

Szóra bírni az Írást –
újra

HERMENEUTIKAI FÜZETEK 33.

Fabiny Tibor

SZÓRA BÍRNI AZ ÍRÁST – ÚJRA

**IRODALOMKRITIKAI ÉS TEOLÓGIAI IRÁNYOK
A BIBLIA
ÉRTELMEZÉSÉBEN**

**NYOLC TANULMÁNY
HOZZÁSZÓLÁS ÉS VITA**

**HERMENEUTIKAI KUTATÓKÖZPONT
BUDAPEST 2010**

Hermeneutikai Füzetek 33.
Sorozatszerkesztő: Fabiny Tibor

Technikai szerkesztés:

Czachesz István
Dénes Pál, Marjai Éva

ISSN-1218-3407
ISBN 963-87986-3-3

Előszó (2010)

Több mint másfél évtizede jelent meg a Hermeneutikai Füzetek 3. száma *Szóra bírni az Írást. Irodalomkritikai irányok a Biblia értelmezésében. Hat tanulmány és vita* címmel. A kiadvány egyetemi hallgatók és teológusok között népszerűnek bizonyult, s a néhány évvel ezelőtti utánnomás is régen elfogyott.

A sorozat 33. számaként megjelenő *Szóra bírni az Írást – újra. Irodalomkritikai és teológiai irányok a Biblia értelmezésében. Nyolc tanulmány. Hozzászólás és vita* – mint az a címből is kiderül – nem egyszerű reprint, hanem két újabb tanulmánnyal bővített kiadás, amely nemcsak a szerző újabb érdeklődését, hanem az elmúlt évtizedben bekövetkezett újabb paradigmaváltást is tükrözi. A hozzászólás és vita csak a 1994-ben megjelent első hat fejezetre vonatkozik.

Egyre markánsabban jelentkezik az nézet, hogy a Biblia értelmezéséhez leginkább adekvát beszédmódot nem a filozófia, nem a történettudomány, de nem is az irodalomtudomány, hanem a teológia szolgáltathatja. Természetesen szükség van e korábban domináns világi tudományok felismeréseire is, de ma már nyilvánvalóvá vált, hogy a bibliaértelmezés – valamilyen tudományos érdek által vezérelt – „teológiátlanítása” zsákutcának bizonyult.

A Biblia szövege „szent szöveg”, a Biblia „szent könyv”, a hit nyelvén a hitről és a hívők közösségéhez szól. A hermeneutika így végső soron az egyház tudománya.

A kibővített tanulmánygyűjtemény rámutat, hogy a Szentírást vissza kell adni jogos tulajdonosának, az egyháznak.

A két újabb tanulmány – részint bővebb formában – megjelent a *Szótörténesek. Hermeneutikai, teológiai és irodalomtudományi tanulmányok* című könyvben is (Budapest, Luther Kiadó, 2009.).

Budapest, 2010.június 16.

Fabiny Tibor

Előszó (1994)

A *Lelkipásztor* című havonta megjelenő evangélikus szakfolyóirat 1992-es évfolyama számára egy hat részből álló sorozatot tettem közzé *Új irányzatok a Biblia értelmezésében* címen. A sorozatot az ismeretterjesztés és népszerűsítés céljából írtam, elsősorban a *Lelkipásztor* olvasóközönsége, tehát az evangélikus egyház gyakorló és tájékozódni kívánó lelkészei, valamint a lap olvasói számára. Az ismeretterjesztő írásokat ugyanakkor – utólag beismervem bevallhatom – egy jó értelemben vett „provokatív” elméleti keretbe helyeztem, amelynek alaptétele az volt, hogy napjaink bibliai hermeneutikájában majdnem ugyanolyan méretű változások („paradigmaváltás”) zajlanak, mint a felvilágosodás idején, amikor a hagyományos dogmatikai módszereket a racionális történetkritikai megközelítés váltotta fel. Észrevételem szerint ma a történetkritika dominanciája a szövegek természetével közvetlenebbül szembesülő irodalomkritikai, szöveg-tani, retorikai és nyelvészeti kutatások hatására egyre inkább háttérbe szorul. Az „irodalomkritika” kifejezést nem a történetkritika által is használt „forráskritika”, hanem a – főleg az angolszász világban elterjedt – modern irodalomtudományi elméletek szinonimájaként használom.

Elkerülhetetlennek, de ugyanakkor természetesnek tartottam, hogy az általam észlelt elméleti keret érzékenyen fogja érinteni mindazokat, akik alig egy-két generációval ezelőtt még a történetkritika szabadságáért és jogaiért küzdöttek a dogmatikus előítéletekkel szemben. Vállalnom kellett azonban a provokáló szerepét azért, hogy a hazai teológiai párbeszéd több évtizedes állóvizét az általam elhajított kavicsokkal némileg megrezdítsem. Az állóvíz azonban nehezen mozdult. Az első hozzászólás nem is evangélikus részről érkezett. Öröömre szolgált, hogy Bolyki János református teológiai professzor a hidat képező törekvéseimet felismerte, s különösképpen az, hogy a cikke végén megfogalmazott álom – egy Hermeneutikai Kutatóközpont létrehozásáról – azóta megvalósult.

A lap evangélikus olvasói közül több mint egy évi csend után egy fiatal kolléganőm, Cserhádi Márta vette fel végre a kesztyűt. Új-

szerű, s a történetkritikát lelkesen védelmező meglátásainak örültem, ám félreértéseinek, s szándékom meg nem értésének kevésbé.

Célszerűnek és izgalmasnak tartom, hogy a két évvel ezelőtt írt tanulmány sorozat a hozzászólásokkal és a vitával együtt lásson újra napvilágot 1994-ben. A Hermeneutikai Kutatóközpontnak ugyanis egyik célja, hogy a különféle álláspontokról tájékoztasson és hogy az érdeklődő nagyközönséget meghívja az együttgondolkodásra, s a lehetőség szerint bevonja a vitába.

A könyvecskét elsősorban olyan teológus hallgatóknak ajánlom, akik a bibliaértelmezés megújulása érdekében nyitottan – ám nem kritikátlanul – figyelnek az irodalomkritika nyújtotta lehetőségekre. De ajánlom „világi” irodalomkutatóknak is, akik viszont talán arra kíváncsiak, hogy módszereik miképpen terjeszthetők ki a szépirodalmi könyvek hagyományos kánonján túl a kanonikus Szentírás egyes könyveire is.

Köszönet illeti Dr. Hafenscher Károlyt, a *Lelkipásztor* felelős szerkesztőjét, hogy a folyóiratban megjelent írásoknak egy külön kiadványban történő újraközlését személyesen is támogatta. Az ott megjelent szövegen néhány helyen javítottam, hogy kiküszöböljem a stiláris és értelemzavaró hibákat.

Budapest, 1994. július hó

**IRODALMI ÉS TEOLÓGIAI IRÁNYZATOK A
BIBLIA ÉRTELMEZÉSÉBEN**

A „PARADIGMÁK” VÁLTOZÁSA

A *Lelkipásztor* felelős szerkesztőjének felkérésére a lelkészi szakfolyóirat egy most induló sorozatának keretében megkísérlem bemutatni a Biblia értelmezésének újabb irányzatait gyakorló lelkészeink számára. Bár szakmámra nézve irodalomtörténész vagyok, s csak levelező teológiai képesítéssel rendelkezem, évek óta foglalkozom az értelmezés tudományával, a hermeneutikával, ami a teológia és az irodalomtudomány határterülete. Közelebbről az izgat, hogy a nyelvészet és az irodalomtudomány segítségével milyen új *teológiai*, s így hitünket is építő szempontokat fedezhetünk fel bibliaértelmezésünk során. Látni fogjuk, hogy a Biblia értelmének kutatói és értelmezői az elmúlt évszázadok során mindig is igénybe vették a világi tudományok segítségét, s jelen tanulmányunk arra az alapfeltételezésre épül, hogy napjainkban éppen a nyelv és az irodalomtudomány, az irodalomkritika meglátásai és eredményei játszhatnak megtermékenyítő szerepet a bibliaértelmezés megújulásában. Előrebocsátott tézisünk azonban bővebb magyarázatot igényel.

Mint máshol már kifejtettem (*Keresztyén Igazság* 9. szám, 23. old.), a tudománytörténészek arról írnak, hogy az egyes tudományok történetét tanulmányozva úgynevezett „paradigmaváltásokra” lehetünk figyelmesek. A „paradigmaváltás” kifejezés Thomas Kuhn *A tudományos forradalmak szerkezete* című könyvéből származik, s arra utal, hogy egyes tudományágak hipotézisei koronként változnak. Minden valószínűséggel így van ez a bibliaértelmezés történetében is, sőt merész észrevételünk, hogy *napjainkban is egy izgalmas paradigmaváltásnak vagyunk a tanúi*. Melyek hát ezek a döntő fordulatok? Véleményem szerint (hangsúlyoznám, hogy egyéni látásmódról van szó) három „ugrást”, illetve paradigmaváltást figyelhetünk meg a bibliai hermeneutika történetében. Ezek a következők: 1. a tipológiától a teológiai dogmatikáig; 2. a teológiai dogmatikától a történetkritikáig; 3. a történetkritikától az irodalmi-nyelvi megközelítéséig.

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

a) Kezdetben volt...

A „kezdetben” a bibliaértelmezést a nyíltság, a közvetlenség, az ártatlanság, afféle „első naivitás” – ez Paul Ricoeur kifejezése – jellemezte. Nemcsak prekritikus, hanem predogmatikus fázis is ez. A Jézus és a Pál által is alkalmazott rabbinikus írásszemlélet (midrash, pesher) részletes ismertetése itt nem feladatunk. Az Ószövetség népének, Jézusnak és első követőinek az „Írások” magától értetődő, tehát sohasem vitatott tekintéllyel bírtak. Jézus a farizeusokat sohasem az Írások olvasása (*ususa*), hanem a „félre olvasása” (*abususa*) miatt támadta. A Szentlélek az Írások segítségével táplálta népének hitét, s ez az Írások közvetítette és hordozta hit – az *IGE!* – eredményezte az egyházat és nem fordítva. A római katolicizmus felfogásával szemben a reformáció és Luther egyértelműen vallotta: „Nem az egyház teremt igét, hanem az ige teremti az egyházat” (vö. Luther: *Jer örvendjünk keresztyének!* 359. old.). Ezt a predogmatikus fázist az egyszerűség kedvéért nevezzük „tipológiának”. A tipológia nem egy hermeneutikai „módszer” a sok közül, hanem – mint ezt a teológus Leonard Goppelt vagy az irodalomtörténész Erich Auerbach nagyon helyesen megállapította – *lelki-spirituális látásmód* („pneumatische Betrachtungsweise”), egyfajta *életszemlélet*. A hangsúly (akárcsak a zsidó *midrashban*) az Írások olvasásán, megélésén és *beteljesítésén* van. Írás – olvasás – értelmezés – beteljesítés – újírás – újraolvasás – újraértelmezés – újrabeteljesítés: s mindez a Szentlélek és a testté lett ige segítségével.

b) A „váltás”

Az első lényeges paradigmaváltás akkor következett be, amikor megszűnt az írásoknak ez az olvasóra vonatkoztatott „naiv”, közvetlen, beteljesedéscentrikus szemlélete, amikor az olvasás tapasztalása helyett a hangsúly az értelmezőközösség: az egyház *tekintélyére* tevődött át. A kérdés most már nem az, hogy az írások hordozta ige miképpen válik életté, hanem az, hogy az írások, a szöveg, a betű „mögött” mi az a „tanítás”, amit az értelmezőközösség, az egyház felismer és jóváhagy. A felismert tanításból lett a dogma, s a dogmá-

nak alárendelődtek az Írások. Immáron nem az ige „teremti” – termeli, újratermeli – az egyházat, hanem az egyház az, ami „teremti” – termeli, újratermeli – az igét. A Biblia értelmezői a Bibliához, mint „forráshoz” sokszor azért nyúlnak, hogy citátumokkal támaszszák alá az egyház tanítását és dogmatikáját. E dogmatikai rendszer sarkköve a középkorban nem csupán a Szentírás, hanem a görög, elsősorban az arisztotelészi filozófia. A teológia nem az írásokra, hanem a gondolatokra, a filozófiára épül.

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

2. A második paradigmaváltás: A teológiai dogmatikától a történetkritikáig

A második paradigmaváltás a felvilágosodás hatására, a 18. században következett be. A dogmatika korszakát felváltja a kritikai gondolkodás időszaka. A racionalizmuson alapuló kritikai gondolkodás nem azt akarja nézni, hogy a dolgoknak *miként kell lenniük* az egyház tanítása és dogmái szerint, hanem azt, hogy azok valójában *miként vannak*. Ez a szemlélet azt képviselte, hogy az eredeti „igazságra”, a szerzői szándéokra stb. „rárakódtak” bizonyos értelmezési rétegek, és a tudományos és becsületes kutatóknak az a feladata, hogy „bátran”, hitelvek és dogmák által nem akadályozva, eljusson az eredeti, történeti, tudományos igazsághoz. A történetkritika képviselői a Biblia úgynevezett „literális értelmét” (*sensus litteralis*) azonosították az úgynevezett „eredeti” történelmi értelemmel (*sensus originalis*), feltételezve, hogy ezzel a reformáció örökségét viszik tovább. Újabb egzegeták (pl. Brevard Childs) kimutatták, hogy a reformáció korának egzegetái nem az egyes szerzők szándékával, hanem a szöveg „szándékával”, „szkópuszával” azonosították a literális értelmet.

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

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

„forradalmi változásokat” (Peter W. Macky kifejezése) hoznak a Szentírás értelmezésében. Lássuk közelebbről e harmadik paradigmaváltás jellemző tulajdonságait!

3. A harmadik paradigmaváltás: A történetkritikától az irodalmi-nyelvi megközelítésig

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

Mi is jellemzi általában ezeket az új, irodalmi módszereket? Mindenekelőtt az, hogy a hagyományos történelmi „diakron” megközelítésekkel szemben ezek úgynevezett „szinkron” megközelítések, s mindegyik elfogadja kiindulásként a szöveg autonómiáját, azaz öntörvényűségét. Vagyis a szinkron módszerek nem azt mondják, hogy a szöveg mintegy átlátszó ablakként a külvilágra vonatkozik (ez az úgynevezett „referencialitás” kérdése), hanem azt, hogy a szöveg – a „narratíva” – függetlenül létezik bármiféle történelmi valóságtól. Azt is mondhatjuk, hogy az irodalmi paradigma középpontjában nem a múltbeli személyek, események, irodalmi formák vagy konvenciók állnak, hanem az *itt és most rendelkezésre álló, s számunkra mondanivalót hordozó szövegek, s azoknak a mai olvasóra gyakorolt hatása*. A történetkritika a szöveg jelentését a „szerzői szándékban”

vélte felfedezni, s a kritikusok ezért kutatták Márk, Lukács, a jahvista vagy a deuteronomista szerző „teológiai intencióját”. Az irodalomkritika paradigmájában a szerzői intenció helyett *magára a szövegre* kerül a hangsúly. Az elmúlt évtizedekben a filozófia és az irodalomtudomány is a *nyelv* törvényszerűségeinek tanulmányozása felé fordult, felismerően, hogy a nyelv nem „eszköz”, hanem a létezés egyik alapkategóriája. A hatvanas években Bultmann egykori tanítványai, az úgynevezett „új hermeneutika” képviselői (Ernst Fuchs, Gerhard Ebeling) a mesterükkel való szembefordulást is vállalva, hangsúlyozták, hogy a „szöveg” nem bizonyos kerügmátikus eszmék „szolgái” hordozóközege, amit tudományos semlegességgel interpretálhatok, hanem e szövegnek saját „élete”, s az interpretáló számára sajátos mondanivalója van. A szöveg tehát nem halott „dokumentum”, hanem élő és ható „monumentum”. Német nyelvterületen Hans Georg Gadamer, a franciáknál pedig Paul Ricoeur nevével fémjelezhető a huszadik századi hermeneutikai gondolkodás „nyelvi fordulata”. Ma már sokkal többet tudunk a képi (figuratív) nyelv természetéről: a szimbólumról, a metaforáról, a mítoszról, az ironiáról stb., mint pár évtizeddel ezelőtt. A nyelvi és az irodalmi paradigma eddig a legtöbb gyümölcsöt a bibliai parabolák kutatása terén hozta. A parabolák hagyományos, történeti kutatóival (Jülicher, Dodd, Jeremias) szemben amerikai kutatók (Robert Funk, Dan Via, Dominic Crossan) a parabolák jelentéstartalmát irodalomkritikai eszközökkel bontják ki, hiszen a parabola ugyanolyan sajátos nyelvi alakzat, illetve beszédforma, mint a metafora vagy a mítosz. Paul Ricoeurrel együtt úgy véljük, hogy a prekritika, illetve a kritika paradigmái után jelentkező irodalmi-nyelvi paradigmára a „posztkritikus” szemlélet jellemző, amely a kritika pusztasága után egy „második naivitáshoz” szeretne eljutni.

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

Ha most e paradigmaváltások történetét áttekintjük, azt vehetjük észre, hogy az irodalmi paradigma leginkább az első, általunk „tipologikusnak” nevezett paradigmához áll közel, hiszen a hangsúly itt is, ott is az *olvasáson* van. A predogmatikus és a posztkritikus paradigma embere egyforma alázattal hajol meg a szöveg mondanivalója előtt, mentesen bármiféle dogmatikus vagy kritikai előítélet megterhelésétől. Ám – s ezt helyesen állapítja meg Edgar V. McKnight a Biblia posztmodern használatáról szóló könyvében –, a posztmodern vagy a posztkritikus szemlélet nem a prekritikus első naivitáshoz való visszatérés, hanem a kritika útjának vállalása, de egyúttal az út korlátainak és veszélyeinek beismerése is.

A következő fejezetekben külön-külön szeretnénk bemutatni e harmadik paradigma, az irodalomkritika talaján fogant új irányzatokat, mint a kánonkritikát, az új hermeneutikát, a retorika-kritikát, a narratív kritikát, az olvasóközpontú elméleteket (reader-response criticism), s bizonyos fokig a strukturalizmust és a dekonstrukciós kritikát is. Igyekszünk majd minél több szövegelemzési és szövegértelmezési példával illusztrálni ezeket az irányzatokat.

BIBLIOGRÁFIA

Az elmúlt években, de különösen a közelmúltban több, egymással szorosan összefüggő magyar nyelvű cikket is publikáltam hermeneutikai kérdésekről, s az itt csak érintett kérdéseket (képi nyelv, tipológia, értelmezés, beteljesedés, olvasás, inspiráció stb.) ezekben a cikkekben részletesebben is kifejtem. A téma iránt érdeklődő olvasó számára az alábbiakban felsorolom őket.

- „A képi nyelv jelentősége a Szentírás értelmezésében” *Lelkipásztor*, 1986. október, 536–547. old.
- „Figura és betöltődés.” (A tipológiai gondolkodásról) *Keresztyén Igazság*, 9. szám (1991. március), 20–27. old.
- „Mit jelent? Egy értelem, több értelem és a *sensus plenior* a Biblia interpretációjában” *Keresztyén Igazság*, 10. szám (1991. nyár), 22–30. old.

- „Az inspiráció kérdésének nyelvi megközelítése” *Keresztyén Igazság* 12. szám (1991. tél), 7–12. old.
- „»Isten művészete«. A bibliai tipológiáról.” *Protestáns Szemle*, LIV. (I. új) évf. 1. szám, 1992. január–március, 42–49. old.

MI A KÁNONKRITIKA?

Új sorozatunk első részében (*Lelkipásztor*, 1992/3. szám) arról számoltunk be, hogy napjainkban érdekes és izgalmas „paradigmaváltást” figyelhetünk meg a Biblia értelmezésében. Számos jel arra mutat, hogy a 18. századi felvilágosodás szellemi légkörében fogant és a tudományos írásmagyarázatot mindmáig domináló történetkritikai módszert – kiváló eredményeinek tiszteletben tartása mellett – egyre inkább felváltják a nyelvi és irodalmi megközelítések. A filozófiai gondolkodás „hermeneutikai fordulata” (Heidegger, Gadamer, Ricoeur) után a 20. század második felére már nem a kritikai, modern gondolkodás magabiztos optimizmusa jellemző, hanem sokkal inkább a posztmodern szemlélet, hogy a nyelven kívüli (vagy túli) valóságot aligha áll módunkban megismerni. Viszont a nyelv, a szöveg, a kifejezésformák tanulmányozása révén új, eddig méltatlanul elhanyagolt, sőt, hitünket is építő szempontokra lehetünk figyelmesek. Az újabb bibliamagyarázati irányzatokat pásztázó szemlénkben elsőként egy olyan iskolával foglalkozunk, amely egyszerre merít a történetkritika felismeréseiből, s egyszerre nyit a nyelvi-irodalmi módszerek felé, tehát önmagában is illusztrálja az átmenetet a „történeti” és az „irodalmi” korszakok között. Ez az irányzat, az úgynevezett „kánonkritika” a hetvenes évek végén és különösen a nyolcvanas években óriási hatást és természetesen – mint minden újítás – nem csekély ellenszert váltott ki elsősorban az angolszász (főleg amerikai és angol) teológiai gondolkodásban. Ismerkedjünk meg az irányzat legjelentősebb képviselőjével és teológiai koncepciójának lényegével!

Bár a kánonkritikai irányzatnak számos képviselője van (például J. A. Sanders és Gerald T. Sheppard), az új megközelítés kezdeményezője, szellemi atyja és legtermékenyebb szószólója a yale-i egyetem teológiai fakultásának őszötvetség professzora, Brevard S. Childs (sz. 1929). Ahhoz, hogy Childs munkásságát megértsük, rövid pillantást kell vetnünk a kánonkritika előzményeire.

Az ötvenes és a hatvanas évek angolszász teológiában jelentkezett az úgynevezett „Biblical Theology Movement” (bibliai-teológiai mozgalom), amely azt a célt tűzte zászlajára, hogy áthidalja a tudományos bibliakutatás és hívő bibliaolvasás között meghúzódó mély szakadékot, egyszerre szem előtt tartva a tudomány és az egyház érdekeit. Az irányzatot a hatvanas évek végére azonban egyre több jogos kritika érte, például James Barr részéről, aki szemantikai szempontból bírálta Kittel híres teológiai szótárát, amely sokszor etimológiai alapon igyekezett szembeállítani a „héber” – szerinte a bibliai gondolkodásra jellemző – koncepciókat az idegen „hellén” fogalmakkal. Mások meg azt mutatták ki, hogy a bibliai teológiai mozgalom akaratlanul is modern filozófiai gondolatokat csempész a bibliai fogalmakba. Childs, aki a formatörténeti iskolán nevelkedett, de a bibliai teológiai mozgalom célkitűzéseivel is szimpatizált, beismerte a mozgalom kudarcát *Biblical Theology in Crisis* (A bibliai teológia válsága) című 1970-es könyvében. Úgy vélte, hogy a mozgalom kudarca azzal magyarázható, hogy kizárólag a történetiségen alapult, mondván, hogy Biblia és a teológia egyaránt történeti képződmény. A mozgalom képviselőit a „szöveg mögötti” ige izgatta. Childs szerint bebizonyosodott, hogy kizárólag történeti alapon a Bibliát nem lehet egyszerre kritikus és hívő szemmel olvasni.

A bibliai teológiai mozgalom kezdeti kérdésfelvetését – hogy miképpen lehet a tudományos bibliakutatás és az egyház szempontjait közös nevezőre hozni –, Childs továbbra is érvényesnek tekinti. Saját kánonkritikai programja próbálja megoldani azt a problémát, amiben a bibliai teológiai mozgalom kudarcot vallott. Childs nem veti el a történetkritika kutatás hasznosságát, de szerinte a szerzői szándékot fürkésző történeti szemponton túl kell lépni, s a kutatásnak a szövegek befogadására, az olvasók hívő közösségére kell tekinteni történeti és hermeneutikai szempontból egyaránt. Childs kérdései így hangzanak: „Hogyan lehet a Bibliát a hívő, konfesszionális közösségben tanulmányozni?”, „Hogyan él az a szöveg abban a hitközösségben, amelybe tartozik?” Szerinte a történeti kutatás azért jutott zsákutcába, mert kizárólag azt kutatta, ami a „szöveg mögött” –

mintegy átlátszó ablaküveg mögött – található. A szöveg „mögötti” valóság helyett a szövegek *egymáshoz való viszonyát, vagyis a kánont kell tanulmányoznunk*. Childs meggyőzően érvel, hogy maga a Szentírás egy *hermeneutikai rendszer*, az egyes bibliai könyvek nem esetlegesen kerültek oda, ahová kerültek. Tehát a történelem szerepét Childs-nál a kánon veszi át s a kánonkritika módszerével feltárhatja a Biblia sajátos hermeneutikáját. A történetkritikusokat a szövegek eredete, prehistoriája izgatta, addig a kánonkritika számára a szöveg *végző formája* „poszthistóriája” a fontos. A történetkritika szerint a szövegek jelentésének *locusa* a szövegeken túli történeti valóságban, pl. a szerzői szándékban rejlik, a kánonkritika szerint a jelentés *locusa* magában a kánonban található. A történetkritika úgy jutott el az általa keresett „eredeti” jelentésig, hogy a szöveget megszabadította az értelmezési rétegektől vagy mintegy „dekanonizálta” azokat. Ezáltal a mai hívő közösségek számára megnehezítette az olvasást. Childs szerint viszont a szövegek jelentése éppen az egykori hívő és kanonizáló közösségektől származnak. A textusok valódi kontextusa. *Sitz im Lebenje* nem a történeti háttérben, hanem a hívő közösségek gondolkodásában található. Csak a szövegek saját hermeneutikájával, gondolkodásmódjával érthetjük meg a szent szövegeket. A kánonkritika egyetért azzal, hogy az olvasás „adja” meg a jelentést, de ez az olvasó nem lehet akárki, hanem csak a hívő közösség tagja. Csak akkor értjük meg helyesen az írásokat, ha bennünk is ugyanaz a lélek van, ami egykor a kanonizáló közösségek tagjaiban volt.

Láthatjuk, hogy a kánonkritika két dologra koncentrál. Az egyik a kanonizálás folyamata, a másik pedig a kanonikus hermeneutika. Az előző szempont történeti eszközök segítségével azt kutatja, hogy miképpen alakult ki a zsidó, illetve a keresztény kánon. Miért volt a kánon kezdetben képlékeny, s mivel magyarázható annak későbbi stabilizációja? Eddig ezekkel a kérdésekkel csak röviden foglalkoztak ószövetségi és újszövetségi bevezetésekben. Bármennyire is diakron módszerekkel kutatjuk a kanonizálás történeti folyamatát, a

kérdésfeltevés nem csupán történeti. Childs problémafeltevése már szinkronikus, hiszen kérdése – s ez már a kanonikus hermeneutikához tartozik – így hangzik: „Hogyan érthetem meg az Írásokat ugyanúgy, mint azt a kanonizáló hívő közösség, a tanítványok, az apostolok, az egyházatyák megértették?”

Childs 1979-es könyve: *An Introduction to the Old Testament as Scripture* (Bevezetés az Ószövetség mint Szentírás könyveibe) óriási visszhangot váltott ki. Az elképesztő erudícióval készült, s a szinte az ószövetségi tudomány enciklopédiáját nyújtó könyv címe többszörösen is hangsúlyos. Számos ószövetségi bevezetés nem tekinti az Ószövetséget Szentírásnak. Childs nem velük vállal közösséget, noha eredményeiket – ha azokat használhatónak tartja – beépíti saját koncepciójába. Childs-ot nemcsak az izgatja, hogy az egyes bibliai könyvek milyen hermeneutikai megfontolásból kerültek egymás mellé, hanem az egyes könyvek kialakulásának hermeneutikai problémáival is foglalkozik. Lehet, hogy Ézsaiásnak két vagy három szerzője is van, a könyvek alapos tanulmányozásával és a történeti kutatással azonban feltárhatjuk a könyv „rejtett hermeneutikáját” (unrecorded hermeneutics), azt a sajátos szempontot, aminek segítségével több anyagból egy egységes könyv lett.

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

Bár Childs elsősorban Ószövetségkutató, módszerét 1984-ben az Újszövetségre is alkalmazta. Újabb könyvének címe: *The New Testament as Canon: An Introduction* (Az Újszövetség mint kánon –

bevezetés). Ezt a könyvet a szaktudomány képviselői nem fogadták olyan hatalmas elismeréssel, mint az öt évvel korábit a Ószövetségéről, vagy a módszerét meggyőzően illusztráló *Exodus*-kommentárt (1974). Az újszövetségi szaktudomány egyes képviselői némileg fanyalogva nézték Childs „konfesszionalizmusát”, s úgy vélték, hogy Childs kánonfogalma is vitatható.

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

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

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

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

Ennek segítségére jöhet a történeti kutatás is, de az sohasem végcél, hanem csak eszköz.

– A hagyományos történeti kutatásnak a legnagyobb erőfeszítés ellenére sem sikerült megvalósítania azt a célkitűzést, hogy a múlt és a jelen közötti szakadékot a „Vergegenwärtigung” módszerével áthidalja. Childs szerint ez azért nem sikerülhetett, mert a történeti módszer nem vette figyelembe a kanonizáció folyamatát. Ellenkezőleg: az eredeti történeti szituáció vagy forma rekonstruálásával „dekanonizálta” az írást, vagyis éppen azokat a szempontokat vetette el, amelyek miatt az írások *hatottak* az olvasókra, a hívők közösségére.

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

Példa a kánonkritika alkalmazására:

A 8. zsoltár

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

Lássuk a 8. zsoltár kánonkritikai megközelítését:

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

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

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

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

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

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

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

BIBLIOGRÁFIA

- BARR, James: *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*. Oxford, Oxford University Press, 1983.
- BARTON, John: *Reading the Old Testament Method in Biblical Study*. Philadelphia, The Westminster Press, 1984.

- BRETT, Mark G: *Biblical Criticism in Crisis? The Impact of the Canonical Approach on Old Testament Studies*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- CHILDS, Brevard S.: *Biblical Theology in Crisis*. Philadelphia, Westminster Press, 1970.
- CHILDS, Brevard S.: *Exodus*. London, SCM Press, 1974.
- CHILDS, Brevard S.: *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia, Fortress Press, 1979.
- CHILDS, Brevard S.: *The New Testament as Canon: Introduction*. London, SCM Press, 1984.
- CHILDS, Brevard S.: *Old Testament Theology in a Canonical Context*. London, SCM Press, 1985.
- KEEGAN, Terence J. O. P.: *Interpreting the Bible Popular Introduction, to Biblical Hermeneutics*. New York, Paulist Press, 1985.
- SANDERS, J.: *Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism*. Philadelphia, Fortress Press, 1984.
- SHEPPARD, Gerald T.: *Wisdom as a Hermeneutical Construct*. Berlin, de Gruyter, 1980.
- SHEPPARD, Gerald T.: „Barr on Canon and Childs: "Can One Read the Bible as Scripture?" in. *Theological Students Fellowship Bulletin*. Nov.–Dec. 1983.

MI A RETORIKA–KRITIKA?

Az új bibliaértelmezési irányokról szóló sorozatunk előző részében (*Lelkipásztor*, 1992/5. szám) a kánonkritikai módszert, elsősorban Brevard Childs és követőinek munkásságát mutattuk be. Úgy láttuk, hogy ez az irányzat jól illusztrálja a bibliaértelmezésnek a „történeti korszakból” az „irodalmi korszakba” való, napjainkban megfigyelhető átmenetét. Bár az egyes irányzatok kapcsán a „kritika” kifejezést használjuk, valójában az általunk ismertetett új módszerek jórészt mind az elmúlt két évszázadban dominánssá vált, az egészet részekre daraboló analitikus-kritikai szemlélet ellenhatásaként jöttek létre azzal a „*holisztikus*” igénnyel, hogy a részeket átfogó teljesség az olvasók és az értelmezők számára ismét érzékelhetővé váljék. Noha ez már – Ricoeur kifejezésével – a „kritika utáni” úgynevezett „posztkritikus” korszak jellemzője, a „kritika” kifejezés azonban legtöbb irányzat esetében még megmaradt. Magyar nyelvünkben a „kritika” szónak sajnos negatív íze van, sokan már ezért is eleve ellenzik e szónak a Bibliával való összekapcsolását. Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy a „kritika” a legtöbb európai nyelvben a „tudomány” szóval rokonértelmű. Mi átvesszük az angolban meghonosodott „*criticism*” kifejezést, amikor „*kánonkritikáról*” („canonical criticism”) vagy „*olvasóközpontú kritikáról*” („reader-response criticism”) beszélünk, mivel ezek már bevett irányok és lefoglalt terminusok, de tartalmukat tekintve végeredményben ugyanúgy beszélhetnénk „kánonszempontról”, „retorikaszempontról” vagy „olvasószempontról” értelmezési irányokról.

A retorika-kritika már sok szempontból irodalmi módszer. Mint tudjuk, a retorika a meggyőzés, az emberek megmozgatásának a mestersége és művészete, de megítélése az elmúlt két évezredben nem volt mindig egyértelmű. Bár Arisztotelész máig is használható könyvet írt *Retorika* címen, a nagy előd, Platon még némi szkepszissel vélekedett róla, hiszen a retorika függetlenné válhat az igazságtól, vagyis az nemcsak a meggyőzés, hanem a

megtévesztés vagy – mai szóval így mondanánk – a „manipuláció” művészete is. Vigyázni kell tehát a retorika öncélú művelésével – ezt a nézetet képviselte az elmúlt két évszázad tudományos szemlélete is. Napjainkban azonban a retorika rehabilitációjának vagyunk tanúi, az egyetemi oktatásban – különösen az irodalomtudományban – újra visszakapják helyüket és rangjukat az ilyen jellegű stúdi-umok.

A klasszikus retorika

A klasszikus retorika a szónoklástan mesterségét tanította, tehát elsősorban a beszéd megkomponálását és előadásmódját tartotta szem előtt. Ma azonban már tudjuk, hogy nincs lényegi különbség beszéd és írás között, s ahogyan az olvasás is gondolkodás, úgy az írás is beszéd, tehát amit a retorika a szóbeli kommunikációról tanít, az az írásra is érvényes. Vegyük számba a klasszikus retorika néhány alapvető gondolatát! Segítségünkre siet Szabó Zoltán és Szörényi László *Kis magyar retorika* (Tankönyvkiadó, 1988.) c. könyve.

A klasszikus retorika általában három tényezőt tart szem előtt minden beszédszituációban: *a beszélőt* (illetve az író), *a hallgató-ságot* (vagy az olvasót) és magát a *beszédet* (illetve a szöveget). Ebből adódik a meggyőzésnek három módja: az első a beszélő tekintélye (*ethos*), a második a hallgatóság érzelme (*pathos*), a harmadik pedig a beszéd érvelésének benső logikája (*logos*).

A szónok a hallgatóságra három szerepet oszthat: megteheti bírónak, cselekvésre buzdíthatja, illetve szemléltetővé teheti. Ennek alapján a hagyományos retorikák három beszédfajta szoktak megkülönböztetni. 1. *Törvényszéki beszéd* (görögül: to dikanikon genosz, latinul: genus iudiciale). A beszéd alapján a bírónak kell eldönteni, hogy a tett elkövetésével vádolt személy bűnöse vagy nem. 2. *Tanácskozó beszéd* (görögül: to szümboleitikon genosz, latinul: genus deliberativum). A kifejezés arra utal, hogy a szónoknak egy összehívott

népgyűlés előtt azt kell bizonyítani, hogy az általa bemutatott tárgy hasznos-e vagy káros. Ennek megfelelően a „rábeszélés”, illetve a „lebeszélés” a feladata. 3. *Szemléltető beszéd* (görögül: to epideiktikon genosz, latinul: genus demonstrativum). A szónok ebben az esetben valamilyen személyt vagy dolgot szemléltet, s feladata annak bebizonyítása, hogy a szemléltetett személy vagy dolog „szép”-e vagy „rút”. Az előző esetben a „dicsőítés”, az utóbbi esetben pedig a „gáncsolás” a feladata.

Általában a szónokoknak beszédük megszerkesztésekor öt kidolgozási fokot kellett figyelembe venni:

1. *feltalálás* (görögül: heureszisz, latinul: inventio),
2. *elrendezés* (görögül: taxis, latinul: dispositio),
3. *kifejezés* (görögül: lexisz, latinul: elocutio),
4. *emlékezés* (görögül: mnemné, latinul: memoria),
5. *előadás* (görögül: hüpokriszisz, latinul: pronuntiatio).

A beszéd részeinek felosztásánál Arisztotelész még csak az *előadás* (protheszisz) és a *bizonyítás* (pisztisz) között tett különbséget, később azonban az alábbi felosztás terjedt el:

1. *kezdet* (principium, exordium vagy prooemium),
2. *elbeszélés* (narratio),
3. *kitérés* (egressus, ill. digressio),
4. *részletezés* (propositio, partitio, ill. divisio),
5. *bizonyítás* (argumentatio, probatio, ill. confirmatio),
6. *cáfolás* (refutatio, confutatio, ill. reprobensio),
7. *befejezés* (peroratio, ill. epilogus).

Tovább részletezhetnénk, hogy például a *bevezetés*hez fontos a *jóakarát megnyerése* (captatio benevolentiae), a *figyelemfelkeltés* (attentio), a *hallgatóság fogékonnyá tétele* (docilitas) vagy a *behízelgés* (insinuatio) stb. Láthatjuk: a klasszikus ratorika egy alaposan kidolgozott rendszer, s e tudomány és mesterség elsajátítása nemcsak a szónokok feladata volt, hanem a középkortól kezdve évszázadokon keresztül minden diák számára az alapstúdiumokhoz (trivium) tartozott a grammatikával és a logikával együtt.

A retorika és a Biblia

Hogyan is kerül a retorika a Biblia értelmezésének kérdéseire? Először is azt mondhatjuk, hogy a Biblia kétségtelenül *írás*, de olyan, amelyik először beszéd volt, és olyan írás, amely azt igényli, hogy újra beszéddé alakítsuk. Az írások mögött a kinyilatkoztató, beszélő Isten (*deus loquens*) áll, akinek – bibliai szóhasználattal élve – a „szájából” jön ki az ige, a „kétélű éles kard”, hogy ez eljusson a hallgatóság (az olvasók) „füléig”. Csak akkor halljuk meg a „hangot”, ha hagyjuk, hogy a fájdalmat is okozó éles kard belénk hatoljon, egyszerre sebezve és gyógyítva minket. A különböző korokban, a különféle műfajokban írt szövegeken keresztül hitünk szerint Isten *beszél*. Ő szól hozzánk. Isten tehát prófétáin és apostolain keresztül maga a Nagy Rétor, s az a célja, hogy meggyőzzön bennünket, hogy legyőzze az „osztóke ellen rúgódzó” éntünket, hogy kikölkentsen bennünket igaznak vélt bűnösségünkől, elpuhult kereszténységünkől, hogy értelmünk önkéntes átfordításával (metanoia) helyreállíthassa ezután már az általa tervezett sín pályán futó életünket. Maga a Szentírás sem más, mint Isten nekünk címzett csodálatos retorikája. Persze, az „isteni retorika” az egyes szerzők, könyvek, műfajok, beszédek sajátos retorikáján keresztül szólal meg. Az isteni hang emberi hangon keresztül ér el bennünket. Isten a „zeneszerző”, aki megkomponálta üdvösségünk muzsikáját, ez a zene azonban a partitúrát olvasó előadóművésznek játékán keresztül válik csak hallhatóvá. Az isteni retorika megértése érdekében nem árt tanulmányoznunk az emberi retorikát. Ennek tanulmányozása azonban sohase legyen öncélú.

A retorika-kritika megjelenése

A retorika-kritika kifejezést James Muilenburg amerikai ószövetségkutató honosította meg „A formakritika és ami ezután következik” (Form Criticism and Beyond) című híres programadó előadásában,

amelyet mint a „Society for Biblical Literature” elnöke mondott el 1968 decemberében. A Biblia kutatóit arra szólította fel, hogy lépjenek túl a formakritika egyoldalú alkalmazásán, s helyette a retorika-kritika felé forduljanak. Arra hívta fel a figyelmet, hogy a bibliai szöveget „mint felbonthatatlan egészet, művészi és alkotó egységet, saját képződményt” kell tanulmányozni. Azt az utat próbálta megtalálni, amelyen a szövegtől közvetlenül eljuthat „a végső dolgok célbavételéig” („a raid on the ultimate”).

Az újszövetségkutatásban azonban pár évvel korábban e nézőpontból egy olyan mű született, ami az angolszász teológiában hamarosan klasszikus lett. Ez a híres és idehaza is jól ismert amerikai regény és drámaíró Thornton Wilder (1897–1975) testvérének, az idehaza még sajnos alig ismert kiváló teológusnak, Amos N. Wilder 1964-ben írt könyve: *Early Christian Rhetoric: The Language of the Gospel* (Őskeresztény retorika: Az evangélium nyelve). Talán ezzel a könyvvel lehetne jelölni a „történetkritikai” kort felváltó „irodalmi kor” kezdetét a Biblia értelmezésének történetében. Nem arról van szó hogy a „szent” szövegeket laicizáljuk és a profán irodalom szintjére hozzuk le, hanem arról, hogy *Biblia nyelvi, irodalmi természetének, törvényszerűségeinek felismerésével és kimutatásával újabb, eddig talán visszaszorított teológiai törvényszerűségekre figyelhetünk fel. Wilder nemcsak azt nézte, hogy az egyes bibliai szerzők mit mondtak, hanem elsősorban azt, hogy amit mondtak, hogyan mondták.* A nyelv, a beszéd, a dialógus, a kommunikáció, a stílus, a szövegstruktúra bibliai formáinak, valamint az egyes irodalmi műfajok: az elbeszélés, a parabola, a költemény és mindenekelőtt a bibliai retorika felismerésében egy sajátos „nyelvesemény” (Gadamer) megvalósulását látja, vagyis az irodalmi olvasás közben megtörténik – Muilenburg kifejezésével – „a végső dolgok célbavétele”, azaz kapcsolat teremődik az olvasó és a transzcendens között. Wilder könyve az amerikai parabolakutatás számára tört új utat: Robert Funk például a *Language, Hermeneutic and the Word of God* (Nyelv, hermeneutika és Isten igéje) c. könyvében a példázatokat metaforaként, az epistolákat pedig élő beszédként fogja fel. Wildernek

sokat köszönhetnek a példázatkutatás tengerentúli további mesterei, Dan Via, James Dominic Crossan, sőt az egy ideig Chicagóban előadó francia filozófus, Paul Ricoeur is [Ricoeurnak a példázatokról szóló egyik írását „Az Isten országa Jézus paraboláiban” címen ld. *Protestáns Szemle*, LIV. (I. új) évfolyam 2. szám, 1992. április–június 95–98. old.]

Az újszövetségtudományban hamarosan nemcsak elméletileg, hanem a gyakorlatban is kipróbálják a retorikakritika lehetőségeit. H. Betz a Galata-levélhez és 2Kor 8–9-hez írt kommentárt, s ezekben az újszövetségi szövegeket az ókori hellenisztikus retorikával való konfrontációban értelmezi.

1984-ben egy újabb s azóta klasszikussá vált szakmunka született. Ez pedig a kiváló klasszika-filológus és retorikakutató George A Kennedy: *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism* (Az Újszövetség értelmezése a retorika-kritika segítségével) című könyve. Véleményem szerint ez olyan könyv, amit minél hamarabb magyarra kellene fordítani és a teológiákon kötelező olvasmányként kellene előírni. Elképzelhetően még azok tetszését is elnyeri, akik szigorúan ragaszkodnak a történeti szemponthoz vagy a szerzői szándék elsődlegességéhez, mivel Kennedy azt írja, hogy „úgy kell hallgatnunk Pál szavait, ahogyan azt egy görög ajkú hallgatóság hallhatta... a retorikai elemzés végső célja... a szerzői szándék felfedése és annak bemutatása, hogy az miként jut el a szövegen keresztül a hallgatóságig”.

Kennedy szerint a retorikai elemzés módszertana a következő lépésekből áll: 1. *A retorikai egység megállapítása* (perikópa, beszéd, parabola, epistola stb.). Mindegyik egységnek megvan a maga felismerhető kezdete és vége. Ez körülbelül a formakritika „perikópa” gondolatának felel meg. Kisebb retorikai egységek (pl. 1.Kor 1.) szervesen beépülhetnek egy nagyobb retorikai egységbe. 2. *A retorikai szituáció és probléma megállapítása*. Ez a formakritika *Sitz im Leben*-jének felel meg, de a retorika-kritika azt a retorikai szituációt kutatja, amelyre az adott retorikai egység válaszként jelentkezik. A beszélő (író) és a közönség (olvasók) szempontjából itt vizsgálni kell a

szervő személyének hitelességét, az *ethost*, a közönségre gyakorolt hatást, a *pathost* és az érvelés benső logikáját, a *logost*. A három retorikai beszédajtát az Újszövetségre is alkalmazza: a „törvényszéki”, illetve „judikáló” retorikát a 2. Korinthusi levél elemzésével illusztrálja (negyedik fejezet), a „tanácskozó”, vagyis „deliberatív” retorikát a Hegyi beszéd (második fejezet) és a „szemléltető”, tehát „epideiktikus” retorikát pedig *János 13–17* alapos retorikai analízisével hozza testközelbe. Különösen tanulságos ez utóbbi, ahol a szervő Jézus búcsúbeszédét veszi nagyítóüveg alá. Amíg a formakritikusok általában arról beszélnek, hogy ebben az öt fejezetben több búcsúbeszédhagyomány mutatható ki, addig a retorikakritikusok e fejezetek szerves retorikai egységét tudják demonstrálni. Kennedy szerint az öt fejezet öt témája, „toposza” már 13,1-ben megcsendül. Ezek az Atyához való viszony, a búcsúzás, a világ, a szeretet, a tanítványokkal való kapcsolat. A „toposzok” a következő fejezetekben – mint zenei vezérmotívumok – „amplifikálódnak”, s két újabb motívummal (az „ördög”, a „Szentlélek”) bővülnek, de a bevezetésben (prooemium) – együtt megszólaló témák, például 13,31–35-ben, a részletezésben (propositio) újra *együttesen* is megjelennek. Ezután következnek: 3. *A szöveg retorikai elrendezésének megállapítása* (dispositio), az egyes részek azonosítása és annak vizsgálata, hogy ezek miként érnek el retorikai hatást. A retorikai struktúrán azt a dinamikus stratégiát értjük, amelyet a szervő a retorikai szituációval szemben kialakít. 4. *A stílus retorikai vizsgálata*. Ez a mozzanat elsősorban a szöveg retorikai beszédalakzatait, vagyis a figurákat, a trópusokat, metaforákat, metonímiákat, a szinekdochékat, hiperbolákat stb. vizsgálja. Most nem térhetünk ki ezek illusztrálására, csak arra szeretnénk felhívni a figyelmet, hogy mennyire fontos szempont ez. A középkorban és a reformáció idején (Beda, Glassius, Flacius stb.) vaskos kézikönyvek viselték a „sacra rhetorica” címet, melyekben a szervők bőséges példákkal illusztrálták a metaforát, a metonímiát vagy a hiperbolát. Sajnos a mai kor emberének csak (minimális) grammatikai ismeretei vannak, hiszen az alanyt és az állítmányt még meg tudja különböztetni, de a képi nyelv, a beszédalakzatok sajátosságairól

szinte semmit sem tud. Egészen biztos vagyok benne, hogy gyakorló lelkészek számára prédikációik elkészítéséhez nagy segítséget nyújtanának az egyes beszédalakzatokat, lexikai egységeket bibliai példákkal tárgyaló kézikönyvek. Ilyen volt például a 17. században az angol Benjamin Keach *Tropologia, Preaching from Types and Metaphors of the Bible* (Tropológia. Hogyan prédikálhatunk a Biblia típusainak és metaforáinak ismeretében?) című kézikönyve. A mintegy kétszázéves könyvet ma is jól lehet még használni.

Az utolsó mozzanat: 5. *Visszatekintés a retorikai egységre, miképpen válaszolt az a retorikai szituációra.* Itt az egész fényében nézzük újra a részt, s azt kutatjuk, hogy a retorikai egység miképpen szólítja meg a mai kor olvasóját.

Az egyes retorikai beszédformák beazonosítása és a vonatkozott szövegek retorikai elemzése után Kennedy az evangéliumokat hasonlítja össze retorikai szempontból, majd az Acta „beszédeit” elemzi retorikailag. Többek között Péter beszédeit, István védőbeszédét. Pál Areopaguszon elmondott híres beszédét, vagy az Agrippa előtti védőbeszédét. A könyv utolsó fejezeteiben Kennedy Pál leveleinek retorikáját vizsgálja.

Példa az alkalmazásra:

Pál beszéde az Areopagoszon (ApCsel 17, 22-31)

Ha a retorika-kritika alkalmazására példát keresünk, a sok segítségünkre siető lehetőség közül a legklasszikusabbat választjuk: s ez Pál beszéde az Areopagoszon. Helyhiány miatt a retorikai elemzést csak a lényegre redukáljuk.

A retorikai egységet könnyű megállapítanunk. Pál viszonylag rövid beszéde az *Acta 17,22–31-ben* található. Mi is a retorikai szituáció? Erre a kérdésre az előző versekben kapunk választ: Pál Athénban tartózkodik, Szilászt és Timóteust várja (tehát ők nem voltak jelen a beszéd elmondásakor), Pál lelke „háborgott” a városban levő bálványok miatt (16. vers). A zsinagógában a zsidókkal

vitakozott, a főtéren (az agorán) pedig néhány éppen arra járó sztoikus és epikureus filozófussal. Pál haragja és elkeseredettsége inkább törvényszéki („judikáló”) retorikát igényelne, de az apostol célja egyértelműen az, hogy a keresztény hit igazságáról győzze meg partnereit, s ezért a „tanácskozó”, más néven a „deliberatív” retorikát alkalmazza. Athén Pál korában „egyetemi város” volt, s Pálnak a sztoikus filozófián kiművelt hallgatóság számára kellett elfogadhatóvá tenni a mondanivalóját. Pált az a vád éri, hogy idegen isteneket hirdet, s ezért vitték az Areopagoszra, ahol általában a vallási törvénysértések ügyében szoktak ítélezni.

Mit figyelhetünk meg a beszéd elrendezésénél (*dispositio*)? A bevezető (*prooemium*) nagyon rövid, s az „Athéni férfiak!” megszólítás Kennedy szerint elég szokatlannak tűnhetett az Areopagoszon. *Captatio benevolentiae*-vel kezdi Pál a mondanivalóját: „minden tekintetben nagyon vallásos embereknek látlak titeket”. Az apostol nem tesz semmit annak érdekében, hogy saját tekintélyét (*ethosát*) megalapozza, hiszen az athéniak között nem is volt tekintélye. A beszéd retorikailag két részre oszlik: az első (29–31.) pedig az athéniak vallási téveszméit bizonyítja (*argumentatio*), s a megtérésre, ill. az utolsó versben az ítéletre hívja fel a figyelmet. Krisztus nevét nem említi, csak utal arra az „egy férfira”, akit Isten feltámasztott a halálból, s aki által az ítélet bekövetkezik.

Az első, védekező rész logikája egyértelműen az athéniak nyelvére és gondolkodásmódjára szabott. Pál nem a zsidó írásokat, hanem a görögök költőit idézi („mert őbenne élünk, mozgunk és vagyunk” 28. vers), amikor Istenről beszél. Az adott szituációt azonnal megragadja, amikor az ismeretlen istennek szentelt oltárról kezd szólni, hiszen ezzel belép partnerei világába, de az „üres” oltárt azonnal meg is tölti az egyetlen és igaz és megismerhető Istenről beszélő tartalommal. Ám a második részben támadásba lendül át, s a megtérésre való felhívás és a világ végére való figyelmeztetés hangjában már megjelenik a pátosz, s most az előbb „megnyert” közönség nyugtalanítását, provokálását idézi elő. Mondanivalója csak akkor éri el célját, ha a athéni polgárokat sikerül

kizökkenően a kényelmes, de zárt hétköznapijaikból. A speciálisan keresztény tanítás, a feltámadás csak a beszéd legvégén hangzik el. A beszéd hirtelen, a drámai tetőpont magas fokán ér véget. Olyan, mint egy tökéletes, de befejezetlen szobor; más hasonlattal: mint egy feszítő, de levezetés nélküli záróakkordra komponált zenemű.

BIBLIOGRÁFIA

- ARISZTOTELESZ, *Rétorika*, Adamik Tamás, Budapest, Gondolat, 1982.
- CAIRD, G. B. *The Language and Imagery of the Bible*, Philadelphia, Westminster Press, 1980
- FUNK, Robert W. *Language, Hermeneutic and the Word of God*. New York, Harper and Row, 1966.
- KENNEDY, George A., *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism* Chapel Hill, London, The University of North Carolina Press, 1984
- MUILENBERG, James, „Form Criticism and Beyond”, *Journal of Biblical Literature* (1969), 1-18. o.
- STAMPS, Dennis L., „A retorikai megközelítés az Újszövetség értelmezésében. Megközelítés és javaslat”, ford. Soós Gábor, Kéziratban.
- SZABÓ Zoltán–SZÖRÉNYI László, *Kis magyar retorika*, Budapest, Tankönyvkiadó, 1988.
- WERNER, Martin (ed.), *The Bible as Rhetoric. Studies in Biblical Persuasion and Credibility*, London, Routledge, 1990.
- WILDER, Amos, *The Language of the Gospel: Early Christian Rhetoric*, London and Harper Row, 1964.

MI AZ OLVASÓKÖZPONTÚ KRITIKA?

Az elméleti alapvetés után a kánonkritika, majd a retorika-kritika irányzatával ismerkedtünk meg. Az itt következő részben a napjainkban leginkább elterjedt hermeneutikai irányról, az *olvasóorientált szemléletről* (*reader-response criticism*) fogunk szólni. Mielőtt azonban e módszer jellegzetességeit és a gyakorlati alkalmazását közelebbről megvizsgál-nánk, látnunk kell az előzményeket, s az új megközelítés helyét az eddigi kritikai orientációk kontextusában.

Minden szövegértelmezési módszert az érthetőség kedvéért egy egyszerű sémára redukálhatunk, s a séma segítségével az irányzatok egymáshoz való viszonyát is könnyen átláthatjuk. Minden hermeneutikai vizsgálódás esetében a következő három tényezőt kell figyelembe venni:

SZERZŐ → SZÖVEG ← OLVASÓ

Bár kétségtelen, hogy a „jelentés” e három tényező összjátékának az eredménye, a különféle múltbeli és jelenkori hermeneutikai irányzatokra az egyik vagy a másik szempont dominanciája jellemző. Ezért az egyes tendenciákat e három tényező alapján is csoportosíthatjuk. Eszerint *szerzőorientált*, *szövegorientált* és *olvasóorientált* megközelítésekről beszélhetünk.

1. Szerzőorientált megközelítés

Ez a hagyományos, s egészen a közelmúltig uralkodó irányzat. Szemléletének alapja a történetiség: a történetkritika módszerével, a történettudomány eszközeivel kutatja a Biblia jelentését, hiszen a Bibliát emberek által írt történeti műként fogja fel. Amíg a történetkritika korábbi fázisaira a *forráskritikai* majd a *formatörténeti* kutatás volt jellemző, a történetkritika „harmadik korszaka” a *redakciókritika* már egyértelműen szerzőorientált megközelítés. A redakciókritika képviselői (G. Bornkamm, H. Conzelmann, W. Marxsen, E. Schweizer, idehaza Dóka Zoltán) a csak a hagyományokra figyelő elődeikkel szemben azt kutatják, hogy milyen sajátos tényezők játszottak közre Máté, Márk

vagy Lukács evangéliumának a létrejöttében, vagyis mitől Máté a Máté és mitől Márk a Márk. A redakciókritika kimondott vagy ki nem mondott hermeneutika alapelve *szerző szándékának (intenciójának) a keresése, hiszen a szöveg jelentését a szerzői szándék határozza meg.* Pontosabban: mit akart a szerző *akkor* mondani, s a akkori teológiai mondanivaló miképpen aktualizálható *ma*? Ez a hermeneutikai alapelv a világi irodalomkritikában is hosszú időn át érvényesült. A szövegorientált, majd az olvasóorientált irányzatok hatására a szerzői szándékot fürkésző igyekezetek sokak számára ma már konzervatívnak, „deterministának” tűnnek, hiszen a szöveg, a nyelv természetének, ill. az olvasó szerepének figyelmen kívül maradása szükségszerűen egyoldalúsághoz vezet. Továbbá „reduktív” is ez a szempont, mivel a Biblia szövegét sokszor „történeti forrásra” redukálja. Azonban itt jegyzem meg, hogy a szerzői szándéknak az új tendenciákkal szembeni eléggé hatékony rehabilitálása az amerikai E. D. Hirsch, Jr. nevéhez fűződik. (Magyarul számos tanulmány jelent meg tőle *A hermeneutika elmélete* című kötetben, Szerk. Fabiny Tibor, Szeged, 1987. 385–514. old.)

2. A szövegorientált megközelítés

Az irodalomtudományban jelentkezett először az az igény, hogy egy-egy költő vagy művész életének (sokszor lényegtelen) adatainak kutatása helyett, magára a *műre*, illetve a *szövegre* figyeljünk. A mű, a szöveg önmagáért érdekes, jelentése független a szerző szándékától, sőt talán ellenkezik is azzal. Amint a szerző nyomdába adta művét, az önálló életre kel, a szerzőnek nincs tovább hatalma a szöveg felett. A „deterministának” és „külsőnek” mondott szerzőorientált szemlélettel szemben a szövegorientált megközelítés „objektív”, „immanens” és „belső”. A szöveg *per se* a fontos és nem a külső (történeti) körülmények. A diakronitás helyett a szinkronitásra kerül át a hangsúly. Az irodalomkritikában a keleteurópai indíttatású *formalizmus* (R. Jakobson, J. Tynyanov, J. Lotman), a francia eredetű *strukturálisizmus* (C. Lévi Strauss, R. Barthes) és az amerikai kutatók nevéhez kapcsolódó *Új kritika* (R. P. Warren, A. Tate, C. Brooks) fémjelzi a szövegorientált megközelítéseket. E három irányzat közül

a *strukturizmus* gyakorolta a legnagyobb hatást a Biblia értelmezésére, ezért röviden szólnunk kell róla.

A strukturizmus atyjának Ferdinand de Saussure (1857–1913) genfi nyelvészt tekintik. A hagyományos történeti (diakron) kutatásokkal szemben ő kezdeményezte a szinkron kutatásokat. A nyelv számára nem egymástól elszigetelt mozzanatok összessége, hanem egy sajátos jelrendszer. A tudomány tárgya ez az önálló nyelvi rendszer (*langue*) és nem a konkrét és történetileg változó beszéd (*parole*). Egy hasonlattal élve a *langue* olyan, mint a sakk szabályrendszere, a *parole* pedig mint az egyes konkrét mozdulat a sakkjátékban. E szabályrendszerben a viszonyok hálózatát, *struktúráját* kell tanulmányozni, s mivel a jelek rendszere objektív, ezért minden személyes mozzanat tudatos kiküszöbölése biztosítja a tudományos igényt. Saussure nyelvészeti felismerései gyorsan tért hódítottak majdnem minden humán tudományban és hamarosan a Biblia értelmezésében is. Amíg V. Propp még a mese morfológiájáról írt, addig Roland Barthes a bibliai történetek struktúrájáról is értekezett. Ahogy egy mondatnak megvan a maga grammatikája, úgy egy elbeszélésnek, azaz „narratívának” (ami végeredményben egy hosszabb mondat) is sajátos grammatikája van. Egy narratíva időbelisége, historikussága mögött speciális logika van, ami viszont nem kötött sem az időhöz, sem a történelemhez. Barthes Jákób és az angyal harcának történetén illusztrálja elméletét. A történet meglepő csattanója, hogy e harcban a „küldő”, a kezdeményező, és az ellenfél egy és ugyanaz. Mivel a *mythos* eredetileg „történetet” jelent, így a mítosz sajátosságait, például a bináris oppozíciókat (menny–föld; fény–sötétség; férfi–nő; élet–halál stb.) a bibliai történeteken is megfigyelhetjük. (Fontos megjegyezni, hogy századunk felismeréseihez tartozik, hogy a mítosz nem azt jelenti, hogy „nem igaz”, viszont a mítosz sajátos beszédalakzat, akárcsak a metafora vagy a szimbólum, s ha belátjuk, hogy a Bibliában vannak sajátos nyelvi alakzatok, mint pl. a metafora [„Ti vagytok a föld sója”], akkor miért ne lehetnének *elbeszélések*, azaz mítoszok vagy narratívák?)

A mítosz tehát ugyanolyan grammatikai *forma*, mint az alany vagy az állítmány, s a jelentőségét tagadni ugyanolyan hiba, mintha az alany vagy az állítmány szerepét tagadnánk. A strukturalista elemzés segítségével egy „egység” (egy történet, egy könyv, vagy maga az

„egész” Biblia) sajátos természetét, illetve szerkezetét érthetjük meg. Nyelvészeti szakkifejezést kölcsönözve, a strukturalizmus egy történet „mélystruktúráját” akarja megmutatni a felszíni struktúra alatt. Összegzőként elmondhatjuk, hogy a szövegorientált megközelítés, kiváltképpen a strukturalizmus, radikálisan ahistorikus, tértől, időtől, szerzőtől és olvasótól hermetikusan elzárva tanulmányozza a szöveget. Tudományos és formalizáló igényei sok pozitívumot mutattak fel, de mechanikussága és egyoldalúsága zsákutcába vezetett, s a hetvenes évek elejére ez egyre inkább nyilvánvalóvá lett.

3. Olvasóorientált megközelítés

Valóban el lehetne tekinteni a történetiségétől? Egy időtlen vákuumban létezne a szöveg? Újabban egyre inkább az a nézet kezd érvényesülni, hogy a szöveg mégis kötött az időbeliséghez, csak éppen elsősorban nem a szerzőhöz és a szöveg keletkezéséhez, hanem az olvasóhoz, a szöveg aktív befogadójához. Az olvasó nem egy passzív, hanem egy aktív lény, aki maga „csinálja”, alkotja a szöveg értelmét. Az angol nyelv jobban kifejezi ezt az aktivitást: az olvasó az, aki *makes sense*. Az olvasó nélkül a szöveg halott, legfeljebb „hibernált” állapotban van. A szöveget az olvasással keltem életre, s ha megtagadom egy szöveg elolvasását, akkor halálra ítélem azt. A Biblia azoknak, akik nem olvassák, egy zárt, halott könyv, csak az olvasása által nyílik meg számunkra.

De mi vezetett a ma annyira elterjedt olvasóközpontú kritika (*reader-response criticism*) kialakulásához? Az eredők között mindenek előtt a *gadameri hermeneutikát*, a Bultmann utáni „új hermeneutikát” és a *jaussi és iseri recepcióesztétikát* említhetjük meg.

Gadamer az 1960-ban írt *Igazság és módszer* című korszakalkotó művében szembeszállt a tudományeszmény bővületében élő historizizmussal, a felvilágosodás egyoldalú örökségével. A hagyományos bibliai hermeneutika különbséget tett a szöveg megértésének, értelmezésének és alkalmazásának fázisai között. Gadamer szerint ilyen objektív, szisztematikus megismerés nem létezik, egy szöveg jelentését úgy értem meg, hogy azt azonnal alkalmazom. A megértés fázisában tehát már benne van az alkalmazás vagy ha úgy tetszik, az

érdek: mit jelent ez nekem? Az olvasó, a befogadó horizontja legalább annyira fontos, mint a szerzőé, a jelentés a „horizontok egybemossódásából” adódik.

Mint ismeretes, Bultmann a formatörténeti kutatásait a heideggeri egzisztencialista filozófiával egészítette ki, s alapkérdése ez volt: mit jelent a bibliai szöveg nekem, ma élő modern embernek? Bultmann még túlságosan ragaszkodott a filozófiai kategóriákhoz, a nyelvtudomány és az irodalomkritika eredményeit még nem integrálta kutatásaiba. Tanítványai azonban – elsősorban E. Fuchs és G. Ebeling – már a nyelv természete és funkciója felé fordulnak, amikor a bultmanni programot – Isten igéjének a mai ember számára való közvetítését – vállalják fel. Ők már a „nyelveseményre” (*Sprachereignis*) teszik a hangsúlyt. Ebeling számára minden teológia alapja a hermeneutika, s az egyháztörténet is a Biblia értelmezésének a története. Fuchst és Ebelinget, valamint amerikai követőiket (J. M. Robinson, R. Funk) tekintik az új hermeneutika képviselőinek. Az emberi létezés nyelvi természetéről írtak, s a korábbi, a még Bultmannnál is meglévő „tudományos” igény helyett a „szöveg igényeiről” szóltak, elfogadván, hogy csak úgy interpretálhatók, ha felismerem és elismerem, hogy a szöveg közben engem is interpretál. A tudományos semlegeség és distanciáció helyett a kulcs szó a „participáció”. A participációban az írott szöveg ismét beszéddé válik. Az új hermeneutika tehát Lutherhoz való áttörést (*viva vox evangelii*) és visszatérést jelent. (Nem véletlen, hogy Ebeling többek között Lutherről írt hermeneutikailag megalapozott monográfiát.)

Az olvasóközpontú kritika harmadik eredőjeként az úgynevezett *receptioesztétikát* (ill. *befogadáesztétikát*) említjük meg. A konstanzi egyetem professzorai, H. R. Jauss és Wolfgang Iser az irányzat fő képviselői. Jauss Gadamerrel egyetértésben vallja, hogy túl kell lépni mind a historizáló, mind a formalista, immanens megközelítések egyoldalúságán. A determinista historikusok (akiknek egyoldalúan szélsőséges képviselői a marxisták) és a strukturalisták egyaránt figyelmen kívül hagyták az olvasót. Pedig az olvasás elengedhetetlen szempont a szöveg megértésében. Jauss visszautasítja a strukturalizmus radikális a-historizmusát. A történetiség fontos, de nem a szöveg „prehistóriáját”, hanem a „poszthistóriáját”, vagyis a szövegek olvasásának, befogadásának a történetét akarja megírni. Ezzel Jauss rehabilitálta a struktu-

ralizmus által elvetett irodalomtörténetet. A bibliai hermeneutikában is csak újabban fedezték fel (Ebeling után Karlfried Froehlich), hogy a szöveg megértéséhez a hermeneutikatörténet a „poszthistória” is hozzátartozik. Amíg a strukturalizmus számára a szöveg volt a „csúc”, addig a recepcióesztétika és az olvasóközpontú kritika számára a szöveg csak kiindulás: egy sajátos „partitúra”, amit a megértéssel és az értelmezéssel majd az olvasónak kell „betölteni”.

Hol van a jelentés *locusa* az olvasóközpontú kritika szerint? A szerzőorientált megközelítés azt képviselte, hogy a jelentés a szöveg „mögött”, a történeti szerző szándékában található. A szövegorientált megközelítés szerint magában a szövegben, az olvasásorientált megközelítés szerint pedig a szöveg „előtt” (!) van a jelentés, hiszen a szöveg előtt ülő olvasó önmagát értelmezi a szöveg fényében.

Wolfgang Iser felfogásában az olvasás egy sajátos *aktus*, aktív cselekedet. A szerző bizonyos „stratégiákat” alkalmaz, hogy bevonja az olvasót a szöveg világába. Először is a szövegbe beépít egy szerzőt („beleértett szerző” –, „implied author”) és egy szöveg várakozásaira felelő olvasót („beleértett olvasó” – „implied reader”), vagyis a „valódi” szerzőn és olvasón túl van egy olyan szerző és egy olyan olvasó, akik a szöveg jó értelemben vett rabjaiként részt vesznek a szöveg kommunikációjának játékában. Továbbá minden szerző bizonyos „hézagokat” hagy a szövegben, amik az olvasóban kérdéseket váltanak ki, s válaszával az olvasó megpróbálja „betölteni” ezeket a hézagokat.

Az olvasóközpontú kritikában a szöveg által kiváltott *hatásnak* és e hatásra adott *válaszoknak* fontos szerepe van. Ezért az irányzat angol neve: *reader-response criticism*, azaz – így is fordíthatnánk *az olvasói válasz kritika*. Mivel a hatás be van építve a szöveg jelentésébe, ezért nem véletlen, hogy amíg a történetkritikára épülő szerzőorientált megközelítés a Biblia ihletettségével nem tudott mit kezdeni, addig az olvasóközpontú kritikában az ihletettség kérdése ismét értelmet nyer. (Erre vonatkozólag lásd Walter Vogels cikkét a *Protestáns Szemle* új folyamának 3. számában, valamint a cikket ismertető és kommentáló írást a *Keresztény Igazság* 12. számában.)

Az olvasóközpontú kritikára a szöveggel való „együttélés”, az állandó aktív kölcsönhatás jellemző. Az olvasót megszabadítja a gátlásaitól, amit talán a történetkritika és a modern korszak tudomány-

tisztelete ültetett belé („Te igazán úgysem értheted, mert nem vagy szakember!) Az olvasóközpontú kritika már igazi posztmodern személet.

Egy kérdés bizonyára ágaskodik bennünk. Ha a jelentés az olvasótól függ, ha ő „csinálja” az értelmet, akkor el kell fogadnunk minden önkényes, szubjektív olvasatot, csupán azért, „mert az olvasónak azt jelenti? A válaszunk az, hogy az olvasásnak van még egy fontos vonása, s ez pedig a közösség. Stanley Fish, az amerikai olvasásközpontú kritika talán legnevesebb képviselője „interpretáló közösségekről” beszél. Az egyéni olvasatokat a közösség szentesíti vagy korrigálja. Ha a hangsúly a befogadáson van, akkor a teljes befogadás a közösség által történik. Természetesen adódhat olyan helyzet, hogy a közösség *en bloc* visszautasítja az üzenetet és – mondjuk – táncra perdül az aranyborjú körül, de ennek egyedül ő vállalja kárát, s csak hiteles bűnvallással nyerhet bocsánatot és bebecsátást – a szövegbe. Ám ha a közösség a bűnében megkeményedik, akkor a szöveg sem nyílik meg előtte. A szöveget már nem olvassa és jelentést többé nem alkot. A „szöveg” fogalmát itt már egy tágabb, átvittebb értelemben (is) használom – akárcsak a posztmodern irányzatok.

Példa az alkalmazásra:

ApCsel 5,1–11 (M. Davies nyomán)

Anániás és Szafira története az Apostolok Cselekedeteiről szóló könyv elején olvasható. A negyedik fejezet végén a szerző azt mondja el, hogy Jézus Krisztus követői közösséget alapítottak Jeruzsálemben, s ez egyben teljes vagyonszövetséget is jelentett. Barnabást említi a szerző pozitív példaként, mivel az eladta a földjét, elhozta a pénzt és letette az apostolok lába elé. Most kezdődik az ötödik fejezet, mintegy ellenpéldaként Anániásról és Szafiráról, akik a vagyonuknak csak egy részét adták el, s a megtartott részről hallgattak az apostolok előtt. A közösség nevében Péter először Anániást kéri számon: „Anániás, miért szállta meg a sátán a szívedet, hogy hazudj a Szentléleknek és félretegyél magadnak a föld árából? Ha megmaradt volna, nem neked maradt volna-e meg, és miután eladtad, nem te rendelkezteél-e az árával? Mi indította a

szívedet ilyen cselekedetre? Nem embereknek hazudtál, hanem az Istennek.”

A történettel kapcsolatban az első olvasói észrevételünk az, hogy Anániás és Szafíra nevével a Bibliában máshol nem találkozunk. Péter azonban jól ismert minden bibliaolvasó számára. Ez a Péter nem azzal vádolja Anániást, hogy az apostoloknak hazudott, hanem azzal, hogy a Szentléleknek. De honnan tudhatta ezt Péter? A Bibliát kevésbé ismerő olvasó számára ez bizonyára még kérdés, ám a Bibliát jól ismerő olvasónak az a válasza, hogy csakis a Szentlélek nyilatkoztatta ki neki. Ez azonban már az első „hézag” a szövegben, s ezt a hézagot nekünk, az olvasónak kell válasszal betölteni. De további hézagok is vannak: kik voltak „mindazok”, akik ezt hallották? És mi ez az apostol szavai nyomán bekövetkező váratlan halál? És kik voltak azok az ifjak, akik Anániást betakarták, kivítették és eltemették? És azonnal eltemették a testet? Ha a szöveget tovább olvassuk, azt kell mondanunk, hogy igen, mert Anániás felesége „mintegy három óra mulva bement” (7. vers), és semmit sem tudott arról, ami pár órával korábban történt a férjével. És szokás volt Jeruzsálemben, hogy egy férfit úgy temetnek el, hogy erről nem szólnak a feleségnek?

A történetben a szerző egyes dolgokat közöl, s hogy mit hallgat el, az elbeszélés jellegére következtethetünk. Világos, hogy itt nem a lélektani rezgésekre figyelő irodalmi ábrázolásról, hanem egy teológiai mondanivalóról van szó. Anániás halála Isten ítéletének jele. És hogyan hat az olvasóra azok „nagy félelme”, akik hallották Pétert és látták Anániás halálát? Minden bizonnyal az elbeszélés az olvasóban is hasonló félelmet vált ki. A részletekről a szerző nem tájékoztat bennünket, ezek is „hézagok” maradnak, amit fantáziánkkal kell kitölteni. A szerző „stratégiája” azonban valószínűleg sikeres, mert a szöveg *hatásosnak* bizonyult, és az olvasó a szerző stratégiájának megfelelően „bevonódott” a szövegbe, azaz betöltötte a „beleértett olvasó”-nak („implied reader”) szánt szerepet.

BIBLIOGRÁFIA

DAVIES, Margaret, „Reader-Response Criticism”, in: Coggins, R. J.– J. L. Houlden (szerk.) *A Dictionary of Biblical Interpretations*,

- London, SCM Press, Philadelphia, Trinity Press Isnt. 1990. 578–580.
- ISER, Wolfgang, *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*, London, Routledge and Kegan Paul, 1978.
- FISH, Stanley, *Is There a Text in this Class? The Authority of Interpretative Communities*, Cambridge, Mass. és London, Harvard UP, 1980.
- KEEGAN, Terence, *Interpreting the Bible. A Popular Introduction to Biblical Hermeneutics*, New York, Paulist Press, 1985.
- MCKNIGHT, Edgar, *The Bible and the Reader. An Introduction to Literary Criticism*, Philadelphia, Fortress Press, 1985.
- MCKNIGHT, Edgar, *Post-Modern Use of the Bible. The Emergence of Reader-Oriented Criticism*, Ashville, Abingdon Press, 1988.
- MCKNIGHT, Edgar, „Reader-Response Criticism and Hermeneutics”, in: Fabiny T. (szerk.). *Literary Theory and Biblical Hermeneutics*, Szeged, JATE, 1992. Magyarul ua. „Az olvasóközpontú kritika és a hermeneutika”. Ford. Lukács Tamás. Kéziratban.

MI A NARRATÍV KRITIKA?

Az újabb értelmezési irányzatokat követő szemlénkben továbbra is azt kutatjuk, hogy az újabb irodalmi módszerek segítségével milyen eddig talán figyelmen kívül hagyott, talán elfelejtett, vagy egyenesen új *teológiai* szempontokat fedezhetünk fel. Vizsgálódásunk tehát távolról sem öncélú, hanem egy jóértelemben vett teológiai érdek vezérel bennünket.

Mit is jelent a "narratív kritika"?

A narratív kritika és az erre épülő narratív teológia az angolszász világban terjedt el az elmúlt évtizedekben. A narratív kritika vérbeli irodalmi módszer, hiszen a narratívát, az elbeszélést, a történetet kutatja. A narratíva az események időbeli egymásutánja, s így egy fikatív történet és a történelem is egyaránt narratíva. A narratív kritika a bibliai szövegeket nem történeti „forrásként” kezeli, amelyek mögött – úgymond – kimutatható a teológiai „mondanivaló” vagy „üzenet”, hanem az események fűzésének *mikéntje* már önmagában is hordozza az üzenetet. A forma és a tartalom ugyanis nem választható szét egymástól. A narratív kritika a szöveget mint szöveget az irodalmi kritika eszközeivel vizsgálja, tehát a *cselekményre*, a *jellemalkotásra*, a *stílusra*, a *tónusra*, a szövegen átsütő „hang”ra, ill. *hangnemre*, vagy az elbeszélés *nézőpontjára* kíváncsi. Ez nem jelenti azt, hogy a szent szövegeket a profán, világi vagy irodalmi szövegek szintjére redukáljuk, hanem a minden irodalmi szövegre érvényes elemzési módszerek segítségével éppen azt fedezhetjük fel, hogy mennyire *mások*, mennyire *sajátosak* a bibliai szövegek.

A narratív kritika és a történetkritika

Miben különbözik a narratív kritika a történetkritikai módszerektől? A történetkritika az egészet részekre bontja, a narratív kritika pedig éppen az egészet, a szöveg kompozíciójának teljességét nézi, illetve a részeknek az egymással való viszonyát, a benső harmóniát és feszültséget

elemzi. A bibliai szövegekben gyakran találkozunk hézagokkal vagy ismétlésekkel. A történetkritika ilyenkor azonnal azt mondja, hogy itt kérem több szöveg összeszerkesztéséről, kompilációjáról van szó, s ezért az eredeti forrásokot kell keresni. A narratív kritika ezzel szemben úgy véli, hogy a hézagok és az ismétlések egy narratíva esetében természetesek, sőt egyenesen az olvasó meggyőzését szolgálják. Ha Márknál például a kenyércsoda történetét kétszer is olvassuk (6,30–44 és 8,1–10), akkor a narratív kritika nem azt kutatja, hogy vajon melyik a korábbi, eredeti változat, hanem azt nézi, hogy az elbeszélő szempontjából hogyan jelennek meg azok a tanítványok, akik immár másodszer sem értik Jézus csodacselekedetét.

A történetkritika, majd később a redakciókritika – mint láttuk az előző részben – a szerző szándékát, teológiai intencióját kutatja, s ezt a „valódi”, „eredeti” szövegek rekonstruálásával igyekszik megállapítani. A narratív kritika ezzel szemben azt állítja, hogy a relevánsnak vélt szövegrészek rekonstruálásával és egymás mellé állításával nem tudjuk megállapítani a szerző szándékát. Ha például azokat a szövegrészeket gyűjtjük össze, amiket Márk a tanítványokról mondott, abból még nem következtethetünk Márknak a tanítványokkal kapcsolatos „konceptiójára”. Miért? Egyszerűen azért, mert nem mindegy, hogy Márk vagy az elbeszélő mikor, milyen összefüggésben, szituációban vagy szöveggörnyezetben tett említést a tanítványokról. Az irodalomkritika ezt a jelenséget egy szövegrész „drámai helyénvalóságának” nevezi. A narratíva szerves egység, amiből nem lehet egy koncepció megtalálásának érdekében büntetlenül kiragadni egyes részleteket. A részt csakis az egészben való helyének, a textust a kontextus függvényében értelmezhetem.

A redakciókritika tehát a sajátos teológiai „mondanivaló”, vagy „üzenet” megtalálását tűzi ki célul. A narratív kritika viszont úgy vélekedik, hogy az élő és vibráló narratívából nem kell, sőt nem is igen lehet valami elvont üzenetet lepárolni: a narratíva élő nyelvét nem kell a doktrínák vagy a dogmák, a teológiai állítások fogalmi nyelvére redukálni. A bibliai nyelv, a narratíva konkrét és *nyitott*, a dogmatikus nyelv viszont absztrakt és *zárt*. A narratíva komplexitását és gazdagságát nem kell redukálni a fogalmiság szintjére. Természetesen nem azt mondjuk, hogy nincsenek teológiai vagy normatív állítások a narratívában, hanem azt, hogy a narratíva ennél több. Hogyan szövi a cselekményt az elbe-

szélő? Milyen szempontok alapján szelektál? Milyen nézőpontból mondja el a történetet? – kérdezi a narratív kritika. Az olvasó meggyőzésének módja is izgatja a narratív kritikát, s ezen a ponton találkozik a retorikakritikával és az olvasószempontú kritikával.

A „sztori” szerepe a Bibliában és a keresztyén hitben

A narratív kritikusok, majd a narratív teológusok azt vették észre, hogy a Szentírásban és a keresztyén hitben a narratívának, a *történetnek*, a „sztori”-nak kitüntetett szerepe van. Nemcsak arról van szó, hogy a Biblia legnagyobb része narratíva, azaz elbeszélte történet és még csak nem is arról, hogy a narratív, próféta, tanítói könyvek maguk is a Genézis és az Apokalipszis, a kezdet és a vég között ívelő *Nagy Történetbe*, vagy „üdvörténet”be (*Heilsgeschichte*) ágyazódnak, hanem a liturgiában, a hitvallásokban, sőt a személyes életünkben is kitüntetett szerepe van a történetnek.* Személyes vallomások, a megtérésekről való beszámolók egyaránt narratívák, azaz elbeszélte történetek. Persze hitünk történetének, e „hittörténetnek” nemcsak, hogy a szerzői nem lehetünk, de még hiteles előadói sem: mi így vagy úgy előadhatjuk hitünk élményeit és tapasztalatait, de hittörténetünk hiteles feljegyzése – amiben hitetlenségünk története is benne foglaltatik! –, „odafent” történik.

A narratív kritika és az irodalmi kritika elterjedése

A Biblia irodalmi szempontú megközelítésére már a 18. és a 19. században is felhívták a figyelmet (Lowth, ill. Moulton), de ők elsősorban a héber költészet kifejezőmódjára figyeltek. Egy német irodalomtudós, Erich Auerbach 1946-ban *Mimézis* címen könyvet publikált, amelyben többek között bibliai narratívákat hasonlított össze irodalmi narratívákkal. Auerbach módszerének részletes ismertetése az illusztráció, a példa kapcsán még visszatérünk. A világi irodalomtörténész könyve a teológusokra is nagy hatást gyakorolt: a történeti és az irodalmi értelmezés

* Az elbeszélés katechetikai funkciójáról lásd Boross Géza cikkét a *Lekipásztor* 92/9.számában!

közötti paradigmaváltást egyesek egyenesen Auerbachra vezetik vissza. A retorika-kritika kapcsán már szóltunk Amos N. Wildernek az evangéliumok nyelvéről, az „őskeresztény retorikáról” szóló könyvéről, ami 1964-ben jelent meg először. Ebben a szerző külön fejezetet szentelt a „sztori” szerepének. Egy református teológus, William A. Beardslee 1970-ben rövid, de rendkívül tanulságos könyvet publikált „Az irodalomkritika és az Újszövetség” címen, ahol szintén azt hangsúlyozta, hogy a történet a vallásos beszéd alapvető formája. A legnagyobb hatást azonban a yale-i egyetem professzorának, a szisztematikus teológus Hans Frei-nek 1974-ben megjelent könyve okozta, ami ezt a címet viseli: „A bibliai narratíva elhalványulása a 18. és a 19. századi hermeneutikában”. Frei nyíltan elismeri, hogy sokat merített Auerbach nézeteiből, különösen sokat mondott számára az, hogy a Bibliában a „realista narratíva” dominál. Frei tézise, hogy a bibliai narratívákra a „történelemszerűség”, a „realizmus” a jellemző, s e narratívák természetüknek megfelelő „realista olvasatot” igényelnének. Ez a realista olvasás a prekritikus korszakban még megvolt, ám a 18. és a 19. században a felvilágosodás hatására és a történeti szemlélet következtében elveszett. Az újkori hermeneutika gyakorlatával szemben Frei azt állítja, hogy a teológiai mondanivaló (stíluskategóriában: a „fenséges”) nem választható szét a realista narratívától, mint valami magasabbrendű szellemi lényeg az egyszerű formától. A Bibliában a fenséges, az isteni szervesen összefonódott a realista formával. S ami a legfontosabb: a szöveg jelentése nem a narratíván túl (fölött vagy alatt), hanem magában a narratívában keresendő.

A nyolcvanas években több világi irodalomkritikus fordult a bibliai narratíva tanulmányozása felé. Napjaink legnagyobb angol irodalomtudósa, Frank Kermode 1979-ben nagyhatású könyvet publikált „A titokzatosság genezise. A narratíva interpretációja” címen. Kermode az irodalmi módszereket mindvégig tudatosan alkalmazza, amikor a bibliai szövegeket, elsősorban Márk evangéliumát veszi nagyítólenecséje alá. Márk elbeszélése, mint általában ismert, valószínűleg e legrégebbi a négy evangélium közül. A legrövidebb és a legtitokzatosabb evangélium, a későbbi evangélisták valószínűleg felhasználták a márki történetet. Rövidsége folytán az olvasó számára sok kérdés, hézag maradt. Kermode azt vizsgálja többek között, hogy e hézagokat hogyan „tölti ki” a másik három evangélium szerzője. A passiótörténetből Kermode

Júdás figurájára figyel. Kermode szerint az evangélium szerzői a zsidó írásmagyarázat módszerével, a „midrash”-sal élnek. Magánál Márknál is érvényes ez a magyarázati módszer. Jézus szavai Mk. 14,18-ban „közületek egy, aki együtt eszik velem, el fog árulni engem” a 41. zsoltár 10. versének a midrashának (kommentárjának) tekinthető: „aki velem együtt evett, az is ellenem támadt”. (Dóka Zoltán ezt a tartalmi utalást „de facto írásbizonyítéknak” nevezi, szemben János 13,18 szó szerinti idézésével, ami „de verbo írásbizonyíték” – *Márk evangéliuma*, Bp. 1977, 350. old.)

A többi evangélista azonban tovább tágítja a narratíva kereteit, s amiről Márk nem szólt, ők azt is az ószövetségi szövegek midrash-ával magyarázzák. Márk csak arról írt, hogy a zsidók pénzt *ígértek* Júdásnak (14,11), Máté viszont tudni véli, hogy harminc ezüstpénzt máris *adtak* (szó szerint: „mérték ki” neki – 26,15). Ezt pedig Zakariás 11,12 midrash-a alapján mondja Máté evangélista. Egy narráció tehát a másiktól nyeri el hitelességét a narrátor szempontjából. Ezt a jelenséget nevezzük a hermeneutikában „intertextualitásnak”.

Kermode után meg kell említenünk Northrop Frye nevét, aki a „A nagy kalauz. A Biblia és az irodalom” c. művében (1982) a Biblia „narratív és imaginatív egységéről” beszél. A Biblia olvasói egy sajátos narratív szerkezetet ismerhetnek fel az Ó és az Újszövetségben egyaránt. Ez a szerkezet vagy „minta” egyaránt jelen van Izrael történetében, az ember (Ádám) történetében, Jób könyvében vagy a tékozló fiúról szóló példázatban, vagy Krisztus haláláról és feltámadásáról szóló tudósításban. Frye ezt „U-alakú” történeteknek nevezi, ahol a történet egy eredeti ideális állapottal kezdődik, majd tragikusan folytatódik és végezetül happy ending-gel fejeződik be. Az élet–halál–feltámadás, vagy a teremtés–bűn–megváltás archetipusa érvényesül e narratív szerkezetben. A bibliai narratíva alapjában véve sohasem tragikus, hanem mindig „komikus” kimenetelű, legalábbis Dante *Divina Commoedia*jának értelmében.

Amíg Kermode és Frye a keresztény Szentírást tekintik a „Bibliának”; a zsidó háttérből jövő irodalomkritikusok viszont egyértelműen a „Héber Bibliát”, hiszen számukra nincs külön „Ó” vagy „Új” szövetség. Robert Alter „A bibliai narratíva művészete” c. könyvét (1981) Júda és Támár történetének (Genezis 38) elemzésével kezdi, s az irodalmi módszerek segítségével bizonyítja, hogy a

történetkritika állításával szemben – miszerint ez a történet elütő témájánál fogva „kilóg” a folyamatos narratívából – a valóságban: nyelvi és irodalmi alapokon mégis odatartozik. Egy másik zsidó szerző, Meir Sternberg „A bibliai narratíva poétikája” című könyvében (1985) hasonló eszközökkel vizsgálja a bibliai szövegeket.

Legújabban azonban ismét az újszövetségi könyveket közelítik meg a narratív kritika eszközeivel: David Rhoads és Donald Michie „Márk mint sztori” címen tettek közzé egy könyvet 1982-ben, Richard Edwards pedig Máté evangéliumáról írt egy kommentárt „Máté Jézusról szóló rövid története” címen (1985), Jack Dean Kingsbury pedig „Máté mint sztori” címen értekezett (1988). Egy másik neves bibliatudós, Robert Tannehill „Lukács evangéliumának és az Apostolok cselekedeteinek narratív egysége” címen 1986-ban bocsátotta rendelkezésre kutatásai eredményét. Továbbá elég nagy népszerűségnek örvend a Robert Alter és a Frank Kermode által szerkesztett „Irodalmi kalauz a Bibliához” c. tanulmánykötet (1986), ami több bibliai könyv kapcsán is foglalkozik narratíva kérdéseivel.

Mit tanulhatunk a narratív kritikától?

Sajnálatos tény, hogy elszoktunk a Biblia folyamatos olvasásától. A vasárnapi igehirdetések perikópái nem a narratíva szempontjai, hanem az egyházi esztendő liturgiája szerint szerveződnek. Ezzel szemben a református egyházban több helyen is elterjedt gyakorlat, hogy egy lelkész „végigprédikál” egy könyvet, s így az igehallgató gyülekezet több héten vagy hónapon keresztül egy bibliai könyv feszültségében él. Sőt, sokszor a gyülekezet választja a könyvet és a bibliaórákon is azt követik. Mi pedig még a bibliaolvasó Útmutató szerint is néha babonás izgalommal figyelünk a „napi ígére” és esetleg nem is tudjuk, hogy milyen kontextusban hangzik el az. Természetesen erőt adhatnak a napi vagy a heti ígék, de fontosnak vélem, hogy a *rész* helyét mindig lássuk az *egészben*! A bibliai könyvek folyamatos olvasását még meg kell tanulnunk. Egyik teológiai professzorunk mondta: megvan annak a sajátos íze, ha a Bibliát évről évre folyamatosan újraolvassuk. De ha erre nem is vállalkozunk, a bibliaórákon érdemes egy-egy könyvet folyamatosan olvasni.

Példa az alkalmazásra: Genezis 22,1–14.

Befejezésül a jólismert Ábrahám és Izsák történetéről szeretnék szólni – Erich Auerbach nyomán. Miután a *Mimézis* magyar fordításban is megjelent (Gondolat, 1985), mindazt, amit az alábbiakban el fogok mondani, bárki ellenőrizheti a *Mimézis* első fejezetének („Odüsszeusz sebhelye”) elolvasásával. Határozottan szeretném biztatni lelkészeinket: ha egy igazán izgalmas narratív elemzéssel akarnak találkozni, akkor olvassák el Auerbach könyvének első fejezetét! A módszer kitűnően illusztrálja, hogy milyen sok teológiai nívumot lehet nyerni az irodalmi elemzéssel. Hittanórai és katechetikai segédeszközként is tudom ajánlani ezt a módszert, hiszen a diákok mindig fogékonyak klasszikus szövegek összehasonlítására.

Auerbach könyvének első fejezetében arra vállalkozik, hogy az *Odüsszeia* XIX. énekét a Genezis 22.fejezete mellé helyezi és a kétféle narratíva szembeállításából a bibliai történetészövés mikéntjére világít rá. Így a Biblia természetéről is új meglátásokat nyerhetünk. Miről is van szó az *Odüsszeia* XIX. énekében? A megrázó jelenet Odüsszeusz hazatéréséről tudósít, arról, hogy Odüsszeusz nem fedi fel kiletét. Még feleségének, Pénélopének is idegen vándorként mutatkozik be. Az „ismeretlen idegen” megnyeri Pénélopé kegyét, s Pénélopé az öreg dajkát, Eurükleiat bízza meg azzal, hogy mossa meg az idegen vándor lábát. Eurükleia szomorúan beszél eltűnt uráról, aki egyidős lehet az ismeretlen vándorral. Odüsszeusznak eszébe jut lábán lévő sebe, s ezért félrehúzódik, nehogy a szintén ott tartózkodó Pénélopé felismerje. A lábát mosó öreg dajka elől azonban nem tudja leplezni az igazságot: Eurükleia megtapintja a sebet és örvendező rémülettel ejti vissza a lábát az ércüstbe. A víz kiloccsan, s a dajka majdnem örömujjongásba tör ki, Odüsszeusz azonban becézve és fenyegetve hallgatásra kényszeríti. S ekkor a narrációban mintegy *hetven sor kitérő* következik arról, hogy a gyermek Odüsszeusz miként kapta a sebet egy vadászat alkalmával, amikor nagyapjánál, Autolükosznál tartózkodott.

Mit figyelhetünk meg a homéroszi eposz narrációjában? Először is azt, hogy minden alaposan, a legapróbb részletig kidolgozott, a kitérő is arra szolgált, hogy a múltat az elbeszélő jelenné tegye, hogy mindent az *előtérbe* hozzon. Minden egyforma megvilágításba

kerül, az események hiánytalanul kapcsolódnak egymáshoz, a külső leírásnak (externalizáció) végig fontos szerepe van. Mindezzel a szerzőnek nem az a célja, hogy fokozza, hanem ellenkezőleg: *oldja* a feszültséget.

Mennyivel más a narráció Genézis 22-ben, amelyik Ábrahám és Izsák történetét mondja el! A Homérosz által elbeszélte világgal itt minden ellentétes. A történet egyes részleteiről rendkívül töredezett információink vannak. Hol vannak a beszélők? Hol van Isten? Hol van Ábrahám: kint vagy bent? Nem tudjuk. Honnan szól Isten? Nem tudjuk. Csak a hangját halljuk, lényét nem érzékeljük. Azt halljuk, hogy a Morijjá földjére kell menniük, de honnan? Miért nem válaszol Ábrahám? Mit gondolhatott? Aztán mit tudunk meg az utazás epizódjáról? Hallunk a kora reggeli indulásról: a számról, a két szolgáról, de semmi részletet sem tudunk meg a három napi monoton utazásról. Az egyedüli gesztus, hogy a harmadik napon Ábrahám „fölemelte tekintetét”. Izsákról sem tudunk meg semmit: szép volt-e vagy csúnya, magas vagy alacsony? Az elbeszélés szerzője nem bőbeszédű, hanem rendkívül visszafogott, csak a legfontosabb dolgokat közli velünk. Amíg Homérosznál minden az előtérben zajlik, addig itt az események a *háttérrel telítettek*, a dolgok *kimondatlanok*. A csendnek, a hallgatásnak itt *súlya van*.

Ezzel a szerző – Homérosszal ellentétben – *fokozza* a feszültséget. Homérosz világa stabil, a szereplők ott nem változnak: az eltávozó és hazatérő Odüsszeusz jelleme ugyanaz. A bibliai szereplők életingájának kilengése sokkal szélesebb, mint Homérosznál, hiszen az egyes szereplők: Ábrahámok, Jákókok, Dávidok, Péterek a semmiből lesznek mindenek, az Istentől érintett emberek megaláztatnak és felmagasztaltatnak. Mindebből következik, hogy Homérosznál a társadalom is stabil és mozdulatlan: vannak uralkodók és szolgák, amíg a Biblia esetében a társadalmi kép is mindvégig mobil és dinamikus: Isten vezetésével egy nomád népből nemzet formálódik. Végezetül a stílus kapcsán pedig azt figyelhetjük meg, bár Homérosznál a fenséges témák még nincsenek oly messze a realitástól, mint majd a későbbi irodalomban, a Bibliában azonban a reális nemcsak közel áll a fenségeshez, hanem a fenséges vagy a tragikus éppen a domesztikus realitásban történik. Egyszerű, hétköznapi emberekkel történnek isteni dolgok.

Összefoglalva: Homérosz világa „tisza” irodalom. A szerző *elvarázsolja* érzékeinket, *elkápráztat* bennünket, célja az, hogy – legalábbis egy időre – elfelejtkezzünk önmagunkról. A bibliai szövegek viszont egy sajátos tekintélyigénnyel, autoritással lépnek fel velünk szemben. Ezért a feszültség, a hallgatás, a háttérrel telítettség, a sok-sok mögöttes érték, a mindent átható igazságigény. A Biblia az igazságot képviseli, elfogultan és kizárólagosan, mert azt csak úgy lehet. Nem udvarol, nem hízeleg nekünk, mint Homérosz; hanem a bűnös énünk leigázásával magáévá akar tenni bennünket. Ha burkoltan is, de azt sugallja, hogy az általa képviselt valóság az egyedüli. Kizár minden más valóság és igazságigényt. Jaj annak, aki nem hisz benne! Auerbach megfogalmazása félelmetes, de igaz. Ne ijedjünk meg a kemény szavaktól, különösen amikor most majd a Biblia, „zsarnoki igényéről” hallunk. Annak tűnik a Biblia, zsarnokinak és totalitáriusnak, aki fél tőle, aki félti bűnös, megkeményedett egoját a „kétélyű éles kardtól”. Aki viszont már alávetette magát a Mester igájának, az nem ijed meg Auerbach mondatától, hanem megértve mosolyog rajta. Halljuk hát ezt a „mondatot”:

„A Biblia igénye az igazságra nem pusztán sokkal erőteljesebb, mint Homéroszé, hanem még „zsarnoki” is; kirekeszt minden más igényt. A Szentírás történeteinek világa nem éri be azzal az igénnyel, hogy a valósága történetileg igaz – azt állítja, hogy *egyedül* igaz, hogy egyeduralomra van teremtve. Egyetlen más helyszínnek, eseménynek és rendnek sincs joga, hogy független legyen tőle, és elhangzik a jövendölés, hogy az ő keretei közé illeszkedik, alávetetik neki minden, az egész emberi történelem. A Szentírás történetei nem versengenek kegyeinkért, mint a homérosziak, *nem hízelegnek*, hogy *tessenek*, s hogy megejtsenek – le akarnak igazni, ha pedig vonakodunk, máris rebellisek vagyunk.” (*Mimézis*, Gondolat, 1985, 16. old. Ford. Kardos Péter).

Elérkeztünk a célunkhoz: a narratív kritika, az irodalmi elemzés módszerével – s Auerbach összehasonlításának segítségével – most már világosan látjuk, hogy a bibliai szöveg más, hogy a bibliai szöveg rendkívül sajátos. Irodalmilag, a narratíva szempontjából elemezhető, de éppen ez az elemzés világít rá arra, hogy a Biblia távolról sem csupán irodalom, hanem egy minket, mindnyájunkat személyesen és

erőteljesen megszólító Hang hallható ki belőle. *Megszólítottak vagyunk. Hogyan válaszolunk?*

BIBLIOGRÁFIA

- ALTER, Robert, *The Art of Biblical Narrative*, New York, Basic Books, 1981.
- AUERBACH, Erich, *Mimézis. A valóság ábrázolása az európai irodalomban*, Budapest, Gondolat, 1985.
- BARTON, John, *Reading the Old Testament*, Philadelphia, The Westminster Press, 1984.
- BEARDSLEE, William A., *Literary Criticism of the New Testament*, Philadelphia, Fortress Press, 1970.
- EDWARDS, R. A., *Matthew's Story of Jesus*, Philadelphia, Fortress Press, 1985.
- FREI, Hans W., *The Eclipse of Biblical Narrative A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven, Yale University Press, 1974.
- FRYE, Northrop, *The Great Code, The Bible and Literature*, London, Routledge and Kegan Paul, 1982.
- KERMODE, Frank, *The Genesis of Secrecy, On the Interpretation of the Narrative*, Cambridge Mass. Harvard University Press, 1979.
- KERMODE, Frank – Alter, Robert, (szerk.), *The Literary Guide to the Bible*, Cambridge Mass, Harvard University Press, 1987.
- JASPER, David, *The New Testament and the Literary Imagination*, London,, Macmillan, 1987.
- MORGAN, Charles – Barton, John, *Biblical Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 1988.
- POLAND, Lynn, *Literary Criticism and Bibliacal Hermeneutics*, California, Scholars Press, 1985.
- RICOEUR, Paul, *Time and Narrative, Vol. I–III*. Chicago, The University of Chicago Press, 1983.
- RHOADS, David – Michie, Donald, *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*, Philadelphia, Fortress Press, 1982.
- STERNBERG, Meir, *The Poetics of Biblical Narrative*, Bloomington, Indiana University Press, 1985.

- TANNEHILL, R. C., „Narrative Criticism” in: Coggins, R. J. és Houlden J. L. (szerk.) *A Dictionary of Biblical Interpretation*, London, SCM Press, 1990, 489–490. old.
- TANNEHILL, R. C., *The Narrative Unity of LukeActs*, Vol. I., 1986.
- WILDER, Amos, *The Language of the Gospel: Early Christian Rhetoric*, London and Herper Row, 1964.
- WRIGHT, T. R., *Theology and Literature*, Oxford, Basil Blackwell, 1988.

MI A DEKONSTRUKCIÓ?

Amíg a hatvanas években az egzisztencializmus, a hetvenes években a strukturalizmus, úgy a nyolcvanas években a dekonstrukció jelenti az „újat” a szellemtudományok irányzataiban és áramlataiban. Szellemtudományokat mondtunk, noha mi tudatosan a bibliaértelmezések tendenciáira figyelünk. Mint láttuk, a világi megközelítési módszerekből, különösen az irodalmi szövegek értelemezéséből a bibliatudomány is mindig sokat merített. A bibliatudósoknak ma is kell figyelni arra, hogy miképpen változtak a paradigmák a tudományokban, s mindezek miképpen érintik a bibliaértelmezés kérdéseit. Természetesen a bibliatudományban egyaránt veszélyes az, ha a módszerek kimerülnek és megmerevednek, mint az, ha kritikátlanul követjük a külföldi szellemi széljárásokat. Az előbbire a zárt és konzervatív magatartás, a utóbbira túlzott nyitottság és a világnak való behódolás jellemző. E veszélyek tudata buzdít minket arra, hogy tartózkodjunk a szélsőségektől. Értékeink, felismeréseink, hitünk védelmére van szükség, de fülünket nem csukhatjuk be, ha „odakint”, a világban újabb szellemi (vagy éppen „szellemtelen”) áramlatok jelennek meg, amelyek hagyományos értékeinknek sokszor bizonyos kihívást jelentenek. Sorozatunk számára a dekonstrukció irányzatát jelöltük meg az utolsó „újként”, noha azonnal hozzá kell tennünk, hogy máris megjelentek „legújabb” irányzatok is a hermeneutikában, mint például a feministák vagy a „feketebőrűek” mozgalma. Ezek ismertetésétől most eltekintünk, s a leggyakrabban emlegetett irányzattal, a dekonstrukcióval, más néven a posztstrukturalizmussal foglalkozunk.

Mi a dekonstrukció?

1. Olvasási mód: „Minden szöveg!”

A dekonstrukció egy radikális olvasási mód. Célja, hogy aláássa a szövegeknek azt az önmagukkal szemben támasztott implicit igényét, hogy azok megfelelő alapokkal bírnak. A szövegek ezt az igényt az általuk kiépített nyelvi rendszerrel, a benső kohézió és egység megte-

remtésével, valamint a meghatározott jelentésekkel kívánják elérni. Az irányzatot azért nevezik posztstrukturalistának, mert a strukturalizmus és a szemiotika (jeltudomány) koncepcióit felhasználva, magának a strukturalizmusnak az alapjait ássa alá, illetve „szubvertálja”. A strukturalizmus a nyelvészeti modellek segítségével azt képviselte, hogy a formát és a jelentést az irodalmi művekben is az egyes elemek kombinációi teremtik meg. A posztstrukturalizmus viszont radikálisan a szövegek életéről és „munkájáról” beszél, s azt állítja, hogy maguk a szövegek, illetve azok munkái teszik lehetetlenné bárminemű formábaönthető jelentés létrejöttét. Korábban szó volt arról, hogy vannak „szerzőorientált”, „szövegorientált”, illetve „olvasóorientált” hermeneutikai irányzatok. A dekonstrukció mint egy sajátos negatív hermeneutika, azt állítja, hogy ezen irányzatok „pretenciói” leleplezhetők, sőt leleplezendők. A dekonstrukció azonban nem „mód-szer”, mert ha önmagát egy pillanatig is komolyan veszi, akkor azonnal megsemmisül. A dekonstrukció nem destrukció: az irányzat képviselői sokszor hangoztatják, hogy a dekonstrukció a szöveggel való *kreatív játék*. Fontos tudni, hogy a dekonstrukció számára „minden szöveg” és nincs semmi olyan, ami a szövegen „kívül” létezne. (Il n’y a pas de horstexte”). A textualitás határozza meg létünket, s az értelmezés nem valami rejtett jelentés feltárására irányul (ugyanis ilyen a dekonstrukció szerint nincsen), hanem az értelmezés csupán a szöveggel, mint valami érzéki létezővel folytatott – erotikus – játék a szöveggel, játék a szavakkal. Szövegjáték, szójáték. Hogy a szójáték komolytalan dolog? Nincsenek komolytalan dolgok. A „komoly” dolgok komolytalanok és a komolytalan dolgok a komolyak. A játék, szójáték végtelenül komoly dolog. A nyelvnek, a szövegnek az élete és az ereje nyilvánul meg benne. Az életerő. A játék, a szójáték feszíti a valóságot. A nyelvi valóságot, mert a nyelven, a szövegen kívül nincsen valóság, s játék, a szójáték a nyelv eddig elzárt rétegeit és rejtett forrását, energiáját engedi érvényesülni. Az olvasás nem reprodukció, hanem produkció, nem rekonstrukció, hanem konstrukció. A szövegkommentár nem „a szöveg jelentésének feltárására irányuló szolgáló művelet”, hanem önálló fikció. Nincs hierarchiabeli különbség „szöveg” és „kommentár” között. A szöveg is kommentár és a kommentár is szöveg. Nincs külön „lényeges” és csak „érdekes”. Csak érdekes van. Az érdekes a lényeges. Szisztematikus tudás nem lehetséges.

Összefoglalva: egy szöveget (vagy egy beszédet, azaz „diskurzust”, vagyis „discourse”-t) dekonstruálni annyit tesz, mint kimutatni azt, hogy a szöveg, illetve a beszéd maga ássa alá azt a filozófiát, amit állít, azokat a hierarchiabeli oppozíciókat, amelyeken nyugszik. Mindez akkor lehetséges, ha rámutatunk a szövegben azokra a retorikai fogásokra, az állítólagos kulcskonceptiókra vagy premissákra, amelyek az érvelés alapját képezik. A dekonstrukció mindenütt az alapokat kérdőjelezi meg, a szépnek tűnő felépítmények és a gondolati struktúrák alól kihúzza a szőnyeget és a kártyavárak összeomlása után ismét játszani kezd a kártyákkal...

2. Filozófia – a jelentés mint „az elkülönböződés”

A dekonstrukció nemcsak olvasási mód, hanem egy sajátos filozófia is. Az irányzat „atyja”, legjelentősebb képviselője a nemrégiben hazánkban is járt francia filozófus, Jacques Derrida. 1967-ben három könyvet is publikált „Grammatológia”, „Írás és különbség”, „Beszéd és jelenség” címen. Derrida programja nem kevesebb, mint a Platonnal kezdődő nyugati metafizikai gondolkodás alapjainak a megkérdőjelezése. Derrida e radikális kérdésfelvetése nemcsak hasonlít az egy évszázaddal korábbi nietzschei „képromboló”, („ikonoklasztikus”) filozófiára, hanem egyenesen onnan is eredezteti magát. Derrida számára Gadamer hermeneutikája nem eléggé radikális, mert az csak Heideggerre és nem egyenesen Nietzsche-re vezethető vissza.

Derrida szerint a nyugati gondolkodásban a nyelvfilozófiákra, illetve a nyelvhasználatra *logocentrizmus*, sőt azon belül is a *fonocentrizmus* jellemző. Eszerint a beszéd elsődleges az írással szemben, vagyis az írás csak afféle „parazita” tevékenység a beszéddel szemben. Ez a szemlélet Derrida szerint a „jelenlét metafizikájára” épül, miszerint a nyelv játékán kívül mintha létezne valami „transzcendentális jelölt”, „végső referens”, „abszolút alap”, valamilyen „centrum”, amittől függne a nyelvi rendszer, s ami a jelentést is döntő módon meghatározná. Derrida azt mutatja meg, hogy minden olyan filozófia, amely a *jelenlétre* alapozza magát, végső soron illuzórikus. Különösen így van ez a fonocentrizmus esetében, amely a beszélő jelenlétére hivatkozva részesíti előnyben a beszédet az írással szemben.

A nyugati metafizikai hagyomány bináris oppozíciókban gondolkodik (beszéd – írás, szellem – test, férfi – nő, jelenlét – hiány, jelentés – forma, lélek – test, értelem – érzelem, komoly – nem komoly, literális – metaforikus, természet – kultúra, transzcendens – immanens stb.) Ez ellentétpárokban a nyugati gondolkodás mindig az előzőt részesítette előnyben, az utóbbit csak deviációnak tartotta.

Derrida megfordítja a beszéd és az írás hierarchiáját, mert szerinte a nyelv természetét és „cselekedeteit” az írás jobban rögzíti, mint a beszéd. Mivel tudja a „jelenlét” gondolatát aláásni Derrida? Ferdinand de Saussure-től átveszi azt a nézetet, hogy a nyelvben a jelek és a jelöltek (jelentések) onnan nyerik el identitásukat, hogy más beszédhangoktól, vagy írásjelektől *különböznek*. Vagyis a „macska” azért „macska”, mert nem „kutya”. Ebből Derrida azt a következtetést vonja le, hogy a jelölő és a jelölt azonosító vonásai – mivel csak a másik által léteznek! – soha *nincsenek „jelen”*. Ugyanakkor azt sem mondhatjuk, hogy teljesen „hiányoznának”, a hiányzó jelentések annyiban „hatékonyak”, amennyiben „önmagukat megszüntető” *nyomokkal (trace)* rendelkeznek. A mindig felvillanó, de elillanó jelentés adja meg a jelek értelmét. Tehát Derrida szerint sohasem beszélhetünk birtokunkban lévő, meghatározott, jelenlévő jelentésről, hanem csupán a jelentés tapasztalható „hatásairól”.

Derrida a jelentés kapcsán egy saját kiejezést gyárt: ez pedig a *différance*, ami nem csak francia „*différence*”-t, azaz a „különbözőséget, hanem az „elhalasztódást”, „eltolódást” is magában foglalja. A kifejezést magyarra „*az elkülönöződés*”-nek fordították. Vagyis a szöveg jelentései minden olvasatban mások és különbözőek, s ráadásul sohasem nyugszanak meg a jelenlétben, hanem mindig elhalasztódnak vagy elillannak. Véleményem szerint nagyon hasonlít ez a gondolat ahhoz, amit Luther is mondott, hogy Istennek mi mindig csak az elillanó lényét, a hátát vagy a lábnyomát látjuk. A jelentés (akárcsak Isten, s e kettő között talán némi kapcsolat is van) sohasem ragadható meg, mert amint megfogni véltük, máris elillant előlünk. Derrida ezt a kifejezést nem használja, de mi Luther nyomán hozzátehetjük, hogy ha Isten is rejtett (*Deus absconditus*), akkor ugyanígy a jelentés is rejtett (*sensus absconditus*). S most visszatérve ismét Derridára, elmondhatjuk, hogy a jelentés szerinte sohasem „megfogható”, „behatárolható” valami, hanem a szöveg végtelen

sok olvasatában *disszeminálódik* (szétszóródik) vagy *diszperzálódik* (széttérjedve eloszlik). A jelentés tehát nem egy nyelven kívüli külső központból mint valami autoritásból származik, hanem a különbözőségek végtelen játéka révén maga a nyelv generálja azt.

Derrida és követői (eleinte főleg az amerikai yale-i egyetem irodalomoktatói, mint Paul de Man, J. Hillis Miller, Harold Bloom, illetve Geoffrey Hartmann) egyszerre olvasnak filozófiai és irodalmi szövegeket, s céljuk, hogy rámutassanak a szövegben lévő *aporia*-ra, azaz a benső ellentmondásra. Sokszor az alogikus állítások csak a periférián, mint például a szöveg retorikájában ragadhatók meg, de megragadhatóak. Meg kell találni a laza téglát az épületen, s utána lebonthatjuk az egész épületet. Miller szerint a dekonstrukció nem azt jelenti elsősorban, hogy azt az alapot romboljuk le, amin az épület áll, hanem hogy megmutatjuk, hogy a *szöveg – tudva vagy tudatlanul – már le is rombolta azt.*

A „minden szöveg” gondolatához egy másik terminus is hozzátartozik, s ez pedig az *intertextualitás*. A kifejezés Julia Kristeva bolgár származású francia filozófusnő nevéhez fűződik, aki Derrida *trace* (nyom) fogalma alapján (miszerint a szöveg egy központ nélküli nyomok hálózata) bevezette az intertextualitás fogalmát. Az intertextualitás arra utal, hogy minden szöveg végeredményben korábbi szövegek fragmentumainak mozaikja, korábbi szövegek újráírása, idézetek, utalások vagy asszimiláció által. Vagyis minden szöveg más szövegekre adott reakció, más szövegek transzformációja. Az olvasó hivatott arra, hogy a transzformációt befejezze és tökéletesítse.

Hogyan jelentkezik a dekonstrukció a bibliai hermeneutikában?

Közismert, hogy a francia filozófus, Paul Ricoeur két típusú hermeneutika között tett különbséget. Az egyik a „gyanú hermeneutikája”, amely a látszat és a valóság ellentétét kimutatva a hamisságokat akarja leleplezni. Ricoeur szerint a „gyanú mesterei” Marx, Nietzsche és Freud. A másik, a pozitív hermeneutika pedig mintegy „fogadást” tesz a jelentésre, arra, hogy *mégis, mindennek ellenére*, van jelentés és ez a jelentés felidézhető és hittel, a „második naivitással” megragadható. Az

elmondottak alapján világos, hogy Derrida egyértelműen a gyanú nagy mestereihez tartozik. Ahogyan azonban tanultunk Marx-tól, Nietzsche-től és Freud-tól, úgy tőle is tanulhatunk. Ezt tette a bibliai hermeneutika is. Először lássunk néhány alapelvet, aztán a példákat!

A dekonstrukció megtaníthat bennünket arra, hogy nem szabad mereven, nehézkesen gondolkodni, s önmagunkat sem kellene mindig túlságosan komolyan venni. Ha nem tudunk nevetni, akkor előbb-utóbb rajtunk nevetnek. A játék nem valami szentségtelen dolog, hanem létezésünk velejárója. A teológia mai élettelenisége talán abból adódik, hogy túlságosan komolyan vette/veszi önmagát. Talárosai is csak tekintélyt adtak önmaguknak, s nem tudtak/tudnak kellőképpen ellazulni és ezért hatni. A komolyságból komikusság lett. Luther pedig milyen gyakran beszél Istenről, aki a történelmet saját játéktereként fogta fel (Péld 8,31), s játékaival edzi a hitünket.

Luther az Ószövetségből ismerte meg a „játszó Istent”, s nem véletlen, hogy a derridai dekonstrukció mögött sokan felfedezték e gondolkodás zsidó gyökereit. „Derrida rabbi” – ahogy mások nevezték már – nem tagadja ezeket a gyökereket. A dekonstrukció logikájában nem nehéz kimutatni a *midrash*-nak nevezett zsidó írásmagyarázati hagyományt. A *midrash* lényege a szöveggel való állandó dialógus, a Tóra szavainak játékos összekapcsolása. A *midrash* számára a szöveg nem egy fix, mozdulatlan dolog, amiből a jelentés mintegy kihámozható, hanem a szöveg állandó mozgásban van, s a jelentés pedig mindig egy lépéssel az interpretáló előtt van. Amint „megoldok” valamit, azonnal egy újabb probléma merül fel. A jelentés nem valami megfogható dolog, hanem mindig a levegőben vibrál, amivel ugyanúgy kell játszani, mint a labdával. Az állandóan nyitott dialógus (és ez egyszerre jelenti a szövegre és a másik emberre való nyitottságot) a feladatunk, és nem valami „eszme”, „mondanivaló” vagy *kerygma* rekonstruálása, mint ez a nyugati metafizikai hagyományban Platontól Bultmannig történt. A szöveg „mögé” nem látható, de a szöveggel, a betűvel élő kapcsolatot kell létesítenem. A *midrash* nem módszer, hanem életstílus és életből-essőség, amely a játékban való részvételre invitál.

A dekonstrukció arra is tanít, hogy megkérdőjelezhetem azt, ha egyesek bármilyen „központi témát” keresnek a „Szentírásban”,

vagy a „Szentírás középpontjáról” szólnak. A dekonstrukció szerint ezek a térbeli metaforák csak retorikai fikciók, amelyek a valóságban nem léteznek, a bibliai szövegek ugyanis performatívák, állandóan mozognak, és mozgásba hoznak; a tételezett középpontról csak valami statikus dolog esetében beszélhetnénk.

A „centrum” keresése helyett a dekonstrukció a „marginalitásra” vagy esetleg a „trivialitásra” hívják fel a figyelmet. Az igazság sohasem a tökéletesség pompájában, egy gondolati rendszer középpontjában van, hanem a periférián, a töredezettségben, a kiszolgáltatottságban, a sebezhetőségben. Ha belegondolunk, talán nincs is ez olyan messze attól, amit Luther a „kereszt teológiájának” nevezett. Bálványainkkal, mítoszainkkal mi stabilizálni szeretnénk nemcsak a világot, hanem az egyházat is. Isten azonban „decentralizál”, ikonoklaszta módon lerombolja a mi stabilizáló mítoszainkat. A Bibliában maga Isten az, aki dekonstruál, s Ő az, aki minket „szubvertál”.

Derrida hatása a Biblia értelmezésére nem jelentéktelen. A *Semeia* című bibliai folyóirat 1982-es száma *Derrida and Bible Studies* (Derrida és a bibliai tudományok) címen jelent meg. Az amerikai parabolakutatásban John Dominic Crossan nevéhez fűződik a dekonstrukció meghonosítása. Számos könyve jelent meg a hetvenes években a példázatokról, ahol a parabolákat a derrida-i perspektívából értelmezi. A paraboláknak ugyanis nincs rögzített jelentése. Amíg a mítoszok stabilizálnak, addig a parabolák szubvertálnak. Ezért a parabolák jelentésének kutatása helyett Crossan a szöveg szavaival játszik. Egy David Clines nevű angol teológus Jób könyvét választotta ki dekonstrukciós célokra. Itt nem egyszerűen a szövegben lévő inkohereciát vehetjük észre, hanem Clines konklúziója szerint azt, hogy a könyv saját dekonstrukciós „stratégiája” arra világít rá, hogy mindenféle dogmatikus tanítástól szabadulni kell. Végezetül megemlítjük Mark C. Taylor amerikai teológust, aki szerint nemcsak az egyes bibliai szövegekre, hanem magának a keresztény teológiának van szüksége e dekonstrukcióra. Teológiáját posztmodern *ateológiának* nevezi, a *revelation* „*reveilation*” (maszkkal való újra betakarás) lett, ugyanis a világban a maszkok megoldhatatlan játéka folyik. A teológiában ezért csak *Erring*, vagyis egyedül a tévedés lehetséges, amint erre könyvének a címe is utal.

Összefoglaló, befejező gondolatok

Elérkeztünk sorozatunk utolsó részéhez. Nagy utat jártunk be a kánonkritikától a dekonstrukcióig. Kiindulópontunk az volt, hogy napjainkban paradigmaváltás zajlik a Biblia értelmezésében. Az általunk ismertetett öt fő irányzat, valamint az utalás szintjén említett áramlatok reménységünk szerint alátámasztották azt a tézisünket, hogy a világi tudományok közül a nyelv és irodalomtudomány (vagy nevezzük így: a szövegtudomány) veszi át fokozatosan azt a szerepet, amit korábban a filozófia, majd a 18. századtól a történettudomány töltött be. Természetesen az egyes irányzatokat nem kell, sőt nem is szabad kritikátlanul elfogadnunk. Az egyes irányzatok, noha többnyire komplementárisak, sokszor egymással is vitáznak. A dekonstrukció, mint láttuk, minden jelentésfeltárássra irányuló törekvést tagadott. Akárcsak a korábbi paradigmák, az irodalmi paradigmán alapuló irányzatok is hordozhatnak előre nem látható veszélyeket. Mindennek tudatában foglaljuk össze, hogy mit is tanulhatunk az irodalmi megközelítésekéből?

1. A Biblia nem szépirodalom, de ugyanúgy *szöveg*, mint az irodalom. A szövegről a nyelv- és az irodalomtudomány segítségével messze többet tudunk, mint mindeddig valaha. A történeti módszerek deterministák és reduktívak voltak, mert a szöveget a történelem által determinált dokumentumnak tartották, s annak lényegét a „mondanivalóra” redukálták. Az irodalmi kutatások segítségével nagyobb lehetőség nyílt arra, hogy a szövegek teljességét szólaltassuk meg, hogy elősegítsük a szöveg erejének és benső dinamizmusának az érvényesülését. A retorika-kritika a szöveg *hatását* tanulmányozza, s azt kívánja ma is előmozdítani.

2. A szöveg az olvasóért van. Az olvasó kelti életre az egyébként halott betűket, s az olvasó ezáltal beteljesíti a szöveget. Az olvasóközpontú kritika arra mutatott rá, hogy az olvasó szinte be van programozva a szövegbe.

3. A kánonkritika és a narratív kritika az egészet, a végső „kompozíciót” mutatta meg. A történetkritikában sokszor a fától nem lehetett látni az erdőt. Ezzel szemben az irodalmi irányzatok többsége „holisztikus”. Fontos látnunk, hogy a bibliai könyvek összerendezése nem esetlegesen történt, hanem az újabb kinyilat-

koztatás (pl. a krisztusesemény) fényében a korábbi szövegek a hívő közösség életében újra jelentőséget nyertek. A *resignifikáció* arra mutat rá, hogy a Szentírásnak az olvasóközösségtől elválaszthatatlan benső hermeneutikája van.

4. Az egészzet kutató narratív, ill. a kánonkritika célkitűzéseivel szemben a posztstrukturalizmus, illetve a dekonstrukció azt képviselte, hogy az izgalmas dolgok a periférián, a marginalitásban, a fragmentumokban és nem egy tételezett, de valóságban nem is létező „centrumban” történnek.

5. Az irodalmi módszerek végül, de nem utolsó sorban meg szeretnének tanítani minket újra olvasni. Az olvasás művészetét és tudományát ugyanis sokan már nem gyakorolják. Pedig a szövegek azt igénylik, hogy – újra – kinyíljunk feléjük, hogy velük és belőlük éljünk. Persze a „szöveg” nem csupán a betűk végtelen halmaza. A Biblia önvallomása szerint a Lélek rendezte őket értelmes egészszé. A Lélek betűvé vált, de ez a betű azt igényli, hogy bennünk ismét Lélekké válhasson. S ha ez megtörténik, akkor mi is a Könyv részeivé válhatunk. S akkor megértjük, hogy a Könyv nemcsak nekünk, hanem rólunk is szól. Hogy benne vagyunk mi is a Könyvben. Hogy immár mi is a Könyv része vagyunk. Az Élet Könyvéé. Amely pedig a Bárányé. (Jel 21,27).

BIBLIOGRÁFIA

Az itt következő rövid bibliográfiában külön is szeretnénk felhívni a figyelmet Derridanak az apokalipszisről írt, s a közelmúltban magyarul is megjelent tanulmányaira.

ABRAMS, M. H., „Deconstruction”, *A Glossary of Literary Terms*, 4. kiadás, Holt, Rinehart and Winston, New York, Chicago stb. 1981, 38–41. old.

CLINES, David, „Deconstructing the Book of Job”, in: Martin Warner, (szerk.), *The Bible as Rhetoric, Studies in Biblical Persuasion and Rhetoric*, London és New York, Rotledge, 1990. 65–80. old.

CROSSAN, John Dominic, *Cliffs of Fall: Paradox and Polyvalence in the Parables of Jesus*, New York, Seabury Press, 1980.

- DERRIDA, Jacques, *Grammatológia*. Első rész. Transzformálta: Molnár Miklós, 1987–1989. Életünk, Magyar Műhely, 1991.
- DERRIDA, Jacques, „Az elkülönböződés”, fordította: Gyimesi Tímea, in: *Szöveg és interpretáció*, szerk. Bacsó Béla, Cserépfalvi, é. n. 43–63. old.
- DERRIDA, Jacques, „A filozófiában újabban meghonosodott apokaliptikus hangnemről”, in: *Gond*, I. évf. 2. szám, 1992. szeptember, 129–159. old. Ford. Angyalosi Gergely.
- DERRIDA, Jacques, „No Apocalypse, Not Now, Hét levél, hét rakétalövedék, teljes sebességgel”, in... *Hiány*, III. évf. 9. szám, 1992. október, 29–37. old. Ford. Angyalosi Gergely.
- DERRIDA, Jacques, „Shibboleth”, in: Geoffrey Hartman és S. Budick (szerk.) *Midrash and Literature*, New Haven, Yale University Press, 307–347. old.
- MCKEEVER, Kerry, „How to Avoid Writing About God? Post-structuralist Philosophers and Biblical Hermeneutics”, in Fabiny, Tibor (szerk.) *Literary Theory and Biblical Hermeneutics*, Szeged, JATE, Angol Tanszék, 1992. 83–92. old. Magyarul: „Posztstrukturális hermeneutika”. Fordította: Nagy Éva. Kéziratban.
- MCKNIGHT, Edgar V. *The Bible and the Reader An Introduction to Literary Criticism*, Philadelphia, Fortress Press, 1985. 84–94. old.
- TAYLOR, Mark C. *Erring: a Postmodern A/Theology*, Chicago, University of Chicago Press, 1984.
- TAYLOR, Mark C. *Deconstructing Theology*, New York, Crossroad and Chico, Scholar Press, 1984.
- THISLETON, Anthony C., *New Horizons in Hermeneutics. The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*, London, Harper Collins Publishers, 1992, 114–132. old.

MI A HATÁSTÖRTÉNETI MEGKÖZELÍTÉS?

Az értelmezéstörténet jelentkezése a protestáns bibliakutatásban¹

A hatástörténeti megközelítés vizsgálata során abból indulhatunk ki, hogy a 20. századi bibliakutatásban a felvilágosodás óta domináló történetkritikai, diakron szemlélet paradigmáját egyre inkább felváltják a hermeneutikára, az irodalomtudományra, s azon belül is az olvasás aktusára hivatkozó szinkron módszerek. Látni fogjuk azonban, hogy a hatástörténet kapcsán a szinkron módszerek kezdeti ahistorizmusa után – ami például a strukturalizmusra volt jellemző – egy új szempontú, történeti érdeklődés veszi kezdetét. Különbséget kell majd tennünk értelmezéstörténet, hatástörténet illetve recepció-történet között.

A történetkritika egy olyan történeti folyamat iránt érdeklődött, amely a szent szövegek létrejöttéhez vezetett. A paradigma azonban kimerülőben van, s egyre többen képviselik azt a nézetet, hogy a szövegek értelmezéséhez nem elég a szövegek kialakulásának folyamatát, azaz prehistóriáját kutatni, hiszen ezeknek a szövegeknek erejük van, hatást gyakorolnak az olvasóra, s ezért e hatásnak, vagyis a szövegek poszthistóriájának a tanulmányozása legalább annyira fontos a megértés szempontjából, mint az eredet után kutató, rekonstrukciós történeti érdeklődés.

Láttuk, hogy a bultmanni iskolából kinövő Új hermeneutika képviselője, Gerhard Ebeling 1946-os tübingeni székfoglaló előadásában az egyháztörténetet interpretálta úgy, mint a Szentírás értelmezésének történetét. (Lásd „A hermeneutika helye a teológia tudományai között” című tanulmányt.) Ebeling egyháztörténelem-definíciója szerint az objektív történelmi eseményeket megelőzi az értelmezés, il-

¹A következőkben felhasználtam egy korábban megjelent tanulmányom egyes ide vonatkozó részeit: „Értelmezéstörténet mint a hagyomány rehabilitálása a protestáns hermeneutikában”, in: *A keresztyén hagyomány és európai tradíció*, Tallár Ferenc (szerk.), Budapest, Osiris kiadó, 2001.

letve maga az értelmezés teremt egyháztörténelmet. Ebeling 1946-os meghatározása 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 „Te” szólít meg bennünket. Gadamer a régiekkel szemben nem választja el 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. (Gadamer 1984, 240)

Tanulmányom központi tézise az, hogy amiképpen a gadameri *Wirkungsgeschicht*ből az irodalomtudományban kinőtt a Hans Robert Jauss és a Wolfgang Iser neve által fémjelzett recepcióesztétika, ugyanúgy alakul ki a bibliatudományban a hatástörténet, amely Gadamer alapján egyre inkább megkérdőjelezi a felvilágosodásra visszanyúló történetkritika alapvető módszertanát.

Az alábbiakban először a hatástörténet alkalmazásának egy európai iskolateremtő modelljét, Ulrich Luz munkásságát ismertetem; majd a hatás- illetve értelmezéstörténet két amerikai változatát mutatom be. Ezután a hatástörténetnek az irodalomra és a művészetekre való kiterjesztéséről lesz szó; majd a hatástörténeti megközelítésre (pontosabban a recepciótörténetre) épülő angol kommentársorozat, a 2004-ben indult oxfordi *Blackwell Bible Commentaries* első két kötetére hívom fel a figyelmet. Végül rámutatok arra, hogy a bibliai hatástörténet válaszut elé került: kulturális, vagy teológiai diszciplína akar-e lenni.

A hatástörténet európai iskolateremtő modellje: Ulrich Luz munkássága

Ulrich Luz (1928-) svájci Újszövetség-kutató Máté evangéliumáról több kötetes kommentárt írt, s ebben már tudatosan alkalmazza a hatástörténeti kutatásokat. Az eredetileg amerikai közönség számára készült, magyarul is megjelent *Evangélium és hatástörténet* című könyvében arról ír, hogy tanárként és kutatóként egyaránt szembeállt a történetkritika korlátaival. Noha a történetkritika eredetileg felszabadító jellegű volt, „hiszen elősegítette a racionális emberi szubjektum autonómiáját, azonban nem járulhatott hozzá az igazság alapvető teológiai kérdésének meghatározásához” (Luz 1996, 14).

Luz rámutat, hogy az evangéliumok természetétől semmi sem áll távolabb, mint az, hogy azokról az ember tudományos kommentárt írjon. A szövegeket csak akkor értjük meg igazán, ha azok életünket új megvilágításba helyezik, ezért beszél Luz Gadamer alapján a megértés „holisztikus” természetéről (Luz 1996, 16–19). Ugyanakkor azért sem lehet a szövegeket objektív, semleges elemzésnek alávetni, mert a bibliai szövegeknek sajátos ereje és termékenysége van, a történelem folyamán új helyzetben új jelentéseket, új gyümölcsöket teremnek. A bibliai hagyományban, mint írja:

[A] régi történetek, szövegek értelmezése nem azt jelentette, hogy egzegetikai eszközökkel vizsgálták azokat, hanem újramondták, az új helyzetre aktualizálták őket. Izrael alaptörténetét újra és újra el kellett mondani, a jahvista és a papi dokumentumoktól kezdődően egészen Pszeudo Philonig és Josephus Flaviusig. Jézus történeteivel ugyanez esett meg az evangéliumban. (Luz 1996, 20)

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” (uo. 21). Ami a szövegek jelentését illeti, az tulajdonképpen a szövegekben rejlő „jelentésmag” és a „jelenkori olvasókat új tájakra vivő útkon vezető irányadó jelentés” összjátékának tekinthető (uo. 22). Az irányadó jelentés szerint a szöveg új helyzetben nyitott az új je-

lentések 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. (Luz 1996, 26-27)

A hatástörténet szemben áll a fundamentalizmussal, ami a szövegek „egy igaz értelmét” véli birtokolhatónak, s ugyanakkor arra tanít, hogy a múlt értelmezéseit ne passzív módon vegyük át, „hanem magunknak kell megtalálni saját értelmezéseinket” (uo. 29). A hatástörténetnek ökumenikus dimenziói vannak, hiszen az egzegétát a szöveg jelentésének megismerésében a különféle egyházak hagyományai segíthetik. Luzot a Mt 10 missziós beszédének megértésében az anabaptista hagyomány, a színeváltozás (Mt 17, 1–13) esetében pedig a görög orthodox hagyomány segítette. Ez a felismerés vezette el Luzot az egyház klasszikus hermeneutikájának újraértékeléséhez. Amíg a történetkritika számára az értelmezéstörténet és a hagyomány a szöveg jelentése szempontjából nemcsak redundáns volt, hanem egyenesen káros is, hiszen az egyoldalúan *sensus originalis*ként értelmezett *sensus literalis*ról le kellett „hántani” az évszázadok óta rárakódott értelmezési rétegeket, addig Luz a hatástörténetet vagy az értelmezéstörténetet a szöveg természetes velejárójának tartja. Ezek szerint – mint írja – az értelmezéstörténetből ihletet lehet nyerni:

Máté szövegének vizsgálatakor a klasszikus kommentátorok (Órigenész, Hilarius, Jeromos), a középkori tudósok (Albertus Magnus, Aquinói Tamás), valamint a XVI. és XVII. század egzegetái (Kálvin, Johann Brenz, Cornelius a Lapide, Abraham Calov) több meglátással szolgáltak számomra, mint a mai legtöbb történetkritikai munka. [...] Az az érzésem, hogy a patrisz-

tika hermeneutikája számos vonatkozásban közelebb áll az újszövetségi szövegekhez, mint a modern történetkritikai értelmezés. (Luz 1996, 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, amelyek egyáltalán nem felelnek meg a szöveg eredeti jelentésének. Ilyen „mérgező” jelentés lehet például a néhány igeszakaszra hivatkozó antiszemitizmus is. Noha az értelmezéstörténet a *sola scriptura* elvének egyoldalú értelmezésével szemben kétségtelenül a hagyomány rehabilitálást jelenti, ez semmiképpen sem egy kritika nélküli rehabilitáció, hiszen az ige eredeti jelentése marad az a kritérium, amely szelektál a jó és a rossz gyümölcsöket termő jelentések között. Ennek megállapításában tényleg segítségünkre jöhet a történetkritika, de még inkább a *sola scriptura sui ipsius interpret* elve, hiszen a „jelentésmagnak” ki kell szorítania az eredeti szándéktól eltérő jelentést.

A hatástörténet amerikai változatai

Nemcsak Európában, hanem az amerikai kontinensen is megfigyelhetjük az értelmezéstörténet bevonását a protestáns bibliakommentárokba. Különösen is érvényes ez Brevard Childs munkásságára, amint ezt „A keresztény hermeneutika és a teológiai értelmezés paradigmája” című tanulmány „A kánon mint hermeneutika” című részében kifejtettük. 1974-ben jelent meg Childsnek az *Exodus*ról szóló kommentárja, amelyet módszertanilag a szöveg prehistóriája analógiájaként tárgyal. Mint írja:

Azért tarthat külön érdeklődésre számot az értelmezés története, mert így a szöveg is új megvilágításba kerül azáltal, 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. (Childs 1974, xv)

Egy tanulmánykötet elején, amelynek címe „On Reclaiming the Bible for Christian Theology” (Adjuk vissza a Bibliát az egyháznak!), Childs megszólítja a bibliakutatókat és teológusokat: vegyék ismét birtokba az egyház gazdag egezetikai hagyományát! Rámutat, hogy Barth és Bultmann teológiai különbsége abból is adódik, hogy a svájci teológus mindvégig komolyan vette a keresztény egyház egezetikai tradícióját, Bultmann, Brunner vagy Tillich számára viszont a 19. századdal kezdődik a kutatás, mert szerintük a „prekritikai korszaknak” nincs különösebb értéke. Természetesen a ma kérdéseire Órigenész, Luther vagy Kálvin nem válaszolhatnak közvetlenül, ám a „hit analógiájával” kell olvasnunk őket, s tanulhatunk abból a komolyságból, ahogyan ők az Írás fölé hajoltak, hiszen a bibliai szövegekben Isten hangját akarták meghallani, s a jelentést mindig a hívő közösségnek akarták továbbítani. Számukra a trinitárius szempont, s azon belül is a Szentlélek szerepe evidencia volt. Az értelmezéstörténet jelentőségének felismerése segíthet tehát bennünket abban, hogy a szűk, tudományos, akadémiai elit kisajátítása után a Szentírás visszakerülhessen jogos tulajdonosához, az egyházhoz (Childs 1995. 16-17).

Childs munkásságán túl utalhatunk még David Steinmetz egegezistörténeti programjára, amelyről „A hermeneutika régi és új útjai” című tanulmányban korábban már szóltunk.

A hatástörténet kiterjesztése az irodalom- és a kultúrtörténetre

Egyre több kutató hívja fel a figyelmet arra, hogy az értelmezéstörténetnek helyet kell kapnia a Biblia kutatásában. Richard Coggins angol őszövétséges a „Bibliakommentár jövője” című tanulmányában arra hívja fel a figyelmet, hogy a bibliakommentárok 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 inspirálóknak, amelyek a Bibliának a művészetekben, az

irodalomban és a zenében betöltött szerepéről szóltak (Coggins 1993, 172).

A gazdag dokumentáció szempontjából és módszertanilag is 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 (Sawyer 1996). Sawyer az értelmezéstörténet kifejezés helyett inkább a „komparatív értelmezést” használja, s könyve konklúziójában amellett érvel, hogy nemcsak történelmi ismeretekre lenne szüksége a bibliatanulmányokat folytatóknak, hanem tudatosítani kellene bennük, hogy itt sajátos, szakrális szövegről van szó. Ezek az elmúlt évszázadok, sőt évezredek folyamán milliók életét változtatták meg, s ezért a szöveg természetéhez nemcsak az tartozik hozzá, hogy milyen szövegvariánsok vannak, hanem legalább annyira fontos annak megismerése, hogy mit hittek a szent szövegekről a történelem folyamán (uo. 250).

Az angol irodalom egy igen jelentős vonulatát is fel lehetne fogni a Biblia értelmezéseként. Az óangol biblikus versektől és Krisztus-himnuszoktól kezdve a középkori misztérium- és moralitásjátékokon, Spenseren, Sidneyn és Donne-on át Blake-ig és a romantikusokig vagy T. S. Eliotig. 1992-ben Amerikában egy nagyszerű kézikönyv jelent meg David Lyle Jeffrey szerkesztésében *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature* címen; Shakespeare életművében kimutatható biblikus hatásokkal is sokan foglalkoztak.²

Magyarországon is öröndetes tényként nyugtázhathatjuk, hogy nemcsak a középiskolai, hanem az egyetemi irodalom oktatásban is egyre jobban érvényesül a Biblia hatástörténetének vizsgálata

² KAULA, David, „*Hamlet and the Image of Both Churches*”, *Studies in English Literature* 21, 1984, 241-255; MARX, Steve, *Shakespeare and the Bible*, Oxford University Press, 2000; NOBLE, Richmond, *Shakespeare's Biblical Knowledge*, London, 1935; SHAHEEN, Naseeb, *Biblical References in Shakespeare's Tragedies, Biblical References in Shakespeare's Histories, Biblical References in Shakespeare's Comedies*, Delaware, Newark, 1987–1989.

(Fabiny 1999). A „Biblia és irodalom” témakörben 1994-ben Reisinger János tollából egy kandidátusi értekezés is született, amely a magyar és a világirodalom történetét a Biblia helyes vagy helytelen értelmezésének történeteként fogta fel. Természetesen önmagában elfogadható, ha irodalmi alkotásokat a Bibliához viszonyítjuk, ám veszélyes utakra léphetünk, ha nem figyelünk a művek irodalmi öntörvényűségére.

A recepciótörténetre épülő új angol kommentársorozat első két kötet

A hatástörténet alkalmazása a bibliai kommentárookban nem új keletű dolog, gondolhatunk itt Ulrich Luz négykötetes kommentárjára és az EKK sorozat többi kötetére, most azonban egy 2004-ben indult angol kommentársorozatot kívánok bemutatni, amelyet *Blackwell Bible Commentaries* címen a neves oxfordi kiadó indított. A sorozat szerkesztői a már említett John Sawyer (University of Lancaster), Christopher Rowland (University of Oxford) és Judith Kovács (University of Virginia, USA). A Society of Biblical Literature 2000-ben tartott nashville-i konferenciáján Sawyer „A recepciótörténet helye a posztmodern bibliakommentárookban” címen tartott előadást, melyben három kérdésre adott felelet: 1. Mit csinálnak? 2. Miért csinálják? 3. Hogyan csinálják?

A sorozat célja nem a szövegek már feltárt prehistóriájának kutatása, hanem azok utóéletének, a zsidó és keresztény recepciótörténetnek a vizsgálata. Sawyer a gadameri *Wirkungsgeschichte*ből kinőtt jaussi recepcióesztétikára, az angolszász irodalomtudományban *reader response criticism*ként elterjedt irodalomtudományi módszerre hivatkozik analógiaként. Angol nyelven legszívesebben az *impact history* elnevezést használná, míg mások az *effective history* kifejezést részesítik előnyben. Miért ezt a módszert választják? Nemcsak azért, mert ez egyre inkább terjedőben van, hanem elsősorban két ok miatt: 1.) a bibliai szövegek utóélete sokkal nagyobb hatással van a mai olvasóra, mint azok előéletének tanulmányozása; 2.) a szövegek jelentése szempontjából, hiszen sokkal jobban megérthetem azt, ha látom, mások – egyházatyák, reformátorok, költők,

festők, zeneszerzők – miként olvasták és értelmezték a szöveget. Amíg a történetkritika inkább elidegenítette a Bibliát az olvasóktól, ez a megközelítés inkább a kezükbe adja. Ugyanakkor tudatosítani akarja az olvasókban, hogy a szöveg mit jelent, illetve mit jelenthet(ett) másoknak.

Végezetül Sawyer a „Hogyan?” kérdésre azt válaszolja, hogy olyan munkát készítenek, amely egyrészt kommentár s a szövegben versről versre halad előre, tehát nem tematikusan, mint ahogy maga Sawyer is azt a korábbi Ézsaiás-könyvében tette; másrészt átfogó, komprehenzív kíván lenni. Itt természetesen a legkényesebb és legnehezebb szempont a szelekció kérdése. Amíg a történetkritikában a „legkorábbi” volt értékes, addig a recepciótörténet számára ez nem döntő szempont. A posztmodern szemlélet szerint nemcsak az akadémikus, hanem a marginális értelmezések is jelentősek. Noha az egyes versekhez fűzött hatástörténeti szempontok fragmentum-jellegetek, a fejezetek végén a szerzők összefoglalják teológiai, esztétikai, ideológiai szempontból a szöveg mondanivalóját, rámutatva a szerző eredeti hermeneutikájára. Ez a koherencia szempontja. Minden kötet elején egy átfogó bevezetés található, amely áttekinti az értelmezés különböző típusait a kezdetektől egészen a 20. század végéig.

2004-ben két kötet jelent meg a sorozatban: Mark Edwards János-kommentárja és a Judith Kovács – Christopher Rowland szerzőpáros által írt Jelenések-kommentár. Illusztrációként hadd álljon itt a János evangéliumáról szóló hatástörténeti kommentárban a Júdásra vonatkozó rész. Mark Edwards egyoldalas „Interludum”-ot iktat be a 12. és a 13. fejezet közé Júdás egyéniségéről. Először nevének értelmezéseit említi, majd azokat a felfogásokat, amelyek esszénusnak, a Sátán szószólójának tekintik őt. K. Paffenroth 2001-es könyve alapján felidézi azokat a legendákat, miszerint Júdás vérfertőzésből született, majd olyan szerzőket idéz, akik szerint az utolsó vacsoránál Júdás volt Jézus jobb keze. A 19. századi angol költő, R. Buchanan „Júdás Iskariotes balladája” című versét idézi, amelyben a gyilkos szelleme saját testét viszi a vőlegény lakomájára, s végül említi a Jézus Krisztus Szupersztár rockopera militáns Júdását, vagy Bob Dylan utalását: „Isten Júdás Iskariotes oldalán volt”.

A példákban is láthatjuk, hogy nincs koherencia a felsoroltak, illetve a bibliai történet jelentése között. Alapvető problémája Ed-

wards kommentárjának, hogy nem értelmezi a bibliai szöveget, s az egyes versekhez, epizódokhoz, szereplőkhöz szinte katalógusszerűen rendeli hozzá a recepciótörténeti hivatkozásokat. Szorgalmasan csokorba szed hatástörténeti utalásokat, de a szöveg jelentése ezzel nem mélyül el a kommentár olvasója számára, s csupán alkalmi referenciakönyvként veheti igénybe annak tudatában, hogy a hivatkozások könnyen esetlegesek lehetnek. A János-kommentár Júdás-figurája után a Máté-, Márk-, Lukács- kommentárok mi újat kívánnak, illetve tudnak majd felmutatni Júdás-hatástörténete kapcsán? Kétségünk van afelől, hogy külön beszélhetünk a „jánosi Júdás” vagy a „márki Júdás” hatástörténetéről. Némileg erőltetettnek véljük azt az igényt, hogy külön beszéljünk egy-egy bibliai könyv epizódjainak, szereplőinek hatástörténetéről, hiszen aligha mondhatjuk azt, hogy egy bibliai könyv elszigetelten, külön gyakorolt volna hatást írókra és költőkre. A bibliai könyvek teljességének elsődleges fogadótere a keresztény egyház volt, s ez az egyház a maga tanításával, katekézisével, prédikációs gyakorlatával hatott a művészekre és az irodalmárookra. Vagyis a közösség, az intézmény volt a hatás közvetítője. A bibliai hatástörténet ezért valójában a keresztény egyház hermeneutikájának a története. Az egyház tanítói értelmezték és hagyományozták az egyes szövegeket, amelyek inspirációt jelentettek művészeknek és íróknak. Szükségesnek látjuk ezért, hogy egy másik alkalommal kísérletet tegyünk egy hatástörténetre alapuló „egyházi hermeneutika” kontúrjainak felvázolására.

Judith Kovács és Christopher Rowland Jelenések-kommentárja hatástörténeti szempontból már sokkal sikeresebb vállalkozás, hiszen a kereszténység történetében az apokaliptikus hagyomány sajátos és markáns jelenség. A Jelenések könyvének szimbólumai ugyanis nem szívódnak fel a kanonikus Szentírásban, inkább a Jelenések könyve szívja magába a Szentírás egészét, s így az egyes motívumok nem tűnethetők el az egyházi hagyományban; kétezer év óta ott nyugtalanítja az apokaliptika a keresztény egyházat. Ernst Käsemann állítása, miszerint az apokaliptika minden teológia szülőanyja, még inkább érvényes a hermeneutikára. Az apokalipszis szimbólumai ugyanis provokálják az értelmezést: a hermeneutika *clavis*ára éppen az apokalipszis nehezen érthető szimbólumai miatt van szükség. Aligha volt a keresztény egyház történetében olyan irat, amely olyan

erőteljes és ellentmondásos hatást váltott ki, mint a Jelenések könyve. Kovács és Rowland monográfiája kiválóan szerkesztett, rendkívül gazdag anyagra épülő munka. A bevezető fejezet a Jelenések könyvének helyét igyekszik megtalálni a keresztény egyház életén belül, áttekinti a befogadás különböző típusait, a teológiai és művészi értelmezés módozatait.

Mindazonáltal a sorozat Saywer által megfogalmazott filozófiájára továbbra is érvényesnek érezzük azt a bírálatot, amelyet 2001-ben megjelent kommentárjában Brevard Childs fogalmazott meg Sawyer 1996-os Ézsaiás-könyve alapján. Childs jogosan állapítja meg, hogy Ézsaiás hatástörténete vizsgálatában nem lehet elsődleges a kultúra, mert ha csak ezt a szempontot tartjuk szem előtt, akkor a szövegek félreértelmezései válhatnak igazán érdekessé és értékessé. Sokkal inkább azt a hatást kellene tanulmányozni, amely az egyház életét – tanítását, liturgiáját, gyakorlatát – alakítja azzal a céllal, hogy a hit családjának tagjai a történelmi korokon átívelve is egymásra ismerhessenek. Ezért szerinte a keresztény értelmezők – Aranyszájú Szent János, Ágoston, Aquinói Tamás, Luther, Kálvin – hangját kellene hallgatnunk, hiszen ők tanúskodtak evangéliumi módon Ézsaiásról, s ezt a hangot a felvilágosodás után már igen ritkán lehet hallani (Childs 2001, 5).

A hatástörténet válaszút előtt: kultúrtudomány vagy teológiai diszciplína?

A hatástörténet válaszút elé kerül: kultúrtudomány akar lenni, vagy teológiai tudomány. Természetesen lehet bármelyik utat választani. Amennyiben a hatástörténetet a kultúrtudományok közötti recepció-történetként fogjuk fel, akkor a Szentírás inkulturációjával foglalkozunk, s ilyen vizsgálatoknak kétségtelenül van helye – elsősorban a világi egyetemek irodalmi, komparatistikai és művészettörténeti tanszékein. Folynak is ilyen vizsgálatok: bibliai motívumok Weöres Sándor költészetében, a Biblia hatása az angol irodalomban, Shakespeare és a Biblia stb.

Amennyiben azonban a hatástörténetet teológiai tudománynak akarjuk tekinteni, akkor a kezdeti lelkesedésünket némileg vissza

kell fogni, s vigyáznunk kell arra, hogy ne tekintsük feltétlenül egy-egy bibliai szereplő, motívum, könyv bármilyen irodalmi, művészi feldolgozását, az arra szóló utalást szükségszerűen a hatástörténet részének. A teológia oldaláról érkező biblikus kutatók a hatástörténettel való első találkozásuk alkalmával könnyen kerülhetnek abba a csapdába, hogy elkápráztatja őket a toposz számtalan kultúrtörténeti feldolgozása, s teológiailag nem differenciálnak azok között, s így a kutatásuk végeredménye legfeljebb irodalmi vagy kultúrtörténeti kuriózum lesz, ami nélkülözi a teológiai jelentőséget. Mint idéztük Childsot, ilyenkor a félreértelmezések válnak izgalmassá és relevánssá, s a szövegnek a keresztény egyházban betöltött szerepe valami furcsa elfajulásként jelenik meg. Érvényes ez a megállapítás például Yvonne Sherwood 2000-ben megjelent kultúrtörténeti szempontból tagadhatatlanul impozáns és gazdag Jónás-könyvére is, aki mindössze a fogadtatástörténet egy szerény alfejezetében beszél „Jónás keresztény kolonizációjáról” (Sherwood 2000, 48-87).

Az ilyen hatástörténetnek mint kultúrtudománynak helye van a világi tudományok között, ám ha teológiai tudománynak akarjuk azt tekinteni, akkor ki kell dolgoznunk egy szempontrendszer, aminek alapján különbséget tehetünk valódi hatás, illetve teológiai szempontból redundáns átvétel között. A művészek a klasszikus mitológiából és a Bibliából egyaránt kölcsönözhetnek motívumokat, „Stoff”-okat, természetesen felhasználhatják saját műalkotásuk céljaira, ám művük jelentése teológiai szempontból könnyen közömbös, vagy akár ellentétes is lehet a motívum eredeti bibliai jelentésével. Kívánatos ezért ama bizonyos szempontrendszer megalkotása, amely megkülönbözteti a teológiai hatástörténetet a bármire kiterjeszhető recepciótörténettől.

E feladathoz a bibliai tipológia kínálkozik segítségül, hiszen az Ó- és Újszövetség kapcsolatában az Újszövetséget elsősorban az Ószövetség hatástörténeteként foghatjuk fel. Az Újszövetség szerzőit könyveik megírásakor elsősorban az a meggyőződés vezérelte, hogy Jézus Krisztus halálával és feltámadásával beteljesedett mindaz, amiről az Ószövetség prófétái jövendöltek. 1992-ben a bibliai tipoló-

gia kilenc jelentésére hívtam fel a figyelmet³, amit most egy tizedikkel szeretnék kiegészíteni: a tipológia a hatástörténet egy aspektusa, s mint ilyen a szövegek közötti kapcsolat (intertextualitás) hermeneutikájára vonatkozik. 1966-ban a tipológiáról A. C. Charity joggal írhatott ilyen címen könyvet: *Events and Their Afterlife* (Események és utóéletük). A szempontrendszer alkalmazásakor Charity egyes kulcsszavait: „beteljesedés”, „rekreáció” vesszük majd igénybe. Erich Auerbach a tipológiát a következőképpen definiálja:

A figurális értelmezés két olyan esemény vagy személy között hoz létre összefüggést, amelyek közül az egyik nemcsak önmagát, hanem a másikat is jelenti, a másik pedig az egyiket magában foglalja vagy beteljesíti. A figura két pólusa időben elválik egymástól, de mint valódi történés vagy személy, mind a kettő az idődimenzió belül van. (Auerbach 1987, 46)

Auerbach egykori definícióját 1992-ben így módosítottam:

A figurális értelmezés két szövegbeli esemény vagy személy között hoz létre összefüggést, amelyek közül az egyik nemcsak önmagát, hanem a másikat is jelenti, a másik pedig az egyiket magában foglalja, vagy beteljesíti. (Fabiny 1992, 114)

Ha hatástörténetről beszélünk, akkor tehát két szöveg („A” és „B”) kapcsolatát vizsgáljuk, a „B” természetesen lehet bármilyen műalkotás is, s nemcsak verbális szöveg. Amennyiben teológiai szűrőt akarunk alkalmazni, akkor azt kérdezhetjük, hogy a „B” szöveg figurája-e az „A” szövegnek, más szóval beteljesíti-e, rekreálja-e az „A” szöveget? Mert nem minden „A”-ra utaló, „A”-t formálisan visszhangzó „B” tekinthető az „A” figurájának vagy beteljesítésének, hiszen lehet, hogy teológiailag redundáns, vagy szögesen ellenkezik „A”-val. Ám az is lehetséges, hogy az „A”-t „megszüntette megőrző” „B”, az első látásra, formai szempontból semmi hasonlóságot

³ (1) A Biblia egyféle olvasása; (2) az Ó- és az Újszövetség egységének a princípiuma; (3) a bibliai egzegézis egy módszere; (4) beszédalakzat; (5) gondolkodásmód; (6) retorika forma; (7) történelemszemlélet; (8) az ismétlődés princípiuma a művészi alkotásban; (9) szövegekben az „intertextualitás” megnyilvánulása (Fabiny 1992, 2).

nem mutató mű lesz az „A” valódi figurája, betöltődése! Tehát teológiai szempontból nem minden névleges Krisztus, Pilátus, vagy Júdás-figurát kell a hatástörténet részének tekintenünk, hanem csupán azok tartalmi–tipológiai-teológiai megfelelőit!

Ahhoz, hogy felmérhessük, mi tekinthető tartalmi megfelelőnek, a szöveg(ek) teológiai értelmezéséből kell kiindulnunk. Ha egyetlen szereplő hatástörténetét kutatjuk, akkor is a szöveg értelmezése az elsődleges feladatunk. Nincs Júdás külön, hanem csak „textuális Júdás” van, amit csak a bibliai narratíván belül értelmezhetünk. S ha elvégeztük ezt az egzisztenciális és teológiai feladatot, akkor meg tudjuk már állapítani, hogy például a „Jézus Krisztus Szupersztár” című rockopera Júdása megfelel-e a bibliai narratívának. Csak akkor tekinthetünk egy értelmezést, műalkotást a teológiai hatástörténet részének, ha a („B”) figurája a bibliai narratíva motívumának vagy szereplőjének („A”). Ennek megállapításához a bibliai szöveg (motívum, szereplő) („A”) teológiai értelmezésén túl az adott műalkotás („B”) teológiai értelmezésére is szükség van. A mai hatástörténeti munkák sokszor megelégednek a formai hasonlóságok lelkes, katalógusszerű felsorolásával s meg sem kísérik a szövegszerű, alapos, teológiai értelmezést. A Júdás-képnél maradva: Júdás értelmezésénél először érdemes a bibliai narratíván belül, „intratextuálisan” elvégezni az elemzést. Ilyenkor a tipológiát segítségül hívhatjuk, s talán megállapíthatjuk, hogy Júdás ószövetségi előképei Káin, Ézsau vagy Saul. Karl Barth a tizenhárom kötetes *Kirchliche Dogmatik* a kiválasztás kapcsán az „elvetettek megkeményedése” című fejezetben (II/2) mintegy félszáz apró betűvel szedett oldalon értelmezi teológiai szempontból Júdás figuráját (Barth 1961, 459-506). Ennek a barthi, teológiai–hatástörténeti elemzésnek az értelmezését aligha lehet megkerülni. Ugyanakkor, ha az angol irodalmat ismerjük, akkor egy teológiai értelmezés alapján megállapíthatjuk, hogy Júdás szépirodalmi utóképei például Christopher Marlowe *Doctor Faustus*a vagy Shakespeare *Hamletjének* Claudiusa. A tipológia Leonard Goppelt kifejezésével: *Pneumatische Betrachtungsweise*, vagyis „lelki szemléletmód”, amelyik az azonos lelki rezzenések típusait tanulmányozza. Ebből a szempontból igen hasznos a tipológiában járatos Friedrich Ohly könyve, aki a bibliai Júdás lelki utóéletét vizsgálta a világirodalomban (Ohly 1992).

A „Biblia és az irodalom” tanulmányozásának három modelljét vázoljuk fel a hatástörténetre kiterjesztve. Nevezük a Bibliát, a szakrális szöveget „archetextusnak” („A”), az egyes műalkotásokat (a szakrális szöveg feldolgozásait) pedig „szupertextusnak” („B”). Az alábbi három modell különböztethető meg az archetextus és a szupertextus, azaz a szakrális szöveg és annak hatástörténete szempontjából:

1. Az első a Bibliát, a szakrális szöveget csupán felhasználó világi alkotókra vonatkozik. Számukra csak az irodalom („B”) a „valóság”, a szakrális szöveg („A”) mindössze „ürügy”, hogy kellő topossal szolgáljon művük számára. Ez kultúrtörténeti szempontból talán hatástörténetnek tekinthető, de végeredményben csupán recepciótörténet, hiszen teológiai szempontból a „B” nem figurája, utóélete, rekreációja az „A”-nak.

2. A másik modell az irodalommal reduktív módon foglalkozó vallási közösség tagjaira vonatkozik: számukra a Biblia, az archetextus („A”) rendelkezik egyedül valóságértékkel, s az irodalom, a szupertextus („B”) lesz „ürügy”. Ez a csoport lebecsüli a „B”-t, s azt legfeljebb az „A” tükörképeként, szimpla allegóriájaként hajlandó értékelni, s az irodalomban a bibliai történetek, motívumok illusztrációit keresi csupán. Ez azonban teológiai szempontból egy reduktív hatástörténet, hiszen a „B”-t hierarchikusan az „A” alá rendeli, s nem veszi figyelembe annak művészi természetét és művészi öntörvényűségét. Művészi botfűlősége miatt ez a modell nem érzékeli, hogy a nevében, formai szempontból eltérő „B” is lehet az „A” figurája, teológiai hatásának kisugárzója. (Marlowe Faustusának kétségbeesése, Shakespeare Claudiusának az imádkozásra való képtelensége, mindkettőjük „megkeményedése” sokkal inkább Júdás megkeményedésének posztfigurációja, mint esetleg néhány, a Biblia lelkeségétől, teológiájától független Júdás-feldolgozás.)

3. A harmadik modell az ideális típus, amely az archetextust („A”) és a szupertextust („B”) egyaránt valóságosnak és érvényesnek tartja, s meggyőzően képviseli, hogy a szupertextus az archetextus figurája, rekreációja. Amíg tehát az első modell számára csak a „B”, a másodiknak csak az „A” öntörvényű, addig a harmadik modell számára a „A” és „B” egyaránt öntörvényű, de a művészetekre való nyitottság alapján meglátja, hogy nemcsak a formális hasonló

ságot mutató „B” lehet az „A” figurája. Ehhez persze igen alapos teológiai és irodalmi ismeretekre van szükség.

Konkrét példát említve: Sütő András *Káin és Ábel* című drámája az első kategóriába tartozik, hiszen az erdélyi író elsősorban nem a bibliai történeteket kívánta „feldolgozni”, hanem az erdélyi magyarságot foglalkoztató kérdések érdekében fordult egyszer egy bibliai, máskor egy történelmi, harmadszor talán egy mitológiai toposzhoz. Ezek a műalkotások – mivel az irodalom öntörvényű! – természetesen önmagukban értékesek lehetnek, s önmaguk normái szerint, esztétikai mértékkel ítélendők meg, de nem tekinthetők „biblikus” (szakrális) műveknek, tehát a teológiai szempontú hatástörténet számára nem lényegesek. Ugyanakkor értelmetlen is számon kérni rajtuk a teológiai szempontokat. A második modell a Biblia történeteivel csupán formálisan rokonítható művek számbavételére szorítkozik. A harmadik modellt vagy utat tartom ideálisnak és követendőnek, hiszen ez a modell az „A”-t, a szakrális szöveget, a Bibliát is és a „B”-t, az irodalmat is egyaránt ismeri, a Biblia tartalmának és teológiájának megfelelő műveket attól formailag eltérő környezetben is felismeri.

A Biblia hatástörténetéről tehát elmondhatjuk, hogy amiképpen az Újszövetség „rekreálja” az Ószövetség egyes példáit, eseményeit, vagy akár típusait, 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* (Gyöngy) című középkori angol költeményt, John Bunyan *A zarándok vándorútját*, Milton *Elveszett paradicsomát*, Blake prófétikus költeményeit vagy akár T. S. Eliot *Négy kvartettjét* – hogy csak néhány angol irodalmi alkotást idézzek – nyugodtan tekinthetjük a teológiai szempontú hatástörténet részének. Mindezek a szakrális szövegnek, az archetextusnak, vagyis a Bibliának kisugárzásai, reaktualizációi illetve rekreációi. Mindezek részei annak a hagyománynak vagy folyónak, amelynek forrását a keresztény hívő Isten beszédének nevezi.

Máshonnan is hozhatunk példát. Luther zsoltárkommentárjait például tudományos szempontból, a történetkritika mérlegén akár botrányos *eisegézis*nek is tekinthetnénk. Hatástörténeti szempontból

azonban hatalmas kincseshányát jelentenek. Luther a zsoltárokat krisztocentrikusan olvassa: a régi szöveg az újabb szöveg – a Krisztusról szóló tanúságtétel – fényében új értelmezést nyer. Dávid egykori prédikációja Luther krisztushitének hangszerén keresztül maga is prédikációvá, azaz Istent énekkel, hangszerekkel dicsérő modern muzsikává, újra hangszerelt zsoltárrá válik. Luther hitvalló kommentárja, *enarrációja* a zsoltárról szóló igazi hatástörténeti beszédforma reaktualizációja, rekreációja a héber Biblia e páratlan partitúrájának. A hatástörténet új formában mindig beteljesíti a szöveget, mint ahogyan a keresztény hit és teológia értelmében az Újszövetség is beteljesíti az Ószövetséget. Ám mindennek csak a keresztény hiten belül van értelme: a kívülállóknak ez botrány vagy bolondság.

Összefoglalva: teológiai értelemben vett hatástörténetről akkor beszélhetünk, ha a Szentírás értelmezési mezejébe belefér egy-egy művészi alkotás. Ennek megállapításához természetesen az „A” és a „B” szöveget egyaránt értelmeznünk kell. Ha egy-egy irodalmi vagy művészi alkotás nem mélyíti el, nem teljesíti be a Szentírás teológiai jelentését, hanem mást mond, vagy éppen ellentétes azzal, akkor legfeljebb valamilyen kulturális befogadástörténetnek, s nem teológiai hatástörténetnek vagyunk tanúi. Amíg a kulturális recepciótörténet a szövegek között legfeljebb a másságot tisztelő, békés egymás mellett élést hoz létre, addig a teológiai hatástörténet *transzparens communit* teremt az egymásba átjátszó szövegek között.

BIBLIOGRÁFIA

- AUERBACH, Erich, „Figura”, in: *A tipológiai szimbolizmus*, Fabiny Tibor (szerk.), Ikonológia és műértelmezés 3, A hermeneutika elmélete, Szeged, 1987, 17-69.
- BARTH, Karl, *Church Dogmatics* II/2, Edinburgh, T & T. Clark, 1961.
- CHARITY, Allan Clifford, *Events and Their Afterlife: the Dialectics of Christian Typology in the Bible and Dante*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966.
- CHILDS, Brevard, „A Biblia szó szerinti értelmezése régen és ma”, *Protestáns Szemle*, 1993/3, 210-220. Lásd még: *A sensus literalis hermeneutikai kérdései*, Hermeneutikai Füzetek 25, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 2001.
- CHILDS, B., *Exodus. A Commentary*, London, SCM Press, 1974.
- CHILDS, B., *Isaiah*, Louisville–London–Leiden–Westminster, John Knox Press, 2001.
- CHILDS, B., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia, Fortress Press, 1979.
- CHILDS, B., „On Reclaiming the Bible for Christian Theology”, in: *Reclaiming the Bible for the Church*, C. E. Braaten – R. Jenson (szerk.), Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1995. 1-17.
- COGGINS, Richard, „A Future for Commentary?”, in: Francis Watson (szerk.), *The Open Text. New Directions for Biblical Studies?*, London, SCM Press, 1993.
- EBELING, Gerhard, „Az egyháztörténet mint a Szentírás értelmezésének története”, in: *Értelmezéstörténet mint egyháztörténet*, Hermeneutikai Füzetek 2, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1994, 5-22.
- EBELING, G., „»Sola Scriptura« and Tradition”, in: *The Word of God and Tradition*, London, Collins, 1968.
- EDWARDS, Mark, *John. Blackwell Bible Commentaries*, Oxford, Blackwell, 2004.
- FABINY Tibor, (szerk.), *Bible in Literature and Literature in the Bible. Proceedings of the Conference „Teaching »Bible and*

- Literature« at Universities”*, Zürich, Pano Verlag — Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1999.
- FABINY T., *Szóra bírni az írást. Irodalomkritikai irányzatok lehetőségei a Biblia értelmezésben*, Hermeneutikai Füzetek 3, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1994.
- FABINY T., *The Lion and the Lamb. Figuralism and Fulfilment in the Bible, Art and Literature*, London, Macmillan, 1992.
- GADAMER, Hans Georg, *Igazság és módszer* Budapest, Gondolat, 1984.
- JEFFREY, David Lyle, *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans, 1992.
- KAULA David, „Hamlet and the Image of Both Churches”, *Studies in English Literature* 21, 1984.
- KOVACS, J. – ROWLAND, C., *Revelation. Blackwell Bible Commentaries*, Oxford, Blackwell, 2004.
- LUTHER Márton, *Előszók a Szentírás könyveihez*, Magyar Luther Könyvek 2, Budapest, Magyarországi Luther Szövetség, 1995.
- LUZ, Ulrich, *Evangélium és hatástörténet. A Máté-evangélium értelmezése a történelemben*, Hermeneutikai füzetek 8, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1996.
- MEIER, Gerhard, *A történetkritikai módszer vége*, Budapest, Harmat, 1997.
- MARX, Steve, *Shakespeare and the Bible*, Oxford University Press, 2000.
- NOBLE, Richmond, *Shakespeare’s Biblical Knowledge*, London, 1935.
- OHLY, Friedrich, *The Damned and the Elect. Guilt in Western Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- PAFFENROTH, K., *Judas: Images of the Lost Disciple*, London, 2001.
- REISINGER János, *Biblia és irodalom*, kandidátusi értekezés, kézirat, Budapest, 1994.
- SAWYER, John F., *The Fifth Gospel. Isaiah in the History of Chistianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- SAWYER, J. F., *The Place of Reception-history in a Postmodern Bible Commentary*, Nashville, SBL, 2000;

- <http://www.bbibcomm.net/news/sawyer.html>, utoljára: 2004. július 14.
- SHAHEEN, Naseeb, *Biblical References in Shakespeare's Tragedies. Biblical References in Shakespeare's Histories. Biblical References in Shakespeare's Comedies*, Delaware, Newark, 1987–1989.
- SHERWOOD, Yvonne, *Biblical Texts and Its Afterlives. The Survival of Jonah in Western Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- STEINMETZ, David C., „A prekritikai írásmagyarázat elsődlegessége”, in: *Paradigmaváltások a Biblia értelmezésében*, Hermeneutikai Füzetek 1, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1994, 6-20.
- STEINMETZ, David C., „Luther és Kálvin a Jabbók partján”, *Protestáns Szemle*, 1997/1, 11-23.
- STEINMETZ, D. C., „Luther és Támár”, *Protestáns Szemle* 1994/2, 81-89.
- STEINMETZ, D. C., „Teológia és egzegézis. Tíz tézis”, in: *Paradigmaváltások a Biblia értelmezésében*, Hermeneutikai Füzetek 1, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1994, 5.
- WATSON, Francis szerk., *The Open Text, New Directions for Biblical Studies?*, London, SCM Press, 1993.

MI A TEOLÓGIAI ÉRTELMEZÉS PARADIGMÁJA?

A teológiai paradigma újramegjelenése a legújabb hermeneutikai szakirodalomban

Harc és küzdelem folyik a Bibliáért, s e harc és küzdelem közepette egy új bibliaértelmezési szemlélet, egy új paradigma van kialakulóban. A középkorban és a kora újkorban eleinte a filozófiára, majd a Szentírásra épülő (*sola Scriptura*) dogmatika volt az elfogadott rendezőelv, hiszen a Szentírás értelmezését dogmatikai elveknek rendelték alá. Bár a reformáció szakított a filozófiával, a *sola Scriptura* elv is lényegileg még dogmatikai elv volt, hiszen Luther is a hit általi megigazulás lencséjén keresztül (*sola fide*), krisztológiai olvasta a Szentírást.

Az első nagy paradigmaváltás a 18. században a protestáns teológiában jelentkezett, amikor az egzegézis tudományát a történelemtudománynak rendelték alá. A biblikus tudomány „megszabadult” a dogmatikus gondolkodás bilincseitől, s a „tudományos” kutatás immár nem azt kereste, aminek a szövegben „lennie kell”, hanem ami „valóban ott van”. A katolicizmus hosszú ideig ellenállt a történetkritikának, ám egy 1943-as pápai enciklika szabad utat biztosított a katolikus teológusoknak is a történeti egzegézis gyakorlásához.

Időközben azonban fejlődött a tudomány, különösen is a szövegtudomány, a hermeneutika, a szemiotika, az irodalomelmélet. A 20. század közepére megjelent egy újabb paradigma: az irodalomtudomány, mely a szövegeket nem „átlátszó üveglaknak” tekinti, amelyek mögött megismerhetnénk az egyedüli hiteles, történeti valóságot. A kritikus gondolkodást felváltotta a posztkritikus, a modern gondolkodást a posztmodern. A nyelvi-irodalmi paradigma segítségével a történetkritika által szétszedett, dezintegrált Szentírást ismét egységként lehetett kezelni. Ráműtettek, hogy a bibliai szöveg, különösen is az elbeszélés (narratíva) nem „tükrözi”, hanem „teremti” a valóságot, s a bibliai narratíva és képpalkotás jeleníti meg a keresztény Szentírás benső egységét.

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

Ezzel szemben olyan kísérletek is megjelentek, amelyek a történeti kutatáshoz mint a tudományos kutatás egyedüli biztos alapjához kívántak visszatérni. Egy provokatívan racionális finn kutató szerint például az egyházak válaszában állnak, hogy továbbra is a „konfesszionális hagyományok őrei” maradnak-e és „normatív útmutatást” akarnak-e kipróbálni a szent szövegekből, vagy inkább – s szerinte ez a követendő út – minden szenvedély nélkül (történetileg) akarják megérteni a kora-kereszténység dokumentumait mondván, a „hit alapján álló megközelítések” (*faith-based study*) nem eléggé tudományosak. A tudományos konferenciákon is egyre inkább „teológiátlanítani” kívánták a megközelítéseket.

Ezekkel a domináns irányzatokkal szemben kibontakozóban van egy olyan irányzat is, amely a Szentírás teológiai értelmezése mellett érvel. Természetesen a teológia korábban is meghatározó volt a keresztény biblikusok számára, de többnyire csak második lépcsőként, a történeti kutatás után, a dogmatikát háttérbe szorítva. Hívó olvasás nélkül azonban nincs igazán megértés, s ezért a dogmatikát nem kiiktatnia, hanem ellenkezőleg: integrálnia kell a biblia-tudománynak. Az egzegézis és a dogmatika összefügg (Green 2000), s felismerték, a Biblia olvasásának elsődleges helye ma már nem az akadémia, hanem az egyház; a teológia pedig az egyház tudománya. A Biblia egyoldalú történettudományi kisajátításával és analitikus dezintegrálásával szemben joggal emelték fel szavukat az amerikai teológusok: „Vissza a Bibliát az egyháznak!” (Braaten – Jenson: *Reclaiming the Bible for the Church*, 1996).

A kommunikáció-elméletben is megfogalmazódott úgynevezett „relevancia-elmélet” alapján a legújabb kutatások a teológiai értelmezés szükségességét támasztják alá; Gene L. Green, Stephen E. Fowl (katolikus), Kevin J. Vanhoozer (református), Francis Watson (anglikán), Robert Jenson (evangélikus) egyértelműen képviselték azt, hogy a szöveg benső értelmének tolmácsolásakor a keresztény

egyház kétezer éves hagyományát, tehát a patrisztikát, a reformációt és a modern korszakot egyaránt figyelembe kell venni. Csak akkor szól a Szentírás önmaga isteni szándékához hűségesen, ha annak dallamát együtt énekeljük a földön élő és a megdicsőült egyház szentjeivel. Az Ulrich Luz nevével fémjelzett hatástörténeti iskola is ezt képviseli.

1. Kevin J. Vanhoozer és a teológiai értelmezés

A teológiai értelmezés egyik legjelentősebb képviselője Kevin J. Vanhoozer, aki számos könyve mellett megjelentette a *Dictionary for Theological Interpretation for the Bible*-t (A szentírás teológiai értelmezésének kézikönyve) is. A lexikon előszavában azt írja Vanhoozer, hogy a Biblia teológiai értelmezésének szótára két krízisre ragad. Az első, a modernizmus krízise abból adódott, hogy szakadék keletkezett a bibliatudományok és a teológia között. A második, napjaink posztmodern krízise pedig abból áll, hogy elburjázott a Szentírás olvasásának „én-ügy-látom” szemlélete. Eszerint minden értelmező közösség úgy olvassa a szöveget, ahogy az neki megfelel. A kézikönyv elősegíti, hogy a bibliatudomány ismét visszanyerje a teológiai státuszát az eddigi történeti státus után.

A bibliatudomány modern, történeti korszakában, különösen az egyetemeken, de még a teológiákon is a bibliaértelmezésben az volt domináns, hogy a Bibliát meg kell védeni a hitvallásokhoz, vagy a hagyományokhoz kötődő „dogmatikai fogságtól” mondván: a keresztény hit nem szükséges annak megállapításához, hogy „mit jelent” a szöveg. Odáig jutottunk – írja Vanhoozer –, hogy a modern bibliatudomány egy virtuális „teológiamentes” zónává alakult, ahol a magukat kereszténynek nevező teológusoknak is fel kell függeszteni hitüket, amikor az akadémia bejáratához érnek: ami ma a teológiai fakultások nagy részén történik, az a „teológia teológiátlanása”.

Nem az a baj a modern bibliatudománnyal Vanhoozer szerint, hogy a történelmi kontextust vagy a szöveg keletkezését kívánja rekonstruálni, hanem az, hogy a bibliai szövegek az emberi történelem vagy vallás „forrásaivá” váltak ahelyett, hogy Isten jelenlétéről vagy a történelemben véghezvitt cselekedeteiről tanúskodnának. Helyesen

állapítja meg, hogy ha a Bibliát ilyen értelemben csak „forrásnak” tekintjük, akkor ezzel eltereljük a figyelmet arról, amit a szövegek – mint tanúságtételek – nekünk mondanak.

A másik oldalon a modernitás eszméit meghaladni kívánó posztmodern szemlélettel találjuk magunkat szembe. A posztmodernitás nem azt állítja, mint a modernitás, hogy „kellemetlen szakadék” húzódik a történelem és a Biblia világa között, hanem azt sugallja, hogy a történelem, a nyelv, a hagyomány, a kultúra olyan „ingoványos kátyú”, „sáros árok”, amelyből az embernek egyszerűen lehetetlen kiszabadulnia. A posztmodern gondolkodók tagadják, hogy történelemtől, kultúrától, osztálytól, fajtól vagy nemtől függő meghatározottságunktól el lehetne tekinteni. Az interpretáció célja így az lesz, hogy megállapítsuk, hogyan lehet a szöveget összhangba hozni a közösségemmel, saját értelmezési érdekeimmel. A posztmodern olvasók a Szentíráshoz plurális interpretatív érdekekkel közelednek, amelyek közül akár az egyik a teológia is lehet, de szabály, hogy egyik interpretatív érdek sem helyezheti magát a többi fölé. A posztmodern interpretációk így valamilyen ideológiának (szociologizmus, feminizmus stb.) rendelik alá a szöveg értelmezését, s a pluralizmusban elvesz a szöveg mindenki számára érvényes értelmezésének lehetősége. Vanhoozer szellemben teszi fel a költői kérdést, hogy miközben a posztmodernnek exorcizmussal akarták a tudományból kiűzni a keresztény hitet, vajon nem bocsátottak-e be kéretlenül sokkal több ideológiai démont a tudomány szentélyébe?

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

Ez tehát az a modern és posztmodern kontextus, amelyben ele mi erővel jelentkezik a Szentírás teológiai értelmezésének igénye. Vanhoozer a teológiai értelmezés három pillérét ragadja meg, amelyek a következők.

1. A Biblia teológiai értelmezése nem a bibliatudósok kizárólagos előjoga, hanem Isten teljes népének és az összes teológiai diszciplína közös, felelősségteljes összefogásán alapul.

A teológiai értelmezés iránt növekedő érdeklődés abban is megnyilvánul, hogy a közelmúltban megfigyelhetjük az egyházatyák rehabilitálását. Volt olyan vélemény is, amely egyenesen a „prekritikai értelmezés elsődlegességéről” beszélt (Steinmetz, 1994).

Amennyiben előfeltevések nélküli értelmezés nem létezik, s amennyiben ezek az előfeltevések Isten természetére és tevékenységére vonatkoznak, akkor miért is ne lenne nyilvánvaló, hogy a bibliai értelmezés elsődlegesen és alapvetően teológiai természetű? Az ember Istentől alkotott nézetei például befolyásolják annak megítélésében, hogy a bibliai szövegek közül melyek értendők szó szerint és melyek szimbolikusan. A teológiai interpretáció művelői a Szentírás alapján és a mai problémák közepette azt szeretnék tudni, hogy nekünk mit kell mondanunk és gondolnunk Istenről.

2. A Biblia teológiai értelmezése együtt jár az Istenbe, az ő szavába és cselekedetébe vetett hittel, s szándékában áll, hogy a „teológiai kritikát” is gyakorolja.

A Biblia teológiai interpretációja inkább az olvasókkal és nem a bibliai szerzőkkel vagy a bibliai szövegekkel szemben kritikus. Nem arról van szó, hogy a szövegkritikának vagy más kritikai elméletnek ne lenne szerepe, hanem arról, hogy az alapvető kérdés az olvasás tulajdonképpeni céljára vonatkozik. Akik a Szentírás teológiai interpretációjára vállalkoznak, azok Istennek a Szentírásban kinyilatkoztatott igéjét akarják meghallani azzal a céllal, hogy értelmük megújuljon (Rm 12,2).

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

A szótár szerkesztői nem hanyagolják el a kutatás tudományos eszközeit és apparátusát, ugyanakkor vallják, hogy a bibliai szerzők, a szövegek és az eredeti olvasóközösségek is teológiai szempontból voltak motiváltak. A Szentírás olvasása ma is akkor történik helyesen

(szótörténés), ha Isten igéjét meghalljuk, és Istent jobban megismerjük. A szerkesztők nem egy új ideológiát akasztanak a Biblia nyakába. Céljuk, hogy a Biblia eredendő teológiai hangját szólaltassák meg. Ebben az összefüggésben a bibliai értelmezésnek konfeszszionális jellege lesz, ugyanis az olvasó a Szentírásron keresztül felismeri és elismeri Isten szavát és művét.

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

3. A Biblia teológiai interpretációja széles egyházi célokat nevez meg, amelyek több tudományos diszciplínát is átfognak.

A teológiai értelmezést többféle módon lehet alkalmazni. Ma még a teológiai interpretáció kezdeti fázisában vagyunk, ezért nem lehet egy módszert kiemelni. A szótár szerkesztői olyan szerzőket választottak, akik különféle kegyességi irányzatot képviselnek. Mindazonáltal három szempontot észre lehet venni bennük, amelyek nem ellentmondanak egymásnak, hanem kiegészítik egymást.

Az értelmezők első csoportjának a szöveg mögötti Isten–ember relációban az isteni szerzőség az elsődleges. Ezen megközelítés szerint az Istenről alkotott nézetünk meghatározza a bibliaértelmezésünket. Ez a *First theology* (Vanhoozer 2002) módszere. Nem az hangsúlyos, hogy „valóban mi történt”, hanem az, miképpen lehet olvasni az isteni szerző művét, pontosabban az Isten által emberi beszédbe öltöztetett szöveget. Ha isteni beszédként fogjuk fel, akkor a bibliai könyvek és a két testamentum kapcsolatában a különbözőségeken túl az azonosságokat is megláthatjuk. Ha az a feltevés vezet bennünket, hogy a Szentírás keletkezésében első renden Isten cselekedett, akkor ez azt is meghatározza, ahogyan a szöveghez nyúlunk.

A másik csoportot a szöveg végső formája izgatja, s nem annyira az isteni szerzőség kérdése. A végső formának ugyanis teológiai jelentősége van. Ez a kánon és a kánoni hermeneutika kérdése. George A. Lindbeck felfogásában nem a szöveg van a világban, hanem a világot a szövegből, azaz intertextuálisan értem meg.

(Lindbeck 1998)

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

Újabb írásaiban Vanhoozer kiemeli, hogy a teológiai értelmezés „az isteni beszéd meglátása a kanonikus szövegben”, s ez az értelmezés „theodramatikus” természetű, ami azt jelenti, hogy az értelmezőnek azt az alapvető cselekményt kell megragadnia, aminek a csúcspontjában az áll, amit a Szentháromság Isten Jézus Krisztusban véghezvitt. A Biblia minden epizódját, a drámai cselekmény minden szálát ehhez a drámai tetőponthoz kell viszonyítani. Mindennek a másik oldala annak megértése és kibontása, hogy e drámai történetet a krisztuskövető ember miképpen adja elő, hogyan valósítja meg. A megváltás drámájának megértéséhez és értelmezéséhez – írja Vanhoozer – „theodramatikai kompetenciára” van szükség (2006, 66).

2. Ellen F. Davies és a konfesszionális hermeneutika

A teológiai értelmezésnek, a keresztény hermeneutikának egy másik elnevezése a konfesszionális hermeneutika. Ellen F. Davies szerint (2003, 9-26) a konfesszionalista hermeneutika nem azt jelenti, hogy egy történelmi egyház hitvallásának rendeljük alá a Biblia értelmezését és olvasását, hanem azt az igényt akarjuk kifejezésre juttatni, hogy az egyház életének ismét a Biblia legyen a középpontja. A Biblia konfesszionális olvasása azt jelenti, hogy a Biblia nélkülözhetetlen ahhoz, hogy a körülöttünk lévő világot valóságosan és reményteljesen lássuk. Elismerjük, hogy az isteni beszéd páratlan módon képes arra, hogy tapasztalatunkat értelmezze, mi több, hagyjuk, hogy vezessen bennünket, s elfogadjuk, hogy életünk megbízható útmutatója legyen. Három szempontot emel ki Ellen F. Davis a Biblia hitvallásos olvasása kapcsán.

1. A teológiai érdeklődéssel való olvasás

Korábban a teológiai fakultásokon a Bibliát a történelmi szempont kizárólagos érdekével olvasták. A kérdés általában így hangzott: „Mit tudhatunk meg Izrael történetéről, az apostolok életéről a Bibliából?” A konfesszionális bibliaolvasás azonban elsősorban Isten akaratát kutatja a Bibliában, s azt akarja elősegíteni, hogy átéljük az Istennel való találkozást, mert a Bibliának elsősorban teológiai szándéka van. A Bibliát igazán csak rácsodálkozással lehet olvasni, meglepetéssel, mindig valamilyen új felismeréssel arról, hogy Isten mit akar velünk cselekedni. Az igazi olvasás a „szívvel” történő olvasás, ami általában a képzelőerőre is vonatkozik. A nyitott, tiszta szívvel való olvasás, ahogyan az angol bibliafordító, William Tyndale 1526-ban írja:

Arra buzdítalak kedves olvasó, hogy tiszta lélekkel, amint az írás mondja egyszerű szemmel (Mt 6,22 „aplusz”) közelíts az Íráshoz, az üdvösség (egészség) és az örök élet szavaihoz, amelyek által – ha megtérünk és hiszünk bennük – újjászületünk, friss életre teremtetünk, hogy élvezhessük Krisztus halálának gyümölcsseit.⁴ (Tyndale 1526; W. R. Cooper, szerk., 2000, 553)

Ez a figyelmes, nyitott, tisztalelkű és egyszerű szemű olvasás sokszor a figyelem intenzitása végett lassú olvasás is, angol irodalmárok ezt *close reading*nek, szoros olvasásnak nevezik. Mindez ahhoz szükséges, hogy felfedezhessük – Barth szavaival – a „Biblia meglepő, új világát”. A Biblia képi világára, szimbólumaira, metaforáira türelemmel kell figyelni, hogy azok megnyíljanak nekünk, hiszen a szimbolikus nyelv elrejtí az, amit kinyilatkoztat és kinyilatkoztatja azt, amit elrejt. Ha lassan, idegen, vagy eredeti nyelven – tehát nem megszokott módon – olvassuk a Szentírást, akkor jobban elgondolkodunk annak jelentésén.

2. Olvasás a bűnbánatra (megtérésre) való nyitottsággal

⁴ „Geve diligence Reder (I exhorte the) that thou come with a pure mynde, and as the scripture sayth with a syngle eye, unto the wordes of health, and of eternall lyfe : by the which (if we repent and beleve them) we are borne anew, created afresshe, and enioye the frutes off the bloud of Christ”.

Ha elsajátítjuk a Biblia teológiai érdekekkel való olvasását, akkor a gyanúnk nem a Bibliára, hanem saját interpretációkra fog irányulni. Ha a Bibliát úgy tesszük le, hogy „éppen ez volt, amit vártunk” és nem ér bennünket meglepetés, akkor rosszul olvastuk a Bibliát. Ellen F. Davies azt írja, hogy bünt követünk el, ha az Írást saját előfeltevéseink igazolására olvassuk, mert ilyenkor lázadunk az ellen, hogy Isten új módon szóljon hozzánk, s cáfoljuk azt, hogy a Biblia az élő Isten élő szava. Az önigazoló bibliaolvasással szemben csakis a megtérésre, a gondolkodásmód megváltozására nyitott olvasás az alternatíva. A keresztény ember számára az olvasás célja a „Krisztus értelmére” (2Kor 2,16; Rm 12,2) való átalakulás. A sokhangú Ószövetséget talán azért érdemes gyakrabban olvasnunk, mert ott ugyanolyan esendő emberek történetével találkozunk, mint amilyenek mi vagyunk. A bibliai szereplőkre – mint Auerbach rámutatott – az jellemző, hogy változnak: mások a történet elején, mint a végén, s nem állandó jellemek, mint Homérosznál az „okos” Odüsszeusz” vagy Vergiliusnál a „kegyes” Aeneas. A bibliai szereplők lélekben átforgódnak, megfordulnak, s a Bibliát mi is ezért a személyes változásért, megtérésért olvassuk (Auerbach 1953).

3. Az Ószövetség olvasása Krisztusról szóló tanúságtételként

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

Ugyanakkor a Bibliát a zsidósággal folytatott dialógusban kell olvasnunk. A konfesszionális olvasás egyik veszélye, hogy egyedül olvassuk a Szentírást. Ma a teológus hallgatóknak is rá kell jönniük, hogy nemcsak a keresztények olvassák hittel a Biblia első kétharmadát. A bűnbánattal való olvasás egyik jele, hogy a zsidósággal való rossz kapcsolatunkat is megbánjuk.

A hívő zsidóság hittapasztalatát is vegyük figyelembe a Biblia olvasásakor! Ma egyik legnagyobb hermeneutikai kihívás az, hogy a kereszténység bánja meg több mint ezer éves keményszívűségét, s ezért keressük a zsidósággal való élő kapcsolatot, a teológiai barátságot. Ne gondoljuk, hogy a zsidóságból feltétlenül elismerést vált ki, ha az Ószövetséget „mint másnak szóló postát” olvassuk. A kereszténység és a zsidóság közötti teológiai barátság alapja – misztérium.

3. Richard B. Hays a teológiai egzegézisről⁵

Az elmúlt néhány évben a nemzetközi biblikus konferenciákon (*Society of Biblical Literature*) új szekciók alakultak, új kézikönyvek és új folyóiratok születtek a teológiai egzegézis elvi és gyakorlati kérdéseiről. Richard B. Hays az amerikai Duke Egyetem professzora a teológiai egzegézisről szóló, 2007-ben indult folyóirat (*Journal of Theological Interpretation of Scripture*) programadó cikkében így definiálja a teológiai egzegézist: a teológiai egzegézis egy összetett, többoldalú gyakorlat, amely a Szentírást a hit szemén keresztül közelíti meg, és a hit közösségében igyekszik azt megérteni. Hays az alábbi szempontokat emeli ki:

A teológiai egzegézis az egyház gyakorlata és az egyház számára szolgáló gyakorlat. Azért tiszteljük meg figyelmünkkel a bibliai szövegeket az egyház hagyományában, mert az eseményekről mással fel nem cserélhető tanúbizonyságot tettek, amelyekben Isten a mi üdvösségünkért cselekedett. A Biblia ezért „szent” Írás, s nemcsak régi szövegek gyűjteménye, amelyek csak történelmi szempontból érdekesek. A Bibliát tényleg úgy kell olvasni, hogy az normatív legyen a közösség számára.

A teológiai egzegézis az értelmező önmagára vonatkozó beszédmódja. Tudatában van annak, hogy mi vagyunk a megszólítottak, s az Isten igéje, amely a szövegben megszólal, igényt tart ránk!

⁵ Forrás: Hays, Richard B., „Reading the Bible with the Eyes of Faith”, *Journal of Theological Interpretation*, I/1, Spring 2007, 5-21. Magyarul megjelent: „Teológiai egzegézis – olvasás a hit szemével”, *Híd. Evangélikus magazin*, 2008/IV. 30-31. és *Hívő megértés. Válogatott egyházi publicisztika*, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 2008, 18-23.

Ezért az egzegézis bevon bennünket a szövegbe, és választ kér tőlünk. Mint önmagára vonatkozó, konfesszionális cselekedet sokszor az istentisztelettel is összefonódik. Ugyanakkor a történelmi kutatás is hozzátartozik a teológiai egzegézishez, bár mindennek alapvetően teológiai alapjai vannak.

A teológiai egzegézis figyel az egyéni, szentírásbeli tanúságtétel irodalmi teljességére. Ez az elmúlt ötven év egyik fontos felismerése. Tehát a Bibliát nem egymástól független teológiai hangütések antológiájaként, de nem is egy differenciálatlan, egyszerű történetként kell olvasni. Még az egyház liturgiáján keresztül sem lehet megragadni a lényegét. A Biblia valójában különféle hangok kórusát tartalmazza, mindegyik rész csorbíthatatlansága fontos a Szentírás „polifón” előadásában. Ez különösen is igaz az evangéliumokra, amelyek összefüggő narratívaként szólítanak meg bennünket.

A teológiai egzegézis sohasem elégedhet meg az bibliai szerzők egyéni teológiai perspektívájával, hanem mindig megpróbál eljutni egy kanonikus koherencia szintéziséhez. Ez persze nem jelentheti azt, hogy mindent egy egyszerű tanításbeli normához kellene igazítanunk, mint az a *sola fide* megigazulástan esetében történt. Azt azonban jelenti, hogy a bibliai egzegétának a nagy, összefüggő képet kell keresnie, azt, hogy az éppen elemzett textus miképpen illeszkedik Isten megváltó cselekedetének nagyobb bibliai képébe.

A teológiai egzegézis nem a szövegek mögötti, hipotetikus történeti valóságra fókuszál, de a szövegek jelentését nem is csupán zárt irodalmi alkotásként olvassa, hanem a szövegekre elsősorban úgy tekint, mint tanúság tételekre. Ez azt jelenti, hogy ott kell állnunk, ahol a tanúságtevők állnak, s abba az irányba kell néznünk, amelybe ők mutatnak. Ezáltal megtanulunk úgy látni, ahogy ők láttak, a hit szemén keresztül. Ha tanúságtételként olvassuk a Szentírást, akkor állandóan előtűnik van, hogy a Biblia elsősorban Istenről szól, nem emberi vágyakról vagy hatalmi harcokról.

A teológiai egzegézis nyelve alapvetően intratextuális. Az intratextuális teológia a valóságot a Szentírás keretén belül értelmezi ahelyett, hogy Szentíráson kívüli kategóriákra akarná lefordítani. A szöveg szippantja magába a világot és nem a világ a szöveget (Lindbeck 1998). Az intratextuális teológiai értelmezésben közel maradunk az első tanúságtevők nyelvéhez, s nem kívánjuk lefordítani

azokat az absztrakció vagy a személyes tapasztalat szintjére, hiszen a szövegek többek, mint emberi vallási tapasztalatok kifejeződései. Ez a „fordítási projekt” volt a bultmanni teológia egyik lényeges eleme, s bármennyire is tiszteletreméltó volt a szándék, teológiaiilag hosszú távon gyümölcsstelennek bizonyult.

A teológiai egzegézis, amennyiben közel marad az újszövetségi tanúságtevők nyelvéhez és koncepcióikhoz, belevonódik a Biblia komplex, intertextualitásának hálójába. Az Újszövetség állandóan idézi az Ószövetséget, utalásokat tartalmaz, s Izrael történetének és a Jézus-történetnek a narratív kontinuitását hangsúlyozza, s a két szöveg közötti tipológiai összefüggéseket is meglátja.

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

Akkor tanulhatjuk meg a szövegeket a hit szemével olvasni, ha belátjuk, hogy az egyházi hagyomány képez ki erre bennünket. A teológiai egzegézis egy ősi és egy élő dialógus része. Helytelen, ha a bibliai szövegekre úgy tekintünk, hogy mi vagyunk azok első olvasói, vagy helyes értelmezői. Sokat tanulhatunk azok bölcsességéből, akik előttünk jártak. S ezért a teológiai egzegézis hermeneutikai segítséget és nem akadályt lát az egyház tanítói hagyományaiban.

A teológiai egzegézis nem egyszerűen megismétli a régi értelmezéseket, hanem a hagyományos olvasatok példái alapján friss olvasatokat, a szöveg értelmének új előadásait (performanciáit) teremti meg, s rámutat arra, hogy a Szentlélek a régi szövegeken s azok hívő olvasatain keresztül miképpen szól a mának. A Szentlélek által irányított képzelőerő olyan képzelőerő, amelyet megtérít az ige.

Végezetül a szerző a Szentlélek szerepének kitüntetett jelentőségéről szól. Nem mi beszélünk a teológiai egzegézis során, hanem Isten dolgozik a szövegeken keresztül, hogy újjáformáljon bennünket. „Alkalmazkodj teljesen a szöveghez, s a szöveg is majd teljesen alkalmazkodni fog hozzád.” Ha elismerjük, hogy az ige

kétélű éles kard (Zsid 4,12), akkor valóban várhatjuk, hogy átalakulunk az olvasás során. A teológiai egzegézisnek imádsággal és alázattal kell kezdődnie.

III. FÜGGELÉK

Immár magyar nyelven is olvasható „a Szentírás olvasásának művészetéről”, vagyis a teológiai értelmezésről szóló alábbi dokumentum, amely neves amerikai teológusok közös munkájának a gyümölcse és egyúttal a „keresztény hermeneutika” illetve a teológiai értelmezés manifesztációja.

KILENC TÉZIS A SZENTÍRÁS ÉRTELMEZÉSÉRŐL⁶

1. A Szentírás Isten világteremtő, ítélő és üdvözítő tetteinek igaz történetét beszéli el.

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

⁶ Ellen F. Davis – Richard B. Hays (szerk.): *The Art of Reading Scripture*. Grand Rapids, Michigan, Cambridge U. K. ford. Tóth Sára. Magyarul: *Lelkipásztor*, 2008/4. 137-9.old.

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

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

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

Megvitatandó kérdések: Ha az Írást összefüggő drámai elbeszélésnek tartjuk, hogyan értsük ennek fényében a nem elbeszélő részeket? Hogyan értsük a Biblia többszólamúságán keresztül megnyilvánuló egységét? Hogyan értsük Isten szavának az Íráson keresztül megnyilvánuló természetét, hogyan értsük Isten szerzőségének természetét? Hogyan értelmezzük a teológiai vagy morális értelemben problematikus szövegeket – vajon a Szentírás minden szövegén keresztül Isten szól?

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

A Bibliát „visszafelé” kell olvasnunk – a teljes dráma cselekményét drámai tetőpontjának, Jézus Krisztus halálának és feltámadásának fényében kell értelmeznünk. Ebből az következik, hogy a messiási próféciák utáni nyomozással szemben a tipologikus olvasást kell előnyben részesítenünk, amely felnyitja az Ószövetséget az Újszövetség irányában. Mindazonáltal a Bibliát „előlről” is kell olvasnunk: vagyis a dráma tetőpontját, Isten Krisztusban történt kinyilatkoztatását annak a hosszú történetnek a fényében kell értelmeznünk, melynek során Isten Izráelnek magát kinyilatkoztatta. Szemben azzal az egyre elterjedtebb vélekedéssel, mely szerint a keresztények a héber Bibliát csakis

kortörténeti kategóriák segítségével értelmezhetik, meg vagyunk győződve arról, hogy az Ószövetségnek az Újszövetség fényében való tisztelettudó újraolvasása a mindkét szövetségben cselekvő és beszélő Istenről való igazságot jeleníti meg, melynek valamennyi dimenzióját csak a kereszt és a feltámadás fényében lehet megragadni. Ugyanakkor, szemben azzal a feltételezéssel, mely szerint Jézust kizárólag a keresztény teológiai hagyomány későbbi hitvallásainak fényében lehet értelmezni, meg vagyunk győződve arról, hogy Jézus megértésének érdekében úgy kell ismételtén visszafordulnunk az Ószövetséghez, hogy megőrizzük a folytonosságot Izrael reményeivel és istenfogalmával, s ezáltal ragadjuk meg őt.

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

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

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

Megvitatandó kérdések: Hogyan lehet tehát egyszerre tanulni az Írás modern kritikai értelmezéseiből és támaszkodni a bibliaértelmezés

premodern egyházi tradícióira? Vajon kell az egyháznak bármelyik megközelítést – a modern illetve a premodern hagyományt – előnyben részesítenie? Milyen kritériumokat kell megállapítanunk ahhoz, hogy ne váljék parttalaná a szövegértelmezés?

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

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

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

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

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

Megvitatandó kérdések: Mit jelent a közösségben való részvétel? Vajon szükséges a részvételt hitvallási vagy szentségi értelemben felfogni? Mikor mondhatjuk el egy közösségről, hogy el-

veszíti felismerhetően keresztény identitását? Hogyan befolyásolja az egyház egységének hiánya az Írás értelmezését?

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

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

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

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

Különlegesen nagy szükség van arra, hogy a keresztények bibliaolvasásuk során tisztelettudó párbeszédet folytassanak a zsidókkal, akik szintén olvassák – habár eltérő hermeneutikai keretek között – az általunk Ószövetségnek nevezett iratokat. Vannak sokan mások

is, akikre érdemes hallgatnunk, és akiktől tanulhatunk, beleértve azokat a kritikusainkat, akik azzal vádolnak, hogy az Isten iránti hűség helyett ideológiai korlátok szabják meg írásértelmezésünket.

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

9. Életünket az Isten országának „márja” és „még nemje” közti feszültség határozza meg; következésképpen az Írás az egyházat a „megkülönböztetés” folyamatos gyakorlására hívja, vagyis hogy a világban ma is működő Szentlélekbe vetett hittel folyamatosan létrehozza a szent szövegek „friss” olvasatait.

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

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

kell igazodnunk annak érdekében, hogy friss olvasataink hűségesek maradjanak Jézus Krisztus Istenéhez?

BIBLIOGRÁFIA

- ADAMS, K. M. – FOWL, S. – VANHOOZER, K. J – WATSON, F., *Reading Scripture with the Church. Toward a Hermeneutic for Theological Interpretation*, Grand Rapids, Baker Academic, 2006.
- AUERBACH, E., *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, ford. Williard Trask, Princeton, Princeton University Press, 1953. Magyarul: *Mimézis. A valóság ábrázolása az európai irodalomban*, Budapest, Gondolat, 1985.
- BAKER D. L., *Két szövetség, egy Biblia*, Hermeneutikai Füzetek 15, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1998.
- BRAATEN, C. E. – JENSON, R. W. R. (szerk.), *Reclaiming the Bible for the Church*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1996.
- BURNETT, Richard E., *Karl Barth's Theological Exegesis. The Hermeneutical Principles of the Römerbrief Period*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2004.
- CHILDS, Brevard, *Biblical Theology of the Old and New Testament*, Minneapolis, Fortress Press, 1993.
- CHILDS, B., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Fortress Press, Philadelphia, 1979.
- CHILDS, B., „Toward Recovering Theological Exegesis”, *Pro Ecclesia* 6, 1997, 16-26.
- DAVIES, Ellen F., „Teaching the Bible Confessionally in the Church”, in: *The Art of Reading Scripture*, E. F. Davies – R. B. Hays (szerk.), Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2003, 9-26.
- DAVIES, E. F. – HAYS, R. B. (szerk.), *The Art of Reading Scripture*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2003.
- DÉR Katalin, *A Biblia olvasása*, Budapest, Kairosz Kiadó, 2008.
- EBELING, G., *Isten és szó*. Hermeneutikai Füzetek 7, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1995.
- FABINY Tibor, *A keresztny hermeneutika kérdései és története*. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1998.

- FOWL, Stephen E. (szerk.), *The Theological Interpretation of Scripture. Classic and Contemporary Readings*, Oxford, Blackwell, 1997.
- FOWL, S. – JONES, L. G., *Reading in Communion*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1991.
- FREI, Hans, *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven, Yale University Press, 1974.
- FRYE, Northrop, *Kettős tükör*, Budapest, Európa Kiadó, 1996.
- GERÓFI Gyuláné, „Az intertextualitás és a Biblia”, *Lelekipásztor*, 2008/3.
- GREEN, J. B. – TURNER, M., *Between Two Horizons. Spanning New Testament Studies & Systematic Theology*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2000.
- HAYS, Richard B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven – London, Yale University Press, 1989.
- HAYS, R. B., „Reading the Bible with the Eyes of Faith”, *Journal of Theological Interpretation*, I/1, Spring 2007, 5-21. Magyarul: „Teológiai egzegézis – olvasás a hit szemével”, *Híd. Evangélikus magazin*, 2008/IV. 30-31. és *Hívő megértés. Válogatott egyházi publicisztika*, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 2008, 18-23.
- JENSON, Robert, W., „Scripture’s Authority in the Church”, in: E. F. Davies – R. B. Hays, *The Art of Reading Scripture*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2003, 27-37.
- LINDBECK, George A., *A dogma természete. Vallás és teológia a posztliberális korban*, Budapest Hermeneutikai füzetek 17, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1998.
- MOBERLEY, *The Bible, Theology and Faith. A Study of Abraham and Jesus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- SAUTER, Gerhard, „The Art of Reading the Bible”, in: *Protestant Theology at the Crossroads*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2007, 33-57.
- SEITZ, Christopher, R., *Figured Out. Typology and Providence in Christian Scripture*, Louisville – London – Westminster, John Knox Press, 2001.

- SEITZ, C. – McCREIGHT, K. (szerk.), *Theological Exegesis*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1999.
- STEINMETZ, D., „A prekritikai írásmagyarázat elsődlegessége”, in: *Paradigmaváltások a Biblia értelmezésében*, Hermeneutikai Füzetek 1, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1994, 6-20.
- TYNDALE, William (ford.), *The New Testament (1526)*, a wormszi kiadás betű szerinti újryomása, W. R. Cooper (szerk.), The British Library, 2000.
- VANHOOZER, Kevin J. (szerk.), *Dictionary for Theological Interpretation for the Bible*, SPCK, Baker, 2005.
- VANHOOZER, K. J., *First Theology. God, Scripture and Hermeneutics*, Downers Grove, Illinois, Inter Varsity Press – Leicester, England, Apollos, 2002.
- VANHOOZER, K. J. „Imprisoned or Free? Text, Status, and Theological Interpretation in the Master/Slave Discourse of Philemon”, in: A. E. Fowl – K. J. Vanhoozer – F. Watson, *Reading Scripture with the Church. Toward a Hermeneutic for Theological Interpretation*, Grand Rapids, Baker Academic, 2006.
- VANHOOZER, K. J. ., *The Drama of Doctrine*, Louisville, Kentucky–Westminster, John Knox Press, 2005.
- WATSON, Francis, *Paul and the Hermeneutics of Faith*, London – New York, T & T Clark International, 2004.
- WATSON, F., *The Open Text. New Directions for Biblical Studies?* London, SCM Ltd., 1993.
- WEBSTER, John, *Holy Scripture, A Dogmatic Sketch*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- YOUNG, Frances, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- YOUNG, F., *The Art of Performance: Toward the Theology of Holy Scripture*, London–Darton, Longmann & Todd, 1990; Amerikában: *Virtuoso Theology: The Bible and Interpretation*, Cleveland, Pilgrim, 1993.

HOZZÁSZÓLÁS ÉS VITA

Bolyki János:

IRODALOMTUDOMÁNY ÉS TEOLÓGIA

Hozzászólás ifj. Fabiny Tibor hermeneutikai sorozatához*

Az előmegértés állapotában

Az „előmegértés” (Vorverständnis) hermeneutikai fogalma azt jelenti, hogy amikor egy szöveghez közeledünk, már bizonyos ismereteink és nézeteink vannak a szerzőről és művéről. Ha ez az „előmegértés” nem „előítélet”, akkor pozitív szerepe lehet valamilyen irodalmi mű megértésében. Megvallom, amikor a *Lelkipásztor* nagyrabecsült felelős szerkesztője a múlt év utolsó napjaiban megkért, hogy szóljak hozzá ifj. Fabiny Tibornak a folyóiratban megjelent hatrészes hermeneutikai sorozatához, azért mertem elvállalni a megtisztelő felkérést, mert már bizonyos „előmegértésem” volt a szerzőről és írásáról. Ismertem ugyanis a szerkesztésében Szegeden megjelent hermeneutikai szöveggyűjteményt,¹ melynek alapján kértem, hogy a Budapesti Református Teológiai Akadémián tartson négy előadást a hallgatóknak erről a tárgykörrel. Így kerültem a szerző személyes hatása alá, ismertem meg benne a nagy tudású, mély hitű keresztyén embert, aki foglalkozására nézve ugyan nem teológus, de akitől a teológusok, a biblikusok pedig kiváltképpen, sokat tanulhatnak. Közben kézbe vehettem az 1991-ben, Pannonhalmán, az ő szervezésében rendezett nemzetközi konferencia anyagát,² valamint a tipológiáról írt, Angliában kiadott könyvét.³ Természetesen az új *Protestáns Szemlé*ben megjelent írásait is örömmel olvastam.⁴ Mégsem mondhatom, hogy a *Lelkipásztor*ban közölt

* Megjelent a *Lelkipásztor* 1993. márciusi számában.

¹ Ikonográfia és Műértelmezés kötetei: *A hermeneutika elmélete*, Szeged, JATE, 1987; *A tipológiai szimbolizmus*, Szeged, JATE, 1988

² *Literary Theory and Biblical Hermeneutics*, JATE, Szeged, 1992.

³ *The Lion and the Lamb. Figuralism and Fulfilment in the Biblia, Art and Literature*. London, Macmillan, 1992.

⁴ LVIV (I. új) évf., 1. szám (42-47)

sorozat ne nyújtott volna az eddigiekhez képest komoly többletet. Sőt! Addigi „előmegértésem” találkozással, egzisztenciális megértéssé növekedett.

Nem iskolás, hanem iskolát teremtő

Hálásak lehetünk ifj. Fabiny Tibornak, hogy a szűkreszabott kereteket nem terhelte meg valamilyen hermeneutikatörténet iskolás „kivonatával”, hanem néhány áttekinthető paradigmában sűrítette az előző korok elméleteit, majd három paradigmaváltásba foglalta össze a fejlődést. E három váltás: *1. a tipológiától a dogmatikáig; 2. a dogmatikától a történetkritikáig; 3. a történetkritikától az irodalomtudományig.*

Aki olvasta a sorozatot, annak nem kell ezeket részletezni, aki nem olvasta, azt arra kérem, hogy pótolja, amit elmulasztott.⁵ Látni fogja, hogy a szerző annyiban alkalmas arra, hogy iskolás leckék helyett nagykorú olvasók számára „iskolát” teremtsen, amennyiben nekünk, teológusoknak felkínálja: 1. az irodalomtudományok hermeneutikai eredményeit, melyek a Szentírás megértésében is használhatók; 2. a külföldi, főként angolszász teológiai hermeneutikai irodalom számunkra jórészt hozzáférhetetlen termése legjavának ismertetését; 3. főként pedig s ez a legfontosabb olyan hermeneutikai elveket, amelyek egyszerűen túllépik a „hívó” és „tudományos” bibliamegértés elavult, de az egyház népét mégis fájdalmasan megosztó frontvonalát.

Túl a fundamentalizmuson és liberális történetkritikán

Nem volna haszon nélküli az említett két kategória tárgyilagos vizsgálata főként képviselőik meghallgatása, és nem kívülről jövő címkézés alapján. Valószínűleg kiderülne, hogy címkéink rendkívül felületeseek, s azok, akiket a „fundamentalista” jelzővel akarnánk egységesen (le)minősíteni, azok a valóságban sokkal árnyaltabb, egymástól is eltérő nézeteket vallanak, pl. akadnak köztük merev és dinamikus fundamentalisták, evangélikálok, sőt neoorthodoxok is. S az „ellentáborban” is lehetnek konfesszionális kötöttségű, hívő és felelősséget viselő emberek, akik a szabad kutatás eredményeit nem

⁵*Lelkipásztor*, 1992. 3., 5., 7-8., 9., 11., 12. számaiban

a rombolásra, hanem az egyház építésére, a Szentírás reális, tehát jobb megértésére kívánják fordítani. Ifj. Fabiny Tibor irodalomtudományi hermeneutikai megközelítése azonban túlvisz mindezekre. A bibliai könyvek szerzői személyének és a szerzők intenciójának kutatását meghagyja a történészeknek, ő pedig megmutatja nekünk, hogy milyen érdekes maga a szöveg és az a hatás, melyet az az egykori olvasókra gyakorolt s amelynek mi is bátran kitehetjük magunkat. Óriási lehetőségek állnak a teológia előtt, ha az irodalomtudományok módszerei és eredményei figyelembevételével közeledik a Szentírás világához! Ezt azok az illusztrációk mutatják, melyek az egyes irodalomtörténeti irányok bemutatását követően azok biblia-magyarázati alkalmazását adják. A 8. Zsoltárt, a jézusi búcsúbeszédet (Jn 13–17) vagy Pál athéni beszédét (ApCsel 17) másképpen fogjuk megközelíteni, ha a szerző által bemutatott példákat megismerjük.

„Érett” meggyőződéssel és „fiatalos” tanulni vágyással

Érdemes olvasni ifj. Fabiny Tibor írását, mely esetben az idézőjelbe tett jelzőknek semmi életkori vonatkozása sincs, csak minőségi értelmük van. Lehet ugyanis valaki vénen is „éretlen”, mindig új után kapkodó, de lehet húszas éveiben járva is olyan önmagával elégedett vagy fáradt, hogy elzárkózik az ismeretlen gondolatok elől. A szóbanforgó sorozat hasznosításához viszont szükséges a nem életkori értelemben vett *érettség és fiatalosság*. Jó, ha van saját hermeneutikai meggyőződésünk, nehogy ha kezünkbe vesszük a hat cikket, akkor az újabb és még újabb irányzatok kritikátlan lelkesedésünk minden egyes *Lelkipásztor* szám elolvasása után újabb és még újabb irányzatok hívévé tegyen. (A fentiekből világosan kitűnik, hogy ez ifj. Fabiny Tibornak semmiképpen sincs szándékában.) E sorok írója megvallja, hogy a sorozatot a reformatori inkarnációs hermeneutika meggyőződéses híveként olvasta, vagyis abból az álláspontból kiindulva, hogy a Szentírás támasztotta elsődleges istenélmény és a szöveg történeti-nyelvi módszerekkel végzett tudományos egzegézise nincsenek egymással ellentétben, sőt, erősíthetik egymást. Ezenkívül a Szentírás megértése azért lehetséges, mert az isteni szó emberi szóvá lett, az isteni Logosz testtelélének analógiájára az „elegyítetlenül, elválasztatlanul,

osztatlanul, elkülönítetlenül” formula⁶ komplementaritásában.⁷ Ám bármelyik hermeneutikai meggyőződés érlelődjék is ki az emberben, azonnal merevséggé és bezárkózássá válik, ha nem maradunk fiatalosan nyitottak az újabb gondolatok előtt. Ifj. Fabiny Tibor, az irodalomtudományi paradigmán belül, öt irányzatot mutat be egyegy közleményben (kánon, retorika, olvasóközpontú, narratív és dekonstrukciókritika), mindegyikben van új szempont, látókörbővülés, megfontolásra érdemes gondolat. Talán a dekonstrukciós eljárással kapcsolatban marad az az érzésünk, hogy itt a dekonstrukcióban túlságosan sok a destrukció, azaz a lebontásban a lerombolás. De még itt is akadhat „valami jó”.

Értelmiségi egyháztagjaink komolyan vétele

Helytelen nyelvhasználat az, hogy az egyházban a nem-lelkészeket „laikusoknak” nevezzük. A szónak ugyan a bibliai szemlélet szerint nagy tisztessége kellene legyen, hiszen azt jelöli, aki a laoshoz, Isten népéhez tartozik. Nagy baj lenne, ha a papok nem tartoznának oda! De mivel sajnos elterjedt a klérikus-laikus ellentétpár, ezért a „laikus” szót a „hozzá nem értő, a nem szakember” értelmében használjuk mind az egyházi, mind a köznyelvben. S most itt a helye feltenni a kérdést: Laikus-e ifj. Fabiny Tibor a teológiában? A viláért sem! Nemcsak azért, mert „levelező teológiát” végzett, hanem azért, mert a hermeneutika világában sokkal inkább szakember, mint az átlagos teológus. Nem kellene tehát nekünk, teológusoknak jobban becsülnünk, nem, ez túlságosan kevés, jobban bevonnunk az egyház tanulmányi munkájába a hozzá hasonló „laikus” filológus, filozófus, történész, jogász és más szakembereinket?

Kellene egy Hermeneutikai Intézet

Olyan, mint Zürichben a G. Ebeling alapította, vagy Tübingenben, amit O. Bayer vezet. Vita tárgya lehet, hogy irodalmi és bibliai jellegű vagy csak bibliai jellegű legyen. Feltétlenül *ökumenikusnak* kellene lennie, a szó minél teljesebb értelmében. Állami egyetemek

⁶A Khalcedoni Hitvallás szövegéből

⁷Így nevezte N. Bohr dán természettudós azt a kapcsolatot, mely a klasszikus fizikában két, egymást kizáró fogalomnak egy másik síkon (az atomfizikában) egymást kölcsönösen kiegészítő kapcsolatát fejezi ki. A szó az újszövetségi görög pléroó és a Vulgata compleo betölteni, kiegészíteni jelentésű igéiből ered (pl. Mt 5,17).

irodalmi, vallástörténeti, filozófiai tanszékei és egyházi fakultások, főiskolák lehetnének a fenntartói közösen. Sokan profitálhatnának egy ilyen Intézet előadásaiból, felállítandó könyvtárából, kiadványaiból, konferenciáiból. A teológiai eszmecserék és az egymástól tanulás egyik fóruma lehetne. S valaki olyan legyen a vezetője, mint ifj. Fabiny Tibor, aki már „valamit letett az asztalra”. Mint például a fentebb értékelt hermeneutikai sorozatát a *Lelkipásztor* 1992-es évfolyamában.

Cserháti Márta:

TÖRTÉNETKRITIKA ÉS IRODALMI MEGKÖZELÍTÉS

Válasz Fabiny Tibornak*

A *Lelkipásztor* 1992/3-9. számaiban jelent meg ifj. dr. Fabiny Tibor tanulmányorozata, amelyben a Biblia értelmezésének kérdéseit a különböző irodalmi megközelítések fényében tárgyalja. A későbbiekben több hasonló tárgyú írása jelent meg a *Protestáns Szemle* című folyóiratban is. E cikkek egyes megállapításaival szeretnék vitába szállni a következőkben. Fabiny Tiborhoz hasonlóan én sem vagyok hivatásos teológus, csupán olyan érdeklődő, aki olvasott némi teológiát és némi irodalomkritikát, és gondolkodott ezekről a kérdésekről. Ezeknek a töprengéseknek az eredményét szeretném most megosztani ifj. Fabiny Tiborral és a *Lelkipásztor* olvasóival.

Reformáció, felvilágosodás és történetkritika

Ifj. Fabiny Tibor első megállapítása, amivel vitatkozni szeretnék, a következő: „A tiszta objektivitás, mint a felvilágosodás ideálja, a felelős mind a történetkritika, mind a fundamentalizmus megszületéséért.”¹ Ez az állítás számomra több szempontból is kérdéses. Egyrészt azt sugallja, hogy a történetkritikai módszer kérdésfeltevéseit a modern kor szülte, másrészt nem tesz különbséget a történetkritika mint módszer és a mögötte rejlő ideológia (ideológiák) között.

Paul Ricoeur hívja fel a figyelmet arra a tényre, hogy a kereszténység hermeneutikai problémája abban áll, hogy a bibliai bizonyoságtétel, amely egy személyről, Jézus Krisztusról szóló híradás, ugyanakkor, mint a szöveg, már értelmezi is az eseményt, amelyről tanúskodik. Mint szöveg, különbözik az általa hirdetett eseménytől, s ez a *távolság*, amely rejtett formában már a kezdetekkor jelen volt, a

*Megjelent a *Lelkipásztor* 1994. januári számában.

¹Ifj. Dr. Fabiny Tibor: *Idols must die so that a symbol... may begin to speak*, Kézirat, 2. o.

modern korra vált nyilvánvalóvá. „Modernitásunk mindössze annyit jelent, hogy most már feltűnő a távolság.”² – írja Ricoeur. Az esemény, az Ige és az Írás viszonyának a vizsgálatát „maga a Biblia kívánja, kezdeményezi és mozgatja.”³ Ricoeur szerint ezt a problémát korábban eltakarta a keresztyénség másik hermeneutikai kérdéséről, nevezetesen az Ószövetség és az Újszövetség viszonyáról, valamint az Írás és az élet kapcsolatáról való gondolkodás. A problémát tehát nem a felvilágosodás teremtette, pusztán a felszínre hozta.

A modern kor – különösen a tizenkilencedik század – egészen más szempontból hibáztatható. Az igazi probléma nem abból fakad, hogy a felvilágosodás előtérbe helyezte a történeti kérdéseket, hanem abból, *ahogyan* a történelemről gondolkodott. A felvilágosodás korának filozófusai számára elfogadhatatlan volt, hogy Isten a történelem esetlegeségeiben nyilatkozzatja ki magát. Az igazi cél, melyhez a történetkritikai módszert felhasználták, az volt, hogy lehántsák a történelem rongyait a tiszta ideákról, hogy az örök igazságok felragyoghassanak. Elég, ha ebben az összefüggésben csak Lessing híres mondatát idézzük: „A történelem esetleges igazságai nem tartalmazhatják az értelem örök igazságait.” Ebben a törekvésben a történetiséghez szorosan kötődő keresztyénség csak kerékkötő; le kell hát rázni az egyház tekintélyének jármát, erre szolgál a felvilágosodás számára a történetkritikai módszer. A helyzet iróniája, hogy a felvilágosodás *éppen ezért* nem érthette el célját, *mert* a történetkritikához folyamodott. A teológia ugyanis a saját szolgálatába állította az ellenfél fegyvereit, s arra használta őket, hogy a keresztyén üzenetet *még szorosabban* az eseményhez – egészen pontosan a Jézus-eseményhez – kösse. (Itt elsősorban a Bultmann utáni történetkritikai iskolákra gondolok.) Tette ezt abban a meggyőződésben, hogy ez a történelemhez kötöttség nem a véletlen műve, hanem Isten szuverén döntésének következménye.

Gerhard Ebeling mutat rá arra, hogy ez a változás az egyház részéről nem pánikra, hanem hálára adhat okot. A Biblia történeti valóságának józan felismerése Ebeling szerint konkrétabbá teszi, és így közelebb hozza hozzánk a bibliai világot.⁴ (Aki a nyári posztgra-

²Paul Ricoeur: *Előszó Rudolf Bultmannhoz* In: Ikonológia és műértelmezés, Szeged, 1987.

³I. m. 254. o.

⁴Gerhard Ebeling: *The Nature of Faith*, Muhlenberg Press, Philadelphia, 1961, 42. o.

duális tanfolyamon Gerd Theissent hallgatta, maga is meggyőződhetett afelől, milyen gazdag jelentésvilágot tár ki előttünk a konstruktív történetkritikai megközelítés.)

A teológia iránt elkötelezett történetkritikusok tehát nem tértek ki a felvilágosodás kihívásai elől, nem tartották a történeti kérdéseket mindenestül illegitimnek: szembenéztek velük, és esetenként eltérő következtetésekre jutottak, mint a felvilágosodás képviselői.

Széleskörű az a meggyőződés, a hitet a történeti gondolkodás nem csak megnehezíti, de rombolja is. A későbbiekben szeretnénk rámutatni ennek az elképzelésnek a tarthatatlanságára. Itt pusztán arra szerettem volna felhívni a figyelmet, hogy világos különbséget kell tennünk ideológia és módszer között, s a felvilágosodás *ideológiája* által okozott károkat nem szabad a történetkritika *módszerének* számlájára írunk.

B. E. Childs, a kánonkritika atyja, s az ő nyomán Fabiny Tibor tévesnek tartja azt a véleményt, hogy lineáris folytonosság áll fenn a reformáció és a történetkritika között; szerintük szembetűnőbb a folytonosság hiánya. Míg a reformáció számára a *sensus litteralis* (szó szerinti értelem) és a *sensus historicus* (történeti értelem) még egységet alkotott, addig a történetkritika a *sensus originalis* (eredeti értelem) kutatásával megbontotta ezt az egységet.

Ricoeurrel együtt azt gondolom, hogy a történetkritika pusztán nyilvánvalóvá tette a kétféle értelem különbségét, felfedve ezzel azt a már kezdettől jelenlévő problémát, hogy a *sensus litteralis* már önmagában is *értelmezett szöveg*, s mint ilyen, túlmutat önmagán.

A reformáció és a történelemkritika ha nem is lineáris, mégis felfedezhető kapcsolatát egy másik szempontból is vizsgálhatjuk. A teológiai történetkritika nem tett mást, mint komolyan vette azt a kitüntetett szerepet, amelyet a reformáció a Biblia tekintélyének tulajdonított. Ha mindent az Írás fényében kell megvizsgálunk, akkor az első kötelességünk magának az Írásnak minél mélyrehatóbb vizsgálata. Itt találkozhatunk az egész problémakör második érdekes vonásával: minél nagyobb súlyt helyezünk a szó szerinti értelemre, minél döntőbb számunkra tekintélye, annál nagyobb szabadságot biztosítunk a történeti kutatás számára, vállalva még a tévedések és vakvágányok kockázatát is.

Végigtekintve a történelemkritika tizenkilenc-huszedik századi fejlődését, erre is találónak érzem *Heisenbergnek* a természet-tudományokra vonatkozó megállapítását: „Az első kord a természet-tudomány poharából ateistává tesz, a pohár alján azonban Isten vár.”

Módszerek, célok, műfajok

Ifj. Fabiny Tibor szerint a bibliakutatásban olyan paradigmaváltásnak vagyunk tanúi, ahol a modernitáshoz kötődő módszert (a történetkritikát) felváltják a posztmodern irodalomkritikai irányzatok.

Kétségtelen, hogy a történetkritika *egyeduralmát* mindenképpen fel kell hogy váltsa az értelmezések sokszínűségére. Ez azonban véleményem szerint nem jelent paradigmaváltást. Az igazi konfliktus nem történetkritikai és az irodalmi *módszerek* közt feszül, hanem a bibliamagyarázók különböző érdekei és feltevései között. A valódi vízvonal a Bibliának bizalommal teli illetve hit nélküli olvasása között húzódik, tekintet nélkül a választott módszerre. A történelem- és az irodalomtudomány *önmagában* egyaránt szekuláris – ha tetszik, semleges – teológiai elkötelezettség meglelte teszi egyiket is, másikat is izgalmassá a bibliakutatás számára.

A kétféle megközelítés általában kétféle célt szolgál: a történeti vizsgálódás az igazságra, az irodalmi pedig az identitásra helyezi a hangsúlyt.⁵ Különböző perspektívák, amelyek kölcsönösen korlátozhatják és korrigálhatják egymást.

Ifj. Fabiny Tibor írásaiból azonban úgy tűnik, ő az irodalmi módszereket nem a történetkritikai egyoldalúságot ellensúlyozó, hanem azt helyettesítő megközelítésnek szánja. Hiányzik cikkeiből egy általam alapvetőnek tartott megkülönböztetés, nevezetesen az, hogy a Biblia könyvei műfajukat tekintve *nem homogének*. S ez a műfaji sokféleség szinte követeli a módszerbeli pluralitást. Olyan bibliai elbeszélések esetében, mint például a Jónás könyve, a történeti megközelítés valószínűleg kevesebb izgalommal szolgál mint az irodalmi. Jézus példázatainak nyelve is megkívánja az irodalmi elemzést, lévén olyan nyelv, amely elsősorban nem információt közöl, hanem metaforáival mintegy bevonja az olvasót is a történetbe. A példázatok esetében azonban már a történetkritika is kontrollt kell hogy gyakoroljon: bármilyen

⁵Robert Morgan/John Barton: *Biblical Interpretation*, Oxford University Press, 1989, 287. o.

irodalmi értelmezésnek történetileg is tarthatónak kell lennie. Az evangéliumokra nézve pedig egészen megfordul a helyzet: itt a történetkritikáé kell hogy legyen a főszerep, hiszen az evangéliumok műfaja tanúságtétel, mégpedig tanúskodás *valamiről, ami megtörtént*. A döntő tehát mindig az a kérdés, vajon az általam kiválasztott módszer megfelel-e a szöveg állította kívánalmaknak, közelebb visz-e a Biblia jobb megértéséhez vagy sem.

Az utóbbi évtizedekben egyre jellemzőbbé válik a bibliakutatásban az „interdiszciplinaritás”, a különböző tudományágak összefogása, anélkül, hogy a megközelítések kizárnák egymást. A Biblia a hívő ember számára nem fiktív világot tár fel, hanem a valóságról szól: helyes és szükséges tehát, hogy minden rendelkezésünkre álló megközelítést latba vessünk ennek a valóságnak a felfedezése érdekében.

Ahogy ifj. Fabiny Tibor joggal figyelmeztet a történetkritika egyoldalúságának veszélyeire, éppen ily óvatossággal kell szemügyre vennünk az irodalmi megközelítésnek előnyeit és veszélyeit is.

Egyes vélemények szerint a Biblia irodalomközpontú vizsgálatának napjainkban zajló előretörése a teológiai elbizonytalanodás egyik jele.⁶ Az irodalmi szemlélet pozitívuma, hogy az értelmezések szélesebb skáláját teszi lehetővé, mint a történetkritikai, ez azonban azzal jár, hogy nehezebb teológiailag elfogadhatatlan értelmezéseket is kizárni az interpretációk köréből.⁷

Bár módszer és ideológia különbségét itt nem szabad elfelejtenünk, mégis elgondolkodtató, hogy egyes irodalmi irányzatok ideológiai háttere kifejezetten ellenséges a keresztyénséggel szemben.⁸ Tüzetesebben meg kellene vizsgálni például a strukturalizmus és a dekonstrukció eszmetörténeti háttérét, mielőtt szempontjaikat a bibliakutatásban érvényesítenék. A dekonstrukció pozitívuma, hogy kimozdít hamis biztonságérzetünkből, abból a tévképzetünkből, hogy uralkodhatunk a szöveg felett, de radikális bizonytalanságát, az igazság kérdésében tanúsított szkepticizmust véleményem szerint nem oszthatjuk.

⁶ibid. 289. o.

⁷ibid. 250. o.

⁸ibid. 252. o.

Más irodalmi elméletek, mint például az olvasó-központú megközelítés, rendkívül sok haszonnal járhat a teológia számára. Felhívja a figyelmet arra, mennyi minden múlik a szöveg befogadójának előfeltevésein és céljain. Itt is tanácsos azonban az óvatosság: elsősorban azok az olvasószempontú megközelítések lehetnek mérvadók, amelyek nem hagyják figyelmen kívül a kommunikáció másik pólusát, a szerzőt sem. Elsősorban *Wolfgang Iser* munkáira gondolok, akinél az olvasó szempontjai nem választhatók el a szerzőnek a szövegben megvalósuló szándékától.

S bármelyik módszert választjuk is, mindig tudatában kell lennünk, hogy a Biblia más és több, mint pusztán történelem vagy pusztán irodalom.

Teológiai előfeltevések és objektivitás

Ifj. Fabiny Tibor szerint a történetkritikai teológia olyan objektív, semleges nézőpontot tételez fel, amelyből, mint uralkodó pozícióból elfogultság nélkül vizsgálhatja a bibliai szövegeket.

Igaz, hogy a tizenkilencedik század gondolkodását nagymértékben meghatározta az a „tudományos” optimizmus, amely a kutató elme semlegességét, elfogulatlanságát hangsúlyozta. Ez azonban a történetkritikában is – Bultmann óta mindenképpen⁹ – túlhaladott elképzelés.

A múlt század történetkritikusainak szeme előtt valóban a ranke-i ideál lebegett: úgy akarták elénk állítani a múltat, ahogyan az valójában történt. Hamarosan kiderült azonban, hogy ez a vállalkozás kudarcra van ítélve: a kutatók többet akartak tudni, mint amennyit tudni lehetséges. E századra világosság vált: a történetkritikai kutatás inkább a leghatékonyabbtól a valószínűig, mintsem a valószínűtől a bizonyosig terjedő skálán mozog. „Minél kidolgozottabb egy diszciplína, annál kevésbé valószínű, hogy célját a tudás bizonyosságában jelöli meg.”¹⁰

Ennek ellenére – s itt *John Barral* is vitatkozom – a „mi történt valójában?” *nem* fundamentalista kérdés. Olyan kérdés, amelyre le-

⁹Rudolf Bultmann: *Is Exegesis without Presuppositions Possible?* In: *Existence and Faith*, London, Collins 1964, 342-51. o.

¹⁰E. D. Hirsch: *A szerző védelmében* In: *Ikonológia és műértelmezés* 3, 422. o.

het fundamentalista módon is keresni a választ, de amely kérdés – a korlátok tudomásul vételével – a bibliakutatás szíve közepe.

A „tudományos objektivitás” alternatívája ugyanis nem feltétlenül a történeti kérdés elhárítása. Éppen a keresztyénségnek az a sebezhető vonása, hogy Isten kinyilatkoztatását a történelemnek egy bizonyos pontján végbement eseményben fedezi fel, szolgáltatja a *pozitív indítékot* arra, hogy ezt a történelmi eseményt – amennyire lehetséges – rekonstruáljuk.

A történetkritikai módszer egyik fontos jellemzője – amely nélkülözhetlenné teszi a bibliakutatásban – az, hogy *negatív kontrollt* gyakorol az értelmezések felett. Ha nem is képes arra, hogy teljes bizonyossággal szolgáljon afelől, mi történt valójában, arra azonban alkalmas, hogy megmondja: mi az, ami *nem* történhetett.¹¹ Bár Childs, s nyomában ifj. Fabiny Tibor a történetkritikáról szólva „kontroll nélküli egegzisről” beszél, ez legfeljebb szélsőséges esetekben igaz, általánosításképpen azonban nem állja meg a helyét. Éppen a nyelvi egegzis hivatott arra, hogy megmutassa: mi az, amit a szöveg *nem* jelenthet, a történeti módszer pedig arra, hogy figyelmeztessen, mi az, amire a szerző *nem* gondolhatott.

A történetkritikának ez az ellenőrző szerepe természetesen nem jelenthet kényszerzubbonyt az értelmezés számára: arra szolgál csupán, hogy megvonja az interpretáció határait ott, ahol ez történeti okokból szükségesnek látszik, s ezzel kizárja az irracionális értelmezéseket.

A történetkritika más szempontból is a bibliamagyarázat kontrollját jelenti: azzal, hogy a történeti elemekre koncentrálnak, harcol a keresztyénség retorikus/ideologikus kihasználása ellen is.¹² Anélkül, hogy kijátszani akarná a „történeti” Jézust a későbbi dogmafejlődéssel szemben, rámutat Jézusnak olyan vonásaira, melyeket a későbbi hagyomány részben eltakart, vagy egyszerűen feledésbe merültek.

A teológiaiilag elkötelezett történetkritika legnagyobb harca ugyanis az egyházon belül és kívül megfigyelhető *doketista tendenciák* ellen folyik. Talán meglepő, de felmérések szerint a legtöbb hívő – és nem hívő – a doketizmust, ezt a korai eretnekséget véli a hivatalos

¹¹James D. G. Dunn: *New Testament Theology in Dialogue* SPCK, London, 1987, 21. o.

¹²Ebeling, *ibid.* 14. o.

keresztyén tanításnak.¹³ Ebből a népszerű elképzelésből – hogy Jézus már földi életében félisteni jelenségként élt, aki mindentudása és omnipotenciája révén csak látszólag volt valóságos ember – fakad az a évedés, miszerint a keresztyénség lényege abban áll, hogy „negyvenkilenc hihetetlen dolgot kell elhinni reggeli előtt”¹⁴, s nem a „kereszt botrányában”, a „keresztúton járó Jézus rejtettségében és alázatosságában”.¹⁵

Nem a posztmodern paradigma, hanem Jézus az, aki az igazi kihívást intézi a modern világhoz: „... az a kihívás, amit Jézus jelent, nem az értelem feláldozását, hanem valami sokkal mélyebben bennünk gyökerezőnek a feláldozását követeli tőlünk.”¹⁶

Még egy fontos ok készlet bizonyos történetkritikusokat arra, hogy a történeti Jézust állítsák előtérbe. Bár Jézus számunkra más és többet jelent, mint követendő példát, *kevesebbet azonban nem jelenthet*. Követése pedig azt feltételezi, hogy azokat akarjuk komolyan venni, amiket ő komolyan vett. S ezeket nem mindig egyszerű elválasztani a későbbi egyházi hagyománytól.

Az esemény akkor és ott, itt és most

A fentiekből talán kitűnik, miért ragaszkodik a bibliakutatók jelentős része olyan makacsul a történetkritikai módszerhez. Maga a keresztyénség gyújtópontjában álló esemény – a Jézus-esemény – követeli ezt a ragaszkodást. Meglepő módon éppen Origenész, aki pedig szívesen „elspiritualizált” mindent, volt az első, aki a keresztyén hit számára alapvetőnek tartotta Jézus történetiségét. Ifj. Fabiny Tibor szerint a történetkritika mitikus kategóriák narratív kivetítésének tartja a bibliai anyagot.¹⁷ Úgy gondolom, ez a summás megállapítás még Bultmannra sem áll, aki Paul Ricoeur szerint azért indította el egész „de-mitologizálási programját”, hogy „szétzúzza azt a hamis botrányt, amit

¹³Marcus J. Borg: *Jezus: New Vision*, Harper, San Francisco, 1991, 7. o.

¹⁴ibid. 26. o.

¹⁵Ernst Käsemann: *Thoughts on the Present Controversy About Scriptural Interpretation*, In: *New Testament Questions of Today*, Fortress Press, Philadelphia, 1964, 277. o.

¹⁶Borg, ibid. 16. o.

¹⁷Ifj. Dr. Fabiny Tibor: "Brevard Childs és James Barr vitája", *Protestáns Szemle*, 1993/3, 218. o.

a mitologikus világkép abszurditása vált ki a modern emberből, hogy nyilvánvalóvá tegye az igazi botrányt, az Istennek a Jézus Krisztusban megjelenő bolondságát, amely minden kor embere számára botrány.”¹⁸ S még kevésbé áll ez azokra a kutatókra – *Joachim Jeremiástól Marcus J. Borgig* –, akik távolról sem osztják Bultmann szkepticizmusát a történeti Jézus megismerhetőségét illetően.

A történetkritika tehát döntő súlyt helyez arra, hogy megmutassa: Jézus történeti személy, s nem mítikus alak. „Ha Jézus sohasem élt, vagy ha a belévetett hitről kiderülne, hogy a történeti Jézus jelentőségének félreértése, akkor a keresztyén hit alapjai rendülnek meg.”¹⁹ – írja Ebeling.

A történeti Jézushoz való ragaszkodás természetesen nem jelenti azt, hogy a történetkritika olyan „bizonyítékokat” keres, melyekre a keresztyén ember a hitét alapozhatná. Isten ébreszti a hitet, s nem az „objektív bizonyítékok”. S azt sem jelenti, hogy *hitünk* teljes egészében a történeti Jézusról való *tudásunk* függvénye. A keresztyén hit nem a történeti Jézusról szóló információk halmaza, hanem az élő Krisztussal való kapcsolat. De ha ez így van, annál fontosabb a keresztyén ember számára, kicsoda Jézus, aki Krisztus.

A távolság ott és akkor, ott és most

Ifj. Fabiny Tibor szerint a történetkritikát az „ott és akkor” érdekli az „itt és most” helyett. Childs-szal együtt úgy látja, hogy áthidalhatatlan szakadék tátong a történeti értelem és a szövegnek a mai emberhez szóló üzenete között.²⁰ Én az „ott és akkor” és az „itt és most” között feszülő távolságot nem tartom egyértelműen negatívnak.

Ez a távolság lehetővé teszi, hogy tudatosítsuk a bibliai üzenet *másságát* saját beidegződéseinkhez és elvárásainkhoz képest. Ily módon megakadályozza a bibliai üzenet azonnali, *rövidzárlatos* alkalmazását, s lehetővé teszi, hogy egy lépést hátrálva önmagunkat is más

¹⁸Ricoeur, *ibid.* 257. o.

¹⁹Ebeling, *ibid.* 46. o.

²⁰Brevard Childs: „A Biblia szó szerinti értelmezése régen és ma”, *Protestáns Szemle*, 1993/3, 218. o.

perspektívából szemléljük. Ugyanakkor a konstruktív történetkritika nem tartja ezt a távolságot áthidalhatatlannak. Azzal, hogy a bibliai tanúságtételt *kontextusba helyezi* – a kor szélesebb és a konkrét gyülekezeti helyzet szűkebb kontextusába –, szerencsés esetben eléri azt, hogy Galilea poros útjai, vagy Korintus nyüzsgő nagyvárosiassága ismerősebbé válnak számunkra, mint a szomszéd utca. Az „ott és akkor” és „itt és most” feszültségének pozitív vonása tehát az, hogy megakadályozza, hogy a bibliai szöveggel olyan „ál-dialógust folytassunk”, ahol a szöveg pusztán „a hasbeszélő bábujának szerepét tölti be”.²¹

A szöveg: szöveg

A történetkritikai szerzőorientált megközelítéssel szemben a legtöbb irodalmi irányzat a *szöveg autonómiáját* hangsúlyozza, azt feltételezve, hogy lehetetlen és szükségtelen bizonyosságot szerezní afelől, mi lehetett a szöveg szerzőjének eredeti szándéka. Lehetetlen, hiszen a szöveg nem „átlátszó ablak”²², ahonnan kitekinthetnénk a szöveg mögötti eseményre, és szükségtelen is, hiszen a jelentés teljessége ott van magában a szövegben.

E. D. Hirsch amerikai irodalomkritikus mutat rá arra, hogy a szemantikai autonómia elmélete milyen csapdákat rejt. A szövegnek magában nincsenek jogai, az értelmezés kulcsa vagy a szerző, vagy a olvasó kezében van. „Misztikus elképzelés, hogy a nyelvi jelek saját jelentésüket el tudják mondani.”²³ – írja. Ha a szerzőt kiiktatjuk érdeklődésünk köréből, akkor az értelmezés érvényességének egyetlen letéteményese az olvasó lesz.

A teológia számára mindig fontosabb a szöveg üzenete, mint maga a szöveg. Ennek az üzenetnek a megértése azonban a szöveggel folytatott párbeszéddel kezdődik. S ebben a párbeszédben döntő szerepe van a szerző szándékának, természetesen nem annak, mire gondolhatott a szöveg írása közben, hanem annak, milyen *nyilvános jelentést* szánt művének.

²¹Dunn, *ibid.* 14. o.

²²Fabiny: *Idols must die...* 9. o.

²³Hirsch, *ibid.* 428. o.

A nyilvános jelentés fogalmába beletartoznak mindazok a műfaji hagyományok, formai kötöttségek, melyeknek a szerző tudatában kellett hogy legyen.²⁴ A bibliai szövegek esetében azt is meg kell vizsgálnunk, milyen konkrét gyülekezeti helyzetet figyelembe véve készült a szöveg: kiknek és milyen céllal íródott.

Tekintettel arra, hogy a szöveg keletkezésének pontos körülményei számunkra már nem teljesen hozzáférhetőek, itt is számolnunk kell a bizonytalansági tényezővel. A cél ez esetben is – Hirsch szavaival – „eljutni egy valószínűleg helyes megértéshez” és kizárni az illegitim értelmezések lehetőségét – ez nem kevésbé fontos.

Ehhez azonban fontos megkülönböztetnünk a szöveg *jelentését és jelentőségét*. A *jelentés* elsősorban a szerző hatáskörébe tartozik, ez az a norma vagy kontroll, amely a szöveg megértésének szilárd pólusát adja. A szöveg *jelentősége* pedig az olvasón múlik: azon, hogy a bibliai szöveg a különböző korok emberei számára, s egyetlen olvasó számára is más-más életkorban és élethelyzetben milyen konkrét és személyes üzenetet hordozott.

A jelentés és jelentőség viszonyáról Paul Ricoeur így ír: „Ha nincs objektív jelentés, akkor a szöveg semmit sem mond, egzisztenciális elsajátítás nélkül pedig a szöveg mondanivalója halott beszéd.”²⁵

Helyesbítünk kell azt az általánosítást, amely szerint a történetkritikát az életrajzi adatok, a szerző kiléte érdekli. A redakciótörténeti kutatás tanúsítja, hogy a történetkritikusok többségét elsősorban az egyes bibliai szerzők *teológiája* foglalkoztatja, azok az egyéni hangsúlyok, amelyekkel a rájuk bízott üzenetet továbbadták.

A szöveg autonómiájáról vallott elképzelések szorosan kapcsolódnak a bibliai szöveg *referencialitásának* kérdéséhez. Ha tiszteletben tartjuk a szerző által a szövegnek tulajdonított jelentést, figyelünk kell arra is, hogy vajon szövegét referenciálisnak *szánja-e* vagy sem. S itt ismét a bibliai szövegek sokszínűsége a döntő szempont. Vannak bibliai iratok – elsősorban az evangéliumok – melyeket szerzőjük kifejezetten referenciálisnak – a szövegen kívüli eseményre vonatkozóan – szánt. Elég, ha csak Lukács evangéliumának bevezető szakaszára gondolunk: „Miótán sokan vállalkoztak már arra, hogy *tu-*

²⁴ibid. 420. o.

²⁵Ricoeur, ibid. 269. o.

dósisanak bennünket a körünkben beteljesedett *eseményekről*, úgy, amint reánk hagyták azok, akik kezdettől fogva *szemtanúi* és szolgálói voltak az igének: magam is jónak láttam, hogy miután eleitől kezdve *mindennek pontosan utána jártam*, sorban megírom azokat neked...” (Lk 1,1–3) Egy másik példa lehet Pál apostol kijelentése: „Ha pedig Krisztus nem támadt fel, akkor üres a mi igehirdetésünk, de üres a ti hitetek is.” (1Kor 15.14) (azaz: ha igehirdetésünknek nincs „referenciája”...)

Fabiny Tibor tehát joggal figyelmeztet arra, hogy a bibliai *történet* nem azonos a *történelemmel*. A bibliai történet nyelve egészen sajátos, elsősorban nem referenciális, inkább utalásokkal átszótt, metaforikus nyelv. S valóban: értelmetlen lenne például a Genézis történeteinek számonkérni a szorosán vett referencialitást. Ha azonban a Jézus-esemény és annak szövegbeli megjelenése áll figyelmünk középpontjában, akkor a referencialitás döntő teológiai jelentőséget nyer. Fabiny Tibor egyik írásában maga is különbséget tesz történet és esemény között, s a Krisztus-eseményről mint a *történelem* központi eseményéről beszél²⁶ – anélkül azonban, hogy a különbségből adódó teológiai következményeket figyelembe venné.

A kánon kérdése

Ifj. Fabiny Tibor írásaiból számomra nem derül ki egyértelműen, milyennek látja a Biblia és a kinyilatkoztatás viszonyát, illetve megteszi-e ezt a megkülönböztetést. A bibliaértelmezés egyik kulcskérdése, hogy egyenlőségjelent teszünk-e a Biblia és a kinyilatkoztatás közé, vagy megkülönböztetjük a kettőt. Ennek a döntésnek messze menő teológiai következményei vannak: ha nem látunk a kettő között feszültséget, ezzel egy sor problémát csak megkerülünk, de nem oldunk meg, ha pedig megtesszük ezt a distinkciót, akkor számot kell adnunk arról, milyen alapon és milyen kritériumok szerint tesszük ezt.

Ezen a ponton két oldalról is az önkényesség veszélye fenyeget: ha a Bibliát egyszerűen azonosítjuk a kinyilatkoztatással, akkor nem számolunk sem azzal, hogy a bibliai szövegben egybefonódik a

²⁶Fabiny: *Idols must die...* 10. o.

kinyilatkoztatás és annak értelmezése, sem azzal, hogy a különböző bibliai szakaszoknak nem azonos a teológiai súlya. (Hogy csak egy szélsőséges példát említsek: Pál apostol intelme az asszonyok fejének befedéséről nem áll egy szinten János evangéliumának prológu-sával.) Az egyes bibliai könyvek teológiai mondanivalója sem áll mindig összhangban egymással. Még a három szinoptikus evangéliumot sem lehet maradéktalanul harmóniába hozni, még kevésbé a szinoptikusokat Jánossal, nem beszélve az olyan eltérő teológiai mondanivalókról, mint a Római levél és a Jakab-levél.

Ennél is súlyosabb probléma, hogy a bibliai szövegek közötti *válogatás* elkerülhetetlennek tűnik. Még a verbális inspirációt vallók is válogatnak, többnyire egyes, kontextusból kiragadott szövegrészeket részesítve előnyben másokkal szemben, azzal a különbséggel, hogy a válogatás szempontjai nem mindig tudatosak és sohasem nyilvánosak. *Derek Prince* például „A keresztyénség hat alaptanítása” című könyvében a Zsidókhöz írt levél 6. fejezetének 2. versét teszi meg tanításának tengelyéül, azért mert ebben a versben a „mosakodások” kifejezés töb-beszámban szerepel, s így alkalmat ad a kétféle – vízzel és a Lélek által történő – keresztség hangsúlyozására.

Az önkényesség ellen tehát nem nyújt hathatós védelmet a kánon-nak Isten igéjével való maradéktalan azonosítása. Annál is kevésbé, mert aki így tesz, annak azt is el kell döntenie, melyik kánont tekinti mérvadónak, a hébert, a görögöt vagy a latint, nem is szólva a nemzeti nyelvekre fordított szövegek eltéréseiről.²⁷ A fordítás teológiai súlyára jó példa a Mózes 1. könyvének 4. fejezetében található mondat: (ezt mondja az Úr Káinnak:) „Ha pedig nem jól cselekszel, a vétkek az ajtód előtt leselkedik és rád vágyódik, de te *uralkodhatsz* rajta.” (1975-ös protestáns fordítás) A legújabb fordításban – hasonlóan a Károli-féle szöveghez – az ige fordítása *uralkodjál*. Más fordítások pedig az *uralkodni fogsz* változatot hangsúlyozzák. Három eltérő verzió – három gyökere-sen más teológiai hangsúly.

S még ha kezünkben lenne is egyetlen eredeti szöveg, akkor is számolnunk kellene az erre a szövegre vonatkozó eltérő értelmezé-sok sokaságával.

²⁷Käsemann, *ibid.* 263. o.

Ha a bibliai szövegek közötti válogatás valóban elkerülhetetlen, akkor az egyetlen megoldás, ha választásunk okait és szempontjait tudatosítjuk és *nyilvánossá tesszük*. Ezt tette Luther Márton is, amikor *teológiai meggondolásból* a Római levelet tartotta „az egész Írás lámpásának és ösvényének”, melynek fényében a különböző bibliai szövegeket vizsgálunk kell. Ezzel szorosan összefüggő egezetikai szempontja pedig az volt, hogy a hit számára elsősorban a Krisztusra mutató szövegrészek a mérvadók. Mások a történeti Jézus életéről, haláláról és feltámadásáról szóló híradásokat tekintik olyan mércének, amely a többi bibliai szöveg értelmezéséhez irányítúként szolgál.²⁸

A történetkritikai módszer nem jelent garanciát a teológiai önkényesség kísértésével szemben. Rudolf *Bultmann* egezetikai munkáiban például nem egy vitatható megállapítással találkozunk egyes szövegek eredetiségét és érvényét tekintve. A döntő különbség azonban az, hogy – éppen a történetkritikai szempontok alapján – ezek az önkényesnek tűnő állítások megkérdőjelezhetőek és megvitathatóak.

Tehát míg az egyik esetben az „egyen személyes hite lesz az íráselemzés kulcsa”,²⁹ addig a másokban meghatározott kritériumok alapján kerül mérlegre az egyes szövegek helyértéke és más szövegekhez való viszonya.

A kánon kérdésének összetettsége és lezáratlansága figyelmeztet bennünket arra, hogy Isten népének létformája – Ernst Käsemann kifejezésével – *állandó exodus*, a Szentíráshoz való viszonyt tekintve is. „A Szentírás nem a mi birtokunk, hanem állandó, véget nem érő feladat a számunkra.”³⁰ Mindig újonnan kell befogadnunk, nem követelve semmiféle – akár kanonikus – garanciát. Ebben a feladatban „kritikusnak lenni mindössze annyit jelent, hogy vannak kritériumaink”.³¹

Bármennyire nehéz feszültségekkel terhes az állandó teológiai mérlegelés, amit ez a feladat követel, mégis elkerülhetetlen. „A Biblia is megőrzi a megfeszített Jézus rejtetségét és alázatosságát”,³² egy-

²⁸Dr. Cserháti Sándor: *Kánon a kánonban* Lelkipásztor, 1987 május, 267 kk

²⁹Käsemann, *ibid.* 276. o.

³⁰Käsemann, *ibid.* 262. o.

³¹Käsemann, *ibid.* 273. o.

³²Käsemann, *ibid.* 277. o.

szerre elrejt és kinyilatkoztat, kérdésekre ad választ és újabb kérdéseket tesz fel, s időről időre bennünket magunkat is megkérdőjelez.

Isten megőrzi szuverenitását minden olyan törekvéssel szemben, melyek Őt a Biblia lapjai közé akarják szorítani. „*A Biblia nem helyettesíti Istent.*” – írja Käsemann. Természetesen ez nem jelenti azt, hogy Istent a Bibliától függetlenül is megismerhetnénk, csupán annyit, hogy bár hitünk szorosan a Bibliához kötött, mégsem a Bibliában, hanem Istenben és Jézus Krisztusban hiszünk. („Ti azért kutatjátok az Írásokat, mert azt gondoljátok, hogy azokban van az örök életetek: pedig azok rólam tesznek bizonyágot.” – Jn 6,39)

Teológia és gyülekezet

Ifj. Fabiny Tibor amiatt is bírálja a történetkritikusokat, mert a Biblia értelmezését „elitista privilégiummá” teszik, s ezzel szakadékot teremtenek a teológia és a hívő gyülekezet között.³³ Kétségtelen, hogy a távolság a „szakteológusok” és a keresztyén közösség között valóban létezik. A kérdés csak az, vajon egyedül a teológusokat terheli-e emiatt a felelősség. A teológia nem ezoterikus tan, mindenki ügye, aki keresztyénnek vallja magát. „A keresztyén közösség joga és kötelessége, hogy számadásra szólítsa a teológiát.”³⁴ Az egyházon belül a teológusra vár, hogy elvégezze a „lelkek megkülönböztetésének” feladatát. S mivel teológiai kérdésekben a keresztyén közösség identitása forog kockán, nélkülözhetetlen (lenne) egy olyan párbeszéd, melyben a teológus megosztja gondolatait a gyülekezettel, a gyülekezet pedig mérlegre teszi azokat. A teológia tehát nem pusztán a „szakértők” dolga.

Ugyanakkor a teológiában – mint minden más hivatásban is – léteznek olyan „mesterségbeli” készségek, amelyeket elmélyült tanulással el kell sajátítani. A szakértelmet pedig a közösségnek méltányolnia kell. (Egyik gyülekezetünk ifjúsági körében fordult elő, hogy a fiatalok arra kérték a lelkészüket: ne beszéljen teológiai kérdésekről, hiszen ő évekig tanult róluk és így „jogtalan” előnyre tett szert.)

³³Ifj. Dr. Fabiny Tibor: *Új irányzatok a Biblia értelmezésében* Lelkipásztor, 1992/3, 75. o.

³⁴Käsemann, *ibid.* 29. o.

Sok múlik tehát azon is, vajon a közösség hajlandó-e felelősen együtt gondolkodni teológusaival. Ez mindenesetre többet követelne tőlünk, mint mindenért a „hitetlen teológusokat” okolni, s ezzel tovább mélyíteni a szakadékot. S természetesen a teológusoknak is vállalniuk kell az állandó megméretés kockázatát.

Azt sem szabad elfelejtenünk, hogy a teológia – és a keresztyén közösség is! – nemcsak önmagáért, hanem a környező világért is felelősséggel tartozik. A keresztyén ember sem él gettóban, ahol az igazságnak más ismérvei vannak. Számot kell adnunk hitünkről másoknak is, még hozzá számukra is érthető formában. Az is a teológia feladata, hogy ezt a formát megtalálja, hogy a kételkedők és nem-hívók kérdéseire becsületesen válaszoljon, ugyanakkor a keresztyén hit lényegét mindvégig megőrizze. S ez a „világ” iránti elkötelezettség időnként azt eredményezheti, hogy a hit tartalma hívő füleknek merőben szokatlan, esetleg merész megfogalmazást kap.

Látnunk kell azt is, hogy ezt a kettős megbízatását a teológia ma olyan szellemi légkörben teljesíti, amely, ha nem ellenséges, legalábbis közömbös a keresztyénséggel szemben. Szinte forradalmi bátorság kell ahhoz, hogy a keresztyén hit egyetemes igényét megszólaltassuk egy olyan közegben, amely egy szinten látja a vallást a politikai és egyéb ideológiákkal. Ha a hit beéri a számára fenntartott (privát) szférával, akkor ezt a környezet elviseli, de azt nem tűri, hogy minden területen kihívást intézzon hozzá. Itt *nem* a keresztyénség (párt)politikai küzdelmekben való részvételére gondolok, inkább arra, hogy „a mi kultúránkban az Isten iránti feltétlen elkötelezettség fenyegeti a konszenzust.”³⁵

S sokaknak ez az alig leplezett ellenségessége könnyű prédát talál az olyan bibliaértelmezési problémákban, melyeken az egyház talán már rég túlléphetett volna, ha megvalósul a teológia és gyülekezet együttgondolkodása.

A posztmodern paradigma

Ifj. Fabiny Tibor írásait olvasva az az érzésem, hogy szerinte a posztmodern váltás csak jót hozhat a bibliaértelmezés – s ezen keresztül

³⁵Morgan/Barton, *ibid.* 29. o.

a keresztyén hit számára. Amellett, hogy a posztmodern gondolkodás kétségtelenül lerombolt jó néhány modern illúziót, úgy tűnik, az inga most a másik irányba lendül, ahol a *pluralizmus gyakran rendező elv nélküli káoszba torkollik*. Pozitívuma, hogy figyelmeztet a túlságosan magabiztos általánosítások, eszmék és abszolútumok veszélyeire, de helyükre sokszor az igazság kérdésével szemben szkepszis és relativizmus lép (lásd Pilátus kérdését – talán nem is olyan modern a posztmodern?) „A jelentés vagy lokális, történelmileg meghatározott, részleges és időleges jelentés, vagy egyáltalán nincs is jelentés.” – vallják.³⁶ Egy irodalomkritikus pedig a „posztmodern kultúra bénult hiper-tudatosságáról” beszél.³⁷

Talán nem szükséges részletezni, milyen veszélyekkel jár ez a szemléletmód a teológiára nézve. „A teológiai gondolkodásból korábban sem hiányzott az interpretációk sokfélesége. Mégis, mindig létezett egy *abszolút centrum*, egy szellemi »arkhimédeszi pont«, amely még a legradikálisabb gondolatnak is viszonyítási pontja maradt.... A modernizmus teológiai kritikája nyomán épp e centrum, az »egyetemes érvényű igazság« léte kérdőjeleződött meg.”³⁸

Ebben a gondolati zürzavarban talán az a bibliai józanság jöhet segítségünkre, amelyeknek nincsenek ugyan illúziói az emberrel kapcsolatban, de tud egy másféle valóságról is, amelynek örömhírét kétezer éve hirdette meg valaki.

A második naivitás

„A predogmatikus és a posztkritikus paradigma embere egyforma alázattal hajol meg a szöveg mondanivalója előtt, mentesen bármiféle dogmatikus vagy kritikai előítélet megterhelésétől.”³⁹ – vallja ifj. Fabiny Tibor.

Meglepő ez a kijelentés, hiszen nem sokkal korábban a szerző a történetkritikusokat bírálta, mert abba az illúzióba ringatták magukat,

³⁶Edgar V. McKnight: *Reader-Response Criticism and Hermeneutics* In: *Literary Theory and Biblical Hermeneutics*, Szeged, 1992, 68. o.

³⁷Bernard Zelechow: *Literary Modernism and Biblical Hermeneutics* In: *Literary Theory...* 45. o.

³⁸Ifj. Cserhádi Sándor: *A sírkamrát kutatva* Lelkipásztor, 1993 március, 97. o.

³⁹Fabiny: *Új irányzatok...* 76. o.

hogy létezik előfeltevés- és előítéletmentes bibliaértelmezés.⁴⁰ Ha pedig nincs előfeltevésektől való teljes szabadság, akkor ez alól senki sem kivétel – mi magunk sem. Egyetértek ifj. Fabiny Tiborral abban, hogy a gyanú hermeneutikája helyett a *bizalom hermeneutikájával* kell a bibliai szövegekhez közelítenünk. Ám a gyanakvás mégis jogos: önmagunkkal szemben. Mindig választ vár tőlünk az a kérdés: „vajon merjük-e végrehajtani önmagunk dekonstrukcióját?”⁴¹ vajon merünk-e szembenézni a *saját* dédelgetett előfeltevéseinkkel? S itt mutatkozik meg a probléma paradoxonja: a „második naivitás” talán az alkímisták „fehér elefántjához” hasonlít. Akkor sikerül elérnünk, ha egészen megfeledkezünk róla. Nem hiszem, hogy a második naivitás olyan állapot vagy cél, ahová a „kritika sivatagán” átkelve elérkezhetünk, ahol minden kételyünket és kérdésünket magunk mögött tudhatjuk. S talán nem is erre kell törekednünk. *Sokkal fontosabb, hogy minden kérdésünk és kételyünk ellenére az úton maradjunk.* S ha ennek az exodusnak a során időnként megadatnak kegyelmi pillanatok, amikor egy-egy bibliai szöveg mélyére hatolhatunk, ez sem a mi második naivitásunk következménye. Hiszen mindannyian „tükör által homályosan látunk.”

⁴⁰ibid. 78. o.

⁴¹Ifj. Cserhádi Sándor, ibid. 98. o.

Fabiny Tibor:

SZÓRA BÍRNI AZ ÍRÁST

Válasz Cserháti Mártának*

A *Lelkipásztor* 1994. januári számában Csepregi Andrásné Cserháti Márta „Történetkritika és irodalmi megközelítés” címen „választ” írt (pontosabban hozzászólt) a *Lelkipásztor* 1992/3-9 (recte: 1992/3-12) számaiban megjelent „Új irányzatok a Biblia értelmezésében” című hat részből álló sorozatomhoz. Előljáróban szeretném leszögezni, hogy örvendetes és egészséges megnyilvánulásnak tartom Cserháti Márta gondolatgazdag vitacikkét. Biztató jel ez arra, hogy a teológiai életosztón mégsem halt el teljesen egyházunkban, hanem csupán mélységes álomba szenderült, de lassacskán immár ébredezni kezd. Egészeben véve tehát örömmel nyugtázom Cserháti Márta írását, még akkor is, ha módszerével és egyes tartalmi megállapításaival nem tudok egyetérteni. Viszont annál nagyobb meglepetéssel tapasztaltam, hogy néhány kérdésben ő nyílt kapukat döngöt, s így engem mégiscsak a közös nevező keresése foglalkoztat, annak ellenére, hogy ő ilyen irányba nem tett kísérletező lépéseket.

Az olvasóknak bizonyára feltűnik, hogy a teológiai disputa nem teológusok között folyik, hanem diplomájuk szerint bölcsészek (egykoron tanár és tanítvány, jelenleg egy tanszéken dolgozó, szinte naponta találkozó kollégák) között. Ám a vita teológiai kérdésekről, egy teológiai lap hasábjain zajlik, s ez annak a jele, hogy a teológia nem egy szakmai céh mesterségének a címere. Végső soron minden hívő ember, aki gondolkodik és talán még olvas is valamit ezekről a kérdésekről, teológusnak tekinthető. A teológia ugyanis nem „szakma”, hanem *habitus*. Természetesen ez nem jelentheti azt, hogy a „céhen belüliek” szakmai tudását ne kellene tiszteletben tartanunk, az ő habitusi megnyilatkozásaira türelemmel és kitüntetett figyelemmel várunk. A vita impulzusa jelen esetünkben tehát a „céhen kívülről” jelentkezett.

*Megjelent a *Lelkipásztor* 1994. júniusi számában.

Válaszomban először vitapartnerem vitamódszerét fogom kritikailag elemezni, a második részben reflektálni kívánok a tartalmi kérdésekre és végül a „Mi a közös ügyünk?” kérdésre keresem a választ, azzal az előre bevallott szándékkal, hogy Cserhádi Mártát a vitapartner státusa helyett (esetleg mellett) a *munkatárs* státuszába szeretném megnyerni.

I. Vitapartnerem – vitatható – vitamódszere

Cserhádi Márta számos érdekes és lényeges kérdést vet fel hosszú tanulmányában, amelyek azonban sokszor csak áttételesen, közvetve kapcsolódnak tanulmányosorozatom mondanivalójához. Az egyes kérdéseket a sorozatban sem felvetni, sem megválaszolni nem akartam, kétségtelenül néha periférikusan érintettem őket. Ezzel természetesen most nem akarok kitérni a megválaszolásuk elől. Először azonban vitapartnerem vitamódszerének kritikája következik.

1. Felvetődik a kérdés, hogy Cserhádi Márta *minek alapján* vitatkozik velem. Bevezetőjében a *Lelkipásztor*-ban megjelent sorozatomra és a *Protestáns Szemlé*-ben megjelent „több hasonló tárgyú” írásomra utal. Tény azonban, hogy a hat részes *Lelkipásztor*-sorozatból mindössze *egyre* hivatkozik, a többi öt tanulmányban felvetett kérdésekkel nem foglalkozik. A sorozat első tanulmánya végén megemlítettem, hogy az egyes hermeneutikai problémákat egy korábbi, a *Keresztyén igazság*-ban megjelent cikksorozatomban tárgyaltam. Én úgy vélem, ha valakivel elméleti vitába szállunk, s ez ráadásul a nyilvánosság előtt történik, akkor a vita etikája azt kívánja, hogy a félreértés kiküszöbölése érdekében partnerünk nézeteit minél alaposabban igyekezzünk megismerni. Csak egy példát említek. Ha azokat a cikkeket Cserhádi Márta elolvasta volna, akkor nem kellett volna engem megtagánítania arra, hogy a *sensus literalis* már önmagában is értelmezett szöveg. A „Mit jelent?” című cikkemben 1991-ben ugyanis én is ugyanezt írtam: „Nem elég egyes szövegek interpretációjáról beszélnünk, hiszen a szövegek részben maguk is interpretációk. Az egyes újszövetségi könyvek szerzői hitben *tanúskodnak* az események üdvtörténeti jelentőségéről.... Tehát az a szöveg, amit mi értelmezünk, már maga is értelmezés...” (*Keresztyén igazság* 10. szám, 22. o.)

2. Vitapartnerem nem veszi figyelembe írásaim *műfaját*. A *Lelkipásztor* hasábjain nem tudományos értekezést, hanem ismeretterjesztő írásokat adtam közre. Külföldön szerzett ismereteimet némileg didaktikus módon leegyszerűsítve a *tájékoztatás igényével* írtam. Azzal a céllal publikáltam őket, hogy „lelkészeink minél többet hasznosíthassanak belőlük a gyakorlatban”. (LP, 1992. 76. o.) Ha már megadott számomra az a lehetőség, hogy több alkalommal is hosszabb időt tölthetem külföldön, akkor erkölcsileg kötelezve éreztem magam, hogy az ott szerzett teológiai tudást és értékeket egyháзам lelkészeivel is megosszam. Ez nem jelenti azt, hogy a külföldi irányzatokat tartom a számunkra is követendő „korszerű” példának, de jelenlétükkel mindenképpen számolnunk kell. Én, ha valami számomra addig ismeretlen irányról, módszerről tárgyyszerű tájékoztatást kapok, általában hálás vagyok, s nem a tájékoztatót marasztalom el. Az általam ismertett irányzatok képviselői közül egyeseket kétségtelenül irodalomtudományi körökben ismernek inkább (Iser, Fish, Auerbach, Frye, Kermode, Wilder, Derrida), bár az angolszász világban a teológiai gondolkodásra igen erőteljesen hatottak. Ám az talán mégiscsak elgondolkoztató, hogy olyan nagyformátumú, s mégha vitatottan is nagyhatású *teológusról* mint Brevard Childs és az általa gyakorolt *teológiai irányzatról*, a „kánonkritikáról” miért egy irodalomtörténésznek kell a *Lelkipásztor* hasábjain először írnia a „céhbeli” teológusok helyett? Sajnálom, hogy vitapartnerem nem ismerte fel sorozatom műfaját, hiszen sorozatom akkor érte volna el – általam titkon remélt – célját, ha az olvasó az én szövegemet gyorsan otthagya magukhoz a bemutatott könyvekhez siet tovább tájékozódni vagy esetleg az általam írottakat korigálni. *Alapművekről* van ugyanis szó, s bizony Brevard Childs bevezetéseiből, George Kennedy retorikai szempontú újszövetség-interpretációjából, Amos Wilder klasszikusnak számító nyelvi megközelítéséből, Eric McKnight tudományos alapossággal összefoglalt, az olvasóközpontú irányokat ismertető monográfiáiból, Auerbach magyarul is olvasható csodálatos *Mimézis*éből azt hiszem többet nyerhetett volna vitapartnerem, mint az én néhány gyarló marginális gondolatom kinagyításából. Dehát ő ezt választotta, lelke rajta. Azt azonban meg kell jegyezmem, hogy furcsa *ellentmondásnak* vélem, hogy amíg a bibliaértelmezés kapcsán az (egyébként tőlem tanult) E. D. Hirsch által javasolt „jelentés” és „jelentőség” megkülönböztetését ajánlja

figyelmembe, addig az én írással kapcsolatban, magára nézve nem érzi kötelezőnek ezt a hermeneutikai elvet. A „jelentés” elsődlegességének feltételezése ugyanis a „szerzői szándék”, mondanivaló, a műfaj kutatását és felismerését foglalja magában. Cserhádi Mártát pedig nem az érdekelte, amit mondtam, vagy mondani akartam, hanem azt kereste, hogy mit nem mondtam.

3. A harmadik módszertani problémám a szerzőnek sokszor alapvetően *differenciálatlan* érvelése. A vita hevében ugyanis többször elmulaszt különbséget tenni a között, amit én mondok, és amit az általam idézett szerzők írtak. Tanulmánya elején Ricoeur-re hivatkozva marasztal el engem, tanulmánya végén pedig szintén engem bírál a „második naivitás” illetve a „kritika sivatagja” fogalmi kapcsán, holott ezek nem az én találmányaim, hanem Ricoeur klaszszikus kategóriái. Bizony megtisztelve, de zavarban érezném magam, ha a „naiv olvasó” – ezek után joggal – nekem tulajdonítaná e fenti gondolatokat. Ugyancsak riadtan olvasom a 7. oldalon, hogy „ifj. Fabiny Tibor szerint a történetkritika mitikus kategóriák narratív kivetítésének tartja a bibliai anyagot.” Sietek gyorsan a 17. jegyzethez: hol mondhattam én ezt a „sommás megállapítást”? Ja, kérem szépen, ezt nem én mondom, hanem Childs írja, hogy a 19. században ezt a nézetet képviselte de Wette és Strauss. Megint csak megtisztelő az azonosítás, de itt elvi okok miatt sem vállalhatom azt.

4. Téves az a beállítás, hogy én csupán az „irodalmi megközelítéseket” ismertetem, szembeállítva azokat a történetkritikával. Az irodalmi irányok nívumát és *teológiai lehetőségeit* a történetkritika „determinizmusával” és „redukcionizmusával” szemben kétségtelenül hangsúlyoztam. (Megjegyzem, érdekes, hogy a történetkritikával szembeni éppen legfontosabbnak tartott két kritikai szempontomat Cserhádi Márta figyelmen kívül hagyja.) Vitapartnerem homogénnek állítja be az általam képviselt irányokat, teljesen elkerüli figyelmét az, hogy a bemutatott öt irányzat közül az első kettő: kánonkritika és a retorika-kritika még a történetkritika alapján áll, s csak néhány szempontjuk mutat a harmadik (nyelvi-irodalmi) paradigma irányába. Nem hiszem, hogy azzal lehetne engem vádolni, szimpátiámat megvontam volna e két iránytól. Részbeni vagy teljes történeti elkötelezettségüket magam is nyíltan elismerem.

5. Nem felel meg a valóságnek az a beállítás, hogy én kritikátlanul ismertetem az új irodalmi irányok megjelenését a bibliaértelmezésben. Cserhádi Márta ezt írja: „ifj. Fabiny Tibor írásait olvasva az az érzésem, hogy szerinte a posztmodern váltás csak jót hozhat a bibliaértelmezés ezen keresztül a keresztyén hit számára.” Ezzel szemben én így fogalmaztam: „Természetesen az egyes irányzatokat nem kell, sőt nem is szabad kritikátlanul elfogadnunk.” Azt sem értem, hogy a redakciókritikára hivatkozva miért kívánja az én történetkritika-koncepciómat „korrigálni”, amikor magam is a teológiai mondanivaló aktualizálásában látom a szerző-orientált redakciókritika lényegét? Vitapartnerem a szövegemet sajnos felületesen olvasta, s módszerére ezért inkább az *eisegesis*, mintsem a tényleges *egzeesis* a jellemző. Csak nagyon ritkán idéz konkrétumokat, s legtöbbször az „azt hiányolom”, „az az érzésem” stb. fordulataival él, tehát problémákat *kreál* és azokkal hadakozik, azt a benyomást keltve, hogy velem vitatkozik.

6. Veszélyesen félrevezető az, ahogyan az irodalomkritika státusát beállítja (a hitbeli elbizonytalanodás jele, a Bibliát csak fikciónak látja stb.), s így rám is – igaz, önkéntelenül – a hitetlenség, az illetéketlenség gyanúját tereli. Nem ismeri fel azt a törekvésemet, hogy Northrop Frye és Erich Auerbach nyomán a „Biblia mint irodalom” népszerű megközelítésétől elhatárolva magam szinte mániákusan újra és újra leírtam: azt kutatom, hogy az irodalmi eszközök segítségével milyen új *teológiai* szempontokat fedezhetek fel. A narratív kritikáról szóló cikkemet így fejeztem be: „a narratív kritika... segítségével... világosan látjuk, hogy a bibliai szöveg más... Irodalmilag, a narratíva szempontjából elemezhető, de éppen ez az elemzés világít rá arra, hogy a Biblia távolról sem csupán irodalom, hanem egy minket, mindnyájunkat személyesen és erőteljesen megszólító Hang hallható belőle...”

Számomra tehát az az izgalmas kérdés, hogy hívő meggyőződés miképpen veheti igénybe saját szakmám kritikai arzenálját annak érdekében, hogy „szóra bírjam az Írást”. Négy esetben egy-egy rövid bibliamagyarázatban gyakorlati példán kívántam illusztrálni az elméleti mondanivalót. Arról, hogy ezek a példák mennyire voltak meggyőzőek vagy vitathatóak – Cserhádi Márta nem nyilatkozik.

II. Rövid reflexiók az egyes problémákra

A Cserháti Márta által felvetett kérdések mindegyikéről külön köteteket nemcsak lehetne, hanem kellene is írnom, ha tudományos igénnyel kívánnám megválaszolni őket. Ezért a tudományosság látszatát (jegyzetek, bibliográfia) tudatosan kerülve, a felvetett problémákat mintegy interjúbeli kérdéshalmazként fogom fel, s ezért inkább a személyes jellegű vallomásokra szorítkozom, vállalva néha a bizonytalanság vagy akár a tévedés kockázatát is.

1. Reformáció, felvilágosodás és történetkritika

A kérdés rendkívül összetett: a felvilágosodás és történetkritikai módszer a reformáció egyenes ágú leszármazottja vagy pedig inkább a folytonosság hiánya a jellemző? Általában a kontinuitást szokták hangoztatni. (Luther is kritikusan szelektált a kánonban.) Fontos azonban, hogy vegyük észre az érem másik oldalát is. A diszkontinuitást én a literális értelemmel kapcsolatban fogalmaztam meg, de látnunk kell azt is, hogy a Johannes Semlerrel kezdődő felvilágosodáskori történetkritikával a Szentírás korábbi *státusza* változott meg gyökeresen. Semler és követői szerint ugyanis a Biblia ugyanúgy emberi mű, mint minden más alkotás, ezért tanulmányozásuk, értelmezésük is azokhoz hasonlóan emberi módon, racionálisan kell hogy történjen. Sok nyereséget is hozott a történetkritika, de a reformáció néhány sarkalatos hermeneutikai elvét, mint például a „*sacra scriptura sui ipsius interpret*”, az „*analogia fidei*”, „*inspiráció*” stb. elvetette. Természetesen a 17. századi lutheránus orthodoxiában megmerevedtek, dogmatikussá váltak ezek az elvek, de a reformáció korában még az írásértelmezés élő principiumai voltak. Amerikában tapasztaltam, hogy újabban kezdik felfedezni és reprint kiadásban megjelentetni a 16-17. századi protestáns egezetikai műveket és hermeneutikai kézikönyveket. De Gadamer is „újra felfedezte” a hosszú időn keresztül méltatlanul mellőzött Matthias Flacius-t, aki a reformáció korában saját korán messze túlmutató, rendkívül jelentős és gazdag hermeneutikai kézikönyvet írt.

2. Módszerek, célok, műfajok

Azt hiszem, ez a kérdés Cserhádi Márta vitacikkének egyik legfontosabb pontja. A sorozatot elindító tanulmányomban (talán észrevette, hogy milyen óvatosan) fogalmaztam meg azt az észrevételemet, hogy napjainkban is egy olyan méretű paradigmaváltásnak vagyunk a tanúi a bibliaértelmezésben, mint a felvilágosodás idején. Amiképpen akkor a dogmatikus paradigmát felváltotta a történeti, ugyanúgy ma a nyelvi-irodalmi váltja fel fokozatosan (!) a történeti paradigmát. Elismerem, hogy e felfedezés örömeiben (saját szakmám is hozzájárulhat a Biblia értelmezéséhez) talán néha tényleg egyoldalúan lát(tat)tam a történetkritika szerepét. A paradigmaváltást a jövő fogja igazolni, s nem annak a függvénye, hogy én kívánatosnak, Cserhádi Márta pedig fölöslegesnek véli azt. *Tény* azonban, hogy e paradigmaváltásnak már igen jelentős szakirodalma van (Martin, Vorster, Küng, Tracy stb.). A közeljövőben a Hermeneutikai Kutatóintézet egyik külön füzeteként látnak majd ezek az írások magyarul is napvilágot. A kérdésre akkor majd újra visszatérhetünk, például egy könyvrecenzió formájában.

3. Teológiai előfeltevések és objektivitás

A kérdéskör jórészt az első csoportba tartozik. Itt Cserhádi Márta lelkesen védelmezi azt a szemléletmódot, aminek lába alól Hans Georg Gadamer húzta ki a szőnyeget *Igazság és módszer* című korszakalkotó művében. Gadamer ismerete nélkül e kérdéskörhöz nem tanácsos ma hozzászólni. A történetkritika problematikáját természetesen a gadameri hermeneutika után újra lehet, sőt újra is kell fogalmazni, mint ezt Peter Stuhlmacher is megtette (*Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture*, Fortress Press, 1977). Ugyanez azonban nem mondható el az angol John (recte: James) Barr-ról.

4. Az esemény ott és akkor, itt és most

Semmi sem áll tőlem távolabb, mint az, hogy hitünk alapját, Jézus Krisztus történeti létezését megkérdőjelezzem. Az is igaz, hogy az evangéliumok részint tanúságtételek Jézus Krisztusról. Úgy már talán nem fogalmaznék, hogy tanúságtételek Jézus történeti létezéséről, ugyanis a tanúságtétel *nem történeti, hanem teológiai kategória* (ez nem jelenti azt, hogy a teológia kizárja a történetiséget). Krisztus megismerése nem a történeti kutatás arzenáljával, hanem a hit

látásával lehetséges, ugyanúgy, ahogy embertársainkat sem a tudományos műszerekkel, hanem a szeretet által ismerjük meg. Az eseményről tehát nincsen semmiféle külső, a hitünket verifikáló evidencia, ha ugyanis lenne külső evidencia, akkor nem lenne szükség a hitre.

5. *A távolság ott és akkor, itt és most*

Az eleve adott távolságot az ott és akkor, illetve az itt és most között sem én, sem Childs nem tartjuk negatívumnak. Azt Cserhádi Márta is elfogadja, hogy a *jelenlét megteremtése* a hermeneutika feladata. Ennek mikéntjére ad különböző választ a hagyományos történetkritika – és ha már így nevezte Cserhádi Márta – az „irodalmi megközelítés”. Bármilyen hasznos is lehet a történetkritika módszereivel Galilea utcáinak szennyeződését tudományosan vizsgálnunk, a jelenlétet ilyen csigalassúsággal aligha tudjuk felidézni, ugyanis az *elidegenedés* veszélye nagyon is fennáll. Cserhádi Márta „tarthatatlannak” tartja azt a nézetet, hogy a történeti gondolkodás „nemcsak megnehezíti, de rombolja is a hitet”. (6. o.) Ehhez csak annyit fűznék hozzá, hogy a hitet könnyű elveszíteni, de a hitvesztést annál nehezebb bevallani. Természetesen hittel és hitetlenül is lehet művelni a történetkritikai kutatást, ugyanúgy mint az irodalomkritikai értelmezést. Az esztétikai szempontokat sajnos különösen a protestantizmus hanyagolta el, amikor a tartalom primátusát hangsúlyozta, pedig a forma és a tartalom elválaszthatatlannak egymástól. Tehát amikor az irodalomkritika a szövegten és az esztétika szempontjait (kompozíció, struktúra, megformáltság, stílus, képalkotás, narráció, ismétlődés stb.) alkalmazza a Biblia értelmezésében, akkor a jelenlétet valószínűleg sikeresebben teremthetjük meg, mint a hagyományos analitikus tényfeltárással. Hangsúlyozom, hogy ez *nem zárja ki* a történetiséget. Ha valakivel tegnap találkoztam, az történeti tény, de ha ezt elbeszélem, az már narráció. Ha az elbeszélés mikéntjét tanulmányozom, ezzel még nem tagadom az esemény történetiségét.

6. *A szöveg: szöveg*

Erre a kérdésre vitapartnerem műfajtévesztése során részint kitértem. Cserhádi Márta bizonyára emlékszik még arra az időre, amikor a szegedi egyetemen több kollégámmal szemben egyedül én képviseltem az a nézetet, hogy a hermeneutikában érvényesítenünk kell E. D. Hirsch

distinkcióját a jelentésre illetve a jelentőségre vonatkozóan. A koncepció rendkívül alkalmasnak tűnt a szöveg önkényes olvasatainak, a belemagyarázások elhárítására. Hogy ezt mennyire fontosnak tartottam, azzal is illusztrálható, hogy 1987-ben egy szöveggyűjteményt adtam ki, ami terjedelmes szemelvényekben reprezentálta a hirsch-i életművet, magyar nyelven addig és azóta is először és utoljára. Noha a koncepciót ma is fontosnak tartom, mégsem szégyenlem bevallani, hogy nézeteim némileg módosultak, mondhatnám „puhultak” az elmúlt évek alatt. Ez elsősorban annak a következménye, hogy két éven keresztül intenzíven foglalkoztam tipológiával, valamint a *sensus pleniorral*. E régi egezetikai gyakorlat megértésében a modern elméletek közül több segítséget nyújtottak azok, amelyek az olvasó, mintsem azok, akik a szerző felől próbálják megérteni a szöveget. Természetesen továbbra sem vélem, hogy a szerzői szándékot el kellene hanyagolnunk, de a Biblia is azt bizonyítja, hogy az egyéni szerzői szándék ideális esetben *belesimul* a „szöveg szándékba”. Ezt a 16. században már Matthias Flacius is felismerte, amikor a szöveg *scopus*-áról írt, de Paul Ricoeur is jól megvilágítja ezt, amikor a ma már klasszikusnak számító „Mi a szöveg?” című tanulmányában arról ír, hogy a szöveg az olvasó általi „beteljesedésre” illetve „appropriációra” vár.

7. A kánon kérdése

Kánon a kánonban vagy kánonkritika? Tűz és víz. Cserháti Mártának igaza van abban, hogy Luthernél a Római levél primátusának hangoztatásával már a „kánon a kánonban” szemlélet érvényesül. Miért preferálom akkor én mégis az „egészet” állandóan szem előtt tartó kánonkritikát? Én úgy vélem, ha bármilyen kritériumok alapján mi vagyunk azok, akik megállapítjuk, hogy mi a kánon a kánonban, akkor ezentúl szükségszerűen szelektívek leszünk és csupán saját felismeréseinket fejlesztjük (sokszor éppen másokéval szemben) tovább, s nem tesszük ki magunkat illetve nézeteinket más szempontú, de hagyományosan kanonikus iratok általi állandó korrekciónak. Gyermekkoromban én is a Római levél „lutheranizmusának” szellemében nevelkedtem, s ezért lényegtelennek tartottam más természetű bibliai könyveket. Az egyoldalúság azonban veszélyes és unalmas is egy idő után. Így érett fejjel, de a rácsodálkozás gyermeki örömé-

vel kellett felfedeznem a lutheránus hagyományunkban hosszú időn át mellőzött iratokat. Rá kellett jönnöm, hogy Pál apostolt vagy a Római levelet is jobban, „frissebben” érthetem meg, ha mondjuk az Ószövetség tanulmányozása után térek vissza mondanivalójához. Vagyis: inkább az egészből érthetem meg a részt és nem a részből az egészet. A lutheránusok azért válhatnak könnyen unalmassá, mert nem egyszer csak a régi felismeréseket sokszor frázissá vált szövegekben recitálják, s így hiányzik belőlünk a meglepetésre, az ismeretlenre való nyitottság. Pedig már Ágoston is megállapította, hogy az Írásban azért vannak világos helyek, hogy azok éhséget csillapítsanak, homályos helyek pedig azért, hogy csömörtől óvjanak. Fontosnak vélem, hogy ne csak a számunkra ismert, hanem a kevésbé ismert vagy éppen elfelejtett bibliai iratok iránt is kíváncsian nyitottak legyünk. Máskülönben könnyen a csömör vagy az unalom áldozatai leszünk. A teljes kánonra való nyitottság azonban megóv bennünket a negatív tapasztalatoktól.

Hogy az egyoldalúság hosszú távon mennyire veszélyes lehet, jól illusztrálja azt Kierkegaard *Önvizsgálat* című műve, amiben a dán filozófus korának nyársvallásosságát azzal magyarázza, hogy a lutheranizmus Lutherre hivatkozva elvetette a Jakab-levelet, mondván, hogy csak a hit és nem a cselekedeteink szerint üdvözülünk. Ez történt a múlt század Dániájában is: az egyház a hit általi megigazulás „olcsó” evangéliumát árulta, s nem figyelt eléggé Jakab apostol bölcs intelmeire. A hamis bizonyosság pozíciójában a keresztyénség elveszítette minden erejét.

A Biblia, Ige, kinyilatkoztatás egymással való kapcsolata igen bonyolult és összetett kérdés. Részletekre most nincs időnk kitérni. Véleményem szerint az egymással való könnyed azonosításuk ugyanúgy problematikus, mint a teljes szétválasztásuk.

8. Teológia és gyülekezet

Azt hiszem, ebben a kérdésben alapvetően egyetértünk; mindketten sajnálatos ténynek tartjuk a szakteológusok és a gyülekezetek közötti szakadékot. Én azonban úgy látom, hogy a közeledésben az első lépéseket nem a gyülekezetnek kell megtennie, hogy „fel nőjön” az (esetleg) teológus lelkipásztorához, hanem a teológiának kell állandóan kontrollálni a keresztyén gyülekezet segítségével önmagát, vajon nem vált-e

ezoterikus tanná azáltal, hogy elveszítette kapcsolatát a hívők közösségével. (A mai problémánk persze sokkal inkább az, hogy egyre kevesebb teológus-lelképásztor van a gyülekezetekben, hiszen „annyi dolguk van”, hogy olvasásra, elmélyülésre, a jó paphoz illő „holtig tanulásra” nincs idejük és így legtöbbször egy nagyüzemi szolgáltatás menedzserei lesznek a szellemi-lelki vezetés helyett.)

Nagyon fontosnak tartom Cserhádi Mártának a keresztyén ember felelősségéről szóló gondolatát; azt, hogy a hívő ember nem él gettóban, ahol az igazságnak más kritériumai volnának, mint odakint a világban. Egy dologra azonban felhívnam a figyelmét: nemcsak a környezetünknek vagy a világnak tartozunk az őt irritáló igazság képviselőjével, de saját *szakmánknak is. Saját szakmánk sem maradhat „privát” szféra*, ott is érvényesülnie kell hitünk igazságának, legyünk asztalosok, nyelvészek vagy irodalmárok. Meg kell találnunk azt a módot, hogy szakemberekként is helytálljunk, s ne csak „külön”, hanem szakmánkon keresztül is szolgáljuk és dicsőítsük az Istent.

9. *A posztmodern paradigma*

Itt némi félreértést kell eloszlatnom, ugyanis a posztmodern szónak alapvetően két jelentése is van. Van egy tágabb és egy szűkebb meghatározása. Tágabb értelemben a posztmodern a felvilágosodás haladáseszményének a megkérdőjelezése, ami valamikor századunk elején, az I. világháború utáni krízis tapasztalásával vette kezdetét. Szűkebb értelemben a posztmodern napjaink filozófia – művészeti irányait jelöli, a pluralizmust, a centrumnélküliséget, a dekonstrukciót. Noha az utóbbtól is tanulhatunk (magabiztosság, abszolútumok veszélyei), én a posztmodern kategóriáját az előbbi, tágabb értelemben használom David Klemm meghatározása alapján (*Hermeneutical Inquiry*, 1986). A dekonstrukció irányzatával magam távolról sem azonosulok, az ismertetésénél az objektivitásra törekedtem. Bár jeleztem az irányzat korlátait, nem voltam elég határozott a bírálataival. Hálás vagyok Cserhádi Mártának, hogy ezt helyettem megtette.

10. *A második naivitás*

Mint már jeleztem, ez nem az én kategóriám, hanem Paul Ricoeur-é. Az idézett mondatomban és a korábbi kijelentéseim között nem látok ellentmondást, ugyanis én azt írtam, hogy a „dogmatikus” és a

„kritikai” előítéletektől és nem *bármiféle* előítélettől mentes a predogmatikus és a posztkritikus paradigma embere, amikor alázattal hajol meg a szöveg mondanivalója előtt. Az előítélet, az előmegértés, mint Gadamertől tudjuk, fontos szerepet játszik a megértésben. A predogmatikus és posztkritikus emberünk esetében ez az előítélet *maga a bizalom* – ez pedig nem dogmatikai és nem is kritikai kategória!

Abban is teljesen egyetértünk, hogy a gyanut önmagunk irányában állandóan gyakorolnunk kell. De nemcsak „dédelgetett igazságainkat” kell újra és újra dekonstruálni, hanem azt is be kell vallanunk, hogy *érzelmileg kondicionáltak* vagyunk, hogy értelmünket (disputánkat) sokszor érzelmeinknek és indulatainknak rendeljük alá, s ez akkor is igaz, ha eközben a tudományosság nemes céljai lebegnek előttünk.

III. Mi a közös ügyünk? Hogyan tovább?

Még ha más is a temperamentumunk és a szemléletünk, én a vita alapján úgy látom, hogy *van közös ügyünk* és ez nem is kevés. Azt hiszem, mindketten szeretnénk – ahogy az előbb írtam – „szóra bírni az Írást”. Hiszen a végső valóság nem a betűk materiális halmaza, nem is valami eszme, de nem is csupán a történelmünkben mintegy kétezer évvel ezelőtt Galilea poros útjain poroszkáló zsidó tanító. A végső valóság, amire szomjazunk, amiből élünk, amiből táplálkozunk, az a *jelenlét*. Ha a betűk halmazát, az Írást akár történetkritikai, akár irodalmi módszerekkel, akár egyszerű, tiszta hittel (!) sikerül „szóra bírunk”, hogy megszólaljon, megszólítson, hozzánk szóljon és általunk még sokakat megérintsen, akkor küldetésünket betöltöttük, feladatunkat elvégeztük. Adja Isten, hogy tőle kapott talentumainkat, a tőle kapott segítséggel, erre fölhasználhassuk!

TARTALOM

Előszó (2010).....	5
Előszó (1994).....	6
Irodalmi és teológiai irányzatok a Biblia értelmezésében.....	9
A „paradigmák” változása.....	10
Mi a kánonkritika?.....	19
Mi a retorika–kritika?.....	29
Mi az olvasóközpontú kritika?.....	39
Mi a narratív kritika?.....	49
Mi a dekonstrukció?.....	61
Mi a hatástörténeti megközelítés?.....	71
Mi a teológiai értelmezés paradigmája?.....	91
Hozzászólás és vita.....	113
<i>Bolyki János: Irodalomtudomány és teológia.....</i>	<i>114</i>
<i>Cserháti Márta: Történetkritika és irodalmi megközelítés.....</i>	<i>119</i>
<i>Fabiny Tibor: Szóra bírni az Írást.....</i>	<i>137</i>
Tartalom.....	149