

FABINY TIBOR

AZ ÉRTELMEZÉSTÖRTÉNET MINT A HAGYOMÁNY REHABILITÁLÁSA A PROTESTÁNS HERMENEUTIKÁBAN

PROLÓGUS

Ma a szekularizált Nyugaton még teológusok is sokszor „poszt-keresztény” kultúráról beszélnek. Viszont Európának e középső és keleti részén, ahol a 20. század második felében az egy-két évszázaddal ezelőtt *Nyugaton* született eszmét, a modern ateizmust egy nagyhatalmi diktatúra és egy politikai-szellemi kolonizáció mintegy kötelező ideológiává tette, szinte természetes, hogy e kolonizáció, a tartós sötétség váratlan megszűnésével felébred a nosztalgia a négy évtizeden át megtagadott, retrográdnak nevezett, vagy éppen elfelejtett kereszténység iránt. A kereszténység, az egyházak történelmünk jelentős kultúrképző erői, sőt régi/új európaiságunk záloga is egyben – halljuk szinte minden nap a médiákban. Ráadásul most, a kettős millennium évében kultúrpolitikailag is támogatott, kifizetődő tevékenység lett a kereszténységgel való foglalkozás, függetlenül attól, hogy hiszünk vagy nem hiszünk annak eszméiben. Az ateizmus felemlegetése végképp kiment a divatból, előbbutóbb az értelmiség „elvesztett nemzedéke” is megtalálja valahol vallási-felekezeti gyökereit. Manapság ezért Közép- és Kelet-Európában sokkal helyénvalóbb „posztateizmusról” beszélni.

A konferencia programján nevem mellett a „teológus” megjelölés szerepel (noha intézményi-szakmai besorolás szerint irodalomtörténész vagyok, de mivel minden *hívón* [!] gondolkodót teológusnak tekintek, vállalom és megtiszteltetésnek tartom a teológus elnevezést) ezért talán jogosan tehetem fel a kérdést: miképpen viszonyul a „posztateista Közép-Kelet-Európa” jelenséghez maga a kereszténység és annak képviselői, az egyházak vezetői és teológusai? A válaszom sajnos nem lesz minden szempontból megnyugtató. A kelet-európai fordulat sok szempontból emlékeztet engem a 4. századi constantinusi

fordulatra, amikor is az üldözött kereszténységből egyik percről a másikra a világban előnyöket élvező, uralkodó hatalom lett. Az egyházakat 1989-ben váratlanul érte a politikai fordulat, hiszen annak vezetői hosszú távon rendezkedtek be az ateista állammal való együttműködésre. Az egyházvezetők felfelé irányuló lojalizmusa öntudatlanul is erősítette az államnak a híveket másodrangú állampolgárnak degradáló szándékát, amely szükségszerűen némi kisebbségi érzést eredményezett a hívek körében, s ez is hozzájárulhatott a szekularizáció erősödéséhez.

A politikai változással a felülről is sorvasztott és a sajnos morálisan is korrumpált egyházaknak tehát felkészületlenül kellett szembesülnie. Ám a társadalom – mivel közben az egyházaktól maga is eltávolodott – némi naiv nosztalgiával nagy elvárásokat tanúsított a kereszténység és az egyházak feledésbe ment értékei iránt, s a társadalmi akarat a törvényhozásban is érvényesült. A lelkiileg is sokszor leépült egyházaknak ugyanakkor nem volt sem idejük, sem módjuk *oly mértékű* spirituális, morális és legkevésbé az intellektuális megújulásra, hogy az kitöltse a váratlanul elnyert *külső* lehetőségeket (egyetemek, iskolák, intézmények, épületek stb.). Az elnyerhető lehetőségekről azonban nem kívántak lemondani, sőt elsődleges szemponttá vált a reklimalizálás, a külső, hatalmi pozíciók megsziárdítása.

Mindez érvényes az újra láthatóvá vált egyházi hatalomhoz kötődő keresztény értelmiségre is, akik a társadalmi és kultúrpolitikai elvárások idején maguknak is tökéletességre törekedtek a kereszténységükből és felekezeti hovatartozásukból, és – mivel a kisebbségi érzésük még megmaradt –, a külső, „nagy” világ, a „társadalom”, a „kultúra”, „nemzet”, az „európaiság” szempontjait tartván szemük előtt, újdonsült öntudattal, büszkén azt számlálgatják, hogy felekezetük hány híres embert szállított a kultúrának, a kicsi a nagynak, a rész az egésznek. Furcsa paradoxon, hogy egy latensen megmaradt kisebbségi komplexus termel ki egyfajta mellőngető keresztény felsőbbrendűséget vagy felekezeti sovinizmust, amelyben a hit sokszor csak kedves emlék vagy dekorum marad.

Tapasztalatom szerint él azonban az egyházakban – pontosabban fogalmazva: az egyházak peremén – egy, az egyházi

hatalomhoz és pozícióhoz nem kötődő, tőlük egzisztenciálisan nem függő, autonóm keresztény értelmiség, aki „hívón gondolkodik”, a korszellemet nem szolgálja és nem használja ki, értelmiségiként az őt körülvevő világra kritikusan reflektál, szakmájában korrekt módon jár el, de a számára elengedhetetlen alkotói szabadságban is igyekszik hitéről tanúskodni.

Miért tartom mindezt szükségesnek elmondani? Konferenciánk „A kereszténység és az európai tradíció” kapcsolatáról szól. „Teológusként” én alapvetően elhibázottnak látnám, ha nekem azt kellene bizonyítani, demonstrálni, hogy a kereszténység mily jelentős dolgokat adott, mennyi értéket hozott, mily jelentős kultúrát teremtett az európai tradícióban, hogy ez a „rész” milyen sokat jelent az „egész”-nek. Egy kívülről szemlélő kultúrtörténésznek természetesen joga van ezt így vizsgálni. Csak az egyházi hatalomhoz kötődő, a jelen helyzetet is kihasználó keresztény értelmiségi élne szívesen és gyorsan a „dicsekvés” ilyen – Pál apostol szerint igencsak bírált – retorikájával, amikor a hitét olcsón és könnyedén áruba bocsátja egy elitértelmiség szimpóziумán. A teológus és az autonóm keresztény értelmiségi azonban „belülről”, más logikával gondolkodik.

Önkéntelenül is eszünkbe juthat itt Kierkegaard-nak a világi és a krisztusi kereszténységről szóló megkülönböztetése. Mint írja, a kereszténység kiiktatta a Krisztus-hit botrányát, de ezáltal a gyógyítás lehetőségét is:

„a kereszténység mindent összekuszált... amivel egészen ügyesen elérte, hogy a kereszténységből pogányság lett. Örökösen arról papolnak, ami Krisztus halálát követően történt: hogyan győzedelmeskedett Krisztus, és miként hódította meg tanítása az egész világot, egyszóval csupa olyan prédikációt hallani, melynek méltóbb befejezése lenne a Hurrá, mint az Ámen. Holott Krisztus földi élete a minta, ahhoz kellene igazítanom az enyémet... Hiszen így volt Krisztus kortársi helyzetében minta; akkoriban senki sem fecsegett olyasmiről, ami majd azután jön. A kereszténység azonban kiiktatta a Krisztus-hitet, viszont meg akarja örökölni – őt magát és nagy nevét, hasznot szeretne húzni Krisztus életének roppant következményeiből...”¹

¹ Soren Kierkegaard, *A keresztény hit iskolája*, Budapest: Atlantisz, 1998, 129.

1. A SZENTÍRÁS ÉS A HAGYOMÁNY VISZONYA A KERESZTÉNYSÉGBEN

Előadásom témája: az értelmezéstörténet mint a hagyomány rehabilitálása a protestáns hermeneutikában. Kiindulópontunk, hogy a kereszténység az iszlámhoz hasonlóan a kinyilatkoztatás, a könyv vallása. A katolikus teológia szerint a kinyilatkoztatásnak két forrása van: a Szentírás és a hagyomány, sőt a hagyománynak logikai elsőbbsége van a Szentíráshoz képest, hiszen a kereszténység is Jézus Krisztusnak tanításából és az őráról szóló igehirdetésből indult ki. Így ír erről a Rahner-Vorgimmler-féle *Teológiai kissoztár*:

„Az eredeti hagyomány még az Egyház első nemzedékében lecsapódott és létrejött a Szentírás, de a Szentírás terjedelmén (kánon) és értelmén ezután is az Egyház hittudata őrködött, amelyet a hagyomány útján adtak tovább, és amelyet a tanítóhivatal tekintéllyel ruházott fel. Ebben az értelemben a hagyomány még mindig formális normája a Szentírásnak.”²

Elterjedt a felfogás, hogy a reformáció a *sola scriptura* jegyében elvetette a hagyományt. Érdekes azonban megfigyelnünk, hogy az evangélikus hitvallási iratokban nincs külön hittétel a Szentírásról. Amíg az Ágostai hitvallás az Istenről szóló hitcikkkel kezdődik, addig a Második helvét hitvallásban a Szentháromságról szóló fejezetet már megelőzi a Szentírásról és annak értelmezéséről szóló fejezet, melyben elsőként az a hitvallás olvasható, hogy

„a szent próféták és apostolok kanonikus írásai mind az Ó-, mind az Újtestamentumban Isten igaz igéi; ezért elég tekintélyük van önmaguknak és nem az emberektől származik, mert maga Isten szól az atyákhoz, prófétákhoz és az apostolokhoz, és szól még mindig hozzánk a szent írások által.”³

² Karl Rahner-Herbert Vorgimmler, *Teológiai kissoztár*, Budapest: Szent István Társulat, 1980, 245.

³ *A Heidelbergi Káté, A Második helvét hitvallás*, Budapest: Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodája, 1989, 118.

Itt már nyíltan megfogalmazódik a *sola scriptura* elv:

„Az Írásnak csak azt a magyarázatát ismerjük el igaz keresztyén értelmű magyarázatnak, mely magából az Írásból van véve..., amely egybevága a hitnek és a szeretetnek regulájával, és kiváltképpen szolgálja Isten dicsőségét és az emberek üdvösségét.”⁴

A görög és a latin szent atyák magyarázatait nem kell elvetni, de

„mindamellet teljes tisztelettel elfordulunk tőlük, ha rajtakapjuk őket, hogy a Szentírástól idegen, vagy azzal ellentétes dolgokat hoznak elő.” (Uo.)

A hagyományról írva azonban az angol teológus Alister E. McGrath Heiko Obermann alapján amellet érvel, hogy a középkorban végeredményben két tradíciófogalmat különböztethetünk meg. A „Tradíció 1” gondolata Irenaeusra és a 2. századi egyházatyákra nyúlik vissza, akik szerint a Szentírást nem lehet önkényesen magyarázni, annak összhangban kell lenni a keresztyén egyház történeti kontinuitásával. Obermann szerint a 14. és 15. században jelentkezett csak az a hagyományfogalom, amit úgy kezdtek emlegetni, mint a kinyilatkoztatás *Szentírásán kívüli*, „külön” forrása. Ezt a másik forrást jelentő hagyományt, amit majd a tridenti zsinat fog megerősíteni, nevezi Obermann „Tradíció 2”-nek.⁵ McGrath ehhez még hozzáteszi a „Tradíció 0”-át, amely a radikális reformációra volt csak jellemző. Ők ugyanis minden olyan tanítást (gyermekkeresztség, Szentháromság, Krisztus istensége) elvetettek, amely szerintük közvetlenül nem található meg a Szentírásban, s ezért az egyházatyákat is megtagadták. A rajongók egyik vezére Sebastian Frank 1530-ban odáig ment, hogy ezt állította: „Augustinus, Jeromos és Gergely nem az Isten küldöttei, hanem az antikrisz-

⁴ Uo. 120.

⁵ Heiko A. Obermann, Quo vadis Petre? Tradition from Irenaeus to Humani Generis. In *The Dawn of the Reformation: Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought*, Edinburgh: 1986, 269–296.

tus apostolai.”⁶ Luther számára azonban, mint ezt Reuss András kimutatja, a *sola scriptura* nem egy formális elv volt, hanem tartalommal töltötte meg, s ez a tartalom egy dogmatika szűrő, a *solus Christus* elv volt.⁷ Luther – a mai fundamentalista bibliaértelmezés számára bizonyára megbotránkoztató módon – nem a Szentírás hatvanhat könyvének teljes és egyforma érvényességét (plenáris inspirációját) vallotta, hanem a kánont bátran és szelektíven kezelte, s ezért beszélhetett külön az Újtestamentum „valódi és legékesebb könyveiről”. Számára János evangéliuma volt a főevangélium, Pál és Péter levelei a „legjobbak”, mivel ezek Krisztust hirdetik, és nem cselekedeteit beszélnek el, mint a szinoptikus evangéliumok. Ezért merete a Jakab-levelet apostoliságát megkérdőjelezni, és azt „szalmával bélelt levélnek” nevezni. „Nem apostoli tanítás az, amelyik Krisztusról nem ejt szót, még ha Szent Péter vagy Szent Pál tanítaná is. Ellenben mindaz, ami Krisztust hirdeti, apostoli tanítás, még ha Júdás, Annás, Pilátus vagy Heródes szájából származnék is.”⁸ A Szentírás formájáról pedig egyenesen így ír Luther:

„csupán az Ószövetséget lehetne Szentírásnak nevezni, mivel az evangélium nem írás, hanem a beszélt, kimondott ige, ami ugyanúgy magyarázza az írásokat, miként Krisztus és az apostolok is tették. Krisztus maga semmit sem írt, hanem csak beszélt, az ő tanítását nem Írásnak, hanem Evangéliumnak nevezük, jó hírnek, prédikációnak: amit nem tollal, hanem szájjal kell propagálni.” (WA 10, 1, 1, 17, 7–12) „Maga az Újszövetség sem más, mint az Ószövetség feltárása, mielőtt leírtak valamit az apostolok, prédikáltak az embereknek, megtérítették őket szavakkal, s ez volt az igazi apostoli és újszövetségi munka... hogy írásba kellett foglalni ez nagy veszteség és kudarc volt a Szentléleknek” (WA, 10, 1, 1 625, 625, 19–627)⁹

⁶ Alister E. MacGrath, *Reformation Thought. An Introduction*, Oxford: 1989, Basil Blackwell, 108.

⁷ Reuss András, „A Szentírás közepe”, *Újrakezdés*, Magyar Luther Füzetek 1., Budapest: Magyarországi Luther Szövetség, 1993, 34.

⁸ Luther Márton, *Előszók a Szentírás könyveihez*, Magyar Luther Könyvek 2., Budapest: Magyarországi Luther Szövetség, 1995, 6., 125–126.

⁹ Idézi Gerhard Ebeling, *Sola Scriptura and Tradition, The Word of God and Tradition*, London: Collins, 1968, 11.

Gerhard Ebeling „Sola Scriptura és a hagyomány” című, eredetileg 1964-ben megjelent nagyívű tanulmányában mutatja ki, hogy a katolikus és a protestáns álláspontok közötti különbségek tulajdonképpen csak a tridenti zsinat után merevedtek meg. Véleménye szerint századunk második felében azonban sajátos közeledést figyelhetünk meg: katolikus körökben egyre többet hallani az „Írás-princípium”-ról (Rahner), s protestánsoknál pedig a történeti kutatás felfedezte a szövegek áthagyományozásának, a kanonizálásnak a történetiségét. Ráadásul a protestantizmus már Luthernél megteremtette a „kánon a kánonban” elvét, ami a katolicizmus tradíciófogalmához rendkívül hasonló dogmatikai szerepet kezd betölteni. Mindehhez hozzájárul a lutheri hermeneutika a (*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. A textualitás csak átmeneti állapot, a lényeg a „szótörténés” (*Wortgeschehen*), tehát az esemény, mivel a hit is hallásból van (*fides ex auditu*). Tehát az igének úgyszintén a természetéhez tartozik az, hogy meghallják: *natura verbi est audiri*. Ha az isteni ige megszólítja, eltalálja a hallgatót, akkor az őt Isten elé (*coram deo*) állítja. A hirdetett igében a megtörtént kijelentésből *történi* kijelentés válik. Ugyanakkor a *sola scriptura sui ipsius interpres* elvnek megvan a maga létjogosultsága, ez nem egy formális princípium, hanem Isten igéjének hermeneutikai státusáról szól. A Szentírás a tradíció normája, indexe és regulája és nem fordítva.

Walter Mostert Luther hermeneutikájáról szóló *Scriptura sacra sui ipsius interpres* című tanulmányában hasonló következtetésekhez jut el, amikor rámutat, hogy Luther számára az önmagát értelmező Szentírás elve azt jelenti, hogy az Írásnak le kell rombolnia az ember által képzett autoritást, a *sensus propriumot*, amit az ember önmaga és az Isten közé állít. Ilyen *sensus proprium* lehet a egyházi struktúra elve (Róma), a tárgyiasított Lélek-fogalom (Münzerék) és az objektívként előadott Írás-princípium is (mai fundamentalisták). Ezzel szemben a *sensus proprius*t leromboló, önmagát értelmező Szentírás közvetlen kapcsolatba hoz Istennel, megteremti a relációt *coram deo*. „Ha

az Írást mint tények könyvét értjük (als Buch von Fakten), hasznát jól-rosszul magunknak kell megkeresnünk. De ha az Igét értjük az Írás tényeként (das Faktum der Schrift), akkor az Írás értelmezi önmagát, azáltal, hogy szól.”¹⁰

Ebeling a fenti tanulmányában végezetül arra mutat rá, hogy a reformáció a Biblia alapján állította szembe a *verbum dei* a *traditiones humanae*-val, hiszen Jézus a farizeusok hagyományát tartotta akadálynak Isten igéjének megértésében és elfogadásában. A reformáció szerint ez a judaizmusból származó tradíciófogalom élt tovább a katolikus tradícióeszmében. Ezért voltak a reformáció írásmagyarázói oly gyakran párhuzamot a farizeus és a katolikus bibliaértelmezés között. Ebeling azonban rámutat, hogy van egy egészséges biblikus tradíciófogalom is. Az Újszövetségben a *paradidomai* és a *paradosis* kifejezések ugyanis mindig pozitív értelemben jelennek meg. Az evangélium nemcsak a hagyománytól való szabadságot, hanem a hagyománnyal való helyes élését is jelenti. A tanúságtétel, az ige hirdetése, a szentségek mind a hit hagyományát jelentik, s mindezeket átfogja a Szentlélek tradíciója. A protestantizmus ezt az elvet nevezi *analogia fidei*nek (a hit analógiája) szemben a skolasztika *analogia entis*ével (a létezés analógiája). A keresztény hagyomány mindig ki van téve annak a veszélynek, hogy megmerevedjen, legalizmussá, emberi hagyománnyá torzuljon. A *sola scriptura* elve a hagyomány helyes használatát szolgálja.

2. A SOLA SCRIPTURÁTÓL A TÖRTÉNETKRITIKÁIG

A reformáció korának dinamikus *sola scriptura* elvét a 17. századi protestáns orthodoxia idején egy megmerevedett, formális *sola scriptura* princípium váltotta fel. Ekkorra dogmatikus erővel fogalmazódik meg az úgynevezett verbálinspiráció elve, amely a Szentírás minden szavát Istentől ihletettnek tekint. Egy Quensedt nevű lutheránus teológus (1611–1688) így fogalmaz:

¹⁰ Walter Mostert, *Az önmagát értelmező Szentírás Luther hermeneutikájáról*, Hermeneutikai Füzetek 9. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 1996, 44.

„A Szentírás szerzőit Isten írnokainak, Krisztus eszközeinek, a Szentlélek jegyzőinek, krónikásainak nevezzük... egyedül Istent kell a Szentírás szerzőjének mondanunk, a prófétákat és az apostolokat pedig nem lehet szerzőnek nevezni..., mert azok inkább a szerző, Isten író tollai és az igét diktáló, és inspiráló Szentlélek jegyzői és írnokai voltak.”

A szent szöveg értelmezése kapcsán ismeretes, hogy a középkori hermeneutika négyes értelmével (*Quadriga*) szemben a reformáció az egy értelmet, a *sensus litterarist* hangsúlyozta. A szó szerinti jelentés ekkor még összetett volt, a betű és a lélek nem vált ketté, hanem a betűben kellett felismerni a lelket, a szó szerinti értelemben a figuratív-próphetikus dimenziót.

A 18. század körül azonban megváltozott a helyzet. Brevard Childs amerikai biblikus mutatta ki egy kiváló tanulmányban,¹¹ hogy – a dogmatikus protestáns orthodoxia ellenhatásaként – a 18. században a protestantizmusban a *sensus litteralis* elvesztette eredetileg összetett jellegét, és az érdeklődés egyoldalúan a történelem felé irányult. A „Hogyan kellett a dolgoknak lenni?” kérdésfeltevése dogmatikusnak hatott, s a felvilágosodás jegyében a „Hogyan is volt valójában?” kérdése kezdte foglalkoztatni a Biblia kutatóit. Az angolszászok inkább a szöveg mögötti eseményre, a németek pedig a szöveg mögötti eszmékre voltak kíváncsiak. A *sensus litteralis* egyértelműen *sensus originalisszá* vált, s a kutatás célja kizárólag a történeti rekonstrukció lett. A tudós egzegéták feladata az lett, hogy lehántsák a szövegekről az arra ráakódott jelentést, s ezáltal eljuthassanak az eredeti, úgymond tiszta jelentésig. A szöveg „mögötti” valóság érdekelte igazán a kutatókat, s a Biblia kánonja terhes abronccsá lett, az eredeti jelentés megtalálása érdekében mintegy „dekanonizálni” kellett a Szentírást. A középkori egyházi elit szerepét a tudományos elit vette át. Sajnálatos szakadék állt be egy szöveg tudományos és hívő olvasata között. Ez az úgynevezett történetkritikai módszer egészen a közelmúltig dominált az akadémikus bibliakutatásban.

A történetkritika paradigmája azonban a 20. század második

¹¹ Brevard Childs, A Biblia szó szerinti értelmezése régen és ma, *Protestáns Szemle*, 1993/3. 210–220.

felére egyre inkább kimerült. Mindez a modernitás, a semleges, „objektív” tudományosmenny visszavonulásával is magyarázható. Pár évtizede egy konzervatív német teológus, Gerhard Meier egyenesen *A történetkritikai módszer vége* címen adott közre egy kis könyvet,¹² ami teológiai körökben nagy port vert fel. Még azok a teológusok is, akik Meiert konzervatívnak tartják, új bibliamagyarázati lehetőségekkel próbálkoznak. Megjelentek az új, posztmodernnek tekinthető irányzatok, mint a feminizmus, az olvasóközpontú kritika, a dekonstrukció, a narratív kritika.¹³ Legjelentősebbnek és leginkább termékenynek a háttörténeti vagy értelmezéstörténeti iskolák kialakulását tekinthetjük.

3. AZ ÉRTELMEZÉSTÖRTÉNET JELENTKEZÉSE A PROTESTÁNS BIBLIAKUTATÁSBAN

A történetkritika azok iránt a történeti folyamatok iránt érdeklődött, amelyek a szent szövegek létrejöttéhez elvezettek. Hamarosan felfedezték azonban, hogy a szövegek értelmezéséhez nem elég szövegek *prehistóriáját* kutatni, hiszen ezeknek a szövegeknek erejük van, hatást gyakorolnak az olvasóra, s ezért a ennek a hatásnak, a szövegek *poszthistóriájának* a tanulmányozása legalább annyira fontos a megértés szempontjából, mint az eredet után kutató rekonstrukciós történeti érdeklődés.

1946-ban Gerhard Ebeling tübingeni székfoglaló előadásában az egyháztörténetet interpretálja úgy, mint a Szentírás értelmezésének történetét. Ebeling abból indul ki, hogy a reformáció az egyházat Isten igéjének hirdetése fölül ragadta meg. Eszerint – így hangzik Ebeling zseniális definíciója – „az egyháztörténet ott zajlik, ahol a Szentírást értelmezve fölhangzik a Jézus Krisztusról szóló tanúságtétel”.¹⁴ Ugyanakkor hozzáte-

¹² Gerhard Meier, *A történetkritikai módszer vége*, Budapest: Harmat, 1997.

¹³ Francis Watson [szerk.], *The Open Text, New Directions for Biblical Studies*? London: SCM Press, 1993; Fabiny Tibor, *Szóra bírni az írást Irodalomkritikai irányzatok lehetőségei a Biblia értelmezésben*, Hermeneutikai Füzetek 3., Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 1994.

¹⁴ *Értelmezéstörténet mint egyháztörténet*. Hermeneutikai füzetek 2. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 1994, 18.

szi: „a Szentírás értelmezése nemcsak az igehirdetésben és a tanításban történik, és főként nem elsősorban a kommentárokbán, hanem a tettekben és a szenvedésekben is. A Szentírást értelmezzük a kultuszban és az imádságban, a teológia művelésében és a személyes döntésekben, az egyházi szervezetekben és az egyházpolitikában, a pápák uralkodásában és a fejedelmek egyházfőségében, az Isten nevében vívott háborúkban és az irgalmas szeretet tetteiben, a kultúra keresztény formáiban és a kolostorok világtól való elvonultságában, a vértanúkban és a boszorkányégetésekben.”¹⁵

Ebeling egyháztörténelem-definíciója szerint tehát az objektív történelmi eseményeket megelőzi az értelmezés, illetve maga az értelmezés teremt egyháztörténelmet. Az ebelingi 1946-os meghatározás mögött már felsejlik a historicizmus és a filologizmus természettudományos-objektív illúziójával leszámoló, másfél évtizeddel későbbi gadameri hermeneutika, amely szerint az értelmezőnek nem semleges, közömbös szövegekkel van dolga, amit maga alá gyűrhet, amin uralkodhat, hanem élő hagyománnyal, amelynek az értelmezővel szemben van igazságigénye, amely nem tárgy, hanem mint valami „Te” szólít meg bennünket. Tudjuk, hogy Gadamer a régiekkel szemben nem választja szét az *ars intelligendit* az *ars applicanditól*, vagyis szerinte minden megértésben benne van az alkalmazás, minden olvasásban egyúttal applikáció is történik. „Az applikáció nem valami adott, s először magában véve megértett általánosnak az utólagos alkalmazása a konkrét esetre, hanem csak az applikáció jelenti annak az általánosnak is a valódi megértését, melyet az adott szöveg számunkra képez. A megértés tehát egyfajta hatásnak bizonyul, s ilyen hatásnak tudja magát.”¹⁶

Előadásom központi tézise, hogy ahogyan a gadameri *Wirkungsgeschichtéből* kinőtt a jaussi recepcióesztétika, ugyanúgy alakul ki a protestáns bibliai hermeneutikában az értelmezéstörténet, amely Gadamer alapján egyre inkább megkérdőjelezi a felvilágosodásra visszanyúló történetkritika alapvető módszertanát.

¹⁵ Uo. 19.

¹⁶ Hans Georg Gadamer, *Igazság és módszer*, Budapest: Gondolat Kiadó, 1984, 240.

Az alábbi részlet jól illusztrálja, hogy egy svájci újszövetségi írásmagyarázó miképpen ismeri fel a történelemkritika zsákutcáját és miért fordult az értelmezéstörténet vagy hatástörténet felé. Ulrich Luz svájci újszövetség-kutató Máté evangéliumáról többkötetes kommentárt írt, s ebben már tudatosan alkalmazza a hatástörténeti kutatásokat. Az eredetileg amerikai közönség számára írt, magyarul is megjelent *Evangélium 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”.¹⁷ Luz rámutat, hogy az evangéliumok természetétől semmi sem áll távolabb, mintsem az, hogy az ember arról 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.¹⁸ 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: „régii történetek, szövegek értelmezése nem azt jelentette, hogy egzektikai 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 Pseudo Philonig és Josephus Flaviusig. Jézus történeteivel ugyanez esett meg az evangéliumban.”¹⁹ Luz hasonlata 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”.²⁰ Ami a szövegek jelentését illeti, az tulajdonképpen a szövegekben rejlő „jelen-

¹⁷ Ulrich Luz, *Evangélium és hatástörténet. A Máté-evangélium értelmezése a történelemben*, Hermeneutikai füzetek 8. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 1996, 14.

¹⁸ Uo. 16–19.

¹⁹ Uo. 20.

²⁰ Uo. 21.

tésmag" és egy „irányadó jelentés" összjátékának tekinthető.²¹ 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.

„A történelem 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 magunk is a Biblia hatástörténetének vagyunk a termékei.”²² Ez 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, hiszen az egyoldalúan *sensus originalis*ként értelmezett *sensus literalis*ról mintegy le kellett „hántani" az évszázadok óta rárakódott értelmezési rétegeket, addig Luz a hatástörténetet vagy az értelmezéstörténetet a szöveg természetes velejárójának tartja. Vagyis az értelmezéstörténetből ihletet lehet nyerni, mint írja:

„Máté szövegének vizsgálatakor a klasszikus kommentátorok (Órigenész, Hilarius, Jeromos), a középkori tudósok (Albertus Magnis, Aquinói Tamás), valamint a 16. és 17. század egzektikái (Kálvin, Johann Brenz, Cornelius a Lapide, Abraham Calov) több meglátással szolgáltak számomra, mint a mai legtöbb történetkritikai munka... Az az érzésem, hogy a patrisztika hermeneutikája számos vonatkozásban közelebb áll az újszövetségi szövegekhez, mint a modern történetkritikai értelmezés.”²³

²¹ Uo. 22.

²² Uo. 26–27.

²³ Uo. 35.

Természetesen Luz tudatában van annak, hogy az értelmezéstörténet egyoldalú és differenciálatlan elfogadása veszélyeket is rejt magában, hiszen az ige gyökeréből olyan ágak is növekedhetnek, ami egyáltalán nem felel meg a szöveg eredeti jelentésének. Ilyen „mérgező" jelentés lehet például a néhány igeaszakaszra hivatkozó antiszemizmus is. Noha az értelmezéstörténet a *sola scriptura* elvének egyoldalú értelmezésével szemben kétségkívül a hagyomány rehabilitálását jelenti, ez semmiképpen sem 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 interpretis* Mostert által is újra felfedezett elve, hiszen az „jelentésmag" ki kell, hogy dobja az eredeti szándékhoz képest eltorzult jelentéseket.

Nemcsak Európában, de az amerikai kontinensen is megfigyelhetjük az értelmezéstörténet bevonását a protestáns bibliai kommentárokba. Különösen is érvényes ez a Yale Egyetem professzorának, az úgynevezett kánonkritikai irányzat művelőjének, Brevard Childsnek a munkásságára. Childs is többször rámutatott, hogy a történetkritikai kutatás egyoldalúan a történeti hátteret kutatta, a szövegek „eredeti" formáját, illetve azt a folyamatot, amiképpen az egyes szövegek létrejöttek. A kánon ezért a történetkritika számára nyűgös teher volt, amitől a tudományos kutatás érdekében meg kell szabadulni. Amikor a történetkritika megkísérelte az értelmezési rétegeket a szövegről mintegy eltávolítani, akkor mintegy „dekanonizálta" a Bibliát. Childs az Ószövetségről írt híres könyvében (*Introduction to the Old Testament as Scripture*²⁴) éppen azt kutatja, hogy az Ószövetséget miképpen lehet Szentírásként olvasni. Nem veti el a történeti kutatás hasznosságát, viszont az eredeti forma mellett őt első sorban a *végző forma* izgatja. Minden bibliai könyv tárgyalása során a történeti szempontok vázolása után Childs azonnal a hermeneutikai összefüggéseket elemzi. Rámutat, hogy az egyes könyvek összerendeződése nem esetleges

²⁴ Brevard Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia: Fortress Press, 1979.

volt, hanem sajátos hermeneutikai szempontok szerint történt. A kanonizálás folyamatában régi könyvek újra jelentőséget nyertek (reszignifikáció). A kánon tehát maga is értelmezés, s így a Biblia szintén az értelmezéstörténet terméke. Az úgynevezett kanonikus hermeneutika arra a kérdésre keresi a választ, hogy „hogyan érthetem meg az Írásokat ugyanúgy, amint azokat egykor a kanonizáló hívő közösség tagjai egykor értették”. 1974-ben jelent meg Brevard Childsnak az *Exodus*-ról szóló kommentárja, amelyet módszertanilag a szöveg prehistóriájának analógiájaként tárgyal. Mint írja: „Azért tarthat külön érdeklődésre számot az értelmezés története, mert így a szöveg is új megvilágításba kerül aszáltal, hogy az értelmezéstörténet megmutatja, hogy az egymást követő nemzedékek kérdésfelvetései miképpen befolyásolták az adott válaszokat. Senki sem *de novo* közelít a szöveghez, hanem tudatosan, vagy tudattalanul osztozik elődei hagyományában.”²⁵

A duke-i egyetem reformációkutató egyháztörténész professzora, David Steinmetz a teológia és az egzegézis kapcsolatairól tíz tézist állított fel, amelyekben többek között a következőket olvashatjuk: „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 Ószövetséget, mint egy csupán zsidó könyvet.” (8. tézis) „Ha az egyház a bibliai hagyomány legősibb rétegére mint a legnagyobb tekintéllyel bíró rétegre alapozza az igehirdetést, akkor többé nem prédikálhat az Újszövetségből. (9. tézis) „A Szentírás értelmezéséhez nélkülözhetetlen segítség az egyház írásmagyarázati hagyományának ismerete.” (10. tézis)²⁶ Mindegyik tézis tehát radikális kihívást jelent a történetkritikai módszert kritikátlanul magukéva tevő protestáns egyházaknak és teológiáknak. Egy másik tanulmányában Steinmetz „A prekritikai írásmagyarázat elsődlegességéről” ír, ahol a 19. századi Benjamin Jowettet cáfolja, aki

²⁵ Brevard Childs, *Exodus. A Commentary*, SCM Press, 1974, xv.

²⁶ David C. Steinmetz, Teológia és egzegézis. Tíz tézis. In *Paradigmaváltások a Biblia értelmezésében*, Hermeneutikai Füzetek 1. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 1994, 5.

szerint a szövegnek csak egy jelentése van, és ez a szerzői szándékban ragadható meg. Steinmetz a szőlőmunkásokról szóló példázat (Mt 20,1–16) négy középkori, illetve prekritikai olvasatát (Aquinoi Tamás, a *Pearl* című középkori angol költemény, a flamand káplán Goch és a fiatal Luther) és egymástól sokban elütő értelmezését veti össze, s hangsúlyozza, hogy önmagában végeredményben mindegyik igaz. Következtetése így hangzik:

„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 naiv. 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 egzegetikai folyamat első lépése, nem pedig a végső.”²⁷

Ha meg akarunk győződni Steinmetznek a bibliai szövegeket és a reformáció korát is új megvilágításba helyező értelmezéstörténeti kutatásai üdítő újszerűségéről, érdemes elolvasnunk a *Protestáns Szemlében* megjelent tanulmányait Júda és Támár történetének középkori és lutheri értelmezéséről, valamint Jákob és az angyal a Jabbok folyó partján folytatott küzdelmének lutheri és kálvini interpretációjáról.²⁸

4. AZ ÉRTELMEZÉSTÖRTÉNET KITERJESZTÉSE AZ IRODALOM- ÉS A KULTÚRTÖRTÉNETRE

Egyre több kutató hívja fel a figyelmet arra, hogy az értelmezéstörténet helyet kell hogy kapjon a Biblia kutatásában. Richard Coggins angol ószövetség-kutató a „Bibliakommentár jövője”

²⁷ David C. Steinmetz, A prekritikai írásmagyarázat elsődlegessége. In *Paradigmaváltások a Biblia értelmezésében*, Hermeneutikai Füzetek 1. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 1994, 18.

²⁸ David C. Steinmetz, Luther és Támár, *Protestáns Szemle*, LVI. (III. új) évfolyam, 2. szám, 1994/2. 81–89. Luther és Kálvin a Jabbok partján, *Protestáns Szemle*, LIX. (VI. új) évfolyam, 1. szám, 1997/1. 11–23.

című tanulmányában arra hívja fel a figyelmet, hogy a biblia-kommentárok legtöbbször *vagy* a bibliai könyv keletkezésének korával foglalkoznak, *vagy* megpróbálják a régi szövegek relevanciáját a mai olvasó számára közvetíteni. Természetesen olyanok is vannak, akik mindkettőre vállalkoznak, de legtöbbször elfeledkeznek az *akkor* és a *most* közötti hatalmas egezetikai hagyományról. Coggins a *Dictionary of Biblical Interpretation* című kézikönyvet szerkesztve azokat a tanulmányokat találta leginkább újszerűnek és inspirálónak, amelyek a Bibliának a művészetekben, az irodalomban és a zenében betöltött szerepéről szólnak.²⁹ Módszertanilag és a gazdag dokumentáció szempontjából igen tanulságos egy másik angol bibliakutató, John Sawyer Ézsaiás próféta könyvéről, mint az „ötödik evangéliumról” szóló munkája, amelyben Ézsaiás próféta könyvének hatástörténetét vizsgálja a kezdetektől a reformáción át egészen a feminizmusig. Külön fejezetet szentel Ézsaiás könyve irodalmi és zenei feldolgozásainak.³⁰ Sawyer az értelmezéstörténet kifejezés helyett inkább a „komparatív értelmezést” használja, s könyve konklúziójában amellet érvet, hogy nemcsak történelmi ismeretekre lenne szüksége a bibliatanulmányokat folytatóknak, hanem tudatosítani kellene bennük, hogy itt sajátos, szakrális szövegről van szó, amelyek az elmúlt évszázadok, sőt évezredek folyamán milliók életét változtatták meg, s ezért a szöveghez nemcsak az tartozik hozzá, hogy milyen szövegvariánsok vannak, hanem legalább annyira fontos annak megismerése, hogy mit *hittek* ezekről a szent szövegekről a történelem folyamán.³¹

Szabad legyen végül közelebbi szakterületemről, az angol irodalomból is példákat hozni. Az angol irodalom egy igen jelentős áramát is fel lehetne fogni a Biblia értelmezéseként: az óangol biblikus versektől és Krisztus-himnuszoktól kezdve a középkori misztérium és moralitásjátékok, Spenser, Sidney és Donne-on át Blake-ig és a romantikusok vagy századunkban

²⁹ Richard Coggins, *A Future for Commentary?* In Francis Watson (szerk.), *The Open Text. New Directions for Biblical Studies?* London: SCM Press, 1993, 172.

³⁰ John F. A. Sawyer, *The Fifth Gospel, Isaiah in the History of Christianity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

³¹ Uo. 250.

T. S. Eliotig. Pár évvel ezelőtt Amerikában egy nagyszerű kézikönyv jelent meg David Lyle Jeffrey szerkesztésében *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature* címen.³²

Magyarországon is öröndetes tényként nyugtázhatjuk, hogy nemcsak a középiskolai, hanem az egyetemi irodalomoktatásban is egyre jobban érvényesül a Biblia hatástörténetének vizsgálata.³³ A „Biblia és irodalom” témakörben a közelmúltban Reisinger János tollából egy kandidátusi értekezés is született, amely a magyar- és a világirodalom történetét a Biblia helyes vagy helytelen értelmezésének történeteként fogta fel.³⁴ A szerző egy időben az MTA Irodalomtudományi Intézetében dolgozott, s jelenleg egy számos kiadványt megjelentető és világiaknak is előadás-sorozatot szervező kisprotestáns vallási közösség vezető egyénisége. „Teológusként” önmagában legitimnek tartom, ha az irodalmi alkotásokat a Bibliához viszonyítjuk és „irodalmárként” is lehetségesnek vélem irodalmi műveknek a Biblia szerinti olvasatát. Mindazonáltal ha kutatási területünket módszertanilag nem gondoljuk végig, ha helytelen elvi premisszákból indulunk ki, akkor tudományos és esztétikai szempontból is elfogadhatatlan eredményhez jutunk. Befejezésésként vázolni szeretném a Biblia és az irodalom tanulmányozásának általam javasolt három modelljét.

Mielőtt vázolom őket, néhány fogalmat vezetek be. Nevezük a Bibliát, a szakrális szöveget „archetextusnak”, az egyes irodalmi műveket (a szakrális szöveg feldolgozásait) pedig „szupertextusnak”. Na most, milyen kapcsolatrendszer figyelhető meg az archetextus és a szupertextus, azaz a szakrális szöveg és az irodalom viszonyában? Az alábbi három modellt látom megkülönböztethetőnek:

1. Az első a Bibliát, a szakrális szöveget használó világi alkotókra vonatkozik. Számukra csak az irodalom a „valóság”, a szakrális szöveg számukra mindössze „ürügy”, hogy kellő to-

³² David Lyle Jeffrey, *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*, Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 1992.

³³ Tibor Fabiny (szerk.), *Bible in Literature Literature in the Bible, Proceedings of the Conference „Teaching 'Bible and Literature' at Universities”*. Zürich: Pano Verlag; Budapest: Centre for Hermeneutical Research, 1999.

³⁴ Reisinger János, *Biblia és irodalom*. Kandidátusi értekezés. Kézirat, Budapest: 1994.

posszal szolgáljon a művük számára. Az első modell esetében a Biblia, a szakrális szöveg öntörvényűsége sérül.

2. A másik modell az irodalommal foglalkozó vallási közösség tagjaira vonatkozik: számukra a szakrális szöveg (az archetextus) rendelkezik egyedül valóságértékkel, s az irodalom (a szupertextus) lesz mindössze „ürügy”. Ez egy alapvetően redukciós szemlélet, amely egy hitelvi meggyőződés vagy dogma céljából az irodalmat csak „használja”. Ezért itt az irodalom szempontjának öntörvényűsége sérül.

3. A harmadik modell számomra az ideális típus, amely az archetextust és a szupertextust egyaránt valóságosnak és érvényesnek tartja, s vallja, hogy a szupertextus az archetextus reakciója. Amíg tehát az első modell számára csak az irodalom, a másodiknak csak a szakrális szöveg öntörvényű, addig a harmadik modell számára a szakrális szöveg és az irodalom is egyaránt öntörvényű. Konkrét példákat említve: egy Sütő András *Káin és Ábel* című drámája az első kategóriába tartozik, hiszen az erdélyi írónak esze ágában sem volt a bibliai történeteket „feldolgozni”, ő az erdélyi magyarságot ott és akkor foglalkoztató kérdések érdekében fordult egyszer egy bibliai, máskor egy történelmi, harmadszor talán egy mitológiai toposzhoz. Ezek a műalkotások (mivel az irodalom öntörvényű!) önmagukban értékesek lehetnek, s önmaguk normái szerint, esztétikai mértékkel ítélendők meg, de nem tekinthetők „biblikus” (szakrális) műveknek, *tehát foglalkozni is fölösleges velük, ha például a „Biblia és az irodalom” kapcsán „keresztény alkotások” után kutatunk. S ugyanakkor helytelen elmarasztalni őket egy általuk nem keresett és talán nem is vállalt norma alapján!*

A második modell számára csak a szakrális szöveg „valóságos”, s a szépirodalom csupán „ürügy” a szakrális szövegről vallott hitelvek illusztrálására, vallási meggyőződésének kifejtésére. Az irodalom elveszíti öntörvényűségét és autonómiáját, s az irodalmi mű értékét nem az esztétikai, hanem eszmei szempontok döntenek el. Ezen a ponton formailag feltűnő a rokonság a vallásos irodalomfelfogás és marxista irodalomfelfogás között. Mindkettő ugyanis a műalkotás természetétől idegen, külső szempontok alapján értékeli, s ezért determinisztikus és redukcionista.

Jómagam – azt hiszem, ez is világos – a harmadik modellt,

vagy utat tartom ideálisnak és követendőnek, hiszen ez a modell a szakrális szöveget (a Bibliát) *is* és az irodalmat *is* egyaránt szereti, azaz tiszteletben tartja *mindkettő* öntörvényűségét, s nem próbálja tudományos paláttal takarni vallási meggyőződését, hanem hitét kreatívan használja, s ugyanakkor szakmailag is korrekt módon jár el. A Biblia és az irodalom viszonylatában leegyszerűsítve úgy is fogalmazhatok, hogy amiképpen az Újszövetség „rekreálja” az Ószövetség egyes példáit, eseményeit, vagy akár tüposzait, hasonlóképpen maga az irodalom, azaz egy-egy irodalmi műalkotás is „rekreálhatja” a Szentírás egyes epizódjait, illetve annak a szellemiségét. Ezeket a műveket nevezhetjük biblikus, illetve szakrálisan ihletett műveknek.

Az ilyen irodalmi műveket, mint például a *Pearl* című közép-kori angol költeményt, Bunyan *Zarándok történetét*, Milton *Elvesztett paradicsomát*, Blake profetikus költeményeit vagy akár T. S. Eliot *Négy kvartetjét*, hogy csak néhány angol irodalmi alkotást idézzek, nyugodtan tekinthetjük az értelmezéstörténet részének. Mindezek a szakrális szövegnek, az archetextusnak, vagyis a Bibliának a kisugárzásai, reaktualizációi illetve rekreációi. Mindezek részei annak a hagyománynak vagy folyónak, amelynek forrását a keresztény hívő Isten beszédének vallja.