hangerő, törvényeit. (természetesen ennyiben nem merül ki a készségek, képességek sora, hiszen a nyelvtan pontos ismerete, a háttértudás, a szociokulturális háttér, rövid idejű memória, különböző személyiségvonások, a politikai rendszer, a situáció megfelelő értelmezése, az asszociációk működése, a biológiai nem, a külső és belső motivációk, mindmind hozzájárulnak ahhoz, hogy egy adott írott vagy beszélt szöveget helyesen értelmezzünk).

Beszélt nyelvi jelenségek feltehető okai

Független attól, hogy az Újszövetség írott formában van jelen a mai életünkben, számos beszélt nyelvi jelenséget is hordoz. Ennek egyik oka lehet az, hogy a Római Birodalomban élő emberek nem fordítottak akkora hangsúlyt a vizuális indikátorokra, mint ahogy azt napjainkban tesszük, sőt nem is rendelkeztek annyiféle központosási lehetőséggel, mint amennyi rendelkezésünkre áll manapság. (Az eredeti görög szövegben nincs semmiféle központosítás, kis és nagybetűs megkülönböztetés,

sőt térköz sem. Az egész írás egybefolyt s az olvasónak kellett a szókezdéseket és végződéseket olvasás közben érzékelni.) Ahelyett, hogy tudtak volna olvasni a sorok között, sokkal inkább az orális eszközökre hagyatkoztak.

A másik magyarázatnak az a tény szolgál, hogy például Pál apostol a leveleit diktálta, így az esetlegesen felbukkanó hibák, amelyek a beszélt nyelvre jellemzőek, az elhallásnak is lehetnek következményei. A harmadik indok a nagy számú beszélt nyelvi jelenség újszövetségi előfordulására az, hogy az Újszövetség többnyelvű és diglossziás nyelvközösségekben született.

A Római Birodalomban a hódítások miatt több népcsoport élt egymás mellett, akik a kereskedelmi érintkezések révén nemcsak a saját anyanyelvüket használták, hanem elsajátították a görög és a latin nyelvet is. A nyelvválasztás nem a beszélők anyanyelvétől függött, hanem területi alapú volt, ezért ezt bilaterális unilingualizmusnak lehet nevezni. E dichotómia intézményszerűsítésére utal, hogy Claudius vagy Nero uralkodásától fogva a birodalmi kancelláriát *ab epistulis Graecis* és *ab epistulis Latinis* hivatalokra osztották fel. A görög területekre vonatkozó császári rescriptumokat a principátus korában rendszeresen görögül publikálták. Ez a dichotómia a principátuskori császárok számára természetes és magától érthető volt. A birodalom nyugati felében latint, a keleti felében görögöt használtak. Keleten is használatban volt a latin de csak a központi kormányzat és a római magistrátusok között, és a magistrátusok és a kolóniák közötti kommunikációban.

A hivatalos nyelvhasználat írásban lényegében nem vagy alig volt szabályozva. Ebből arra lehet következtetni, hogy az antikvitásban, ellentétben a mai világgal a hivatalos nyelvhasználat nem, illetve csak kevésbé volt fontos, illetve a nyelvhasználatot nem annyira az írásos szabályozás, mint inkább a tradíció irányította. Az a tény viszont szignifikáns, hogy, ha direkt nem is, de ösztönösen tudatában volt az ókori ember a többnyelvű helyzetének, és a situációnak megfelelően választotta meg a nyelvhasználatát. A többnyelvűség egyik jellegzetes specifikussága, hogy a nyelvközösség tagjai olyan nyelvi szerkezeteket is elfogadnak, használnak, jónak tart-

* Köszönet illeti Hanula Gergelyt, és Hamar Zoltánt a Pápai Református Teológiai Akadémia tanárait