

értheti meg ezredfordulónk nagy kérdéseit úgy, hogy azok megoldásához a maga eszközeivel hozzá tudjon járulni. Az ezredforduló nagy kérdései közül említsük meg az anyagi és energiaforrások fokozatos kimerülését, a népességgrobbanást a Föld bizonyos területein, az emberi életéhez szükséges értékek valamennyire is igazságos elosztását Észak és Dél között, a környezetszennyezés szerteágazó problémáit, a biológiai tudás fejlődésével felvetődő manipulációs lehetőségeket (euthánázia, abortusz, génebesztet, klónozás). Gondoljunk még az információs manipuláció veszélyeire, a mesterséges hisztéria és gyűlöletkelés következményeire, háborús agressziókra, az atomerő háborús célokra való felhasználásának következményeire.

Milyen keresztyén etikai válaszokat adhatunk mindekre? *Először* talán arra a kibernetikai törvényre utalunk, hogy egy rendszert kontrollálni csak egy azon kívül eső pozícióból lehet. A technikai fejlődés következtében előállott problémákat sem lehet csak a technika világán belülről orvosolni, csak azon kívüli etikai normákat találva. Mivel a tudomány fejlődése következtében az emberi magatartás lehetőségei megváltoztak, azért az azokat szabályozó normáknak és a magatartásformáknak is változniuk kell. Olyan gyökeres *szemléleti változásokra* van szükség, melyeket együttesen jogosan nevezhetnénk tudatrobbanásnak, a valóság újszerű megértésének, érzékelésének és megtéréshez Isten akaratához. *Másodszor az értékek rangsorát, hierarchiáját kellene megváltoztatni.* Ma még a mennyiségi szemlélet az uralkodó: a nagyobb, több, gyorsabb és jobban működő dolgok túlértékelése. Ez a haladáshit mítoszával és az üzleti érdekeltségek reklámtevékenységével függnek össze. Meg kell értenünk „a kicsi: szép” szemléletét, a minőségi gondolkodást, az önmegtartóztatás és az önuralom hasznát, a fogyasztói böjt értelmét. Az egyháznak rá kell mutatnia arra, hogy az ember nem élheti le életét a nagy konszernek ajánlatai megszerzésének büvkörében. Jézus szavát kell megfontolnunk: „Mit használ az embernek, ha az egész világot megnyeri is, de az ő lelkében kárt vall?” (Mt 16,26). S még két

jézusi mondás nagyon fontos ebben az összefüggésben: „Az élet több, mint az eledel, s a test, mint az öltözet” (Mt 6,25). „Nem vagytok ti sokkal értékeesebbek?” (ti. a madaraknál: Mt 6,26). Ezek az igék a jézusi értékrendszert adják, melyben a legfőbb érték Isten, akinek viszont az ember a legnagyobb érték, ezért nem akarja, hogy az bárminek is a szolgája legyen. *Negyedszer:* szembe kell néznünk azzal a szokratészi racionalista, idealista tévedéssel, mely szerint az embernek csak meg kell mondani, hogy mi a jó, s akkor az cselekszi is azt. A mi etikánk azonban számol a bűn valóságával. Tudja, hogy az etikus magatartáshoz újjá kell születni és isteni erőket kell ajándékképpen kapni. *Ötödször:* keresztyén etika nincs Jézus Krisztus nélkül. Témánkra nézve pedig azt jelenti a személye, hogy benne együtt van a Teremtő meg a teremtés – Isten és ember – elegyíthetetlenül, de megkülönböztethetően, ahogy ezt a kalcedoni hitvallás mondja, egyebek közt Mt 16,16 („Te vagy a Krisztus az élő Isten Fia”) alapján. Ezt nem lehet „test és vér” kijelentéséből, csak a mennyei Atyától tudni. Ami Jézusban emberi, azt megmagyarázhatja „test és vér”, ráció és empiria, az emberi értelem és tapasztalat. Ami pedig benne isteni, azt csak a Kijelentés, az isteni teológia mondja el. Személyében tehát teológia és emberi tudás, tudomány érintkezik, anélkül, hogy az egyik megsemmisítené a másikat, vagy a kettőből együtt valami harmadik, pl. vallásbölcsélet lenne. Így lesz Ő teológia és tudomány kapcsolatának modellje.

Ötödik tétel: teológia és természettudományok közös feladata választ és segítséget adni az ezredforduló emberiségének problémáira. A közös feladat elvállalása a két tudomány közeledését és együttműködését eredményezheti.

Fejtegetésemet egyik kedvenc szerzőm, a mélyen hívő lutheránus Kepler János imádságával fejezem be. Ő ezt a fohászkodást írta Harmonices mundi c., 1619-ben írt könyve végére: „Ó, Te, aki a természet fénye által megnöveled bennünk a vágyat kegyelmed fénye iránt azért, hogy ezáltal dicsőséged fényéig vezess el, hálát mondok Neked, teremtő Isten!”

„Teológia és irodalomtudomány”, *Lelkipásztor*,
2000/7–8. 270–274. old.

Ifj. Fabiny Tibor

Teológia és irodalomtudomány*

A teológia, ahogy a régiek nevezték, „szent tudomány”, *sacra theologia*, hiszen tárgya nem más, mint maga Isten és az isteni kinyilatkoztatás. Ennek írásbeli formájával foglalkozik az ószövetség- és az újszövetségtudomány. A teológiai tudományoknak az alapja – Schleiermacher képével: a „gyökere” – a Szentírás. A rendszeres teológia tárgya a Biblia tanításának szisztematikus formában való kibontása (dogmatika) és ennek az emberi életre való alkalmazása (etika). A gyakorlati teológia viszont azt vizsgálja, hogy a dogmatikai felismerések miképpen valósulnak meg az egyház életében, az igehirdetésben (homiletika) és a lelkipozításban (poimenika). Végezetül az egyháztörténet is teológiai tudomány, Gerhard Ebeling szerint „az egyháztörténet a Szentírás értelmezésének története”, s zseniális megfogalmazásában: „az egyháztörténet ott zajlik, ahol a Szentírást értelmezve fölhangzik a Jézus Krisztusról szóló tanúságtétel”.

* Előadás az Evangélikus Hittudományi Egyetemen, a Magyar Tudomány Napján, 1999. november 4-én.

Tagadhatatlan, hogy a Szentírás minden lapjáról sugárzik a teológia, azt azonban nem mondhatjuk, hogy a Szentírásból a mai értelemben vett „tudományos” teológiát tanulhatunk. A teológia a hívők közösségének, vagyis az egyháznak a tudománya, s azt is hangsúlyoznunk kell, hogy az igazi teológia, különösen a protestáns hagyományban, mindig kritikai, vagy – Vajta Vilmos kifejezésével – „korrektív” szerepet tölt be. Akkor igazi a teológia, ha annak ereje van, „megráz”, felébreszt bennünket elkényelmesedett szendergésünkből.

1. Teológia és a profán tudományok: a paradigmák változása

Az egyház története folyamán, teológiájának kidolgozása során szükségszerűen figyelembe vette a profán tudományok eredményeit. Mai kifejezéssel azt mondhatnánk, hogy minden nagy korszaknak megvolt a maga „paradigmája”. A középkori teológia paradigmája a filozófia volt. A skolasztika, ezen be-

lül Aquinói Szent Tamás Arisztotelész filozófiájára építette hatalmas rendszerét a *Summa Theologiae*-t. A filozófia a teológia szolgálóleánya, *ancilla theologiae* volt. Közismert, hogy Luther szenvedélyesen lázadt az arisztotelianizmus és általában a filozófia ellen. Számára a kinyilatkoztatott Isten igéje az egyedüli valóság, s annak elfogadására csak alázatra, s nem pedig a *hure Vernunft* (a szajha ész) okoskodására van szükség.

A következő évszázadokban a protestantizmus tudományossága ezért természetesen a Biblia kutatásában fejlődött tovább. A felvilágosodás környékén jelentkezik a teológia újabb paradigmája, a történettudomány. A „szent nyelvek” ismeretén túl egyre erőteljesebb lesz az érdeklődés a kortörténet iránt. Ekkoriban születik meg a történetkritikai módszer, amely szakít a középkorral, de még a reformációra is jellemző dogmatikus gondolkodással. Amíg a dogmatikus gondolkodás arra a kérdésre kereste a választ, hogy a dolgoknak „miként kell lennie”, addig a történetkritikai gondolkodás azt szeretné tudni, hogy „a dolgok miként vannak”. A történetkritika a bibliai szöveget akarja megszabadítani az évszázadok folyamán ráakódott értelmezés abroncsaitól, s megpróbál az eredeti jelenté-
sig leánsni. Számára a szerző eredeti szándéka a fontos, a *sensus historicus* a *sensus originalis*-t kutatja. Az az igazi, az a valóságos, ami valóban megtörtént, s ezért a történettudomány az újkor (és kiváltképpen a protestantizmus) nagy paradigmája. A teológiában újnak számító, a 19. században született szociológia is végeredményben a történeti paradigma modern változata.

A történeti paradigma elvitathatatlanul számos eredményt hozott: a régészeti, a nyelvtudományi, a kortörténeti ismeretek kétségtelenül új megvilágításba helyezték a Szentírást, s anélkül, hogy bálványoznánk őket, ezen eredmények megkerülése lehetetlen. Csak a tudományellenes, fundamentalista körök zárkóznak el a modern korszak felismeréseitől.

Ugyanakkor időközben a humán tudományok is fejlődtek, s azt vesszük észre, hogy századunkban a történeti paradigma kizárólagossága és egyeduralma egyre inkább megkérdőjeleződik. Úgynevezett *episztemé*- és paradigmaváltás korában élünk ismét. Amint az modern újkor kritikai-tudományos-analitikus világképe felváltotta a középkori hagyományos-organikus-mitikus, „prekritikus”, „premodern” világképet, az I. világháborút követő krízistapasztalat (ami a filozófiában, a teológiában egyaránt jelentkezett) alapjaiban rendítette meg az újkor, optimista, a fejlődéselven alapuló modern világnézetet. Napjainkban a kritikai-modern korszakból egy posztkritikus-posztmodern korszakba lépünk. Az analitikus-objektív newtoni igazságesszményt legelőször maguk a természettudósok kezdték kétségbevonni. Amíg a történeti paradigma azt hirdette, hogy a dolgok megismerhetők úgy, ahogy vannak, addig Heisenberg például egy „bizonytalansági ráció”-ról beszél, nevezetesen azt állítja, hogy egy kísérlet kimenetele szempontjából lényeges a megfigyelő álláspontja, sőt maga a kérdés, az odafigyelés is ható tényezőként szól bele a természeti folyamatba.

A történetiségre épülő szellemtudományokat a jövőre 100 éves Hans Gadamer hermeneutikája rendíti meg, aki azt hangsúlyozza, hogy nincs objektív megértés, a megértésben benne van a jelentés önmagára történő alkalmazása, az applikáció is. A megértés nem valami passzív, „reproduktív”, hanem aktív, produktív folyamat. A dialógusnak, az interakciónak kitüntetett szerepe van a megértésben. Kérdéseket teszek fel egy ho-

„horizontok egybemosódása”, s így a megértés „nyelvesszeménynek” bizonyul.

A szöveggel foglalkozó tudományok is radikálisan új módon kezdenek gondolkodni a szövegről. Amíg korábban a szöveget „átlátszó üveg”-ként fogták fel, hangsúlyozván, hogy a lényeges dolgok a „szöveg mögött” található, a prekritikus-premodern gondolkodásmód a „szöveg mögötti” az *isteni eszmében*, vagy a dogmában vélte felfedezni, addig a történeti paradigma számára a „szöveg mögötti” *esemény* valósága lett az igazság kritériuma, *wie es eigentlich gewesen ist* (hogyan is volt ez a valóságban).

A posztkritikus gondolkodás számára a kritikai gondolkodás útját megjárva (s nem megkerülve!) kell eljutnunk, oda, amit Paul Ricoeur „második naivitás”-nak nevez. A dogma, vagy a történelem bálványait meg kell döntenünk, hogy a szimbólum újra élhessen. S ezért lesz kitüntetett szerepe ismét a szövegnek, ami magában hordja az élő szimbólumot. A jelentést immár nem a „szöveg mögötti”, hanem magában a szövegben, sőt tulajdonképpen a „szöveg előtt” kell keresni, hiszen nem én értelmezem a szöveget, hanem a szöveg, a szimbólum értelmez engem, a kérdezőt.

S ezzel eljutottunk az irodalomtudományhoz, ami egyre inkább a legújabb paradigmát kezdi jelenteni a teológia számára is.

Mielőtt az irodalomtudományi módszerek sajátosságairól szólnék, szabad legyen egy szót magáról az irodalomról, illetve a költészetéről is szólnom. A költészetet sokáig (és sokan még ma is) csupán retorikai, didaktikai eszköznek, nagy eszmék megverselésének tekintették és tekintik. A szépirodalom – mondják – a kikapcsolódás, a szórakozás műfaja, amire komoly, felnőtt, elfoglalt embereknek már sajnos nincs igazán ideje. Alapvetően téves ez a szemlélet. Velünk van a baj, ha a művészetre, s ezen belül az irodalomra, az olvasásra már nem jut időnk, ez azt jelenti, hogy megmerevedtünk, megkeményedtünk, zártakká váltunk. Az irodalom nemesak felüdit, hanem tanít is bennünket. *Prodesse et delectare* – vallották a régiek. De a költészet nemcsak „cukorba mártott orvosság”! A 16. században a „csak az igazat” kutató puritánok élesen támadták a költészetet, a színházat, mondván, hogy a fikció ellene mond az igazságnak, ezért a költők „hazudnak”, a költészetrel való foglalkozás pedig időpocsékolás. Egy nagy 16. századi költő (maga is hithű protestáns) Sir Philip Sidney *A költészet védelme* című munkájában válaszolt a puritánok támadásaira, többek között azt mondván, hogy a költő nem hazudhat, mert sohasem állít. Sidney e nagy művében azt a gondolatot pendíti meg, amit majd később a romantikusok is hangsúlyoztak, nevezetesen, hogy a költészet az emberiség anyanyelve (Hamann), a költők pedig a világ láthatatlan törvényhozói (Shelley). Sidney a költészetet szembeállítja két nagy riválissal, a történelemmel és a filozófiával (mi szóhasználatunkban a második és az első paradigmával), s azt hangsúlyozza, hogy mind közül a költészet a legősibb, hiszen az első történészek (Hérodotosz), s az első filozófusok (Thales, Parmenides) költők is voltak egyszerre. A történelem konkrét eseményeit kutatók arra kíváncsiak, ami „megtörtént”, az irodalmárt, a költőt sokkal inkább az izgatja, ami „megtörténhet”, vagy ami „megtörténhetett volna”. Tehát az „általános” érdekl, s ennyiben a filozófushoz áll közel. De amíg a filozófus absztrakt, nehéz gondolatokkal foglalkozik, addig a költő e nehéz gondola-

tokat megfogható, konkrét, különös módon jeleníti meg. A költészet helye tehát a történelem és a filozófia között van, de azokat összekapcsolván, mélyebb, eredetibb meglátásokhoz vezet, és még ráadásul érzelmi élményt is ad.

Aki tehát irodalomtudománnyal kezd foglalkozni, annak „hinnie kell” a költészet, az irodalom és a nyelv elsődlegességében, abban, hogy a költészet, az irodalom, a nyelv nem dekoráció, ornamentika, pláne nem eszköz, hanem maga a valóság. Nyelvben, nyelv által létezőnk. S itt már a keresztyénségtől sem vagyunk messze, hiszen hitünk szerint a szó, a logosz által teremtettünk. Isten is a szóban, a logoszban jelentette ki magát, ez a logosz testesült meg nekünk. Kezdetben volt a logosz, az ige, a szó.

Na most, mi is az irodalomtudomány, és mi köze van a teológiához? A közelmúltban jelent meg pécsi kollégám, Bókay Antal *Irodalomtudomány* című vaskos kötete (Osiris Kiadó, Budapest, 1997). Hogy mennyire összetartozik e két diszciplína, a teológia és az irodalomtudomány, jól illusztrálja maga a kötet, hiszen a könyv második fejezete a görög, a zsidó és a keresztény hermeneutikáról szól. Vagyis a szerző nem állít kevesebbet, mint azt, hogy az irodalomtudomány alapja a Biblia értelmezése. Valamikor a nyolcvanas évek elején itt a teológián tartottam egy előadást, amiben úgy fogalmaztam, hogy a hermeneutika a „közös nevező” az irodalomtudomány és a teológia között. Bókay megfogalmazásában az irodalomtudomány az irodalommal való rendszeres foglalkozás, ami magában foglalja az irodalomelmélet, az irodalomtörténet és az egyes művekre vonatkozó irodalmi interpretáció kérdéseit. Csak a német nyelvterület használja a *Literaturwissenschaft* kifejezést, az angolszászoknál a „science” inkább a természettudományokra vonatkozik, s az irodalomtudománynak leginkább a *literary criticism* kifejezés felel meg, amely nem az egyes műalkotások kritikáját, hanem az irodalomról szóló rendszeres gondolkodást jelenti. Századunkra az irodalomtudomány olyannyira sok új felismeréshez vezetett, hogy filozófusok, nyelvészek, társadalomtudósok és természetesen teológusok is kénytelenek megfelelni a diszciplína kihívásainak. A közelmúltban jelentette meg a Hermeneutikai Kutatóközpont Ulrich Körtner, körünkben is jól ismert bécsi teológus *Az ihletett olvasó* című könyvét, ami arról szól, hogy az irodalomtudomány, s különösen a Hans Robert Jauss-féle befogadás-esztétika felismerései miért is elkerülhetetlenek a Bibliával foglalkozó teológusok számára. Véleményem szerint ilyen és néhány klasszikusnak számító irodalomelméleti kézikönyvet, mint Austin Warren és René Wellek *Az irodalom elmélete* (1949) vagy Northrop Frye *A kritika autonómiája* (1957) című immár magyarul is megjelent munkáit teológusoknak is érdemes lenne tanítani.

2. Az irodalmi paradigma jellemző vonásai

Lássuk először is, hogy mi jellemzi a bibliatudományban is jelentkező irodalmi paradigma módszereit. Részletesen foglalkoztam ezzel a kérdéssel a hét esztendővel ezelőtt a *Lelkipásztor*-ban publikált sorozatomban, ami aztán a *Szóra bírni az írást* című füzetben is megjelent ezzel az alcímmel: „Irodalomkritikai irányok lehetőségei a Biblia értelmezésében.” Néhány lényeges kiegészítéssel felidézem az ott elmondottakat.

Először is a diakrón, történeti módszerek a szöveg „evolú-

ciós” elméletére építenek: kezdetben volt a megtörtént esemény, majd volt egyszer egy szóbeli hagyomány, azt írásba foglalták, majd a redaktorok megszerkesztették és végezetül beillesztették a kánonba. Az alapvetően szinkron módszerekkel dolgozó irodalomkritika nem tagadja ezt a folyamatot, de nem ezt tartja lényegesnek, amikor a szöveg autonómiájára és öntörvényűségére helyezi a hangsúlyt. Szerinte a szöveg ugyanis nem a történelemre utaló „átlátszó üveglak”, hanem sokkal inkább egy színes üveglak, amiben a képek, a metaforák, a szimbólumok önmagukért érdekesek és önmagukért beszélnek. A szinkron irodalmi módszerek nem az evolúciós szövegmodellre, hanem egy kommunikatív szövegmodellre épülnek, ahol a jelentés három tényező összjátékából generálódik, s ezek a szerző („adó”), a szöveg („üzenet”) és az olvasó („vevő” vagy „befogadó”). Tehát az irodalmi módszerek nem a történelmi folyamatot kutatják, amelyek létrehozták a szöveget, mégcsak nem is az „eredeti jelentés” és a „mai jelentés” fázisait kívánják összekapcsolni, hanem a szöveg teljességét akarja megszólaltatni, hallani, vagy – Vajta Vilmos kifejezésével – „lehallgatni” szeretnék az üzenetet.

Amíg a történetkritika a tudományosság jegyében szétszedte, azaz „deintegrálta” a bibliai szöveget, annak érdekében, hogy minél hamarabb eljusson az eredeti jelentésig, addig az irodalmi megközelítés nem „bontja fel” a szöveget, tudatosan figyel a cselekményszövéssre, az elbeszélés mikéntjére, a narratívára. Az irodalmi megközelítés tehát nem „redukcionista”, hanem sokkal inkább holisztikus, mindig az egészre igyekszik figyelni. Nemcsak a fundamentalisták, hanem a tőlük feltűnően különböző irodalmárok is komolyan veszik Jézus intését: Az Írás fel nem bontható. (Jn 10,35).

Az irodalmi (szinkron) megközelítések számára a szöveg végző formája a kiindulópont, amíg a történeti (diakron) módszerek az eredeti formák után kutatnak. Az irodalmi módszerek, mint erre a Biblia „posztmodern” használatát hangsúlyozó amerikai bibliikus, Edgar V. McKnight pár évvel itt a teológián tartott előadásaiban is rámutatott, annyiban újak például a redakció-kritikához képest, hogy a módszer premisszájában mindössze egy szó kicserélése történik meg: a bibliai szövegeknek nem a „szerkesztőiről”, hanem a „szerzőiről” beszélnek.¹

Az irodalmi módszerek közül leginkább az úgynevezett „narratív kritika” hozta a leglátványosabb eredményeket. Amíg a bibliatudományban alkalmazott strukturalizmus, olvasóközpontú kritika, retorikai kritika esetében egyszerűen az irodalomtudományban használatos módszerek „átvételéről” vagy „kölcsonzéséről” beszélhetünk, addig a „narratív kritika” módszerét maguk a bibliikusok dolgozták ki. Bibliakutatók által használt irodalmi megközelítés ez, hiszen a világi irodalomtudomány nem használja ezt a terminus technicust. A narratív kritikusok számára döntő, hogy a szerző, az író a történetet valamilyen szempont szerint elbeszéli. Ez az elbeszélés a cselekményszövéss, a narráció. A lényeg tehát nem bármiféle szöveg „előtti” állapot, hanem a szöveg mint kész forma, cselekményszövéss, a kész „szöveg”. A narratív kritika előszelénél

¹ Edgar V. McKnight, „The Literary Paradigm in the Interpretation of Scripture” Előadás (Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar, 1996. március 11. Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 1996. március 12. Evangélikus Hittudományi Egyetem 1996. március 13.) Ld. továbbá uo. *The Post-Modern Use of the Bible The Emergence of Reader-Oriented Criticism*, Ashville, Abindon Press, 1988.

a német Erich Auerbach *Mimézis* című nagyszerű könyvét² és az amerikai Amos Wilder *Early Christian Rhetoric* c., 1964-ben megjelent munkáját tekinthetjük.³ A narratív kritika elterjedésének nagy lökést adott egy döntő hermeneutikai felismerés, amelyet a Yale Egyetem egykori professzora, Hans Frei fogalmazott meg: az evangéliumok nem „történelemizűek”, hanem narratívák, azaz „elmondások”, elbeszélések, s így igazságértéküket nem a történelemhez való viszonyukban kell keresni. Történelmileg, filozófiailag és teológiailag is nagyszabású monográfiájában (*Eclipse of Biblical Narrative*) meggyőzően demonstrálta, hogy miképpen tűnt el a Biblia narratív értelmezése a 18. és a 19. század folyamán.⁴ Részint Frei, részint az irodalomtudomány előrenyomulásának hatására a nyolcvanas években egymás után látnak napvilágot az egyes bibliai könyvek narratív kritikai megközelítései: az ószövetségről, illetve a zsidó Bibliáról Robert Alter, majd Meir Sternberg is e szempont szerint értekeznek,⁵ majd sorra jelennek meg Márk, Máté és János evangéliumáról is a narratív kritika felismeréseit alkalmazó megközelítések (Rhoads-Michie, Best, Edwards, Kingsbury, Culpepper, Stibbe).⁶

Lukács evangéliumáról és az Apostolok cselekedetéről 1986-ban Robert C. Tannehill írt egy két kötetes könyvet *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation* (A Lukács evangélium és az Acta narratív egysége. Irodalmi interpretáció) címen.⁷ A könyvet azóta a szakirodalom narratív kritika klasszikus példájaként emlegeti. Tannehill szerint Lukács evangélista két kötetes munkája, az evangélium és az Acta az Újszövetség leghosszabb és legbonyolultabb narratív (elbeszélő) szövege, s a szerzője, Lukács irodalmi tehetségéről, gazdag képzeletéről tanúskodik, Jézus Krisztus jelentőségéről pedig markáns látomással rendelkezik.⁸ Tannehill könyve sajátos kommentár, amely szakít ugyan a hagyományos versről versre haladó kifejtéses módszerrel, mivel anyagát tematikusan rendez, ugyanakkor gondolatmenetében a szöveget nagyjából mégis követve lineárisan halad előre. Nem kíván minden bibliai verset egyforma súllyal kommentálni, a célja, hogy ugyanarra hívja fel a figyelmet, amire szerinte a szöveg narrátora is rá kívánt világítani, amiközben megformálta szövegét.⁹ Kiindulópontja a narratív kritika

² Erich Auerbach, *Mimézis. A valóság ábrázolása az európai irodalomban*. Budapest, Gondolat, 1985.

³ Amos Wilder, *Early Christian Rhetoric. The Language of the Gospel*. London, SCM Press, 1964.

⁴ Hans W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New Haven, Yale University Press, 1974.

⁵ Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative*, New York, Basic Books, 1981, Meir Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, Bloomington, Indiana University Press, 1985.

⁶ Rhoads, D. és Michie, D. *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*, Philadelphia, Pennsylvania, Fortress Press, 1982. Ernest Best, *Mark: The Gospel as Story*. Edinburgh, T.&T. Clark, 1983. R. A. Edwards, *Matthew's Story of Jesus*. Philadelphia, Fortress Press 1985. Jack Dean Kingsbury, *Matthew as Story*, Philadelphia, Pennsylvania, Fortress Press, 1986. Alan Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, Philadelphia, Pennsylvania, Fortress Press, 1983. Mark W. G. Stibbe, *John As Story Teller. Narrative Criticism of the Fourth Gospel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

⁷ Robert C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation* Vol. I-II. Philadelphia, Fortress Press, 1986.

⁸ uo. 3. old.

⁹ uo. 5. old. „My aim is to highlight what I believe the narrator is highlighting through the literary design of the work...”

aranyszabálya, vagyis hogy a *végző formával* és nem a Lukács előtti hagyománnyal kell foglalkozni.¹⁰ Így természetesen az a redakció-kritikai szempont sem érdekli, hogy mi a sajátosan lukácsi redakció a hagyományhoz képest. Noha kommentárjában Tannehill nem kívánja a bibliakutatókat túlságosan terhelni az irodalomkritika technikai szakzsargonjával, néhány alapfogalmat azonban tisztázni kell. Ezek az „elbeszélés” (narrativa), az „elbeszélő” (narrátor), a „cselekmény”, a „szereplők”, a „nézőpont” stb. Az elbeszélő kapcsán felhívja a figyelmet arra, hogy az irodalomkritikai szakirodalom különbséget tesz a „szerző”, a „belegondolt szerző” („implied author”) és a narrátor között. A „szerző” az, aki a művet megírta, de lényegében kívül áll azon, általában a művön kívüli forrásokból nyerhetünk róla információt. Ezzel szemben a „belegondolt szerzőről” a műalkotás tanulmányozása során nyerhetünk képet, ő az a személy, aki olyan művet írt, amit éppen olvasunk, akinek az érték- és normarendszere megegyezik a művével. (Például: „mind a ketten [Zakariás és Erzsébet] igazak valának Isten előtt.” Lk 1,6) Noha a szerző és a belegondolt szerző talán sok mindenben azonos, az utóbbi valamiképpen az előbbinek nemesebb, következetesebb, megtisztultabb, talán radikálisabb énye, esetleg a szerzőnek az önmagával való kísérletezése. Végezetül a „narrátor” csupán egy eszköz a történet elbeszélése érdekében, az irodalmi mű esetében sokszor egy kitálat, különálló „hang”, fiktív személy. A Lukács és az Acta esetében azonban nem beszélhetünk ilyen „megbízhatatlan”, a belegondolt szerzőtől független narrátorról, mert itt a „narrátor” és a „belegondolt szerző” egybeesik.¹¹

A narráció, a történet görögül *mythos*-t jelent, s erre a fogalomra építi úgynevezett „mítoszkritikáját” a világhírű kanadai irodalomtudós, Northrop Frye, akinek irodalmi érdeklődése egész életében – saját bevallása szerint – a Biblia körül forgott. Örvendhetünk, hogy pár éve magyarul is megjelentek az irodalom és a Biblia kapcsolatáról szóló könyvei, a *Kettős tükör* (Európa, 1996, eredetiben: *The Great Code*), illetve *Az Ige hatalma* (Eredetiben: *Words with Power*). Northrop Frye szerint a Bibliában a történetészövésnek, az elbeszélésnek sajátos „alakja”, mintája van, ez pedig az „U-alak”. Szerinte az üdvtörténeten sorozatban húzódik végig az „eredeti állapot elveszés-visszatérés ritmusa. Érvényes ez az emberiség történetére (régí Ádám-új Ádám), Izrael sorsára, de konkrétan Jób könyvére vagy a tékozló fiú példázatára is. Frye szerint a bibliai üdvtörténetnek alapvetően „komédia”-jellege van, legalábbis Dante *Divina Commoedia*-jának értelmében, vagyis a történelem a mélypontok és a tragédiák után mégis a boldog beteljesülés, a „happy ending” felé halad.

Nemcsak a narratívával, a prózával, hanem a költészettel, a poetikával kapcsolatos irodalomtudományi fogalmakat is hasznosíthatja a bibliakutató. Northrop Frye is sokat foglalkozik a képi nyelv, különösen is a metafora szerepével. A Szentírás metaforák és képek hatalmas tárháza. Gondoljunk csak

¹⁰ uo. 6. old. „I am concerned with Luke-Acts in its finished form, not with pre-Lukan tradition”. A klasszikus módszereket a *Magnificat*-ra vonatkozólag is összefoglalja Raymond Brown monumentális könyve: *The Birth of a Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*. New Updated Version, New York, London etc. Doubleday, 1993. *Magnificat*-ról ld. 355-366. old., illetve a Supplementumot 646-655. old. Lá még: Bruce Grigsby, „Compositional Hypotheses for the Lucan Magnificat Tensions for the Evangelical”, in *Evangelical Quarterly* 56-7 (1984-85) 147-172. old.

¹¹ uo. 7-8. old.

Genezis 49-re, amikor Jákób megáldja tizenkét fiát: Rúben „nem maradsz első” (49,4), „fiatal oroszlán vagy, Júda” (49,8), Issakár „nagy csontú számár” (49,14), Dán „kígyó lesz az úton” (49,15) Naftáli „gyors lábú szarvasünő” (49,21), „termő fa ága József” (49,22), Benjámín „ragadozó farkas” (49,27). A Biblia nem elvont fogalmakban, hanem konkrét képekben, szimbólumokban gondolkodik. Frye ezt nevezi az első hieroglifikus-nyelvi fázisnak, vagyis ugyanazt mondja, mint annak idején Sidney vagy Shelley: a költészet a legősibb, ez az emberiség anyanyelve. A második, az úgynevezett dialektikus, vagy metonimikus nyelvi fázis is jelentkezik Pál apostol teológiájában, aki már meglehetősen absztrakt fogalmakat is használ. Az analitikus újkorra viszont egy „deskriptív” nyelvi fázis jellemző, aminek szerencsére még nincs semmi nyoma sem a Bibliában. Viszont metaforákkal az Újszövetség, sőt maga Pál apostol levelei is tele vannak. Gondoljunk csak a keresztény élet leggyakoribb metaforáira: „Ti vagytok a föld sói” (Mt 5), Isten „szántóföldje” (IKor 3).

Tizenkét éve tanítom angol szakos egyetemistáknak a Bibliát egy-egy féléves kurzus keretében. A kurzust részint Northrop Frye, részint Paul Ricoeur elméletére alapozva dolgoztam ki. Frye segítségével irodalmi eszközökkel demonstrálhatjuk azt, amit a történetkritikusok nem látnak: a Biblia egységét. A képalkotás és a metaforavilág az első, az egységes cselekményszöveg (narratíva) a második szempont az egység megjelenítésében. Ezután a Paul Ricoeur segítségével a különbözőségekre figyelünk, az egymástól lényegesen eltérő beszédmódokra: a prófétikus, a narratív, a költői, a preskriptív, a proverbiális beszédmódokra. Erre vonatkozólag mindenkinek ajánlom Ricoeurnek „A kinyilatkoztatás megalapozása” című, magyarul is elérhető tanulmányát (*Hermeneutikai Füzetek* 8, illetve az Osiris Kiadónál megjelent Ricoeur-kötet.)

Bizonyára ismerjük a „Mi lenne, ha?” című metaforikus játékot, amelyben bizonyos személyekre gondolunk, s azokat egy állat, egy növény vagy egy egyéb létező dologgal azonosítjuk. Hittanórákon mindenesetre érdemes lenne kipróbálni!

A keresztény étellel kapcsolatos leggyakoribb metaforák a Bibliában a következők: – bűn mint betegség, Jézus mint orvos Ézs 1,1; Mt 9,1-12; Luk 5 – bűn mint sötétség és vakság Jn 1,4-5; Ef 5,81; 1Thes 5,5 – bűn mint szolgaság és adósság Mt 6,12 – keresztény élet: harc Ef 6,11kk – keresztény élet zárandoklat Zsid 11,13-16, 13, 14 – keresztény ember, nyáj, az Úr (Jézus) a pásztor 23 Zsolt, Jn 10,1-6 – a hívő Isten termőföldje IKor 3,9 – ág és venyige Jn 15,1-5 – férfi, nő házasság stb. Énekek éneke, „völegény”, „menyasszony”

Nem meglepő ezek után, hogy Sallie McFague *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*. (London, SCM Press, 1983) címen publikál könyvet. De említhetném még Paul Minearnak *Images of the Church in the New Testament* című, még 1960-ban megjelent könyvét (Westminster Press, Philadelphia), ami az Újszövetségben használatos egyház-metaforákat rendszerezi.

A drámai műfajról eddig csak a bibliai narratíva úgynevezett „komikus” formája alapján szóltam. De az egyes bibliai könyvek, történetek szerkezetében is felismerhetjük a drámai jeleget. A dráma a párbeszéd, a dialógus műfaja: Jób könyvének például határozottan drámai töltése van. Vannak tragikus bibliai hősök, mint Kain, Saul, Jefe vagy Júdás. Nemrégiben amerikai bibliatudós írt könyvet az Ószövetség tragikus alakjairól.

Jézus példázataiban egyszerre tapasztalhatjuk a költészet meghökkentő, s a hétköznapi sztereotípiákból, automatizmusokból kiköppentő erejét (Paul Ricoeur szép kifejezésével: a példázatok „dezorientálnak, hogy reorientálnak”), s egyszerre a drámai műfajra jellemző szerkezetet (expozíció, konfliktusok, tetőpont, kibontakozás). A hatvanas években Dan Via vezette be a „tragikus” és a „komikus” példázatok megkülönböztetését. A tíz szűzről, a menyegzői ruháról szóló példázat tragikus, amíg az elveszett juh, az elveszett gyöngy, vagy a tékozló fiúról szóló példázat egy happy endinggel záródó komikus szerkezetet hordoz.

Az irodalomtudomány és a teológia számos közös területéről tudnék még beszélni: így a „szó” szerepéről (Ebeling *Isten és szó* című művét emelem ki), az inspiráció irodalmi és bibliai jelentőségéről, a biblia és az irodalmi kánon kérdéséről, a textológia tudományáról, a bibliai és az irodalmi szövegek kritikai kiadásáról, az olvasás „teológiájáról” (Körtner), a hatástörténet számomra különösen is kedves területéről (vö. Ulrich Luz: *Evangélium és hatástörténet*), a fordításelmélet és gyakorlat kérdéseiről, vagy az irodalomban és a bibliatudományban egyaránt jelentkező különféle kritikai irányzatok közös nevezőjéről. A *Hermeneutikai Füzetek* eddigi húsz kötete, valamint *A keresztény hermeneutika kérdései és története* című könyvem sokkal részletesebben szól mindezekről.

Összefoglalásként elmondható, napjainkban egyre inkább beszélhetünk a teológia és az irodalomtudomány „konvergenciájáról.” A teológiában egy „módszertani”, az irodalomtudományban pedig egy „kanonikus forradalom” előszelét érezhetjük. A teológiai módszertani forradalom a paradigma-váltásra, az irodalmi módszerek felfrissítő erejére, a kanonikus forradalom pedig az irodalom több évszázadosan bevett kánonjának kitágulására, vagyis a Bibliának az irodalomtudományban betöltött újabkori szerepére utal. Az utóbbi két évtizedben a kiváló irodalomtudósoknak (Robert Alter, Frank Kermode, Northrop Frye, Stephen Prickett, Harold Bloom) a Bibliáról és az irodalomról szóló kézikönyvei lepték el a könyvpiacot, amelyeket teológusoknak is érdemes lenne megismerni.

Véleményem szerint a teológiai oktatásban is igen hasznos lenne integrálni e „forradalmak” eredményeit. A bibliaolvasás újra és újra nélkülözhetetlen tanításával párhuzamosan a szép irodalom (Dante, Shakespeare, Milton, Tolsztoj, Dosztojevsz-kij) rendszeres oktatását is igen indokoltnak tartanám. A teológiai oktatásnak is valamiképpen a primér szövegek olvasásán kellene alapulnia. Vissza kell mennünk újra a forrásokhoz, *ad fontes* – amiképpen azt a reformációt megelőző humanisták is hirdették! Ezért foglalkozom közel egy évtizede Luther írásainak mai magyar nyelven történő megjelentetésével. Érdemes lenne továbbá a zsidókeresztény irodalom klasszikusait, Szent Ágoston, Pascal, Kierkegaard, Bonhoeffer, Buber gondolatait rendszeresen olvasni és olvastatni, hiszen e nagyok munkáinak együttes tanulmányozása („great books’ course”) legalább annyira szolgálhatnak a teológus hallgatóknak hitük épülésére mint a hagyományos tantárgyak. A majdani lelkipásztori, igehirdetői szolgálatuk szempontjáról nem is beszélve. A tudományban jelentkező paradigmaváltást az oktatásban is szemléltetváltásnak kellene követnie. Az Egyetem vezetésének már jeleztem, ha erre keretek adódnak, akkor a jövőben minden tölem telhető segítséget nagyon szívesen megadok.