

BIBLIAI HERMENEUTIKA,
AVAGY A BIBLIAI SZÖVEGÉRTELMEZÉS VÁLTOZATAI

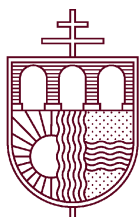
BIBLIAI HERMENEUTIKA, AVAGY A BIBLIAI SZÖVEGÉRTELMEZÉS VÁLTOZATAI

33. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia
Szeged, 2022. augusztus 23–25.



Szeged 2024

A konferencia támogatói: Gál Ferenc Egyetem, SZNBK Alapítvány,
a Szeged-Csanádi Egyházmegye, Both Antal Alapítvány



A konferencia védnökei

DR. KISS-RIGÓ LÁSZLÓ, a szeged-csanádi egyházmegye püspöke,
PROF. DR. MARTOS LEVENTE BALÁZS, az esztergom-budapesti egyházmegye
segédpüspöke,
PROF. DR. SZUROMI SZABOLCS ANZELM Rector emeritus (PPKE),
PROF. DR. ODA WISCHMEYER, Universität Erlangen,
PROF. DR. MARTIN MEISER, Universität des Saarlandes,
PROF. DR. KOCSIS IMRE, Pázmány Péter Katolikus Egyetem,
PROF. DR. PECSUK OTTÓ, a Magyar Bibliatársulat főtítkára,
PROF. DR. KUSTÁR ZOLTÁN, Debreceni Református Hittudományi Egyetem,
PROF. DR. TIBOR FABINY, a Hermeneutikai Kutatóközpont igazgatója.

Lektorálták

BENYIK GYÖRGY, CZIRE SZABOLCS, KUSTÁR GYÖRGY, KUSTÁR
ZOLTÁN, MARTIN MEISER, NÉMETH ATTILA, PATSCH FERENC SJ

Szerkesztette

BENYIK GYÖRGY

Grafikus és tipográfus

SZŐNYI ETELKA

ISBN 978–615–6646–04–0 (1. kötet) / ISBN 978–615–6646–05–7 (2. kötet)

© a szerkesztő és a szerzők, 2022

© SZNBKA, 2024

TARTALOM

Előszó a magyar kiadáshoz	1
Bevezető	3
MARTOS Levente Balázs: „Vannak dolgok ...” Laudáció Kocsis Imre professzor úrnak a Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia Gnifka-díjának átadóján . . .	7
ANTIK BIBLIAI SZÖVEGEK, FORDÍTÁSOK ÉS FILOLÓGIAI BIBLIAI HERMENEUTIKÁK (BENYIK György)	9
BODOR Attila: Az Ószövetség Pesitta-fordításának hermeneutikája	13
FRÖHLICH Ida: <i>Peser</i> mint értelmezési módszer és irodalmi műfaj: Dánieltől a qumráni <i>pesarim</i> -ig	25
ZSENGELLÉR József: Szamaritánus hermeneutika	43
MEISER, Martin: A Szeptuaginta különböző fordítási technikáinak eltérő hermeneutikai háttere	55
KUSTÁR Zoltán: „Forgasd, forgasd, hiszen minden benne van!” Adalékok az írástudók és a masszoréták hermeneutikájához	73
SZÉCSI József: A talmudi hermeneutika kérdésköre	85
SCHIMANOWSKI, Gottfried: Philón mint bibliaértelmező. Hermeneutikája nyomában a <i>De Vita Mosis</i> első és második könyvében	95
MONTI, Ludwig: A 63. zsoltár: a vágy zsoltára. Hermeneutika és hagyományos olvasatok	129
KOCSI György: A 8. zsoltár hermeneutikája A zsoltár feliratának (8,1) receptiója	139

WISCHMEYER, Oda: Bibliai hermeneutika a szöveghez való hűség, illetve az értelmezés szabadsága között. A Biblia körüli teológiai munkálkodás egzegéta szemmel nézve	149
KÓKAI-NAGY Viktor: A farizeusok „sorsa” Josephus ábrázolásában	171
ENGHY Sándor: Intertextualitás Strack és Billerbeck munkásságában. A szövegkezelés tanulságai III.	185
LUKÁCS Ottilia: A kulturális emlékezet mint hermeneutikai eszköz Nehemiás könyvében	197
TOKICS Imre: A világhírű szegedi tudósrabbi: Löw Immánuel	215
HAUSMANN, Jutta: Keresztény értelmezés zsidó kontextusban – kihívások a Teremtés könyve 17. fejezete értelmezésében	227
KÉSŐ ANTIK ÉS KÖZÉPKORI BIBLIAI HERMENEUTIKÁK (BENYIK György)	237
KRÁNITZ Mihály: A keresztény apologéták hermeneutikája	241
OLÁH Zoltán: Jeromos hermeneutikája Izajáshoz írt kommentára alapján	251
KOCSIS Imre: Szent Jeromos hermeneutikája a páli levelekhez írt kommentárjai alapján	263
FORNBERG, Tord: Dionüsziosz Areopagitész és a Biblia	271
VASSÁNYI Miklós: Bibliai exegézis a szír nyelvű <i>Lépcsők könyvében</i> . A „Szentírás hallgatásáról” című XI. homília elemzése	287
AKIYAMA, Manabu János: A <i>Catena Aurea</i> és a keleti teológia. Különös tekintettel a <i>Catena aurea</i> magyar fordítására	299
TOLMIE, D. Francois: Aquinói Tamás <i>Filemon-levél</i> értelmezése	311
BENYIK György: Rasi hermeneutikájának keresztény recepciója	323

CIFRAK, Mario OFM: Alexander Halensis Krisztus színeváltozásáról – <i>quaestio, postilla</i> , hatástörténet	341
VIZKELETY András: Fordítás vagy kommentár? A biblikus költészet a kora-középkori német irodalomban	357
16–17. SZÁZADI BIBLIAI HERMENEUTIKAI IRÁNYZATOK (BENYIK György)	369
BACSÓ Benjámin: Egy XVI. századi anabaptista irat teológiai és egyháztörténeti vizsgálata	375
BÁTHORY Orsolya: A bibliai hermeneutika kérdése Pázmány Péter <i>Kalauz</i> című művében	385
GÁBOR Csilla: Pázmány Péter és Pécsváradi Péter vitája a Szentírásról	399
SEBESTYÉN Ádám: Bornemisza Péter bibliaértelmezése	409
LOVAS Borbála: Dávid Ferenc és a Biblia	419
KOLTAI Kornélia: Péchi Simon bibliafordításának kommentár-anyaga (1634) .	437
MACZÁK Ibolya: Bibliamagyarázó prédikációk a régi magyarországi irodalomban	447
PECSUK Ottó: A 16. századi latin bibliafordítások hermeneutikája	455
BOROS Gábor: Spinoza bibliai hermeneutikája	467
PRANCZ Zoltán: Pascal bibliai hermeneutikája a <i>Gondolatokban</i>	483
A 20. SZÁZADI KIEMELKEDŐ BIBLIAI HERMENEUTÁI (BENYIK György)	497
BECKER, Eve-Marie: Oda Wischmeyer szöveghermeneutikai koncepciója. Egy egzegézis alapú megértéstan lehetőségei és határai a <i>Hermeneutik des</i> <i>Neuen Testamentes. Ein Lehrbuch</i> (2004) alapján	501

ELLIOTT, Mark W.: Hermeneutika, avagy a bibliai szöveg értelmezésének változatai: A. C. Thiselton hermeneutikája	511
FABINY Tibor: Paul Ricœur „Ádám-mítosza” Shakespeare <i>Macbeth</i> jének értelmezésében	529
PATSCH Ferenc SJ: Gadamer és a teológia. Ösztönzések és inspirációk a katolikus teológia számára	543
LABAHN, Antje: Hans Hübner biblikus teológiája mint hermeneutika	567
MARTOS Levente Balázs: „Egy bibliai gondolkodó” – Paul Beauchamp bibliai hermeneutikája	583
SEPSI Enikő: Simone Weil bibliai hermeneutikája	595
ADORJÁNI Zoltán: Tőkés István hermeneutikája	605
WISCHMEYER, Oda: Ulrich Luz teológiai Újszövetség-hermeneutikája a <i>Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments</i> alapján	623
BENYIK György: Gál Ferenc bibliai hermeneutikája és annak egyháztörténeti háttere	633
LABAHN, Michael: Az olvasó szabadsága, illetve határai. Bibliai hermeneutikai megfontolások az olvasó szerepéhez az Umberto Eco-féle <i>Nyitott mű</i> és a <i>Lector in fabula</i> nyomán	647
VÁLOGATÁS A 20. SZÁZADI HERMENEUTIKAI KONCEPCIÓKBÓL (KUSTÁR György)	663
CZIRE Szabolcs: A bibliai társadalomtudományi kritika alapjai és határai	669
KOCZISZKY Éva: A passió kortárs politikai filozófiai olvasatai: Alain Badiou, Slavoj Žižek, Giorgio Agamben	687
HORVÁTH Imre: Jézus példabeszédei. Hermeneutikai kérdésfelvetések, befogadóközpontú szövegértelmezések a 20. században	703
HOVÁNYI Márton: Az amerikai dekonstrukció mint teológia	721

KORMOS Erik: Hermeneutika az irodalom nyelvén a teológiában	727
KUSTÁR György: A szöveg természete – A mimo-hermeneutika néhány aspektusa	747
LUTHER, Susanne: A <i>disability studies</i> impulzusai az Újszövetség-értelmezés és a bibliai hermeneutika számára	765
MÁRTONFFY Marcell: A megismerhetetlen túlcorduló mértéke. Kinyilatkoztatás és sokértelműség Paul Ricœur példázathermeneutikájában .	785
NÉMETH Áron: Trauma-hermeneutika és ószövetségstudomány. Kutatástörténeti pillanatkörkép	799
WITTKOWSKY, Vadim: Orosz hermeneutika: elágazások és kapcsolódások a bibliai hermeneutikához	819
SZUROMI Szabolcs Anzelm O.Praem.: Hermeneutika és kánonjog – Az Egyház tan- és fegyelmi harmóniája	829
VÁRADY Endre: A feltámadt test minőségének hermeneutikai vizsgálata	839
GRAFFY, Adrian: A Bibliára vonatkozó katolikus tanítás mérföldkövei	853
TÖRÖK Csaba: A bibliai hermeneutika kérdései a II. Vatikáni zsinat utáni egyházi megnyilatkozásokban	859
BENYIK György: Interjú Dr. Kocsis Imre Gnilka-díjas professzor úrral	877
Kocsis Imre publikációs jegyzéke	883
Index	893
Előadók	921

ELŐSZÓ A MAGYAR KIADÁSHOZ

A 2022-ben megrendezett Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferenciának két különlegessége volt. Egyrészt bemutattuk Oda Wischmeyer *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Origenésztől napjainkig* című monumentális tanulmánykötetének magyar nyelvű változatát, másrészt rendeztünk egy olyan felejthetetlen hermeneutika konferenciát, melyen 68 hazai és külföldi szakember adott elő. Ezeket a tanulmányokat *Hermeneutik oder Versionen der biblischen Interpretation von Texten* címmel adtuk ki német és angol nyelven 2023-ban. Ez a kötet kb. 70 egyetemre jutott el, és itthon és külföldön is jelentős figyelmet és tiszteletet vívott ki magának ráirányítva a figyelmet nemcsak a jelen hermeneutika kutatásra, hanem a hazai kutatók nagyszerű eredményeire is. Ekkor határoztuk el, hogy a kötetet magyar nyelven is közrebocsájtjuk, mivel egyedülálló áttekintést nyújt a Biblia értelmezéstörténetéről, amellet a magyar teológiatörténetről is.

Időközben felhívták a figyelmünket arra, hogy számos bibliai hermeneutikával foglalkozó magyar teológus kimaradt a kötetből. Ezt a hiányt igyekeztünk pótolni újabb fejezetek beiktatásával, Tőkés István és Gál Ferenc hermeneutika szemléletének bemutatásával. Terveztük Bolyki János hermeneutikájának ismertetését is, sajnos azonban ez a tanulmány nem érkezett meg a felkért előadótól. Többletként viszont felvettük a kötetbe Oda Wischmeyer professzor asszonynak és Vizkelety András professzor úrnak egy-egy érdekes tanulmányát.

A magyar szerzők maguk fordították előadásukat idegen nyelvből magyarra, és néhol aktualizálták is mondandójukat a hazai olvasóközönség számára. Az idegen ajkú előadók műveit lefordítottuk, bibliográfiájukat esetenként kiegészítettük a vonatkozó magyar tételekkel is. A magyar szövegeket Németh Attila lektorálta, a kötetet Szőnyi Etelka tördelte, és ennek a kötetnek is elkészítette a névmutatóját, figyelve a teológusok nevének magyar változataira is.

Reméljük, hogy kötetünk beépül az egyházi felsőoktatás anyagába, illetve a bölcsészeknek, az ókortörténészeknek és a középkorászoknak is hasznos segédkönyve lesz.

Köszönet a szerzőknek áldozatos és lelkes együttműködésükért és a szerkesztők fáradtságos és aprólékos munkájáért. Ezzel az olvasók figyelmébe és jóindulatába ajánljuk e könyvet. *Habent sua fata libelli* – vagyis a könyveknek megvan a maga sorsa, és ezt a sorsot mindig az olvasók határozzák meg.

Kelt Szegeden, 2025. szeptember 24-én,
Szent Gellért püspök ünnepén

Benyik György
kiadói szerkesztő

BEVEZETŐ

A Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia 2022-ben a bibliaértelmezési koncepciókat, a bibliai hermeneutika változatait vizsgálta, csaknem hetven előadás keretében. Az Oda Wischmeyer által szerkesztett *Handbuch der Bibelhermeneutiken von Origenes bis zur Gegenwart* [A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjainkig] című mű magyar kiadása adta a konferencia témáját. E csaknem nyolcvan tanulmányt tartalmazó hatalmas opus fordítása és lektorálása összehozta a hermeneutika témájában járatos legjobb magyar szakembereket, akik szívesen találkoztak személyesen is Szegeden a 33. alkalommal megrendezett Biblikus Konferencián. Jelen kötetben öt fejezetbe rendeztük az előadásokat.

Az első fejezetbe azok az ókori témájú előadások kerültek, amelyek főleg az ószövetségi szövegekkel és azok korai fordításaival foglalkoznak, illetve a fordítások által felvetett hermeneutikai problémákat vizsgálják egy-egy szövegrészlet alapján. A legtöbb bibliai hermeneutikai kötet átsiklik ezen a korszakon, így az ókori fordítások által felvetett hermeneutikai problémákon is. Az óhéber és a maszoréta változatok pontosításai, értelmezései, később a samaritánus Pentateuchus felfedezése és kritikai kiadása újabb meg újabb lökést adott a héber szöveg feltárásához. Sajátos héber hermeneutika alapján jártak el a qumráni kódexek és magyarázó peserek is; a korai szír fordítás, a Pesitta és a görög Szeptuaginta-fordítás pedig igen régi szöveghagyományokat őrzött meg. Alexandriai Philón bibliai hermeneutikája egyedi módon fogalmazza meg görögül a héber szent szövegek üzenetét, és ugyanígy tesz később Josephus Flavius is. Ugyancsak hasonló kérdéseket vetnek fel majd a korakeresztény apologéták, de immár keresztény szemszögből közelítvén az ószövetségi könyvekhez. A nyugati keresztények számára sokáig elérhetetlen volt a korai rabbinikus értelmezés, és a zsidó–keresztény polémia miatt csak későn kezdték értékelni a talmudi hermeneutikát: az újszövetségi szövegek talmudi hátterét majd csak a huszadik században tárja fel Strack és Billerbeck ikonikus kommentárja. A szegedi származású Löw Immanuel rabbi filológiai összehasonlító fogalom-elemzései pedig leginkább a korát megelőző lexikográfiai munkáiból ismerhetők meg.

A második fejezetbe a középkori és humanista bibliai hermeneutikákról szóló írások kerültek. Ezek részben olyan szerzőket tárgyalnak, akik kimaradtak a Wischmeyer-kötetből – mint például Jeromos –, vagy olyanokat, akikről van szó ugyan a kézikönyvben – például Aquinói Tamás és Alexander Halensis –, de előadóink további megfontolásokat fűztek az illető szerzőkhöz; vagy olyanokat, akiket csak érint a Wischmeyer-opus – ilyenek Dionüsziosz Areopagitisz, Rasi, Lorenzo Valla, illetve a *Liber graduum*.

A harmadik fejezetbe a 16–17. századi bibliai hermeneutikai irányzatokkal foglalkozó előadásokat soroltuk. Előadóink a nemzetközi szakirodalomból ismert hermeneuták és kérdésfelvetések mellett több, sajátosan magyar irányzatot és szerzőt is bemutatnak. Így például az anabaptista és a puritán teológiai hermeneutikát, a 16. századi latin bibliafordítások értelmezésmódjait, vagy tárgyalták a prédikációs irodalom megoldásait, sőt a katolikus egzegézis néhány koraujkori kétértelműségét is. Mindehhez személy szerint Pázmány Péter, Pécsváradi Péter, Bornemisza Péter, Dávid Ferenc és Péchi Simon műveinek a vizsgálata vezetett el. Az előadók elemezték Baruch Spinoza és Blaise Pascal bibliai hermeneutikai felfogását is.

A negyedik fejezetben a 20. század különösen érdekes hermeneutikai koncepcióit lefedtető, megvalósító konkrét szerzőkről esik szó, akik esetenként túl is léptek a bibliai hermeneutika körén az irodalmi vagy a filozófiai hermeneutika területére. A következő szerzők kapnak kiemelt figyelmet: Paul Beauchamp, Umberto Eco, Hans-Georg Gadamer, Martin Heidegger, Hans Hübner, Ulrich Luz, Paul Ricœur, Anthony C. Thiselton, Simone Weil és Oda Wischmeyer.

Az ötödik fejezetbe 20. századi hermeneutikai koncepciókról, irányzatokról szóló tanulmányok kerültek. E megközelítések a bibliai hermeneutika mellett más területek vizsgálatára is alkalmasak az alapvetően társadalomtudományi, posztszекuláris, olvasóorientált vagy nyelvtudományi kiindulásuk miatt. Találunk itt értekezéseket a mimézis hermeneutikájáról és a parabolakutatás újabb eredményeiről, a trauma-hermeneutikáról és a fogyatékoság alapú megközelítésről, az orosz hermeneutikai iskoláknak, az amerikai dekonstrukciós teológiának és a kánonjognak a hermeneutikájáról, a feltámadt test vizsgálatáról meg a posztszекuláris megközelítésekről, a katolikus biblikus tanítás mérföldköveiről és a II. Vatikáni zsinat utáni katolikus egyházi megnyilatkozások hermeneutikai szemlélet változásairól egyaránt.

A bibliai hermeneutika történetét azért nem érdemes egyelőre megírni – mondják a szakértők –, mert egyfelől sok még a feltáratlan részterület (nem pusztán Magyarországon), másfelől pedig egyelőre kevésbé vizsgálták a bibliai hermeneutika hatását az irodalmi, a filozófiai, valamint a jogi hermeneutikára. A 2022-es Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia előadásai is csak néhány apró mozaikszemet illeszthettek a magyar és nemzetközi kutatások összképébe. További gondolkodásra ösztönöznek a könyvünk egyes (a konferencia szekcióival megegyező) fejezeteit bevezető tanulmányok, amelyek igyekeznek rámutatni egy-egy korszak fehér foltjaira, tovább vizsgálандó szempontjaira is.

Reméljük, hogy konferenciakötetünk lelkes olvasókra talál, illetve további kutatásokra sarkallja a hermeneutikával foglalkozó kollégákat!

Kelt Szegeden, 2023. február 14-én,
Szent Cirill és Metód, Európa védőszentjei ünnepén

Dr. Benyik György PhD
a SZNBK igazgatója



Kocsis Imre

„VANNAK DOLGOK ...” LAUDÁCIÓ KOCSIS IMRE PROFESSZOR ÚRNAK A SZEGEDI NEMZETKÖZI BIBLIKUS KONFERENCIA GNILKA-DÍJÁNAK ÁTADÓJÁN

Professzor dr. Kocsis Imre váci egyházmegyes katolikus pap, a Váci Egyházmegye nagyprépostja, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kar Újszövetségi Szentírástudományi Tanszékének tanszékvezető professzora, a Jeromos Bibliatársulat elnöke, a Szent István Tudományos Akadémia másodelnöke.

A lelkipásztori tapasztalat mellett oktatóként és intézményvezetőként is sokat vállalt: 1984 és 1987 között káplánként működött Kecskeméten, majd tanított Egerben, Vácon és Budapesten, 1999 és 2010 között szemináriumi rektor Vácon, mellette 2007–2008-ban a Váci Apor Vilmos Katolikus Főiskola rektori tisztét is betöltötte. A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karán nemcsak az Újszövetségi Szentírástudomány Tanszéket vezeti, hanem egyben a Doktori és Habilitációs Tanács elnöke is.

Amikor olyasvalakivel találkozunk, akinek ennyi címe, megbízatása és méltósága van, nem ritkán aggodás tölt el minket. Vajon nem veszítette-e el közvetlenségét, emberiségét, nem bújik-e címek és feladatok mögé? Egyfelől kétségtelen, hogy Kocsis Imre komoly szakmai tekintélyt vívott ki magának, és a sokféle megbízatást alapos munkájával, kitartásával, ugyanakkor mindig együttműködni kész jó természetével érdemelte ki – bár majdnem bizonyos vagyok benne, hogy megbízatásai közül néhányról szívesen lemondana, ha tehetné.

Másfelől a megőrzött emberségnek és szolgáló alaptermészetnek biztos fokmérőjeként hadd említsem a diákok tiszteletét és szeretetét: szinte biztosra veszem, hogy a budapesti Hittudományi Kar oktatói között éppen Kocsis professzor úr az, akit nappalis és levelezős, világi és papnövendék csak tisztelettel és szeretettel említ. Magam is tanúja voltam, ahogy 2019 decemberében játékosan Miklós püspök jelmezét öltötte fel, és a szent személyében görögül szólította meg jelenlévő diákjait, mielőtt átadta volna ajándékaikat. A hozzáértés és jóindulat, a hit és a szakmai alaposág jó példája együtt, és a végén az összetéveszthetetlen kedvesség és humor – sokat jelent hallgatóknak és kollégáknak egyaránt. Hallgatói nemcsak bevezetést és exegézist, újszövetségi teológiát és görög nyelvet tanultak tőle, hanem sok esetben emberi hozzáállást és hitet is. Óvatosan, a másik személyét és helyzetét mindig tisztelve fordult környezetéhez.

Először könyveit ismertem és szerettem. Szent Lukács evangéliumához írott kommentárja teológiaiilag megalapozott, ugyanakkor érthető, világos, jól használható tanítóknak és igehirdetőknak is. Később az újszövetségi iratokhoz készült bevezető művét használtam: kiegyensúlyozott, tartalmas, elsősorban a német és olasz, kisebb részben a francia és angolszász biblikus világ tudásán nevelkedett. Az Újszövetségi teológia tárgykörében mintha leginkább a páli teológia kérdései foglalkoztatnák, ennek is kivált pneumatológiai, illetve ekléziológiai vonulata.

Már személyesen is kapcsolatban voltunk valamennyire, amikor egy hallgatója szeretettel említette, hogyan tesz Kocsis Imre olykor rövid megjegyzéseket különféle egyházi és világi kérdésekkel, nehéz, akár megoldhatatlannak tűnő helyzetekkel kapcsolatban. Csak így: „Vannak dolgok...” Hozzá talán kacsint és nevet is, s így saját személyével támogatja a másikat, akit éppen most, éppen azok a bizonyos „dolgok” – legyen szó fájdalmas egyházi helyzetekről, emberi mulasztásokról vagy nehéz elméleti kérdésekről – nyomasztanak vagy letörnek. Ő nem hagyta magát, megmaradt szorgalmas tudósnak és sokak által kedvelt előadónak: diákos lendülettel és kitűnő tárgyismerettel végzi feladatait. Előadói stílusa élénk, figyelemfelkeltő, derűs. Bár csak egyszer hallgattam Norbert Lohfink előadását, eleven gesztikulációját, előadásmódját az övéhez tudom hasonlítani.

Vannak dolgok, amelyek túl nehezek az emberi elme számára, és vannak, amelyekben talán tűnődni sem érdemes. Van, amit nem tudunk megváltoztatni, és mégis sok mindent tehetünk a környezet, a kapcsolatrendszer alakításáért. Azt hiszem, akik közelebből ismerjük Kocsis Imrét, tudjuk, milyen sokat tesz azért, hogy a nehéz dolgok szépsége érzékelhető legyen, s hogy néhány komoly kérdéssel, ami nyomaszthatna is, derűsen szembe tudjunk nézni. A magyarországi katolikus bibliatudomány Kocsis Imre szorgalmas és derűs jelenléte nélkül ma elképzelhetetlen. Kitartása, középutas józansága, hídverő odaadása kissé talán hasonlítja is Joachim Gnilkához, a díj névadójához, amelyet most átvehet.

ANTIK BIBLIAI SZÖVEGEK, FORDÍTÁSOK ÉS FILOLÓGIAI BIBLIAI HERMENEUTIKÁK

A legtöbb hermeneutikai áttekintésből kimaradnak az ószövetségi vonatkozású textusok. Még Magne Sæbø¹ monumentális összefoglalója sem szentel kiemelt figyelmet az antik szövegeknek és fordításoknak, és ezzel összefüggésben a filológiai hermeneutikának. Az antik bibliai szövegek kialakulásával a történeti-kritikai iskola foglalkozott, amely a szóbeli hagyománytól az írásbeliségig, valamint a szerkesztési folyamatok feltárásától a bibliai szövegek végleges könyvbe és gyűjteménybe illesztéséig vizsgálta az adott szöveg fejlődésének, alakulásának a folyamatait, majd e vizsgálat eredményeként levont számos teológiai következtetést is a redakciók elveiről. Felhívta a figyelmet arra is, hogy az eredeti elbeszélések hallgatói, illetve az írott dokumentumok olvasói nemcsak időben, hanem társadalmi és kulturális körülményeik tekintetében is nagyon különböztek egymástól. Ez hermeneutikai szemléletváltozást eredményezett. Ebben a fejezetben az antik bibliai szövegek különböző írott változataira, valamint az ókori fordításokra és néhány korai szövegmagyarázó hermeneutikájára összpontosítunk. Mivel az itt olvasható tanulmányok szerzői egy-egy részletkérdésre koncentrálnak, és a szöveghagyományozási folyamatnak csak egyik-másik szeletét tárják fel, e bevezetőben szeretnénk az elérhető antik fordítások dokumentumai alapján röviden felvázolni az egész folyamatot.

Ma már nagyjából egyértelmű a konszenzus arról, hogy a keresztény evangélium íróinak „bibliája” a Szeptuaginta (LXX) volt. E felfedezés részben megmagyarázza az ószövetségi szövegek zsidó és keresztény hermeneutikai megközelítésének az eltéréseit. Az Ószövetség szerzőinek saját héber kéziratai nem maradtak fenn, és sokáig a legrégebbi szövegek is csak a zsidóság tudósai, a masszóréták által készített változatokban voltak ismertek. Igen feltűnő ezen kódexek egységessége, ami nem meglepő, hiszen ez az egység mesterségesen keletkezett. Nemcsak a szöveg pontosítása, de az egyetlen textus kiválasztása, illetve a többi variáns elvetése is a masszóréták tevékenységéhez köthető. Ez a korrekciós és szelekciós munka már Jeruzsálem pusztulása (Kr. u. 70) előtt elkezdődött – egyesek szerint jóval hamarabb –, és a Kr. u. 10. századig, a masszóréták munkásságának a végéig tartott. Legrégebbi fennmaradt teljes példánya a Héber Biblia

¹ Magne Sæbø: *Hebrew Bible Old Testament. The History of Its Interpretation 1/1 – From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300). Part 1: Antiquity*. Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

masszóréta hagyományú szövegének a Kr. u. 1008-ból származó Leningrádi kódex (B19^A).² Az egység létrehozásának mesterséges jellegére abból is lehet következtetni, hogy – a qumráni kéziratokból és a régi bibliafordításokból (Szeptuaginta, Szamaritanus Pentateuchus) láthatóan – a masszóra előtti időben aránylag sok bibliai szövegváltozatot használtak. Emiatt a LXX szövegét a zsidó szövegkritikusok sokáig hibás vagy szándékosan torzított szövegnek tekintették. Főleg azok, akik úgy vélték, hogy a keresztény fordítók vagy másolók az új vallás követelményei szerint tudatosan változtattak a héber alapszövegen.

Fontos azonban hangsúlyozni, hogy az arám targumok és peserek már nem egyszerűen a héber szöveg fordításai, hanem azok sajátos magyarázatai. Alexandria-i Philón (Kr. e. 25/20k. – Kr. u. 41/45k.) a masszóréták előtti héber szöveg és a hellenista zsidóság vallási propagandája érdekében tevékenykedett, és hermeneutikáját a Tóra szövegének a görög filozófiával való értelmezése motiválta. Josephus Flavius (Kr. u. 37–100) teljesen egyedi helyzetben volt Rómában a zsidó háború után: egyrészt személyes politikai irányváltását akarta igazolni az antik zsidó történelem alapján, a Tóra és történeti könyveinek parafrázisával, másrészt a zsidó történelmet kívánta integrálni a római történeti emlékezetbe.

A Biblia szerkesztéstörténeti kutatása nemcsak az egyes elbeszélések szövegének könyvbe rendezésére figyel, hanem a szerkesztésre és időnként a szövegbővítésekre hermeneutikai vonatkozásaira is. E kutatás feltárta, hogy a szóbeli hagyomány Kr. e. 1000 körül, Salamon idejében kezdett írásos formát öltetni. Ekkorra a korábban csak egy-egy törzsi hagyományban őrzött történetek össz-izraeli hagyománnyá kezdtek válni, de különösen a prófétai szövegek végleges formája csak a babiloni fogság idején alakult ki, és a Kr. e. 4. századra rögzült. Ez alatt a közel 600 év alatt azonban a jeruzsálemi templomi szövegek más kulturális és nyelvi közegbe kerültek, átalakultak a zsinagógában használt héber/arám szövegekké; e szövegeket főleg a vallásoktatásban használták, ezért az arám targumok és peserek által liturgiai és morális magyarázatokat fűztek hozzájuk.

Viszonylag könnyű lenne a különféle nyelvű ószövetségi szövegeket egymással összehasonlítani, ha rendelkezésünkre állna a legrégebbi időből származó könyvek teljes héber kéziratanyaga. Azonban a Tóra legrégebbi kéziratai igen töredékesek, és a ránk maradt töredékek is viszonylag későiek. A Kr. e. 150 és Kr. u. 50 közötti időből származik az ún. Nash-papirusz,³ amely a Tízparancsolatot (2Móz 20,1–17) és a Sema Yisraelt, Izrael hitvallását (5Móz 6,4–9) tartalmazza; ezt Egyiptomban fedezték fel

² A Leningrádi kódex jelentősége abban áll, hogy a Héber Biblia csaknem teljes szövegét tartalmazza. A nyomtatásban megjelent *Biblia Hebraica* (1937), a *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (1977) és a *Biblia Hebraica Quinta* (2004-től napjainkig) erre épül.

³ A neve onnan származik, hogy W. L. Nash vásárolta meg egy egyiptomi régiségkereskedőtől, aki azt állította, hogy a töredékeket Fajjumban fedezték fel. A papiruszok eredetének pontos meghatározása azonban mindmáig nem történt meg.

1902-ben.⁴ A másik a Sema Yisrael-töredék a kairói genizából került elő: már a keresztény korból való (a Kr. u. 6–9. századra datálják), és csak viszonylag későn, 1890-ben, a zsinagóga újjáépítésekor fedezték fel.

Mindezek után érthető, hogy a Holt-tenger melléki qumráni barlangokban és azok környékén 1946 és 1956 között megtalált héber szövegek forradalmasították a kutatást, hiszen ezek keletkezése jóval korábbra, a Kr. e. 3. és 1. század közé tehető. Bár a felfedezett kéziratoknak csupán kb. 40%-a szentírási szöveg, mégis megtalálható közöttük egy-egy töredék az Ószövetség minden könyvéből (Eszter könyve kivételével).⁵

A kódex- és fordításvita új lendületet kapott az Aleppói kódex felfedezése után. A kódexet Tiberiasban írták Kr. e. 920 körül, az Abbászida kalifátus idején. A Leningrádi kódexhez hasonlóan ez is tartalmazza a Ben-Asher maszoretikus hagyományát. Moises Maimonidész (1138–1204) is ismerte, és mivel autentikus héber szövegnek tartotta, használta is. Eredetileg a teljes Ószövetséget magában foglalta, ma azonban már hiányos, mivel az 1947-es zsidóellenes zavargások idején az eleje és a vége máig ismeretlen körülmények között elveszett. Szíriából Izraelbe csempészték, jelenleg is ott őrzik. Ez az alapja az úgynevezett Rabbi biblia kiadásának. Amikor Paul E. Kahle az 1920-as években átdolgozta a Biblia Hebraica szövegét, megpróbált fényképmásolatot szerezni róla, a zsidó kutatók tiltakozása miatt azonban nem sikerült neki. Emiatt helyette a Leningrádi kódexet kellett használnia a harmadik kiadáshoz, amely 1937-ben jelent meg. Egyetlen modern tudósként Umberto Cassuto 1943-ban vethette össze az Aleppói kódexet a nyomtatott héber Bibliával; jelezte a különbségeket, amelyek kételyeket támasztottak benne a kódex hitelességével kapcsolatban: szerinte ez nem a Moises Maimonides által ismert kódex, jöllehet a Kr. e. 10. századból való. A zsidó vallástörténészeknek azon félelme, hogy a keresztény kézbe került héber kódexeket esetleg meghamisították, megnehezíti a két kódexhagyomány reális összevetését. Az Aleppói kódexet az 1980-as évek végén az Izraeli Múzeum Könyvszentélyében helyezték el, kiadása Moshe Goshen-Gottstein (1925–1991) munkája.⁶

A Szamaritánus Tóra a Tóra szamaritánus írásmóddal írt szövege, amelyet ez a zsidó csoportosulás Ezdrás korától fogva szent szöveggként használ. A héber Biblia egyik ősi változatára vezethető vissza, amely a Második Szentély időszakában már létezett. A nyugati világ 1631-ben ismerte meg ezt a szöveget, amelynek igen különös vonása, hogy

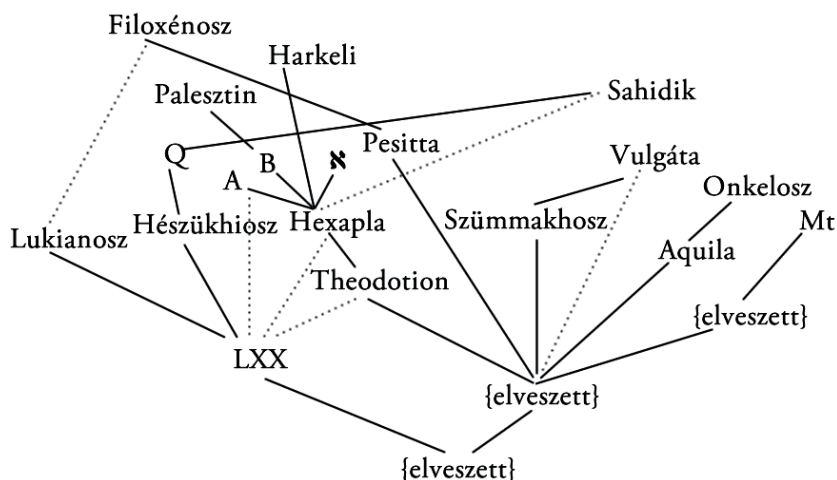
⁴ Stanley A. Cook, "A Pre-Massoretic Biblical Papyrus." *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 25 (1903): 34–56. William F. Albright, "A Biblical Fragment from the Maccabean Age: The Nash Papyrus." *Journal of Biblical Literature* 56 (1937): 145–176.

⁵ További 30%-a a Második Szentély időszakából származó iratok, amelyek a Héber Biblia kánonjában nem találhatók, mint pl. Énok könyve, Jubileumok könyve, Tóbiás könyve, Ben Sira bölcsessége, valamint a Zsoltárokból a 152–155. zsoltárok stb. A többi felfedezett szöveg (kb. 30%) korábban ismeretlen dokumentumok, a qumráni közösség kéziratai: A közösségi szabályzata, A háború tükercse, a Habakuk-peser és az áldások (*hodayot*) szövege.

⁶ M. H. Goshen-Gottstein, "The Aleppo Codex and the Rise of the Massoretic Bible Text", *The Biblical Archaeologist* Vol. 42, No. 3 (Summer, 1979), The University of Chicago Press, 145–163.

csaknem kétezer esetben egyezik a görög Szeptuagintával, néhány esetben pedig a latin Vulgátával is. Ennek oka, hogy a szamaritánusok arámi, görög és arab nyelvre is lefordították, és emiatt ez a szöveghagyomány széles körben elterjedt. A korábban a keresztény és a zsidó alapszövegek közti különbség okozta bizonytalanság a szamaritánus Pentateuchus közzététele után tovább nőtt azzal kapcsolatban, hogy melyik szöveg őrizte meg a legrégebbi változatot, melyik az értelmezés hiteles alapja.

A masszóréta szöveg sok helyen eltér a LXX jelenlegi szövegétől, amely szintén különböző változatokban ismert. Ez a felismerés a kutatókat a szöveghagyományozás útjának minél pontosabb feltárására sarkallta. Ezt a bonyolult és időnként hipotetikus folyamatot mutatja az alábbi ábra:



Jeromos maximálisan tisztelte a héber szöveget, ezért megfogalmazta a „veritas hebraica” tézisé, talán tévedve is abban, hogy ezzel lebecsülte a LXX szövegének értékét.

AZ ÓSZÖVETSÉG PESITTA-FORDÍTÁSÁNAK HERMENEUTIKÁJA

Az Ószövetség szír fordításának hermeneutikája kapcsán először is arra kell választ adnunk, hogyan kapcsolódik a hermeneutika, az értelmezés művészete a fordítás tevékenységéhez. Ha végiggondoljuk, mi is történik egy szöveg fordításakor, a válasz kézenfekvő: egy szöveg olvasásakor nem annyira az egyes szavakra, mint inkább a szövegegész értelmére figyelünk, amelyet intuitív módon értelmezünk. Egy adekvát fordítás elkészítésekor azonban a fordítónak ennél többet a teendője: az olvasás során kialakuló intuitív értelmezését explicitté kell tennie.¹ Ezáltal a fordítók a hermeneutika művelőivé válnak, legalábbis a szó schleiermacheri értelmében, amely szerint a hermeneutika annak „művészete, hogy helyesen értsük más valakinek a beszédét, elsősorban az írásbeli beszédet.”² A fordításhermeneutikai vizsgálódás során továbbá az is különös fontossággal bír, hogy a fordító műve, a lefordított szöveg nem pusztán végeredménye egy értelmezési folyamatnak, hanem további interpretációknak a forrása is, hiszen a fordítás olvasói/hallgatói a maguk szövegértelmezése során egy fordításból, nem pedig az eredeti szövegből indulnak ki.

Egy fordítás hermeneutikáját vizsgálva tehát mindig szem előtt kell tartanunk, miként viszonyul a fordítás önnön forrásszövegéhez (*Vorlage*), illetve az elkészült fordítás olvasóihoz/hallgatóihoz.³ E szempontból a fordítások két véglet között mozognak: az egyik véglet a szövegorientált, szó szerint fordítás, a másik az olvasóorientált vagy szabad fordítás.⁴ Az ókori szír bibliafordításoknál is találkozunk mindkét szemléletmód-

¹ Vö. Bernd Stefanink és Ioana Bălăcescu, „The Hermeneutical Approach in Translation Studies”, *Cadernos de Tradução* 37.3 (2017), 30–31, valamint még Radegundis Stolze, „The Hermeneutical Approach to Translation”, *Vertimo studijos* 5 (2012), 31: „A fordító feladata annak az üzenetnek az ábrázolása, amelyet megértett egy másik nyelvű szövegből. Szigorúan meg kell tehát különböztetnünk az adott szöveg pusztá megértését, illetve a fordítás elkészítésének stratégiai lépését.”

² Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*. Hrsg., Einl. von Manfred Frank (Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1977), 75.

³ Vö. Stolze, *i. m.*, 32–33: „Egyrészt adott a sajátos szöveg megírásának történelmi kontextusa, másrészt az értelmezőé. Utóbbi számára lehetetlen saját kontextusának teljesen kizárása – valamiféle tiszta objektivizmusról ábrándozva –, ám igenis a szöveg frissebb, pontosabb és mélyebb megértéséhez vezetheti el az értelmezőt az, hogy tudatában van e modern kontextusnak és annak szövegértelmezésre gyakorolt hatásának.”

⁴ A bibliafordítások stílusa időről időre változik. Ezt hangsúlyozza többek között Sebastian P. Brock, *The Bible in the Syriac Tradition* (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2006), 8–10, is. Szerinte az ókori fordítások inkább hajlanak a szó szerintiségre, míg a moderneink inkább szabadabbak és interpretálóak. Ám mind a szabad, mind a szó szerinti fordításoknak igen sok árnyalata van, mint ahogy ez az itt bemutatott szír fordításokon is látszik.

dal, koronként más-más variációban: ugyanis mind az Ó-, mind az Újszövetség-fordítások esetében megfigyelhető egyfajta revíziós folyamat, melynek során újabb hermeneutikai megközelítések alapján módosították a korábbi fordításokat.

I. AZ ÓKORI SZÍR BIBLIAFORDÍTÁSOK

Jelen tanulmányban terjedelmi okokból csak a legkorábbi szír Ószövetség-fordításnak, a Pesittának a hermeneutikájával foglalkozom. Ám hogy a Pesittát megfelelő történelmi kontextusba helyezhessük, röviden áttekintjük az ókori szír bibliafordítói tevékenység egészét.⁵

I.1. ÓSZÖVETSÉG-FORDÍTÁSOK

Amint említettem, úgy tűnik, hogy a bibliai szövegek első szír nyelvű fordítása az ún. Pesitta (szó szerint: „egyszerű/elterjedt”; *mappaqtâ pšittâ*) volt.⁶ Hogy mikor, hol és kik is fordították, arról nincs korabeli külső adatunk. A fordítás szövege viszont arra enged következtetni, hogy a Pesitta valószínűleg Edessza és Nisibisz vidékén született, valamikor a Kr. u. első század vége és a harmadik század eleje között. Az időponttal kapcsolatosan fontos megjegyezni, hogy az egyes bibliai könyvek fordításai nem egyszerre készültek el, és nem is egyazon fordítótól származnak.⁷ A szakmában megoszlanak a vélemények a fordítók identitását illetően: egyesek zsidó fordítókról beszélnek, mások keresztényekről vagy zsidókeresztényekről.⁸ Michael Weitzman kissé differenciáltabb feltételezése szerint a Pesitta fordításának a háttérben egy nem rabbinikus zsidó hagyományt követő közösség állhatott, amely később áttért a kereszténységre.⁹ Az Izajás-Pesittát tárgyaló nemrég megjelent monográfiámban azonban jómagam kimutattam:

⁵ A szír bibliafordításokat német nyelven részletesen bemutatja Sebastian P. Brock, „Bibelübersetzungen AT: Syrische”, *Theologische Realenzyklopädie* 6 (1980): 181–189; valamint Barbara Aland, „Bibelübersetzungen NT: Syrische”, *Theologische Realenzyklopädie* 6 (1980): 189–196.

⁶ Peshitta Institute, ed. *The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version* (Leiden: Brill, 1977–).

⁷ A különböző fordítási stílusok és az eltérő szóhasználat szól ezen feltételezés mellett. Vö. Michael P. Weitzman, *The Syriac Version of the Old Testament* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 164–205.

⁸ A fordítók vallási háttérét tárgyaló különböző hipotézisek áttekintéséhez lásd Piet B. Dirksen, „The Old Testament Peshitta”, in Martin Jan Mulder, ed., *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (Assen: Van Gorcum; Philadelphia: Fortress, 1988), 255–297.

⁹ Michael P. Weitzman sok helyütt bemutatta elméletét, például: „The Origin of the Peshitta Psalter”, in J. A. Emerton és Stefan C. Reif, ed., *Interpreting the Hebrew Bible: Essays in Honour of E. I. J. Rosenthal* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 277–298; „From Judaism to Christianity: The Syriac Version of the Hebrew Bible”, in Judith Lieu, John North és Tessa Rajak, ed., *The Jews Among the Pagans and Christians in the Roman Empire* (London: Routledge, 1992), 147–173; *Syriac Version*, 206–262.

egyetlen olyan Pesitta-variánst sem találhatók Izajásnál, amely alátámasztaná Weitzman feltételezését a nem rabbinikus zsidó fordítási miliőről, illetve a keresztény egzegézis nyomait sem tudtam biztonsággal kimutatni a fordítási eltérések alapján. Egyetlen dolog állítható tehát teljes bizonyossággal: a Pesitta néha olyan zsidó értelmezési hagyományokat tükröz, amelyek zsidó eredetre utalnak; a fordítók pontos vallási meggyőződésére vonatkozóan (pl. nem rabbinikus zsidó, zsidókeresztény) ennél többet nem tudunk megállapítani.¹⁰

Mivel a Kr. u. 5. századtól kezdve – főleg a teológiai diszkurzusban – a görög nyelv egyre elterjedtebb lett a Római Birodalom keleti részén, a Szeptuagintának mind nagyobb súlya lett a szír nyelvű kultúrtérben is, az Ószövetség szír fordításai ettől az időszaktól kezdődően e görög szöveg alapján készültek. A 6. századból ránk maradt Izajás könyvének görögből szírré fordított néhány részlete, minden bizonnyal az ún. Filoxénosz-változatból, amely fordításrevíziót Polükarposz püspök készítette el a kelet-szíriai Mabburg város püspökének, Filoxénosznak a megbízásából.¹¹ E verzió azonban mindössze a Pesitta néhány könyvének Szeptuaginta alapú átdolgozását tartalmazhatta, nem pedig egy teljes Szeptuaginta-fordítást. Csupán Kr. u. 614 és 617 között került sor a teljes Szeptuaginta szír fordítására, amelyet Tellai Pál, korának híres szír tudósa készített.¹² Az Órigenész *Hexaplá*jának ötödik hasábjában található revideált Szeptuaginta-szöveget használta, és fordítását „Szirohexaplaként” szokás emlegetni, amely – mivel nagyon pontosan adja vissza a görög szöveget – az órigenészi szövegrevízió egyik legértékesebb tanúja. A Szeptuaginta jelentőségének további tanúja Edesszai Jakab 8. század elején készített munkája is, amelyben a görög szöveg alapján átdolgozta néhány ószövetségi könyv korábbi szír fordítását.¹³ Edesszai Jakab műve nem pusztán a Szeptuaginta jelentőségét, hanem a Pesitta növekvő tekintélyét is bizonyítja, hiszen bár a fordítás a görög szövegre támaszkodik, néhány fordulatot mégis a Pesittából vesz át.

A szír nyelvű Ószövetség-fordítások hermeneutikájával kapcsolatosan általánosságban megállapítható, hogy egyfelől egyre erősebb az elmozdulás a héber szövegen alapuló fordítások felől a Szeptuaginta, valamint a szabadabb fordítások felől a szó szerinti irányába. Véleményem szerint ez a fordításhermeneutikai változás a fordítások céljával magyarázható: míg ugyanis a Pesitta minden bizonnyal a liturgiában töltött be fontos szerepet – ahol a szöveg érthetősége és gördülékenysége volt az elsődleges szempont –,

¹⁰ Vö. Bodor Attila, *The Theological Profile of the Peshitta of Isaiah* (Leiden: Brill, 2021), 204–213.

¹¹ Antonio Maria Ceriani, ed., *Monumenta sacra et profana ex codicibus praesertim bibliothecae Ambrosianae* (5. 1–2), I–II (Milano: Bibliotheca Ambrosiana, 1868).

¹² Antonio Maria Ceriani, ed., *Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus* (Milano: Bibliotheca Ambrosiana, 1874).

¹³ Lásd a kéziratot: *BnF syr.* 27 (Bibliothèque nationale de France).

addig a Szeptuaginta-alapú fordításokat elsősorban a kor teológiai vitáihoz használták, ahol igen fontos volt a terminológiai pontosság.¹⁴

1.2. SZÍR ÚJSZÖVETSÉG-FORDÍTÁSOK

Az Újszövetségnek is több szír fordítása és revíziója van. Minden bizonnyal a *Diatessaron*nak nevezett evangéliumharmóniában olvasható az evangéliumok legrégebbi szír fordítása, amelyből csak nagyon kevés töredék maradt fenn, és származási helye is igen bizonytalan. A *Diatessaron*-kutatás legfőbb nehézsége az, hogy alig lehet rekonstruálni az eredeti szöveget a mű különböző fordításai alapján.¹⁵

A *Diatessaron* időben a *Vetus Syra* néven emlegetett ószír fordítás követi, ám ebből csak a négy evangélium maradt ránk két nagyon korai kéziratban.¹⁶ E fordítás elkészültének időpontja igen bizonytalan, egyesek a kései 2., mások a korai 4. századra teszik. A *Vetus Syra* minden bizonnyal tartalmazta az Apostolok Cselekedeteit és a páli leveleket is, ám ezeket egyetlen ránk maradt kézirat sem őrizte meg. Jóllehet a *Vetus Syra*-kéziratok az újszövetségi szövegkritikában a legjelentősebb szövegtanúk közé tartoznak, mégis vannak bennük későbbi átdolgozások is. Utóbbiak fordításhermeneutikai szempontból azért relevánsak, mert azt jelzik: e fordítás kezdetben jóval „szabadabb” volt, és csak később próbálták közelíteni a görög eredetihez.

A *Vetus Syra*val ellentétben az Újszövetség Pesitta-verziója nem teljesen új fordítás.¹⁷ Az evangéliumok szövegében a Pesitta olyannyira közel áll a *Vetus Syra* hoz, hogy előbbi az utóbbi görög szöveg alapú revíziójának tekinthető. Az átdolgozás hosszabb ideig is eltarthatott, valószínűleg az 5. század elejéig. A szír kereszténység minden ágában a Pesitta szövege az Újszövetség sztenderd változata. E verzió viszont nem tartalmazza a következő újszövetségi könyveket: Péter második levele, János második és harmadik levele, Júdás levele, valamint a Jelenések könyve (Péter, illetve János első levelét így egyszerűen Péter, illetve János leveleként hozza).

¹⁴ Különböző ószövetségi lekcionáriumok összevetéséből kitűnik, hogy a Szirohexaplát a liturgiában csak néha alkalmazták, a kommentárokból viszont annál inkább. Vö. Brock, *The Bible in the Syriac Tradition*, 24.

¹⁵ A tatianoszi *Diatessaron* aktuális kutatási eredményeiről alapos áttekintést nyújt Ulrich B. Schmid, „The Diatessaron of Tatian”, in Bart D. Ehrman és Michael W. Holmes, ed., *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis* (Leiden: Brill, 2013), 115–142.

¹⁶ Codex Curetonianus: lásd William Cureton, ed., *Remains of a Very Antient [sic] Recension of the Four Gospels in Syriac, Hitherto Unknown in Europe* (London: John Murray, 1858); Codex Sinaiticus: Agnes Smith Lewis, ed., *The Old Syriac Gospels or Évangélion Da-Mepharreshê: Being the Text of the Sinai or Syro-Antiochene Palimpsest, Including the Latest Additions and Emendations* (London: Williams and Norgate, 1910). További szövegrészletek feltárása egyéb kéziratokból folyamatosan zajlik.

¹⁷ Az evangéliumok kiadását Philip Edward Pusey és George Henry Gwilliam készítette el: *Tetraeuangelium Sanctum* (Oxford: Clarendon, 1901); az egész Újszövetség-Pesittához (kritikai apparátus nélkül) lásd John Pinkerton és R. Kilgour, ed., *The New Testament in Syriac* (London: British and Foreign Bible Society, 1905).

Mint az ószövetségi fordítások kapcsán említettem, a Filoxénosz-féle revízió célja az volt, hogy a már meglévő szír fordításokat még jobban közelítse a görög bibliai szöveghez. Ez a fordításrevízió minden bizonnyal az Újszövetségre is kiterjedt, és valószínűleg a Pesittából hiányzó négy katolikus levelet is tartalmazta,¹⁸ sőt a Jelenések könyvét is¹⁹ – azonban ezekről kevés a szövegtanúnk. A Filoxénosz-revízió volt az alapja annak a további átdolgozásnak is, amelyet 616-ban Alexandriában az igazhitű szír tudós, Harkeli Tamás készített el az Újszövetség mind a 27 könyvéről, a görög szövegen alapuló pontos, szó szerinti fordításban.²⁰

Általánosságban tehát azt állapíthatjuk meg, hogy az Újszövetség szír fordításaiban – az Ószövetségéhez hasonlóan – egyre inkább a szó szerintiséget, a lefordítandó szöveg minél pontosabb visszaadását tartották szem előtt. Ennek oka a görög nyelv növekvő fontossága volt a szír keresztények és teológusok számára, akik a korabeli krisztológiai és más teológiai viták közepett a teológiai érvelések alapjául szolgáló újszövetségi görögöt egyre pontosabban igyekeztek átültetni szírré.

2. AZ ÓSZÖVETSÉG-PESITTA FORDÍTÁSHERMENEUTIKAI IRÁNYELVEI

Miként már a bevezetőben említettem, bármely fordítás hermeneutikájának a vizsgálatakor – így az Ószövetség-Pesitta esetében is – az a legfontosabb kérdés, miként viszonyul a fordítás a forrásszövegéhez (*Vorlage*), illetve olvasóihoz. A Pesitta forrásszövegét elsősorban a Héber Biblia, a TaNaK protomaszoréta szövege adja. Ahogyan már említettem, a Pesitta-verzió nem annyira szó szerinti, szövegközpontú fordítás, mint a későbbi verziók.

Sebastian Brock három szakaszt különbözteti meg a szír bibliafordításoknak: a Pesitta ezek közül az első periódusba tartozik a maga fentebb vázolt fordítástechnikájával.²¹ Brock kiemeli, erre az 5. századig tartó első szakaszra a nagy fordítói szabadság volt jellemző, míg a 6. századig tartó második periódusban a fordítók már inkább hajlottak a szó szerinti fordítás felé, amely aztán az utolsó periódusban, a 7. században éri el csúcspontját, melynek ékes példája a Harkeli-revízió. Az Ószövetség Pesitta-változata tehát több ponton tér el az eredetitől, mint a későbbi szír fordítások és re-

¹⁸ E szövegekhez lásd John Gwynn, ed., *Remnants of the Later Syriac Versions of the Bible* (London: Williams and Norgate, 1909).

¹⁹ Bizonytalan, mi is a kapcsolata a John Gwynn által kiadott Apokalipszis-fordításnak (*The Apocalypse of St. John: In a Syriac Version Hitherto Unknown* [Dublin: Longmans, Green and Co., 1897]) és a filoxénoszi revízióknak.

²⁰ A szír Újszövetség-fordítás verzióiról részletes áttekintést nyújt Sebastian P. Brock, "The Syriac Versions", in Bruce M. Metzger, ed., *The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission and Limitations* (Oxford: Clarendon, 1977), 3–98; Peter J. Williams, "The Syriac Versions of the New Testament", in Bart D. Ehrman és Michael W. Holmes, ed., *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis* (Leiden: Brill, 2013), 143–166.

²¹ Sebastian P. Brock, "Toward a History of Syriac Translation Technique", in René Lavenant, ed. *III Symposium Syriacum, 1980* (Róma: Pontificio Istituto Orientale, 1983), 1–14.

víziók. Ezen eltérések biztos támpontot nyújtanak ahhoz, hogy segítségükkel jobban megértsük a Pesitta-fordítás szövegértelmezés-felfogását és hermeneutikai törekvéseit.

Ugyanakkor a Pesitta-olvasatok vizsgálatakor nagy óvatosság javallott, mivel nem minden eltérés vezethető vissza a szír fordító valamely egyedi hermeneutikai elgondolására. Először is az tisztázandó, hogy a fordítás forrásszövege (*Vorlage*) nem lehet-e más, mint a maszoréta héber szöveg; erre különösen akkor kell figyelni, ha a Pesitta-variáns az Ószövetség egy vagy több nem maszoréta szövegtenűjával, például a Szeptuagintával egyezik meg. Másodsorban arra is választ kell adni, hogy a szír fordításvariáns visszavezethető-e egy nem-maszoréta vokalizációs tradícióra; ha igen, szintén nem beszélhetünk sajátos Pesitta-értelmezésről. Végül pedig azt is tisztázni kell, hogy egy egyedi Pesitta-olvasat nem pusztán másolási hiba következménye-e, vagyis hogy nem a szír nyelven belüli szövegromlásról van-e szó.²²

Egy fordítás hermeneutikájának a vizsgálatakor figyelembe kell venni tehát a következő szempontokat: fordítástechnika; egy másik fordítás hatása bizonyos szavak és szakaszok visszaadására; egzegetikai olvasatok. Az alábbiakban ezekre térek ki.

2.1. FORDÍTÁSTECHNIKA

Minthogy az Ószövetség Pesitta-fordítását többen és ráadásul különböző időpontokban végezték, ezért igazából lehetetlen általánosságban értékelni munkájuk egészét. Mindazonáltal a következő általános jegyek ismerhetők fel a különböző könyvek fordításában.²³

A legszembeötlőbb az, hogy a fordítók gördülékeny, jól érthető szír szöveget igyekeztek létrehozni, nem csupán a héber eredeti szolgai másolatát adják. E céljukat többféle módon érték el. A szórend terén a szír nyelv ugyan nagyon szabad, a Pesitta mégis gyakran eltér a héber szintaxistól: célja a minél egyértelműbb nyelvi konstrukciók létrehozása. A zsoltároknál például a Pesitta alapvetően az ige – alany – közvetlen tárgy – közvetett tárgy – határozó sorrendet részesíti előnyben, és ennek érdekében újra meg újra eltér a héber szórendtől, átrendezve annak elemeit.²⁴ A szír a szóhasználat terén is egyértelműsége törekszik, ezért számos helyen kihagy vagy megváltoztat olyan héber partikulákat, amelyeknek nincs szír megfelelője. Így például héber kérdőmondatok esetében gyakran él azzal a megoldással, hogy a kérdést bevezető héber הלא/הלוֹא (Nemde...?) partikulát a szír *h'* (lám') segítségével adja vissza (vagy teljesen elhagyja

²² Vö. Weitzman, *Syriac Version*, 15–67, elsősorban 52–61 a Pesitta alapjául szolgáló szövegvariánsnak és a maszoréta szövegnek (MT) a viszonyáról.

²³ A Pesitta-fordítástechnika általános jegyeinek rövid bemutatása Ignacio Carbajosa, "Peshitta", in Armin Lange, ed. *Textual History of the Bible*, vol. 1A. Armin Lange és Emanuel Tov, ed. *The Hebrew Bible: Overview Articles* (Leiden: Brill, 2016), 271–276.

²⁴ Vö. Ignacio Carbajosa, *The Character of the Syriac Version of Psalms: A Study of Psalms 90–150 in the Peshitta* (Leiden: Brill, 2008), 21–26.

a partikulát), vagyis a kérdést a várt válasszal helyettesíti. Ezen kívül a Pesitta sok esetben kimondja azt, amit a héber csak jelez: megnevezi az alanyt, a címzettet, illetve explicit módon jelöli a héberben csupán névmással jelölt személyt vagy tárgyat.²⁵ A Pesitta több helyütt korrigálja azt is, amit a héber szövegben ellentmondásosnak tart: például az Izajás-szövegben kifejezetten kerüli az Istennek tulajdonított megszenteltelenítésre való utalásokat; oly módon teszi ezt, hogy vagy másik igével helyettesíti a héber חָלַל (‘megszenteltelenít’) igét (Iz 23,9), vagy az isteni alany helyett emberit használ (Iz 43,28; 47,6).²⁶ A Pesitta fordítástechnikai megoldásai közül érdeklődésre tarthat számot az is, amikor belesimítja a szöveget annak közvetlen kontextusába. Ezzel az a célja, hogy tudjon követni egy bizonyos logikát, illetve át tudjon hidalni egy-egy egzegetikai vagy teológiai nehézséget. Jó példája ennek a 119. zsoltár, ahol a 23. versben a שְׂרִיִּים (‘fejedelmek’) szót a szír ‘wl’ (‘gonosztevő’) révén adja vissza, mert a kifejezés közvetlen szöveggörnyezete (az illetők „tanakodnak ellenem”) azt sejteti, hogy a fejedelmek morálisan elítélendő módon, gonosztevéként járnak el.²⁷ A héber *hapax legomena* vagy ritka héber szavak esetén a Pesitta sokszor olyan fordítást alkalmaz, amelyre a kontextusból következett: így például az Iz 9,4-ben a héber סִימָן (‘csizma’) szót a közeli רֶעֶשׂ (‘ordít’) ige miatt a Pesitta a szír ql (‘hang’) révén adja vissza.²⁸ Végezetül érdemes rámutatni a Pesittában a különböző szövegek gyakori harmonizációjára is, amely főleg egyazon könyvön belül jelenik meg, de akár különböző könyvek között is sor kerülhet rá. Utóbbira érdekes példa Iz 9,9: a héber לְבָנִים נִפְלְאוּ (‘tégglák estek’) kifejezést a Pesitta a szír lbn’ nrm’ (‘tégglákat akarunk formázni’) szavakkal adja vissza, ily módon pedig e szöveghelyet a bábeli toronyépítéshez kapcsolja (Ter 11,3: הָבָה נִלְבְּנָה לְבָנִים / tw nrm’ lbn’).²⁹

2.2. EGY MÁSIK FORDÍTÁS HATÁSA

A Pesitta-hermeneutika körvonalazása szempontjából azok a szír olvasatok is igen jelentősek, amelyek nem a maszoréta szöveget tükrözik, hanem egy vagy több másik fordítást – például a Szeptuagintát vagy az arám targumokat –, vagy egy sajátos értelmezési hagyományra utalnak, például a keresztényre. Mindazonáltal igen óvatosan kell eljárunk annak meghatározásakor, hogy a Pesitta mely más szövegektől miképpen is függ.

²⁵ Vö. az 1Sám-ból vett példákkal in Craig E. Morrison, *The Character of the Syriac Version of the First Book of Samuel* (Leiden: Brill, 2001), 14–17.

²⁶ Vö. Bodor, *Theological Profile*, 66–72.

²⁷ Vö. Carbajosa, *The Character of the Syriac Version of Psalms*, 98. További példák Weitzman, *The Syriac Version of the Old Testament*, 39–43.

²⁸ Weitzman, *i. m.*, 40.

²⁹ A harmonizálás további példáit lásd B., Morrison, *The Character of the Syriac Version of the First Book of Samuel*, 34–49; Carbajosa, *The Character of the Syriac Version of Psalms*, 104–128.

A huszadik század közepéig széles körben elfogadott volt az a feltételezés, hogy a Pesitta fordítójára nagy hatással volt a Szeptuaginta és/vagy az arám targumok.³⁰ Az újabb kutatások szerint azonban a Szeptuagintával és/vagy a targumokkal megegyező legtöbb Pesitta-olvasatnak az eredete inkább a közös fordítástechnikában és szövegértelmezésben, valamint az egymásra épülő egezetikai hagyományokban vagy egy más, nem maszoréta héber forrásszöveg használatában keresendő. Teljes bizonyossággal mindössze néhány Pesitta-szövegvariáns magyarázható egy másik fordítás alapján, például a görög szövegtől való függés révén. Ezen megfontolások tették Piet Dirksent oly szkeptikussá a Pesitta és az egyéb ókori fordítások közötti szövegkapcsolatot illetően. Dirksen a Teremtés könyvének a vizsgálata során arra az eredményre jutott, hogy az első 25 fejezetében 47 olyan szöveghely van, amikor a Szeptuaginta és a Pesitta azonos módon tér el a maszoréta szövegtől (MT), ám ezen helyek közül egyetlen egyben sem függ a Pesitta-variáns a Szeptuagintától; a Szeptuaginta és a Pesitta szövegváltozatai ugyanis egymástól függetlenül is létrejöhetnek.³¹

Én magam e kérdést Izajás könyve kapcsán vizsgáltam, és arra jutottam, igen ritka a Pesitta közvetlen irodalmi függése a Szeptuaginta-szövegtől: egyes kifejezések és mondatok szír fordításánál sokkal inkább a Kr. u. 2. században általánosan elterjedt, a Szeptuagintában és a targumokban is megjelenő értelmezési hagyományok érhetők tetek;³² ennek ellenére a közvetlen Pesitta–Szeptuaginta-kapcsolat lehetősége teljességgel nem zárható ki. És bár a legújabb kutatások afelé mutatnak, hogy a Pesittára nem igazán volt hatással más bibliafordítás, de például Izajás könyve Pesitta-verziójában igenis van számos jele van annak, hogy a szír fordító ismerte a Szeptuagintát, és olykor át is vehetett belőle néhány fordulatot.³³

2.3. EGZEGETIKAI OLVASATOK

Végezetül érdemes megvizsgálni az ún. egezetikai olvasatok kérdését is. Mindenekelőtt érdemes egy fontos megkülönböztetéssel élnünk: a maszoréta szövegtől eltérő – más egezetikai vagy teológiai értelmezést képviselő – szír fordítások eredhetnek a fordító tudatos változtatási szándékából, de akár intuitív módon is létrejöhetnek, minden külö-

³⁰ E téma kutatásának részleteiről bővebben Weitzman, *i. m.*, 68–163.

³¹ Piet B. Dirksen, "The Peshitta and Textual Criticism of the Old Testament", *Vetus Testamentum* 42 (1992): 376–390.

³² Vö. Bodor Attila, "The Reception of the Septuagint in the Peshitta of Isaiah", *Vetus Testamentum* 69 (2019): 19–32.

³³ Ezen helyek listájával kapcsolatosan lásd a Pesitta Szeptuaginta-recepciójáról írt tanulmányom bővített változatát: Bodor Attila, „A Septuaginta recepciója Izajás szír Pesitta-fordításában”, in Oláh Zoltán és Papp György, ed., *Az alexandriai Biblia: Nemzet- és felekezeti tanulmányok a görög Ószövetségről* (Budapest: Szent István Társulat; Kolozsvár: Verbum, 2019), 79. További példák Arie van der Kooij, *Die alten Textzeugen des Jesajabuches: Ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments* (Fribourg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981), 287–288.

nősebb teológiai megfontolás nélkül. A fordító teológiai szándékaival kapcsolatosan tehát nehéz általános következtetéseket levonni. Ugyanakkor függetlenül attól, milyen okból is tér el egy Pesitta-fordítás a héber forrásszövegtől, minden egezetikai vagy teológiai változtatást implikáló nem-maszoréta interpretáció új értelmezését adja a forrásszövegnek – és ezek az egezetikai olvasatok értelemszerűen kiindulásul szolgálhattak az olyan későbbi szír teológusok számára, mint Afracat és Efrém.³⁴

A következőkben egy példával illusztrálom, miképpen értelmezheti át a Pesitta-olvasat a héber eredetit, illetve milyen nehézségekkel kerülünk szembe akkor, amikor az ezen eltérések mögötti hermeneutikát igyekszünk kitapogatni. A példa egy nagyon ismert Izajás-szöveg helye (Iz 25,6), melynek igen sajátos fordítását hozza a Pesitta.³⁵

MT (maszoréta szöveg)	Pesitta
ועשה יהוה צבאות לכל העמים בהר הזה משתה שמנים משתה שמרים שמנים ממחים שמרים מזקקים	<i>wn'bd mry' hyltn' bklhlwn 'mm' b'twr' hn' mšty' šmyn' w'mšty' ntyr' wšmyn' dm hynn šmyn' w'šyn'</i>
És készít majd a Seregek URa minden népnek ezen a hegyen lakomát zsíros falatokkal, lakomát színborral, zsíros, velős falatokkal, letisztult színborral.	És készít majd az erős Úr minden nép között ezen a hegyen lakomát zsíros falatokkal, egy fenntartott/őrzött lakomát zsíros falatokkal, a mi mennyei és erős életadónknak (a lakomáját).

A Pesitta három ponton tér el a maszoréta szövegtől: a táblázatban a három különböző jelölés (egy vonal, két vonal, kövér) jelzi ezeket. Az első eltérés a héber forrásszövegtől egy prepozíciót érint: a szír fordítás a héber ל (,-nek') előjárószo helyett *b* (,között')-t olvas. A változtatás okát aligha lehet pontosan meghatározni egy ennyire apró – és nem is feltétlenül szándékos – eltérés alapján, ugyanis az akár pusztán másolási hiba is lehet. Mindazonáltal feltűnő, hogy csak a Pesitta használja ezen a helyen a *b* prepozíciót a ל helyett, és e változtatás sajátos új értelmezést szül: hangsúlyosabb lesz Isten közelsége népéhez, mint a héber szövegben, ráadásul Isten e tulajdonságának a kiemelése összecseng Izajás teológiájának az egészével, amely gyakran beszél Isten közelségéről (vö. pl. Iz 7,14: „Emmanuel/velünk az Isten”).

A Pesitta-fordítás másik fontos eltérése a csak magánhangzós héber szövegre figyelve magyarázható meg. A szír szöveg a héber שמרים mássalhangzósorot a שמר ige passzív particípiumaként fordítja le (*nty'r* = „őrzött, felügyelt, fenntartott”), míg a maszoréta szöveg főnévként olvasva így vokalizálja azt: שָׁמְרִים (,régí színbor'). Ez a látszólag apró különbség három fontos értelmezési módosulást von maga után. Először is feltűnhet,

³⁴ Vö. Bodor, *Theological Profile*, 199.

³⁵ E Pesitta-fordítás részletes elemzését lásd itt: Bodor, *uo.*, 115–119; 179–180.

hogy az izajási eszkatologikus lakomáról a szír fordításban hiányzik a bor. És bár itt nem térhetünk ki az Izajás-Pesitta alkoholfogyasztással kapcsolatos vélekedésére,³⁶ annyit érdemes megemlíteni, hogy a שמרים második előfordulásánál is változtat a szír verzió, jöllehet a fordítók valószínűleg ismerték a héber szó jelentését (vö. Jer 48,11; Zsolt 75,9). Másodsorban arra is érdemes felfigyelnünk, hogy e szír ntyr' kifejezés az Exodus-Pesittában a pászka ünnepével kapcsolatosan használatos – „ez az éjszaka az Úrnak fenntartott virrasztás (Kiv 12,42) –, és e ntyr' kifejezést Afrahat is a pászka ünnepéhez köti XII. Demonstrációjában. Vagyis e szír kifejezés bevett utalás volt a pászka-kaéjszakára, és az Izajás-Pesitta is erre játszhatott rá. Így viszont a Sion hegyén zajló ünnep a végső pászkára, a megváltás utolsó mozzanatára való utalásként is érthető. És ezen esetben ez az olvasat indokolhatta az első pontban említett prepozíciócserét is: a figyelmes olvasónak ugyanis szúrhat, hogy a héber לכל העמים kifejezés (minden népnek) nem illeszkedik a Pesitta „fenntartott/őrzött” ünnepéhez; a ntyr' révén viszont az Iz 25,6 Pesitta-változata már nem tartalmaz utalást arra, hogy minden ember előtt nyitva állna az eszkatologikus lakoma.

A héber szöveg és a Pesitta közötti harmadik eltérő olvasat – „a mi mennyei és erős életadónknak” – számos kérdést vet fel. Arie van der Kooij úgy látja, e fordítás a feltámadásával életet adó Jézus Krisztusra utal.³⁷ Én más véleményen vagyok. Bár a van der Kooij által javasolt megoldás valóban lehetséges, érdemes azonban két fontos szempontot figyelembe venni a kérdéses olvasat értékelésénél. Egyfelől azt, hogy a Pesitta-változat származhat a héber mássalhangzós szöveg eltérő olvasatából is. Úgy tűnik ugyanis, hogy a Pesitta a héber מְמַחִים שְׁמֵרִים מְזַקְקִים három szavát sajátos módon más hasonló szavakra vezeti vissza: a fordító מְמַחִים (velős falatokkal) helyett חיה (élni) ige particípiumát olvassa (מחינו), שְׁמֵרִים (színbor) szó helyett שמים (ég/menny) főnevet használja, valamint a מְזַקְקִים (letisztult) szót a חזק (erős) melléknévre vezeti vissza. Másrészt a szír mhyn (életadónk) nem csupán Jézusra vonatkozhat, a szír bibliafordítás más helyein e titulus Istent is jelölheti. Erre az Ószövetség Pesitta-fordításában két példa is van (Iz 60,16, 9a1 kézirat; Bölcs 16,7), a szír Újszövetségben pedig a mhyn mint a σωτήρ (megmentő) megfelelője (vö. Lk 1,47; 1Tim 1,1; 2,3; 4,10; Tit 1,3; 2,10; 3,4) egyformán vonatkozhat Istenre és Jézusra. Úgy tűnik tehát, hogy az „életető” titulus a Pesittában leginkább Isten címe, amely kiemeli Isten üdvözítő hatalmát. Iz 25,6 szír fordítása ilyen értelemben tehát nem pusztán azt írja le, miként fog lezajlani az eszkatologikus ünnepi lakoma, hanem arra is rámutat, ki rendezi azt meg: az az Isten, aki életet ajándékozik népének.

Összegzésképpen megállapíthatjuk: az Ószövetség Pesitta-fordítása fontos forrása a szír nyelvterület Kr. u. 2–3. századi bibliai hermeneutikája vizsgálatának, mivel a ma-szoréta szövegtől eltérő olvasatokból az olvasható ki, milyen hermeneutikai megfon-

³⁶ Vö. Bodor, *Theological Profile*, 176–183.

³⁷ Vö. van der Kooij, *Die alten Textzeugen des Jesajabuches*, 273–275.

tolások vezették a fordítókat a Héber Biblia szír nyelvre való átültetése során; ez különösen a sajátos egzegetikai és teológiai értelmezéseket adó szír variánsokra igaz. Mindazonáltal sok esetben csak találgatni tudunk a fordítói szándékkal kapcsolatban, mint ahogyan ezt az utolsó példa is mutatta. Ugyanakkor nem feledkezhetünk meg arról, hogy az eltérő Pesitta-olvasatok – bármi volt is létrejöttük oka – igen nagy jelentőséggel bírnak, hiszen a későbbi szövegértelmezések alapjául ezek szolgáltak.

BIBLIOGRÁFIA

- Aland, Barbara. „Bibelübersetzungen NT: Syrische“. *Theologische Realenzyklopädie* 6 (1980): 189–196.
- Bodor Attila. „A Septuaginta recepciója Izajás szír Pesitta-fordításában”, in Oláh Zoltán és Papp György, szerk. *Az alexandriai Biblia: Nemzet- és felekezeti tanulmányok a görög Ószövetségről*. Budapest: Szent István Társulat; Kolozsvár: Verbum, 2019, 63–90.
- —. “The Reception of the Septuagint in the Peshitta of Isaiah”. *Vetus Testamentum* 69 (2019): 19–32.
- —. *The Theological Profile of the Peshitta of Isaiah*. Leiden: Brill, 2021.
- Brock, Sebastian P. „Bibelübersetzungen AT: Syrische“. *Theologische Realenzyklopädie* 6 (1980): 181–189.
- —. *The Bible in the Syriac Tradition*. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2006.
- —. “The Syriac Versions”, in Bruce M. Metzger, ed. *The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission and Limitations*. Oxford: Clarendon, 1977, 3–98.
- —. “Toward a History of Syriac Translation Technique”, in René Lavenant, ed. *III Symposium Syriacum, 1980*. Rom: Pontificio Istituto Orientale, 1983, 1–14.
- Carbajosa, Ignacio. “Peshitta”, in Armin Lange, ed. *Textual History of the Bible*. Vol. 1A. Armin Lange és Emanuel Tov, eds. *The Hebrew Bible: Overview Articles*. Leiden: Brill, 2016, 262–278.
- —. *The Character of the Syriac Version of Psalms: A Study of Psalms 90–150 in the Peshitta*. Leiden: Brill, 2008.
- Ceriani, Antonio Maria ed. *Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus*. Milano: Bibliotheca Ambrosiana, 1874.
- — ed. *Monumenta sacra et profana ex codicibus praesertim bibliothecae Ambrosianae* (5.1–2), I–II. Milano: Bibliotheca Ambrosiana, 1868.
- Cureton, William ed. *Remains of a Very Antient [sic] Recension of the Four Gospels in Syriac, Hitherto Unknown in Europe*. London: John Murray, 1858.
- Dirksen, Piet B. “The Old Testament Peshitta”, in M. Jan Mulder, ed. *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*. Assen: Van Gorcum; Philadelphia: Fortress, 1988, 255–297.
- —. “The Peshitta and Textual Criticism of the Old Testament”. *Vetus Testamentum* 42 (1992): 376–390.

- Gwynn, John ed. *Remnants of the Later Syriac Versions of the Bible*. London: Williams and Norgate, 1909.
- — ed. *The Apocalypse of St. John: In a Syriac Version Hitherto Unknown*. Dublin: Longmans, Green and Co., 1897.
- van der Kooij, Arie. *Die alten Textzeugen des Jesajabuches: Ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments*. Fribourg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandhoeck & Ruprecht, 1981.
- Lewis, Agnes Smith ed. *The Old Syriac Gospels or Evangelion Da-Mepharreshê: Being the Text of the Sinai or Syro-Antiochene Palimpsest, Including the Latest Additions and Emendations*. London: Williams and Norgate, 1910.
- Morrison, Craig E. *The Character of the Syriac Version of the First Book of Samuel*. Leiden: Brill, 2001.
- Peshitta Institute, ed. *The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version*. Leiden: Brill, 1977–.
- Pinkerton, John und Robert Kilgour, eds. *The New Testament in Syriac*. London: British and Foreign Bible Society, 1905.
- Pusey, Philip Edward und George Henry Gwilliam, eds. *Tetraeuangelium Sanctum*. Oxford: Clarendon, 1901.
- Schleiermacher, Friedrich D. E. *Hermeneutik und Kritik. Herausgeben und eingeleitet von Manfred Frank*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1977.
- Schmid, Ulrich B. “The Diatessaron of Tatian”, in Bart D. Ehrman und Michael W. Holmes, eds. *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis*. Leiden: Brill, ²2013, 115–142.
- Stefanink, Bernd und Ioana Bălăcescu. “The Hermeneutical Approach in Translation Studies”. *Cadernos de Tradução* 37.3 (2017): 21–52.
- Stolze, Radegundis. “The Hermeneutical Approach to Translation”. *Vertimo studijos* 5 (2012): 30–42.
- Weitzman, Michael P. “The Origin of the Peshitta Psalter”, in J. A. Emerton und Stefan C. Reif, eds. *Interpreting the Hebrew Bible: Essays in Honour of E. I. J. Rosenthal*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, 277–298.
- —. “From Judaism to Christianity: The Syriac Version of the Hebrew Bible”, in Judith Lieu, John North und Tessa Rajak, eds. *The Jews Among the Pagans and Christians in the Roman Empire*. London: Routledge, 1992, 147–173.
- —. *The Syriac Version of the Old Testament*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Williams, Peter J. “The Syriac Versions of the New Testament”, in Bart D. Ehrman und Michael W. Holmes, eds. *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis*. Leiden: Brill, ²2013, 143–166.

PESER MINT ÉRTELMEZÉSI MÓDSZER ÉS IRODALMI MŰFAJ: DÁNIELTŐL A QUMRÁNI PESARIM-IG

A qumráni 4-es barlang szövegeinek kiadása és ennek nyomán a közösség sajátos „szek-tás” műveinek megismerése a tudományos közvélemény számára a *peser* fogalmát ismét a tudományos érdeklődés középpontjába állította. A terminus hármas jelentésű. Első jelentése, amellyel leggyakrabban használják, egy különleges exegetikai módszerre utal, amelyet *peser*-nek neveznek. A második jelentés a *pesarim*-nak (a *peser* többes számú alakja) nevezett művek csoportjára utal, amelyek jellemzője e módszer kizárólagos használata. Harmadszor jelenthet egy irodalmi műfajt, amelyet a *peser*-módszer használata és a művek egyéb közös formai hasonlóságai határoznak meg.

Formai jellemzőik alapján a *peser*-módszert alkalmazó műveket három csoportba soroljuk, úgymint elszigetelt, tematikus és folyamatos *peserek*.¹ Az elszigetelt *peser* egy bibliai vers sajátos értelmezése, narratív vagy parainetikus szövegbe ágyazva. A tematikus *peserek* gyűjteménye (más néven Florilegia) különböző bibliai szövegekből összegyűjtött versek értelmezései, amelyek egy közös téma (messianizmus) köré szerveződnek. E tematikus *peserek* csoportjába a 4Q Florilegium (4Q 174), a Tanchumim (4Q 176), a Catenae (4Q 177) és az úgynevezett Melkicedeq-*peser* (11Q Melch) tartoznak.² A kizárólag a *peser*-módszert és azt folyamatos formában alkalmazó szövegeket *pesarim*-nak nevezik. Ezek a művek a qumráni irodalom bibliai exegézisének egy olyan különleges és sajátos fajtáját képviselik, amely a tekercsek megtalálása előtt ismeretlen volt. Jellemző rájuk a *peser* szó különböző formulákban való használata (*pšrw* vagy *pšrw l*, „értelmezése,” vagy „értelmezése a ...-ra vonatkozik”), amely megelőzi az egyes bibliai idézetek értelmezését. A *pesarim* folyamatos kommentárokat jelöl, amelyek versről versre értelmezik a bibliai szövegeket. Ismert példái prófétai könyvekhez (Izajás, Hóseás, Szofániás, Mikeás, Náhum, Habakuk) és zsoltárokhoz (Zsolt 37, 68 és 129) íródtak.

¹ Ld. Jean Carmignac, “Le document de Qumrân sur Melkisedeq,” *RevQ* 7/27 (1970): 343–378 (360–62).

² Az egyes szövegek kiadásai a DJD (Discoveries in the Desert of Judah) sorozat köteteiben jelentek meg. Összefoglaló kiadások: *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 2 vols., ed. Eibert J. C. Tigchelaar and Florentino García Martínez (Leiden: Brill, 2022); *The Dead Sea Scrolls Electronic Library*, ed. Emanuel Tov, rev. ed. (Leiden: Brill, 2006); <https://referenceworks.brillonline.com/cluster/Dead%20Sea%20Scrolls%20Electronic%20Library>.

Kronológiai szempontból a három szövegcsoporthoz között különbség van. Az elszigetelt peserek képviselik a legkorábbi csoportot. Legtöbbjük a Damaszkuszi irat (CD) első részében (Admonition vagy Toborzó irat) található, amely mű korábban egyetlen, a kairói karaita zsinagoga genizájából származó kéziratból volt ismert.³ A Damaszkuszi irat töredékeit (amely egy, az addig ismertnél hosszabb művet tartalmazott) később a qumráni közösség könyvtárában találták meg, és a mű a közösség központi hagyománya részének bizonyult. A Damaszkuszi iratot valószínűleg a Kr. e. II. század elején, a qumráni telepen működő elkülönült közösség megalakulása előtt írták. A Damaszkuszi irat elszigetelt peser-jei tehát a módszer legkorábbi alkalmazását dokumentálhatják egy, a qumráni közösség előtti zsidó irányzat hagyományában.

A *pesarim* kéziratai mind a Heródes-korból származnak. Az írásokban említett legkésőbbi események a Hasmóneus-kor végén történtek, és Pompeius Kr. e. 63-as hadjáratát idézik. A folyamatos interpretációk, a *pesarim* hagyománya valószínűleg korábbi időkre nyúlik vissza, azonban a qumráni *pesarim* szerzői valamilyen okból szükségesnek látták korábbi értelmezéseik aktualizálását.

A *peser* terminus egy műfaj neve is. A műfaj általános meghatározásai a szövegek egy speciális csoportjának, a *pesarimnak* a jellegzetességein alapulnak.⁴ A műfaj önkényes kategória, és különböző megfontolások és különböző kritériumok alapján határozható meg.⁵ Ugyanakkor nem szabad figyelmen kívül hagyni azt sem, hogy a műfajok történelmi jelenségek. Olyan művek sorozata képviseli őket, amelyeket különböző időpontokban írtak, és az egyes műfajok története hosszú időn, akár évszázadokon átívelhet. Mindezen idő alatt a műfajra jellemző egyes vonások változnak, és változó formában jelennek meg az egyes művekben. A modern irodalomkritika hangsúlyozza, hogy a műfajokat történeti egységként kell megközelíteni, és minden műfajt a maga történetében kell

³ További példák az elszigetelt *peserekre*: 1QS VIII.12–15 (vö. 1QS V.15–17); Peshar Genesis (4Q252–254), Peshar on the Periods (4Q180–181).

⁴ William Hugh Brownlee, *The Midrash Peshar of Habakkuk*, SBLMS 24 (Montana: Scholars Press, 1979) a *peser*t a midrás egy speciális formájának tekinti. George J. Brooke, "Qumran Peshar: Towards the Redefinition of a Genre," *RevQ* 10/40 (1981): 483–503 ezt elutasítja, felismerve, hogy a midrás nem műfaj, hanem módszer. A *peser* műfaji meghatározása több-kevesebb változtatással és kiegészítéssel egészen mostanáig az a definíció, amelyet Maurya P. Horgan, *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books* (Washington, DC: Catholic University of America; Catholic Biblical Association of America, 1979) fogalmazott meg. Ennek megfelelően a *pesarim* (1) egy adott bibliai szöveget kommentálnak; (2) versről versre haladnak végig a bibliai szövegen; (3) általában fél-két versből álló szentírási lemmákat idéznek; (4) bevezető formulák nélkül idéznek szentírási lemmákat; és (5) a szöveget erősen formalizált módon kommentálják, az értelmezést a *pšr szót* tartalmazó formulával vezetik be, amely általában vagy „az ige értelmezése,” vagy egyszerűbben *pšrw* „értelmezése.” Lásd még Devorah Dimant, „Pesharim, Qumran,” in *ABD* 5:244–51; Timothy Lim, *Pesharim, Companion to the Qumran Scrolls* 3 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002), 52. Robert Williamson, „Peshar: A Cognitive Model of the Genre,” *DSD* 17.3 (2010): 336–360 nem tartja élesnek a műfaji határokat.

⁵ Alastair Fowler, *Kinds of Literature* (Oxford: Clarendon, 1982), 58. René Wellek és Austin Warren, *Theory of Literature* (Harmondsworth: Penguin Books, 1976) máig hasznos mű a műfajjellemzőkről, a különböző kategorizálási lehetőségekről és a műfajok történetiségéről.

vizsgálni.⁶ A következőkben a művek kronológiájának figyelembevételével és a *peser*-módszer alkalmazása alapján teszünk kísérletet a *peser* műfajának meghatározására. A téma nagyon tág, és további kifejtést igényel. Jelen keretek között ezért csak egy rövid áttekintést kísérelhetünk meg felvázolni, a források és szakirodalom legszükségesebb részét idézve.

I. DÁNIEL ÉS A PESER MÓDSZER EREDETE

Nem Qumrán az első hely, ahol a *peser* kifejezés és módszer megjelenik. Az elnevezés arámi formája és maga a módszer a perzsa korban írt művekig nyúlik vissza. A Dániel könyvének arámi nyelvű fejezeteiben (Dán 2–7) szereplő álmok és látomások (Dán 2, 4 és 5) értelmezését *pisra*’-nak nevezik.⁷ A látomások kerettörténetének (Dán 1) színhelye a babilóni királyi udvar. A szövegek nem sokkal a fiktív bevezetőben megidézett idő után, az újbabilóni korszakot (Kr. e. 605–539) követően, a perzsa kor elején íródtak, a keleti zsidó diaszpóra mezopotámiai környezetében. Ezt a feltételezést a szövegek nyelvészeti elemzése is alátámasztja.

Az elbeszélések számos mezopotámiai elemet tartalmaznak, köztük a *pišra*’ kifejezést, amely az akkád *pašāru* gyökből származik. Az akkád *pišru* főnév, az ékírásos ómenirodalom jól ismert terminusa nem egyszerűen „értelmezést,” hanem az egyes ómenek „megoldását”, „megfejtését” jelenti. Honnan ismerhették ezt a kifejezést az arámi nyelvű Dániel-gyűjtemény látomásainak szerzői? A keleti zsidó diaszpóra tagjai, a júdai száműzöttek leszármazottai arámiul beszéltek. Ez a nyelv volt a *lingua franca* Mezopotámia különböző származású lakói között. A száműzöttek számára ez volt a helybeli ékírásos kultúra átadásának hordozója is.⁸ Az arámi írást romlandó anyagra, bőrre írták, amely, az agyagtábláktól eltérően, nem maradt fenn sokáig. A mezopotámiai ékírás hagyománya a perzsa, sőt a hellénisztikus korban is folytatódott a helyi templomokban. Tartalma elsősorban ómenirodalom volt.

A mezopotámiai gondolkodás egyik alapelve – az „amint fent, úgy lent” – a babilóni jóskézikönyvében a következőképp hangzik: „Az ég és a föld egyaránt előjeleket produkál: (habár egyenként jelennek meg), nincsenek elválasztva, (mivel) az ég és a föld összefügg” (39–40).⁹ Általános hiedelem volt, hogy a földi dolgokat az égben határozzák meg, ahol a tárgyak ideális képe és az elvont fogalmak (pl. királyság) is léteznek. A földi dolgokat az istenek határozták meg, napi szinten. Az istenek akarata különböző

⁶ Fowler, *Kinds of Literature*, 57–58.

⁷ Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford: Clarendon, 1985), 454–57, Dániel könyvével kapcsolatban tárgyalja a *peser* mint mezopotámiai eredetű technikát. Az exegézis típusa szerint megkülönbözteti a „mantológiai exegézist,” amely a vizuális jelenségek (álmok, látomások és előjelek) értelmezését jelenti, valamint az auditív jelenségek (orákulum) értelmezését.

⁸ Lásd Mladen Popovic, „The Emergence of Aramaic and Hebrew Scholarly Texts: Transmission and Translation of Alien Wisdom,” in *The Dead Sea Scrolls: Transmission of Traditions and Production of Texts* ed. Sarianna Metso, Hindy Najman és Eileen Schuller (Leiden: Brill, 2010), 81–114.

⁹ Leo A. Oppenheim, „A Babylonian Diviner’s Manual,” *JNES* 33 (1974): 197–220 (200, 204).

jelekben nyilvánul meg, például csillagászati és természeti jelenségekben, az állatok viselkedésében és az emberi álmokban (az álmokat minden ókori kultúrában úgy tekintették, mint amelyek isteni üzeneteket tartalmaznak).¹⁰ A jeleket megfigyelték és lejegyezték, mégpedig az értelmezéssel együtt, hogy később felhasználható legyen. A jelek értelmezését a tudósok elsősorban királyok számára végezték, akiknek terjedelmes ómen-gyűjtemények és ezek értelmezései (*pišru*) álltak rendelkezésükre. A perzsa időszaktól kezdve a templomok váltak tudományos tevékenység központjaivá.

2. KREATÍV ÁTDOLGOZÁS

A száműzöttek familiaritása a mezopotámiai ómen-értelmezéssel és annak módszerével nem egyszerű átvételt jelent, hanem az idegen hagyomány kreatív felhasználását és átdolgozását. Ezt legjobban a Dán 2. fejezet példája szemlélteti. A szöveg egy álomban látott látomásról és annak értelmezéséről szól, amelyet a *pišra* kifejezés vezet be. A látomásban egy óriási szobor jelenik meg. Feje aranyból, mellkasa és karjai ezüsből, dereka és térdei bronzból, lábai pedig részben vasból, részben agyagból készültek. Egyszer csak a (hegyről) leváló kő „eltalálta a szobor vas- és agyaglábát és darabokra zúzta” (Dán 2:34). A látomás elbeszélése után olvasható az értelmezés, amely pontosan követi a látomásban bemutatott elemeket és azok egymás utáni sorrendjét. A szobor minden szelvénye az idő egy-egy szeletének (*maliku*, „uralom, királyság”) felel meg, diakrón sorrendben. A Dán 2-ben leírt óriás szobor négy része négy egymást követő királyság (mint a legtöbb nyelvben, a „királyság” itt is egyaránt jelentheti egy király vagy egy dinasztia, egy birodalom uralmát). A szoborhoz csapódó kő a negyedik királyság bukását és az ötödik, örökkévaló királyság eljövetelét jelképezi. A dánieli látomás értelmezése megfelel a mezopotámiai álomfejtési technikának.

A szobor motívuma azonban ismeretlen a mezopotámiai ómenlistákban és álmoskönyvekben. Másrészt viszont a bálványiszobor képe visszatérő motívum a fogság utáni zsidó próféciaokban. Deutero-Izajás az idegen istenek hamis voltát ember alkotta szobrokkal szemlélteti, hangsúlyozva a szobor anyagi természetét és tehetetlenségét (Iz 40:19–24; 44:9–20; vö. Hós 4:12). Deutero-Izajás úgy idézi meg az újbabilóni birodalom bukását mint Marduk és Nebó tehetetlen szobrainak földre zuhanását – élettelen tárgyakét, amelyek nem istenek (Iz 46:1–2). A költői kép használata azt mutatja, hogy a dánieli látomás szerzője kreatív módon használta a mezopotámiai ómenértelmezés technikáját, saját hagyományából származó szimbólumot rendelve hozzá, és azt a maga vallási és kulturális hátterének megfelelően értelmezve.

A szoborról szóló látomás értelmezése csak az első elemet azonosítja név szerint: „Te vagy az aranyfej, ó király,” mondja Dániel Nebukadnecárnak (Dán 2:37). A többi

¹⁰ Mezopotámiára vonatkozóan ld. Leo A. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East: With a Translation of an Assyrian Dream-Book*, TAPS 46/3 (1956).

elem azonosítása nyitva marad. A logika szerint ezeket a Nebukadneccárt (a történeti Nabú-kudurri-uszúr, Kr. e. 605–562) követő uralkodókkal kell azonosítani; a sort záró „megosztott királyság” uralkodója Nabúnaid (Kr. e. 555–539) lehetett, a hegyről elszakadó és a szobrot szétzúzó kő pedig a perzsa Kürosz, akinek birodalma az újbabilóni birodalom örökébe lépett. A megosztott királyság elemének az értelmezése az interpretáció szövegének jelen formájában azonban egyértelműen az egymással állandó háborúban álló Ptolemaida és a Szeleukida államokra utal mint a megosztott királyság szimbólumaira (Dán 2:43). Az idézett vers szavai egy későbbi, hellénisztikus kori interpretátor értelmező betoldása lehetnek, aki a próféciaát a saját korára alkalmazta. Ez a jelenség világosan tükrözi az ómenértelmezés lényegét: egy adott jel jelentése nem csak az első észlelés idejére, hanem minden későbbi megjelenésére is vonatkozik. Következésképpen a történelmi jelentéssel bíró látomások, „jelek” későbbi korokban újraértelmezhetők (és újraértelmezendők). A történelmi orákulumok és értelmezéseik formáját illetően ez azt jelenti, hogy a látomás szövege, a görögül *protaszisz*nek nevezett „ómen” vagy „jel,” vagyis magának a látomásnak a leírása változatlan marad, míg az értelmezés (görög *apodoszisz*, vagyis „hozzáadás”) kiegészül az idők során egymást követő interpretációk újabb elemeivel. A történeti próféciaák állandó újraértelmezése tehát egy sajátos időszemléletet tükröz. Ez a megközelítés Dán 2 látomásának értelmezésére és későbbi újraértelmezéseire is érvényes, és a qumráni peserekre lesz jellemző.¹¹

Az ómenek csak beavatott személyek által értelmezhetők. Mezopotámiában az interpretáció a papok egy külön csoportja, a *bāru-papok* feladata volt, akiket hosszú ideig tartó szakmai képzésük tett alkalmassá erre a feladatra. Munkájukhoz számos ómen-gyűjtemény állt rendelkezésükre, amelyekben a korábban megfigyelt ómeneket és azok értelmezését gyűjtötték össze. Mezopotámiában az értelmezést mindig is tudományos feladatnak tekintették.¹² Dániel könyvében viszont a király álmát megfejtő Dániel nem tanult, hanem ihletett személy, és ilyenként jelenik meg a következő fejezetekben is. A 2. fejezet számol be az interpretátor tekintélyének eredetéről. Dániel nem tanulmányok, azaz könyvek tanulmányozása, hanem isteni kinyilatkoztatás útján, egy éjszakai álomban szerez ismereteket, amelyben megkapja a király álmát és annak értelmezését is, amire a babilóni bölcsek a saját módszereikkel nem voltak képesek. A dánieli hagyomány az isteni sugallatot tartja az egyetlen hatékony módszernek, amely felülmúlja a tanulás útján szerzett tudást.

¹¹ Dán 2 látomásának újraértelmezései nem érnek véget az itt bemutatottakkal. Egy további értelmezés szerint a negyedik birodalom a Római Birodalmat jelenti, az ötödik, örökkévaló királyság pedig a kereszténységet.

¹² A titoktartás elemeit, a titkos tudást mindig is inkább tudományos, mintsem isteni eredetű értelmezésnek tekintették. A téma átfogó tanulmánya Alan Lenzi, *Secrecy and the Gods: Secret Knowledge in Ancient Mesopotamia and Biblical Israel*, SAAS 19 (Helsinki: Neo-Assyrian Corpus Project, 2008). Lásd még Uri Gabbay, „Akkadian Commentaries from Ancient Mesopotamia and Their Relation to Early Hebrew Exegesis,” *DSD* 19.3 (2012): 267–312; Kathryn Stevens, “Secrets in the Library: Protected Knowledge and Professional Identity in Late Babylonian Uruk,” *Iraq* 75 (2013): 211–53.

3. ÍROTT SZÖVEGEK MINT ELŐJELEK

A különleges értelmezési módszer használatos Dániel könyvének további (és későbbben írt) részeiben, amelyeket szerzőik héber nyelven írtak a Kr. e. 2. század első felében. A módszer kifejezését itt héberül *peser*-nek nevezik. Dániel héber nyelvű része az, amely az első példát nyújtja egy prófétai szövegnek a fenti módszerrel való értelmezésre, habár még nem egy explicit idézet értelmezésének formájában. Dániel könyvének 9. fejezetében Jeremiásnak a 70 évi babilóni fogságról szóló prófécija (Iz 25:11; 29:10) értelmezése olvasható, amely szerint a 70 évet hetven évhétként (490 év) értelmezendő. Az időszakot a szerző egy-egy „felkent” működésével tagolja szakaszokra. Dán 9 szerzője, akárcsak a Dán 7–12-ben olvasható többi látomás és értelmezéseik írói, a látomásokat egy hamarosan bekövetkező fordulatra vonatkoztatják, IV. Antiokhosz Epiphanész (Kr. e. 175–164) szeleukida uralkodó bukására, akinek nevét az értelmezések soha nem közlik.¹³

Röviden, a dánieli gyűjtemény arámi nyelvű fejezetei, különösen Dán 2, a mezopotámiai ómen-interpretáció technikáinak és elemeinek ismeretében, saját kultúrájuk alapján saját és összetéveszthetetlenül zsidó nyelvet alkotnak, és ezt a nyelvet használja szabadon és fejleszti a későbbi, héber nyelven írt dánieli irodalom, a Makkabeus-felkelés előestéjén.

4. A QUMRÁNI PESER

A *peser* következő példái a Damaszkuszi iratban jelennek meg, amely nagyjából egykorú Dániel könyvének héber részével, és a qumráni település megalapítása, vagyis az elkülönült közösség kezdetei előtt íródott. A Damaszkuszi irat nagy hatással volt a qumráni közösség életére és hagyományaira, mivel ebben a műben foglalmazták meg a mózesi törvények jogi értelmezésének (*haláka*) alapelveit. A különböző zsidó közösségek vallási gyakorlatának alapjául a Tóra jogi előírásainak értelmezése szolgált, és ennek megfelelően mindegyik közösség megalkotta a maga értelmezési rendszerét. A Damaszkuszi irat tartalmazza a legkorábbi, írott jogi értelmezést, amelynek szövegét az irat qumráni példányából ismerjük. Az elbeszélő részben, az úgynevezett Toborzó iratban elszigetelt *peserek* olvashatók. Az irat többféleképpen használja a Szentírást, és a használatnak csak egyik aspektusa a *peser*. A Damaszkuszi irat toborzó részének elszigetelt *peserei* két feltűnő jellegzetességet mutatnak:

Először is gyakran hiányoznak a folyamatos *pesarimból* jól ismert formai elemek (bevezetés, explicit idézet, lemmatikus szerkezet, majd értelmezés). Az értelmezés akár

¹³ A szeleukida és ptolemaida birodalom uralkodóit Dán 10–12 nagy látomása nem a valódi nevükön, hanem Észak királyaként és Dél királyaként említi – ez az első lépés a kollektív jelentésű ragadványnevek folyamatos használata felé.

meg is előzheti az idézést (pl. CD I.11–18, a Hóseásról szóló *peseré*). Másodszor, a *peser* megjelenhet történeti áttekintés formájában is. A Damaszkuszi irat második történelmi áttekintése (CD II.3–III.12) az emberiség történetének áttekintését nyújtja, *peser* formájában. Az áttekintés kulcsa egy idézet a Num 15:39b-ből, amely az Úr Mózeshez intézett szavait idézi, amelyek parancsolatai megtartásra szólítanak fel, „ne szívetek és szemetek vágyait kövessétek s így hűtlenségbe esetek.” A Damaszkuszi irat a szöveget helyettesítésekkel és kiegészítésekkel idézi, új kifejezést alkotva alapján: „és ne térjetelek a bűnös ösztön és a ‘parázna szemek’ hatására” (CD II.16). A kettős eredetű idézet kulcsként szolgál az emberiség következő történetének áttekintéséhez, amely egyben az idézetben megfogalmazott tézis illusztrációja is, vagyis hogy az emberi történelem folyamatát a „paráznaság” elve határozza meg. Az időszakok felsorolását egy ismétlődő forma („ebben,” „ezekben”) vezeti be, amely szerint az emberi történelem időszakai a következők:

- (1) A Virrasztók (CD II.18)
- (2) A Virrasztók fiai (CD II.19)
- (3) Noé fiai és családjaik, a vízözön utáni korszak (CD III.1)
- (4) Ábrahám, az ellenpélda, aki nem követte ezt az utat, és Isten barátjának tekintették (CD III.2–3).
- (5) Izsák és Jákob, akik megtartották Ábrahám tanítását, és Isten barátjaként és örök szövetségesként jegyezték fel őket (CD III.3–4).
- (6) Jákob fiai, akik ebben tévedtek (CD III.4–5)
- (7) Jákob leszármazottai Egyiptomban, „akik makacs szívvel jártak” (CD III.5–10).

A hetedik szakasz összegzéssel zárul, és arra a következtetésre jut, hogy „az első szövetség tagjainak” bűne volt az, ami miatt „kardélre jutottak.” Ez utóbbi kifejezés a Kr. e. 586-os katasztrófára utal, amelyet a babilóni fogság kezdetének is tekintettek. Így a fogság előtti történelmet hét időszakból állónak tekintik, amelyek közül két időszakot, Ábrahám korát, valamint Izsák és Jákob korát pozitívan értékelik, míg a többi időszak a „paráznaság” kora. A bibliai hagyományban ez a kifejezés nem csak szexuális vétések elkövetését, hanem az Istennel szembeni hűtlenséget, a szövetség megszegését is jelenti. A Damaszkuszi iratban az időszakokkal kapcsolatban felsorolt hivatkozások mindkét jelentésre adnak példákat.

A többi elszigetelt *peser* más szerkezetű, amit itt egyetlen példán, a „Makacskodó üsző” *peserén*, Hós 4,16 értelmezésén (CD I.13–II.1) mutatunk be. A *peser* a prófétai vers idézetével kezdődik: „Mint csökönyös üsző (*prh srrh*), makacskodott (*srr*) Izrael” (CD I.13). A makacs üsző költői képe a próféta korabeli Izrael népére utal. Az idézet értelmezése összetett. A prófétai metaforát két kifejezéssel azonosítják: „a lázadók gyülekezete (*dt bwgdym*)” és „az útról letérők (*sry drk*).” Az értelmezés a „makacskodni, lázadni” jelentésű *srr* és az „az eltévelyedni” jelentésű *swr* gyökök hangtani hasonlóságára épül. Az igék további szövegeket idéznek fel, amelyekben a Hóseás által leírtakhoz ha-

sonló helyzetet mutatnak be. Az azonosítás azonban itt nem ér véget. Egy második szinten a szerző az előbbi személyeket azonosítja a Gúnyolódóval (*ʕš hlšwn*). Ez a kifejezés már nem kapcsolódik Hóseás értelmezett szövegéhez, és feltehetően egy korábbi, más szövegre vonatkozó értelmezés eredménye. Az elnevezés Iz 28,14-en alapul, ahol a próféta „a gúnyolódókról (*ʕšy hlšwn*)” mint saját csoportjának ellenségeiről beszél. A Damaszkuszi iratban említett Gúnyolódó – aki „Izraelnek a hazugság vizeit csepegtette (*hṭp lšrʾl mymy kzb*)” és „úttalan pusztaságba vezette félre őket (*wyʾm btwhw lʾ drk*)” (CD I.14) – cselekedetei nincsenek asszociatív kapcsolatban azzal a szöveggel, amelyből a név származik. A harmat „csepegtetése” Deutero-Izajás könyvének kedvelt metaforája a tanításról, tudás átadásáról (Iz 45,8).¹⁴ A másik kép, a pusztaság metaforája, szélesebb körben jelenik meg a bibliai irodalomban – egyébként abban a próféta könyvben is, amely az elsődlegesen értelmezett szöveg forrása. Hóseás próféta kiviszi a hűtlen feleséget a pusztába, és lelkére beszél, ezzel szimbolizálva JHWH viszonyát a hűtlen Izráelhez (Hós 2,16–25).

A *peser*-ben az azonosulás további szintjei az útról való letérés és a határok megváltoztatásának költői képeihez kapcsolódnak. A letérés, mint ami az „úttalan pusztaságba” vezet, több bibliai szöveghez is köthető (pl. Zsolt 107,40 és Jób 12,24). Másrészt az „elmozdította a határt, amelyet az ősök húztak az örökölt birtokon” (CD I.15) mondat a Deut 19,14 szavait idézi, némileg módosított formában, és úgy értelmezhető, hogy „megváltoztatni a hagyományt.” Akik ebben bűnösök, azok azzal bűnhődnek, hogy „a bosszúálló kard élére” (CD I.17) jutnak, amit a Deut 19,14 szavai fogalmaznak meg.

Az értelmezés most visszatér a tévelygő csoport és tanítói témájához, akik a „csúszos dolgok” vagy „hízelgő dolgok” után kutattak. Ez a megfogalmazás egyértelműen Iz 30,10 előzetes értelmezéshez köthető. A próféta hamis prófétákról beszél, akik „sima” vagy „csúszos” dolgokat (*hlqwt*), azaz kétértelmű, önkényes vagy hamis próféciákat prófétálnak. A kifejezés felidéz egy hasonló hangzású szót is, a „jogi magyarázatokat” (*hlkwt*), tehát egy más jogi exegézist követő és ennek megfelelően más vallási gyakorlatot folytató csoportra utal.

A csoport következő neve ismét visszavezet az elsődlegesen értelmezett szöveghez, Hóseáshoz: ők a következők, akiket azonosítanak azokkal, akik „a szépséges nyakat” választották. A nyak a makacs üsző nyaka, amely az északi királysághoz tartozó Efraim jelképe. Hóseás könyvében Efraimot Isten úgy bünteti, hogy igát tesz a nyakára (Hós 10,11).

A csoport bűne az, hogy „az igazat gonosznak, a gonoszt pedig igaznak nevezték” (CD I.19), és másokat a szövetség megszegésére és a törvény áthágására készítettek (CD I.20). Az előbbi kifejezés eredete Péld 17,15, eredeti jelentése: „Aki fölmenti a bűnöst, vagy elítéli az ártatlant, azt egyaránt utálja az Isten.” A második jelző Iz 24,5-re utal,

¹⁴ Az úgynevezett „kút-midrás” (CD VI.3–VII.14) az ivóvizet a helyes tanítás metaforájaként használja, Num 21:18 alapján.

módosításokkal (az eredeti szöveg passzív alakját aktív alakra változtatva), és egy bizonyos csoportra való utalásként értelmezve egy későbbi időszakban. A gonoszokat, akik „az igaz lelkére törnek” (CD I.20) a Zsolt 94,21 szövege említi, és kifejezést gyakran használja számos „nem-szektság” szöveg is.¹⁵

A peser bonyolult, de logikus felépítésű formáció, amely egy főszöveget (jelen esetben egy Hóseás-idézetet) további szövegekkel (az értelmezés másodlagos szintje) értelmez, amelynek elemeit egymás között azonosítja (egy ellenséges, hamis tanításokat terjesztő csoportra vonatkoztatva), és időnként utal az ezt a csoportot sújtó büntetésre. Az értelmezés másodlagos szintjének szövegei különböző bibliai idézetekből származnak, prófétai és nem prófétai szövegekből. Az utalások többsége szövegszerűen könnyen azonosítható (hazugságok csepegtetése; a Gúnyolódó; határok elmozdítása, csúszós dolgok; szépséges nyak), míg mások általános, stilisztikai értékű értelmezések. Jól látható, hogy az elszigetelt peser mögött más szövegek korábbi szelektív olvasása és értelmezése áll. A folyamat részleteit nem ismerjük. Néha a másodlagos értelmezés visszatér a főszöveghez, Hóseás könyvéhez, mint a pusztaság vagy a „szépséges nyak” témájában.

A Damaszkuszi irat további elszigetelt peserei a következők: „Cádoq-peser” (III.21–IV.11), amely Ez 44,15 értelmezése; „Rémület, verem és csapda” (IV.14–VI.2), amely Iz 24,17 értelmezése; „Értelem nélküli nép” (CD V.16–17), amely Iz 27,11 értelmezése; „Kút-midrás” (VI.3–VII.14), amely Num 21,18 értelmezése; a „*Sikkut, kiyyun-peser*” (VII.14–VIII.9), amely Ám 5,26–27 értelmezése; „Méreg-peser I” (CD VIII.9–13), amely Deut 32,33 értelmezése; „Pásztor-peser” (CD XIX.7), Zak 13,7 értelmezése; „Maradék-peser” (CD XIX.12–21), Ezek 9,4 értelmezése; „Méreg-peser II” (CD XIX.22–XX.32), Deut 32,33 értelmezése. Ezek az értelmezések hasonló logikán alapulnak, mint a Hóseás szövegéből származó *peser*.

Az elsődleges értelmezések szövegei explicit és nem explicit idézeteket egyaránt tartalmaznak, bevezetéssel vagy bevezetés nélkül. Ezek a szövegek túlnyomórészt prófétai szövegek, a legtöbbjük Izajásból (12 alkalommal), Hóseásból (4 alkalommal), Ezekielből (3 alkalommal), Míkából (3 alkalommal), Malakiásból (3 alkalommal), Ámószból (2 alkalommal), Zakariásból (1 alkalommal) származik. Másokat az Exod, Lev, Num, Deut, Zsoltárok, Prov és Jób könyveiből idéznek. Ami az elsődleges idézetek tartalmi hátterét illeti, mindegyik egy-egy különleges történelmi helyzetre (Izrael hűtlensége Jahvéhoz, idegen istenek imádása) utal különböző időszakokban. Ezek az időszakok a következők:

(a) az Egyiptomból való kivonulást követő pusztai vándorlás időszaka, amelyet a Számok könyve, a Deuteronomium, a zsoltárok, sőt apokrif művek is felidéznek.¹⁶

¹⁵ 1Hen 95,7; TLevi 16:2; TJudah 21,9; Hod II.23.

¹⁶ Num 21,18; 24,17; 30,17; Deut 7,7–8; 7,9; 9,; 17,17; 19,14; 19,14; 27,17; 32,28; 32,33; Zsolt 105–106. Hivatkozás történik Jannesre és Jambresre is, egy apokrif Exodus-hagyomány legendás varázslóira. A kapcsolódó szövegek kiadása: Albert Pietersma, *The Apocryphon of Jannes and Jambres the*

(b) az északi királyságnak az az időszaka, amelyre Hóseás és Izajás utal.¹⁷

(c) Júda, a babilóni száműzetés előtt és alatt, amelyre Ezekiel és a Zsoltárok utalnak.¹⁸

A Toborzó irat szerzője ezeket a korszakokat párhuzamosnak tartja a saját korával: az előző korszakokban elkövetett tetteket követő büntetés elve a szerző korszakára is érvényes. Megjegyzendő, hogy az értelmezés gyakran két (vagy akár három) bibliai verset is egymásba fonódva idéz, néha kisebb változtatásokkal. Ez azt mutatja, hogy a szerző célja a *helyzetek* értelmezése volt, nem pedig az egyes szövegeké. A szövegek kiválasztásának szempontja tehát nem a kánoni státuszuk, hanem a tartalmuk volt. Az értelmezett szövegeket mind a peser formájában írt történeti áttekintésekben, mind az elszigetelt peser reguláris formájában a szövegkörnyezetük és jelentésük alapján választották ki, nem pedig a kánoni hagyományban elfoglalt helyük alapján. Ezzel együtt megfigyelhető, hogy a szerzők az idézeteknél a prófétai szövegeket határozottan előnyben részesítik, de a Numeri és Deuteronomium könyveiből vett idézetek is fontos szerepet játszanak. A Damaszkuszi irat elszigetelt peserjei a történelmi idő világos szemléletét tükrözik, miszerint a múltban megfogalmazott prófécia későbbi időkre is ugyanúgy vonatkozik mint a próféta korára, így a prófécia későbbi korokban azonos érvénnyel értelmezhetők újra.¹⁹

A másodlagos értelmezéseket soha nem vezeti be a *pisro* terminus, és az értelmezés tényét nem jelzi más formula sem. Ugyanakkor a szerző ezeket a szövegeket egyenértékűnek tekinti azokkal, amelyeket a kifejezett idézetekben idéz – és olvasói ugyanezt teheték. A szimbolikus nevek, ragadványnevek a másodlagos értelmezésekben jelennek meg. Ezek az elnevezések más prófétai szövegek, főként Iz 28–30 előzetes értelmezéseiből származnak. Néhány esetben a másodlagos értelmezések témái prófétai szövegek, de a többségük a zsoltárokból (Zsolt 1, 18, 78, 94, 105, 106 stb.), a Pentateuchus könyveiből (Deut, Num, Lev); és néha történeti könyvekből (Krónikák, Nehemiás) származnak. Egy esetben egy ismeretlen szövegre történik utalás, „Lévi szavaira,” amely azonban nem azonos a Qumránból is ismert, Lévi testamentuma című apokrif irattal.²⁰

Magicians (Leiden: Brill, 1994).

¹⁷ Hós 3,4; 4,16; 5,10; 10,11; Iz 7,17, 10,2, 24,5; 24,16b; 24,17, 27,11b; 28,10, 28,14, 30,10.

¹⁸ Ezek 9,4; 13,10–16; 44,15; Zsolt 107.

¹⁹ George J. Brooke, „Prophetic Interpretation in the Pesharim,” in *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*, ed. Matthias Henze (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2012), 235–254 (252) úgy véli, hogy a prófétai *pesarim* szerzői a próféták örököseinek tekintették magukat, és a műveket leginkább a korábbi prófétai tevékenység folytatásaként lehet értelmezni.

²⁰ A qumráni könyvtár több arámi töredéke egy Lévi személyéhez kapcsolódó mű (Aramaic Levi Document, ALD) részeit képviseli (1Q21, 4Q213–4, 4Q537). Ugyane mű példánya lehet a kairói genizából ismert arámi nyelvű Lévi testamentum. A tizenkét pátáriárka testamentuma című, görög nyelvű gyűjtemény is tartalmaz egy Lévihez kapcsolódó iratot, amely feltehetően szintén arámi eredetű.

Jahane és testvérének említése (CD V.17) egy Jannesről és Jambresről szóló apokrif hagyományra utal.²¹

A tematikus peserek (más néven Florilegia) a bibliai exegézis népszerű formáját képviselik, amelyet egy exegetikai álláspont bizonyítására állítottak össze különböző helyekről származó, azonos jelentésűként értelmezett szövegek összegyűjtésével. A qumráni közösség feljegyzései közül a 4Q Florilegium (4Q 174), a Tanchumim (4Q 176), a Catenae (4Q 177) és az úgynevezett Melkicedeq-*peser* (11Q Melch) gyűjteményei maradtak fenn. Az idézett szövegek köre bibliai, főként a prófétai irodalomból származik. A szerzők szándékainak megfelelően a válogatás a szövegek tartalma alapján történt. Egy esetben (4Q175) a *pesher* egy nem kanonikus szöveget, Józsuá zsoltárait idézi. Az idézés nem szigorú szabályok szerint történik, és nem mindig előzi meg bevezetés. Mindazonáltal az idézetek forrásai könnyen azonosíthatók. A történelmi idő alapfogalma itt is érvényesül, sőt ez az alapja a szövegek kiválasztásának, vagyis a régen írt prófétai szavak egy jóval későbbi időre, az értelmezés szerzőjének idejére vonatkoznak, amely az utolsó ítélet idejével is egyenlő. Két különleges esetet kell idézni ezzel az időszemlélettel kapcsolatban. A 11Q13-ban az isteni ítéletet megelőző, Beliál elleni harcban a mennyei sereg vezetőjét a Gen 14-ben szereplő Melkicedeq-kel azonosítják, a 4Q175-ben említett „Jerikó újjáépítőjét” pedig egy hasmóneus uralkodóval.²²

A folyamatos értelmezések csoportja, a *pesarim* tizenöt kéziratot foglal magában, amelyekben a bibliai prófétai könyvek szakaszait a sorrendjüknek megfelelően értelmezik.²³ Ezek a következők: 1QpHabakkuk; 3QpIsaiah (3Q4); 4QpIsaiah (4Q161–165); 4QpHosea (4Q 166–167); 1QpMicah (1Q14); 4QpNahum (4Q169); 1QpZephaniah (1Q15; 4Q170); 1QpPsalms, 4QpPsalms (1Q16, 4Q171, 173). Rendszeresen, versről-versre értelmezik a prófétai és zsoltárszövegeket, következetesen használva a *peser* módszerét. A bibliai szövegeket szó szerint idézik, és a *peser* vagy *pšrw l* („értelmezése”, „értelmezése a ... vonatkozik”) formulával vezetik be. Az értelmezett szöveg elemeit az értelmező korának személyeivel és eseményeivel, valamint az eszkatologikus végidő elemeivel azonosítják. Valódi nevek helyett azonban a személyeket és csoportokat ragadványnéven (sobriquet) említik. Az értelmezett szöveg tehát egy kódolt rendszerhez hasonló, amelynek kódját fel kell törni ahhoz, hogy az értelmezés jelentését

²¹ A legenda az Exodus hagyományhoz kapcsolódik. Jannes és Jambres híres egyiptomi varázslók voltak, akik mágiával próbáltak szembeszállni Mózeszel. A legendáról lásd Pietersma, *The Apocryphon of Jannes and Jambres*.

²² Hanan Eshel, „The Historical Background of the Pesher Interpreting Joshua’s Curse on the Rebuilder of Jericho,” *RevQ* 15 (1992): 409–420.

²³ Uri Gabbay, „Akkadian Commentaries from Ancient Mesopotamia and Their Relation to Early Hebrew Exegesis,” *DSD* 19.3 (2012): 267–312 megállapítja a mezopotámiai kommentárokról, hogy azok folyamatosak vagy tematikusak lehetnek, az utóbbiakat rendszerint az ómenértelmezések gyűjteményeihez állították össze. A tematikus kommentár-forma az akhaimenida és a szeleukida korszakban visszaszorult, a szóbeli hagyományok és a tudományos tanítások beépülésével pedig egyre átfogóbbá vált a folyamatos kommentárok formája.

megértjük.²⁴ A ragadványnevek először a Damaszkuszi iratban jelennek meg, ahol olyan nevek, mint Hízelgő Dolgok Magyarázói (*dwršy bhlqwt*), Efraim, a Gúnyolódó (*šš hlšwn*), a Hazugságok Hintője vagy a Hazug (*mšyp kzb*) a közösség ellenfeleit jelölik. A közösséget és annak szellemi vezetőjét a Csepegtetőnek / Igazság Tanítójának (*ywrh hšdq*); a Tanítónak (*mwrh*), az Igazság Tanítójának (*mwrh šdq*), és a Község Tanítójának (*mwrh hyhd*) nevezik.²⁵ A legtöbb név a *pesarimban* is megjelenik, új nevek listájával kiegészítve. A Tanító (*mwrh*) nevet melléknevekkel pontosítják. Az Efraim nevet Menasée egészíti ki, amelyek együttesen a farizeusok és a szaddukeusok csoportjait jelentik. A Gonosz Pap (*khn hrš'*) és változatai: a Pap, az Utolsó Papok²⁶ és a *kittim* elnevezés.²⁷ Ezek az újonnan megjelenő ragadványnevek a hasmóneus uralom végének történelmi szereplőit jelölik. A Gonosz Pap egy hasmóneus főpap-uralkodót jelöl, valószínűleg Alexander Jannaioszt. A *kittim* kifejezés a Kr. e. 63-ban megjelenő római hadsereg megnevezésére szolgál. Az új nevek megjelenése új helyzetet és a korábbi értelmezések újraértelmezésének szükségességét jelzi. Az új nevek forrásai azonban ugyanazok a prófétai művek, amelyek a Damaszkuszi irat szellemi háttérét képezik, azok a szövegek, amelyekből a korábbi ragadványnevek is származnak: Deutero-Izajás (a Hízelgő Dolgok Magyarázói, a Gúnyolódó, az Efraim és Menáse),²⁸ és Ezékiel, amelynek szövege valószínűleg a Gonosz Pap elnevezés forrása.²⁹ Mindezek egy folyamatos közös hagyományt tükröznek a *pesarim* mögött. Az egyetlen kivétel, ahol egy nevet közvetlenül az értelmezett szöveg ihletett, a „Dühödt oroszlán” a Náhüm-peserben (4QpNah 4Q169 frg. 3–4, i. 4–11). A nevek hasonló technikája és közös hagyománya alapján feltételezhető, hogy a *pesarim*-nak ugyanabból a köréből származnak, és közös hagyományt kell feltételezni mögöttük.

A Pesarim összes kézírata a Heródes-korból származik, korábbi kéziratokat nem dokumentáltak. A kéziratok az 1., 3. és 4. barlangból származnak. Az 1-es barlang valószínűleg rejtkehelyként szolgált, a Habakuk-peser is itt volt elrejtve, Mikeás és Cefánjá

²⁴ Az azonosítások az egyes töredékekben található valódi nevek, mint például Démetriosz és Antiokhosz alapján lehetségesek (4QpNah 4Q169 frg. 3–4 I.2).

²⁵ A Hízelgő Dolgok Magyarázói (*dwršy bhlqwt*) CD I.18; Efraim CD VII.1, 13; XIV.1; a Gúnyolódó (*šš hlšwn*) CD I.14; a Hazugságot Csepegtető (*mšyp kzb*) CD VIII.13, XIX.25–26 vagy Hazug (*šš hkb*) CD XX.15; 1QpHab V.11; 4Q171 1–2 i.18; 3–10 iv.14; az Igazságot Hullató/Tanító (*ywrh hšdq*) CD VI.11; a Tanító (*mwrh*) XIX.35, XX.28; az Igaz Tanító (*mwrh šdq*) CD I.11, XX.32; a Község Tanítója (*mwrh hyhd*) CD XX.1, 14. Az olyan nehezen értelmezhető nevek, mint a Széljáró (*hwk ruh*) és a Szélvész-súlyú (*šql swpwt*) CD XIX.25, valamint a Fal Építői (*bwny bhys*) CD IV.19; a Cav (Prédikáló) (*sw*) CD IV.19 ismét ellenségekre utalnak.

²⁶ A Gonosz Pap és névváltozatai az 1QpHab 1.13; II.8; VIII.8, 16; IX.4, 9, 16; XI.4, 12; XII.2, 8-ban találhatók.

²⁷ A *kittim*-et említi az 1QpHab II.12, 14, 16; III.4, 9, 15; IV.10; VI.1, 10; IX.7.

²⁸ Erről lásd Ida Fröhlich, „Qumran Names,” in *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls*, ed. Donald W. Parry (Leiden: Brill, 1999), 294–305.

²⁹ A CD III.21; 4.2 említi a cádoqita papok egy csoportját, akiket a közösség szellemi vezetői őseinek tekintettek, Ezek 44:15 értelmezése alapján.

értelmezéseivel együtt. Nem ismert, hogy a barlangban voltak-e további folyamatos peserek kézíratai. A Habakkuk pesert és a hasonló műveket azért rejtették oda, mert értékes, a közösség alapvető hagyományát tartalmazó műveknek tekintették őket. A másik helyszín, a 4. barlang volt, az úgynevezett „szektakönyvtár,” amely a közösség számára fontos műveket tartalmazott.

Kérdéses, hogy az összes prófétai könyvre vagy csak kiválasztott szövegekre készültek-e peserek. A hosszú prófétai könyvek esetében a hosszúság és a témák változása nehézséget okozhatott az azonosítási rendszer kialakításában, ezért valószínű, hogy csak a kiválasztott és rövidebb szövegekhez készültek folyamatos peserek. Tartalmuk és formájuk alapján úgy tűnik, hogy ezek egyazon iskola termékei.

A *pesarim* megírásának célja a szövegek töredékes volta miatt nem állapítható meg. Az egyetlen kivétel a Habakkuk-peser (1QpHab), amelynek gyakorlatilag a teljes, összefüggő szövege maradt fenn. Ennek a szövegnek a szerkezete felismerhető, és így képet alkothatunk a szerző átfogó értelmezési stratégiájáról, az értelmezés szándékolt jelentéséről és a mű megírásának szándékáról.³⁰ Az 1QpHab egymást követő értelmezéseinek tartalma fokozatosan eltávolodik az értelmezett szövegtől, és egyes témák egyértelműen körvonalazódnak az értelmezések önálló szövegében. Ezek a múlta és a közösségnek az ellenfeleivel való konfliktusaira való utalások. A legtöbb utalás az ellenfelek múltjára vonatkozik, akiket ragadványneveken neveznek meg. A peser szerzője felidézi bűneiket, nevezetesen kultikus vétségeiket, társadalmi bűneiket és a közösség és az Igazságos Tanító elleni támadásait. A Habakkuk-peser ezekhez még a részegséget is hozzáteszi, valószínűleg a Gonosz Pap mintaképe, Alexander Jannaios személyes történetére utalva. A Habakkuk-peser sok tudós szerint a közösség titkosított történetét tartalmazza.³¹ A megfogalmazás nem egészen pontos: a szöveg nem a közösség történetéről szól, hanem az ő ellenfeleikéről, vagyis az utolsó hasmóneus uralkodók, Alexandrosz Jannaios és fiai viselt dolgairól, valamint a farizeusok és szadduceusok tevékenységéről az ő uralmuk alatt. A peser felsorolja bűneiket és hibáikat, hogy ezzel is hozzájáruljon a dinasztia legitimációs mérlegéhez.³² A peserben felidézett bűnök és vétségek arra szolgálnak, hogy megindokolják, miért vették el az uralmat a Gonosz Pap és utódai, hogyan váltak

³⁰ A peser szövege a bibliai könyv szöveg-hagyományának korabeli helyzetét tükrözi. Az értelmezés a 2. fejezettel véget ér, és nem folytatódik a 3. fejezettel, amelyet egyébként a modern szövegkritika is más szerző művének tekint.

³¹ Shem Miller, „Traditional History and Cultural Memory in the Pesharim,” *JSJ* 50.3 (2019): 348–370 arra a következtetésre jut, hogy bár szubjektív történelemszemléletük erősen különbözik a történetírás modern felfogásától, a *pesarim* interpretációi mégis egyfajta történetírást mutatnak be, amelynek funkciója a kulturális emlékezet megeremtése és továbbadása.

³² Részletes elemzését lásd Ida Fröhlich, „The Prophetic Voice in the Qumran Pesharim,” in *The Prophetic Voice in Qumran*, ed. Donald W. Parry, Stephen D. Ricks, and Andrew C. Skinner, STDJ 120 (Leiden; Boston: Brill, 2017), 4–20; uő, „Peshar Habakkuk – the Purpose and Meaning of a Peculiar Writing,” in *The Hellenistic and Judaic Background to the New Testament*, ed. György Benyik (Szeged: JATEPress, 2019), 143–152.

kifosztottakká a másokat kifosztók.³³ Büntetésük eszköze a *kittim*, a rómaiak jelképe, akik Kr. e. 63-ban, Pompeius hadjárata idején elfoglalták az országot.³⁴ A bukást követő isteni ítélet új kezdetet jelent a közösség tagjai számára.

KÖVETKEZTETÉSEK

A *peser*-módszert különböző formában képviselő művek korábbi áttekintése azt mutatja, hogy a szövegek skálája a perzsa időszaktól (Kr. e. 5–4. század) a római korig (Kr. e. 1. század második fele) terjed, Dániel arámi nyelvű *pesereitől* a qumráni Habakuk-*peserig*. Számos olyan közös jellemzőjük van, amelyek alapján azt mondhatjuk, hogy ezek a művek együttesen egy műfajt képviselnek. A műfaji meghatározásoknak mindig deskriptívnek, vagyis leíró jellegűeknek kell lenniük, szem előtt tartva az ismert művek közös jellemzőit – nem pedig előírónak, proskriptíveknek, számon kérve minden egyes mű felett a művek egy kisebb csoportjának jellemzőit. Egy rövid összefoglalóból kiderül, hogy a közös jellemzők a következők:

(1) Az értelmezés tárgya egy korábbi írott kinyilatkoztatási hagyomány (prófétai művek és zoltárok). A Dániel 2. fejezetében szereplő arámi *peser* annyiban különbözik ettől, hogy itt egy képet, egy profétai szimbólumot értelmeznek, nem pedig a szöveget. Dán 9 tárgya egy prófécia, amely a szöveg explicit idézése nélkül, annak tartalmára (70 évi fogság) összpontosítva ad ezoterikus értelmezést. Az elszigetelt *peserek* írott profétai szövegeket értelmeznek. A folyamatos *peserek* kizárólag írott profétai és zoltárszövegeket értelmeznek. A *peser* azonban sohasem válik merevvé az értelmezéseket illetően, és az idézett szövegek egyes értelmezési stratégiák érdekében még a folyamatos *peserekben* is összevonhatók vagy kissé megváltoztathatók.³⁵

(2) A klasszikus *peserre* sajátos forma, bevezetés, kifejezett idézés, értelmezés jellemző. Dániel, miután elmondta a király álmát, külön megismétli annak elemeit, mindegyikhez egy-egy értelmezést adva (Dán 2). Megjegyzendő, hogy a másik két arámi nyelvű *peser*, a Dán 4 és 5 fejezeteiben olvasható látomások interpretációi is hasonló szerkezetűek. Az elszigetelt *peserek* az írott profétai szövegek idézése és értelmezése formát használják, de az idézésnek nincs egységes gyakorlata. Az elszigetelt *peserek* olykor

³³ Pieter B. Hartog, „The Final Priests of Jerusalem’ and ‘The Mouth of the Priest:’ Eschatology and Literary History in Peshar Habakkuk,” *DSD* 24.1 (2017): 59–80 feltételezi, hogy a Habakuk-*peser* szövegében található, végidőkre vonatkozó szakaszok egy korábbi interpretáció kiegészítései.

³⁴ Az egyének azonosításának kérdésével kapcsolatban bőséges szakirodalom áll rendelkezésre, amelyet itt nem tudunk tárgyalni. A Gonosz Pap azonosításával kapcsolatos kérdéseket jól összefoglalja Timothy H. Lim, *The Earliest Commentary on the Prophecy of Habakkuk* [Oxford Commentary on the Dead Sea Scrolls (Oxford: Oxford University Press, 2020), 19–21. o.]. Lim szerint a szerző a *kittim*-et a rómaiakkal azonosította, akik Kr. e. 63-ban meghódították Júdeát, és úgy véli, hogy a tekercs több „igaz” és „gonosz” alakra utal, utóbbiak között az utolsó hasmóneus főpapokra.

³⁵ Hab 2,5 értelmezése során az értelmező a profétai szöveg *gyn* „bor” olvasata helyett a *hwn* „vagyon, gazdagság” olvasatot választja, értelmezési céljainak megfelelően (1QpHab VIII.3).

elhagyják a bevezetést, és az idézeteket sem jelölik mindig. A pontos idézés és az értelmezés formáját csak a folyamatos *peserek* használják.

(3) E művek további közös jellemzője a történelmi idő sajátos szemlélete, amely szerint a próféta és az értelmező ideje párhuzamos egymással. A próféciákban megjósolt események és következményeik egy későbbi időben ismétlődnek meg. Az analógia a későbbi korokra és a végidőkre is alkalmazható. Alapvetően ez a jelentése a korábbi írott hagyomány értelmezési gyakorlatának. Ez az időszemlélet valamennyi mű jellemzője, Dánieltől kezdve a folyamatos *peserek*ig, és ez a jellegzetesség tekinthető a műfaj tengelyének.

(4) E művek ezoterikus nyelvezete és szerzőik tekintélyt parancsoló igénye alapján feltételezhető, hogy a szerzők és közönségük ugyanahhoz a társadalmi-vallási közegehez tartoztak. Az ezotéria az arámi nyelven írt dánieli *peserek* óta jellemző. Dániel ihletett tolmács, aki egyedül képes értelmezni a látomásokat, vagy olvasni és értelmezni a falon lévő írást (Dán 5). A qumráni *peser*ben az Igaz Tanító az ősi prófétai szövegek egyedüli ihletett tolmácsolója (1QpHab VII.3–5). Az elszigetelt és folyamatos *peserek* közös nyelvet is használnak, amely a kívülállók számára érthetetlen. Valódi nevek helyett ragadványneveket használnak, amelyek jelentése a szituációsan kiválasztott prófétai szövegek korábbi értelmezéseire alapul. A ragadványnevek használata a különböző korszakokból származó művekben hosszabb szellemi hagyományra utal, amelynek során az elnevezések rendszere kialakult.

Ebből következik, hogy a fenti, a *peser*-módszert alkalmazó szövegcsoporthoz a műfajnak tekinthetők. Ezek a művek hosszú sorát képviselik, a dánieli *peserektől* a qumráni *pesarim*-ig.³⁶ A művek a műfaj története során különböző formákat mutatnak.

Néhány jellemzőjük azonban mindvégig közös. Ezek a jellemzők nem pontosan ugyanúgy jelennek meg a műfaj történetének minden szakaszában és nem minden műben. A qumráni *pesarim* e nagyon jellegzetes csoportjának eredete a dánieli *peser*ig nyúlik vissza, és e művek nélkül nem érthető meg a *pesarim* jelensége sem.³⁷

³⁶ Alex P. Jassen, „The Pesharim and the Rise of Commentary in Early Jewish Scriptural Interpretation,” *DSD* 19.3 (2012): Daniel Machiela, „The Qumran Pesharim as Biblical Commentaries: Historical Context and Lines of Development,” *DSD* 19.3 (2012): 313–362; Bronson Brown-deVost, *Commentary and Authority in Mesopotamia and Qumran*, JAJSup (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019) megállapítják az arámi nyelvű zsidó hagyomány átolmálásainak félreérthetetlen hatását a *pesarim* értelmezéseire, de közvetlen kapcsolatot nem találnak. Az összefüggés kulcsa a későbbi dánieli irodalom és az elszigetelt *peserek* hagyománya lehet.

³⁷ A műfaji határok soha nem zárulnak le, és ez a qumráni *peserre* is vonatkozik. A *peser*-technika ismert az Újszövetségben is, és van utóélete a zsidó hagyományban; ld. Bilhah Nitzan, „The Continuity of Biblical Interpretation in the Qumran Scrolls and Rabbinic Literature,” in *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, ed. Timothy H. Lim and John J. Collins (Oxford: Oxford University Press, 2010), 337–350.

IDÉZETT IRODALOM

- Brooke, George J., „Qumran Peshet: Towards the Redefinition of a Genre,” *RevQ* 10/40 (1981): 483–503.
- —, „Prophetic Interpretation in the Pesharim,” in *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*, ed. Matthias Henze. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2012, 235–254.
- Brown-deVost, Bronson, *Commentary and Authority in Mesopotamia and Qumran*, (JASup) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019.
- Brownlee, William Hugh, *The Midrash Peshet of Habakkuk*, (SBLMS 24) Montana: Scholars Press, 197.
- Carmignac, Jean, „Le document de Qumrân sur Melkisédeq,” *RevQ* 7/27 (1970): 343–378.
- Dimant, Devorah, „Pesharim, Qumran,” in *ABD* 5:244–51.
- Eshel, Hanan, „The Historical Background of the Peshet Interpreting Joshua’s Curse on the Rebuilder of Jericho,” *RevQ* 15 (1992): 409–420.
- Fishbane, Michael, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford: Clarendon, 1985.
- Fowler, Alastair, *Kinds of Literature*. Oxford: Clarendon, 1982.
- Fröhlich Ida, „Peshet Habakkuk – the Purpose and Meaning of a Peculiar Writing,” in *The Hellenistic and Judaic Background to the New Testament*, ed. György Benyik. Szeged: JATE-Press, 2019, 143–152.
- —, „Qumran Names,” in *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls*, ed. Donald W. Parry, Leiden: Brill, 1999, 294–305.
- —, „The Prophetic Voice in the Qumran Pesharim,” in *The Prophetic Voice in Qumran*, ed. Donald W. Parry, Stephen D. Ricks, and Andrew C. Skinner, (STDJ 120) Leiden; Boston: Brill, 2017, 4–20.
- Gabbay, Uri, „Akkadian Commentaries from Ancient Mesopotamia and their Relation to Early Hebrew Exegesis,” *DSD* 19.3 (2012): 267–312.
- Hartog, Pieter B., „‘The final priests of Jerusalem’ and ‘the mouth of the priest:’ eschatology and literary history in Peshet Habakkuk,” *DSD* 24.1 (2017): 59–80.
- Horgan, Maurya P., *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books*. Washington, DC: Catholic University of America; Catholic Biblical Association of America, 1979.
- Jassen, Alex P., „The Pesharim and the Rise of Commentary in Early Jewish Scriptural Interpretation,” *DSD* 19.3 (2012): 363–398.
- Lenzi, Alan, *Secrecy and the Gods: Secret Knowledge in Ancient Mesopotamia and Biblical Israel*, (SAAS 19) Helsinki: Neo-Assyrian Corpus Project, 200).
- Lim, Timothy H., *The Earliest Commentary on the Prophecy of Habakkuk* (Oxford Commentary on the Dead Sea Scrolls, Oxford: Oxford University Press, 2020, 19–21.
- —, *Pesharim*, Companion to the Qumran Scrolls 3, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002.
- Machiela, Daniel A., „The Qumran Pesharim as Biblical Commentaries: Historical Context and Lines of Development,” *DSD* 19.3 (2012): 313–362.
- Miller, Shem, „Traditional History and Cultural Memory in the Pesharim,” *JSJ* 50.3 (2019): 348–370.

- Nitzan, Bilhah, „The Continuity of Biblical Interpretation in the Qumran Scrolls and Rabbinic Literature,” in *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, ed. Timothy H. Lim and John J. Collins, Oxford: Oxford University Press, 2010, 337–350.
- Oppenheim, Leo A., „A Babylonian Diviner’s Manual,” *JNES* 33 (1974): 197–220 (200, 204).
— —, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East: With a Translation of an Assyrian Dream-Book*, (TAPS 46/3) 1956.
- Pietersma, Albert, *The Apocryphon of Jannes and Jambres the Magicians*. Leiden: Brill, 1994.
- Popović, Mladen, „The Emergence of Aramaic and Hebrew Scholarly Texts: Transmission and Translation of Alien Wisdom,” in *The Dead Sea Scrolls: Transmission of Traditions and Production of Texts* ed. Sarianna Metso, Hindy Najman, and Eileen Schuller, Leiden: Brill, 2010, 81–114.
- Stevens, Kathryn, „Secrets in the Library: Protected Knowledge and Professional Identity in Late Babylonian Uruk,” *Iraq* 75 (2013): 211–53.
- The Dead Sea Scrolls Electronic Library*, ed. Emanuel Tov, Revised edition, Leiden: Brill, 2006.
<https://referenceworks.brillonline.com/cluster/Dead%20Sea%20Scrolls%20Electronic%20Library>.
- The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 2 vols., ed. Eibert J. C. Tigchelaar and Florentino García Martínez, Leiden: Brill, 2022.
- Wellek, René and Austin Warren, *Theory of Literature*. Harmondsworth: Penguin Books, 1976.
- Williamson, Robert, “Pesher: A Cognitive Model of the Genre,” *DSD* 17.3 (2010): 336–360.

RÖVIDÍTÉSEK

ABD	<i>Anchor Bible Dictionary</i>
DSD	<i>Dead Sea Discoveries</i>
JAJSup	<i>Journal of Ancient Judaism Supplements</i>
JNES	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
JSJ	<i>Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Periods</i>
RevQ	<i>Revue de Qumrân</i>
TAPS	Transactions of the American Philosophical Society

SZAMARITÁNUS HERMENEUTIKA

I. BEVEZETÉS

A Perzsa Birodalom palesztinai uralmának idején a jeruzsálemi központú déli Jehud tartománnyal szemben az északi Szamária tartományban Szamária városa mellett a Garizim-hegye is vallási központnak számított. Jeruzsálemhez hasonlóan itt is építettek egy JHWH-nak szentelt templomot a perzsa korban, melyet a régészet a 21. század fordulóján tárt fel (Magen 2008). E templomhoz kötődő vallási közösséget (Kartveit, 2009; Hensel, 2016) a hellenisztikus-római kortól kezdve, amikor elválnak a zsidóságtól, samaritanusoknak nevezik (Zsengellér, 2005). Ebben az írásunkban a samaritanus közösség szentírás-értelmezésével, vagyis hermeneutikai módszereivel foglalkozunk.

A zsidóság harminckilenc könyvet számláló Héber Bibliájától eltérően a samaritanusok szent irata csupán a Mózes öt könyve (Pentateuchus), vagyis a Tóra (Zsengellér, 1998; Schorch, 2013). Következésképpen a samaritanus bibliaértelmezés története és technikai viszonylag rövid szövegegységekre korlátozódnak a sokkalta nagyobb zsidó és még annál is nagyobb keresztény szentírási korpuszhoz képest. A Pentateuchus relatív rövidsége miatt az értelmezés és a hermeneutika kidolgozott és árnyalt hagyományát várnánk, ehelyett azonban csak egy viszonylag kis szövegkorpusz áll rendelkezésünkre, amelyet a Szentírás samaritanus értelmezésének nevezhetünk. Így a samaritanus hermeneutika iránti tudományos érdeklődés sem túl intenzív, A témában Simeon Lowy által jegyzett egyetlen monográfia meg is indokolja e visszafogottságot:

... a samaritanusok nem hagytak ránk olyan monumentális művet, amely lehetővé tenné számunkra, hogy nyomon követhessük az értelmezés fejlődésének eltérő irányait (Lowy, 1977, 502).

Bár Lowy munkáját gyakran bírálták a kevés bemutatott példa és nehezen követhető érvelése miatt, azóta sem készült részletes összefoglalás a témában, csupán egy-két lexikonszócikk és tanulmány tér ki a samaritanus Tóra-elemzés néhány módszerére, különös tekintettel az arab korszakra (Bóid, 1988; Tal, 1993a; Shehadeh, 1993; Weigelt, 2013; 2017). Ezért különösen is fontos, hogy elhelyezzük a samaritanus írásértelmezést a közösség történetének összefüggésében.

A szamaritánus hermeneutika történetét három részre oszthatjuk fel, melyek a szamaritánusok változó nyelvhasználatának főbb korszakaihoz kötődnek. Az első korszak az, amikor a héber volt a beszélt nyelv, és kialakul a szamaritánus Pentateuchus végleges szövege. Ezzel párhuzamosan már az arámi nyelvet is használják és lefordítják a Pentateuchust arámira. A második korszak az arámi nyelv aktív használatához kapcsolódik a Kr. u. 7. századig. A harmadik korszakban tértek át a szamaritánus közösségben az arabra mint mindennapi beszélt nyelvre Kr. u. 633 után.

Elöljáróban még megállapíthatjuk, hogy a szamaritánusok által alkalmazott legáltalánosabb exegetikai módszer, felfogás a szó szerinti értelmezés (*sensus litteralis*), amely nevéből adódóan nem igényel túl sok további magyarázást. Erről az általános értelmezési szabályról Abraham Tal így ír:

A szamaritánus exegézis a Pentateuchus szövegét egységnek tekinti, amelynek minden szava nélkülözhetetlen. Egyetlen ismétlés sem felesleges, és egyetlen kifejezés sem hiányos. Minden szónak és minden kifejezésnek megvan a létjogosultsága. Ami nincs kifejezetten kimondva, az szükségszerűen burkoltan van benne (Tal, 1993a, 118).

Ez utóbbi gondolat azonban az értelmezések széles skáláját nyitja meg a szamaritánusok számára, bár ezeket nem olyan szisztematikusan gyűjtötték össze és nem olyan mértékben dolgozták ki, mint a zsidó szentírásértelmező (*midrás*) irodalom. Nem is írták le hermeneutikai elveiket, ezért ezeket inkább „organikus gondolkodásnak” vagy „spontán megközelítésnek” lehetne nevezni (Lowy, 1977, 309):

A hermeneutikai szabályokat a szamaritánusok nem absztrakt módon határozták meg, hogy hagyományt teremtsenek, hanem éppen ellenkezőleg, az élő hagyomány (vagy amit annak hittek) határozta meg, hogy mikor, hol és hogyan alkalmazzák ezeket a „szabályokat” (Lowy, 1977, 390).

A szamaritánus írásmagyarázat gondolkodásmódja azon a meggyőződésen alapul, hogy csak Mózes volt képes a Tórát a maga összetettségében megérteni a Teremtő Isten vezetésével. Ezért az exegetikai szövegek gyakran hivatkoznak rá, mint egy-egy megfogalmazás forrására. Természetesen a valóságban voltak írástudók (tanult emberek) és papok (vagy a főpap), akiket kiképeztek a Tóra olvasására és értelmezésére (Bóid, 1988, 595–622).

2. ELSŐ KORSZAK: A SZAMARITÁNUS PENTATEUCHUS KIALAKULÁSA

A szamaritánus szentírás-értelmezés első korszaka a szamaritánus Pentateuchus kialakulásához kapcsolódik. Mivel a szamaritánus szöveg kb. 6000 helyen kisebb vagy nagyobb mértékben eltér a zsidó szövegtől, ezeket évszázadokon keresztül a szamaritánus közösség elkülönülésének jeleként későbbi változtatásoknak tartották a kutatók. Az utóbbi

két évtizedben forradalmi fordulat következett be a szamaritánus Pentateuchus megértésében. A holt-tengeri tekercsek között talált különböző kéziratok és Tóra-töredékek olvasási változatainak újraértékelése során kiderült, hogy a szamaritánus Pentateuchus olvasatai nem a héber szöveg későbbi „szektás” módosításai – ahogyan azt korábban gondolták –, hanem a Kr. e. 3–1. század során, a másolatok készítésekor alkalmazott írástudói technikák eredménye (Kartveit, 2009, 259–313; Pummer, 2016, 195–207). Ezeket a szövegeket pre-szamaritánus szövegváltozatoknak nevezték el, utalva arra, hogy olyan különleges írnoki technikákat tartalmaznak, mint a két vagy több helyről származó szövegrészlet összeolvasztása (konfláció), a mássalhangzós szövegben a hosszú magánhangzók jelölése (*plene* olvasatok) és néhány más változtatás (Tov, 1989; Tov, 2012, 80–84). Ezek a szövegváltozatok már önmagukban bizonyos korábbi szövegek egyfajta értelmezését jelentik. Ahogy Alan D. Crown megfogalmazza:

Ma már világos, hogy a szamaritánus változatok jelentős része a szamaritánus hermeneutikához, a szövegek exegéziséhez és a szöveg természetére vonatkozó elméletekhez kapcsolódik. Ezek nem csupán a szövegváltozatok egy bizonyos szövegtípussá történő kikristályosodását jelentik, mint amilyeneket a qumráni pre-maszoretikus szövegek némelyikében találunk, bár több közülük régebbi szamaritánus gyakorlattal kapcsolatosak. A variánsok és átfogalmazások jó része a szöveg tökéletesebb és belsőleg következetesebb szerkezetét hivatott szolgálni (Crown, 2001, 9–10).

Miként lehet mármost a szamaritánus Pentateuchus szövegvariánsait a hermeneutika vagy az exegetika részeként meghatározni? Elsőként magának a szövegnek a mibenlétével kell foglalkoznunk. Érdekes felidézni Tal kijelentését a bibliai szöveg szamaritánus megközelítésének természetéről: a szamaritánusok szerint a szöveget úgy kell érteni, ahogy van. A héber esetében azonban a szöveg nem azonos azokkal a jelekkel, amelyekkel rögzítették, mivel a hangrendszer csak részben van kódolva az írott formában. A mássalhangzós írás megértése a szavak kiolvasásától függ, mivel vannak olyan szavak, ragozott formák, melyek mássalhangzói azonosak, ám eltérő magánhangzókkal kiegészítve más-más olvasatot és jelentést adhatnak (homográfok). Egy másik tényező a szöveg későbbi tagolása központoszó írásjelekkel (*atnah* és *szilluq* vagy *qisša* jelek), amelyek egyes szavakat vagy mondatrészeket kötnek össze vagy választanak el. További olvasási lehetőségek, amelyek megváltoztathatják az írott szöveget, az azonos ejtésű (homofón) mássalhangzók (pl. gutturálisok), és a grafikailag egymástól nehezen megkülönböztethető mássalhangzók (mint például ו/ו vagy ר/ר) felcserélése (Schorch, 2016, 121–126). A Tóra ortográfiájának és kiolvasási lehetőségeinek ilyen sokfélesége és változatossága ellenére a szamaritánus Tóra-olvasás rendkívül stabil, kiejtési gyakorlata egységes, ami „arra utal, hogy szóbeli hagyományuk viszonylag biztos védelmet jelentett a Szentírás értelmezésében bekövetkező újításokkal és változásokkal szemben” (Lowy, 1977, 317). A szamaritánus olvasási hagyomány tehát önmagában is a szöveg sajátos értelmezése.

A korszak szövegértelmezésének második köreként a teológiai megközelítést nevezhetjük meg. A Garizim-hegyen lévő jahvista templomot a zsidó uralkodó, Johánnász Hürkánosz Kr. e. 110/108-ban lerombolta. Ezzel azonban nem érte el a célját, hogy a szamaritánusok átpártoljanak a jeruzsálemi szentélyhez, hanem éppen ellenkezőleg, szent helyük, a Garizim ettől kezdve teológiájuk középpontjába került. A tizedik parancsolat szövegének már ekkor is meglévő kibővítése (*Fortschreibung*, Schorch, 2019) példát szolgáltatott a többi, Sikem városának szent területére, de különösen a Garizim-hegyére utaló szövegek értelmezésének megváltoztatásához. Három görög nyelvű szövegben találunk egy-egy olyan utalást, melyek feltehetően a Tóra korabeli szamáriai/szamaritánus értelmezéséből származnak.

a) Egy ismeretlen hellenisztikus zsidó író, „Pseudo-Eupolemosz” Euszebiosznál fennmaradt töredékében Ábrahám történetét meséli el újra, és a Genézis 14. fejezete témájának végén ez olvasható:

A város vendégül is fogadta őt az Argarizin (= Garizim-hegy) templomban, amelyet „a Magasságos hegyeként” értelmeznek. Ajándékokat kapott Melkicedektől is, aki Isten papja és király is volt (Euszebiosz, *Preparatio Evangelica* 9.17.1–9. ld. Holladay, 1983, 172–173).

Ez nem egy tórai szöveg, hanem az Ábrahám-történet parafrázisa, amely Ábrahám és Melkicedek találkozását a Garizim-hegyen történt találkozásként értelmezi. A Garizim-hegyen lévő város és templom kombinációja arra utal, hogy a szerzőnek valós ismeretei voltak a Garizim-hegy Hürkánosz előtti helyzetéről, ahol egy templomváros működött (Magen, 2008), bár egyes tudósok szerint a történetben leírt város Sikem volt (Holladay, 1983, 182). A szövegnek ezen része miatt Pseudo-Eupolemoszt általában szamaritánus szerzőként jellemzik. Bárhogy is volt, a Garizim-hegyet egy teológiailag fontos esemény színhelyeként értelmezi.

b) A pátriárkatörténetek egy másik, feltehetően szintén szamaritánus értelmezése Theodosz *Sikem* című költeménye. Írásos formában Euszebiosz *Preparatio Evangelica* című művében maradt fenn, de Alexandrosz Polihisztor elbeszéléseként, így bizonyos, hogy többszöri átdolgozáson ment keresztül. A szöveg nem a Garizim-hegyet, hanem az annak tövében található Sikemet nevezi „szent városnak”, de mint „amely (a hegy) alatt épült, támaszpontként” (Euszebiosz, *Preparatio Evangelica* 9.22.1.). A „szent” jelző a leírásban a területet szamaritánus vallási helyé teszi, bár a Garizimra való utalás nélkül.

c) A pátriárkai elbeszélések szamaritánus értelmezésére a harmadik utalás az Újszövetségben maradt fenn. Egy István nevű Jézus-követő megkövezése előtti beszédében (ApCsel 7,16) Jákób hebroni temetését (Gen 52,13) összeköti a pátriárka Gen 33,19-ben elbeszélt sikemi telekvásárlásával, ezáltal a Makpela barlangot, a pátriárkák temetkezési helyét összekapcsolja a sikemi/garizimi szent területtel. Mindezek az értelmezések egy olyan szamaritánus exegézis irányába mutatnak, amely a szövegekőzi pár-

huzamokat arra használja, hogy kiemelje egyetlen szent helyük, a Garizim-hegy szakrális jelentőségét.

Elvben ide kellene vennünk a szamaritánus Pentateuchus görög fordítását (*Szamaritikon*) is, ám ez nem maradt fenn, csupán görög kéziratok margóinak jegyzeteiben. A megőrkötött eltérések alapján a fordítás erőteljesen közelített a szamaritánus arámi fordításhoz és annak értelmező megoldásaihoz (Joosten, 2019). Ezekre most térünk rá.

Az első időszak szamaritánus értelmezésének harmadik forrása a szamaritánus Pentateuchus arámi fordítása, targuma. A szamaritánus Targum fennmaradt kéziratai a Kr. u. 11. századból származnak, de a legkorábbi változatok körülbelül a Kr. u. 1. században készülhettek (Tal 1988, 190–200). A szamaritánus hagyomány 19. századi kutatásának magyar képviselője, Kohn Sámuel szerint a szamaritánus Targum „egy szó szerinti, betűhöz is ragaszkodó fordítás” (Kohn, 1893, 686). A 20. század végén Abraham Tal felfedezett néhány olyan szóváltozatot és fordítási jellegzetességet, melyeket „rejtett midrásnak” nevezett (Tal, 1988, 201). A zsidó Onkelosz nagyjából korabeli arámi fordításához hasonlóan a szamaritánus Targum is hajlamos megváltoztatni az Istenre és tetteire utaló héber antropomorf kifejezéseket. Például a Gen 3,5-ben szereplő „olyanok lesztek, mint Isten” fordulatot „olyanok lesztek, mint az angyalok”-ra változtatja, vagy a későbbi kéziratokban arab hatásra „Allah”-ra (Ex 8,15) módosítja. A szamaritánus Targum nagyobb tiszteletet ad a pátriárkáknak, mint a héber eredeti, ezért a Gen 31,19–20-ban, ahol Ráchelről, Józsefnek, a samáriaiak ősatyjának anyjáról az olvasható, hogy „ellopta” apjának a házibálványait, az arámi szöveg a semleges „elvenni” szót használja. Hasonlóképpen Jákób halála előtti áldásában (Gen 49) nem átkozza meg fiait, Simeont és Lévit egy korábbi véres tettükért (vö. Gen 34), hanem nemes egyszerűséggel megdicséri őket (Tal, 1988, 209–210).

Az első korszakról mindezek alapján elmondható, hogy a legtöbb hermeneutikai tevékenység magában a Tóra szövegében zajlott, annak alakítását jelentette, de már megjelentek az első szövegen kívüli értelmezések is.

3. MÁSODIK KORSZAK: KORAI HERMENEUTIKAI MŰVEK

A szamaritánus Targum meglelte jelzi az arámi nyelv aktív használatát a szamaritánusok körében már az előző időszakban is. A szamaritánus irodalom arámi nyelvű írásainak azonban van egy önálló korszaka, amely a Kr. u. 3–4. században éri el csúcspontját. A szamaritánusok aranykorának is nevezhető időszak ez, melynek során közel másfél millió szamaritánus élt Palesztinában és szerte a különböző levantei diaszpórákban Egyiptomtól a görög szigeteken át Szicíliáig. A közösség legjelentősebb politikai vagy inkább vallási vezetője mellett, akit Baba Rabbának hívtak, ekkoriban teológusok és költők működtek, akik Tóra-magyarázó szövegeket és liturgikus költeményeket is készítettek. A szamaritánusokról szóló történelmi feljegyzések Baba Rabbának tulajdonítják a Tóra-iskolák alapítását, ahol a fő tantárgy a szentírás-értelmezés volt (Tal,

1993a). Három művet vagy gyűjteményt kell megemlíteni, amelyek a Tóra értelmezésével foglalkoznak: a korai költői művek, a *Tibat Marqe* és az *Aszatir*.

Amram Dare és fia, Marqe, valamint unokája, Nina mintegy hatvan versből álló liturgikus korpuszt hoztak létre. Ezek az első olyan szamaritánus írások, amelyek teológiai jellegű bibliaértelmezést is folytattak. Verseik tisztán arámi nyelvű kompozíciók a Kr. u. 3–4. századból. Dare műveiben nincs ritmus, sőt a sorok hossza sem azonos, de tele vannak díszítésekkel és kifejezett retorikai elemekkel. Marqe művei ritmikusak, négy- vagy hétsoros strófákból állnak, az első sorok többnyire betűrendben állnak. Tartalmukban gyakran használnak tórai mondásokat és témákat, melyeket teológiailag tovább gondolnak. Dare egyik verse például, amelyet ma is rendszeresen reggeli imaként használnak, a fény és a világító égítetek teremtését úgy értelmezi (Gen 1,3–5. 14–18), mint ami a nap kezdetét fejezi ki (Tal, 1993b, 152–153).

A *Tibat Marqe* egy speciális értelmező szöveg (midrás) bizonyos tórai szakaszokhoz, melyek egymást időrendben követik, de különálló szakaszok. A szakaszoknak ez a szagatott sorrendje és a történetek újramesélő stílusa a *Tibat Marqét* az újraírt Biblia műfajához kapcsolja. A mű egy része (az I. könyv, és talán a II. könyv egy része is) a Kr. u. 4. századból származik és arámi nyelvű. A többi könyvvel később bővült, már abban az időben, amikor az arab volt a beszélt nyelv, és az arámi nyelvet keverték némi korabeli arab és szamaritánus héber nyelvvel. Tal szerint ez a nyelvezet a Kr. u. 10. századot követően jelent meg (Tal, 2019, 5–9). A szöveg nyelvének késői datálása ellenére a benne lévő hagyományok sokkal korábbiak lehetnek, melyek egy hosszan építkező, de egységes írásértelmezési tradíció részeivé váltak. A *Tibat Marqe* hat könyvből áll: Az I. könyv az Egyiptomból való szabadulással foglalkozik (Ex 3–14); a II. könyv Mirjám és Mózes énekét fejt ki (Ex 15); a III. könyv a leviták átkaival foglalkozik (Deut 27,9–27); a IV. könyv Mózes énekét dolgozza ki (Deut 32); az V. könyv Mózes halálának történetével foglalkozik (Deut 34); az utolsó, VI. könyv egy teremtésről szóló beszédet, valamint Mózes és a héber betűk közötti párbeszédet tartalmazza (Tal, 2019, 1–26). A *Tibat Marqe* szövegének stílusa egyenetlen, költői és elbeszélő részek váltakoznak, néha nagyon hirtelen és gyakran. Az ismétlések és a szekvenciák a szerző(k) kedvelt irodalmi eszközei. Ezek az ismétlések három, négy, öt, hét, tíz vagy tizenkét elemből – a szimbolikus számokból – állhatnak. Az ismétlések nemcsak költői eszközök, hanem a legtöbb esetben teológiai gondolatokat hordoznak, amelyek értelmezik és kiszélesítik a szövegek horizontját. Néha a Tórából vett idézetek is elemei ezeknek az ismétléseknek és szekvenciáknak – vagyis a szöveget önmagán belülről értelmezi –, de a legtöbb esetben az egyes szavak használatának indoklásaként vagy értelmezéseként szolgálnak. A szöveg nyelvi sajátosságai miatt az ismétlések néha ugyanazon szöveghelyek egymást követő arámi és héber nyelvű idézetei. Máskor viszont olyan analógiák vagy párhuzamok, amelyek az alapvető Tóra-versek sokkal tágabb megértését és teológiai horizontját biztosítják. A zsidó és keresztény írásmagyarázatból is ismert allegóriákat és metaforákat szintén gyakran használják a *Tibat Marqében*.

Az *Aszaṭīr* a Tóra történetének kibővített és átírt változata a teremtéstől Mózes haláláig, amelyet a végén egy eszkatológiai kiegészítés zár le. Az eredeti történetekből egyes részek kimaradnak, mások lerövidülnek, megint mások több elbeszélő (*aggádikus*) részletet tartalmaznak. Az egyik ilyen szakasz például Káin és Ábel életét mondja el, amelyben érthetőbb indokot ad Káin gyilkosságára. Sőt úgy tűnik, az eseménynek fontosabb következményei vannak a világra és a világegyetemre nézve, mint Ádám és Éva bűnének (Aszaṭīr 1,1–26. Gaster, 1925, 184–196. Bonnard, 2015, 66–79). Mivel a könyv tartalma jelentősen eltér a bibliai szövegtől, a szamaritánusok szóbeli hagyományát képviselheti. A könyv arámi nyelvezete arab formulákkal és kifejezésekkel van átszőve, ami az arámi nyelvhasználatból az arabra történő átmenetre utal, és így a könyv végső keletkezési idejét a 10–11. század körüli időpontra helyezi (Bonnard, 2015).

A második korszak írásértelmezései alapvetően az arámi nyelvhasználatához kötődnek, de sem stílusukban, sem módszereikben nem formálnak egységes hermeneutikai irányt, tartalmukban és teológiai látásukban azonban mégis egy szorosan egységes gondolkodási körben maradnak.

4. HARMADIK KORSZAK: KÉSŐBBI HERMENEUTIKAI MŰVEK ARABUL

A zsidóság és kereszténység írásértelmező irodalmából már korábbról jól ismert kommentár műfaj a szamaritánusok körében csak Palesztina és az egész térség arab hódítását követően, Kr. u. 633 után terjedt el. Mégis a legkorábbi írók és kéziratok csak a 11. századból származnak, amikor a szamaritánusok körében az arámi nyelvet már az arab váltotta fel mind a beszélt, mind az írott nyelvben (Weigelt, 2013, 343). A szövegek egy része polemikus hangvételű a muszlim értelmezésekkel szemben, ezért a muszlim cenzorok figyelmének elkerülése érdekében egyes szövegek például a „Korán” szó írására szamaritánus írásjeleket használnak. Jóllehet számos utalást találunk teljes kommentár létezésére, a számos kommentártöredék között nem maradt fenn egyetlen szerzőtől sem egy teljes Tóra-kommentár (Shehadeh, 1993, 59). Az arab művek eltérő szakkifejezéseket használnak a különböző értelmezési információk bevezetésére. Ezeket Frank Weigelt (2013, 349–351) sorolja fel és határozza meg, aki nemcsak a konkrét kommentárokat, hanem a vallásjogi magyarázatokkal foglalkozó (*halákhikus*) műveket is az exegetikai irodalom címszó alá sorolta. Érvelése szerint a legtöbb zsidó halákhikus szöveghez hasonlóan ezen művek szamaritánus íróinak/szerkesztőinek érvelése is a bibliai versek értelmezésén alapul (Weigelt, 2013, 343). Ezek az értekezések ugyanis a Tóra-szakaszokban megadott elméleti és gyakorlati kérdésekkel foglalkoznak.

Az eddig fellelt kéziratok alapján mindössze tizenhárom szerzőről tudunk, név szerint is: a 11. századból Abū l-Ḥasan aṣ Ṣūrī (5 művet), Yūsuf b. Salāma b. Yūsuf al-ʿAskarī (1), a 12. századból Abū Ishāq Ibrāhīm al-Muṣannif (1), Munajjā b. Šadaqa (2), a 13. Šadaqa b. Munajjā b. Šadaqa (al-Ḥakīm, az orvos 5), Abū Saʿīd b. Abī l-Ḥasan b. Abī Saʿīd (5), Gazāl al-Duwaik (3), a 14. századból Abū l-Faraj b. Ishāq b. al-Kaṭṭār (3),

a 16. századból Ibrāhīm b. Yūsuf al-Qabbāsī (3), Ismāʿīl ar-Rumaiḥī (4), a 17–18. században Muslim/Musallim/Mešalma bin Murjān al-Danfī (2), Ibrāhīm b. Yaʿqūb b. Murjān al-Danfī (2), és Ġazāl b. Abī al-Surūr al-Maṭarī al-Yūsufī al-Ġazzāwī (1). Ők összesen harminchét írást készítettek, melyből harminc arab nyelvű kommentár kézbevehető, és további hétről feltételezzük, hogy létezik (Weigelt, 2013, 206–207). Sajnos a meglévők közül egyik sem teljes Tóra-kommentár, és a címek alapján úgy tűnik, hogy csak kettőt terveztek ilyen átfogó értelmezésnek a samaritánus Pentateuchusról (vagy annak arab fordításáról).

E könyvek némelyikéből sok példány maradt fenn, másokból csupán egy. Bóid a példányszámot az adott szöveg népszerűségével és általános tartalmával hozta összefüggésbe:

Mivel üldöztetéssel és szegénységgel küzdöttek, nem jutottak elegendő könyvhöz, így csak néhány olyan könyvet tanulmányoztak, amelyekben minden szükséges információt megtaláltak a vallás gyakorlásához és az egész teológiához. Úgy tűnik, hogy az olyan könyveket, amelyek önmagukban hasznosak voltak ugyan, de nem adtak semmi feltétlenül szükséges információt ... nem tanulmányozták vagy másolták, mert tartalmuk párhuzamos volt más művekkel, és az emberek valószínűleg nem voltak képesek a minimálisan szükségesnél többet tanulni. (Bóid, 1988, 347)

Következésképpen az exegetikai művek száma ellenére közülük csak néhányat használtak gyakran. Ezek az írásmagyarázatok tele vannak ókori legendás anyaggal, amely bizonyos tekintetben eltér a korai zsidó vagy rabbinikus irodalom hasonló témáitól. Következésképpen ezek az arab kommentárok a samaritánusok korábbi szóbeli hagyományaiból (*naql*) átörökített írásmagyarázati tradícióknak megfelelően készültek (Weigelt, 2013, 219–221).

Munajjā b. Šadaqa halákhikus értekezésében, a *Kitāb al-Ḥilāf*ban van egy utalás hat utasításra, amelyek Bóid szerint exegetikai szabályként (*middā*) értelmezhetők (Bóid, 1988, 623). A szöveg a következőképpen hangzik:

Amikor az Ő (Isten) szándéka és célja homályos számunkra, akkor a deduktív érvelésen kívül a jogban használt következtetési módszereket is biztosította, mint például a *szöveg megfogalmazása* (*nahu naṭq*) és a *természetes jelentés* (*mafhūm*) és az *általános cél* (*fahwa*), és *ami értelmes* (*maʿqūl*), valamint a *más esetekből való következtetés* (*qiyās*) és *ami normális jelenség* (*jāri l-ʿādāt*) (Bóid, 1988, 95.164).

Valójában ezek a szabályok a Tóra-szöveg önálló olvasásának és megértésének természetes következményei. Nincs szükség különlegesen megszerkesztett szabályokra, bár ezek közül néhány megfelel a zsidó hermeneutikai szabályoknak. A muszlim *kālām* teológia (vallási diskurzus doktriner kérdésekről) átvételével a samaritánus exegetikai munkák némelyike racionalista alapon közelített a samaritánus Pentateuchus szöve-

géhez. Ezek a szerzők – Šadaqa b. Munajjā, apja, Munajjā b. Šadaqa, és Abū l-Ḥasan aš Šūrī (Weigelt, 2017, 231) – a szentírási szöveget tudatosan megkomponált irodalmi műnek tekintették, ezért elsődleges exegetikai eszközeik a nyelvtan és a lexikográfia voltak. A szó szerinti értelmezés túlnyomó használata mellett analógiákat és átvitt értelmezéseket is alkalmaztak. Weigelt (2017, 218–230) elemzésében a zsidó *pesattal* azonosítja módszerüket, bár véleményem szerint nem feleltethető meg teljességgel egymásnak a két elmélet.

Az arab korszakból származó szamaritánus műveket nevezhetjük szisztematikus írás-magyarázati alkotásoknak. Hermeneutikai koncepciójuk tükrözi a korabeli muszlim Korán-értelmezéseket, valamint a zsidó halákhikus és midrás stílusokat, de többé-kevésbé megőrzi az eredeti szamaritánus szándékot: hűség a szamaritánus Pentateuchus egyszerű jelentéséhez.

5. KÖVETKEZTETÉS

A Tóra értelmezése a szamaritánus írástudók és papok feladata a közösségükben, amióta csak használják a Tórát. A nyelvi szegmentáció az évszázadok során természetes határokat húzott az értelmezési korszakok közé. Az első korszak magának a Tóra héber szövegének kialakulásához kapcsolódik, de már ekkor megjelentek görög értelmezések és az arámi fordítás is. A második korszak az arámi nyelvű kompozíciók ideje, amelyek főként midrás jellegű és allegorikus értelmezéseket használtak, kiegészítve az intertextualitás eszközével. A harmadik korszakban a nyelv arabra változott, és szisztematikusabb értelmezői munka folyt, amelyre nagy hatást gyakorolt az iszlám irodalmi és teológiai környezet. Az eltérő nyelvhasználat és teológiai környezet ellenére a szamaritánus írástudók és papok körében a leggyakrabban alkalmazott módszer mindig is a legegyszerűbb jelentés feltárása volt a szamaritánus Pentateuchus szövegéből.

IRODALOM

- Bóid, Ruairidh. “Use, Authority and Exegesis of Mikra in the Samaritan Tradition”, in: Jan Mulder ed. *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Christianity*. (CRINT II/1) Assen / Philadelphia: Van Gorcum / Fortress Press, 1988, 595–633. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004275102_017.
- Bonnard, Christophe. *Asfār Asātīr, le „Livre des Légendes”, une réécriture araméenne du Pentateuque samaritain: présentation, édition critique, traduction et commentaire philologique, commentaire comparative*. PhD disszertáció, Strasbourg: Université de Strasbourg, 2015. <https://theses.hal.science/tel-01570863>.
- Crown, Alan D. *Samaritan Scribes and Manuscripts*. (TSAJ 80) Tübingen: Mohr Siebeck, 2001. ISBN: 978-3-16-147490-3.

- Gaster, Moses. *Asatir. The Samaritan Book of the Secrets of Moses*. London: The Royal Asiatic Society, 1927. ISBN: 978-1625648679.
- Hensel, Benedict. *Juda und Samaria: Zum Verhältnis Zweier Nach-Exilischer Jahwismen*. (FAT 110) Tübingen: Mohr Siebeck, 2016. ISBN: 978-3-16-154905-2.
- Holladay, Carl R. *Fragments from Hellenistic Jewish Authors. Volume I: Historians*. (SBLTT 20) Chico: Scholar Press, 1983. ISBN: 978-0-89-130349-7.
- Joosten, Jan. „Biblical Interpretation in the Samareitikon as Exemplified in Anonymous Readings in Leviticus Attested in M” in: Langlois, Michael (ed.) *The Samaritan Pentateuch and the Dead Sea Scrolls*. (CBET 94) Leuven: Peeters, 2019. 313–325. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctv1q26v04.15>
- Kartveit, Magnar. *The Origin of the Samaritans*. (VTSup 128) Leiden: Brill, 2009, 259–313. ISBN: 978-90-04-17819-9.
- Kohn, Samuel. „Die samaritanische Übersetzung nach der Ausgabe von Petermann und Vollers“, *ZDMG* 47 (1893): 626–697. https://opendata.uni-halle.de/explore?bitstream_id=3dcc16eb-f52e-4b97-a2b2-7887d97071d5&handle=1981185920/113024&provider=iiif-image.
- Lowy, Simeon. *The Principles of Samaritan Bible Exegesis*. (SPB 28) Leiden: Brill, 1977. ISBN: 978-90 04-04925-3.
- Magen, Yitzhak. *Mount Gerizim Excavations. A Temple City*. (JSP 8) Jerusalem: Israel Antiquities Authority, 2008. ISBN: 978-9-65-406207-7.
- Pummer, Reinhard. *The Samaritans. A Profile*. Grand Rapids / Cambridge: Eerdmans, 2016. ISBN: 978-0 80-286768-1.
- Schorch, Stefan. „Dissimulatory Reading and the Making of Biblical Texts”, in: Raymond E. Person / Robert Rezetko eds. *Empirical Models Challenging Biblical Criticism*. (AAIL 25) Atlanta: SBL, 2016, 109–127. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctt1g0b91x.7>.
- —. „Die prä-samaritanische Fortschreibungen“, in: Walter Bührer ed. *Schriftgelehrte Fortschreibungs- und Auslegungsprozesse. Textarbeit im Pentateuch, in Qumran, Ägypten und Mesopotamien*. (FAT 108) Tübingen: Mohr Siebeck, 2019, 113–132. ISBN: 978-3-16-156739-1.
- Shehadeh, Haseeb. „Commentaries on the Torah”, in: Alan D. Crown/Reinhard Pummer/Abraham Tal eds. *A Companion to Samaritan Studies*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993, 59–61. ISBN: 978-3-16-145666-4.
- Tal, Abraham. „The Samaritan Targum of the Pentateuch”, in: Jan Mulder ed. *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Christianity*. (CRINT II/1) Assen / Philadelphia: Van Gorcum / Fortress Press, 1988, 189–216. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004275102_007.
- —. „Hermeneutics”, in: Alan D. Crown / Reinhard Pummer / Abraham Tal eds. *A Companion to Samaritan Studies*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993, 118–120. ISBN: 978-3-16-145666-4.
- —. „Marqe”, in: Alan D. Crown / Reinhard Pummer / Abraham Tal eds. *A Companion to Samaritan Studies*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993, 152–153. ISBN: 978-3-16-145666-4.
- —. *Tibât Mârqe. The Ark of Marqe. Edition, Translation, Commentary*. (StSam 9) Berlin: de Gruyter, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110436433>.

- Tov Emanuel. "Proto-Samaritan Text and the Samaritan Pentateuch", in: Alan D. Crown ed. *The Samaritans*. Tübingen: J.C.B. Mohr [Siebeck], 1989, 397–407. ISBN: 978-3-16-145237-6.
- —. *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. Minneapolis: Fortress Press, 2012. ISBN: 978-90-23-23715-0.
- Weigelt, Frank. "Samaritan Bible Exegesis and Its Relevance for Judeo-Arabic Studies", in: Miriam L. Hjältn ed. *Senses of Scripture, Treasures of Tradition: The Bible in Arabic among Jews, Christian and Muslims*. Leiden: Brill, 2017, 198–239. DOI https://doi.org/10.1163/9789004347403_010.
- Zsengellér József. "The Canon of the Samaritans", in: Arie van der Kooij / Karel van der Toorn eds. *Canonization and Decanonization*. (NS 82) Leiden: Brill, 1998, 161–171. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004379060_014.
- —. "Kutim or Samarites: A History of the Designation of the Samaritans" in: Shehadeh, Haseeb–Tawa, Habib–Pummer, Reinhard (eds.) *Proceedings of the Fifth International Congress of the Société d'Études Samaritaines*. Paris: Cerf, 2005, 87–104. ISBN 2-7053-3770-9. https://www.academia.edu/32878453/Kutim_or_Samarites_A_History_of_the_Designation_of_the_Samaritans_2005.

A SZEPTUAGINTA KÜLÖNBÖZŐ FORDÍTÁSI TECHNIKÁINAK ELTÉRŐ HERMENEUTIKAI HÁTTERE

A nemzetközi Szeptuaginta-kutatás a LXX-t immár régóta nem pusztán a szövegkritikai munka egyik forrásnak tekinti, hanem az ókori zsidó élet dokumentumának is. Két irányban is beszédes ez a Szeptuaginta-program, azaz a LXX összekapcsolása a Második Szentély korában élő ókori zsidósággal. Fogalmazhatunk egyfelől úgy, hogy a Szeptuaginta fordítóinak sokféleségében tükröződik az ókori zsidóság sokszínűsége, de akár fordítva is: e fordítások koncepcionálisan széles spektruma látszik meg az ókori zsidóság sokszínűségén is. Tanulmányunk ennek alátámasztása érdekében – a Szeptuaginta egyes részletei mellett – az ókori zsidó irodalomra is ki-kitér, rámutatva így módon a háttérben meghúzódó lehetséges összefüggésekre, amelyekbe magától értődően illeszkednek bele a Szeptuaginta különböző fordítási módozatai.

I. MÓDSZERTANI BEVEZETŐ MEGJEGYZÉSEK

I.1. A SZEPTUAGINTA ÉS A HÉBER SZÖVEG

Néha a Szeptuaginta nyújtja az általunk elérhető legősibb szöveget, legfőképpen ha egyezik a szamaritánus Pentateuchussal és a qumráni szövegekkel. Vagyis az ókori zsidóságon belüli fejlődésnek nem pusztán a LXX a tanúja.

A görög fordítás és a héber szöveg közti különbségek láttán újra meg újra fel kell tennünk a kérdést: Ezek az eltérések valóban csak a görögre történő fordítás során bukkantak-e elő, vagy igazából már a héberben belül meginduló változásnak voltak a jelei?¹ Utóbbi esetben ugyanis a Szeptuaginta pusztán tanúja, ám nem kiváltója a változás folyamatának. Véleményem szerint igenis létezett a Kr. e. 4–2. században egy olyan héber nyelvű, zsidó írástudói mozgolódás, amely mindezen változások kezdeményezője volt – és a görögre fordítók gyakran meríthettek ebből.² Ez a miliő ragadható meg például

¹ Ugyanakkor a Szeptuaginta és a héber szöveg különbségei messze nem mindig teológiai motiváltságúak.

² Vö. ehhez társadalomtörténeti szempontból Otto, *Geschichte*, főleg 63–77 a Második Szentély korszakát illetően. Eckhart Otto szintén a Sirák fia könyvével indítja e korszakot; szerinte e mű a Pinchász-hagyomány révén legitimálja a cádokiták elvárásait (70sk), kizárva ezzel az írásértelmezésből a laikusokat. Ugyanakkor Otto szerint ezzel egy időben létezett egy cádokita-ellenes írásértelmezés is – lásd például a Jubileumok könyve és 11QT 19/20 –, amely a Kr. előtti első századtól kezdve egyre

a Krónikák könyveiben³ és Sirák fia könyvében:⁴ utóbbinak a görög nyelvhasználata elüt a prológusa nyelvétől⁵ – és ez a különbség arra mutat rá, mily nagy gonddal járt el egy fordító egy olyan szöveg esetében is, amely még nem vált a Szent Írások részévé. Az ezen bibliai könyv bevezetésének nyelvhasználata, illetve magának a könyv egészének fordítása közötti stilisztikai különbségek arra is figyelmeztetnek: egy konkrét szövegfordítói teljesítményből még nem feltétlenül szabad következtetéseket levonnunk azzal kapcsolatosan, hogy a fordító általánosságban mennyire tudott jól görögül. Hisz a Sirák fia könyvében túl tényleges fordítási hibákra csak olyan kifejezések esetén bukkanunk, amelyek a héberben is ritkák.

erősebbé vált, miközben a cádokiták befolyása mintha csökkenni látszana (76sk). A LXX fordítása érthető módon nem illeszkedik bele az Otto által rekonstruált egyik vonulatba sem, hiszen hiányoznak a mindezt alátámasztó konkrét szövegtanúk.

³ Vö. Kalimi, *Geschichtsschreibung*, 115–143, ahol jó példákat olvashatunk a Krónikák könyveiben kitapintható változtatásokról az ezen fordítások alapjául szolgáló eredeti szövegekhez (*Vorlage*) képest; még van der Kooij, *Authoritative Scriptures*, passim.

⁴ Sirák fia Jézus is az előbb említett írástudói körbe tartozott, vö. van der Kooij, *Authoritative Scriptures*, 55; Wischmeyer, *Kultur*, 272–278. Erre a gondolkodásmódra utal Sirák fia könyvének a prológusában (1,20) a κατὰ τὴν ἐρμηνείαν φιλοποιοῦμενοι szófordulat (Kugelmeyer, *Beobachtungen*, 112sk.); van der Kooij, *Authoritative Scriptures*, 55–57 szerint többek között 1QS VI 7 és 4QMMT is ennek a példája.

⁵ A Sirák-Szeptuaginta stílusa szerintem alapvetően forrásnyelvi orientáltságú. Ugyanakkor megvannak benne egy kifinomultabb görögnek a jegyei is: például a kontextushoz illeszkedő, késleltetett, vagyis a mondat második vagy későbbi helyen álló partikula (γάρpl. Sir 1,22; 3,2.9. 14; 5,4.6; 10,1; 11,31; 16,11; 19,15; 24,29; 34,7.13; 37,13sk.; 38,14; 39,4.16.34; 49,7; dé pl. Sir 1,25; 3,9; 5,12; 20,7; 25,2; 27,11; 28,17; 29,6; 33,2; 34,10; 37,31; 50,12); a dé gyakori használata a megismételt antitetikus parallelizmus membrorumban (Sir 21,20–26) emlékeztet Péld 10,1–12-re. Megemlítenő még a μὲν – dé kettős partikula használata Sir 14,18-ben (kétszer is), a főnevesült névelő (Sir 19,26; 31,5), a birtokos szerkezetben előre kerülő birtok (Sir 11,23; 41,2), a τε καὶ megkettőzése (Sir 45,21), a másutt is felbukkanó τε partikula (Sir 13,25), valamint a birtokos szerkezet két tagjának a szétválasztása (Sir 16,1). – Célnyelvi orientáltságra utalnak viszont a következők: a mondatvégi enklitikus személyes névmás (pl. Sir 4,9sk.22; 5,2; 6,35.37; 10,26; 11,33sk.; 16,5; 23,3; 24,19; 26,5; 29,3.26; 30,7.10.12.21; 33,22sk.; 36,12–14.16; 37,6.9.12.15); az ἐν χειρὶ αὐτοῦ „szeptuagintizmus” (Sir 46,4; vö. még 49,7 ἐν χειρὶ Ἰερემίου); az elegáns görög mondatkezdést (πρῶτον μὲν γάρ) nem dé-vel folytatja (Sir 23,23); a Τὰ ἔργα κυρίου πάντα ἀγαθὰ szó szerkezet (Sir 39,33) szintén a héber szintaxishoz való idomulásról árulkodik, hiszen stilisztikailag inkább a Πάντα τὰ κυρίου ἔργα ἀγαθὰ lenne helyesebb. A fordító által írt Prológos ezzel szemben nagyon más stílusú: indítása egy genitívus absolutus és egy hosszú alárendelő szerkezet; ezt olyan birtokos szerkezetek követik, amelyekben a birtokos kerül a birtok elé (Prol. 8–10); később e Prológos kötött szórenddel él (Prol. 12: τῶν εἰς παιδείαν καὶ σοφίαν ἀνηγκόντων), amelyet később még kétszer használ: Prol. 20 (τῶν κατὰ τὴν ἐρμηνείαν περιλοπονημένων) és Prol. 26 (οὐ μικρὰν ἔχει τὴν διαφορὰν). Meg kell említeni még a οὐν-t (Prol. 15), amellyel a Sirák-Szeptuagintában csakis itt találkozhatunk. A szöveg korpuszában a dé partikula gyakran fordul elő ellentét, a γάρ-t pedig okhatározói értelemben: e fordítói igyekezet jól illik az ἰσοδυναμία-ra való törekvéshez (Prol. 21). A szakirodalomban Passoni Dell’Acqua, *Translating*, 330 helyesen állapítja meg: a bevezetés következő versei pedig (Prol. 21sk) a fordítási munka általános nehézségeiről szólnak, nem pedig arról, hogy a fordító ne lenne eléggé kompetens a célnyelvet illetően (amit esetleg olvasói a szemére vethetnének); e vélt inkompetenciát ékesen cáfolja már a Prológos veretes nyelvi megformáltsága is (Prestel, *Diversität*, 41).

1.2. ELTÉRÉSEK A SZEPTUAGINTÁN BELÜL

A fordítások első, durva osztályozásra⁶ használható „az inkább célnyelvi”, illetve „inkább forrásnyelvi irányultságú” megkülönböztetése. E differenciálás ugyanis rámutat az első pillantásra nyilvánvaló eltérésekre, olyanokra például, amilyenek a Példabeszédek könyve és a Prédikátor könyve LXX-es szövege között fennállnak.⁷ Csakhogy a fordítói szabadságnak, illetve a szó szerinti fordításnak sok-sok fokozata van, úgyhogy sokféle paraméter alapján lehet beszélni ezekről. És például a Számok könyve fordítói irányultsága osztott: míg szintaxisa forrásnyelvi, addig szemantikája célnyelvi orientáltságú.⁸ Mindazonáltal első lépésként mégis hasznos e forrás-, illetve célnyelvi orientáltság alapján történő megkülönböztetés: a nyelv logikája alapján úgysem tudunk szabadulni e bipolárisiságtól, lévén nem tudunk megnevezni viszonyítási pontot a két pólus között.

Helyénvalónak tűnik ugyan az a magyarázat, mely szerint a TANAK nagyobb egységeinek az első könyveit szabadabban fordították le, az azokat követőeket inkább szó szerinti módon;⁹ ám az viszont már kevésbé, hogy e fordítói különbözőséget összekapcsoljuk e szerzők arról való (negatív vagy pozitív) vélekedésével, hogy aki nem zsidó, képes lehet-e megismerni Izrael Istenét. Figyelmeztetésként álljon szemünk előtt a 2Makk: bár elegáns görög nyelven van írva,¹⁰ mégis egy Haszmoneus-párti propagan-

⁶ Részletes felosztással szolgál Thackeray, *Grammar*, 13: A/ célnyelvi orientáltságú fordítás (Pentateuchus, József egyes részei, Izajás, Dániel, 1Makk); B/ indifferens szó szerinti fordítások (Zsoltárok könyve, Dodekapropheton, Jeremiás könyvének első fele, Ezekiel, Krónikák könyvei, valamint a Királyok könyvei nem καί-γε-szakaszai); C/ erősen célnyelvi irányultságúak (Bírák, Ruth, a Királyok könyvei καί-γε-szakaszai, 2Ezdrás, Prédikátor, Jeremiás könyvének második fele, Báruk, Énekek éneke, Síralmak); D/ parafrázisok (1Ezdrás, Példabeszédek, Jób, Eszter).

⁷ Ráerosíthatunk erre a következők összevetésével is: Iz 37; 39, illetve 4Kir 19; 20. Merthogy Iz 37,19-ban γὰρ áll a 4Reg 19,18-ben olvasható ὅτι helyett; Iz 37,20: δέ, míg 4Reg 19,19: καὶ vûn; Iz 37,24: οἱ ἄγγελοι; míg 4Reg 19,23-ban egy hebraizmus áll: ἐν χειρὶ ἀγγέλων; Iz 37,38: δέ, míg 4Reg 19,37: καὶ; Iz 39,2 verziója οὐκ ἦν οὐθέν (hasonló ehhez 4Reg 20,13^{Ant}: οὐ παρέλειπεν οὐθέν) az οὐκ ἦν λόγος hebraizmusa helyett (4Reg 20,13^{Ra}). Kisebbségi stilisztikai eltérések Jer 52, illetve 2Reg 24–25 között: például Jer 52,1 egy genitivus absolutusszal kezd, majd a szerkezetet – gyenge görögséggel – egy főmondat elején álló καὶ folytatja.

⁸ Rösler, *Arithmoi / Numeri / Das Vierte Buch Mose*, 434. Forrásnyelvi például Szám 5,3 szerkezete (ἐν οἷς ... ἐν αὐτοῖς), célnyelvi a δέ (Szám 5,8.18.20.28) és a γὰρ (Szám 5,15). Ez arra is jó példa, hogy a fordító nem feltétlenül kezeli másképp a törvénytövegeket, mint az elbeszélő részeket.

⁹ A kutatók közt nagyjából egyetértés uralkodik azon a téren, hogy a szemantikai ekvivalensek kiválasztásában a Pentateuchus fordításától függ a legtöbb azt követő könyv szóhasználata. E jelenség alapján viszont más fordításfelosztás jön létre, mint ha pusztán a forrás-, illetve célnyelvi szempontra figyelünk.

¹⁰ Vö. a δέ partikula gyakori használata mellett például a szembeállítás οἱ μὲν... οἱ δὲ révén (2Makk 2,32; 3,22sk.29sk.), a hipotaktikus igenévi szerkezetnek (2Makk 3,9), jelző és jelzett szó szétválasztásának (2Makk 3,26) vagy a genitivus absolutusnak a használata (2Makk 3,33; 4,7.21). E pár példát nem a teljesség igényével sorolom fel, mint ahogy később sem lesznek kimerítőek felsorolásaim, inkább csak a tendenciákra világítok rá; mint ahogy annak számos klasszikus példáját sem közlöm itt újra, hogy a Szeptuaginta fordítói mily különböző módokon viszonyulnak kiindulási szövegeikhez (*Vorlage*); utóbbihoz lásd Martin Meiser, *Septuaginta, inkulturáció és az identitás őrzése. Bevezetés a görög Őszövetségbe*, Cluj-Napoca/Kolozsvár 2017, 106–127.

dairat, amely semmiféle üdvözlési lehetőséget nem tud elképzelni a nem zsidók számára.

Ellentétes tendenciákkal olykor egyazon könyvön belül is találkozhatunk: például a Jób-Szeptuagintában felbukkan mind genitivus absolutus, mind az a görögül nem helyes szerkezet, amelyben az elől álló mellékmondat után következő főmondatot καὶ indítja;¹¹ vagy egymás mellett szerepel egyfelől egy olyan birtokos szerkezet, melyben elől áll a birtokolt dolog, másfelől a mondatvégi enklitikus személyes névmás;¹² vagy hogy egyazon fordítás hol elkerülni igyekszik, hol viszont éppen követni látszik a héber idiomatikát.¹³ Ráadásul az istenképpel kapcsolatosan a forrás-, illetve célnyelv szerinti fordítás-felosztással össze nem egyeztethető mozzanatokra is felfigyelhetünk: például az ún. „kis próféták” eléggé szó szerinti fordítása צבאות יהוה kifejezést παντοκράτωρ formában adja vissza, mert így akarja elejét venni azon vélekedésnek, hogy Isten csak a mennyei seregeknek lenne az Ura; a kissé szabadabb fordítású Izajásban ezzel szemben az ismert helyen a Σαβαώθ átírás áll.¹⁴

2. A CÉLNYELVI ORIENTÁLTSÁGÚ FORDÍTÁSOK ÉS AZOK KÖZEGE

2.1. A CÉLNYELVI IRÁNYULTSÁGÚ FORDÍTÁSOK HERMENEUTIKÁJA

Ebbe a csoportba a következő könyvek eredeti fordításai tartoznak: Teremtés, Kivonulás, Példabeszédek, Jób, Izajás, Dániel és részben József.¹⁵

Ezen orientáltság fordítástechnikai jegyei a következők. A szemantika terén: a fordítási ekvivalensek kontextustól függő variálása,¹⁶ a bibliai szemantika helyett a görög-

¹¹ Előbbi pl. Jób 1,16.17.18, utóbbi Jób 1,6.

¹² Előbbi pl. Jób 6,7.11 (μου ἢ ψυχῇ); 7,16 (μου ὁ βίος), utóbbi pl. Jób 6,12 (ἡ ἰσχύς μου), valamint Jób 6,9.10.14.15; 7,15 stb.

¹³ Előbbi pl. Jób 2,11 (ἐκαστος), utóbbi pl. Jób 8,4 (ἀπέστειλεν ἐν χειρὶ ἀνομίας αὐτῶν).

¹⁴ Vö. Dogniez, *Le Dieu des armées*, 19–36.

¹⁵ Célnyelvi irányultsága: a δέ partikula használata (pl. Józ 2,19.20; 3,14.15; 5,2.4; 10,11; 11,1.10); a γάρ partikuláé (pl. Józ 2,3.10; 3,4; 10,4); a οὖν partikuláé (pl. Józ 14,12); a birtokolt dolog áll elől a birtokos szerkezetben (pl. Józ 15,2). – Forrásnyelvi orientáltsága: a mondatvégi enklitikus személyes névmás (pl. Józ 1,5; 7,10; 9,9; 14,8; 17,14); a μου birtokos névmás megismétlése (Józ 2,13); valamint a mellékmondatot követő a főmondat kezdése καὶ-jal (pl. Józ 10,2). A forrás-, illetve célnyelvi fordítások egymás mellettiségének tanulságos példája Józ 5,15 (Λῦσαι τὸ ὑπόδημα ἐκ τῶν ποδῶν σου· ὁ γὰρ τόπος, ἐφ’ ᾧ σὺ ἐστήκας, ἄγιός ἐστιν): ebben ugyan forrásnyelvi orientáltsága a ἐκ, viszont célnyelvi a γάρ.

¹⁶ A בן előljárószó komparatív funkcióban helyesen genitivus comparationissal fordítandó (Péld 8,11: κρείσσων ... σοφία λίθων πολυτελών), nem pedig ὑπέρ vagy más ilyenek révén (1Kir 10,23; Ruth 3,12). A kontextushoz illően אִישׁ kifejezés fordítása ἕκαστος, nem pedig ἀνὴρ. Ter 31,39-ban παρ’ ἐμαυτοῦ áll יָדַי fordításaként („kezemtől”). A Dániel-Szeptuagintában (Old Greek) a szövegösszefüggéshez inkább illő παραδίδωμι szerepel a נָתַן fordításaként (Dán 1,2^{OG}); hasonlóképpen ἐπιτάσσω a אָמַר fordításaként (Dán 2,2), illetve κηρύσσω a קָרָא fordításaként (Dán 3,4).

³² Ter 1,26 kapcsán lásd Platón, *Theaitétosz* 176b. A Kiv 3,14 (ἐγώ εἰμι ὁ ὢν) a legfőbb platóni léteszmét alkalmazza Izrael Istenére. A Ter 6,4-hez lásd (οἱ γίγαντες) Hésziodosz, *Istenek születése*, 176–178, 184–186. Összességében vö. Hiebert, *Hermeneutical Observations*, 58–78.

használ hagyományelemeket a görög kozmogóniából,³³ biológiából³⁴ és populáris etikából is.³⁵ A Jób-Szeptuaginta hoz példákat arra, miként fogadhatják el könnyebben a szöveget a görögös műveltségű olvasók. A partikulák egyfajta halmozására is felfigyelhetünk,³⁶ és többször bukkanhatunk homéroszos szóhasználatra.³⁷ Jób 19,25^{LXX} megfogalmazása az egyiptomi fáraókhoz intézett kérvényekből ismerős.³⁸ Jób 40,27-ben pedig a fordító egy olajágot ad az állatnak a védelemért esedezés szimbólumaként, jelezvén ezzel, Jób hamarosan uralkodójukká válik és majd úgy játszik a vadállatokkal, mint egy gyerek a játékszereivel.³⁹

A következőkben a célnyelvi irányultságú fordítás hermeneutikai vonatkozásairól ejtek pár szót. Ez az orientáció növelheti a zsidó öntudatot: mi is képesek vagyunk kulturális környezetünk számára felmutatható szövegek létrehozására. Vagyis a zsidó gyülekezet mintegy megerősíti önmagát abban, hogy egy nagyvárosi, alapvetően nem zsidó miliőben is meg tudja állni a helyét. Mindennek semmi köze sincs semmiféle liberális teológiai felfogáshoz: hisz megőrződik, sőt akár fel is erősödik ebben a gondolkodásban a transzcendens Egy-Isten istenségének, a Tóra-irányultságnak és a pozitív zsidó szereplők stilizáltságának a hangsúlyozása. Néhány példával illusztrálnám mindezt:

- (a) Isten transzcendenciájának eszméje vezet el a Jób-Szeptuagintában oda, hogy nem „Isten fiait” emlegeti a görög szöveg, hanem Isten küldötteit (Jób 1,6).
- (b) A Proverbia-Szeptuaginta egyes változtatásai⁴⁰ és némely betoldása a Tóra-irányultságot erősíti fel: pl. Péld 9,10a (τὸ γὰρ γνῶναι νόμον διανοίας ἐστὶν ἀγαθή;: „Mert a Törvény felismerése az okosság tanújele” [M. M. fordítása] = Péld

³³ A Péld 8,22–31-ben a LXX-es fordítás pontosabban és önállóbban mutatja be a teremtnél a Bölcsesség szerepét, mint a maszoréta szöveg, egyes LXX-megfogalmazásoknál pedig egyértelműen látszik a hellenista befolyás. Platón *Timaiosz*ával konkrét terminológiai párhuzamok mutathatók ki: az apa részéről a γεννώω; örömeinek motívuma (εὐφραίνομαι); az összeillesztés gondolata (ἀρμολύω); vö. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 292sk; von Lips, *Erläuterungen zu Prov 1–9*, 1965.

³⁴ Arisztotelészhez hasonlóan (*Hist. An.* 622 B; 623 B) a Péld 6,8a–c is összeköti a hangyákat és a méheket; utóbbiak Péld 6-ban a szorgalom mintaképei, jóllehet egyébként veszélyes állatnak számítanak az Ószövetségben (Gerleman, *Proverbs*, 30).

³⁵ Vö. Péld 4,27a-ban a „két út” motívummal (Herkules a válaszátnál): utak ἐκ δεξιῶν ἐξ ἀριστερῶν, jobbról, illetve balról.

³⁶ A következőket sorolhatnánk fel: μῆν (Jób 13,3), γε (Jób 13,9; 16,4), δῆ (Jób 15,17).

³⁷ A Jób-Szeptuaginta homéroszos szókincséhez lásd Ziegler, *Beiträge zum griechischen Job*, 110–112. Most csak párat említek: Ἀτὰρ („de”): Jób 6,21; 7,11; ῥυπός („kosz”): Jób 9,31; 11,15; 14,4; elmentétként Iz 4,4; δεῖδω („fél”): Jób 3,19.25 stb.; λίσσομαι („könyörögni”): Jób 17,2.

³⁸ Vö. Kugelmeier, *Voces biblicae* oder *voces communes?*, 350.

³⁹ Usener, *Hiob 40^{LXX}*, 61; Usener utal Aiszkhülosz és Arisztophanész egy-egy drámájára is: *Olta-lomkeresők* 189, illetve *Plutosz* 383.

⁴⁰ Vö. továbbá Péld 30,3^{LXX} (lásd Jüngling, *Paronomiai*, 1985), ahol a fordító a héber szöveg negatív kijelentését pozitívvá formálja át: „Isten bölcsességet tanított nekem”. A fordító kiemeli az emberi tudás elégtelenségének és az isteni tanításnak az ellentétét; fordítása megkönnyíti egyébiránt még azt is, hogy a könyvet Salamonnak lehessen tulajdonítani, hiszen a hagyomány szerint Isten Salomont gazdagon megajándékozta bölcsességgel, azaz egészen különös módon tanította őt (vö. 3Kir 5,9; 3,12).

13,15b, felcserélve). A hosszú élet titka tehát immár nem a Bölcsesség ismeretében mint életbölcsességben rejlik, hanem a Törvény ismeretében. Iz 19,15-ben pedig nem az áll: „népem, Egyiptom”, hanem „népem Egyiptomban”.

- (c) A szent szereplők stilizálása erőteljes Sára,⁴¹ József⁴² és Jób⁴³ esetében. Jób példája jól mutatja: Jób a Tórának megfelelően még fiainak esetleges vétkeiért is áldozatot mutat be,⁴⁴ belenyugszik sorsába,⁴⁵ többször is visszavonja Istent vádoló szavait.⁴⁶

A célnyelvi irányultságú fordítások hermeneutikáját illetően mindez azt jelenti: a fordítás mint a kulturális büszkeség kifelé felmutatható szövege nem az egyetlen és legfontosabb kritériuma az átültetésnek, hiszen ez a fordítási orientáltság is a zsidó identitást szeretné megerősíteni, olvasóinak azt szeretné a lelkére kötni.

2.2. A CÉLNYELVI FORDÍTÁSOK ANALÓGIÁI AZ ÓKORI ZSIDÓ IRODALOMBAN

Az Ariszteász-levéiben a Szeptuaginta hetvenkét fordítója tudós lakomán vesz részt az egyiptomi uralkodóval: utóbbi kérdez, a zsidó bölcsek pedig válaszolnak, minden egyes alkalommal utalást téve Istenre. Vagyis az Ariszteász-levél stilizálásában egyrészt (a szövegben belüli utalásrendszerben) a zsidó bölcsek tanácsadói az egyiptomi monarchának,

⁴¹ Sára figurájának stilizáltságára jó példa Ter 21,6, ahol Izsák nevét értelmezi Sára („Az Úr örömet szerzett nekem. Aki meghallja, velem együtt fog vigadni.” – Fehér Tivadar fordítása, in *Septuaginta. Genesis*. Szabadka, 2015, 54; vö. még Rokay Zoltán, *A Septuaginta magyar fordítása, Bevezető*, Óbecse, 2018, 20–22). Az utolsó tagmondatban συγγαίρω szerepel, jöllehet γελῶν-t várnánk; és e helyütt a héber alapján nem feltétlenül világos, hogy Sárával együtt vagy Sárán nevetnek-e a vigadozók. Mivel a bibliai szerzők a nevetést más kontextusban is kritikusan ítélik meg, Sára esetében is így tesznek. Vagyis Ter 21,6b azt üzeni az olvasónak: nem gúnyolódunk egy olyan szent asszonyon, mint Sára, és egy olyan szent asszony, mint Sára, nem nevet azt követően, hogy az Úr angyala már korábban (Ter 18,15) megfeddte ezért.

⁴² József a LXX-ben Naue fia (Józs 1,1^{LXX}), nem pedig Nuné, lévén az utóbbi név egy egyiptomi istenségnek a neve, vagyis alkalmatlan arra, hogy Mózes utóda apjának neve legyen; József Gaibal hegyén faragatlan kővekből oltárt épít (Józs MT = Józs 9,2a-b^{LXX}, vö. MTörv 27,5sk); végezetül pedig „szentnek” számít (Józs 24,9^{LXX}), hisz Isten választotta ki őt. Józs 2,4^{LXX} szerint Rácháb nem mondja (a héberben meglévő) „de nem tudtam, honnan való” szavakat, talán hogy ne kelljen felvállalnia egy felesleges hazugságot. A Jób-Szeptuaginta összességében nem érdeklődik különösebben a vallási témák iránt, lásd van der Meer, *Provenance*, 73.

⁴³ Másrészt a Jób-Szeptuaginta is hozza (Jób 19,11): Jób Isten szemére hányja, hogy ellenségként bánik vele a Mindenható.

⁴⁴ A Jób 1,5-ben leírtak szerint Jób – Lev 4,8.13sk.20-nak megfelelően – egy bikát áldoz engesztelésül fiai esetleges bűneiért (vgl. Heater, *Homer*, 1982, 14sk; Cox, *Vocabulary*, 128).

⁴⁵ Vö. Jób 1,21-ben a kiegészítést: „ahogyan az Úrnak tetszett, úgy történt”.

⁴⁶ Jób 10,3^{LXX} szerint: „ha igazságtalanságot cselekszem”, míg ezzel szemben Jób 10,3^{MT}: Jób felhánytorgatja Istennek azt, hogy igazságtalanul jár el vele szemben (Gerleman, *Job*, 53). Jób 35,7b–10 hiányzik a LXX-ben, talán azon igyekezet eredményeképpen, hogy a Jóbrol minél eszményibb kép alakuljon ki (Kepper, *Job*, 2115).

másfelől pedig (a szövegen kívülre utalva) a zsidóság mint ideális, teonóm alapú állam-filozófia mutatkozik meg.

Elsőként Arisztobulosz alkalmazta a Homérosz-egzegézisből ismert allegorikus módszer bibliai kijelentésekre és motívumokra. Ezzel az volt a célja, hogy kifejtse elképzelt beszélgetőpartnerének, az egyiptomi uralkodónak: a zsidóság is rendelkezik egy filozófiailag figyelemre méltó istenképpel.⁴⁷ Alexandriai Philón a bibliai szövegek gazdag allegorikus értelmezésével igyekszik a Tóra alapján megélt életet mint igazi filozófuséletet bemutatni; teszi mindezt úgy, hogy közben egyetlen pillanatra sem kérdőjelezi meg a Tóra szó szerinti követését.⁴⁸

Több ókori zsidó szerző szemében Hénok, Ábrahám és Mózes főszereplők az ókori kultúrák „rankingjében”, ahol is a *πρῶτος-εὐρέτης* tematika kapcsán abban vetélkednek a résztvevők, hogy ezt vagy azt a fontos találmányt mely nemzetnek köszönheti az emberiség.⁴⁹ Pseudo-Hekataiosz sajátos formában tálalja Ábrahám bölcsességét: főhőse Babilonban a filozófia professzoraként tanítja mindhárom fő diszciplínát, ráadásul retorikailag is sikeres;⁵⁰ sőt az a mozzanat, hogy Ábrahámnak az Istenről vallott nézetei miatt kell elhagynia eredeti hazáját, közelíti Ábrahám személyét a környezete által meg nem értett filozófus toposzához. A *József és Aszenát* című regény szerzője pedig két olyan elvont fogalmat használ – JosAs 8,5: *ἀθανασία* und *ἀφθαρσία*, azaz halhatatlanság és romolhatatlanság –, amelyeknek a héberben tulajdonképpen nincs formális megfelelője; a regény célja ezzel annak hangsúlyozása, hogy a zsidó asztalközösség fontosabb, mint az istenek nem zsidó tisztelete.

A Makkabeusok 2., 3. és 4. könyvének, valamint a Salamon bölcsessége című műnek a szerzői elegáns görög nyelvi köntösbe⁵¹ öltöztetik mondanivalójukat, görög motívu

⁴⁷ Arisztobulosz Alexandriai Kelemennél, *Str.* I, 22.

⁴⁸ Vö. Philón, *Migr.* 89–93, ahol Philón határozottan tiltakozik az allegorikus egzegézis utóbbi értelemben vett téves használata ellen.

⁴⁹ Pseudo-Eupolemosz Samaritanus Eusebiosznál, *Praep. Ev.* IX 17,3 (Ábrahámról); *Praep. Ev.* IX 17,8 (Ábrahámról und Hénokról); Josephus, *Ant.* I. 167f. (Ábrahámról); Artapanosz Eusebiosznál, *Praep. Ev.* IX 18,1 (Mózesről).

⁵⁰ Ábrahám „meglepő módon értett mindenféle dologhoz, meg tudta győzni hallgatóit, és sosem tévedt következtetéseiben. Ezért miután elkezdett jobb elképzeléseket alkotni az erényekről, mint a többiek, felismerte (annak szükségességét), hogy az általánosan uralkodó istenképet is megújítsa, annak helyére egy helyesebbet állítson.” (Walter, *Fragmente*, 158 fordítása alapján) Ábrahám retorikai képességeire utal a meggyőző erő, a logikára a következtetések terén megmutatkozó tévedhetetlensége, az etikára az erényekre való utalás, végül pedig a fizikára az istenkép megújítása. Platón szofisták elleni polémiájára (vö. *Gorgiasz*), nem tér ki a szöveg.

⁵¹ A 3Makk-ban lásd a genitívus absolutust (3Makk 1,8; 4,11), az *οἱ μὲν... οἱ δὲ* szembeállítás (3Makk 1,24sk), a hipotaktikus igenévi szerkezetet (3Makk 2,25; 4,16). A 4Makk-ban csak a hipotaktikus igenévi szerkezet (4Makk 1,11; 5,1.5), a genitívus absolutus (4Makk 4,15), a *τὰ μὲν... τὰ δὲ* szembeállítás (4Makk 6,12sk). A Bölcsesség könyvében lásd például a *γάρ* partikulát (Bölcs 1,3.9; 2,5; 4,14 stb.), az *οὖν* partikulát (Bölcs 2,6; 6,9), a *δέ* partikulát (pl. Bölcs 2,24; 3,1); az optatívuszt (Bölcs 7,15), jelző és jelzett szó szétválasztását (Bölcs 1,11), a zárt szórendet (Bölcs 3,2; 4,2; 6,17), valamint olyan tipikusan görög fogalmak használatát, mint *ἀθανασία* (Bölcs 3,4) és *ἀφθαρσία* (Bölcs 2,23; 6,9). A Bölcsesség könyve filológiájával kapcsolatosan lásd többek között Comins, *The Greek of*

mokat is felhasználva;⁵² a tragédiaíró Ezékielosz (Kr. e. 2. sz.) a kivonulás történetét mint egy görög építészeti szabályok által megszerkesztett drámát állítja az olvasó belső (lelki) színpadára; megint más ókori zsidó szerzők a városeposz hellenista műfaját Jeruzsálemre és Sikemre alkalmazzák;⁵³ vagy a halottsiratás műfaját egy hosszú beszéd révén élettel töltik meg Jefte lányának búcsúztatásakor.⁵⁴ Alexandriai Philón is igen sokat merít Tóra-magyarázataiban a görög filozófiai hagyományból; az általa Mózesre használt díszítő jelzők viszont arról tanúskodnak, Philón mélyen kötődik a Tórához – erről a filozófia iránti minden philóni lelkesedés ellenére sem szabad megfeledkeznünk.⁵⁵ Az előző példák (Philón, a Bölcsesség könyve, 2–4Makk) világosan mutatják: a kifinomult görög nyelvhasználatát egyáltalán nem jelenti a zsidó identitás megtagadását.

3. A LITERÁLIS FORDÍTÁSOK ÉS AZOK KÖZEGE

3.1. A FORRÁSNYELVI ORIENTÁLTASÁGÚ FORDÍTÁSOK HERMENEUTIKÁJA

A fordítások e csoportjába a következő könyvek tartoznak: Bírák könyve,⁵⁶ a Sámuel és a Királyok könyvei, bizonyos részek kivételével a Deuteronomium⁵⁷ és Ruth könyv

Wisdom.

⁵² Vö. az ἀγών motívumával (4Makk 17,11–16), illetve a platóni lélekfelfogás egyes elemeinek átvételével (Bölcs 8,20; 16,14); mindehhez lásd Matusova, *Influence*, 524sk; 534–540.

⁵³ Theodosz mint epikus Euszebiosznál, *Praep. Ev.* IX 22,1–13 (Sikemmel kapcsolatosan); Philón mint epikus Euszebiosznál, *Praep. Ev.* IX 37,1–3 (Jeruzsálemmel kapcsolatosan).

⁵⁴ *Liber Antiquitatum Biblicarum*, 40,5–7.

⁵⁵ Philón, *Migr.* 76; 201; *Spec.* II 194; *Mos.* I 1; *Leg.* II 90.

⁵⁶ A Bírák-Szeptuaginta szöveghagyományában a ἑκατοστὸς-t alkalomadtán a héber kifejezésnek אֶרֶב megfelelő ἄνῃρ helyettesíti (Bír 2,6); a hátravetett δέ helyére alkalomadtán egy normális helyén álló δέ kerül, vagy egy a héber szörendhez illeszkedő καὶ (Bír 1,10; 4,5; 16,27; ehhez hasonló folyamattal találkozhatunk a Bír 21,22-ben, ahol a γὰρ helyére lép a καὶ). A δέ néha teljesen törlődik (Bír 19,18), néha pedig megmarad (Bír 1,23.33; 19,22). Az A-szövegben olykor mondatkezdő helyzetben álló genitívus abszolútusszal is találkozhatunk (Bír 18,3.22; 19,22), ám ott is megtalálhatók a forrásnyelvi irányultságú fordítások tipikus jegyei: a szinte kizárólagossá váló καὶ kopula, olykor egy enklitikus személyes névmás a mondatok végén (pl. Bír 6,10.14.18; 9,54; 10,12; 11,17.19; 19,9), vagy a כִּי partikula (‘kérem’) fordítása ἐν ἐμοί formában (a כִּי prepozícióból levezetve).

⁵⁷ Alapvetően lásd Aejmelaus, *Die Septuaginta des Deuteronomiums*, passim. A MTörv sok pontján egyfelől ismételten találkozhatunk a δέ partikula használatával (MTörv 12,20.29; 13,2.7; 14,24; 15,5.7.12 etc.); a 9,9-ben szerepel egy genitívus abszolútus; hipotaktikus névmási szerkezetek is felbukkannak (MTörv 9,13–15). Másfelől megvannak a forrásnyelvi orientáltaságú fordítás jegyei is: ilyen pl. az enklitikus névmás a mondat végén (pl. MTörv 4,29; 5,10; 13,19; 14,21; 15,2.11; 16,17.21.22); okhatározói kötőszóval csak az esetek 26%-ban találkozunk, ahol e szerkezet szerepelhetne (míg a Teremtés könyvében ez az arány 55%; vö. Anneli Aejmelaus, *OTI Causale*, 19sk). A καὶ kötőszó a görögben fölösleges egy olyan főmondat elején, amely előtt egy idő- vagy okhatározói mellékmondat áll; e fölösleges kötőszót azonban csak az esetek 30–40%-ában kerüli el a Deuteronomium-Szeptuaginta, míg az Exodus-Szeptuaginta 80%-ban teszi ezt (vö. Aejmelaus, *The Significance of Clause Connectors*, 50).

Egy sajátos héber szó szerkezet nem korrekt görög fordítását olvashatjuk MTörv 11,21-ben (ἦς ὤμωσεν κύριος τοῖς πατράσιν ὑμῶν δοῦναι αὐτοῖς), valamint MTörv 12,2-ben is (οὗς ὑμεῖς κλη-

ve⁵⁸, a Zsoltárok könyve⁵⁹, a Dodekapropheton,⁶⁰ valamint Jeremiás és Ezekiel könyve,⁶¹ legfőképpen pedig a Siralmak könyve és Sirák fia könyve, mely két utóbbinak a fordítása mind időben, mind szakmailag a kései recenziók felé közelít. A Deuteronomiumnak és a zsoltároknak a fordításában értelmezői változtatásokkal is találkozhatunk.

A forrásnyelvi irányultságú fordításokra a következő nyelvi megoldások jellemzők: a héber morfológia utánzása a görög kárára,⁶² a hangzásbeli összecsengések kedvelése,⁶³ a célnyelv közelítése a héber szemantikához, idiomatikához és szintaxisához.⁶⁴ A fordítók nem engedik meg maguknak a nyelvi-irodalmi elegancia szabadságát. Felbukkannak újabb megoldási variációk is: a transliteráció jelensége arra utal, hogy nem akarnak belecsúszni téves megoldásba;⁶⁵ a lényegtelen helyeken is felbukkanó kettős fordítás pedig arra, hogy a szent alapszöveg egyetlen lehetséges értelmezését sem szeretnék veszni hagyni,⁶⁶ egyes megbotránkoztató kifejezések megtartása pedig arra utal (pl. Zak 9,12), hogy a szöveghez való hűség előbbre való, mint a saját eszmények megjelenítése.

Ugyanakkor világosan kell látnunk azt is, hogy a zsidó lelkiségben – bizonyos határok között – megjelenő mély változásoknak itt is nyomaira bukkanhatunk: az Isten

πονομεῖτε αὐτόν).

⁵⁸ Egyfelől gyakori a mondatvégi enklitikus személyes névmás (Ruth 1,10.16.21; 2,8.13.21); Ruth 1,7 utánozza a héber szó szerkezetet, ami a pontos görög fordítás rovására megy (οὗ ... ἐκεῖ és וְשָׁם... וְהָאֵשׁ); továbbá a mai szövegkiadásokban a καὶ-γε-recenzió elemeit is felfedezhetjük: καὶ γε mint וְכֵן fordítása (Ruth 1,5; 2,15.16.21; 3,12; 4,10), illetve ἐγὼ fordítása (4,4), valamint ἐγὼ εἰμί mint וְאֲנִי fordítása (2,10; 3,9.12; 4,4). Másfelől azonban többször előfordul a δέ (vö. pl. Ruth 1,14.16.19; 2,2), és olykor a γάρ is (Ruth 3,18).

⁵⁹ Vö. Bons, *Psalmi / Das Buch der Psalmen, Einleitung*, 1480–1482: genitivus absolutusszal csak Zsolt 7,3; 86,7; 100,4; 103,28sk-ban találkozni; a γέ partikula mindössze két helyen fordul elő (Zsolt 48,3; 57,6); a τέ schol sem. A személyes névmások használata néha redundáns (Zsolt 40,3). Záró enklitikus személyes névmás áll pl. Zsolt 37,23; 38,9; 39,13.14; 40,12a; 41,6. Mindazonáltal Zsolt 17,3 kerüli az absztrakt metaforát, hiszen egy holt sziklához mégsem lehet imádkozni.

⁶⁰ Glenney, *Translation Technique*, 383 e fordítást joggal nevezi alapijában literálisnak.

⁶¹ Vö. például a fölösleges ἐγὼ (Ez 2,3; 4,5), a kétszeri ἄνθρωπος (Ez 14,4.7), a mondatvégi enklitikus személyes névmás (Ez 5,9.16; 10,2; 16,37.43) és a nominativus pendens (Ez 5,5); továbbá az olyan transliterációkat mint pl. αἰλαμ/αἰλεσ (Ez 8,16; 40–48). De Ez 2,7; 3,21; 7,15; 9,6; 10,13; 11,3.7; 14,21; 16,27; 18,5.18.20.24-ben legalább a kontextushoz illő adverbatív δέ bukkan fel; Ez 7,16; 8,11.12; 18,30-ban pedig a kontextushoz passzoló ἔκατος a héber אֶשׁ fordításaként.

⁶² Vö. a héber וְכֵן fordítására καὶ ἔως (Bír 20,1 stb.).

⁶³ Még lényegtelen apróságok esetében is: a héber חָן (nyíl) a 2Kir 20,7-ban a görög σχίζα (bot) kifejezéssel fordítatik, merthogy az eredeti szónak még a hangzsvilágát is utánózni szeretnék.

⁶⁴ A görög χεῖρ kifejezés a héber יָד -nak megfelelően „emlékmű” jelentésben fordul elő (1Reg 15,12; 2Reg 18,18). A görög οὗ ... ἐκεῖ mint a héber שָׁם... וְהָאֵשׁ fordítása lásd még Jer 13,7; 16,15.

⁶⁵ Vö. Jer 7,18.26; 44[37],16; Ez 26,2; 27,1; Ez 40–48. A אֵילִם és רִבִּיר átírásokhoz (3Reg 6,1–15) lásd Meiser, *Tempelbaubericht/Temple Construction*.

⁶⁶ Mik 5,3[4]; Jo 1,8; Hab 3,2; Jer 17,11; 39[32],35; Ez 32,37.

transzcendens és egyetlen voltához való ragaszkodás;⁶⁷ más istenségek hatalomtól való megfosztása; a próféták tekintélyének hangsúlyozása; pozitív szereplők stilizálása; írástudói szövegértelmezés. Ezeket pár példán be is szeretném mutatni:

- (a) A Második Törvénykönyv fordítója azt a képzetet, hogy Isten neve⁶⁸ Jeruzsálemben „lakozik” (שכן Hi.)⁶⁹, illetve Isten oda „helyezi” az ő nevét (שם Hi.)⁷⁰, arra a megfogalmazásra⁷¹ cseréli le, hogy „segítségül hívják az ő nevét” (ἐπικληθῆναι).⁷² E megoldás meríthetett Kiv 29,45sk-ból,⁷³ és ha ez így van, akkor talán arra gondolt itt a fordító, hogy Isten reális segítségül hívásának a garanciája Isten földi jelenléte.⁷⁴ De az is elképzelhető, hogy a fordító pusztán logikusan azt a kérdést tette fel magának, miként is képzelhető el az, hogy Isten neve valahol „lakozik”; válasza pedig: Isten neve az által válik jelenvalóvá, hogy „segítségül hívatik”.⁷⁵
- (b) Egyetlen példa álljon itt más istenségek hatalomtól való megfosztására: Dávid korában nem létezett Izraelben Baal-Peracim nevű helység (2Sám 5,20); a fordító két részre bontja a hébert – בָּ וְעַל –, majd úgy fordítja: Ἐπάνω διακοπῶν („felülről szétverő”).
- (c) Ruth, Sámuel és Dávid alakján jól szemléltethető a pozitív szereplők stilizálásának a folyamata. A Ruth-Szeptuagintából ugyanis nem értesül az olvasó sem arról, hogy Boász ivott volna a szérűn, sem arról, hogy Rut „odafekszik” mellé (Ruth 3,7); e megoldás egyrészt távol tartja Boásztól az alkoholfogyasztás, másrészt Ruttól a szexuális megkísértés gyanúját.⁷⁶ Sámuel áldozatbemutatása korrekt (1Reg 9,24= 1Sám): nem áldozza fel a zsírfarkat, hisz azt csak hála- és

⁶⁷ Egy a rabbinikus hagyomány által is ismert (lásd Siegert, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament*, 136sk; 274) al-tiqre – vagyis: „Ne úgy olvasd!” – íráseértelmezési formulára (בְּכִי olvasandó a בָּבָא helyett) vezethető vissza a κόσμος τοῦ οὐρανοῦ megfogalmazás mint a héber השמים בָּבָא fordítása (MTörv 4,19; 17,3).

⁶⁸ Ez már egyfajta megszélidített változata annak a nagyon erőteljes képzetnek, hogy maga Isten lakozna a Templomban. Legalább is így véli Metzger, *Wohnstatt*, 20; Kaiser, *Theologie des Alten Testaments*, 201 (a régebbi képzet Metzger szerint megtalálható: Iz 8,18; Jo 4,17.21; Zsolt 135,21); vö. azonban Janowski, *Einwohnung Gottes in Israel*, 14, 46–48 jegyzet (szakirodalommal).

⁶⁹ MTörv 12,11; 14,23; 16,2.6.11; 26,2.

⁷⁰ MTörv 12,21, valamint MTörv 14,24 Cod. B stb.

⁷¹ 2Ezd 6,12; 11,9 azt a fordítást hozza, amelyet a MTörv-ben várunk: οὐ κατασκευοῖ τὸ ὄνομα ἐκεῖ (2Ezd 6,12)/τὸν τόπον ὃν ἐξελεξάμην κατασκευῶσαι τὸ ὄνομά μου ἐκεῖ (2Ezd 11,9).

⁷² MTörv 12,5-ben mindkét elem (שם Hi. és שכן Hi.) felbukkan, ráadásul egymás után. A Szeptuagintában az ἐπικληθῆναι – amely egyébként a קָרָא fordításául szolgál – minden bizonnyal azért nem kerül elő, hogy ne történjék duplikáció.

⁷³ Aejmelaeus, *Die Septuaginta des Deuteronomiums*, 13.

⁷⁴ Így mondja Wevers, *Notes on the Greek Text of Deuteronomy*, 209, utalva a Targum Onkeloszra („sekinájának a helye”).

⁷⁵ Aejmelaeus, *Von Sprache zur Theologie*, 37. Aejmelaeus szerint nem egyértelmű, hogy Isten nevét azonosnak tekintették volna magával Istennel.

⁷⁶ Bons, *Die Septuaginta-Version des Buches Ruth*, 214sk.

jóvátételi áldozathoz lehet felhasználni (Lev 3,9; 7,3). Dávid otthonában pedig nem „terafim”, azaz bálványképek találhatóak – hiszen azok nem igazán illenének egy jámbor zsoltárénekeshez –, hanem κενοτάφια, vagyis múmiadobozkák (1Reg 19,16=1Sám).

- (d) A kispfőfőtek könyveiben ott figyelhetünk fel tudós szövegértelmezés nyomaira, ahol a fordító Mikeás tanítását Izajáséhoz közelíti, és Mikeás személyét azonosítja Micha ben Jimlával.⁷⁷

Viszonylag kompakt világkép áll össze abból, hogy e szövegek egyfelől szigorúan ragaszkodnak a hagyományok láncolatához, másfelől pedig módosításokat hajtanak végre az azokban szereplő személyek ábrázolásán. E világkép keretében zajlik aztán az ókori zsidóság fejlődésének következő lépcsőfoka – ahol Isten akarata helyes követésének a részletei is centrális kérdéssé válnak –, amikor a *haláka* szerűen motivált változtatások révén néha már magára a Szeptuaginta-fordításra is hatással van mindez.⁷⁸ Ugyanakkor a véglegesen rögzült szöveg értelmezésére e korban már nem annyira a fordítás a legmegfelelőbb irodalmi forma, hanem a *midrás*; a kérdés eme horizontján ez segíti jobban a válaszok keresését és megvitatását.

3.2. A FORRÁSNYELVI ORIENTÁLTASÁGÚ FORDÍTÁSOK HERMENEUTIKÁJÁNAK ANALÓGIÁI AZ ÓKORI ZSIDÓ IRODALOMBAN

Már nem a szövegmódosítás, hanem a rögzült szövegnek az értelmezése jellemző a kommentár, illetve az ún. *quaestiones et responsiones* műfajára, amelyekben a szerzők nagyjából arra a kérdésre keresik a választ, hogy miért ez áll itt, nem pedig más. Alexandriai Philón ez utóbbi műfajban írta meg *Quaestiones in Genesim et Exodum* című művét.

A szent szöveg rögzítésének a parancsát (MTörv 4,2; 13,1) az olyan korai zsidó szerzők, mint az Arisztész-levél írója, Alexandriai Philón és Josephus Flavius olyan értelemben idézik, hogy azzal az isteni Törvény tökéletességét hangsúlyozzák.⁷⁹ Az újszövetségi Jelenések könyvének a szerzője pedig egészen sajátos módon tette magáévá ezt a „kanonizáló mozzanatot”: saját műve tekintélyét biztosítja azzal.⁸⁰

Idetartoznak a hebraizáló recenziók is: a már a kereszténység előtt megszülető καὶ-γε-recenzió (a kispfőfőtekhez és a korai történeti könyvekhez),⁸¹ valamint Dániel könyvé-

⁷⁷ Zapff, *Michaschrift*, 221–224; 226sk.

⁷⁸ Vö. a változtatással (Lev 24,16^{LXX}): nemcsak Isten nevének a káromlása tilos, hanem a név kimondása is.

⁷⁹ *EpArist* 310; Philo, *Mos. II* 34.40; Josephus, *Ant. XII* 108f.; *1Hen* 104,13; vö. ehhez Tilly, *Textsicherung*, 239–242.

⁸⁰ Lásd *uo.*, 245: „Le kell szögezni, hogy a Jelenések könyvének a szerzője e helyen pont azt tiltja meg olvasóinak, amit ő maga az említett szövegekkel tesz, vagyis a kinyilatkoztatás egy tanújának kreatív újra-kontextualizálását.”

⁸¹ Alapvető e témában Barthélemy, *Les Devanciers d'Aquila*. Elképzelhető, hogy a Királyok könyvének καὶ-γε-verziója Jeruzsálemben keletkezett (Tov, *The Methodology of Textual Criticism*, 489–499).

hez a Theodotion-variáns.⁸² E hebraizáló recenziók sajátosságait már a forrásnyelvi orientáltságú fordítások esetében is megfigyelhettünk. Morfológiailag: a héber nyelvi megoldás utánzása még akkor is, ha nem jelentésváltoztató különbségekről van szó;⁸³ szemantikailag: korábbi fordítási ekvivalensek újrabevetése;⁸⁴ a szintaxisban: a héber szerkezetek utánzása a helyes görögség rovására,⁸⁵ a hátravetett partikulák elhagyása;⁸⁶ a tartalom szempontjából pedig: a görög eszményekhez való igazodásnak vagy egyenesen azok túllicitálásának a mellőzése.⁸⁷

A forrásnyelvi irányultságú fordítás nem akadály a tartalmilag szabad recepciónak. Ezt jól mutatja egyfelől a Szeptuaginta-stílus Tóbiás könyvében,⁸⁸ a Makkabeusok első könyvében,⁸⁹ Salomon zsoltáraiban,⁹⁰ Lukács evangéliumában (1,5–2,52)⁹¹ és a Jelené

⁸² Dán 1,17 e változatában Dániel és társai nem „szofistáknál és filozófusoknál” jelesebbek (ahogyan az Old Greek mondja), hanem a héber szövegnek megfelelően „ördögűzőknél és mágusoknál”. Mindazonáltal egy γάρ még a Dán 3,17 Theodotion-változatában is felbukkan, valamint egy a kontextushoz illő adverbatív δὲ DánTh 3,49-ben.

⁸³ E körbe tartozik אֲנִי és אַנְכִי különbségének visszaadása ἐγώ, illetve ἐγώ εἰμι révén, nem törődve a görög nyelvtannal.

⁸⁴ Dániel könyvének Theodotion-féle szövege (Dán 1,2) előszeretettel felelteti meg a következőket: διδωμι és נתן, nem pedig a kontextushoz inkább illő παραδιδωμι (hasznos módon Dán 2,2: ἀγορεύω a אָמַר helyett álló επιτάσσω helyén). Lásd alapvetően Bellantuono, *Observations*.

⁸⁵ Így alakulnak ki a következő fordítások: διδωμι ... εἰς és ל ... נתן ((Dán 1,9), illetve καὶ τὰ παιδάρια ... ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεός ahelyett, hogy καὶ τοῖς νεανίσκοις ἔδωκεν ὁ θεός, ami a תָּתֵן לָהֶם הַאֱלֹהִים fordítása (Dán 1,17). De nem korrekt görög a főmondat kezdése se a καὶ szócskával egy genitivus absolutus után (Dán 9,21^{OG}).

⁸⁶ A Theodotion-Dániel az Old Greekhez képest ritkítja a δέ-t (Dán 1,15.18; 2,5.13.16; 4,19; 6,13 stb.), valamint a γάρ-t helyettesíti ὅτι-val (Dán 9,18; 11,27.35). Amikor οἱ μὲν/οἱ δὲ lecserélődik οὗτοι...οὗτοι-ra (Dán 12,2), abban egyben benne foglaltatik a lemondás a görögben egyébként szokásos főnevesült névelőről is.

⁸⁷ Még Dániel és társai kiválóságának a hangsúlyozása (Dán 1,20) sem „szofistákkal és filozófusokkal” állítja őket szembe, hanem „ördögűzőkkel és mágusokkal”, mint a héber alapszövegben.

⁸⁸ Tóbiás könyvének két szövegváltozata maradt ránk: a régebbi Sinaiticus-szöveg (G II), illetve a fiatalabbik és nyelvileg javított, finomított változat, a Vaticanus- és Alexandrinus-verzió (G I, de az alábbiakban BA jelzettel hozom). Mindkét szövegváltozatban találhatunk mind forrásnyelvi irányultságú jegyeket – mint pl. a mondatvégi enklitikus névmást (1,16.20.22; 10,9) –, mind célnyelveket; utóbbi pl. az alárendelő igeneves szerkezet (2,5; 3,1; 5,1; 8,10; 10,10) vagy kopulaként a kontextushoz igazodó δέ (pl. 1,11.22; 12,7). Olykor a Sinaiticus-szövegben is felbukkan egy-egy δέ (5,1^S; 10,1^S). Gyakoribb azonban az az eset, amikor ott található δέ a G I-szövegben, ahol az a Sinaiticus-verzióból hiányzik, vö. pl. Tób 2,9^{BA}; 6,10^{BA}; 6,18^{BA}; 7,4^{BA}; 7,9^{BA}; 7,12^{BA}; 8,1^{BA}; 8,2^{BA}; 10,9^{BA}; 10,10^{BA} (a 10,10^S-ban szereplő καὶ helyett); 11,4^{BA}; 11,12^{BA}; 12,17^{BA}; illetve alárendelő igeneves szerkezet 8,2^{BA}. Tób 14,11^{BA} egy újonnan induló parentézis után odailleszt még egy genitivus absolutust is, amelyet egy olyan birtokos szerkezet követ, ahol elől áll a birtokolt dolog (καὶ ταῦτα αὐτοῦ λέγοντος ἐξέλιπεν αὐτοῦ ἡ ψυχὴ ἐπὶ τῆς κλίνης).

⁸⁹ Az 1Makk-ban a Szeptuaginta-stílus leginkább az igen gyakori mondatkezdő καὶ révén mutatkozik meg. Ugyanakkor fel-felbukkannak olyan fordítástechnikai megoldások is, amelyek inkább a célnyelvi hermeneutikára utalnak: például az alárendelő igeneves szerkezetek (1Makk 4,24.26.27.35), főnevesült névelő (1Makk 5,23; 6,18), a δέ (pl. 1Makk 3,17.2.23.27.60; 4,15.21.26.35.36; 5,16), a γάρ (1Makk 6,41; 7,14; 9,45; 10,4.82) és az οὖν partikula (1Makk 8,32; 9,30.58), egy genitivus absolutus (1Makk 6,55), egy fordított birtokos szerkezet (1Makk 7,28), egy kontextushoz illesztett

sek könyvében.⁹² Másrészt szintén ezt erősíti meg az, hogy Péld 10,7 egyik hebraizáló görög változata felkerül görög nyelvű sírfeliratokra is;⁹³ hogy bekerül egy καὶ-γε-olvasat Az apostolok cselekedeteibe (ApCsel 2, 18); illetve hogy a Σαβαωθ kifejezés transliterációja felbukkan az eucharisztia liturgiájában is.

A Szeptuaginta-stílus azt sugallja, hogy az elbeszélő szent történetet akar elmondani. Az pedig, hogy hebraizáló elemek még a liturgiába is bekerülnek, annak a jele, hogy még a nyelv szintjén is őrizni akarja az egyház az Izrael hagyományaival való folytonosságot. Dániel könyve későbbi recepciójában a forrásnyelvi irányultságú Theodotion-féle variáns fontosabbnak bizonyul mind a hellenista zsidóságban, mind a kereszténységben, mint a célnyelvi orientáltságú Old Greek.⁹⁴

IRODALOM

Aejmelaeus, Anneli. „Die Septuaginta des Deuteronomiums“, in: uő. *On the Trail of the Septuagint Translators. Collected Essays*. (CBET 50) Leuven: Peeters, 2007, 157–180.

ἑκαστος (1Makk 1,8; 3,43). Másfelől azonban ugyanezen funkcióban találkozunk az ἀνὴρ kifejezéssel is (1Makk 2,40), valamint hebraizáló szemantikával (1Makk 8,1), továbbá a ἐν χειρὶ σzeptuagintizmussal (1Makk 1,44) is.

⁹⁰ Lásd a ritka ἀποικεσία felbukkanását: egyrészt PsSal 9,1, másrészt 4Reg 19,25; 24,15 stb. Bár korábban egyetértés mutatkozott abban, hogy Salamon zsoltárainak héber nyelvű volt az eredetije, újabban – többek között Eberhard Bons és Felix Albrecht – a mű szókincsében és a szintaxisában olyan sajátosságokra bukkantak, amelyek inkább a görög eredetit valószínűsítik; vö. Bons, *Philosophical Vocabulary in the Psalms of Solomon*, passim; Bons, Zorn, 36sk – a következő példákkal: ἀκρασία [PsSal 4,3], ἀμαθία [PsSal 18,4] és αὐτάρκεια [PsSal 5,16] –; Albrecht, *Psalmi Salomonis*, 181sk. Jellegzetes Szeptuaginta-sajátosságok: az enklitikus mondatvégi névmás (PsSal 4,25; 5,18; 8,32; 16,9), a redundáns személyes névmás mint egy 72N-szerkezet utánzása (PsSal 6,1: οὗ ἡ καρδία αὐτοῦ). Másfelől megtalálható a γάρ partikula (PsSal 2,8.19; 5,3.8; 13,11; 15,9.11) és az ellentétes értelmű dé is (pl. PsSal 3,12; 5,14; 13,11.12; 15,8.13; 17,3), sőt egyszer a zárt szórend is (PsSal 1,8: ὑπὲρ τὰ πρὸ αὐτῶν ἔθνη). Sztoicista jegyeket mutat PsSal 5,16 (ἐν συμμετρίᾳ αὐταρκειᾶς), vö. Albrecht, *Die Psalmen Salomos*, 36, jegyz. 65.

⁹¹ Lásd a mondatvégi enklitikus személyes névmást (már Lk 1,5 és 1,38). Legjobb példája a lukácsi szeptuagintizmusoknak az ἔγραψεν λέγων (Lk 1,63), a még néma Zakariás kapcsán.

⁹² Lásd a nomen pendenst, a névmás megismétlését (Jel 2,6: ὁ νικῶν ... δώσω αὐτῷ) és a redundáns személyes névmást (Jel 3,8: ἦν οὐδεὶς δύνάται κλείσαι αὐτήν, valamint Jel 7,2: οἱς ἐδόθη αὐτοῖς) mint egy 72N-szerkezet utánzását; illetve ilyen a καὶ egy főmondat elején (Jel 6,1), valamint az ellentétes értelmű καὶ (Jel 6,6).

⁹³ Vö. Ameling, *Jüdisch-griechische Inschriften*, 485, utalva Noy, *Jewish Inscriptions*, 276-ra, ahol e helynek egy – később Aquilánál is felbukkanó – hebraizáló változata minden bizonnyal a liturgikus hagyományhoz való közelséggel magyarázható. Bibliai szövegek zsidó epigráfiában való használatáról lásd továbbá Felle, *Biblia Epigraphica*.

⁹⁴ Vö. Tilly, *Die Rezeption des Danielbuches im hellenistischen Judentum*, passim; Bracht, *Hippolyt*, 588.

- —. „Die Septuaginta des Deuteronomiums“, in: Timo Veijola ed. *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen*. (SESJ 62) Helsinki: Finnische Akademie der Wissenschaften/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, 1–22.
- —. „OTI Causale in Septuagintal Greek“, in: uö. *On the Trail of the Septuagint Translators. Collected Essays*. (CBET 50) Leuven: Peeters, 2007, 11–30.
- —. „The Significance of Clause Connectors in the Syntactical and Translation-Technical Study of the Septuagint“, in: uö., *On the Trail of the Septuagint Translators. Collected Essays*, (CBET 50) Leuven: Peeters, 2007, 43–58.
- —. „Von Sprache zur Theologie. Methodologische Überlegungen zur Theologie der Septuaginta“, in: Michael A. Knibb ed. *The Septuagint and Messianism*. (BETHl 195) Leuven: Peeters, 2006, 21–48.
- Albrecht, Felix. *Die Psalmen Salomos. Griechischer Text mit deutscher Übersetzung und Gesamtregister*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020.
- —. *Psalmi Salomonis. Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum XII/3*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018.
- Ameling, Walter. „Jüdisch-griechische Inschriften“, in: Martin Meiser/Florian Wilk eds. *Die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der Septuaginta*. (LXX.H6) Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2022, 481–487.
- Barthélemy, Dominique. *Les Devanciers d'Aquila. Première Publication Intégrale du Texte des Fragments du Dodecapropheton trouvés dans le désert de Juda, précédée d'une étude sur les traductions et recensions grecques de la Bible réalisées au premier siècle de notre ère sous l'influence du Rabbinate Palestinien*. Vetus Testamentum. Supplements 10. Leiden: Brill, 1963.
- Bellantuono, Antonella. „Observations on the Greek Style of the Book of Daniel (OG-Dan and Th-Dan)“, in: Eberhard Bons u.a. ed. *Die Septuaginta – Themen, Manuskripte, Wirkungen*. (WUNT 444) Tübingen: Mohr Siebeck, 2020, 135–147.
- Bons, Eberhard. „Die Septuaginta-Version des Buches Ruth“, *BZ* 42 (1998): 202–224.
- —. „Philosophical Vocabulary in the Psalms of Solomon: The Case of Ps. Sol. 9:4“, in: ders./Patrick Pouchelle (Hg.): *The Psalms of Solomon, Language, History, Theology*. Early Judaism and its Literature 40. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2015, 49–58.
- —. Psalmoi / Das Buch der Psalmen. Einleitung, in: Martin Karrer/Wolfgang Kraus ed. *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*. LXX.E, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011, 1479–1484.
- —. „Zorn und unvernünftigen Grimm halte von mir fern“ (PsSal 16,10b) – Spuren griechischen Denkens in einem jüdisch-hellenistischen Gebet, in: Siegfried Kreuzer et al. ed., *Bibel und Patristik. Studien zur Exegese und Rezeption von Septuaginta und Neuem Testament*. (BZSup 3) Paderborn: Brill/Schöningh 2022, 35–48.
- Bracht, Katharina. „Hippolyt“, in: Martin Meiser/Florian Wilk ed. *Die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der Septuaginta*. (LXX.H6) Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2022, 586–591.
- Comins, Ryan. „The Greek of Wisdom: Natural Usage and Septuagintal Influence“, in: Gideon R. Kotzé/Michaël N. van der Meer/Martin Rösel ed., *XVII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Aberdeen 2019*, (SCSt 76) Atlanta: Society of Biblical Literature, 2022, 301–316.
- Cox, Claude E., Vocabulary for Wrongdoing and Forgiveness in the Greek Translation of Job, *Textus* 15 (1990), 119–130.

- Dogniez, Cécile. "Le Dieu des armées dans le Dodecaphetion: quelques remarques sur une initiative de traduction", in: Bernard A. Taylor ed. *IX Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*. (SCSt 45) Atlanta: Scholars Press, 1997, 19–36.
- Fehér Tivadar. *Septuaginta*. Szabadka 2015–. (Eddig hat füzetben az Ószövetség első hat könyve készült el.)
- Felle, Antonio Enrico. *Biblia Epigraphica*. Bari: Edipuglia 2006.
- Gerleman, Gillis. *Studies in the Septuagint, 1. Book of Job*. Lund: Gleerup, 1946.
- —. *Studies in the Septuagint, 3. Proverbs*. Lund: Gleerup, 1956.
- Glenny, W. Edward. "Translation Technique in the Minor Prophets", in: Wolfgang Kraus u.a. ed. *XV Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Munich 2013*. (SCSt 64) Atlanta: Society of Biblical Literature, 2016, 379–392.
- Heater, Homer, "A Septuagint Translation Technique in the Book of Job", *CBQ MS* 11, Washington: Catholic Biblical Association of America, 1982.
- Hengel, Martin. *Judentum und Hellenismus*. Tübingen: Mohr Siebeck, ³1988.
- Hiebert, Robert J. V. "Hermeneutical Observations Regarding the Work of the Translator of Septuagint Genesis", in: Eberhard Bons u.a. ed. *Die Septuaginta – Themen, Manuskripte, Wirungen*. (WUNT 444) Tübingen: Mohr Siebeck, 2020, 58–78.
- Janowski, Bernd. „Einwohnung Gottes in Israel“, in: ders./Enno Edzard Popkes ed. *Das Geheimnis der Gegenwart Gottes. Zur Schechina-Vorstellung in Judentum und Christentum*. (WUNT 318) Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, 1–38.
- Jüngling, Hans-Winfried. „Paroimiai / Proverbia / Sprichwörter / Sprüche Salomos, 3. Teil: Spr 22,17–31,31“, in: Martin Karrer/Wolfgang Kraus eds. *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*. LXX.E. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011, 1981–2000.
- Kaiser, Otto. *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- Kepper, Martina. *Job / Das Buch Ijob / Hiob*, in: Martin Karrer/Wolfgang Kraus ed. *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*. LXX.E. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011, 2067–2126.
- Kugelmeier, Christoph. „Beobachtungen zur gedanklichen und sprachlichen Struktur des Prologs zum Buch Sirach“, in: Siegfried Kreuzer et al. ed., *Bibel und Patristik. Studien zur Exegese und Rezeption von Septuaginta und Neuem Testament*. (BZSup 3) Paderborn: Brill/Schöningh 2022, 99–117.
- —. „*Voces biblicae* oder *voces communes*? Zum Sprachgebrauch der Septuaginta im Lichte neuerer Papyrusforschungen“, in: Wolfgang Kraus/Martin Karrer eds. *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse*. (WUNT 252) Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, 340–356.
- Matusova, Ekaterina. "The Platonic Influence in the Passages on Soul in the Wisdom of Solomon," in: Gideon R. Kotzé/Michaël N. van der Meer/Martin Rösel eds. *XVII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Aberdeen 2019*. (SCSt 76) Atlanta: Society of Biblical Literature, 2022, 517–543.
- Meiser, Martin. *Septuaginta, inkulturáció és az identitás őrzése. Bevezetés a görög ószövetségbe*. Cluj-Napoca/Kolozsvár 2017.
- —. „Der Tempelbaubericht 3 Kgdms 6:1–22 – Vom Umgang der Übersetzer mit einer schwierigen hebräischen Vorlage“, in: Melvin K. H. Peters ed. *XIV Congress of the IOSCS*

- Helsinki 2010. (SCSt 59) Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013, 263–276; englische Fassung: “The Temple Construction Report 1Kgs 6 – How Translators Deal with a Difficult Template”, in: ders., *The Septuagint and Its Reception. Collected Essays*. (WUNT 482) Tübingen: Mohr Siebeck, 2022, 82–94.
- Metzger, Martin. „Himmlische und irdische Wohnstatt Jahwes (1970)“, in: ders., *Schöpfung, Thron und Heiligtum. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, hg. v. Wolfgang Zwickel. (BThSt 57) Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2003, 1–38.
- Noy, David. *Jewish Inscriptions of Western Europe II*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Oláh, Zoltán és Papp György (szerk.) *Az alexandriai Biblia. Nemzet- és felekezeti tanulmányok a görög Ószövetségről*. Budapest–Kolozsvár: Szent István Társulat – Verbum, 2019.
- — és Papp György (szerk.) *Fordításba rejtett teológia. Nemzet- és felekezeti tanulmányok a görög Ószövetség nyelvéről, szövegéről és kultúrájáról*. Budapest–Kolozsvár: Szent István Társulat – Verbum, 2022.
- Otto, Eckart. „Die Geschichte der spätbiblischen und frühjüdischen Schriftgelehrsamkeit“, in: ders., *Die Tora. Studien zum Pentateuch*, (BZAR 9) Wiesbaden: Harrassowitz 2009, 52–90.
- Passoni Dell’Acqua, Anna, “Translating as a Means of Interpreting: The Septuagint and Translations in Ptolemaic Egypt”, in: Wolfgang Kraus/Martin Karrer ed., *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse*. (WUNT 252) Tübingen, 2010, 322–339.
- Prestel, Peter. „Die Diversität des Griechischen in der Septuaginta“, in: Eberhard Bons/Jan Joosten ed., *Die Sprache der Septuaginta. The Language of the Septuagint*, LXX.H Bd. 3. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2016, 39–68.
- Rösel, Martin. „Arithmoi / Numeri / Das Vierte Buch Mose, Einleitung“, in: Karrer, Martin/Kraus, Wolfgang (Hg.). *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Neuen Testament*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011, 430–436.
- Siegert, Folker. *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta*. (MJS 9) Münster: Lit, 2001.
- Thackeray, Henry St. John. *Grammar of the Old Testament in Greek 1. Introduction, Orthography and Accidence*. Cambridge, Cambridge University Press, 1909.
- Tilly, Michael. „Die Rezeption des Danielbuches im hellenistischen Judentum“, in: Katharina Bracht/David S. du Toit eds. *Die Geschichte der Daniel-Auslegung in Judentum, Christentum und Islam*. (BZAW 371) Berlin/New York: de Gruyter, 2007, 31–54.
- —. „Textsicherung und Prophetie. Beobachtungen zur Septuagintarezeption in Apk 22,18f.“, in: Friedrich W. Horn/Michael Wolter ed. *Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2005, 232–247.
- Tov, Emanuel. “The Methodology of Textual Criticism in Jewish Greek Scriptures, with Special Attention to the Problems in Samuel–Kings: The State of the Question: Problems and Proposed Solutions”, in: ders.: *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint*. (VTSup 72) Leiden: Brill/Atlanta: Scholars Press, 1999, 489–499.
- Usener, Knut. „Hiob 40^{LXX} als theologische Interpretation der hebräischen Vorlage“, in: Martin Meiser u.a. ed. *Die Septuaginta – Geschichte, Wirkung, Relevanz*. (WUNT 405) Tübingen: Mohr Siebeck, 2018, 50–65.

- van der Kooij, Arie. "Authoritative Scriptures and Scribal Culture", in: Mladen Popović ed. *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism*, (JSJSup 141) Leiden: Brill, 2010, 55–71.
- van der Meer, Michaël N. "Provenance, Profile, and Purpose of the Greek Joshua", in: Melvin K. H. Peters ed. *XII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Leiden 2004*. (SCSt 54) Atlanta: SBL, 2006, 55–80.
- von Lips, Hermann. „Erläuterungen zu Prov 1–9“, in: Martin Karrer/Wolfgang Kraus eds. *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, LXX. E. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011, 1959–1966.
- Walter, Nikolaus. *Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker*. (JSHRZ I 1) Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1977, 89–163.
- Wevers, John William. *Notes on the Greek Text of Deuteronomy*. (SCSt 39) Atlanta: Scholars Press, 1995.
- Wischmeyer, Oda. *Die Kultur des Buches Jesus Sirach*. (BZNW 77) Berlin/New York: de Gruyter, 1995.
- Zapff, Burkard M. „Einige Beobachtungen zur Hermeneutik der LXX-Fassung der Michaschrift“, in: Eberhard Bons u.a. ed. *Die Septuaginta – Themen, Manuskripte, Wirkungen*. (WUNT 444) Tübingen: Mohr Siebeck, 2020, 218–231.
- Ziegler, Joseph. *Beiträge zum griechischen Job*. (MSU 18, AAWG 3/147) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.

**„FORGASD, FORGASD, HISZEN MINDEN BENNE VAN!”
ADALÉKOK AZ ÍRÁSTUDÓK ÉS A MASSZORÉTÁK
HERMENEUTIKÁJÁHOZ**

Jelen írásomban arra teszek kísérletet, hogy a bibliai hermeneutika történetének két, alig vizsgált területeként a Talmud-korabeli zsidó írástudók (Kr. u. 2–5. sz.) és a masszoréták (Kr. u. 7–10. sz.) írásmagyarázati elveit jellemezzem.¹ Mivel e két, az Ószövetség / Tanak szövegének rögzítésében döntő szerepet játszó csoport egyike sem alkotott hermeneutikai értekezéseket, elképzeléseikre a bibliai kéziratokon végzett tevékenységükből, illetve a kortárs zsidó irodalomból kell és lehet következtetnünk. A folytatásban ezért először röviden ismertetem a korai rabbinizmus írásmagyarázatának jellemzőit, majd bemutatom az írástudók munkásságát és hermeneutikájuk néhány elemét. Ezt követően a karaiták, illetve Szaadja gáon írásmagyarázati elveit foglalom össze röviden, s ezekkel egybevetve mutatom be a masszoréták hermeneutikájának néhány karakteres vonását. Végezetül kitérek arra is, hogy jómagam, protestáns keresztyén teológusként, miben látom a zsidó írásmagyarázat e két korai szakaszának a maradandó értékeit.

I. A RABBINIKUS ÍRÁSMAGYARÁZAT JELLEMZŐI

A rabbinikus írásmagyarázat elvei és módszertana a Misnából, a Talmudból és a palesztinai midrásokból, valamint az Ószövetség parafrazeáló arámi fordításából tárul fel előttünk.² Ezt az írásmagyarázatot a korabeli zsidóság néhány markáns tanítása alapvetően határozta meg: A szent iratok Isten szava, amelyeket a Szent Lélek (*ru^ah haqqódes*) diktált, s amely minőségében különbözik minden más isteni akaratkinyilvánítástól, ami ennek csak halvány visszhangja lehet (*bat qól*).³ A Tóra ugyanakkor felette áll minden más iratnak, amelyek ahhoz érdemben már semmit sem tehetnek hozzá (vö. 5Móz 4,2; 13,1), de nem is bírálhatják azt felül: az élet minden kérdésére tehát a választ ebben a

¹ Előadásom, a szerkesztők szíves hozzájárulásával, korábban, azonos cím alatt már megjelent az alábbi helyen: Kathyné Mogyoróssy A. – Kiss J. (szerk.): *Értelmesen élni. Tanulmányok Pinczésné dr. Palásthy Íldikó tiszteletére*, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2023, 13–25.

² Martini – Talabardon: *Bibelauslegung, jüdische* (2012), 3. fejezet.

³ Ehhez lásd Szécsi: *A Ruách háKódes, a Sechiná és a Bát kól* (2021), 236kk.

könyvben kell keresni.⁴ Ám a Tóra, kimeríthetetlen kincsestárként, tartalmaz is mindent, amire Izráelnek az idők során eligazításként szüksége lehet (lásd pl. Szánhedrín 34a, Sabbát 88b). „Forgasd, forgasd, hiszen minden benne van!” – hangzik a Misna biztatása (Ávót 5,25), amely nemcsak azt juttatja kifejezésre, hogy a szent iratok magyarázata szükséges, de azt is, hogy ez a tevékenység hasznos és egyben lehetséges is.⁵

A korabeli zsidóság írásmagyarázati módszerei közül a rabbinikus exegézis alapvetően kettőt: a szöveg elsődleges értelmét feltáró módszert, a *pesať*-ot, valamint az annak mélyebb, rejtett értelmét kutató módszert, a *deras*-t használta.⁶ A kézenfekvő, elsődleges értelem feltárására (*pesať*) ott volt szükség, ahol a szöveg nem volt elég világos, látszólag ellentmondott más igehelynek vagy tartalmában tűnt megbotránkoztatónak.⁷ E módszer számára az ismétlések, az ellentmondások és a látszólag fölösleges részletek is meghatározó jelentőséggel bírhattak (az *omniszignifikancia* elve).⁸ Ezzel szemben a *deras* egy új, addig nem szabályozott kérdésre keresett normatív tanítást,⁹ abból kiindulva (vö. Zsolt 62,12), hogy minden bibliai szövegnek egy mélyebb, többféle magyarázatot is rejtő értelmezési horizontja is létezik (a *poliszemantika* elve).¹⁰ Ez utóbbi módszer lényegében arra szolgált, hogy a korabeli hagyományt utólag igazolják a Tórával és a további szent iratokkal, vagy másképp fogalmazva: a „szóbeli Tórát” az „írott Tóra” alapján verifikálták.¹¹

Mivel a bibliai szakaszok értelmezésében a szabad asszociációknak mindkét módszer meglehetősen tág teret hagyott, a rabbinikus körök igyekeztek az önkényességnek legalább elvben határokat szabni. A hagyomány Hillélnek, az 1. század egyik iskolateremtő tekintélyének tulajdonítja a rabbinikus írásmagyarázat klasszikus hét szabályát (*mid-dót*).¹² Ezek zömében megfelelnek az általános logika törvényszerűségeinek, így a hellén-

⁴ Stemberger: *Rabbinic exegesis* (2013), 194k.

⁵ Longenecker: *Biblical Exegesis* (1999), 6k; Stemberger: *Rabbinic exegesis* (2013), 214–217.

⁶ A további két eljárás az *allegória* (*remez*) és a *peser* módszere. A középkorban a PaRDéSz mozaikszóval a zsidó írásmagyarázatnak lényegében ugyanezt a négy változatát különböztették meg: *pesať*, *remez*, *deras* és *szód* ('titok'), lásd Longenecker: *Biblical Exegesis* (1999), 14; Martini – Talabardon: *Bibelauslegung, jüdische* (2012), 4. fejezet.

⁷ Vermes: *Bible and Midrash* (1970), 203; Stemberger: *Rabbinic exegesis* (2013), 215k; Longenecker: *Biblical Exegesis* (1999), 15–18.

⁸ Martini – Talabardon: *Bibelauslegung, jüdische* (2012), 3. fejezet.

⁹ Vermes: *Bible and Midrash* (1970), 221.

¹⁰ Longenecker: *Biblical Exegesis* (1999), 18k; Martini – Talabardon: *Bibelauslegung, jüdische* (2012), 3. fejezet.

¹¹ Vermes: *Bible and Midrash* (1970), 222; Reventlow: *Epochen der Bibelauslegung* (1990), 106. 108; Kustár: *Rabbinikus írásmagyarázat* (2022), 63–64.

¹² Toszefta Szánhedrín 7:11, 7:5. A szabályok ismertetéséhez és szemléltetéséhez számos példával lásd Strack: *Introduction to the Talmud and Midrash* (1945), 93–98; Doeve: *Jewish Hermeneutics* (1954), 66–75; Longenecker: *Biblical Exegesis* (1999), 20–24; Kustár: *Rabbinikus írásmagyarázat* (2022), 67–69.

római retorika és jogértelmezés szabályaival is egyezéseket mutatnak.¹³ E szabályok között kiemelt szerep jut az *analóg szavak, kifejezések, parallel versek keresésének*, valamint (legalábbis elviekben) a *kontextusnak*.¹⁴

2. AZ ÍRÁSTUDÓK (SZÓFÉRIM) HERMENEUTIKÁJA

Bár az 'írástudó' (*szófér*) fogalma már az ószövetségi korban is ismert, a szó a korai rabbinikus irodalomban azokat jelöli, akik a kanonikus bibliai szöveg egységesítésén és pontos hagyományozásán dolgoztak a Kr. u. 2–5. században. Munkájuk időben egybeesik a Talmud kialakulásának korával, ami róluk kizárólag elismerően nyilatkozik (Kiddusín 30a; Éruvím 13a; Szótá 20a).¹⁵ Emiatt abból indulhatunk ki, hogy hermeneutikájuk alapvetően nem különbözött a korai rabbinizmus felfogásától.

Az írástudóknak köszönhetjük egyrészt a részben még eltérő szöveghagyományok egységesítését, akár kisebb beavatkozások árán is¹⁶ annak rögzítését, azokat a szabályokat, amelyek a bibliai kéziratok készítésére vonatkoznak,¹⁷ a bibliai szöveg versekre, bekezdésekre és heti szakaszokra való felosztásának megjelenítését, bizonyos listák és költemények eltérő tördelésének szabályait.¹⁸ Nekik köszönhetjük a bibliai szövegben olyan különleges jelzések alkalmazását is, amelyek, úgy tűnik, a szöveghagyomány ingadozására hívják fel a figyelmet: ilyenek a „rendkívüli pontok” (*puncta extraordinaria*), a „fordított nún” (*nun inversum*), a megemelt, a nagyobbra vagy a kisebbre írt betűk.¹⁹ S bár írásban még nem jelölték, de ebben a korban már kialakult az az eljárás, hogy a hibásnak tartott helyeken magát az írott szöveget nem javították ki (*k'etiv*), de a zsinat-

¹³ Így Daube: *Alexandrian methods of interpretation and the rabbis* (1953), illetve pl. Reventlow: *Epoche der Bibelauslegung* (1990), 107; Stemberger: *Rabbinic exegesis* (2013), 214.

¹⁴ Klein–Blomberg–Hubbard: *Biblical Interpretation* (1993), 24k. A későbbi hagyomány Jismaél rabbi nevéhez kötve (Kr. u. 2. század eleje) Hillél szabályait tovább részletezi, és 13 *middót*ot listáz fel, lásd Longenecker: *Biblical Exegesis* (1999), 20–24. Ez a jegyzék azonban még lényegében a Hillél-féle hét szabály részletezésének tekinthető, és úgy állt elő, hogy Hillél két szabályát összevonták, az ötödiket pedig nyolc szabályra bontották tovább. Más a helyzet azzal a harminckét szabállyal, aminek a jegyzéke a középkorra Eliezer ben Joszé („a galileai”) nevéhez kötve alakul ki, legkorábban a Kr. u. 6–8. században, lásd ezekhez Strack: *Introduction to the Talmud and Midrash* (1945), 93–98; Longenecker: *Biblical Exegesis* (1999), 20–24. Ennek a további „szabályok” azt demonstrálják, hogy a rabbinikus írásmagyarázat a későbbiekben szélesre tárta a spontán és tetszőleges asszociációk előtt a szövegmagyarázat kapuját, aminek egyedül a hagyomány tekintélye szabott határt, lásd Doeve: *Jewish Hermeneutics* (1954), 64; Longenecker: *Biblical Exegesis* (1999), 22.24.

¹⁵ Lásd Kustár: *A Héber Ószövetség szövege* (2010), 28k.

¹⁶ Lásd a *tiqqúné szóf' rím* ('az írástudók javításai') tizennyolc, valamint az *'itturé szóf' rím* ('az írástudók kihagyásai') négy esetét, ezekhez lásd Kustár: *A Héber Ószövetség szövege* (2010), 30–36.

¹⁷ Az istentiszteleti célokra készült Tóra írásának szabályaihoz lásd Menáchót 30a; 32b; Megillá 70a.71d; 72a; 74a; Bává bátrá 13b–14a.

¹⁸ Ezekhez lásd Kustár: *A Héber Ószövetség szövege*, 39–58.

¹⁹ Ezekhez lásd Kustár: *A Héber Ószövetség szövege*, 27–82.

gógai felolvasónak ehelyett a feltételezett helyes szóalakot kellett felolvasnia (*q^eré*).²⁰ Mindezek mögött három fontos hermeneutikai alapelv sejlik föl, amelyeket szeretnék kiemelni.

Először is az írástudók eljárása a szent szövegek és a hagyomány ambivalens kapcsolatát dokumentálja. A Talmud szerint az írástudók a bibliai szöveg egységesítése során meglévő kéziratokból dolgoztak, így az általuk letisztázott szövegben csak olyan változat rögzülhetett, amelynek kéziratos alapja volt.²¹ Ezzel magyarázható az az eljárásuk is, hogy (néhány kisebb beavatkozást leszámítva) még a nyilvánvaló másolási hibák esetében sem nyúltak bele a szövegbe, hanem a szerintük helyes olvasatot csak szóban hagyományozták.²² Az írott szöveg tekintélye itt megkérdőjelezhetetlennek tűnik a hagyománnyal szemben. Ám ennek ellentmond az a gyakorlat, hogy a szóbeli felolvasás során a zsinagógában ezeken a helyeken nem a leírt szöveg hangzott el, hanem az általuk helyesnek tartott, szóban hagyományozott olvasat²³: a hagyomány itt felülírja a szöveg tekintélyét, vagy legalábbis párhuzamosan érvényesül vele.

Másodszor a *q^erék* legrégebbi esetei eufemizmusok, azaz egy megbotrántoztatónak vagy illetlennek tekintett szó helyett egyszerűen egy másikat olvastak fel.²⁴ Ez azt jelenti, hogy bár a bibliai szöveget Isten szavának tekintették, megítélésük szerint a benne rejlő üzenet adott esetben más szavakkal is hitelesen visszaadható. Ez az alapelv korábban elérő szövegváltozatok békés együttélését tette lehetővé (lásd pl. Qumrán), majd az írástudók korában a Tóra és az egyéb szent iratok fordításainak (a Szeptuaginta utáni görög fordítások, valamint a Targumok) elkészítését is lehetővé tette (másképp járt el pl. később az iszlám hagyomány a Koránnal kapcsolatban).

A harmadik hermeneutikai alapelv, amit szeretnék kiemelni, abban nyilvánult meg, hogy az írástudók nem iktatták ki teljesen a hagyomány ingadozását. Néhány apró részlet esetében ugyanis nem döntötték el, hogy mi lehet az eredeti/helyes szöveg, hanem a bibliai kéziratokban annak két lehetséges változatát is megjelenítették: ezt a célt szolgálta a különleges jelzések és méretű vagy pozíciójú betűk jelentős hányada.²⁵ Ez az eljárás megfelel a Talmud és a midrások azon gyakorlatának, hogy a rabbik eltérő tanítását vagy egy bibliai szakasz eltérő magyarázatait bármilyen értékítélet nélkül egymás mellé helyezik. E mögött az a meggyőződés áll, hogy a Szentírás ihletett, Isten szava ugyan, ám a szöveg nem tévedhetetlen, eredeti formája pedig bizonyos pontokon nem állapítható meg biztosan. Ezt a jellegzetességet annak ellenére is szeretném itt kiemelni,

²⁰ Ehhez lásd Kustár: *A Héber Ószövetség szövege*, 37k. 283–291.

²¹ Lásd a három templomi tekercs egységesítésének hagyományához Táánit 4.2, Megillá 5.5, Szófrim 6.4.

²² Ehhez lásd Kustár: *A Héber Ószövetség szövege*, 29.

²³ Ehhez ismét lásd Kustár: *A Héber Ószövetség szövege*, 37k. 283–291.

²⁴ E tizenhat, zömében már a babiloni Talmudban is számon tartott esethez (lásd Megillá 25b), lásd Kustár: *A Héber Ószövetség szövege*, 295.

²⁵ Ezekhez lásd Kustár: *A Héber Ószövetség szövege*, 63–82.

hogy az érintett esetek száma viszonylag kevés, s hogy a hagyomány a későbbiekben egyre inkább a Tóra (majd a többi szent irat) tökéletességét hangsúlyozta.

3. A KARAITA MOZGALOM ÉS SZAADJA GÁON HERMENEUTIKÁJA

A középkori zsidóság írásmagyarázata részben a Talmud és a korai midrások által kijelölt úton haladt tovább.²⁶ Ugyanakkor az iszlám világ új kihívások elé állította őket. Egyrészt e kor a görög tudomány és filozófia reneszánszát hozta el, amivel az arabul (is) beszélő közel-keleti zsidóság közvetlen kapcsolatba került.²⁷ Másrészt az iszlám megelőzte a zsidóságot (áttértjeik igényeire való tekintettel) saját nyelvtanának feltárásában, a magánhangzóírás kifejlesztésében, valamint egy olyan egyszerűsített kommentárforma kialakításában, amely nyelvészeti alapon, az általános logika szabályai szerint érvelve halad végig a szövegen, és annak elsődleges értelmét tárja fel.²⁸ E kihívásokra egyrészt a karaita mozgalom, másrészt Szaadja gáon talált feleletet.

A karaita mozgalom a 9. század második felére kristályosodott ki Perzsia és Babilónia, majd részben Palesztina területén. Legfőbb jellemzői a szóbeli hagyománnyal szemben a szent iratok tanításának középpontba állítása és a felfokozott messianizmus volt. Bár az irodalmi vita köztük és a zsidóság többségi, rabbinikus ága között végig hol éles, hol elmérgesedett volt, a két irányzat a 12. századig békésen együtt tudott élni, amit Maimonidész intelmei, korabeli házassági szerződések sora, de a kairói nem karaita Ezsdrás-zsinagóga genízájának gazdag karaita anyaga is bizonyít.²⁹

A mozgalom hermeneutikájának alapjait Dániel al-Qumisi, a mozgalom egyik atyja fektette le. Al-Qumisi a maga igemagyarázatait héber nyelven írta, versről versre követve a bibliai szöveget.³⁰ Módszere „nyelvészeti-kontextuális megközelítésnek” nevezhető: a szöveghez grammatikai megjegyzéseket fűz, részletesen elemzi a szavak és frázisok szemantikáját, a versek mondanivalóját pedig mindig azok kontextusában vizsgálja, tekintettel a nagy tartalmi egységek hatáira, struktúrájára és koherenciájára is. Lényeges változás, hogy Al-Qumisi a bibliai szöveg elsődleges értelmét állítja magyarázatának középpontjába, s ezzel összefüggésben megjelennek nála a történeti érdeklődés első jelei is;³¹ ez utóbbi jellegzetességet a jeruzsálemi karaita akadémia vezető személyi-

²⁶ A Kr. u. 6–8., a 9–11., majd a 12–14. századok között újabb midrás-gyűjtemények születtek, lásd ezekhez röviden Bakhos: *Jewish Midrashic Interpretation*, 116k.

²⁷ Rosenthal: *Bible in Medieval Judaism* (1969), 252–256.

²⁸ Cohen: *Medieval Jewry in the World of Islam* (2011), 204–207.

²⁹ Polliack: *Medieval Karaism* (2011), 303; Goodman: *A History of Judaism* (2017), 304. 307–310.

³⁰ Lásd Polliack: *Medieval Karaism* (2011), 305.

³¹ Ehhez lásd pl. Wechsler: *Karaite commentary on Esther* (2001), 120.

ségei (pl. Jefet ben Éli) fejlesztik majd tovább.³² A karaiták ezzel egy új kommentár-formát honosítottak meg,³³ amely a középkorban, hispániai szerzők közvetítésével, a keresztyén Európa zsidó közösségeiben is elterjedt, és pl. Rasin túl a keresztyén írásmagyarázatra is nagy hatással volt.³⁴

E hermeneutika fontos előfeltetele, de egyben szerencsés mellékhatása is a héber nyelvészet kialakulása,³⁵ ami – az arab minta mellett – jelentős mértékben épített a masszoréták tevékenységére, és a 10. századig karaita háttere ellenére sem szakadt el a rabbinikus főágtól.³⁶ Bár a karaiták a messianisztikus váradalmaik miatt a *deras* módszeréről sem mondhattak le teljesen, a szöveg elsődleges értelmét gondosan megkülönböztették az „alkalmazott” értelmezéstől, az előbbire a *ta'wil*, a másakra a *tausir* (arabból kölcsönzött) szakkifejezést honosítva meg.³⁷ Végül pedig érdemes kiemelni, hogy a karaiták az írásmagyarázatban mindenféle tekintélyt elutasítottak, s hogy követőiktől olyan exegetikai munkát követeltek, amely önálló elemzésen és mérlegelésen alapul, követhetően és logikusan érvel, és vállalja az önálló döntések kockázatát. Meggyőződésük szerint az írásmagyarázatban nem a hibás döntés a bűn, hanem a hagyományos nézetek kritikátlan átvétele.³⁸

A korabeli rabbinizmus meghatározó alakja szintén a korai iszlám világ szülöttje volt: a Babilonban működő Szaadja gáon (Kr. u. 880–942), a szúrai iskola vezetője, aki a héber nyelvészet, liturgia és vallásfilozófia mellett a bibliamagyarázat terén is maradandót alkotott.³⁹ Az utóbbi téren részben arab nyelvű bibliafordításai, részben pedig kommentárjai voltak fontosak; ez utóbbiakban – egyik fő műve, a *Hiedelmek és vélemények könyve* mellett (Kr. u. 933) – több helyen (Genezis, Jób) explicit is megfogalmazta hermeneutika elveit.⁴⁰

Szaadja került minden allegorizálást, ahogy a tipológiát és a szimbolizmust is; véleménye szerint az írásmagyarázatnak mindenekelőtt a bibliai szövegek elsődleges és kézenfekvő jelentését kell feltárnia és hasznosítania. A szöveg rejtett (metaforikus) értelme ezzel szemben csak akkor elfogadható, ha az elsődleges értelem irracionális (mert ellent-

³² Polliack: *Medieval Karaism* (2011), 306, a karaita akadémiához lásd Goldstein: *Karaite exegesis* (2011), 1–16.

³³ Összefoglalóan ehhez lásd Goldstein: *Karaite exegesis* (2011), 47–84.

³⁴ Viesel: *Jewish Philological Exegesis* (2017), 53. 61–64; Goldstein: *Karaite exegesis* (2011), 177.

³⁵ Polliack: *Medieval Karaism* (2011), 310.

³⁶ Lásd Polliack: *Medieval Karaism* (2011), 311.

³⁷ Polliack: *Medieval Karaism* (2011), 308–310.

³⁸ Lásd Jefet ben Élinek (Jeruzsálem, Kr. u. 10. sz.) a Zak 5,7–8-hoz írt magyarázata alapján Polliack: *Medieval Karaism* (2011), 314.

³⁹ Viesel: *Jewish Philological Exegesis* (2017), 58. Teljes neve Rabbi Szaadja ben Jozsef gáon (‘Raszag’).

⁴⁰ Harris: *Medieval Jewish Biblical Exegesis* (2009), 141k. A *Hiedelmek és vélemények könyve*, valamint Jób-kommentárja vonatkozó szakaszainak válogatásához és angol fordításához lásd Yarchin: *History of Biblical Interpretation* (2004), 150–163. 163–167.

mond a józan észnek vagy más bibliai szakaszoknak), vagy ellentétes a bevett hagyománnyal.⁴¹ Ezt az alapelvet Szaadja kétségtelenül a karaitáktól vette át, hogy a hagyományos rabbinizmus védelmezőjeként kifogja vitorlájukból a szelet; azzal pedig, hogy a *deras* módszerét azokra az igehelyekre is alkalmazta, amelyeket a karaiták messianisztikusan értelmeztek, a saját fegyverüket fordította ellenük.⁴²

Szaadja ugyanakkor az iszlám racionalizmus kihívásának is igyekezett megfelelni. Ehhez világosan definiálnia kellett, hogyan kell elvégezni a szöveg értelmének a megálapítását, illetve hogy melyek azok az okok és esetek, amikor elkerülhetetlen, hogy a magyarázó a szöveg elsődleges jelentésétől eltérjen. Szaadja szerint a zsidó vallásnak valójában három alapja van: a szent iratok, valamint az emberi értelem, amely megelőzi, illetve a hagyomány, amely időben követi azokat; bármit, amit magában a Bibliában nem találunk meg, ez utóbbi kettőben fellelhető. Az írásmagyarázat fő szabályaiként ennek megfelelően az alábbi hármas kritériumrendszert állította fel: a szöveg értelmét a héber szöveg nyelvi, elsődleges értelme alapján, az emberi értelem szabályai s végül (a Törvény esetében) a rabbinikus hagyomány alapján kell megállapítani. Szaadja az emberi értelem alatt az arab filozófia három szabályát: az értelmi felfogást, az indoklást és a logikai levezetést értette. S végül Szaadja – részben karaita, részben iszlám hatásra – valamennyi kanonikus könyv egységét vallotta, és ennek az egységnek a felmutatására, a közöttük lévő kereszthivatkozások, párhuzamok és kapcsolódási pontok feltárására kommentárjaiban, de arab bibliafordításaiban is nagy hangsúlyt fektetett.⁴³

A babiloni diaszpóra hanyatlásával a zsidóság szellemi központja részben Palesztinába, részben pedig majd Hispániába helyeződött át, ahol Izráel továbbra is az iszlám és az arab tudományeszmé közepette kellett, hogy meghatározza a szent irataihoz és a hagyományaihoz fűződő viszonyát. Ebben a 10. századdal kezdődő időszakban az írásmagyarázat a karaiták és a Szaadja által kijelölt úton fejlődött tovább. A *pesat* és *deras* közötti különbséget egyre erősebben tudatosítva a rabbik a szövegek elsődleges értelmére helyezték a hangsúlyt, aminek feltárásához immár a héber mondattan és lexikográfia eredményeit is felhasználhatták, de a történeti kontextust is egyre gyakrabban és mélyebben vonták be a szöveg magyarázatába.⁴⁴

⁴¹ Rosenthal: *Bible in Medieval Judaism* (1969), 257k; Yarchin: *History of Biblical Interpretation* (2004), 150k; Harris: *Medieval Jewish Biblical Exegesis* (2009), 142.

⁴² Rosenthal: *Bible in Medieval Judaism* (1969), 256k. Tegyük hozzá: ez a hermeneutika, amely a szöveg elsődleges értelmét hangsúlyozza és a messianisztikus értelmezést számos igehely esetében feladja, később, a keresztyén világban is a hitvédelem egyik hatékony eszközének bizonyult.

⁴³ Ehhez lásd Yarchin: *History of Biblical Interpretation* (2004), 149–163.

⁴⁴ Lásd e korszakhoz Rosenthal: *Bible in Medieval Judaism* (1969), 258k; Harris: *Medieval Jewish Biblical Exegesis* (2009), 143k.

4. A MASSZORÉTÁK HERMENEUTIKÁJA

A masszoréták kora egybeesik a karaita mozgalom felvirágzásával, illetve Szaadja gáon munkásságával, nyelvészeti jellegű adatgyűjtéseiket pedig a karaita nyelvészet nyilvánvalóan használta. Vitatott kérdés, hogy a masszoréták közül kik voltak karaiták, de úgy tűnik, hogy a tibériási iskola vezetőinek, a Ben Aser családnak legalábbis az utolsó két tagja, Mózes és Áron karaiták voltak.⁴⁵ Ez azt jelenti, hogy éppen a standard bibliai héber szöveg, az ún. *textus receptus* megalkotása, ami a Ben Aser család ez utóbbi két tagjához köthető, nyilvánvalóan a karaita mozgalom keretében született meg. Jogosan feltelezhetjük tehát, hogy a masszoréták hermeneutikai jellegű megfontolásait alapvetően a karaita tanok, illetve az azokból a rabbinikus főágba is átemelt elemek határozták meg.

A masszoréták tevékenysége részben a bibliai szöveg immár minden részletre kiterjedő rögzítésében, részben pedig a pontos másolást és felolvasást segítő megjegyzérendszer kidolgozásában állt. Így a masszoréták rögzítették írásban a bibliai szöveg magánhangzóit, szóhangsúlyát, az értelmi egységek határait és hierarchiáját, a felolvasás dallamára (kantilláció) vonatkozó főbb utasításokat, a szöveg melletti megjegyzések formájában a *ketív–qeré* szövegjavítások rendszerét, valamint azokat a szóstatistikákat, amelyek elsődleges célja a kisebbségi olvasatok védelme volt a többségi formára történő (önkéntelen vagy tudatos) javításokkal szemben (*masora parva*). Mindezeket túl a masszoréták ígehely-listákat állítottak össze az egyes szóstatistikákhoz (*masora magna*), valamint különböző egyéb listákat nyelvtani vagy ortográfiai szempontból összerendezhető szavakból és kifejezésekből, vagy például a babiloni és a palesztinai masszoréták eltérő hagyományairól (*masora finalis*).⁴⁶

E hatalmas munka együttes megnevezése a masszóra. Mi jellemző ennek a hermeneutikájára?

Először is a Talmud azt mutatja, hogy a korabeli rabbik a még punktátlan héber szöveg több lehetséges olvasatát is bevonták a szöveg magyarázatába.⁴⁷ A *punktációval* a masszoréták azonban minden esetben döntöttek az egyik lehetséges olvasat mellett, s ezzel jelentősen leszűkítették az értelmezések körét. Az *akcentusok* elsődleges szerepe, hogy a felolvasó számára kijelöljék a szöveg értelmi egységeinek a határait, s így azok sok esetben konkrét, korabeli exegetikai döntéseket jelenítettek meg.⁴⁸ E két sajátosság mögött az egyértelmű elsődleges, kézenfekvő értelem iránti igényt ismerhetjük fel.

⁴⁵ Így Graetz, Kahle, majd újabban Ben-Hajjim és Chiesa alapján pl. Kustár: *A Héber Ószövetség szövege*, 92k.

⁴⁶ A masszoréták tevékenységéhez lásd részletesen Kustár: *A Héber Ószövetség szövege*, 102–339.

⁴⁷ Lásd például a 2Móz 23,25 *úbérek* szavához Longenecker: *Biblical Exegesis* (1999), 22.

⁴⁸ Ennek jelentőségét az írásmagyarázat számára először Rasi ismerte fel. Nála is tovább ment azonban Ibn Ezra, aki az exegézis egyik fontos szabályaként így intette az olvasóit/tanítványait: „Kövess az akcentusok kitevőjét!” (Széfer Móznajim 4b), hasonlóan az Ézs 1,9 magyarázatánál, lásd Kustár: *A Héber Ószövetség szövege*, 193.

Másodsorban a masszoréták az írástudóktól átvették és gazdagon kifejtették, immár a bibliai kéziratokban, közvetlenül a bibliai szöveg mellett a *kéřtív-qéřé* szövegjavítások rendszerét, ezzel pedig az írott szöveg és a szóbeli hagyomány kettőssége, az írástudóktól átvett örökségként, náluk is jelentkezik.

A masszoréta *szóstatistikák* elsődleges feladata az, hogy a párhuzamos helyek önkéntelen harmonizálását megakadályozzák – ám ezek a statisztikák egyben fel is hívják ezekre a párhuzamos helyekre a figyelmet.⁴⁹ Ez megfelel a rabbinikus írásmagyarázat egyik fő szabályának, ami a karaiták és Szaadja gáon hermeneutikájában is meghatározó szerepet kapott: a bibliai paralellek/analógiák alkalmazásának. Másrészt a szóstatistikák tudatosítják a lehetséges (mert máshol elő is forduló) nyelvtani formákkal szemben az adott helyen szereplő egyedi formát is, ami ismét csak az elsődleges nyelvtani értelem megállapításában segít.

S végül a margószéli megjegyzések közül néhány olyan tekintélyeket nevez meg, akik alátámasztják az adott masszoréta iskola pontációját,⁵⁰ míg a megjegyzések egy másik csoportja éppen ellenkezőleg: a saját, helyesnek tartott írásmóddal szemben tünteti fel más masszoréta iskolák vagy neves mintakódexek eltérő olvasatait.⁵¹ A masszoréták ugyanakkor egész listát állítottak össze abból a 249 esetből, ahol a babiloni és a tibériási masszoréta iskola eltérően írja a bibliai szöveget.⁵² Itt ismét a hagyomány (apró részletekben tetten érhető) tökéletlenségének és lezáratlanságának tudatát ismerhetjük fel.

Az idézett példák háttérben hermeneutikai elvként világosan kirajzolódnak a korabeli karaita és gáonida hermeneutika alapszabályai: a szöveg értelmét annak kézenfekvő, elsődleges jelentése hordozza, amelyet a nyelvtani formák alapos megfigyelésével és a párhuzamos íghelyek egybevetésével szükséges feltárni. S bár a bibliai szöveg szinte már minden részletében rögzítettnek tekinthető, még mindig megmaradt a nyitottság e téren annak beismerésére, hogy a szöveg helyes olvasása, s így a pontos értelme sem tekinthető letisztázottnak a legutolsó apró részletig.

5. AZ ÍRÁSTUDÓK ÉS A MASSZORÉTÁK HERMENEUTIKÁJÁNAK MARADANDÓ ÉRTÉKEI

A fentiekben röviden áttekintettük az ókori és kora-középkori zsidóság írásmagyarázatának a történetét, ezen belül külön kitértünk az írástudók és a masszoréták hermeneu-

⁴⁹ Elvértve akadnak olyan statisztikai adatok is, amelyek kifejezetten egy exegetikai hagyomány megjelenítésére szolgálnak, lásd pl. az 1Móz 1,1-ben a *béřéřít* szó esetében az utalást a parallel Jer 26,1; 27,1 íghelyekre, lásd ehhez a Talmud magyarázatát (Áráchín 17a), lásd a kérdéshez Kustár: *A Héber Ószövetség szövege*, 249.

⁵⁰ Így a Codex Leningradensis például az alábbi helyeken: 2Krón 8,11; Dán 7,10; Zsolt 26,2; Péld 11,5 stb.

⁵¹ Így a Codex Leningradensis például az alábbi helyeken: 1Krón 12,9; 29,21; 2Krón 6,23; Zsolt 50,12; Ézs 44,20, lásd Kustár: *A Héber Ószövetség szövege*, 313–317.

⁵² Ehhez lásd Kustár: *A Héber Ószövetség szövege*, 338. 402.

tikájára. Mi lehet mindebből a maradandó örökség számunkra,⁵³ a 21. században? Vállalva a szubjektivitás kockázatát, jómagam, magyar református teológusként az alábbi pontokban szeretném ezt összefoglalni:

- (1) A Szentírás minden korra érvényes kijelentést hordoz, amelynek a feltárása az írásmagyarázat eszközkészletét igényli – és amihez, keresztyén megközelítésben, a Szentlélek megvilágosító erejébe vetett reménység párosul.
- (2) A szent szövegek elsődleges, szándékolt értelmének a feltárása az emberi intellektus útján, logikailag ellenőrizhető és követhető módon, bizonyos szabályok keretei között kell, hogy megtörténjen.
- (3) Az írásmagyarázat elengedhetetlen része az alapos nyelvi elemzés, valamint a párhuzam igehelyek egybevetése, az önmagát magyarázó Szentírás hermeneutikai elve alapján.
- (4) A Szentírásnak és az azt olvasó közösség hagyományának a kapcsolata az írásmagyarázók valamennyi nemzedéke számára kritikus önreflexió keretében tisztázandó feladat.
- (5) Nem szabad feladnunk a zsidó hagyománynak azt a meggyőződését, hogy a bibliai szövegben és értelmezésében mindig marad valami töredékesség, lezáratlanság, valami „tükör általi homály” (vö. 1Kor 13,12).

Az utolsó két megállapítást különösen is fontosnak látom. Ezek ugyanis nemcsak alázatra nevelnek bennünket saját tudományos eredményeink terén, de nyitottá is tehetnek mások eredményeinek az elfogadására, de legalábbis érdemi megvitatására. Márpedig ez elengedhetetlen nemcsak a tudományos teológiai diskurzushoz, de a vallásközi és a felekezeti párbeszédhez is, amelynek fontosságát nem lehet eléggé hangsúlyozni.

IRODALOM

- Bakhos, Carol. “Jewish Midrashic Interpretation in Late Antiquity and the Early Middle Ages”, in: Alan J. Hauser – Duane F. Watson (eds.), *A History of Biblical Interpretation. Volume 2: The Medieval through the Reformation Periods*. Grand Rapids – Cambridge: Eerdmans, 2009, 113–140.
- Cohen, Mark R. “Medieval Jewry in the World of Islam”, in: Martin Goodman (ed.) (assoc. eds.: Jeremy Cohen – David J. Sorkin), *The Oxford Handbook of Jewish Studies*. Oxford: University Press, 2002, reprinted 2011, 193–218.

⁵³ E kérdéshez általánosságban, a középkori zsidó írásmagyarázat vonatkozásában lásd Kustár: *Rabbinikus írásmagyarázat* (2023), 75–77.

- Daube, David: "Alexandrian methods of interpretation and the rabbis", in: Leward, Hans: *Festschrift Hans Leward bei Vollendung des vierzigsten Amtsjahres als ordentlicher Professor im Oktober 1953*, Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1953, 25–44.
- Doeve, Jan Willem. *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts*. Assen: van Gorcum, 1954.
- Goldstein, Miriam. *Karaite exegesis in Medieval Jerusalem: The Judeo-Arabic Pentateuch Commentary of Yūsuf ibn Nūh and Abū al-Faraj Hārūn* (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 26) Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- Goodman, Martin. *A History of Judaism* [London:] Allen Lane – Penguin Books, 2017.
- Harris, Robert A. "Medieval Jewish Biblical Exegesis", in: Alan J. Hauser – Duane F. Watson (szerk.), *A History of Biblical Interpretation. Volume 2: The Medieval through the Reformation Periods*. Grand Rapids – Cambridge: Eerdmans, 2009, 141–171.
- Klein, William W. – Blomberg, Craig L. – Hubbard, Robert L. Jr. *Introduction to Biblical Interpretation*. Dallas – London et al.: Word Publishing, 1993.
- Kustár Zoltán. *A héber Őszövetség szövege. A masszoréta szöveghagyományozás és annak megjelenítése a Biblia Hebraicában*. Budapest: Kálvin János Kiadó, 2010.
- — —, „A rabbinikus írásmagyarázat elvei és gyakorlata”, in: Zsengellér József – Koltai Kornélia (szerk.) *Hadd dicsérem a kegyes férfit! Tanulmánykötet Schweitzer József születésének centenáriumán*. Budapest: Magyar Hebraisztikai Társaság – L'Harmattan, 2022, 61–78.
- Longenecker, Richard N. *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, 2. edition, Grand Rapids – Cambridge: Eerdmans, 1999.
- Martini, Annett – Talabardon, Susanne. „Bibelauslegung, jüdische“. in: *WiBiLex. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (erstellt: 2012), <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/bibelauslegung-juedische/ch/8f87f0e1c37584807a05f31e139af016/>
- Polliack, Meira. "Medieval Karaism", in: Martin Goodman (ed.) (assoc. eds.: Jeremy Cohen – David J. Sorkin), *The Oxford Handbook of Jewish Studies*. Oxford: University Press, 2002, reprinted 2011, 295–326.
- Reventlow, Henning Graf. *Epochen der Bibelauslegung. Band I: Vom Alten Testament bis Origenes*. München: C. H. Beck, 1990.
- Rosenthal, Erwin Isaak Jakob. "The Study of the Bible in Medieval Judaism", in: Geoffrey William Hugo Lampe (ed.), *The Cambridge History of the Bible. Vol. 2: The West from the Fathers to the Reformation*. Cambridge: University Press, 1969, 252–279.
- Stemberger, Günter. "From inner-biblical interpretation to rabbinic exegesis", in: James Carleton Paget – Joachim Schaper (eds.), *The New Cambridge History of the Bible. Volume 1: The Bible from the Beginnings to 600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, 190–217.
- Szécsi József: „A Ruách háKódes, a Sechiná és a Bát kól”, in: Csorba Dávid – Kustár György – Marozsák Dániel – Szatmári Emília (szerk.): „Az Úr az én erőm és paizsom”. *Tisztelgő írások Engly Sándor professzor úr 65. születésnapjára (Hit és Kultúra 5)*, Sárospatak: Hernád Kiadó, 2021, 235–256.
- Vermes, Geza. "Bible and Midrash: Early Old Testament Exegesis", in: Peter R. Ackroyd – Christopher F. Evans (eds.), *The Cambridge History of the Bible, Volume 1: From the Beginning to Jerome*. Cambridge: University Press, 1970, 199–231.

-
- Viezel, Eran. "The Rise and Fall of Jewish Philological Exegesis on the Bible in the Middle Ages: Causes and Effects". *The Review of Rabbinic Judaism* 20/1 (2017), 48–88.
- Wechsler, Michael G. "An early Karaite commentary on the Book of Esther". *Hebrew Union College Annual* 72 (2001), 101–137.

A TALMUDI HERMENEUTIKA KÉRDÉSKÖRE

I. A TALMUDI HERMENEUTIKA KÉRDÉSE

A hermenetika feladatköre a Talmud világában az, hogy meghatározza, és rendszerezze a Biblia jogi és történelmi kérdésköreit, hogy azokat megfelelő módon tudja elemezni. A háláchának, a zsidóság törvény- és szabálygyűjteményeinek korpusza nem csupán a Tóra anyagára vonatkozik, hanem a Tórát seBál Pé-re, a Szóbeli törvényekre is, melyek a Tóra seBiktáv-ból, az Írott törvényből származnak és azok által lettek meghatározva. Ezen szabályzatrendszer a következő kérdésköröket öleli fel:

- 1, nyelvtan és exegézis
- 2, egyes szavaknak, betűknek, nem igazán lényeges szavaknak, elő- és utótagoknak az interpretációja
- 3, bizonyos betűknek magyarázata, melyek egyes szavakban megvannak jelölve
- 4, egy szón belül a betűknek értelmezése számértékük szerint (gematria¹)
- 5, egy szónak az értelmezése két vagy több szóra bontva (notarikon²)
- 6, egy szónak a magyarázata, annak mássalhangzós alakjának vagy vokalizációjának kiejtése szerint
- 7, egy szónak a magyarázata betűinek transzponálásával egy másik hangalakba, vagy a szó magánhangzóinak megváltoztatása
- 8, a háláchá logikai kikövetkeztetése a Biblia adott szövegéből vagy egy másik törvényből.

Ezen hermeneutikai szabályokról kezdettől fogva készítettek összefoglalókat. Az ún. tannaitikus hagyomány³ három ilyen gyűjteményt tart autentikusnak:

¹ Gematria: A szent szövegek írásának betűi meghatározottak, ahol minden apró részletnek jelentősége van. Minden betűnek van számértéke is, hagyományosan ezekkel jelölik az évszámokat, oldal-számokat, és ezen alapul a gematria, ami az azonos számértékű szavak között nem csak kapcsolatot, de titkos jelentéstöbbletet, misztikus erőket feltételez.

² A notarikon egy kabbalisztikus módszer egy szónak a származtatására, amelynek minden kezdő-betűjét vagy záróbetűjét használja a szó származtatására. Egy másik változat az első és az utolsó betűt, vagy a szó két középső betűjét használja egy másik szó létrehozásához. A „notarikon” szót a görög nyelvből kölcsönözték, és a latin „notarius” szóból származtatták, jelentése „rövidítő”.

³ A tannaiták vagy tannák ókori zsidó írásmagyarázók voltak, a Talmud bölcsei, akik a második Szentély korában, vagy az után 100–150 évvel éltek. A tannaiták korszaka Igazságos Simon korszakától kezdődik – Kr. e. IV. század vége –, és Rabbi Jehuda haNászi tanítványainak a koráig tartott

- 1, Hillél hét szabályát (a báráitá⁴ Szifrá elején; Ávót de-Rabbi Nátán 37)
- 2, Rabbi Jismáél 13 szabálya (a báráitá Szifrá elején; ez a gyűjtemény voltaképpen a Hillél-féle összeállítás kiegészítése)
- 3, Rabbi Eliézer ben Hirkánus 32 szabálya, és Rabbi Eliézer ben Joszé háGelili tanítá.⁵

Ezen utóbbi szabályokat egy önálló báráitá tartalmazza, amely csak későbbi összeállításokban került összeírásra. Ággádikus interpretációnak szánták őket, de sok közülük érvényes a háláchára is. Ezek adott esetben azonosak Hillél és Jismáél szabályaival.

Tudatában kell lennünk annak, hogy sem Hillél, sem Jismáél, sem Eliézer ben Joszé háGelili nem akartak egy teljes lexikális felsorolást adni a korukban érvényes szabályokról, hanem sok olyan szabályt is kihagytak felsorolásukból, melyeket akkoriban használtak. Bizonyos törvényszerűségek, szabályok mentén dolgoztak, illetve állították össze munkáikat, melyek számukra amolyan „központ”, mérték volt. Egyéb, más szabályokat is hasonló módon értékelték (Szifré, Numeri 2).

2. TALMUDI HERMENEUTIKAI IDŐSZAK

A Talmudban és a Midrásban⁶ meglévő, nem rendszerezett hermeneutikai szabályt Malbim⁷ az „Ájjelet há-Sáchár c. művében gyűjtötte össze a Szifráról⁸ írt magyaráza-

– az Kr. u. III. század kezdetéig. Más források szerint a tannáiták korszaka a mai időszámítás utáni 10 és 220 év közt, tehát összesen 210 évig tartott, és hat generációt tett ki. A későbbi zsidó hittudósokat amóráknak hívták.

⁴ A baráita egy zsidó szóbeli hagyomány ernyőfogalma, amelyet nem építettek be a Misnába.

⁵ Rabbi Eliézer ben Joszé háGelili zsidó bölcs, Kr. u. I–II. sz.

⁶ Midrás (héb. szó, a „deras” gyökből, a. m. „tanulmányozás”, „nyomozás”), a zsidó bibliaexegetika eredeti, ókori formája s az ezt felölelő rendkívül kiterjedt Midrás-irodalom elnevezése. A Midrásnak két típusa van: Midrás Haggáda a prédikáció vonatkozásait a bibliai szövegből vezeti le; a Midrás Háláchá törvényeket vezet le belőle. Amikor az emberek a midrás szót használják, általában a prédikációra gondolnak. A rabbik úgy hitték, hogy a Tórában minden szó Istentől származik, ezért egyetlen szót sem tekintettek feleslegesnek. Amikor egy feleslegesnek tűnő szóra vagy kifejezésre bukkantak, megpróbálták megérteni, milyen új gondolatot vagy árnyalatot akar a Biblia közvetíteni a használatával. A midrás azon igen régi hiten alapszik, hogy nincs felesleges szó, s annak magyarázatáról a szóbeli hagyomány gondoskodott, mely egyenesen Mózes koráig megy vissza.

⁷ Meir Leibush ben Yehiel Michel Wisser (1809–1879), ismertebb nevén a Malbim, rabbi, a héber nyelvtan mestere és bibliamagyarázó. A Malbim név nevének héber kezdőbetűiből származik. Ezt a betűszót használta vezetéknévként minden megjelent munkájában, és ezzel vált ismertté a közhasználatban.

⁸ A Szifrá a haláká midrása a Leviticus könyvében. A Talmud gyakran idézi, és tanulmányozása követte a Misnát. Magához a Leviticushoz hasonlóan a midrást is néha „Torát Kohánim”-nak, és két részben „Szifrá debei Rav”-nak is nevezik. Lekah Tob szerint ez utóbbi címet eredetileg azért adták, mert a Leviticus volt az első könyv, amelyet az elemi iskolában tanultak, és ezt követően terjesztették ki a midrásra is; de ennek a magyarázatnak ellentmondanak az olyan analóg kifejezések, mint a „Szifre debei Rav” és tágabb értelemben a „ketubot debei Rav” és a „teki'ata debei Rav”.

tának bevezetőjében. A szabályok számát önkényesen 613-ban határozták meg, megfelelően az ismert 613 tórai parancsolatnak. A szabályok régiségét csak az azokat idéző hagyományozók dátumai adják meg, így nem állapítható meg biztonsággal, hogy mennyivel régebbiek azoknál, akik ezt ismertetik. Az valószínű, sőt bizonyos, hogy Hillélnek 7 és Jismáélnak 13 szabálya korábbi, mint magának Hillélnek a kora, aki mindezeket elsőként hagyta ránk. Tehát nem Hillél alkotta meg ezeket, csupán összegyűjtötte azokat, mint korának aktuális szabályait, és esetenként ezeket megerősítette.

A Talmud nem ad magyarázatot a middot⁹ eredetéről, a geonimok¹⁰ szinaitáknak gondolták őket.¹¹ Voltaképpen nem valószínű, hogy ezt szó szerint véve Mózes korából kellene eredeztetni, inkább csak „nagyon régi” a jelentése.

Valószínűnek látszik, hogy az irányadó szempontokat Hillél tanítói határozták meg szabályként, jóllehet nem mindenki ismerte el ezeket azonnal érvényesnek és kötelező érvényűnek. A különböző iskolák különféle módon értelmezték, módosították, korlátozták vagy bővítették ezeket. Elsődlegesen Ákivá és Jismáél, illetve tudós kollégáik járultak hozzá ezen szabályok kidolgozásához.

3. RABBI ÁKIVÁ SZABÁLYAI

Ákivá különösen a nyelvtani és egzegetikai szabályoknak szentelte figyelmét, míg Jismáél a logikai megfontolásokat dolgozta ki. Az egyik iskola által lefektetett szabályokat egy másik gyakran elutasította, mert mások voltak alapelveik. Ákivá szerint a Tóra isteni nyelvést az különbözteti meg az emberi beszédétől, hogy az isteni szóban egyetlen szó vagy hang sem felesleges. Ezzel szemben Jismáél azt vallotta, hogy „A Tóra az emberek nyelvén beszél (Szifré 112). A Biblia alkalmazhatott fölösleges szavakat és hangokat is, és nem helyes kikényszerített értékeket rendelni hozzájuk azért, hogy azokból új szabályokat lehessen levezetni. Ugyanezen állítás érvényes egy teljes szakasz megismétlésére is. Jismáélnak az volt a véleménye, hogy „A Tóra időnként megismétli

⁹ Middot (mértékek vagy normák): a zsidó hermeneutikában vagy a bibliaértelmezésben olyan módszerek vagy elvek, amelyeket a bibliai szavak vagy szakaszok jelentésének kifejtésére használtak, hogy megfeleljenek az új helyzetek szükségleteinek. Bár a szabályok vagy normák valószínűleg a korai hellenisztikus judaizmusban alakultak ki, az első ismert összefoglalást Hillél rabbi állította össze a Kr. e. I. században. A Hillél által összeállított 7 normát követve Izmael ben Elizeus rabbi (Kr. u. 100 körül) 13 szabálya és a galileai Eliezer ben Yose rabbi 32 szabálya (Kr. u. 150 körül) következett. Ezek a szabályok több, mint ezer évig normatívák maradtak a judaizmusban.

¹⁰ Geonim (büszkék, ragyogók) vagy magyarosan gaonok kora, gaoni korszak: egy kora középkori héber történelmi–irodalomtörténeti korszak, amely a szaboreusok után, körülbelül a VII. és XI. sz. közötti időszak. A gaonok a korabeli babilóniai diaszpóra két legnagyobb iskolájának, a szúrai és a pumbeditai akadémiának a vezetői voltak. Szaboreusoknak (szevoroim, magyarul körülbelül „érvelők”) nevezték az amóráknak nevezett nagy Talmud-magyarázókat követő kora középkori babilóniai zsidó hittudósokat, akik a Talmud-szöveg végső simítását végezték. A szaboreusok kora körülbelül a Kr. u. 500 és 650 közötti időt jelöli.

¹¹ A színáj hegyi Tóra-adás tanítói.

a Törvénynek egy egész szakaszát azért, hogy új alkalmazást adjon neki. Ezért nem szükséges minden ismétlésből új következtetéseket levonni. Így pl. a Numeri 5,5–8 verset a Tóra megismétli a Leviticus 5,20–26-ban azért, hogy megtanítsa azt az új döntést, mely szerint bizonyos esetekben a bűnök megtérítését közvetlenül a papoknak kell megfizetni. Ákivá viszont ezzel szemben azt állította, hogy „Mindent, amit egy szakaszban ismételtetnek, azt értelmezni kell, és új következtetéseket kell levonni belőle.” Ezen nézet szerint az Numeri 5,5–8 versnek új értelmét kell keresni a Törvény szavának ismétlésekor. Ákivá szerint a Szentírásban egy különféleképpen olvasható szó hagyományos hangoztatása megalapozott valami. Ezt a szabályt Ákivá előtt Rabbi Júdá ben Roez nevű tanná fogalmazta meg, akit egyedül ebben a kérdéskörben említene meg (Szánhedrin 4a).

Jismáél viszont Ákivával szemben azt az elvet követi, hogy csak a mássalhangzós szövegre vonatkozó hagyomány a mérvadó, és a szabályokat csak ebből a szövegből lehet levezetni. Erre egyetlen példa az irányadó, mely bemutatja a két iskola közti különbséget. A Leviticus 21,11 szövege megtiltja, hogy a pap beszennyezze magát a holttest megérintésével. Itt a héber náfsot szó hibásan került leírásra. Miután a hagyományos olvasat többes számot, tehát „náfsot”-ot jelöl, Ákivá arra a következtetésre jutott, hogy egy minimális vér az, ami beszennyezi a papot egy holttesttel való érintkezés alkalmával, amivel tisztátalanná lehet tenni. Szintén beszennyezi az, ha két holttest véréből származik. Jismáél szerint azonban ez a minimális mennyiség csak akkor szennyezi be a papot, ha az egyetlen holttestből fakad, mert a szót a mássalhangzós szöveg szerint egyes számban kell olvasni: náfsát (Szánhedrin 4a, b; Chulin 72a és Toszáfót).

Rabbi Ákivá szerint a törvények két jogi szakasznak az egymás mellé állításából vezethetők le, mivel „minden szakaszt, amely a másikhoz közel áll, azt a szomszédjára való hivatkozással kell magyarázni és értelmezni” (Szifré Numeri 131). Jismáél szerint viszont az egyes szakaszok helyzetéből semmire sem lehet következtetni, mert egyáltalán nem biztos az, hogy minden egyes szövegrész a maga helyén áll. Sok olyan szövegrészlet, amely szigorúan véve egy könyvnek az elejét alkotja és ebben a helyzetben kellene állnia, átkerült a szöveg közepére. Jismáél egy olyan szakaszt magyarázva, ahová az ténylegesen nem tartozik, kijelenti: „Nincs első vagy utolsó a Szentírásban!” Eliézer ben Joszé háGelili ezt a szabályt kibővítette a barajtában,¹² és két részre osztotta (31. és 32. sz.). A Jismáél és az Ákivá-féle iskolák közti ellentét idővel fokozatosan csökkent, végül teljesen eltűnt. Így aztán a későbbi tannáiták mindkettőjük axiómáját válogatás nélkül alkalmazták, bár Rabbi Ákivá hermeneutikája volt a domináns. Így aztán tulajdonképpen mindkét alapelv általános elismerést nyert.

¹² Baraita (külső): a zsidó szóbeli törvényben olyan hagyományt jelöl, amely nem szerepel a Misnában. Baraita tehát a Misna hat rendjén kívül eső tanításokra utal.

4. HILLÉL 7 ÉS JISMÁÉL 13 SZABÁLYA ÉS A TALMUDI HERMENEUTIKA MEGHATÁROZÓ KÁNONJAI

4.1. KÁL VÁ-CHÓMER

EGYSZERŰ ÉS ÖSSZETETT – ÖSSZETETT ÉS EGYSZERŰ

Hillél és Jismáél első szabálya, melyet din-nek is hívnak (törvény) az ún. „a minori ad maius” vagy „a maiori ad minus” érvelés. Eliézer ben Joszé há-Gelili baraitájában ez a szabály két részre oszlik (5. és 6.), mellyel különbséget tesznek egy olyan érvelés között, mely magában a Bibliában a logikus végkifejletig vezet (kál vá-chómer mefórás), és egy csupán javasolt között (kál vá-chómer szátum). A befejezett érvelést a Genesis Rabba (92) tíz példája szemlélteti. Ennek a szabálynak a teljes neve: „kál vá-chómer, chómer ve-kál”, vagyis egyszerű és összetett, illetve összetett és egyszerű. Tehát ez alapján a következtetések az egyszerűtől a bonyolultig terjednek vagy fordítva, a szabály természetétől függően. Az érvelés alapjául szolgáló fő premisszát, előzményt „nádón”-nak hívják, illetve egy későbbi időszakban „melammed”-nek (ami tanít). Az érvelésből származó következtetés neve pedig „sántított”, ami annyit tesz, hogy tanul. Az ún. „kál vá-chómerben” a dedukció folyamatát korlátozza az a szabály, hogy a következtetés nem tartalmazhat mást, mint ami az előzményben, a premisszában található. Ez az ún. „dájjo” törvény, melyet azonban sok mester figyelmen kívül hagyott. A szabály megfogalmazása szerint: „Egy érv következtetése teljesül, ha olyan, mint a fő premisszája.” A dedukciós folyamat tévedésének felfedezését „tesubának”, kifogásnak nevezik, vagy az ámorák terminológiája szerint „pirká”-nak.¹³ Egy ilyen ellenvetésnek a lehetősége sohasem kizárható, ezért a kál-vá-chómer elv levezetésének nincs abszolút bizonyossága. Ennek pedig a következők a következményei:

- 1, a következtetéseknek sok tanító szerint nincs valódi értéke a büntetőeljárásban; illetve az axiómában megfogalmazott nézet szerint a következtetés nem elegendő a kikövetkeztetett tilalom megszegőjének megbüntetéséhez (Szifré Numeri 1);
- 2, egy részt gyakran úgy értelmezik, hogy az valami olyasmit jelent, amelyre egy kál-vá-chómer segítségével lehet következtetni (Peszáchim 18b; Jómá 43a).

¹³ A pirka: A talmudi időszakban tanárok kerültek ki a bét midrásból, a tanházakból, hogy órákat kínálnak a szélesebb hallgatóságnak. Ezt a fajta tanulást pirka-nak, tanulmányi foglalkozásnak nevezték. Ez annak az alapelvnek a folytatása volt, amelyet először a Tórában, a Deuteronomium könyvében határoztak meg, hogy mindenkinek hozzá kell férnie a tanuláshoz, nem csak a tudósoknak és a kohanimoknak/papoknak. „Olvasd el ezt a tanítást egész Izrael előtt, az ő hallatára. Gyűjtsd össze a népet, a férfiakat, az asszonyokat és a kicsinyeket... hogy hallják és tanuljanak...” (Deuteronomium 31,11–12).

4.2. GEZERA SÁVÁ¹⁴

HASONLÓ TÖRVÉNYEK – HASONLÓ ÍTÉLETEK

Hillél és Jismáél második, és Eliézer ben Jósze há-Gelili hetedik szabálya jelzi ezt az időszakot. Ezt az analógia alapján érvelésnek nevezhetjük, amely két eset hasonlóságából arra következtet, hogy az egyikben hozott jogi döntés a másakra is érvényes. A „gezerá sává” kifejezés eredetileg olyan érveket tartalmazott, amelyek akár szóbeli, akár ténybeli analógián alapultak. Nemsokára azonban a gezerá sává osztály új nevet kapott,¹⁵ míg a „gezerá sává” kifejezés analógiára korlátozódott két különböző bibliai törvény esetében, amelyek mindkettőre közös kifejezést tartalmaztak. A gezerá sává eredetileg egy olyan szóra korlátozódott, amely csak a hasonlatot kínáló két részletben fordul elő. Mivel ilyen kifejezést, szót sehol máshol nem találunk, nincs okunk feltételezni, hogy a két szövegrészben eltérő jelentést hordoz. Az ilyen gezerá sává az egyik szövegrészben a szóhoz kapcsolja azt a gondolatsort, amelyet a másikban hordoz.

Az ilyen jellegű gezerá sává pusztán lexikográfiai jelentőségű, mivel egy szó pontos jelentését egy másik résszel összehasonlítva kívánja meghatározni, amelyben az ilyen szó teljes jelentése világos. A szabály tehát önmagát mutatja meg. Vizsgáljunk meg egy példát. Az a kifejezés, hogy „kicsavarni a fejet”, csak kétszer fordul elő a Tórában, mégpedig a Leviticus 1,15 és 5,8 versekben (málák et rósó). Az utóbbi részben (Leviticus 5,8) azonban a kifejezés jelentését közelebről meghatározza a „mimul árpó” (nyakból) kifejezés. A Szifrá ezért arra a következtetésre jut, hogy a közelebbi definíció, a „nyakból” a második részben a szó fogalmának része, és következőképpen az előbbi szakaszban is erről van szó, így azt jelenti, hogy „kicsavarni a fejet a nyakból”. Egy későbbi időszakban azonban a gezerá sává kiemelkedett ezekből a szűk határokból, és terminológiájuk azonosságából következtetett a jogi követelmények azonosságára, még akkor is, ha ez a terminológia az analógiát képező kettőn kívül sok helyen előfordult. Ezáltal a gezerá sává elvesztette benne rejlő demonstrációs erejét, hiszen észszerűtlen olyan jelentést tulajdonítani egy szónak, amely csupán egyetlen szövegrészben kapcsolódik hozzá, számos más szövegrész pedig teljesen eltérő gondolatokat kapcsol össze. Mivel azonban, ezen túl is, minden egyes tanító választhat abban, hogy melyik két jelentést választja egy gezerá sává-hoz, egymásnak ellentmondó következtetések vonhatók le, így mindegyike ugyanazt az érvényességet követeli. Vagyis ahhoz, hogy kötelező legyen, a gezerá sává-nak két követelményt kellett teljesítenie, amelyek egyrészt nagymértékben korlátozták az alkalmazását, másrészt a jogi döntéseknél felértéktelték a felesleges

¹⁴ A „gezerá sává” kifejezés az egyik hermeneutikai szabályra utal, amikor az ókori rabbik le tudták vezetni egy olyan szentírási törvény részleteit, amelyek nem voltak meghatározva abban a szövegben, amelyben a törvényt rögzítették. A szabály az volt, hogy olyan esetekben alkalmazzák, amikor két szentírási résznek közös volt a kerete.

¹⁵ Hekkes.

szavakból történő következtetéseknek az értékét is a Szentírásban. Ezek a következő feltételek:

- a, „Senki sem vonhat le következtetést hasonlóságból saját tekintélyével!” (Peszáchim 66a; Niddá 19b). Ez a szabály azonban nem azt sugallja, hogy minden gezerá sávának a Sínai-félszigetről kellett származnia, amint azt Rási¹⁶ (különböző szöveg kapcsán) és sok magyarázó, aki követte őt, tanította, hanem azt, hogy ennek a hermeneutikai módszernek az alkalmazása csak egy teljes testületnek engedélyezhető, és csak akkor szabad alkalmazni, ha annak eredménye megegyezik a hagyományos háláchával, amely ezáltal elnyeri a Szentírásban foglalt hagyomány fontosságát. A Jeruzsálemi Talmudban ez a szabály így szól: „Egy gezerá sávából következtetések vonhatók le, amennyiben támogatják a hagyományt, de olyanok nem, amelyek ellentétesek a hagyományokkal!” (Maimonides¹⁷ a Misné Tóra bevezetőjében).
- b, A szöveg analógiájából való levezetés alapját képező szavaknak voltaképpen feleslegesnek, illetve lényegtelennek kell lenni, és nem használhatóknak. A „gezerá sává” szónak a felesleges szavakra való korlátozását azonban általában nem ismerték fel. Ákivá akkor tekintette érvényesnek a gezerá sává szöveget, illetve szót, ha a két szó egyike sem volt felesleges. Jismáél szerint elegendő, ha a hasonlat az egyik oldalon szabad, vagyis ha a hasonlat alapját képező két szó közül az egyik pleonasztikus, tehát szószaporítás, illetve szófölség. Egyedül Eliézer követelte meg azt, hogy mindkét szó felesleges legyen.¹⁸

4.3. BINJÁN ÁV MI-KÁTUV ECHÁD

SZABÁLY A SZENTÍRÁS EGY RÉSZLETÉBŐL

A „Binján áv mi-kátuv echád” vagyis „Szabály a Szentírás egy részletéből” egy bizonyos szövegrész sok más értelmezésének alapjául szolgál, így az egyik esetben adott döntés a többire is érvényes.

4.4. BINJÁN ÁV MI-SENÉ KETUVIM

SZABÁLY A SZENTÍRÁS KÉT RÉSZLETÉBŐL

„Binján áv mi-sené ketuvim” vagyis „Szabály a Szentírás két részletéből”. E szabály szerint, amikor két olyan törvényben születik döntés, amelyeknek közös jellemzője van, sok más ugyanazzal a tulajdonsággal rendelkező törvényre is alkalmazni kell. Jismáél a 2. szabályt (Gezerá sává) és a 4. szabályt (Binján áv mi-sené ketuvim) egyesíti a harmadik szabályában (Binján áv mi-kátuv echád), míg ugyanaz a kombináció alkotja Eliézer ben Joszé há-Gelili nyolcadik szabályát.

¹⁶ Salamon ben Jicchák, rövidített nevén Rasi (1040–1105) középkori franciaországi biblia- és talmudtudós.

¹⁷ Rabbi Móse ben Maimon (1135–1204): vallásfilozófus, orvos.

¹⁸ D. Hoffmann: *Zur Einleitung in die Halachischen Midrashchim*. 1887, 6.

4.5. KELÁL U-FERÁT ÉS A FERÁT U-KELÁL

AZ ÁLTALÁNOS ÉS EGYEDI, AZ EGYEDI ÉS ÁLTALÁNOS

A „Kelál u-ferát és a ferát u-kelál”, vagyis az általános és egyedi, az egyedi és általános, illetve az általános korlátozása az egyedivel és fordítva. Jismáél szerint ennek az elvnek nyolc egyedi alkalmazása van, és így nyolc külön szabályt foglal magában, rendszerében (4–11). Ez a korlátozási módszer az egyik fő különbség Jismáél és Ákivá között. Rabbi Nechunjá ben háKáná szerint az egyedi csak az előző általános kérdésnek a megvilágítása. Így csak azt tartalmazza, ami abban található. Ha azonban egy általános követi is az egyedit, akkor a két általános esetet a közbülső egyedi határozza meg, így a törvény csak arra vonatkozik, ami a sajátoshoz hasonlít. Ákivá ezzel szemben a növekedés és csökkenés szabályát alkalmazza, amelyet tanára, a gimzói Náhum tanított meg neki. Ennek az elvnek megfelelően az általános, amelyet egy konkrét követ, magában foglal mindent, ami olyan, mint az egyedi (Szánhedrin 45b, 46a).

Ha azonban egy másik általános kifejezés követi az egyedit, az előbbi azt is magában foglalja, ami nem hasonlít az utóbbihoz. A két általános kifejezést csak egy vonatkozásban csökkenti a köztes egyedi (Sevúót 26a; Rási Szánhedrin 99).

4.6. KÁ-JOCE BO MI-MÁKÓM ÁCHER

ILYEN MÁS HELYEN

„Ká-joce bo mi-mákóm ácher” (Ilyen más helyen), egy bibliai résznek a magyarázata egy másik, hasonló tartalmú szövegrész szerint.

4.7. DÁVÁR HÁ-LÁMED ME-INJÁNO

VALAMI, AMIT A SZÖVEGKÖRNYEZET BIZONYÍT

„Dávár há-lámed me-injáno” vagyis „Valami, amit a szövegkörnyezet bizonyít”, vagyis „Meghatározás a szövegkörnyezetből.” Jismáél teljesen kihagyta a Hillél-féle 6-os szabályt (Ká-joce bo mi-mákóm ácher – Ilyen más helyen), és van helyette egy másik (13. számú), amely nem található meg Hillélnél, és így hangzik: „Ha két szakasz ellentmond egymásnak, akkor ezt az ellentmondást össze kell hasonlítani egy harmadik résszel!” Az ilyen ellentétes állítások megoldása egy harmadik szövegrész segítségével történik Jismáél és Ákivá között. Eszerint a harmadik a két egymásnak ellentmondó állítás valamelyike mellett dönt, és így mindkettő értelmezését módosítja is. A szövegben megjelölt szavak jelentését illetően Simeon ben Eleázár lefektette azt a szabályt, hogy ha az egyik rész hosszabb, mint a másik, akkor az ilyen részt értelmezni kell (Genesis Rabba 78). A szavaknak betűk vagy magánhangzók változtatásával történő értelmezésével kapcsolatban a szabály a következő: „Ne így, hanem úgy olvasd!” E szabály szerint magának a szövegnek a sértetlensége nem szenved csorbát. A változtatások csak a magyarázatot szolgálják.

A háláchikus döntés alátámasztására és különösen az ággádá kiindulópontjának megtalálása érdekében a szó hagyományos olvasatát megváltoztatják a mássalhangzók átültetésével vagy más, velük rokonságban lévők helyettesítésével, vagy megtartják a mássalhangzó-csoportot magánhangzóinak megváltoztatásával. Ez a módszer a leggyakoribb. A hermeneutika ezen formájának háláchikus példája a „kapot” (ág – Leviticus 23,40) szó értelmezése, mintha „kaput” lenne (összekötve – Szukká 32a). Figyelemre méltó továbbá, hogy csak a tánnáiták származtattak új háláchát e szabályok segítségével, míg az ámoriták csak az ággádikus magyarázatok előmozdítására vagy a tannák régi háláchájának létrehozására alkalmazták őket.

BIBLIOGRÁFIA

- Bacher, Wilhelm–Jacob Zallel Lauterbach. *Talmud hermeneutics. Jewish Encyclopedia*. 1906.
- Dobschütz, Lieber. *The Simple Bible Exegesis of the Tannaim*. Halle, 1893.
- Hirschfeld, Hans S. *Halachische Exegese. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese und zur Methodologie des Talmud's*. Berlin: Athenaenum, M. Simion, 1840. <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.32044012562757&seq=9>
- Hoffmann, David. *On the Introduction to the Halakhic Midrashim*. Berlin, 1887.
- Kohen, Malachi. *Yad Malaki*. Berlin, 1852.
- Landau, Samuel. *Ansichten des Talmud und der Geonim über den Werth der Midraschischen Schriftauslegung*. Hanover, 1888.
- Mielziner, Moses. „The Talmudic Syllogism or the Inference of Kal Vechomer”. *Hebrew Review* (Cincinnati), 1 (1880), 51–53.
- Plungian, Mordecai. *Sefer Talpiyyot*. Vilnius, 1849.
- Schwartz, Adolf. *The Hermeneutic Analogy*. Vienna, 1897.

**PHILÓN MINT BIBLIAÉRTELMEZŐ.
HERMENEUTIKÁJA NYOMÁBAN A *DE VITA MOSIS* ELSŐ
ÉS MÁSODIK KÖNYVÉBEN**

Miként jár el Philón, ez az alexandriai és római zsidó szerző a számára adott, messze-
menően lezárt Szent Írásokkal és atyái hagyományaival? Hiszen áthagyományozott
műveinek kb. három negyede ezeknek a szövegeknek az értelmezésével, magyarázatával
és kommentálásával foglalkozik, elsősorban a Pentateuchussal.¹ Merthogy Philón a
Szeptuagintának ezt az ő korában már biztosan meglévő és lezárt első részét mérték-
adóként és egyetlen egységként kezeli: nevezetesen „Szent Írásokként”!² Jelen tanulmány
nyomkeresése egyetlen – ugyanakkor eléggé terjedelmes, lévén kétkötetes³ – Philón-
traktátusra, a *De Vita Mosis*ra szorítkozik. Legfőképpen azért erre, mert e könyvnek
szerzőnk életművén belül – nyilvánvalóan és általánosan elfogadottan – különleges
helyiértékkel bír.⁴ Hiszen Philón kifejezetten utal e művére és kapcsolódik ahhoz a két

¹ Philón jelentőségét később Euszebiosz is (*h. e.* II,18,1) ebben az értelemben foglalja össze: „Ékes beszédű és gondolatokban gazdag, az isteni Írások értelmezésében magasztos és szárnyaló író volt Philón. Különbféle és változatos magyarázatokat írt a szent könyvekről” – Baán István fordítása (Πολὺς γε μὴν τῷ λόγῳ καὶ πλατὺς ταῖς διανοίαις, ὑψηλὸς τε ὢν καὶ μετέωρος ἐν ταῖς εἰς τὰς θείας γραφὰς θεωρίας γεγενημένος, **ποικίλην καὶ πολύτροπον τῶν ἱερῶν λόγων πεποιήται τὴν ὑφήγησιν**); összességében ld. D. T. Runia, *Philo in Early Christian Literature*, passim. Nézetem szerint a ἱεροὶ λόγοι címszóval Philón biztosan olyan klasszikus szövegekre utal, mint Homérosz mindenütt elterjedt eposzai, amelyeket némely szempontból a Bibliához lehetett hasonlítani (ld. F. Siegert, *Homemerinterpretation*, 161), hiszen ezen eposzok „egy nép legrégebbi és így legérvényesebb szó szerint rögzített vallási és történelmi hagyományait tartalmazták, s a nép ezért nagy becsben tartotta azokat” (*uo.*).

² Vö. többek között alapvetően P. Borgen, *The Historical Perspective*, in: *uo.*, *An Exegete*, 30–46, és az itteni tanulmányra vonatkozóan pl. *Vita Mosis* II, 28–31. A γράφαι ἁγίαί vagy αἱ ἱερὰι (ἅνα)-γραφαί ugyanezen fogalmát, amely rendszeresen megjelenik Philónnál (vö. *Her* 106 [utalva Ter 15,9-re] és 286; *Opif* 77; hasonlóan Josephus, *C. Ap.* II,45), Pál is magától értetődően alkalmazza a Római-aknak írt levél elején (Róm 1,2).

³ A Leopoldus Cohn-féle kiadásnál (1902) korábbiak még három részre osztották föl a művet (így aztán a 2. könyv vége a II,65 volt; ám ez tévedés, mert a *Virt* 52 és a *Vita Mosis* II,1 a két részre osztást tűnik alátámasztani). Ld. a hosszabb jegyzetet és a két részre osztás megindoklását a *De Vita Mosis* II,66 német fordításában.

⁴ Ezzel a bevezetéssel kapcsolatban ld. többek között G. E. Sterling alapvető tanulmányát: *The Interpreter of Moses*.

biztosan későbbi traktátusában, a *De Virtutibus*-ban (52)⁵ és *De Praemiis et Poenis*-ben (53),⁶ ez utóbbi pedig része a philóni *Expositio Legis*-nek⁷, amint ezt néhány évvel ezelőtt Gregory Sterling meggyőzően kimutatta.⁸ E két későbbi traktátusában szerzőnk reflektál az egyetemes – és ezzel egyben a bibliai – történetírásnak az alapvető kérdéseire is. Ez azért figyelemre méltó, mert Philón csak nagyon ritkán tér ki módszertani alapkérdésekre, azok szisztematikus tárgyalása nála hiányzik.⁹ Ugyanakkor a *Vita Mosis* II,45–47-ben rövid, de velős összefoglalását kapjuk a philóni biblikus írásértelmezésnek: „(Már az eddig elmondottak is kellően) nagy dicsőséget (jelentenek törvényhozónak, de még nagyobb az a másíkajta), mely legszentebb könyveiből tükröződik” (πολὺς ἔπαινος ... ὃν αὐταὶ περιέχουσιν αἱ ἱερῶταται βίβλοι). [A tanulmányban a *Vita Mosis*-ből származó idézeteket Bollók János 1994-ben megjelent magyar fordítása alapján hozzuk. – a ford.] Ez mintegy sűrítőménye annak, amit Philón aztán majd az *Expositio Legis*-ben „gondosan” (ἀκριβοῦν) óhajt kibontani.¹⁰ Mindeközben nem kell foglalkoztasson minket az a kérdés, ki hová sorolja be Philón munkásságában a külön-

⁵ „Tehát mindazt, amit ő (ti. Mózes) legkorábbi ifjúságától agg koráig a leggyengédebb gondoskodással minden egyes emberért és összeségében minden emberért tett, korábban két könyvben ábrázoltam, amelyeket 'Mózes életéről' címmel írtam” (τὰ μὲν οὖν ἐκ πρώτης ἡλικίας ἄχρι γήρωος εἰς ἐπιμέλειαν καὶ κηδεμονίαν ἐνδὸς ἐκάστου καὶ πάντων ἀνθρώπων πεπραγμένα αὐτῷ δεδῆλωται πρότερον ἐν δυοὶ συντάξεσιν, ἃς ἀνέγραψα περὶ τοῦ βίου Μωυσέως).

⁶ „... ami az általam szerzett könyvekben az életéről ábrázolva van...” (ἅπερ ἐν τοῖς γραφεῖσι περὶ τοῦ κατ’ αὐτὸν βίου μεμῆνυται).

⁷ Már majdnem száz évvel ezelőtt, 1933-ban mutatott rá E. R. Goodenough az elsők között meggyőzően erre az összefüggésre („Philo’s Exposition of the Law”), amikor felvezetésként megállapítja: „The problem of Philo’s Exposition of the Law and of its relation to the treatise De vita Mosis has, it seems to me, not yet been solved.”

⁸ Ld. a *Gig* 57-ben az utalást MTörv 34,7-ből származó százhusz évnek egy további diszkussziójára. (E helyekkel kapcsolatban ld. G. E. Sterling, „Philo of Alexandria’s Life of Moses”, különösen 42). Különösen a *Praem* 53 hangsúlyozza Mózes különböző oldalait (királyként, törvényhozóként, papként és prófétaként), amelyeket aztán a *Vita Mosis* bont ki részletesen. Ld. *Praem* 1–2-ben a Szent Írásokrak Philón szerinti alapvetően hármass felosztását („A prófétaként jellemzett Mózes szavai/hagyományai/mintái”: Τῶν μὲν οὖν διὰ τοῦ προφήτου Μωυσέως λογίων).

⁹ Mindenesetre F. Siegert joggal hívta föl a figyelmet arra a kultúrtörténeti jelenségre – már harminc évvel ezelőtt, az ún. „három hellenista prédikációt” érintő vizsgálatain kapcsán (1992) –, hogy a Kr. e. 3/2. század óta a retorikában, vagyis az értelmezés művészetében alapjában véve nem volt különbség zsidók és nem zsidók (és aztán a keresztények) között: ugyanazokat a klasszikus szövegeket olvasták, kutatták és interpretálták („Nyoma sincs annak, hogy görögül beszélő zsidók mondjuk a Szeptuagintán sajátították volna el az olvasást és a megértést”, 160); vö. uő. *Homerinterpretation*; újabban ehhez többek között ld. M. R. Niehoff (szerk.), *Homer and the Bible*.

¹⁰ A biztosan korábbi *Allegorikus kommentár*hoz képest joggal lehet beszélni Philón írásmagyarázatának a fejlődéséről; így tesz D. Lanzinger is a *De Abrahamo* traktátushoz írt bevezetésében (24–25). Mivel a *SpecLeg* III,1–6-ban lévő ábrázolások valószínűleg az alexandriai pogromra utalnak, ezért az *Expositio* már visszatekint e tragikus eseményre, mint ahogyan valószínűleg Philón Rómába való áttelepülésére is.

leges *Vita Mosis*-t;¹¹ mint ahogyan az sem, hogy e traktátusnak mi a műfaja, illetve Philón összes művei közt mi is a funkciója. Annyi bizonyos, hogy Mózes alakját a *Vita Mosis* legfontosabb törvényhozóként¹² és a Szent Írások értelmezőjeként mutatja be (vö. I,1: ἐμπνηνέως νόμων ἱερῶν).¹³ Vagyis Philón egyrészt egy szélesebb olvasóközönség számára – mintegy „külső szemmel nézve” – a törvényhozás mértékadó alakjaként és a zsidóság képviselőjeként rajzolja meg Mózeszt, úgymond „az egész világ színe előtt”; másrészt pedig honfitársai számára – mintegy „belső szemmel nézve” – természetesen a pátriárka jámborságát és példakép voltát emeli ki.¹⁴ Nyomkeresésünkhöz és a philóni hermeneutika főbb vonalainak megvizsgálásához tehát különösen jó kiindulási alap e kétrészes traktátus, jóllehet viszonylag képlékeny és nyitott az, konkrétan kikre gondol Philón az „összes többiek” (μᾶλλον ἑτέραν – I,4) kifejezés használatakor mind itt, mind a mű más pontjain. Az, hogy a *Vita Mosis* e helyén egy szélesebb nyilvánosság lebeg Philón szeme előtt – mint ahogy ez az *Expositio Legis* esetében minden bizonnyal így van –, csak egy későbbi megfogalmazásból (II,25: ὥς οὐ παρ’ Ἰουδαίους) derül ki!¹⁵

¹¹ G. E. Sterling szerint (és hasonlóan látja ezt D. T. Runia is) a *Vita Mosis* a philóni törvényértelmezés (*Expositio*) általános bevezetése. Mások azonban úgy vélik – mint újabban *Philon von Alexandria* című alapvető monográfiájában (130–131) M. R. Niehoff –, hogy a *Vita Mosis* megírása az *Expositio*-tól függetlenül történt. Ezt korábban más Philón-kutatók is megfogalmazták már, mint pl. Benno Badt (a boroszlói Isaak Heinemann tanítványa), aki az 1930-as években írt erről az első német *Vita Mosis*-fordítás bevezetésében (egy Philón összes műve fordításaként induló nagy vállalkozás első kötetében, amelyet a világháború fájdalmasan derékba tört). Szerintük a *Vita Mosis* inkább az „Apión Mózes elleni vádjaira adott közvetlen válasz” lenne, tehát egy alapvető antijudaizmussal szembeni apologetikus írás; ugyanezt mondja kissé más hangszerelessben Niehoff: „Philo’s Exposition”, 6, 23. jegyzet.

¹² Philón e titulussal szokta megnevezni Mózeszt; különösen jellemző ez pl. a *Vita Mosis* 1,162-ben: „De talán mert törvényhozóvá kellett válnia, Mózes már jóval korábban maga lett az élő és beszélő törvény az isteni gondviselés folytán, mely később az ő tudta nélkül megtette őt törvényhozónak.” Ld. már *Vita Mosis* 1,1 et passim. A fogalomhoz lásd még pl. egészen tömören W. Gutbrot, νομοθέτης *ThW 4* (1942), 1082.

¹³ A *Josephus Antiquitates*-ében fellelhető másféle Mózes-hagyományt illetően ld. többek között L. H. Feldman, *Josephus’ Portrait of Moses*, 286: „Philo ... asserts that while the fame of his laws had spread throughout the world, not many knew him as he really was, since Greek authors had not wanted to accord him honor, in part out of envy and in part because the ordinances of local lawgivers were often opposed to him.”; uő. *Philo’s Portrayal*; G. Frulla, *Reconstructing Exodus*.

¹⁴ Ld. a szintén meghatározatlan τοῖς ἄλλοις kifejezést a *Vita Mosis* I,1-ben; ehhez összességében ld. M. R. Niehoff, *i. m.*; hasonlóan már P. Borgen, *Philo of Alexandria*, passim.

¹⁵ Sajnálatos módon McGing újabb vizsgálódása („Philo’s adoption”, 2014) egyáltalán nem tér ki az *Expositio* különleges aspektusaira, és hermeneutikai szempontokat is csak nagyon felszínesen érint. Így aztán elemzése inkább csak saját „nyomkeresésem” kiegészítésének mondható; ráadásul McGing alapvetően csak a *De Vita Mosis* első könyvével foglalkozik.

I. PHILÓN MINT A GÖRÖG PENTATEUCHUS EGZEGÉTÁJA

I.1. A GÖRÖG SZÖVEG PHILÓNI HASZNÁLATA

A Philón által használt bibliai szöveg¹⁶ természetesen a görög nyelvű,¹⁷ különös tekintettel arra, hogy – a bizonyossággal határos valószínűség szerint – történetileg alapvetően itt, az ő szülővárosában keresendő a Szeptuaginta csírái.¹⁸ A LXX szövege nem pusztán nagyon ismerős volt Philón számára, hanem minden bizonnyal fejből tudta azt. Ilyen értelemben szükségszerű a *Vita Mosis*-ban, hogy Philón általános görög műveltséggel és példás képzettséggel ruházza fel művében főhősét¹⁹: „A műveltség más elemeire (azaz az általános műveltségre) görögök (ti. a világ mindenféle régiójából származók) tanították”²⁰ (I,23) Mózeset. Különösen tanulságos az, Philón mily részletesen idézi fel a LXX keletkezéséről szóló legendát; annak kimerítő tárgyalása során – a maga hermeneutikai alpmeggyőződésének megfelelően – azt állítja (II,37), hogy az általa használt görög szöveg tökéletesen megegyezik a héber összевеggel:

(A fordítók) szinte ihletett állapotban prófétáltak, de nem különféleképpen, hanem mindnyájan ugyanazokkal a szavakkal és mondatokkal, mintha mindegyiküket egy láthatatlan ihlető sugalmazta volna.²¹

¹⁶ Naomi G. Cohen, *Philos's Scriptures*, 2, majd részletesen a monográfia további részeiben arra hívja fel a figyelmet, hogy Philón szentírásidézetei szinte kivétel nélkül a zsinagógai liturgiához köthetők! Vagyis Philón számára ez volt az „atyák hagyományának” a szövegbázisa, ez volt a tulajdonképpeni, valóban egyedül kötelező tekintély – természetesen az ő felfogásában és értelmezésében.

¹⁷ Hogy így a szöveg ne csupán a héber nyelv (= a zsidó nép) világa számára legyen érvényes, hanem a görög nyelv révén az egész világ számára (vö. *Vita Mosis* II,25skk).

¹⁸ Ehhez ld. többek között F. Siegert, *Zwischen Hebräischer Bibel* alapvető bevezetését. A Szeptuaginta (LXX) természetesen gyűjtőnév, utalva „annak a 72 zsidó vénnek a legendájára, akik I. Ptolemaiosz idején állítólag megvalósították e hatalmas fordítást” (uo., 24).

¹⁹ Vö. többek között E. Koskenniemi, *Moses*, 288: „Philo takes for granted, as Ezechiel the Tragedian and Artapanus, that Moses got an excellent Gentile education.”; 289: „Moses thus got the best possible Gentile education.”

²⁰ τὴν δ' ἄλλην (itt alighanem 'különösen' értelemben) ἐγκύκλιον παιδείαν Ἑλληνες ἐδίδασκον ... Az „a mi nyelvünk” kifejezés használatához a görög nyelv kapcsán (τὴν ἡμετέραν διάλεκτον) lásd *Congr* 44; vö. *Conf* 129 (a görög nyelvvel kapcsolatosan: ὥς δὲ ἡμεῖς ἀποστροφῇ. Ld. ehhez a „Griechisch als Sprache der Juden” fejezetet F. Siegert, *i. m.*, 25–26).

²¹ καθάπερ ἐνθουσιῶντες προεφήτευσον οὐκ ἄλλα ἄλλοι, τὰ δ' αὐτὰ πάντες ὀνόματα καὶ ῥήματα, ὥσπερ ὑποβολῶς ἐκάστοις ἀοράτως ἐνηχοῦντος. A klasszikus irodalomban az ἐνθουσιάζειν ige az isteni inspiráció terminus technikusaként használatos – vö. Platón, *Tim* 71e; *Ion* 535c–536b; *Phaedr* 253a stb.; Philónnál ld. pl. *SpecLeg* I,56 Pinchász kapcsán; lásd még A. Oepke *ThW* II (1935), 450, az „extázis” címszó alatt. Ld. ehhez rögtön Philón könyve legesleges első mondatát (*Vita Mosis* I,1): Μόyses a „szent törvények magyarázója” (ἐρμηνέως νόμων ἱερῶν); ld. alább tanulmányom „Mózes mint hermeneuta” fejezetét.

Ez a már-már csodás megközelítés²² természetesen maga Philón számára is fölöslegessé teszi a héber nyelv ismeretét. Túl messzire vezetne, ha most közelebről is szemügyre vennénk e philóni fordításelméletet.²³ De szerzőnk rögtön traktátusának az elején (I,4) – főhőse alakjának megrajzolása kapcsán – egyértelművé teszi hermeneutikai módszerét:

Én viszont... ennek a férfinak az életét fogom fölidézni; ezt részint azokból a könyvekből ismertem meg,²⁴ amelyeket bölcsességének csodálatos emlékjeleiként ránk hagyott, részint a népéből származó vénektől szereztem tudomást róla. Amit hallottam, mindig egybevetettem azzal, amit olvastam, mert az volt a véleményem, hogy ezáltal másoknál pontosabban adhatom elő élettörténetét.²⁵

Így érthető, hogy noha Philón – mindenekelőtt a *Vita Mosis* első részében – messze-menően a Kiv 2-től a Szám 32-ig terjedő bibliai minta kronológiája szerint írja le Mózes történetét, mégis rendkívül ritkán idézi (vagy pláne adja vissza szó szerint) a mind-ezek alapjául szolgáló bibliai szöveget;²⁶ ha jól látom Philón egyetlenegy helyen utal szövegére szabályos bibliai idézetként.²⁷ Szerzőnk szintén csak nagyon ritkán használja

²² Ehhez a fogalmisághoz ld. M. Müller, *Die Septuaginta*, 719–720 fejezetét: „Philón tézise a görög és a 'káldeus' szöveg egyezéséről”.

²³ Izgalmas lenne a Philón által itt képviselt perspektívát összehasonlítani például azzal a szemléletmóddal, amelyet a *NumR Naso'* 13,15 képvisel („a Tórának 70 arca van”) a Péld 9,5, és Ám 6,6 értelmezésével, valamint a Tórának a borral való vélhető azonosításával (77 = 10+10+50 mint betűszám).

²⁴ Vagyis az I,2 szerint: „hogyan valójában ki volt ő” (ὅστις ἦν ἐπ' ἀληθείας). Az ἀληθινὰ ζωὴ kifejezéshez ld. még pl. *Post* 45; *Migr* 21. Más forrásokról Philón nem igazán beszél. Amikor forrásaira utal, akkor a bibliai szöveget idézi vagy parafrázálja. Ld. valamivel későbbi megnyilatkozását (I,12–13): „véleményem szerint” (μοι δοκεῖ) és „azt mesélik”; hasonlóan még I,62; I,146; I,297; II,158; II,281.

²⁵ τὰ περὶ τὸν ἄνδρα μνηύσω μαθὼν αὐτὰ καὶ βιβλίων τῶν ἱερῶν, ἃς θαυμάσια μνημεῖα τῆς αὐτοῦ σοφίας ἀπολλέλουτε, καὶ παρὰ τινῶν ἀπὸ τοῦ ἔθνους πρεσβυτέρων· τὰ γὰρ λεγόμενα τοῖς ἀναγινωσκομένοις αἰεὶ συνύφαινον καὶ διὰ τοῦτ' ἔδοξα μᾶλλον ἐτέρων τὰ περὶ τὸν βίον ἀκριβῶσαι. Hasonló a perspektíva Plutarkhosznál is, *Párbuzamos életrajzok*, *Nikiasz* 1.5: „Röviden átfutok Nikiasz életének azokon az eseményein, amelyeket Thuküdidész és Philisztosz már elmondott, mivel éppen ezek mutatják, miként viselkedett ez az ember oly sok nagy bajában. Aztán még hanyagnak sem szeretnék látszani. Megkíséreltem összeszedni azokat a részleteket is, amelyek a legtöbb történetíró figyelmét elkerülték, vagy csak mellékesen történik róluk említés, és csak fogadalmi táblák feliratain vagy régi népgyűlési határozatok szövegében találhatók meg. Ezt nem azért tettem, hogy használhatatlan forrásanyagot gyűjtssek össze, hanem hogy érthetővé tegyem hősi jellemét és lelkületét.” (Máthé Elek fordítása) Így módon Philón tulajdonképpen átlép a (héber) Tóra lefordíthatatlanságának egyik lehetséges alaptételén is!

²⁶ A traktátusnak „rewritten bible”-ként történő – és talán nem feltétlenül meggyőző – egyoldalú irodalmi megítéléséhez ld. újabban F. Damgaard, *Philo's Life of Moses*. Az alapvetően Vermes Géza nevéhez kapcsolódó kategóriáról ld. M. J. Bernstein, „Rewritten Bible”, valamint alább tanulmányom „Kitekintés” fejezetét.

²⁷ Vö. *Vita Mosis* II,56: „mint a kinyilatkoztatás mondja” (ὥς μνηύει τὰ λόγια; ld. alább). Philón azonban alkalmilag az Írásra való hivatkozásaiban is a „mint mondják”, „mondják” (φασὶ I,9.165) kifejezést használja úgy hírlík” értelmében; e kifejezés összesen hússzor jelenik meg a *Vita Mosis*-ban

a LXX eredeti kifejezéseit;²⁸ elbeszélésében majd mindig parafrázál, gyakran kibővítve a bibliai alapokat.²⁹ Ez persze nem meglepő, hiszen Philón az *Allegorikus kommentár*-jától eltérően mind az *Expositio Legis*-ben, mind az ősatyákról szóló életrajzi és filozófiai műveiben „minden alakot szabad utámköltéssel, a történelmi igazság igényével ábrázol”.³⁰ A nemrég idézett hely (I,4) alapján egyértelmű: Philón világosan meg tudja különböztetni szóbeli és írásbeli forrásait, ugyanakkor „egy olyan beavatott személy tekintélyével lép fel, aki hozzáfér atyái hagyományaihoz”.³¹ Újabban M. R. NIEHOFF bizonyította meggyőzően: Philónnak ez a fajta Mózes-ábrázolása nagyon pontosan illeszkedik a korabeli módszertanhoz és olvasói elvárásokhoz. Mindazonáltal szerzőnk szereti a csodás vonásokat és a drámaiságot is. Utóbbit ékesen bizonyítja például a LXX-t fordító bölcsek tevékenységének a leírása, összevetve azt a Philón számára biztosan ismerős és rendelkezésére álló Ariszteász-levéllal, valamint az Alexandriában folyó filológizáló munka alapvető tendenciáival.³² Philón ugyanis a *Vita Mosis* II,25-ben a következő szavakkal kezdi leírása második részét:³³

(tizenkétszer az első könyvben): I,6,9 (ld. fönt), 13,17,124,126,136,165 (ld. fönt), 234,268,304,330; II,2,38,84,98,132,168,228,235. Ld. még a λόγος szó többszöri alkalmazását hasonló értelemben: pl. I,114 (ὡς λόγος); I,280 (ὡς παιλαῖδς λόγος).

²⁸ Feltűnő fogalmak: *Vita Mosis* I,37 ἐργοδιώκτας a Kiv 3,7-ből; I,112 δάκτυλος θεοῦ τοῦτ' ἐστὶν Kiv 8,15-ből; I,156 Mózes mint „Isten barátja és partnere” Kiv 33,10-ből (vö. a θεοφιλῆς fogalmát II,163-ban); I,158 Mózes mint „isteni király” (Kiv 20,21-ből; vö. alább 57. és 82. jegyz.); I,188 a második pusztai pihenőhely neve: „Aileim” (Kiv 15,27 nyomán); I,219 az oltáráépítés mint „menedékhely az imádsághoz” (Kiv 17,15 alapján); II,95 (ἐπ' ἡμᾶς Kiv 25,16); II,149,152 az áldozati kos megnevezésére (Kiv 29,26 és Lev 8,22 nyomán); többé-kevésbé szó szerint idézetek csak itt: I,88 (Kiv 5,2-ből); I,122 (Kiv 10,7-ből); II,167 és II,259 (Kiv 32,26-ből); II,84 (Kiv 26,1-ből) és II,203 (Lev 24,15-ből).

²⁹ Miközben a LXX a Kiv 2,1–11-ben csak pár mondatban ír Mózes születéséről és fiatalságáról, Philónnál 21 fejezet foglalkozik ezzel az életszakasszal; azt követően pedig – Mózes neveltetése és élete az egyiptomi udvarban – a *Vita Mosis* I,18–33 mindenestül eltávolodik a bibliai szövegelőzményektől.

³⁰ M. R. Niehoff írja ezt (*Philon*, 129) a következő című fejezet legelején: „Karakter és történelem a bibliai ősatyák életrajzaiban”. Vö. Y. Amir, *Authority*, 425: „The Bible is presented, both narrative and legislation, mostly in free paraphrase; only rarely is it quoted verbatim.” A Philón által „újramesélt” történet – narratív volta ellenére – egy kifejezetten bibliai történet allegorikus értelmezését akarja nyújtani.

³¹ Niehoff, *i. m.*, 132. Ld. a *Vita Mosis* II,188-t is: „Jól tudom, isteni kinyilatkoztatás mindaz, ami a szent könyvekben írva van, isteni kinyilatkoztatás, mely Mózes által jutott el hozzánk. Most azonban azokról fogok beszélni, amelyek sajátosabban Mózeséi (mint prófétái), de előbb megjegyezném” οὐκ ἄγνοω μὲν οὖν, ὡς πάντ' εἰσὶ χρησμοί, ὅσα ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις ἀναγεγραπταί, χρησθέντες δι' αὐτοῦ· λέξω δὲ τὰ ἰδιαίτερα, πρότερον εἰπὼν ἐκεῖνο. Mózes itt nyilvánvalóan a szent írássok értelmezője és hermeneutája! Mózesről mint prófétáról a *Vita Mosis*-ban ld. M. Canevet, *Remarques*.

³² Ezzel kapcsolatban ld. a megjegyzéseket F. Siegert, *Zwischen Hebräischer Bibel*, 27 („A *De vita Mosis*-ban Philón az Ariszteász-történetet utánozta, de csodásra nagyította fel.”) és *uo.*, 30 a rövid fejezet címe: „A Szeptuaginta-legenda kibővítése és az inspirációdogma”. Részletesebben A. Kamesar (szerk.), *The Cambridge Companion to Philo*, 65–72.

³³ Τὸ δὲ τῆς νομοθεσίας ιεροπρεπὲς ὡς οὐ παρ' Ἰουδαίοις μόνον ἀλλὰ καὶ παρὰ πᾶσι τοῖς ἄλλοις θεαύμασται (!), δῆλον ἔκ τε τῶν εἰρημένων ἤδη καὶ τῶν μελλόντων λέγεσθαι.

Hogy a Törvény nagyszerűségének nemcsak a zsidók csodálói (!), hanem az összes többi nép³⁴ is, az kiviláglik a már elmondottakból, továbbá abból, amit még majd előadok.

Az Ariszteász-levél és Philón elbeszélésének rövid összehasonlítása alapján J. WHITLOCK joggal jut tehát a következőkre:³⁵

Az eredeti változatban (ti. az Ariszteász-levéiben) lefektetett csodás vonásokat Philón tovább erősítette. Nála a fordítók előtt álló nehéz feladat már úgy hangzott, hogy „nagy feladat az Istentől sugalmazott törvényeket lefordítani úgy, hogy semmit el ne vegyenek belőle, de hozzá se tegyenek... ,hanem megőrizték eredeti formáját és szellemét.”³⁶ ... Míg az Ariszteász-levél apológiája a Szeptuaginta-Tóra mellett még megelégedett azzal, hogy a tolmácsok pontos filológiai munkájára és nagy tudására utaljon, addig Philónnak ez már nem volt elég. Ő csak azzal véli megmagyarázhatónak a fordítás csodálatos pontosságát – amely mindent a találó fogalmakkal adott vissza, és amelyben a szavak pontosan megfeleltek a jelzett dolgoknak –, hogy ott *különleges módon működött a Lélek*. (kiemelés: J. W.) ... Philón szerint (a LXX tekintélye) oly csodálatos dolog, hogy azt az isteni inspiráció feltételezése nélkül nem lehet megmagyarázni.

A *Vita Mosis* II,34 a mózesi törvényhozás kinyilatkoztatott voltát hangsúlyozza az olvasói számára minden bizonnyal ismerős orákulumfogalmiság segítségével;³⁷ valamivel később pedig – a ἱεροφαντήσεων igével (II,37) – a teremtéstörténet kapcsán beszél Philón a teremtés kinyilatkoztatott jellegéről, újfent az orákulumfogalmiság révén.³⁸ E módszerével párhuzamosan Philón használja még a „szent könyvek” kifejezést is (τὰς ἱερὰς βίβλους, II,36): „szent könyveket fogva kiterjesztették kezüket az ég fele”.³⁹ Mindebben természetesen az a „bölcsség” (σοφία) tükröződik szerinte, amelyet azután (II,33) a ptolemaida II. Philadelphosz – a második görög a fáraók trónján – vizsgál meg, és majd ő rendeli meg a zsidó törvényhozás görög példányának elkészítését az

³⁴ Vö. a fordítási munkálatoknak Fárosz-szigetén zajló évenkénti emlékünnepeinek említését: nem csupán zsidók tartják meg ezt az ünnepet és vannak jelen, hanem „mások is” [Bollók János fordítása]; szó szerint ez áll ott: ἅλλ᾽ καὶ παμπληθεῖς ἕτεροι, azaz „nagy sokasága másoknak.”

³⁵ *Schrift und Inspiration*, 74–75. Philon nem említi sem az alexandriai könyvtárat, sem a Muszeiont, pedig ezek fontos szerepet játszanak az Ariszteász-levéiben.

³⁶ Idézet a *Vita Mosis* II,34-ből: ὅσον εἴη τὸ πρᾶγμα θεσπισθέντας νόμους χρησιμοῖς διερμηνεῦν, μὴτ' ἀφελεῖν τι μῆτε προσθεῖναι ἢ μεταθεῖναι δυναμένους, ἀλλὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς ιδεάν καὶ τὸν τύπον αὐτῶν διαφυλάττοντας.

³⁷ Ld. a τὸ πρᾶγμα θεσπισθέντας νόμους χρησιμοῖς kifejezést az idézett *Vita Mosis* II,34-ben. De ld. Isten Mózeshez intézett válaszában a törvényhozás közvetítésének módját is: *Vita Mosis* II,192; Y. Amir, *Authority*, 430–431 ezt Püthia delphoi jósdájához hasonlítja. Továbbá Philón a τὰ χρησθέντα λόγια kifejezést használja a II,176-ban. Amir mindezt a következőképpen foglalja össze vizsgálódásának végén: „If all the words of the Bible may be called ‘oracles’, the certainly they must be the word of God; but to attribute them to ‘the spirit of Moses’ is also to do justice to them” (uo., 444).

³⁸ Ld. J. Leonhardt-Balzer utalásait: *Philo und die Septuaginta*, 635.

³⁹ Uo. Az ezt követő ima arra irányul, hogy Isten segítségével „hadd vihessék véghez tervüket” (αἰτούμενοι τὸν θεὸν μὴ διαμαρτεῖν τῆς προθέσεως), azaz Isten ne engedje hibázni a fordítókat.

alexandriai könyvtár számára. E leírásban az a meglepő, hogy a Tóra éppen a nem-zsidók körében vált ki ilyen pozitív érdeklődést; a zsidókat „nem fordítóknak nevezik, hanem szent tanítóknak és prófétáknak” (οὐχ ἑρμηνέας ... ἀλλ’ ἱεροφάντας καὶ προφήτας), „akiknek gondolkodásbeli világosságban sikerült fölvenniök a versenyt Mózes legtisztább szellemével” (τῷ Μωυσέως καθαρωτάτῳ πνεύματι – II,40). Ily módon Philón „a bibliafordítás minőségét annak inspiráltsága és Mózesrel fennálló kapcsolata révén garantálja... Philón számára a Mózes által feltárt Írás és annak értelmezése szorosan, sőt feloldhatatlanul összetartozik.”⁴⁰

Ebben az összefüggésben érdemes még valamit észrevenni a philóni hermeneutikát illetően.⁴¹ Szerzőnk arról beszél a görög Pentateuchus fordításelméletének leírásakor (II,39), hogy véleménye szerint

ahogy a geometria és a dialektika fogalmai sem tűrik meg a *fordításbeli következtelenséget*, hanem az eredetileg megválasztott elnevezésük változtatás nélkül végig ugyanaz marad, nyilván ők (ti. a fordítók) is ugyanilyen módon ötlöttek ki a tárgyukhoz illő szavakat, melyek egyetlen lehetőségként és a legérzékletesebben fejezték ki a jelölendő dolgot.⁴²

E. MATUSOVA ennek kapcsán arra mutatott rá: az itt alkalmazott ἑρμηνεία kifejezés minden bizonnyal a hagyományos fordításelméletben Arisztotelész óta alkalmazott eljárásnak felel meg. Ezért Matusova túllép végkövetkeztetésével a hagyományos keresztény-teológiai inspirációtanon:⁴³

Consequently, it is clear, that Philo’s insistence on the absolute equivalence of the translation to its Vorlage, suggested to him by the reading of Aristéas’ account, is based on pure theoretical premises, rather than a conscious evaluation of the quality of the available Greek translations from Hebrew. His understanding of the *hermeneia*-translation is strongly influenced by the peripatetic idea of *hermeneia*-linguistic expression, style.

Philón tehát mindenesztül az Alexandriában bizonyára különösen is jól ismert filológiai fordításelmélet alapján jár el akkor, amikor Mózes-életrajza bibliai-teológiai forrásainak keletkezése kapcsán is filológiaiilag elfogadott praktikákat emleget. Ugyanezen gondolkodásmódot követi azzal is, hogy a görög szöveg pont annyira eredeti és kötelező erejű, mint a zsidóság Philón korában meglévő Szent Írásainak a szövege; sőt így ér-

⁴⁰ *Uo.*, 636. Hogy mekkora szabadságot enged meg magának Philón, az nagyon szépen tanulmányozható a Kiv 2,11–12 eseményeinek ábrázolásán a *Vita Mosis* I,43–45-ben.

⁴¹ Erre vonatkozóan ld. E. Matusova, *The Origins* filológiai megfigyelései.

⁴² ἐν γεωμετρίᾳ καὶ διαλεκτικῇ τὰ σημανόμενα ποικίλιαν ἑρμηνείας οὐκ ἀνέχεται, μένει δ’ ἀμετάβλητος ἡ ἐξ ἀρχῆς θεθεῖσα, τὸν αὐτὸν ὥς ἔοικε τρόπον καὶ οὗτοι συντρέχοντα τοῖς πράγμασιν ὀνόματα ἐξεύρον, ἅπερ δὴ μόνα ἢ μάλιστα τρανώσειν ἔμμελλεν ἐμφαντικῶς τὰ δηλούμενα.

⁴³ Matusova, *i. m.*, 563.

demes tekinteni magára a philóni bibliai szövegre és annak általa bemutatott egzegézisére, értelmezésére is. Összességében véve tehát az sem meglepő, hogy a *De Vita Mosis*-ban Philón kizárólag bibliai szövegekre utal, vagyis Mózes-életrajzának forrása-ként semmiféle más forrást nem említ, olyanokból sosem idéz. Bár Philón írásai minden bizonnyal erősen apologetikus célzatúak, ugyanakkor szerzőnk teljességgel komolyan veendő egzakt történész és filológus is szeretne lenni.

1.2. PHILÓN ALLEGORIKUS EGZEGÉZISE

Meglepő módon éppen a *De Vita Mosis*-ból hiányzik szinte teljesen a Philón által másutt sokszor használt ἄλληγορία (allegória), ἄλληγορικός (allegorikus) vagy ἄλληγορειν (allegorizálni) fogalom, valamint allegorikus egzegézisének rokon kifejezései, szakaszai.⁴⁴ Mindazonáltal e traktátusban is felbukkan három-négy alkalmazása ennek az értelmezési módnak, és e helyeket érdemes kicsit alaposabban is szemügyre vennünk. Itt van először is az égő csipkebokor rövid leírása (Kiv 3,1–6 alapján *Vita Mosis* I,65–67): Philón „megdöbbenő” és „csodálatos látványról” (θέαμα ἐκπληκτικώτατον) beszél, és – ahogyan már fentebb röviden megjegyeztük – e jelenet formális bibliaidézet-felvezetést tartalmaz (vö. II,56: „mint a kinyilatkoztatás mondja”).⁴⁵ Aztán hasonló fejtegetéseket olvasunk Philónnál az ember leírásakor is, akit szembeállít az istenséggel. A többi idevágó szöveg pedig a szent sátort érinti (II,56–143). E három részt vizsgáljuk meg most alaposabban.

a) Az Egyiptomból „a szomszédos Arábiába” (I,47) való menekülése után a fáraó egyiptomi udvarában nevelkedő Mózes „a legjobb pásztor lett kortársai között” (I,63).⁴⁶

⁴⁴ L. H. Feldman, *Philo's Portrayal of Moses*. De lásd az érdekes megjegyzést a *De Josepho* traktátus elején (28): „Ugyanakkor van értelme annak, hogy miután elmeséltük ezeket az eseményeket (a Szent Írás) szerint, hozzáfűzzük allegorikus értelmezésüket is; mert (Mózes) törvényhozásában szinte minden vagy a legtöbb dolog allegória.” (Ἄξιον μὲντοι μετὰ τὴν ῥητὴν διήγησιν καὶ τὰ ἐν ὑπονοίαις προσοδοῦναι· σχεδὸν γὰρ τὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τῆς νομοθεσίας ἀλληγορεῖται). Jóllehet Philón igen nagy figyelmet fordít a pátriárkatörténetek allegorikus jelentésének bemutatására, alapvetően mégis az az olvasó benyomása, mintha történelmi eseményeket mesélne el Mózesről a *Vita Mosis*-ben – vagyis bizonyos ambivalenciát kell megállapítanunk a szó szerinti értelem és az allegorikus alkalmazás között! Vö. a Kr. u. 9. századi konstantinápolyi Photius pátriárka hatástörténeti megjegyzésével (amelyet nem csupán pozitív értelemben mond): szerinte a keresztény egzegézis allegorizálása alapvetően Philón allegóriáin nyugszik (*Bibliotheca*, 105).

⁴⁵ Mivel *varietas delectat*, más hasonló megfogalmazásokat is találunk (már csak a második könyvben): ὥς αἱ ἱερὰ βιβλὶοι περιέχουσιν II,59f; ἃς διὰ τῆς ἱερᾶς γραφῆς ... ὠνόμασεν II,84 [lásd ott a kissé szokatlan αὐλαία fogalmat is: tulajdonképpen „az udvarra vezető (ajtók)”, itt azonban „fügőny”, ami jellemző a Kiv 16 LXX-szövegére: 16-szor fordul elő, míg másutt a LXX-ben csupán Jud 14,14-ben és Iz 54,2-ben]; τὸ λεγόμενον ἐν ἱεραῖς βίβλοις; II,95 καθάπερ ἔδειξεν ὁ λόγος ... τὸ ἐτύμως προσαγορευόμενον II,104–106; ὥς τὰ λόγια ὑφηγεῖτο II,143.

⁴⁶ ἀγελαρχὼν ἄριστος. E szövegrész (I,47–48) mindazzal felruházta a pásztor Mózeszt, ami egy politikai vezető (király) és filozófiaiag művelt ember számára fontos: az erény szeretete, illetve a bűn gyűlölete (τὸ φιλόκαλον ἦθος καὶ μισοπόνηρον); „ez irányította gyakorlatait a két fő életforma, a szemlélődő és a tevékeny élet elsajátítására” (ὅφ' οὗ γυμναζόμενος πρὸς τοὺς ἀρίστους βίους, τὸν τε θεωρητικὸν καὶ πρακτικόν); „nem a látszatra törekedett, hanem az igazságra” (τοῦ δοκεῖν ἀλλὰ

Nyája ellátása érdekében tett és mindig sikerrel koronázott útjainak egyikén éli át az előbb említett „csodálatos látványt” (I,66). Ugyanakkor Philón kihagyja az isteni megszólítás bibliai mozzanatát, és csupán arra a furcsa érzékszervi tapasztalatra koncentrál, amelyben az ősatya részesült a maga mintaszerűen végzett pásztori munkája közben:⁴⁷

(I,65) Midőn egyszer a nyáját egy vízben gazdag és dús növényzetű vidékre hajtotta, ahol történetesen bőséges legelő is akadt, az egyik völgyben megdöbbenő látványban volt része. Volt ott egy bokor, afféle tüskés és csenevész növény. Ez, bár senki meg nem gyújtotta, hirtelen tüzet fogott, és noha a tűztől, mely mintha egy felbuzgó forrásból tört volna elő, gyökerétől a csúcsáig sűrű lángba borult, mint valami hatás befogadására képtelen elem, épségben maradt, nem égett el, mintha nem a tűz táplálkozott volna belőle, hanem ő táplálkozott volna a tűzből. (66) A láng közepében pedig egy bámulatos szépségű alak állt, a láthatók közül senkihez sem hasonlatos, valóságos isteni tünemény, aki a tűznél ragyogóbb fényt árasztott, s akiről azt lehetett hinni, hogy a Létező képmása. Nevezzük angyalnak, mert a hangnál harsányabb hallgatásával csodálatos látványa révén mintegy hírül adta az elkövetkezendőket (illetve Mózes jövőbeli feladatait). (67) Az égő bokor ugyanis a megbántottak jelképe, a lángoló tűz pedig a bántalmazóiké. Az, hogy a bokor ég, de nem ég el, azé, hogy a megbántottak nem fognak elveszni támadóik által, hanem ezek támadása eredménytelen és hasztalan lesz, azok számára meg az ellenséges szándék hatástalan. Az angyal az isteni gondviselésé, mely mélységes csendben a legfélelmetesebb dolgokat is mindeki várakozása ellenére jóra fordítja.

E jelenetben a mi szempontunkból főleg az égő csipkebokorban lévő alak leírása érdekes. Philón szerint: „a láthatók közül senkihez sem hasonlatos, valóságos isteni tünemény” (τῶν ὁρατῶν ἐμφορῆς οὐδενί, θεοειδέστατον ἄγαλμα)“. Az ἄγαλμα kifejezéssel Philón nyilvánvalóan ahhoz a platóni hagyományhoz kapcsolódik, amely az istenség megjelenését egy látható alakhoz kapcsolja.⁴⁸ Erre az első mozzanatra aztán rö-

τῆς ἀληθείας); „a természetnek megfelelő helyes tanítás” szerinti élet (τοῦ δοκεῖν ἀλλὰ τῆς ἀληθείας).

⁴⁷ (65) γενόμενος πρὸς τινὶ νάπει θέαμα ἐκπληκτικώτατον ὄρε. βάτος ἦν, ἀκανθῶδές τι φυτὸν καὶ ἀσθενέστατον· οὗτος, οὐδενὸς πῦρ προσενεγκόντος, ἐξαίφνης ἀνακαίεται καὶ περισχεθεὶς ὅλος ἐκ ρίζης εἰς ἀκρέμονα πολλῇ φλογὶ καθάπερ ἀπὸ τινος πηγῆς ἀνομβροῦσης διέμενε σῶος, οὐ κατακαίόμενος, οἷά τις ἀπαθὴς οὐσία καὶ οὐχ ὕλη πυρὸς αὐτοῦ ὦν, ἀλλὰ τροφή χρώμενος τῷ πυρὶ. (66) κατὰ δὲ μέσσην τὴν φλόγα μορφή τις ἦν περικαλλεστάτη, τῶν ὁρατῶν ἐμφορῆς οὐδενί, θεοειδέστατον ἄγαλμα, φῶς αὐγοειδέστερον τοῦ πυρὸς ἀπαστράπτουσα, ἦν ἂν τις ὑπετόπησεν εἰκόνα τοῦ ὄντος εἶναι· καλεῖσθω δὲ ἄγγελος, ὅτι σχεδὸν τὰ μέλλοντα γενήσεσθαι διηγγελλε τραυτοτέρα φωνῆς ἡσυχία διὰ τῆς μεγαλουργηθείσης **δυνεως**. (67) σύμβολον γὰρ ὁ μὲν καίόμενος βάτος τῶν ἀδικουμένων, τὸ δὲ φλέγον πῦρ τῶν ἀδικούντων, τὸ δὲ μὴ κατακαίεσθαι τὸ καίόμενον τοῦ μὴ πρὸς τῶν ἐπιτιθεμένων φθαρήσεσθαι τοὺς ἀδικουμένους, ἀλλὰ τοῖς μὲν ἄπρακτον καὶ ἀνωφελὲ γένεσθαι τὴν ἐπίθεσιν, τοῖς δὲ τὴν ἐπιβουλήν ἀζήμιον, ὁ δὲ ἄγγελος **προνοίας τῆς ἐκ θεοῦ** τὰ λίαν φοβερά παρὰ τὰς ἀπάντων ἐλπίδας κατὰ πολλὴν ἡσυχίαν ἐξευμαρίζοντος.

⁴⁸ Vö. M. Harl/M. Casevitz, Art. ἄγαλμα in HTLS, 1. kötet s.v., 18. hasáb: „The ... overview of occurrence of the word ἄγαλμα ... enables us to conclude that the word increasingly settled into the meaning *cultic statue* but that it retained throughout its history the possibility of being used in the original sense of adornment, of an object bringing pleasure, or in the general sense of a statue or

tön még egy lapáttal rátesz Philón a bibliai ἄγγελος fogalmának bevetésével, amelyet azonban előzőleg már összekötött az εἰκὼν τοῦ ὄντος filozófiai fogalmiságával. Eme gondolati háttér alapján a Mózes által látott „jelenség” (ὄψις) újfent túllép minden „csak” akusztikusan közvetített üzeneten Mózes jövőbeli feladatára és kihívásaira vonatkozóan (vö. a μεγαλοουργηθείσης címszóval). Ám a szerző még ezzel sem elégszik meg.

Mert végül az egész jelenetet még egyszer átvezeti egy utolsó, háromszorosan metaforikus értelmezési síkra, amely már mindenképpen „allegorikusnak” nevezhető (ld. a σύμβολον címszót): a bokrot, a tüzet és az angyal Izrael Egyiptomban szenvedő és elnyomott népével köti össze (ez az értelmezés a rabbinikus hagyományban is visszhangra talált). Philón itt nyilvánvalóan kiegészíti a rövidke bibliai „alapanyagot”, és összekapcsolja az égő csipkebokor jelenetét azzal a Mózesnek adott isteni megbízással, hogy vezesse ki a népet Egyiptomból. Ily módon Philón teljesíti a traktátusa elején megígérteteket, azt tudniillik, hogy különösen fontos visszaemlékezni a Mózes-elbeszélés sok-sok részletére és tovább mesélni azokat.⁴⁹ Ennek megfelelően szerzőnk főhőse bölcsességi fejlődését és ismereteit⁵⁰ tudatosan egyre magasabb szintre emeli, egészen egyfajta csúcspontig: az isteni útmutatásnak és Mózes rejtélyes *pronoia*-jának a megismeréséig és átadásáig. Úgy látszik tehát, hogy mihelyst az istenképről van szó, Philón kerülni kezdi a szó szerinti értelmet és a historizáló perspektívát.⁵¹ Ez az észrevétel megegyezik Daniel Lanzingernek a *De Abrahamo* traktátus kapcsán tett megfigyelésével (30. o.) – azaz úgy tűnik, az *Expositio* traktátusaiban a szó szerinti értelem jelentősége kontextusfüggő. Ami biztos: Philónt nem foglalkoztatja e kérdés szisztematikus tisztázása!

b) A Tízparancsolatnak a Sinai/Hóreb-hegyen történt átvétele és az ehhez kötődő teofánia⁵² leírásakor a Kiv 20,21 részletei⁵³ – „Mózes bement a sötét felhőbe, ahol Isten

image (different from that of εἰκὼν, which implies a representation, which is also a likeness).” Haszonlóan L. H. Feldman is, *Philo's Portrayal*, 76 – összehasonlítva Josephus ábrázolásával (*Ant* 2,267) –, de alaposabb indoklás nélkül: „Indeed, the main difference between Philo's and Josephus' presentation of the burning bush incident is that Philo stresses philosophic issues, whereas Josephus is interested in dramatic effect.”

⁴⁹ Vö. *Vita Mosis* I,1: „megismertetem (ti. Mózes) azokkal, akik méltók megismerésére” [Bollók János fordítása]; G. Schimanowski fordításában viszont: „Azokkal (ti. a Mózes-elbeszélésekkel) meg szeretném ismertetni azokat a méltó köröket, amelyek Mózes ismeretére joggal tartanak igényt” (καὶ γνώριμον τοῖς ἀξίοις μὴ ἀγνοεῖν αὐτὸν ἀποφῆναι).

⁵⁰ Vö. fentebb, 12–13. jegyz.

⁵¹ A Philónnál megjelenő istenképről ld. többek között G. E. Sterling, *The First Theologian*; J. Ryu, *Knowledge of God*; S. D. Mackie, *Seeing God*.

⁵² Lásd később is a határozott utalást „Isten hangjára” (ὁ θεὸς ... φωνῆς), amelyet „látható hangnak” (φωνῆς ὁρατῆς) kell elképzelni; ez olyan értelmezés, amelyet Philón részletesebben kifejti a *Migr* 47-ben és a *Decal* 46–47-ben (utóbbi helyet Philón aztán „allegorikusan” értelmezi: καὶ διὰ συμβόλου τι τοιοῦτον).

⁵³ „A nép távol állott, Mózes azonban bement a sötét (felhő)be, ahol Isten volt” (εἰσπῆκει δὲ ὁ λαὸς μακρόθεν, Μωυσῆς δὲ εἰσῆλθεν εἰς τὸν γνόφον, οὗ ἦν ὁ θεός). Philónnál szinte szó szerint ez áll az I,158-ban: εἰς τε τὸν γνόφον, ἔνθα ἦν ὁ θεός, εἰσελθεῖν λέγεται.

volt“ – további magyarázatot kapnak egy Philónnál ismerős „bevezetési formula” (τοὐτ-έστιν)⁵⁴ révén. A „felhő/homály” (γνόφος) immár nem meteorológiai jelenség (I,158), hanem⁵⁵

a létezők forma nélküli, láthatatlan és testtelen, a lét mintáit tartalmazó valóságába, és ha-landó létére átlátta a láthatatlan világot.

Ezzel Mózes felvétetik magának a teremtnének a különleges perspektívájába, a teofá-niához tehát hozzájárul egy találkozás az anyagtalan világgal is, úgyszólván „a láthatat-lannak az átlátása”. A bibliai szöveg ily módon az egész kozmikus rend kifejtésévé válik – úgyszólván Isten partnereként, magának a Teremtőnek az oldalán.⁵⁶ Ez később nagy szerepet kap maga Mózes személye, illetve Mózes mint népe „királya és isteni alakja” szempontjából.⁵⁷

c) Amint röviden már utaltunk rá, a *Vita Mosis* második könyvében – a „szent sá-tornak”, tehát az Isten és Mózes közti találkozás helyének ábrázolásánál – erősödik fel az a hermeneutikai egzegézis, amelyet „allegorézis” címszóval kellene összefoglalni. Merthogy az 1. könyv végén, a Bileám/Bálák-epizód (Szám 22–24) részletes leírása⁵⁸ és az izraeliták midianiták elleni háborújának (vö. Szám 31) ábrázolása után Philón a következő szavakkal hagyja el – meglepően váratlanul – a kronologikus ábrázolást (*Vita Mosis* I,334):⁵⁹

Befejeztem annak bemutatását, mit tett Mózes királyként. Ezt követően azt kell előadnom, mily egyszerű dolgokat vitt véghez főpapsága és törvényhozói tevékenysége révén, mert az ezekhez szükséges képességeket is oly magas fokon birtokolta, hogy azok teljes össz-hangban álltak királyságával.

⁵⁴ A további előfordulásokról és a továbbvivő irodalomról ld. S. J. K. Pearce, *The Land of the Body*, 88.

⁵⁵ εἰς τὴν αἰδιὴ καὶ ἀόρατον καὶ ἀσώματον τῶν ὄντων παραδειγματικὴν οὐσίαν, τὰ ἀθέατα φύσει θνητῇ κατανοῶν. Vö. A. Scherer, Art. γνόφος in HTLS, s.v. 1919. hasáb: „the term almost entirely loses its meteorological dimension and becomes a mere figure, symbolizing the invisibility and immateriality of the divine.” Vö. *Vita Mosis* II,52: „Ha ugyanis valaki megpróbálja pontosan ki-deríteni, hogy mi az együttes értelme a részrendelkezőknek, úgy találja, hogy azok a mindenség har-móniájához igazodnak, és összhangban vannak az örök természet rendjével.”

⁵⁶ Ld. a κοινωνός szót *Vita Mosis* I,155-ben!

⁵⁷ Vö. J. Ryu, *Knowledge*, 145: „This ... seems to move Philo to portray Moses as one who en-counters the divine king in the domain of being and then, on that basis, is enlisted as king and ‘god’ over the domain of becoming in general and the nation of Israel in particular.” A θεός címszóhoz ld. pl. még *LegAll* I,40; *Migr* 84; *Somn* II,189 és M. D. Litwa, *Deification*; a „király” metaforához ld. többek között M.R. Niehoff, *Accommodating* és alább a 82. jegyzetünk.

⁵⁸ Vitatott kérdés, hogy maga Philón azonosulni tudott volna-e ezzel a szövegrészlettel és egy jöven-dőbeli uralkodó eszkatologikus ígéretének a gondolatával; például P. Borgen igenlő választ ad erre. A jövendő időkre vonatkozó reményteli hangokkal a *Vita Mosis* II,43–44-ben is lehetne találkozni.

⁵⁹ τὰ μὲν δὴ κατὰ τὴν βασιλείαν πεπραγμένα αὐτῷ μεμνηνται· λεκτέον δ’ ἐξῆς καὶ ὅσα διὰ τῆς ἀρχιερωσύνης καὶ νομοθετικῆς κατώρθωσε· καὶ γὰρ ταύτας περιεποιήσατο τὰς δυνάμεις ὡς ἀρμοτούσας μάλιστα βασιλείᾳ.

Philón a kronológiai részleteken túllépve főhősének új dimenzióit kezdi megmutatni, vallási és kulturális funkcióit helyezve inkább a középpontba. A szerző ily módon egyre határozottabban és világosabban szeretné megismertetni olvasóival a zsidóság vallását, amely az ő számára természetesen mindig is fontos volt. Philón átmenetileg elhagyja tehát a bibliai szövegek világát. Ha úgy tetszik: Mózes úgy kapja meg az útmutatásokat az anyagtalan világából, hogy kultikus feladatai politikai-filozófiai hivatásához vezetik el őt, abban erősítik meg és ahhoz fontos dolgokkal ruházzák fel! Mindennek komolyabb alátámasztása vagy konkrétabb megjelölése nélkül a második könyv kezdete az első könyv záró szavaihoz kapcsolódva így hangzik (II, 1):⁶⁰

Az előző könyv Mózes születéséről, neveltetéséről, taníttatásáról szól, és uralmáról, melyet nemcsak feddhetetlenül, hanem igen dicséretes módon is gyakorolt, s arról, amit Egyiptomban, illetve a Vörös-tengeren és a pusztaságon való átkelés közben tett, ami minden szépírói tehetséget meghalad, további a válságos helyzetekről, melyeket jóra fordított; a föld birtokbavételéről, melyet részenként szétosztott a harcosok között. Amit most állítunk össze, az ezeket követő és a hozzájuk kapcsolódó tetteit tárgyalja.

E Philón-idézet végső soron meglehetősen általános megjegyzései mindazonáltal nem gátolják meg szerzőnket abban, hogy a fent említett mértékben⁶¹ visszanyúljon bibliai forrásaihoz, leginkább az ún. szent sátor ábrázolásánál.⁶² „A szent sátor az univerzum szimbolikus középpontjaként fungál, a Mózes mint alapító pap által létrehozott kultusz pedig a zsidóság lényegeként.”⁶³ Philón kissé meglepő módon itt ismételten az allego-

⁶⁰ Ἡ μὲν προτέρα σύνταξις ἐστὶ περὶ γενέσεως τῆς Μουσέως καὶ τροφῆς, ἔτι δὲ παιδείας καὶ ἀρχῆς, ἣν οὐ μόνον ἀνεπιλήπτως ἀλλὰ καὶ σφόδρα ἐπαινετῶς ἤρξε, καὶ τῶν ἔν τε Αἰγύπτῳ καὶ ταῖς ὁδοιπορίαις ἐπὶ τε τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης καὶ κατὰ τὴν ἐρήμην πεπραγμένων, ἃ δύνανται πάντων λόγων ὑπερβάλλει, καὶ προσέτι πόνων οὐκ κατώρθωσε καὶ κληρουχιῶν ἃς ἐκ μέρους ἀπένειμε τοῖς στρατευσαμένοις· ἦν δὲ νυνὶ συντάττομεν, περὶ τῶν ἐπομένων καὶ ἀκολουθῶν. Ld. az életrajzi adatokkal kapcsolatos záró megjegyzést a *Vita Mosis* II, 292-ben: Mózes mint uralkodó/vezető/király (βασιλεὺς), törvényhozó (νομοθέτης), főpap (ἀρχιερεὺς) és próféta (προφήτης)! Mózes papként és prófétaként történő ábrázolása Philónnál M. R. Niehoff szerint a zsidóságnak egy olyan római kontextushoz illeszkedő leírása, amelyben – Philón római tartózkodásának idejében – a kultuszt és a vallást többre tartják a világi politikánál és a kánoni szövegeknél (Niehoff, *Philon*, 141); ezt aztán Niehoff mindenekelőtt a szent sátor értelmezésén mutatja be (ld. az én következő példámát Philón allegorikus értelmezésére).

⁶¹ Ld. fentebb, 26–28. jegyz.

⁶² Vö. II, 71skk a (φορητὸν) ἱερὸν fogalom alapján (ld. még II, 74: ἔργον ἱερώτατον) olyan ἱερὸν fogalom ez, amelyet „magára a templom épületére vonatkozóan sokáig kerültek” (F. Siegert, *Zwischen Hebräischer Bibel*, 226, vö. 310) a LXX-ben. A jeruzsálemi Templom alapozza meg az aktuális hivatkozást a Kivonulás könyvéből vett szent (találkozási) sátrak ábrázolására; a Templomot Philón biztosan maga is ismerte egy oda vezető zarándoklata nyomán (vö. *Prov* II, 107; más számozás szerint [Loeb-kiadás]: II, 64).

⁶³ Niehoff, *Philon*, 142.

rikus értelmezéseire jellemző terminológiát használ; így az isten parancsokról szóló látomásában (II,74)⁶⁴ Mózes

lelkével szemlélhette a majdan *testileg megvalósuló dolgok testetlen ideáit*, melyek alapján, mintha tervrajz vagy szellemi mintaképek volnának, úgy kellett másolatként elkészítenie az érzékelhető utánzatukat.

Isten közli Mózesrel mint majdani pappal (II,76), milyen legyen ez a szentély:⁶⁵

mintakép, melyet a *láthatatlan formák érzékelhetetlenül és anyagtalanul* előzetesen megrajzoltak és kialakítottak, pecsétnyomatként vésődött prófétánk emlékezetébe, a megvalósítás pedig e mintaképnek megfelelően történt, oly módon, hogy a mester ezeket a pecsétnyomatokat másolta át minden egyes alkotóelem kívánatos alapanyagára.

E ponton kapcsolódni kell a filozófiai eszmevilág alapjaihoz, vagyis minden dolgok keletkezéséhez és fejlődéséhez. Ezért a szent sátor belsejéről, a szentek szentjéről így ír Philón (II,82):⁶⁶

belső felük ugyanis a sátorban levő szentek szentje felé néz – mely *jelképesen* a szellemi világ –, külső felük pedig a szabadba, pontosabban az udvarra, ami viszont jelképesen az érzékelhető világ.

Amint már utaltunk rá, mindeközben Philón nem feledkezik meg az őseredeti teremtéshez való kapcsolódásról sem (II,88):⁶⁷

Mert úgy kellett történnie, hogy akik kézzel épített templom építéséhez fogtak, ahhoz hasonló alapanyagokat válasszanak, mint amilyen a mindenség atyjáé és uráé volt, melyekből ő a világegyetemet megalkotta.

⁶⁴ τῶν μελλόντων ἀποτελεῖσθαι σωματῶν ἄσωμάτων ἰδέας τῇ ψυχῇ θεωρῶν, πρὸς ἃς ἔδει καθάπερ ἀπ’ ἀρχαίου γραφῆς καὶ νοητῶν παραδειγμάτων αἰσθητὰ μιμήματα ἀπεικονισθῆναι. G. E. Sterling, *The Jewish Philosophy*, 151–152 ebből a Kiv 25,8-ra adott utalást vél kihallani, illetve valamivel később a τύπος címszó alapján a Kiv 25,40-re.

⁶⁵ διαζωγραφούμενος καὶ προδιαπλαττόμενος ἀφανῶς ἄνευ ὕλης ἀοράτοις εἴδουσι· τὸ δ’ ἀποτέλεσμα πρὸς τὸν τύπον ἐδημιουργεῖτο, ἐναποματτομένου τὰς σφραγίδας τοῦ τεχνίτου ταῖς προσφόροις ἐκάστων ὕλικαῖς οὐσίαις.

⁶⁶ ἅπερ ἐστὶ συμβολικῶς νοητά, τὰ δ’ ἐκτὸς πρὸς τὸ ὑπαιθρον καὶ τὴν αὐλήν, ἅπερ ἐστὶν αἰσθητά.

⁶⁷ ἦν γὰρ ἀναγκαῖον ἱερὸν χειροποιήτον κατασκευάζοντας τῷ πατρὶ καὶ ἡγεμόνι τοῦ παντὸς τὰς ὁμοίας λαβεῖν οὐσίας, αἷς τὸ ὅλον ἐδημιούργει.

Az ún. „engesztelés táblája” különösen nagy hangsúlyt kap (II,96):⁶⁸

természetfilozófiailag nyilván Isten jóságos hatalmának a *jelképe*, etikailag pedig az értelemé, ami önmagában véve jó, és kész arra, hogy az oktalan dölyfre nevelő pöffteget önhittséget az alázat iránti, tudással párosult szeretettel eltávolítsa és tönkrezúzza.

A szent sátor részleteit Philón tökéletes számarányok szerint⁶⁹ rendezi el: a két kerub „a két viláfgölgömb jelképe” (εἶναι σύμβολα τῶν ἡμισφαιρίων ἀμφοῖν); különleges jelentőséget kap az oltár (II,102), majd főleg a menóra, amennyiben utóbbi „a fényt adó csillagok mozgására célzott” (δι’ ἧς αἰνίττεται τὰς τῶν φωσφόρων κινήσεις ἀστέρων); a menóra hét karját később kozmológiailag értelmezi: „azoknak a jelképeiként (ti. vannak ott), amiket a természetfilozófusok (hét) bolygó(k)nak neveznek” (σύμβολα τῶν λεγομένων παρὰ τοῖς φυσικοῖς ἀνδράσι πλανήτων).⁷⁰

E leírásban alapvetően az az általunk korábban már említett mozzanat tükröződik vissza, amelyet Philón a második könyv elején egy fontos vezérmotívum segítségével a következőképpen fejezett ki, illetve kapcsolt össze saját Mózes-ábrázolásával (II,46–48):⁷¹

(46) Nos, ezek egyik része *történeti* jellegű, másik részük a tilalmakat és a parancsokat tartalmazza. Ez utóbbiról másodszorra fogunk beszélni, miután majd az elsőt, a sorrendben is előbbit alaposan megvizsgáltuk. (47) A *történeti* jellegű egyrészt a világegyetem keletkezésével, másrészt az emberiség családfájával⁷² foglalkozik, az emberiség családfájával foglalko

⁶⁸ ὅπερ ἔοικεν εἶναι **σύμβολον** φυσικώτερον μὲν τῆς ἰλεω τοῦ θεοῦ δυνάμεως, **ἠθικώτερον** δὲ διανοίας πάλιν, ἰλεω δ’ ἐαυτῇ, τὴν πρὸς ὕψος ἀλογον αἰρουσαν καὶ φουσῶσαν οἴησιν ἀτυφίας ἔρωτι σὺν ἐπιστήμῃ στέλλειν καὶ καθαιρεῖν ἀξιούσης. Philón hasonló módon – mint a φυσικοὶ ἄνδρες értelmezési tevékenységét – különbözteti meg az allegorikus értelmezés e két oldalát pl. a következő helyeken is: *LegAll* I,39; II,12 és *QGen* II,12; III,3 és *Abr* 99; a φυσικοὶ ἄνδρες fogalom Philónnál megjelenik *Opif* 132; *SpecLeg* III,117; *Post* 7 mellett még a *Vita Mosis* II,103-ban is. Vö. S. DiMattei, *Moses’ Physiologia*.

⁶⁹ A számarányok alapvető jelentőségéről ld. alább, 108. jegyz.

⁷⁰ Vö. II,117: a főpap öltözetének egyes részletei a világmindenséget tükrözik vissza (hasnolón már Böls 18,24). És ilyen a *Vita Mosis* I,188sk-ben a Kiv 15,27 tizenkét forrásának összekapcsolása Izrael tizenkét törzsével, illetve a hetven pálmáé Izrael ugyanennyi vezetőjével (γενάρχη).

⁷¹ (46) τούτων τοῖνυν τὸ μὲν ἐστὶν **ἱστορικὸν μέρος**, τὸ δὲ περὶ τὰς προστάξεις καὶ ἀπαγορεύσεις, ὅπερ οὐ δεύτερον λέξομεν τὸ πρότερον τῇ τάξει πρότερον ἀκριβώσαντες. (47) ἔστιν οὖν **τοῦ ἱστορικοῦ** τὸ μὲν περὶ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, τὸ δὲ γενεαλογικόν, τοῦ δὲ γενεαλογικοῦ τὸ μὲν περὶ κολάσεως ἀσεβῶν, τὸ δ’ αὖ περὶ τιμῆς δικαίων. οὐ δὲ χάριν ἐνθὲνδε τῆς νομοθεσίας ἤρξατο τὰ περὶ τὰς προστάξεις καὶ ἀπαγορεύσεις ἐν δευτέρῳ θείῳ, λεκτέον. (48) οὐ γὰρ οἷα τις συγγραφεὺς ἐπετήδευσε παλαιῶν πράξεων καταλιπεῖν ὑπομνήματα τοῖς ἔπειτα τοῦ ψυχαγωγῆσαι χάριν ἀνωφελῶς, ἀλλ’ ἡρχαιολόγησεν ἄνωθεν ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως, ἵν’ ἐπιδείξῃ δύο τὰ ἀναγκαῖοτάτα· ἐν μὲν τὸν αὐτὸν πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦ κόσμου καὶ ἀληθείᾳ νομοθέτην, ἕτερον δὲ τὸν χρησόμενον τοῖς νόμοις ἀκολουθίαν φύσεως ἀσπασόμενον καὶ βιωσόμενον κατὰ τὴν τοῦ ὄλου διάταξιν ἀρμονίᾳ καὶ συμφωνίᾳ πρὸς ἔργα λόγων καὶ πρὸς λόγους ἔργων.

⁷² Lásd a hasnolón a Pentateuchusra vonatkozó kettős perspektívát a *Praem* 2-ben: „A történeti rész (ti. a Pentateuchusé) erényes és bűnös férfiak életleírásait tartalmazza, valamint azokat a jutalmazásokat és büntetéseket, amelyeket minden korszakban kiszabtak nekik (τὸ δὲ ἱστορικὸν μέρος

zó pedig részint az istentelenek büntetéséről, részint az igazak megjutalmazásáról szól. (48) Mózes ugyanis nem azt tekintette céljának, hogy mint holmi történetíró a régi események emlékét hiú lélekzsongítás végett örökítse meg az utókor számára, hanem azért írt östörténetet a mindenség létrejöttével kezdve, hogy rámutasson két nélkülözhetetlenül fontos dologra: először: a világegyetem atyja és alkotója, valamint a tulajdonképpeni törvényhozó egy és ugyanaz; másodsor: aki a törvényeket betartja, készséges követője lesz a természetnek, és a mindenség rendje szerint fog élni, szavai egységben és összhangban lesznek tetteivel, tettei meg szavaival.

Philón itt határozottan eltér attól, amit a görög hagyomány szerint a „mítosz” gyűjtőfogalma alá kellene besorolni.⁷³ Ennek felel meg később az is, hogy – ehhez a szakaszhoz kapcsolódóan – Philón elhatárolja Mózeszt mint (zsidó) törvényhozót a többi látzólag mintaszerű νομοθετοῖ-tól.⁷⁴ Másfelől azonban szerzőnk nem fél attól, hogy – amint példáinkkal megmutattuk – allegorikus elemeket, moralizáló értelmezéseket⁷⁵ vagy szimbolikus magyarázatokat⁷⁶ iktasson be leírásába (bár nem ezek képezik a traktátus lényegi pontjait).⁷⁷ Mindenesetre *Allegorikus értelmezései*, valamint a számára ismerős kortárs filozófiai hagyományok alapján Philón azt hangsúlyozza, hogy a hagyományos zsidó vallási szövegnek sok köze van a filozófia, a kultúra és az etika

ἀναγραφῇ βίων ἐστὶ σπουδαίων καὶ πονηρῶν καὶ τὰ ὀρισθέντα ἑκατέροις ἐπιτίμια καὶ γέρα ἐν ἑκάσταις γενεαῖς).” E két szöveghez ld. M. R. Niehoff, *Jewish Exegesis*, 172, utalva a döntő érvre: „that there is an intrinsic connection between the creation and the laws, both parts of Scripture reinforcing each other”.

⁷³ Ehhez ld. A. Kamesar fejtegetéseit, *Biblical Interpretation*, 9skk.

⁷⁴ A νομοθέτης fogalma Mózesre vonatkoztatva különösen gyakran, pontosan tizenhatszor szerepel a *Vita Mosis*-ban (pl. programadó módon már az I,1-ben); az elhatárolás a többi νομοθετοῖ-tól I,2-ben és II,12-ben olvasható. Ehhez ld. L. H. Feldman, *Philo's Portrayal*, 268skk. Philón műveiben ez a leggyakoribb megnevezése a *Vita Mosis* főhősének. A νομοθ της fogalomhoz ld. W. Gutbrod, *ThW IV* (1942), 1082, valamint F. Siegert, *Zwischen Hebräischer Bibel*, 125.

⁷⁵ A papok gyümölcseinek/dióinak/manduláinak (κρυον, vö. Szám 17,23) értelmezése a *Vita Mosis* II, 180–186-ban: „Ez avatja az erényeket gyakorló élet jelképévé (a mandulát), s Mózes ezért vélte úgy, hogy az erényre kell sarkallnia a lelket, rámutatva arra, hogy a lélek szükségképpen a fáradalmakkal találkozik. Mert keserű, fájdalmas és kegyetlen az a fáradalom, melyből a jó fakad, s ezért nem szabad puhánynak lennünk.” (τοῦτο ποιεῖται σύμβολον ἀσκητικῆς ψυχῆς, ἅφ’ οὗ προτρέπειν αὐτὴν οἴεται δεῖν ἐπ’ ἀρετὴν ἀναδιδάσκων, ὅτι πόνῳ προεντυχεῖν ἀναγκαῖον· πικρὸν δὲ καὶ ἀντιτυπὲς καὶ σκληρὸν ὁ πόνος, ἐξ οὗ φύεται τὰ γαθόν, οὐ χάριν οὐ μαλακιστέον).

⁷⁶ Röviden utaltunk már erre a 65. jegyzetben, de ezen túl még sok minden más is tárgyalandó lenne; pl. II,84-ban a szent sátor anyagainak az értelmezése (vö. Kiv 26) vagy a Kiv 25 egzegézise a kerubok interpretálásával. Alapjában véve e helyeken is az látszik igazolódni, amit az előző szövegszakasszal kapcsolatban mondtunk: amikor az Istenhez fűződő viszonyról van szó, akkor Philón fölerősíti az allegorikus értelmezési hátteret!

⁷⁷ Vö. G. E. Sterling, *Philo of Alexandria's Life of Moses*, 40, 53. jegyz.

általános, világszerte elterjedt nézeteihez,⁷⁸ és hogy e kapcsolódás egyetemes emberi elismerésre tart igényt a kor vallási diskurzusában.⁷⁹

2. PHILÓN ÉS MÓZES MINT FILOZÓFUSOK⁸⁰

2.1. A második könyv elején Philón hangsúlyozza Mózes-ábrázolása filozófiai irányultságát. Híres „állásfoglalásában” leszögezi (II,2):⁸¹

Némelyek azt mondják – és nem oktanul –, hogy az államok csakis úgy fejlődhetnek jobb irányba, ha vagy a királyok válnak filozófussá, vagy a filozófusok királlyá. Mózes több mint elégséges bizonyítékot nyújt erre, mert ő nemcsak ezt a két – mármint a filozófusi és az uralkodói – képességet egyesítette személyében, hanem még három másikat is: ezek közül az első a törvényhozással, a második a főpapsággal, az utolsó pedig a prófétálással kapcsolatos.

Teljesen nyilvánvaló, hogy Philón itt Platónnak arra a meghatározására hivatkozik, hogy egy állam csak akkor maradhat fenn és csak akkor fejlődhet, ha a királyok filo-

⁷⁸ Hasonló tendenciájú, ám későbbi és keresztény példa Ágostoné, aki azt írja a *Vallomásokban*, hogy az Ambrus előadásain hallott allegorikus értelmezési módszer elsajátításával egész új, meggyőző módon tárult fel előtte az „Őszövség” (*ConfV*, 14,24).

⁷⁹ A például Khrüszipposznál kitapintható sztoikus hermeneutika szerint a természetes dolgok tanulmányozásakor a vizsgálódás először a logikai, azután az etikai és végül a fizikai/testi síkon zajlik (*SVF* II, 42.44). Philónnál azonban mind e fogalmak, mind azok sorrendje megváltozik. A *Vita Mosis*-ben (II,103 és passim) említett emberek (φυσικοί ἄνδρες) háttéréhez ld. S. DiMattei, *Moses' Physiologia*. Otto Kaiser ezeket a negatívan és kritikusan megítélt személyeket „természetfilozófusoknak” nevezi, „azaz teológusoknak”, „metaforában és allegóriában”, in: *Studien zu Philon*, 321. jegyz. Vö. Winston/Dillon, *Two treatises*, 80 és ott az utalások Proclusra és az ő *Timaiosz*-interpretációjára.

⁸⁰ Vö. M. Hadas-Lebel, *Philo of Alexandria. A Thinker in the Jewish Diaspora* (franciául 2004; majd Brill, Leuven stb. 2012), különösen a 7. fejezet: „Philo and Philosophy”, 159–179, ahol mindazonáltal csak a *Vita Mosis* egyetlen egy helyét tárgyalja (II,212). Lásd ezzel kapcsolatban a „Philo of Alexandria in the Context of the Roman Empire” fókuszú tübingeni konferenciát (2022. május 22–24.), ahol Jason König előadásában („Human and Environment in Philo's On the Life of Moses”) a *De Vita Mosis* traktátus irodalmilag döntő szerepet játszott; kritikusan e területről: M. Forscher, *Philo philosopher?*, passim.

⁸¹ φασὶ γάρ τινες οὐκ ἀπὸ σκοποῦ, μόνως ἂν οὕτω τὰς πόλεις ἐπιδοῦναι πρὸς τὸ βέλτιον, ἐὰν <ῆ> οἱ βασιλεῖς φιλοσοφῶσιν ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν. ὁ δ' ἐκ περιττοῦ φανεῖται μὴ μόνον ταύτας ἐπιδεδειγμένους τὰς δυνάμεις ἐν ταύτῳ, τὴν τε βασιλικὴν καὶ φιλόσοφον, ἀλλὰ καὶ τρεῖς ἐτέρας, ὧν ἡ μὲν πραγματεύεται περὶ νομοθεσίαν, ἡ δὲ περὶ ἀρχιερωσύνην, ἡ δὲ τελευταία περὶ προφητείαν. Vö. J. Ryu, *Knowledge of God*, 132: “Running throughout the Philonic exegetical corpus is the idea that Moses attained the summit of Philosophy.” Vö. pl. Philón saját nyilatkozatával is, miszerint „az embernek filozofálnia kell, amihez a hetes számnak, a tökéletes számnak kell ösképül szolgálnia” (*Decal* 100: παρὰδειγμα καὶ τοῦ δεῖν φιλοσοφεῖν ἡ ἐβδόμη). Továbbá *Her* 301 (Mózes mint φιλόσοφος καὶ θεοφράδμων ἀνὴρ) és *Opif* 8; vagy Philón jellemzése Josephusnál, *Ant* 18, 259.

zófusok és/vagy filozófusok veszik át a király állami feladatait és felelősségét (*Resp* V,473d).⁸²

2.2. Már a *Vita Mosis* első könyvében is kitapinthatók ilyen filozófiai utalások, például minden bizonnyal abban is, ahogyan Mózes „arábiai” pásztoréletét mutatja be (I,48): Mózes „fáradtságot nem kímélve szüntelenül a filozófia tanításait tanulmányozta” (ἐπονεῖτο φιλοσοφίας ἀνελείπτων ἀεὶ δόγματα), és azoknak szentelhetette magát. És egy különösen kiemelt helyen a Kiv 3,14-hez kapcsolódva történik ez:⁸³ Philón számára itt már biztos kiindulást nyújt a LXX istenmegnevezése, hiszen Mózes Sinai/Hóreb-hegyi kérdése Philónnál így hangzik (I,74; vö. Kiv 3,13):⁸⁴

De ha esetleg megkérdezik, mi a neve a küldömnek, és én magam sem tudom megmondani, nem az lesz-e a látszat, hogy áltatom őket?

Isten az angyal révén azt feleli Mózesnek (I,75):⁸⁵

Először is mondd meg nekik: én a Létező vagyok, hogy miután a létező és a nem létező közötti különbséget már ismerik, azt is megtudják, hogy nekem, akinek egyedül sajátja a létezés, semmiféle tulajdonnevem nincs.⁸⁶

Már a LXX-ből vett „alap” is azt emeli ki, ami Philónra is igaz:⁸⁷ „A Kiv 3,14-nek a ὢν igenévvél történő fordítása – szándékosan vagy sem (G. Sch.: Philón számára biztosan szándékosan!) – hidat ver a platóni filozófia mint a lét elmélete felé.”

⁸² Vö. *Resp* 499b-c; *Pol* 293; az irodalomban többek között L. H. Feldman, *Philo's Portrayal*, 282; ld. még az utalásokat *Vita Mosis* I,31-ben; R. Sprague, *Plato's Philosopher-King*; továbbá a „Moses as a philosopher-king” fejezet F. Damgaard, *Recasting Moses*, 75–80; és fentebb a 28. jegyz.

⁸³ Vö. D. Zeller, *Gott*, 14: „A Kiv 3,14 görög fordítása adja meg Philón számára azt a fogalmat, amellyel kifejezheti Isten e tulajdonságát: Isten ὢν-ként nyilatkoztatja ki magát Mózesnek.” Vagy a Kiv 3,14-hez a LXX-ben ld. F. Siegert, *Zwischen Hebräischer Bibel*, 253: „Ily módon egy olyan rövid, szövegen belüli formula jön létre, amely által a kimondhatatlan istennév mégis kimondhatóvá, sőt érthetővé válik.”

⁸⁴ ἐὰν οὖν, φησί, πυνθάνωνται, τί τὸ ὄνομα τῷ πέμψαντι, μηδ' αὐτὸς εἰπεῖν ἔχων ἄρ' οὐ δόξω διαπατάν.

⁸⁵ ὁ δὲ „τὸ μὲν πρῶτον λέγε“ φησὶν „αὐτοῖς, ὅτι ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν, ἵνα μαθόντες διαφορὰν ὄντος τε καὶ μὴ ὄντος προσαναδιδαχθῶσιν, ὥς οὐδὲν ὄνομα τὸ παράπαν ἐπ' ἐμοῦ κυριολογεῖται, **ὃ μόνῳ πρόσεστι τὸ εἶναι.**”

⁸⁶ A philóni istenkép ismételtén visszatérő érdekes vonása „Isten névtelensége” (ἀκατονόμαστος); vö. *Mut* 11–15; *Somn* I,67. II,230; *De Deo* 4 et passim.

⁸⁷ F. Siegert, *i. m.*, 254: „Philón számtalanszor visszanyúl a Kiv 3,14-re, ez teológiájának alapja.” Vagy *uo.*, 344: Philónnál ezen a helyen is megmutatkozik „a Szeptuaginta befolyása...”, hisz Platón 'Létezőjét' (τὸ ὄν) nagyjából az esetek felében hímnemben nevezi meg, visszanyúlva a Kiv 3,14 ὢν-jára.”

2.3. A *Vita Mosis* sok helyen nyúl vissza ehhez az alaphoz, például a második könyvben is, annak harmadik Mózes-tematikájában, Mózes papként való ábrázolásánál (II,67):⁸⁸

Ennélfogva annyira szerette Istent (ti. Mózes), mint kevesen mások, és Isten is szerette őt; s mert áthatotta az égi szerelem, kiváltképpen tisztelte a mindenség urát és viszont, az is tisztelte őt. A bölcshez illő tisztelet: *szolgálni az igazi létezőnek* – a papság feladata pedig Isten szolgálata. Erre a megtiszteltetésre lett méltó tehát, melynél nagyobb jó nincs, a ki nyilatkoztatás útján a szent szolgálat minden részletéről felvilágosítást kapott.

Mindezek nagyon jól illenek Philón szent sátorral kapcsolatos fejtegetéseihez (melyekkel korábban már foglalkoztunk),⁸⁹ hiszen Mózes – Isten megbízásából – a zsidó kultusz alapító papja.⁹⁰

2.4. Mózesnek, a törvényhozónak a Sinai/Hóreb hegyen szerzett tapasztalatától élesen elválasztva következik aztán az a jelenet, melyben a nép elpártol atyái Istenétől és elkészíti az „aranyborjút” (Kiv 32).⁹¹ Ezt Philón az előzőkhöz hasonlóan értelmezi (II,161):⁹²

és mintha vezetőjük nélkül maradtak volna, fékevesztetten elmerültek az istentelenségben, s a *Létező iránti tiszteletről megfeledkezve* az egyiptomi hiúságok tisztelői lettek.

Az aranyborjú-jelenet feltűnő módon kétszer is előkerül Philón traktátusában,⁹³ külön hangsúlyozva a zsidó vallás és kultúra különbözőségét az egyiptomitól. Mindez persze nem véletlen:⁹⁴ ezen ellentét – és természetesen alapvetően a pogány kultuszoktól való

⁸⁸ τοιγαροῦν μετ' ὀλίγων ἄλλων φιλόθεός τε καὶ θεοφιλῆς ἐγένετο, καταπνευσθεὶς ὑπ' ἔρωτος οὐρανίου καὶ διαφερόντως τιμήσας τὸν ἡγεμόνα τοῦ παντός καὶ ἀντιτιμηθεὶς ὑπ' αὐτοῦ· τιμὴ δ' ἀρμόττουσα σοφῶ **θεραπεύειν τὸ πρὸς ἀλήθειαν ὄν**· ἱερωσύνη δὲ θεραπείαν ἐπιτετῆδευκε θεοῦ. τοῦτου τοῦ ἔρωτος, οὐ μείζον ἀγαθὸν ἐν τοῖς οὐσιν οὐκ ἔστιν, ἡξιοῦτο χρησμοῖς ἕκαστα τῶν εἰς τὰς λειτουργίας καὶ ἱερᾶς ὑπηρεσίας ἀναδιδασκόμενος.

⁸⁹ Ld. fentebb, 65. jegyz.

⁹⁰ Ezért olvasható valamivel később az ehhez szükséges indoklás (II,71): Mózes „fenntartózkodása alatt beavatásban részesült, s közben oktatást kapott a papsággal kapcsolatos összes dologról, méghozzá először arról, ami sorrendben is az első: a szentélyről és annak berendezéséről.”

⁹¹ Vö. L. H. Feldman, *Philo's Portrayal*, 140–156.

⁹² νομίσαντες οἱ μὴ βέβαιοι τὰς φύσεις, ὥσπερ ἀναρχίας γενομένης, ἄφετοι πρὸς ἀσέβειαν ὤρμησαν καὶ ἐκλαθόμενοι **τῆς πρὸς τὸ ὄν ὁσιότητος** ζηλωταὶ τῶν Αἰγυπτιακῶν γίνονται πλασματῶν.

⁹³ *Vita Mosis* II,161–173 és II,270–274, valamint ezeken túl még kereken hétszer más traktátusokban!

⁹⁴ Lásd *Religiöse Identität im Fokus* című tanulmányomat, amelyben leginkább Philónnak azt a két apologetikus traktátusát vizsgálom, amely a szakirodalom gyakori feltételezése szerint a *Vita Mosis* háttérét és kihívását jelenti; vö. pl. M. R. Niehoff, *Philon*, 129–130 et passim; előzőleg már S. J. K. Pearce, *The Land of the Body*, passim; vö. 303: „Philo puts the Golden Calf firmly in the category of perverse religious practice which venerates creation instead of the creator ... This is the kind of

különbözés – révén Philón nyilvánvalóan saját vallási alapmeggyőződését tudta és akarta kidomborítani. Másfelől ily módon logikus és meggyőző indokot tudott felsorakoztatni amellet, Izraelnek miért is kellett elmenekülnie Egyiptomból. Bizonyára az sem a véletlen műve, hogy Philónnál leginkább az egyiptomiak népe az, amelytől – illetve amelynek az Ápisz-bika tiszteletétől és az ehhez kapcsolódó állatkultusztól – a zsidóknak el kell határolódnuk, el kell fordulniuk.

Philón a θεός-fogalomra történő reflektálásával különösen mélyen belebocsátkozik a maga istenelképzelésébe valamivel később, Selomit fiának megkövezéssel történő megbüntetésé (vö. Lev 24) leírásakor, a szombattal kapcsolatos parancsok és rendelkezések értelmezése előtt⁹⁵ (II,205sk):⁹⁶

Csakhog azt hiszem, ez esetben az „isten”-t *nem mint a mindenség alapelvét és alkotóját*, hanem mint a városbeli „istenek”-et említi, akik hamisan viselik ugyanezt a nevet, mert festők és szobrászok szakértelme alkotta őket. Bizony tele van a lakott föld fából és kőből faragott szobrokkal és efféle bálványokkal, szükséges azonban megakadályozni káromlásukat, hogy Mózes tanítványai közül senki se szokjék hozzá ahhoz, hogy általában *semmibe vegye* az „isten” szó kiejtését. (206) Hiszen ez a megszólítás a legnagyobb tiszteletet és a legnagyobb szeretetet fejezi ki.

Itt természetesen nem folytathatunk alaposabb vizsgálódást a Philón által meglepően ritkán használt θεός fogalom kapcsán.⁹⁷ Philón már a főpap öltözetének leírásakor megjegyezte (II,114), hogy az istennév tulajdonképpen kimondhatatlan (és a főpapnak csak egyszer szabad kimondani a Nagy Engesztelés napján). A κύριος fogalomtól eltérően a θεός-szal Philón mindenekelőtt „Isten jóságát és kegyelmező erejét” kapcsolja

impiety which Philo especially associates with foreign influences ... Philo's version of the creation of the Golden Calf puts great emphasis on the Egyptian characteristics of this cult.”

⁹⁵ Szombaton a zsidók Philón szerint a filozófiával foglalkoznak (II,211; vö. 215: ἀλλὰ μόνῳ τῷ φιλοσοφεῖν): méghozzá „a valódi bölcseséggel”, mely három dolog szövedéke: a megfontolásé, a gondolkodásé és a cselekvésé, melyek a boldogság megszerzése és élvezése céljából egyetlen harmonikus formában egyesülnek (II,212: ἀλλὰ τῷ ὄντι φιλοσοφεῖν, ὅπερ ἐκ τριῶν συνύφανται, βουλευμάτων καὶ λόγων καὶ πράξεων, εἰς ἓν εἶδος ἡρμοσμένων πρὸς κτήσιν καὶ ἀπόλαυσιν εὐδαιμονίας); vö. 216 szó szerinti fordításban: „az atyák filozófiája” (τὴν πάτριον φιλοσοφίαν). Philón természetesen más traktátusokban is hasonló módon bocsátkozik bele a szombati ténykedés e kulcskérdésébe: vö. *Prob* 80; *Contempl* 30–32; *Somn* II,127 et passim.

⁹⁶ ἀλλ’ ὥς ἔοικε „θεοῦ” τὰ νῦν οὐχὶ τοῦ πρώτου καὶ γεννητοῦ τῶν ὄλων ἀλλὰ τῶν ἐν ταῖς πόλεσι μέμνηται· ψευδώνυμοι δ’ εἰσὶ γραφῶν καὶ πλαστῶν τέχνηαι δημιουργοῦμενοι· ξοράνων γάρ καὶ ἀγαλμάτων καὶ τοιουτοτρόπων ἀφιδρυμάτων ἢ οἰκουμένη μεστὴ γέγονεν, ὧν τῆς βλασφημίας ἀνέχειν ἀναγκαῖον, ἵνα μηδεὶς ἐθίζηται τῶν Μωυσέως γνωρίμων συνόλως θεοῦ προσήσεως ἀλογεῖν· ἀξιονικοτάτη γὰρ καὶ ἀξίεραστος ἡ κλήσις.

⁹⁷ Philón persze sokkal gyakrabban alkalmazza a θεῖος-t. Ld. pl. már H. Kleinknecht, *ThW* III (1938), 122: „Ez a művelt írók kedvenc kifejezése a klasszikus, majd még inkább a hellenista görög nyelvben, de a LXX-ben, Philónnál és Josephusnál is.” Továbbá szintén L. H. Feldman, *i. m.*, 331–332, 339, utalással arra az 555 helyre, ahol Philón e fogalmat használja.

össze.⁹⁸ A *Vita Mosis* hangsúlyozza: már az ész, az okosság és a jámborság is tiltja, hogy könnyelműen ajkunkra vegyük Isten nevét, vagy lebecsüljük azt. E szemléletmód alapjaiban kapcsolja össze a philóni perspektívát korának filozófiai áramlataival.

Ilyen értelemben igen fontos látnunk: bár a *Vita Mosis*-ban Philón Mózeset alapvetően törvényhozóként ábrázolja, de ezen túlmenően meg akarja őt rajzolni mint általában vett bölcs embert, sőt mint a filozófiában jártas, a filozófiát a maga valódi funkciójához és rendeltetéséhez elvezető kulcsfigurát is!⁹⁹

3. MÓZES MINT „HERMENEUTA”

Tanulmányunkban Philón hermeneutikájának a nyomait kutatjuk, úgyhogy nem hiányozhat a *Vita Mosis* azon része sem (II,187skk), amely Mózeset határozottan „hermeneutának” (ἐρμηνεύς / ἐρμηνευτής) nevezi, és amelyben a ἐρμηνεύω ige is többször előkerül. E fejezetet régóta sokan, részletesen kutatták¹⁰⁰ egyrészt Philó ún. inspirációértelmezése kapcsán, másrészt a (főleg protestáns) teológiai hagyományban az inspiráció dogmájával kapcsolatban, 2Tim 3,6 értelmében.

Már a *Vita Mosis* második könyvének bevezetésében (II,1) azt olvashatjuk Mózesről: νομοθέτης τῶν Ἰουδαίων, κατὰ δέ τινας ἐρμηνέως νόμων ἱερῶν; itt ugyanakkor még nem egészen világos, Philón hogyan viszi bele saját személyét Mózes leírásaiba és jellemzéseibe.¹⁰¹ Szerzőnk számára az a fontos, hogy négyes alakban mutassa be főhősét: törvényhozóként (νομοτέτης), a legjobb uralkodóként (ἄριστον βασιλέα), főpapként (ἀρχιερέα) és a leghitelesebb prófétaként (προφήτης δοκιμώτατος); ezt aztán a bevezető megjegyzések megismétlésével alá is húzza a *Vita Mosis* II,187-ben.

Szerzőnk követi művének e többé-kevésbé világos vázát, bár csak röviden érinti Mózeset, a főpapot. Összességében olyan összehasonlíthatatlan és mintaszerű prófétának

⁹⁸ D. Zeller, *Gott*, 26.

⁹⁹ Vö. M. R. Niehoff, *Philo's Role*, 36: „Philo is important beyond the Jewish community, who may have wondered how Scripture and philosophy can be reconciled.” E tanulmányban mindenekelőtt Philón ún. *Allegorikus kommentárjának* vonatkozásában írja ezt Niehoff, de ugyanez minden bizonnyal elmondható a *De Vita Mosis*-ről is, bár talán más súlyozással; lásd D. T. Runia összegyűjtött tanulmányainak a programadó címét: *Exegesis and Philosophy*; de már Y. Amir, *Authority*, 438: „Moses is for him (sc. Philo) both the receiver of Divinely proclaimed truth and a member of the Philosophic gild ... To be sure, Moses is of all philosophers the one who reached the peak of philosophy.” Továbbá G.E. Sterling, *Platonizing Moses*.

¹⁰⁰ Ld. pl. az egyik legelső maradandó értékű Philó-monográfiát, a dán teológus, C. F. Hornemann (1751–1830) *Observationes ad illustrationes doctrinae* (!) című művét. Hornemann a göttingeni teológusnak és orientalistának, Johann David Michaelisnek az iskolájához tartozott; ld. H. Burkhardt, *Inspiration*, 7–8.

¹⁰¹ Lásd a különböző tevékenységek többé-kevésbé egyforma kezelését a sajnos csak örményül ránk maradt *De animalibus*, 7-ben, amelyből egy görögül is áthagyományozott töredék így fogalmaz: Διδάσκουσι μὲν οἱ τὰς ἰδίας τέχνας μουῦντες ἐτέρους, ἐρμηνεύουσι (= ἐρμηνεύς ?) δὲ οἱ ἄλλοι τριάν ἀκοὴν εὐστοχίᾳ μνήμης ἀπαγγέλλοντες.

mondja a pátriárkát, akinek alapvető feladatai közé tartozik az isteni kinyilatkoztatás közvetítése és lefordítása is. Mivel e folyamat leírására Philón csak homályos utalásokat tesz, ezért e kinyilatkoztatási vagy inspirációs folyamatot egymástól nagyon eltérő módokon értették a *Vita Mosis* értelmezéstörténetében. Mindazonáltal Philón a 191. fejezet végén világosan megkülönbözteti egymástól a ἐρμηνεία fogalmát, illetve a προφητεία-t.¹⁰²

Figyelemre méltó az is, hogy Philón nem csupán rögzített, készen adott és kötelező érvényű könyvekként fogja föl a Szent Írásokat, hanem eleven igeként, Istennek az egész világ számára szóló útmutató és megváltoztathatatlan kinyilatkoztatásaként is; más szövegösszefüggésekben pedig kötelező érvényű természeti törvénynek és a teremtés isteni rendjének mondja a kinyilatkoztatást.¹⁰³

Philón természetesen ismeri egy szöveg más/idegen nyelvre fordításának nyelvi folyamatát,¹⁰⁴ amely lehet akár akadálytalan, teljesen zavartalan közvetlen közlés; ennek példája Philónnál a λογιών-nak nevezett papi mellvért magyarázata (*Vita Mosis* II, 129). Philón az általa „prófétainak” nevezett tevékenység bibliai példájaként – a Tízparancsot Sinain/Hórebén történt kinyilatkoztatásának leírása mellett – a látnok Bileámot említi; továbbá természetesen ismeri Áron szerepét és jelentőségét mint testvérének, Mózesnek a szószólójáét és közvetítőjét. Így jutunk el végül Philón saját tapasztalataihoz, írásainak és tanításainak továbbadásának a kérdéséhez: az egyik helyen (*Migr* 35) kifejezetten arról beszél szerzőnk, hogy mondandója „tolmácsolódik” benne. E szöveg-hely azért szúr szemet, mert Philón meglehetősen ritkán beszél önmagáról, mozgatórugóiról és spirituális tapasztalatairól.¹⁰⁵

„Ugyanis a megértés áradatát kaptam meg, a fény élvezetét, a dolgok hallatlanul tiszta vízióját és megkülönböztető világosságát, ahogyan azt nyilvánvalóan tökéletesen világos útmutatásból kaphatni meg.”¹⁰⁶

¹⁰² Például A.F. Gförer (*Philo*, 55) hármas megkülönböztetést lát: egyfelől van a próféta által tolmácsként közvetített isteni megnyilatkozás, aztán van egyfajta párbeszéd az Isten és a próféta között, végül pedig létezik az a különösen hatékony és Philón által másutt is emlegetett elképzelés, mely szerint a próféta a lelkesültség vagy ekstázis állapotába kerül. Vö. az ἐπιθειάσαστος καὶ ἐξ αὐτοῦ κατασχεθέντος fogalmakkal a II, 188-ban.

¹⁰³ Vö. *Vita Mosis* II, 48.52; *Opif* 1skk et passim. Ld. Runia, *PACS* 1, 106–107, exkurzus: „Law, cosmos and nature”.

¹⁰⁴ Vö. pl. *Vita Mosis* II, 25 skk: „A törvények hajdan káldeusul (= héberül) íródtak, ... de... egyesek botrányosnak tartották, hogy a törvényeket az emberi nemnek csupán az egyik, a barbár (=nem görög) része tanulmányozza, és görög része teljességgel el legyen zárva tőle, ezért vállalkoztak lefordítására.” (πρὸς ἐρμηνείαν τὴν τούτων ἐτράποντο); hasonlóan II, 34-ben: nagy feladat „az Istentől sugalmazott törvényeket lefordítani” (θεσπισθέντας νόμους χρησιμοῖς διερμηνεύειν).

¹⁰⁵ Ld. még *SpecLeg* III, 1f; *Cher* 27 és *Somn* II, 252.

¹⁰⁶ E hely szövege SAPERE XXX szerint: σχεδὸν γὰρ ἐρμηνεύει εὖρεσιν, φωτὸς ἀπόλαυσιν, ὁξυδεγκεστάτην ὄψιν, ἐνάργειαν τῶν πραγμάτων ἀριδηλοτάτην, οἷα γένοιτ’ ἂν δι’ ὀφθαλμῶν ἐκ σαφεστάτης δεΐξεως. Mivel a szöveg kissé homályos, Cohn/Wendland követi Markland korrekktúra-javaslatát: az érthetetlen σχεδὸν γὰρ ἐρμηνεύει εὖρεσιν helyett ἔσχον γὰρ ἐρμηνείας ρεῦσιν-ra.

Vagyis nem csupán Mózes, a törvényhozó, hanem maga Philón is magára veszi a kinyilatkoztató és a hermeneuta spirituális szerepét!¹⁰⁷

4. PHILÓN MÓZESNEK, AZ ŐSATYÁNAK A NYOMÁBAN

Zárásként ki kell térnünk tehát még egy utolsó szempontra, amelynek kidolgozása D. M. HAY érdeme volt: a *Vita Mosis* Mózes-figurája mögött minden valószínűség szerint ott rejlik magának a szerzőségnek a funkciója is.¹⁰⁸ Egyszer már röviden megjegyeztük, hogy traktátusaiban Philón alkalomadtán utal más műveire;¹⁰⁹ a *Vita Mosis* egyik ilyen helye II,115:

A 'négy'-nek egyéb, kimondhatatlanul sok erőnye is van, amelyeknek legtöbbjét pontosan kifejtettük a számokról szóló értekezésünkben.¹¹⁰

Bár az itt említett Philón-traktátus sajnos nem maradt fenn – úgyhogy az utalásnak már csak közvetve tudunk utána járni¹¹¹ –, de annyi jól kivehető: Philón abból indul ki, olvasóközönsége foglalkozik műveivel, részben ismeri azokat, legfőképpen pedig abból, hogy írásaiból meg lehet ismerni munkásságát és meggyőződését. Philón újból és újból kifejezésre juttatja: „egzegétaként” és a „Szent Írások” értelmezőjeként tekint magára, és azt szeretné, hogy mások is így viszonyuljanak őhozzá.¹¹² Ebben az értelemben helytálló HAY záró megjegyzése, amelyet nem közvetlenül a *Vita Mosis*-ről, hanem az egész philóni életműről tesz:

The readers are persons who know and respect Philo, personally or through his writings; he never has to introduce himself to them, although he can drop references to himself freely. Philo feels comfortable referring to other works he has written, implying that his readers know or have access to them.

¹⁰⁷ Philón szerint e jelenség gyakran (μυρίακις) megesett vele munkássága során; vö. többek között J. Whitlock, *Schrift und Inspiration*, 119–120, H. Burkhardt, *Inspiration* 160 („a tolmácsolás motívuma általában összekapcsolódik a próféciáéval”) és J. Ryu, *Knowledge of God* 190–191. Teljesen világosan felismerhető a platóni háttér (*Phaedr* 245a: annak ábrázolása, amikor Pythiát megragadja Apolló szelleme; vagy *Ion* 533d–536d), továbbá ld. fentebb 21. jegyz.

¹⁰⁸ Vö. D. M. Hay, *Philo's View*.

¹⁰⁹ Ld. fentebb tanulmányunk bevezetését; továbbá pl. *Mut* 53 (utalás két másik, szintén elvesztett traktátusra „a szövetségkötésekről”); *Abr* 2 (utalás a *De opificio mundi*-ra).

¹¹⁰ A számok jelentése Philónnál önálló tárgyalást érdemel meg. Régebbi irodalomként vö. K. Stähle, *Zahlenmystik*; újabban pl. H. Moehring, *Arithmology*.

¹¹¹ Vö. többek között Morris, *Jewish Philosopher*, 831, 55. jegyz., valamint 868.

¹¹² Ld. fentebb 13. és alább 116. jegyz. – D. M. Hay, *i. m.*, 42: „Philo's references to himself as exegete are far more numerous than his definite references to all other exegetes.”

HAY elsősorban Philón egzegetikai gondolkodásából indul ki, mint ahogyan már 1875-ben ezt tette úttörő művével a nagy Philón-kutató, C. SIEGFRIED is.¹¹³ Aztán sok hasznos tanulmányában P. BORDEN vizsgálta ilyen szemmel Philón összes műveit,¹¹⁴ és ide sorolandó V. NIKIPROWETZKY mindmáig nélkülözhetetlen 1977-es monográfiája is.¹¹⁵ A „filozófia” kifejezés megközelítésükben alapvetően „írásmagyarázatként” értendő, vagyis „görög ruhába öltöztetett” egzegézisként: a törvényhozó Mózes főleg a Tórából/a Pentateuchusból ismerhető meg. Tehát Philón életművének alapvető félreértése és félremagyarázása az, ha el akarnánk választani azt e bibliai háttértől. Elsősorban Philónnak a zsidó Törvényről szóló traktátusai értelmezik azt teljesen nyilvánvalóan – ilyen értelemben vett – „filozófiai” módon!

E megközelítéssel a II. világháború után hevesen szembeszállt kétkötetes művében H. A. WOLFSON.¹¹⁶ Ahogyan azt már könyve alcíme is sejteti, ő a maga zsidó vallásossága és filozófiai gondolkodása alapján rajzolta meg Philón alakját.¹¹⁷ Hasonlóan gondolkodott J. MORRIS is Emil Schürer (1885–1924) korszakos német alpművének 1987-es angol átdolgozásában.¹¹⁸

Egy rendkívül elnagyolt felosztás keretében a fenti megközelítéseket még ki lehetne egészíteni azzal a tipizálással is, amellyel 1935-ben és a későbbiekben E. R. Goodenough „misztikusnak” nevezi Philónt.¹¹⁹ Jőmagam ugyanakkor e mozzanatot ez idáig kevésbé tudtam megfigyelni azon, ahogyan a *Vita Mosis*-ben Philón a bibliai szövegekkel bánik.

Philón hermeneutikai módszere/módszerei ismertetőjegyeinek és kritériumainak keresésekor a *De Vita Mosis*-t illetően feltétlenül figyelembe kell vennünk még egy szempontot. Hiszen biztosan nem a véletlen műve az, hogy Philón az öt pátriárka-elbeszé-

¹¹³ C. Siegfried, *Philo von Alexandrien*.

¹¹⁴ Ld. uő., *Philo of Alexandria*, ill. rövidebb műve: *Philo of Alexandria. Reviewing*.

¹¹⁵ V. Nikiprowetzky, *Commentaire*.

¹¹⁶ H. A. Wolfson, *Philo*.

¹¹⁷ Vö. uo., I,200: „the starting point of Philo’s philosophy is the theory of the ideas.” Vagy különösen élesen I,114–115: Philón mint „philosopher in the grand matter”, a filozófiát úgyszólván *ancilla theologiae*-ként kezeli, és Philónnak koherens filozófiai rendszer tulajdonítható.

¹¹⁸ J. Morris, *Jewish Philosopher Philo*; e műben a „Philo’s Philosophical Thought” című fejezet (871–889) a következő négy téma köré rendeződik: (1) God, (2) The Intermediary Beings and the Logos, (3) Creation and Preservation of the World, (4) Theory of the Man, and Ethics. De ugyanakkor Morris relativizálja is e perspektívát (880): „It might be profitable to regard him (ti. Philónt) as an exegete rather than as a philosopher.”

¹¹⁹ E. R. Goodenough, *By Light, Light*; uő., *Introduction*. Az utóbbi helyen (14) többek között kibontja a „non-Jewish type of salvation” tézist, egy olyan sajátos zsidó ezoterikáról írva, amelyhez később pl. az *Apostoli konstitúciók* imádságai is csatlakoztak; a *Vita Mosis*-hoz és annak értelmezéséhez ld. részletes cikkét is: „Philo’s Exposition”. Azonban később R. Bloch is alkalmazza a „mítosz” fogalmát a philóni Mózes-ábrázolásra, elhatárolva azt a *μῦθος* fogalmától: uő., *Moses and Greek Myth* (a *Vita Mosis*-hoz, vö. 204, 47. jegyz.) és uő., *Moses und der Mythos*.

lést¹²⁰ – azok minden különbsége ellenére – nagyjából azonos műfaji formában írta meg, s azokban – a bibliai alapokra építve – nagy figyelemmel dolgozta ki a történeti és az életrajzi elemeket. Az alexandriai pogrommal kapcsolatos történeti értekezéseiből és mindenekelőtt a *SpecLeg* III,3-beli „sóhajából” tudjuk, hogy Philónnak – alighanem akarata ellenére – igen részletesen foglalkoznia kellett kora történelmi és politikai eseményeivel, valamint népe történelmével és annak kihívásaival:¹²¹

De már akkor leleselkedett rám a legfájdalmasabb gonoszság, az erkölcsi jót gyűlölő irigység, amely hirtelen rontott rám, s nem volt nyugta addig, míg végül erőnek erejével le nem vont, hogy azután a politikával járó tépelődések hatalmas tengerébe vessen engem. Most ezekben hányattatom annyira, hogy már ki sem tudok vergődni belőlük.

Természetesen a bibliai szövegek alkotják a Mózes-történet philóni ábrázolásának forrásait, ám nála Mózes egyedül, magánemberként áll a középpontban, csak ő számít, úgyhogy szerzőnk a történelmi események ábrázolásában – nyilvánvalóan egészen tudatosan – figyelmen kívül hagyja pl. a zsidó nép egyiptomi helyzetét. Az ilyen súlypontát-helyezésekből és tömörítésekből jól látszik: Philón ismeri, követi korának irodalmi normáit és általános diskurzusait, és alkalmazza is azokat. Mert a pozitív és negatív kihívásokkal járó példázatszerű jelenetek mint közbeszúrt anekdoták nemcsak szórakoztatni akarják műve olvasóit, hanem megismertetik velük „az igazi életet” annak minden magasságával és mélységével, gondjával és terhével együtt. Ez az irodalmi stílus és a hozzá tartozó mondanivaló igen jól összevethető azzal, ami a római biográfia akkor modern „műfajában” például Senecánál fejeződik ki az élet rövidségéről szóló traktátusában (*De brevitae vitae* 17,6):¹²²

Soha nem lesz hiány az okokban, amelyek a szerencse vagy a nyomorúság miatt nyugtalanítják őket; elfoglaltságokkal fog eltelni életük; nyugalmuk soha nem lesz, mindig csak kívánni fogják azt.

¹²⁰ Ábrahámról (*De Abrahami*), Józsefről (*De Iosepho*) és Mózesről (*De Vita Mosis*); az Izsákról és Jákobról szóló két mű elveszett.

¹²¹ ἐφ' ἧδρενε δ' ἄρα μοι τὸ κακῶν ἀργαλεώτατον, ὁ μισόκαλος φθόνος, ὃς ἐξαπιναιῶς ἐπιπεσὼν οὐ πρότερον ἐπαύσατο καθέλκων πρὸς βίαν ἢ με καταβαλεῖν εἰς μέγα πέλαγος τῶν ἐν πολιτείᾳ φροντῖδων, ἐν ᾧ φορούμενος οὐδ' ὅσον ἀνανήξασθαι δύναιμι. Ld. ehhez pl. G. Schimanowski, *Juden*, 121–122. (Az idézetet Adorjáni Zoltán fordította magyarra.)

¹²² Numquam derunt vel felices vel miserae sollicitudinis causae; per occupations vita trudetur; otium numquam agetur, semper optabitur. (A magyar fordítást Bollók János készítette.) Az utóbbi időben éles szemmel vette észre és kutatta M. R. Niehoff ezeket az utalásokat, amelyek főleg a korabeli Rómában jól elhelyezhető diskurzusokra vonatkoznak. Mivel Philón is római polgár volt, könnyen elképzelhető, hogy figyelemmel követte a római filozófiai diskurzusokat, és alkalmazkodva azokhoz ráhangolta azokra olvasóit is. A Philón mint római polgár („Philon Romanus”) tematikához lásd kis tanulmányomat, G. Schimanowski, *Philo als Prophet*, különösen 45–47.

Ilyenek azok a nehéz élethelyzetek is, amelyekre a *Vita Mosis* főhősének fontos, sorsdöntő válaszokat kell adnia.¹²³ A helyes döntéshez Mózeset hozzásegíti „a benne lakozó helyes gondolkodás” (I,48), amely aztán a természetnek és a természeti törvényeknek az útján vezeti őt állhatatosan. „Philón ezt a filozófiai utat ajánlja olvasóinak is, remélvén, hogy Mózes-életrajzán keresztül alapos betekintést kapnak a zsidó értékekbe, és megtanulják egyetemes eszményekként tisztelni azokat olyannyira, hogy azok az ő életükben is kiemelkedő helyet foglalhassanak majd el.”¹²⁴

Ha úgy fogalmazunk, Philón bizonyos értelemben (egzegétává és) filozófussá tette főhősét, igen sajátos filozófussá: hiszen Mózeset úgyszólván „protofilozófusként” festi le, „akitől például Püthagorasz, Platón, Arisztotelész és a sztoikusok is tanultak volna”.¹²⁵ Ezzel a *Vita Mosis*-ban is találkozunk oly módon, hogy Philón az első könyv végén utal a másodiknak a súlypontjára: törvényhozóként és papként fogja bemutatni Mózeset, természetesen minden törvényhozók legjobbjaként (vö. II,12: αὐτός τε νομοθετῶν ἄριστος τῶν πανταχοῦ πάντων). Mózes isteni eredetét és ezzel radikálisan transzcendens gyökereit aztán szerzőnk azzal a tézissel támasztja alá – a Szeptuaginta héberből/káldeusból görögre történő fordítása folyamatának már korábban említett ábrázolása után –, hogy Mózes törvényei még a legeslegjobb természeti törvényekkel is összhangban állnak (II,52):¹²⁶

Ha ugyanis valaki megpróbálja pontosan kideríteni, hogy mi az együttes értelme a részrendelkezéseknek, úgy találja, hogy azok a mindenség harmóniájához igazodnak, és összhangban vannak az örök természet rendjével.

E tézis tulajdonképpen a lezárása és egyben a célja is annak, hogy Philón röviden, programszerűen tárgyalta (II,48–51) maguknak a bibliai könyveknek a rendjét: Mózes először „írt őstörténetet a mindenség létrejöttével kezdve” (ἀρχαίμενος ἀπὸ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως), majd eljutott az emberek életét segítő, pedagógiailag eredményes tör-

¹²³ Vö. a *Vita Mosis* I,21-ben a „nehéz kérdésfeltevéseket” (τὰ δυσθεώρητα – G. Sch. fordítása alapján).

¹²⁴ M. R. Niehoff, *Philon als Biograph*, 158.

¹²⁵ Ld. M. Forschner, *Philo philosophus?*, 171, valamint magának Philónnak az egyik sejtelmes utalását (*Cher* 49): „Mert én, aki az Isten barátja, Mózes által be voltam avatva a nagy titkos tanokba, (καὶ γὰρ ἐγὼ παρὰ Μωϋσῆϊ τῷ θεοφιλεῖ μνηθεὶς τὰ μέγιστα μυστήρια) mégsem haboztam belépni Jeremiás iskolájába, amikor utólag megismertem őt, és felismertem, hogy ő nemcsak beavatott, hanem jelentős hierophanta is...” Vö. a csak örményül ránk maradt traktátusában is (*Anim*, 7): „én értelmező vagyok, nem tanító (valószínűleg: μὲν γὰρ εἰμι ἑρμηνεὺς ἀλλ’ οὐ διδάσκαλος). Ez utóbbi helyhez vö. a következőket: B. Wyss, *Philo* és pl. a Szókratész hasonló kijelentésére való utalás a platonii *Apol* 33a-ban (ἐγὼ δὲ διδάσκαλος μὲν οὐδενὸς πώποτ’ ἐγενόμην).

¹²⁶ τῶν γοῦν ἐν μέρει διατεταγμένων τὰς δυνάμεις εἴ τις ἀκριβῶς ἐξετάζειν ἐθελήσειεν, εὐρήσει τῆς τοῦ παντὸς ἁρμονίας ἐφιεμένης καὶ τῷ λόγῳ τῆς αἰδίου φύσεως συναρδούσας. E gondolatot például *Opif* 3 járja körül különösen alaposan.

vényhozásig. E kettő egyazon éremnek a két oldala: Mózes egészen „az egyetemes törvénykezés szépségére és nagyszerűségére függesztve tekintetét”¹²⁷

a nagy ’város’ (azaz a világmindenség) teremtésével vezette be (művét), abban a meggyőződésben, hogy törvényei a *világmindenség alkotmányának legtokéletebb képmásai*. (II,51)¹²⁸

Hiszen Mózes az „isteni lélek” vezérli, az járja át őt. Izrael népét, sőt az egész világrendet átfogó (prófétai) szavai ilyen az értelemben „(prófétailag) inspiráltak” – még ha ezt a beszédet, fordítást és közvetítést Philón nem is köti össze közvetlenül az Írás keletkezésével, közvetítésével vagy „meggörögösítésével”.¹²⁹ Vagyis Mózes négyes meghatározása – király, törvényhozó, (fő)pap és próféta – az utolsóban csúcsosodik ki. Sőt végül Mózes még a Nomoszt is megtestesíti: ő szinte az „eleven Nomosz”!¹³⁰

5. KITEKINTÉS

Nem csupán az utóbbi idők felismerése, hogy Philón életművében három, igen eltérő módon megkomponált kommentársorozatot kell megkülönböztetnünk; ez már saját kijelentései és utalásai alapján is egyértelmű.¹³¹ E megkülönböztetésnek igen fontos kritériuma az elbeszéltek alapjául szolgáló (görög) bibliai szöveggel való philóni bánásmód, a „Szent Írások” feldolgozása és recepciója. Tehát bármiképpen helyezzük is el a *De Vita Mosis* traktátust szerzőnk életműben, mindenképpen sikerrel kecsegtetett az

¹²⁷ πρὸς τὸ μέγεθος καὶ κάλλος τῆς ὅλης νομοθεσίας ...

¹²⁸ ... τῆς **μεγαλοπόλεως** (!) τὴν γένεσιν εἰσηγήσατο, τοὺς νόμους ἐμφορεσάτην **εἰκόνα τῆς τοῦ κόσμου πολιτείας** ἡγησάμενος εἶναι. Itt természetesen megint azzal a sztoikus eszmével találkozhatunk, hogy az egész kozmosz egyetlen „polis”; vö. Mózes jellemzése mint κοσμοπολίτης (I,157)! És valószínűleg nem véletlen, hogy röviddel e hely előtt (I,156) Mózes az „isteni” θεός és βάσιλεως epitetonokkal van leírva (vö. I,166; Mózesről még I,62 is; ld. fentebb)! E témakörhöz tartozik a Mózeshez adott egyfajta egyetemes ígéret is (vö. I,155).

¹²⁹ Vö. *Vita Mosis* 1,175 (Mózes „ihletetté vált: átleltetett az isteni lélektől, mely meg szokta láto-gatni”), továbbá I,201 („Mózes pedig a Lélektől áthatva ezt a kinyilatkoztatást tette”) vagy II,291 („át-szellemülve és Istentől átjárva... tökéletes profáciát mondott”). Főhőse elragadtatását írja le tehát Philón, egy olyan állapotot, amely Mózeset hangsúlyosan tulajdonképpen értelemben vett prófétának mutatja meg: Mózes egészen egyedi módon próféta. Alapjában véve egyébként minden bölcs és erényes emberben megvan ez a prófétai lelkület és felhatalmazottság (vö. pl. *Her* 259–263, ahol Noé, Izsák és Jákob mellől a Szám 12,6.8-ra és MTÖrv 34,10-re történő hivatkozással Mózes sem hiány-zik)! Mindennek kapcsán magának Philónnak a személyéről ld. fentebb.

¹³⁰ Vö. I,182: αὐτὸς ἐγένετο νόμος ἑμψυχός. E gondolatot és megfigyelést F. Siegertnek köszön-hetem. Vö. már J. Jeremias, *ThWIV* (1942), 856: „ő (ti. Mózes) egyenesen a megsemmisített tör-vény volt” (43. jegyz.). A *Vita Mosis* II,292-höz ld. fentebb 60. jegyz.

¹³¹ G. E. Sterling, *Philo of Alexandria's Life of Moses*, 36–37 öt indikátort határoz meg a sorozatok elkülönítéséhez: 1) az adott művek kialakítása, megformáltsága („design”); 2) különböző bevezető megjegyzések („prefaces”); 3) a bibliai szövegek megközelítése és feldolgozása („distinct approaches to the biblical text”); 4) az illető traktátus irodalmi formája; 5) az eltérő célközönség („different audi-ences”).

a próbálkozásunk, hogy tanulmányunkban az előbbi kérdésnek járjunk utána kissé alaposabban. E vizsgálódásunk során egyértelművé vált, hogy a bibliai szöveg kezdetől fogva kulcsszerepet játszik ebben a Mózes életéről szóló két könyvben is, jóllehet a kronologikus szövegrendezés inkább csak az elsőben szolgál alapvető rendező elvként.

Eltérően a jó száz évvel ezelőtti németországi ún. „vallástörténeti iskola” elképzeléseitől – pl. W. Bousset tanulmányaitól és alapvető vizsgálódásaitól¹³² –, nem kell feltétlenül egy zsidó egzegétaiskola létezését feltételeznünk ahhoz, „hogy mi magunk megérthessük az alexandriai zsidók – számunkra gyakran igen fura – értelmezéseit, odaértve ezek közé a philóni extravaganciákat is. Elég azt látnunk, mit akartak átadni – mind módszertani, mind tartalmi szempontból – egy ókori diáknak a Homérosz-szövegek tanítása kapcsán: a Homérosz-kézikönyvek összefoglalva hozták a sztoa és a középplatonizmus tanítását, és ugyanígy tettek a szkolionok is, ráadásul pontosan olyan szinkretista keverékben, mint Philónnál”.¹³³

Az *Expositio Legis* gyakorlatához hasonlóan a *De Vita Mosis*-ban is viszonylag kevés a közvetlen bibliai idézet vagy utalás. Az olvasói által biztosan ismert bibliai szöveget a *Vita Mosis* átfogóan parafrázálva és összefoglalóan hozza: így van ez mind a kronologikusan haladó (első) részben¹³⁴ – amely leginkább a Kivonulás könyvét követi –, mind a másodikban, amelyben inkább életrajzi epizódok, a főhősre jellemző tipikus események rajzolják meg Mózes karakterének lényegét. Érdekes az is, milyen részleteket hagy ki Philón, bizonyára szándékosan: Mózes megöl egy egyiptomit (Kiv 2,11–14); a pusztai vándorlás során az izraeliták egyes negatív konnotációjú történetei; stb. E ponton tovább lehetne folytatni a vitát arról, mennyire helyénvaló Philón életművével kapcsolatosan a „rewritten bible” kategória használata; egykoron P. BORGÉN¹³⁵ vetette fel ezt, és újabban F. DAMGAARD¹³⁶ használta megint a *De Vita Mosis* kapcsán is. Az a megállapítás mindazonáltal biztosan igaz, hogy Philónnál fontos szerepet játszanak ennek az ábrázolásmódnak az ismertetőjegyei – amely az olvasók érdekében nyelviileg újjá formálja a régit –, és hogy Philón mint író a *Vita Mosis*-ban szakszerűen alkalmazta annak eszközeit. Mindehhez lazán kapcsolódik a művet olvasó/hallgató közönségnek a kérdése is; ez azonban oly tág és (számunkra is) vitatott terület, hogy ezzel kapcsola-

¹³² Jüdisch-alexandrinischer Schulbetrieb.

¹³³ F. Siegert, *Homerinterpretation*, 166. Siegert itt kissé túlozva „zsidó Platónnak” nevezi Philónt.

¹³⁴ De még itt is ritka a szorosabb értelemben vett „idézés”; a *Vita Mosis* I-ben mindössze ötöt találunk: I,88 (Kiv 5,2); 112 (Kiv 8,15); 123 (Kiv 10,2skk); 170 (Kiv 14,11); 193 (Kiv 16,3skk). Philón alapvetően a Kiv – és néha a Szám – szövegeire hivatkozik. Ez alól csak a *Vita Mosis* II,56 kivétel a Ter 19, 24skk-re, illetve az egész traktátus lezárása (II,288.290) a MTörv 33–34-re való rájátszással.

¹³⁵ Vö. P. Borgen, *Philo of Alexandria*, 63–79; uő., *Philo of Alexandria. Reviewing*. Borgen P. S. Alexander definíciójára hivatkozik: „Rewritten Bible texts are narratives, which follow a sequential, chronological order. Their framework is an account of events, and so they may be described broadly as histories. They are not theological treatises, though an account of events may incidentally serve theological ends” (i. m., 47). Borgen e helyen kifejezetten bevonja megfontolásaiba a *Vita Mosis*-t is.

¹³⁶ F. Damgaard, *Philo's Life of Moses*.

tosan sok további vizsgálódásra és kutatási eredményre van szükség, mert e téren biztosan nem mondatott ki még az utolsó szó. Ami viszont szerintünk teljesen egyértelmű: mivel a bibliai szövegek újramesélése sose történhet „öncélúan”, hanem csakis „az emberek érdekében”¹³⁷, jól látszik, mily nagyon igyekszik Philón egészen egyedi jelentőséget tulajdonítani a bibliai szövegnek. Ezt minden bizonnyal azért teszi, mert nagyon figyel publikumára, vagyis szeretné szövegét minél érthetőbben és elfogadhatóbban – és bizonyos értelemben minél bizalmasabban – megfogalmazni, mindazonáltal nem megtagadva vagy kisebbitve a történelmi tények vagy az ószövetségi parancsok megtartásának a szerepét. Ez a hermeneutikai program nézetem szerint – minden különbözőségük ellenére – meglehetősen sok ponton egyezik azzal, amit Ábrahámra vonatkozóan így fejez ki Pál (Róm 4,23–24) a római gyülekezethez írt levelében:¹³⁸

Οὐκ ἐγράφη δὲ δι’ αὐτὸν μόνον ... ἀλλὰ καὶ δι’ ἡμᾶς ...!

Philón hermeneutikájának leírásához eddig a következő, bevett kategóriákkal közelített a kutatás: kronológiai, irodalmi és bibliai irányultságú egzegézis, főleg pedig a hatastörténetileg különösen jelentős filozófiai jelleg.¹³⁹ Véleményem szerint azonban az eddiginél jobban meg kell vizsgálnunk Philón irodalmi utalásrendszerét, valamint bekapcsolódását a korabeli politikai és római diskurzusokba, gondolkodásmódba, vitákba. Azaz szerintem nagyobb jelentőséget kell kapnia Philón ún. „Róma-irányultságának” – hogy M. R. NIEHOFF kutatásai nyomán az ő szavait használjam itt. Ily módon és ebben a távlatban olyan tágas új kutatási irányok tárulnak fel, amelyek nagyon jól rezonálnak az új tendenciákra, és amelyek biztosan további sikerrel kecsegtető vizsgálódásokat indíthatnak el Philón más traktátusait illetően is. Mi most példaként a *De Vita Mosis*-on haladtunk végig.

¹³⁷ Ld. James Kugel fontos megfogalmazását, mellyel a korai zsidó-hellenista-római kori biblikus szövegek hermeneutikájának egyik alapvető perspektíváját jellemzi (*Introduction*, 14–15): „The Bible is a great book of lessons ... its words are actually aimed at people today ... the heroes themselves having been converted into moral exemplars through creative exegesis ...”

¹³⁸ Vö. még Róm 15,4 (εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν ἐγράφη); 1Kor 9,10; 10,6.11. Philónnál pl. *SpecLeg* IV,175 (Mózes bírói tevékenysége kapcsán); *Opif* 79 (az ember teremtése kapcsán = εἰς διδασκαλίαν τῶν ἔπειτα) et passim.

¹³⁹ Lásd M. F. Mach összefoglalását (*Lerntraditionen*, 135): „Philón egyszerre volt filozófus és prédikátor és gyülekezetének szónövője.” Philón „filozófusként” való önjellemzését érdemes összevetni a Josephusnál olvasható Philón-jellemzéssel (vö. fentebb 81. jegyz.)

BIBLIOGRÁFIA

- Amir, Yehoshua. "Authority and Interpretation of Scripture in the Writings of Philo", In: Martin Jan Mulder (ed.) *Mikra Vol. 1. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*. Minneapolis: Fortress, 1988, 421–454.
- Benjamin, Andrew. "Philo and the Hermeneutic Projekt", *Epoché* 20 (2016), 307–326.
- Bernstein, Moshe J. "Sur l'utilisation 'Rewritten Bible'. A Generic Category Which Has Outlived is Usefulness?", *Textus* 22 (2005), 169–196.
- Bloch, Renée. "Moses and Greek Myth in Hellenistic Judaism", in: Th. Römer (ed.) *La construction de la figure de Moïse. The Construction of the Figure of Moses* (Supplément 13 à Transeuphratère) Gabalda: Paris 2007, 195–208.
- —. *Moses und der Mythos: Die Auseinandersetzung mit der griechischen Mythologie bei jüdisch-hellenistischen Autoren. Supplements to the Journal for the study of Judaism* 145. Leiden u.a.: Brill, 2011.
- —. "Alexandria in Pharaonic Egypt. Projections in De Vita Mosis", *StPhA* 24 (2012), 69–84.
- Borgen, Peder. "Philo of Alexandria. A critical and synthetical survey of research since World War II", In: *ANRW* II,21,1 (1984), S. 98–154.
- —. *Philo of Alexandria. An Exegete for His Time* (NovTSup 86) Leiden u.a.: Brill, 1997.
- —. "Philo of Alexandria. Reviewing and Rewriting Biblical Material", In: D. T. Runia u.a. (ed.). *Wisdom and Logos. Studies in Jewish Thought in Honor of David Winston* = *StPhA* 8 (1997), 37–53.
- Bousset, Wilhelm. *Jüdisch-alexandrinischer Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, FRLANT N.F. 6. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1915.
- Burkhardt, Helmut. *Die Inspiration heiliger Schriften bei Philo von Alexandrien*. Gießen/Basel: Brunnen Verlag, (1988) 1992².
- Canevet, Mariette. „Remarques sur l'utilisation du genre littéraire historique par Philon d'Alexandrie dans la *Vita Mosis*, ou Moïse général en chef-prophète", *RSR* 60 (1986), 189–206.
- Cohen, Naomi G. *Philos's Scriptures: Citations from the Prophets and Writings. Evidence for a Haftarah Cycle in the Second Temple Judaism* (SupplJSJ 123) Leiden u.a.: Brill, 2007.
- Damgaard, Finn. *Recasting Moses. The Memory of Moses in Biographical and Autobiographical Narratives in Ancient Judaism and 4th-Century Christianity*, Early Christianity in the Context of Antiquity 13. Fft/Main: Perter Lang, 2013.
- —. "Philo's Life of Moses as 'Rewritten Bible'", In: J. Zsengeller, *Rewritten Bible After Fifty Years. A Last Dialogue with Geza Vermes*. Leiden u.a.: Brill, 2014, S. 233–248.
- Dillon/Winston, s. Winston.
- DiMattei, Steven. "Moses' Physiologia and the Meaning and Use of Physokôs in Philo's of Alexandria's Exegetical Method", *SPhA* 18 (2006), 3–32.
- Feldman, Louis H. *Philo's Portrayal of Moses in the Context of Ancient Judaism*, Christianity and Judaism in Antiquity Series 15. Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press, 2007.
- —. "Josephus' Portrait of Moses", *JQR* 82 (1992), 285–328.
- Forschner, Maximilian. „Philo philosophus?“, In: D. Lanzinger (Hg.) *Das Leben des Weisen SAPERE XXXVI*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020, 169–191.

- Fraade, Steven D. "Between Rewritten Bible and Allegorical Commentary: Philo's Interpretation of the Burning Bush", In: J. Zsengeller (ed.) *Rewritten Bible After Fifty Years. Texts, Terms, or Techniques? A Last Dialogue with Geza Vermes*. Leiden: Brill, 2014, 221–232.
- Frulla, Giovanni. "Reconstructing Exodus Tradition. Moses in the Second Book of Josephus' Antiquities", In: J. Pastor u.a. (ed.) *Flavius Josephus. Interpretation and History*. Leiden: Brill, 2011, 111–124.
- Gförer, August Friedrich. *Philo und die alexandrinische Theosophie*. Stuttgart (1831) 1835², bes. 54–68: „Von der Inspiration der heiligen Schriften“.
- Goodenough, Erwin R. "Philo's Exposition of the Law and His De Vita Mosis", *HTR* 26 (1933), 109–125.
- —. *By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*. New Haven: Yale University Press, CT., 1935.
- —. *An Introduction to Philo Judaeus*. Oxford: Blackwell, (1940) 1962².
- Hadas-Lebel, Mireille. *Philo of Alexandria. A Thinker in the Jewish Diaspora* (franz. 2004) Leuven u.a.: Brill, 2012.
- Hay, David M. "Philo's View of Himself as an Exegete: Inspired, but not authoritative", *StPhA* 3 (1991), 40–52.
- Holladay, Carl R. "The Gospel of Matthew Within the Context of Second Temple Judaism", In: M. Seleznev u.a. (ed.), *The Gospel of Matthew in its Historical and Theological Context. Papers from the International Conference in Moscow, September 24 to 28, 2018* (WUNT 1,459) Tübingen: Mohr Siebeck, 2021, 101–126; bes. 113–122: Philo's *De vita Mosis*.
- Hornemann, Claudius Frees. *Observationes ad illustrationes doctrinae de canone Veteris Testamenti ex Philone*. Kopenhagen, 1775.
- Kaiser, Otto. *Studien zu Philo von Alexandrien*. Berlin: De Gruyter, 2016.
- Kamesar, Adam (ed.). *The Cambridge Companion to Philo*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, bes. 65–72: "Philo's Bible. The Greek Pentateuch".
- Koskeniemi, Erkki. "Moses – A Well-Educated Man: A Look at the Educational Idea in Early Judaism", *JSP* 17 (2008), 281–296.
- Kugel, James L. (ed.). *Shem in the Tents of Japhet: Essays on the Encounter of Judaism and Hellenism*. Leiden: Brill, 2002.
- —. "Introduction", In: M. Henze (ed.) *A companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*. Grand Rapids, MI: Eerdmann's Publishing, 2012, 3–23.
- Lanzinger, Daniel (ed.). *Das Leben des Weisen*. Philon von Alexandria, *De Abrahamo* (Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia [SAPERE] XXXVI) Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.
- Leonhardt-Balzer, Jutta. „Philo und die Septuaginta“, In: M. Karrer u.a. (Hg.) *Die Septuaginta. Texte – Theologien – Einflüsse* (WUNT 1,252) Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, 623–637.
- —. „Mose als Mittler bei Philo von Alexandrien“, In: M. Sommer u.a. (ed.) *Mosebilder. Gedanken zur Rezeption einer literarischen Figur im Frühjudentum, frühen Christentum und der römisch-hellenistischen Literatur* (WUNT 1,390) Tübingen: Mohr Siebeck, 2017, 123–142.
- Litwa, M. David. "The Deification of Moses in Philo of Alexandria", *StPhA* 26 (2014) 1–27.
- Mach, Michael F. „Lerntraditionen im hellenistischen Judentum unter besonderer Berücksichtigung Philons von Alexandrien“, In: B. Ego u.a. (Hg.) *Religiöses Lernen in der biblisch, früh-*

- jüdischen und frühchristlichen Überlieferung* (WUNT 180) Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, 117–138.
- Mackie, Scott D. “Seeing God in Philo of Alexandria. The Logos, the Powers, or the Existent One?”, *StPhA* 21 (2009), 25–47.
- Matusova, Ekaterina. “The Origins of Translation Theory. The LXX among Jewish Greek Writers”, In: M. Meiser u.a. (Hg.) *Die Septuaginta. Geschichte – Wirkung – Relevanz* (WUNT I,405) Tübingen: Mohr Siebeck, 2018, 557–572.
- McGing, Brian. “Philo’s adaption of the Bible in his Life of Moses”. In: ders., / J. Mossman (ed.) *The Limits of Ancient Biography*. Swansea: Classical Press of Wales, 2006, 117–140.
- Moehring, Horst. “Arithmology as an Exegetical Tool in the Writings of Philo of Alexandria,” In: J. P. Kenney (ed.) *The School of Moses: Studies in Philo and Hellenistic Religion in Memory of Horst R. Moehring* (BJS 304; SPhilo Monograph 1) Atlanta: Scholars Press, 1987, 141–176.
- Morris, Jenny. “The Jewish Philosopher Philo”, In: E. Schürer, G. Vermes u.a. (eds.) *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, Bd. III/2. Edinburgh: T&T Clarc, 2014, 809–889.
- Müller, Mogens. „Die Septuaginta als Teil des christlichen Kanons“, In: M. Karrer u.a. (Hg.) *Die Septuaginta. Texte – Kontexte – Lebenswelten* (WUNT I,219) Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, 708–727.
- Niehoff, Maren Ruth. “Philo’s Role as a Platonist in Alexandria”, In: *Platoniciennes VII. Philon d’Alexandrie*. Paris: Les Belles Lettres, 2010, 35–62.
- —. “Philo’s Exposition in a Roman Context”, *StPhA* 23 (2011), 1–21.
- —. *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- —. “Philo and Plutarch as Biographers. Parallel Responses to Roman Stoicism”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 52 (2012), 361–392.
- Niehoff (ed.). *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*, Jerusalem Studies in Religion and Culture 16. Leiden: Brill, 2012.
- —. “Accommodating the Political: Philo’s King Metaphor”, In: F. V. Reiterer u.a. (ed.) *Deuterocanonical and Cognate Literature*. Berlin: de Gruyter, 2015, 331–344.
- —. *Philon von Alexandrien. Eine intellektuelle Biographie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.
- —. „Philon als Biograph“, In: D. Lanzinger (Hg.) *Das Leben des Weisen* (SAPERRE XXXVI), Tübingen: Mohr Siebeck, 2020, 147–168.
- Nikiprowetzky, Valentin. *Le commentaire de l’écriture chez Philon d’Alexandrie* (ALGHJ 11) Leiden: Brill, 1977.
- Pelling, Christopher B. R. “Plutarch’s adaption of his source material”, *JHS* 20 (1980), 127–140.
- Pearce, Sarah J. K. *The Land of the Body*. Studies in Philo’s Representation of Egypt (WUNT I,208) Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Runia, David T. *Exegesis and Philosophy*. Aldershot Hampshire, 1990.
- —. *Philo in Early Christian Literature. A Survey*. Assen u.a.: Van Gorcum & Comp B.V., 1993.
- Ryu, Jang. *Knowledge of God in Philo of Alexandria* (WUNT II,405) Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.
- Schimanowski, Gottfried. „Philo als Prophet, Philo als Christ, Philo als Bischof“, In: F. Siegert (Hg.) *Grenzgänge. Menschen und Schicksale zwischen jüdischer, christlicher und deutscher Identität. Festschrift für D. Aschoff* (MJSt 11) Münster: LIT, 2002, 36–49.

- —. *Juden und Nichtjuden in Alexandrien*. Koexistenz und Konflikte bis zum Pogrom unter Trajan (117 n.Chr.) (MJS 18) Münster: LIT, 2006.
- —. „Religiöse Identität im Fokus. Selbstbeschreibungen und polemische Kontrastierung in Philos apologetischen Traktaten“, In: N. Förster / J. C. de Vos (Hg.) *Juden und Christen unter römischer Herrschaft. Selbstwahrnehmung und Fremdwahrnehmung in den ersten beiden Jahrhunderten n.Chr.* (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum 10) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, 141–163.
- Siebert, Folker. „Homerinterpretation – Tora – Unterweisung – Bibelauslegung. Vom Ursprung der patristischen Hermeneutik“, *Studia Patristica* 25 (1993), 159–171.
- —. *Zwischen Hebräischer Bibel und Alten Testament*. Einführung in die Septuaginta (Münsteraner Judaistische Studien 9) Münster u.a.: LIT-Verlag, 2001.
- Siegfried, Carl. *Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments*, an sich selbst und seinem geschichtlichen Einfluss betrachtet. Nebst Untersuchungen über die Graecitität Philo's. Jena: Hermann Dufft, 1875.
- Sprague, Rosamond Kent. *Plato's Philosopher-King*. A Study of the Theoretical Background. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1976.
- Stähle, Karl. *Die Zahlenmystik bei Philo von Alexandria*. Leipzig, Berlin, 1931.
- Sterling, Gregory E. „Platonizing Moses. Philo And Middle Platonism“, *StPhA* 5 (1993), 96–111.
- —. „The First Theologian: The Originality of Philo of Alexandria“, In: *Renewing the Tradition: Festschrift for James Thompson*, ed. Mark Hamilton, Thomas H. Olbricht, and Jeffrey Patterson. Eugene: Wipf & Stock, 2006, 145–62.
- —. „The Interpreter of Moses. Philo of Alexandria and the Biblical text“, In: M. Henze (ed.) *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2012, 415–435.
- —. „The Jewish Philosophy. Reading Moses via Hellenistic Philosophy according to Philo“, In: T. Seland (ed.) *Reading Philo. A Handbook to Philo of Alexandria*. Grand Rapids, Mich. u.a.: W.B. Eerdmans Publishing, 2014, 221–263.
- —. „Philo of Alexandria's Live of Moses. An Introduction to the Exposition of the Law“, *StPhA* 30 (2018) 31–45.
- Steyn, Gert J. „Reflections on the Reception of the LXX Pentateuch in Philo's *De Vita Mosis*“, In: W. Kraus u.a. (ed.) *Die Septuaginta. Text – Wirkung – Rezeption im Frühjudentum* (WUNT I,325) Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, 363–380.
- Whitlock, Jonathan. *Schrift und Inspiration*. Studien zur Vorstellung von inspirierter Schriftauslegung im antiken Judentum und in den paulinischen Schriften (WMANT 98) Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2002.
- Winston, David / Dillon, John (ed.). *Two Treatises of Philo of Alexandria: A Commentary on De Gigantibus and Quod Deus Sit Immutabilis* (Brown Judaic Studies 25) Chico, California: Scholars Press, 1983.
- Wolfson, Harry Austryn. *Philo*. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam, 2 vol. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, [1947] 1948².
- Wyss, Beatrice. „Philo of Alexandria. Interpreter or Teacher?“, *StPhA* 31 (2019), 95–105.
- Zeller, Dieter. „Gott bei Philo von Alexandrien“ (2003), in: ders., *Studien zu Philo und Paulus* (BBB 165) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, 13–36.

MONTI, Ludwig

A 63. ZSOLTÁR: A VÁGY ZSOLTÁRA.

HERMENEUTIKA ÉS HAGYOMÁNYOS OLVASATOK

I. BEVEZETÉS

Hálásan köszönöm Dr. Benyik Györgynek a meghívást, és boldog vagyok, hogy részt vehetek ezen a nagyhírű Nemzetközi Biblikus Konferencián. Egyúttal a Kulturális Pápai Tanács elnöke, Gianfranco Ravasi kardinális üdvözlését is hozom, aki maga helyett engem küldött, mivel nem tud most jelen lenni.

Gondolataimat két idézettel vezetem be, melyek talán meglepőek lesznek, de amelyeket józan belátásokra bízok. Mondhatni, az Isten irányában bennünk lévő vágy kéz a kézben jár azzal a képességünkkel, hogy meg tudjuk élni vágyainkat hétköznapi kapcsolatainkban, emberi létyakorlatunk különböző formáiban, melyet az élet nyújt számunkra, és azokban is, melyeket aztán tudatosan választunk – olyanokként, akik a közös életre hívtunk.

Itt vannak tehát a szövegek, két kortárs, jól ismert olasz értelmiségitől:

A vágy... abszolút szinguláris megtapasztalás: ...ez az én saját tapasztalatom, találkozás a legradikálisabb bensőségességgel... De a vágy tapasztalata ugyanakkor egy erő tapasztalata is, egy hajtóerőé, mely felülkerekedik rajtam, ami túlnő engem. A vágy valami, ami az enyém, valami, ami hozzám tartozik, ugyanakkor mégis egy olyan erő, amelyet túllép rajtam, transzcendens; bennem lakozik, ugyanakkor kívülem is van; elfoglal engem, elfoglalja a lényem, de a lényem nem képes irányítani ezt a megtapasztalást... Nem vagyunk a vágy birtokosai, ...a vágy vezet minket... *A vágy erő, mely átáramlik rajtunk*, valami, amit minden szenvedélyes emberben megtalálunk...: egy szenvedélyes emberen beszéd közben az az erő látható, ami átáramlik rajta, ami különbözik tőle, ami nem pusztán az én ereje, hanem valami, ami a személyen túl van.¹

A vágy nekifeszülés a másiknak, abban ahogy ő elfoglal és elkerül engem, ahogy egy pillanatra átengedi magát majd visszalép, hogy megóvja a test integritását, melyen a birtoklás látszólag nem hagyott nyomot... a vágy szenvedély. De ...*a szenvedély* értelme *hogy elszenvedem a másikat*, elszenvedem azt az szédületet, hogy az én önmeghaladásom lehetősége a másik szabadságán múlik.²

¹ M. Recalcati, *La forza del desiderio*, Magnano: Qiqajon, 2014, 9–10.

² U. Galimberti, *Le cose dell'amore*, Milano: Feltrinelli, 2006, 51, 53.

Próbáljuk meg ezeket a megfontolásokat áthelyezni az ember kapcsolatára azzal az Istennel, akinek nincs teste, de aki – a paradoxok paradoxonaként – testet akart öltetni a Názáreti Jézusban, talán azért, hogy még teljesebben tapasztalja meg a vágyat, amely vonzza őt, hogy kapcsolatba képjen velünk.

2. SZÖVEG ÉS LÉNYEGES MEGJEGYZÉSEK

Hadd kezdjem azzal, hogy a szöveget saját fordításomban közlöm³:

- ¹ *Dávid Zsoltára, amikor Júda pusztájában tartózkodott.*
- ² Ó Isten, te vagy az én Istenem,
Már hajnaltól kereslek.
lényem szomjazik rád,
testem vágyakozik utánad,
sivár, kietlen, víz nélküli földön.
- ³ Ezért rajtad elmélkedtem a Szentélyben,
hogy láthassam erőd és dicsőséged.
- ⁴ Mivel szereteted többet ér az életnél,
ajkaim magasztalással énekelnek.
- ⁵ Így egész életemmel téged foglak áldani,
a te nevedben emelem fel kezeimet:
- ⁶ Mint zsírral és velővel, úgy telik el lényem,
és ujjongó ajkakkal fog szám dicsérni téged.
- ⁷ Amikor rád emlékezem az ágyamon.
Amikor ébredésemkor rajtad elmélkedem,
- ⁸ mert segítségemre voltál,
szárnyaid árnyékában örvendezem.
- ⁹ Lényem ragaszkodik hozzád,
jobb kezed megtart engem.
- ¹⁰ De akik azért keresnek, hogy elpusztítsanak,
a föld mélységeibe szállnak le,
- ¹¹ Kard által esnek el,
sakálok martalékává lesznek!
- ¹² De az uralkodó örvendezzen az Úrban!
Mindenki, aki rá esküszik, őt dicsőíti,
mert azoknak a száját,
akik hazugságot beszélnek, elnémítja.

³ A fordítás elérhető in L. Monti, *I Salmi: preghiera e vita*, Magnano: Qiqajon, 2018, p. 681–682. Az alábbiakban majd a 683. oldalon található megjegyzésekre hivatkozom, valamint az összegző bibliográfiára, melyhez kiegészítésként ld. Z. Zieba (2010), *Psalms 63: A Study of its Imagery and Theology in the Context of the Psalter*, Durham Theses, Durham University. Online elérhető a Durham E-Theses honlapon: <http://etheses.dur.ac.uk/577/>. Ahol nem található lábjegyzet, ott szintén a könyvemhez utalom az olvasót, a benne található másodlagos forrásokhoz.

Íme néhány elengedhetetlen filológiai megjegyzés az ókori verziók alapján, melyek fontosak lesznek az érvelésben:

2. vers: „a lényem”. Gondoljunk a *nephesh* eredeti, a ’torok’ mint a lélegzet székhelye jelentésére, mely ebben az esetben különösen is illeszkedik ide. LXX: „Ó Isten, én Istennem, reggel (*orthrízo*) érted ébredek, a lelkem szomjazik rád.”

4a: Úgy is fordítható: „szereteted jobb az életnél”, de ez a verzió azzal a veszéllyel fenyeget, hogy dualizmust hoz létre Isten szeretete és az élet szeretete között, amely elképzelés lényegében idegen a Szentírástól. Erre még visszatérünk... a LXX és a Vulgata a *chesed*-et a „kegyelemnek” felelteti meg.

9a: Lett.: „Lényem hűséges *utánad*” (vö. Deut 13,5). A görög változat *opiso sou*-ja önkéntelenül is a Krisztus követésére vonatkozó klasszikus szerkezetet idézi: „utánam” (*opiso mou*: Mk 1,17; 8,33.34; *opiso autoû*: Mk 1,20). Figyelemreméltó Luis Alonso Schökel fordítása annak „erotikus” töltete miatt: „lélegzetem hozzád tapad”.

3. ÁLTALÁNOS ÁTTEKINTÉS

Kommentárunkat Charles de Foucauld szavaival vezethetjük be:

Ez a zsoltárok zsoltára! Szavai édesebbek a méznél. Ezt mondva, kegyelmed által úgy érezhetjük, mintha tele lenne a szánk ízletes étellel. Sokat kell ismételniünk, nagyon sokat... hogy a zsoltár szavai lágyan hulljanak le, egymás után, miközben sokáig elidőzünk társaságukban.

Félretéve a Zsoltárok könyvében elfoglalt helyét, mely szintén érdekes, szenteljük magunkat ennek a különleges kompozíciónak: ez a vágy és az istenkeresés fenséges éneke, mely az emberi lényt minden dimenziójában magába vonja, különleges hangsúlyt helyezve a testi érzékekre.

Mindenekelőtt ide kívánczik pár szó a műfajáról. Ez egy

fennkölt imádság, melyet a templomban mondtak el, talán – bár nem szükségképp – éppen egy uralkodó, és melyben különböző tónusok egy *kevert műfajba* sűrűsödnek. A könyörgés gondoskodik a bevezetés hangulatáról, de a hálaadó részt is mélyen átítatja...

Az ének egy még fenségebb és grandiózusabb hálaadássá tágul, amíg át nem járja a templom teljes atmoszféráját, amely az egész zsoltárt körülengi... a 12. vers kéréséből a király személye elhagyható, az lehet a gyülekezet vagy az egyén fohásza a zsidó uralkodóért... Egészen könnyen megmagyarázható egy egyéni fohászoklás kontextusában, valóban, de a templom, és éppen ezért a közösségi imádság keretében is... A műfajoknak ebben az egymásra rétegződésében tódulnak elő a zsoltáros érzelmei, megfoghatatlanul, de valóságosan, egyetlen hatalmas mozdulatban, mely képes arra, hogy fohászoklást és dicsőítést, szorongást és beteljesedést, ámulatot és realitást egybefogja. A zsoltár valójában, miközben mindenestől emberi, heves és testi érzelmekben gazdag (10–11. v.), az Istenbe vetett hit üdítő útikalauzává válik. (Gianfranco Ravasi)

Ez a kimerítő összegzés lehetővé teszi, hogy azoknak a lényeges gondolatszálaknak szenteljünk figyelmet, amelyek átszövik a zsoltárt. Ebben a lírai darabban a jelenet középpontja a létező (*nephesh*: 2, 6, 9, 10. versek), aki teljes fizikalitásával imádkozik: testével (2. vers), vagyis az emberlét halandó realitásával; szemekkel, melyek látnak és megfigyelnek (3. vers); ajkakkal, melyek dicsőítenek (4, 6. versek); szájjal, mely eszik (6. vers); kezekkel, melyek imádságra emelkednek (5. vers). Mindez Isten jobb kezének ölelésében összegződik, aki megtartja a hívót (9. vers, vö. Ct 2,6; 8,3). De ott van a napot meghatározó időpontok szimbolizmusa: kezdve hajnaltól, melynek első mozzanata Isten keresése (2. vers), az imádkozó ember éjjeli szemlélődéséig, aki az ágyában megemlékezik Isten érte véghezvitt cselekedeteiről (7–8. vers). Ide a nappal óráin át jut, melyek nincsenek pontosan jelölve, de két cselekvés határozza meg őket: a szemlélődés és a fényűző lakoma, mely a templomban végzett áldozati rituáléhoz kapcsolódik. A templom kívülről befelé haladva elevenedik meg: a szentélyből (3. vers) a közösségi áldozat helyén át (6. vers) a szövetség ládájáig, melyet a „szárnyak árnyéka”, az azt őrző kerúbok képe szimbolizál (8. vers).

4. VÁGY ÉS ISTEN KERESÉSE

Különösen a templomban tapasztalja meg a zsoltáros azt a dimenziót, mely teljességében meghatározza őt, és melyet megrendítő módon fejez ki: az Isten utáni vágyakozást, a keresést, a szomjúságot, az epekedést.

Segítségünkre lehet, ha idézünk néhány párhuzamos zsoltárszakaszt, hogy jelezzük: azok a dimenziók, melyek megvilágítják és kiegészítik egymást, mi módon hatják át a teljes Zsoltárok könyvét, azt a könyvet, melyet a belső referenciák sűrű szöveteként kell olvasni:

A te arcod keresem, Uram!
Ne rejtse el orcádat előlem. (Zsolt 27,8–9).⁴

Mily csodálatos a te hűséges szereteted, ó, Isten!
Minden embernek szárnyaid árnyékában kellene oltalmat találnia.
Házad bőségében lakomáznak,
és gyönyörűséged folyójából adsz nekik inni.
Mivel veled lenni az életnek forrása;
A te világosságodnál látunk világosságot. (Zsolt 36,8–10)

⁴ Monti a zsoltárokat a New Revised Standard Version Updated Edition (NRSVUE) alapján fordítja, melynek nincs magyar megfelelője. A szövegűség miatt itt az NRSVUE szövegét ültetem magyarra – <https://www.biblegateway.com/>. Egyéb esetekben a Szent István Társulat bibliafordítását idézem. – *a ford.*

Ahogy a szarvas vágyik a forrásvíz után,
úgy vágyik a lelkem utánad, ó Isten.
Lelkem szomjazik rád,
az élő Istenre.
Mikor jöhetek el és láthatom
az Isten arcát? (Zsolt 42,2–3)

Lelkem vágyódik, sőt eleped
az Úr házának udvarai iránt;
szívem és testem
az élő Isten örömében énekel. (Zsolt 84,3)

Zsoltárunkban az imádkozó személy első szava Isten megszólítása. Istenének érzi őt, a vele való szoros bensőségesség kapcsolatában, mely a bevezető vallomásának megszólalásához vezet: „már hajnaltól kereslek téged”. Mindez a héber nyelv egyetlen kifejezésében rezonál (ahogy a görögben is): a *shachar* szó *qal* alakjában, mely a „hajnalt” jelentő névszóból származik. Ez az ige, mely eredetileg a hajnal várását fejezi ki, később az égető sóvárgás, az élő vágy, a sürgető keresés kifejezésévé válik: a hívó a hajnal első nap-sugarától türelmetlenül Isten felé fordul, akinek jelenléte olyannyira létfontosságú, mint a víz egy „kietlen, sivár, víztelen helyen” (vö. Zsolt 143,6).

Meg kell jegyeznünk, hogy a 63. zsoltár lexikális tartalma miatt a bizánci liturgiában 62.-ként annak a hat zsoltárnak az egyike, melyet a reggeli misén (*orthros*) recitálnak; ahogyan az 5. századtól kezdődően a római breviáriumok szerint, X. Piusz újítása (1911) előtt minden reggel imádkozták. A II. Vatikáni zsinat liturgiai reformja után az első hét vasárnapjának reggeli imádságaként maradt meg: így lett az „egyház hívó hangja Krisztushoz” (*tituli psalmorum*, I. sorozat), a hangé, mely életének misztériumait juttatja kifejezésre, amit a pászka-misztérium fog egybe. A liturgiai használatából következően felmerül egy kérdés: mi jellemzi a mi hajnalainkat? Mi az a keresés és vágy, amit először üdvözlünk és aztán tettekre váltunk? Ahogyan a sivatagi atyák, akiket fejből idézek, mondták: sokszor az egész napunk azon az első gondolaton múlik, melyhez tudatunk hozzátapad ...

A zsoltáros keresése a szomjúság (a *tzama'* ige) metaforáján keresztül jut kifejezésre, majd a „vágyódás” (*kamah*) bibliai hapaxán keresztül, amelyről a következőket mondták: „az egész írásban egyetlen szó sem fejez ki ilyen intenzív vágyakozást... ez egy felülmúlhatatlan intenzitású sóvárgás” (Stolini Asher rabbi), „a páratlan vágyakozás kifejezése” (Troyes-i Rasi). Hasonló tehát a víz iránti szomjúságunkhoz, melynek csillapítása nélkül nem tudunk fizikailag létezni... És ismét: vajon még mindig úgy gondoljuk, e kép alkalmazható a mi Istennel való kapcsolatunkra?

De a szerelemnek a valódi kinyilvánítása a negyedik versben éri el a tetőpontját:

Tob chasdeka me-chajjim.

Melior est misericordia tua quam vitae (Iuxta Hebraeos).

Szereteted többet ér az életnél.

Ezzel a szerelmesekre jellemző túlzó nyelvezettel – melyet, remélem, mindannyian használtunk már legalább egyszer az életünkben – a zsoltár szerzője nem egyszerűen úgy ábrázolja Istent mint az „ő szerelmét” (vö. pl. Zsolt 144,2), hanem odáig megy, hogy kijelenti: az ő szerelme többet ér az életnél, vagyis paradox módon, jobb elveszteni az életet, mint az Ő szeretetét. „Egy olyan kegyesség kihívásával állunk szemben, mely az átláthatóságnak és hitelességnek olyan fokát érte el, mely az isteni intimitást az étellel azonosítja, sőt amely azt választaná az étellel szemben, ha ez lehetséges volna.” (Giovanni Helewa). Climacus Szent János megragadó szavakkal ír: „áldott az, aki olyan szeretetet és vágyódást ért el az Isten iránt mint amit egy elragadtatott szerelmes (*manikos erastés*) érez a szerelme iránt”⁵. Ezek után bármilyen megjegyzés felszínes, sőt irritáló lenne: csak csendben és szemérmesen ismételhetjük ezeket a szavakat.

Tudva, hogy miután a szerelemben esés varázslata megszűnik, ennek a vallomásnak az igazsága az életgyakorlaton múlik: „Áldalak egész életemben” (5. vers), azaz nem csak egész életem során, hanem az életvezetésemben, az igaz magasztalásban, mely Istenhez emelkedik, ahogyan Jézus maga tanította: „Úgy világítson a ti világosságotok az emberek előtt, hogy lássák jótetteiteket és dicsőítsék Atyátokat, aki a mennyekben van.” (Mt 5,16) Tudva azt is – ahogyan a teljes Zsoltárok könyve tanúságot tesz róla –, hogy az Istennel való szeretetkapcsolatot látható és láthatatlan ellenségek fenyegetik. Ezért a zsoltár hirtelen és talán váratlanul Isten ítéletének előrevetítésével végződik: életet ítélve azoknak, akik bíznak benne és nevére esküsznek, vagyis azoknak, akik megbízhatóak és képesek megvizsgálni az emberi szavakat; ítéletet és halált azoknak, akik elvesznek a hazugságban.

* * *

A Zsoltárok könyvéről szóló kommentáromban számos rabbinikus, krisztológiai és ekkleziológiai kulcsot nyújtottam ahhoz, hogy megfejthető legyen az Isten iránti vágy, Isten intenzív keresése.⁶ Most megváltoztatva a megközelítést, egy rövid utazást invitállok benneteket, mely reményem szerint segít aktualizálni a zsoltárt az életetekben.

Ha az Isten iránti vágyakozás többek között „arca keresésének” képével van kifejezve (vö. Zsolt 27, 8–9), az Újszövetség kinyilatkoztatja számunkra, hogy „Isten dicsőségének ismerete Jézus Krisztus arcán ragyog” (vö. 2Kor 4,6), aki „a láthatatlan Isten

⁵ John Climacus, *The Ladder of Divine Ascent* XXX, 11, p. 127 – ford. Archimandrite Lazarus Moore (Harper & Brothers, 1959) <http://www.prudencetrue.com/images/TheLadderofDivineAscent.pdf> [hozzáférés időpontja: 2022. július 23.]

⁶ Vö. L. Monti, *I Salmi: preghiera e vita*, 686–691.

képmása” (Kol 1,15). Jézus – ahogy a negyedik evangélium proológusa mondaná – az, aki kijelentette azt az Istent, akit soha senki nem látott (*exeghésato*: vö. Jn 1,18). Ezen doxológiai attitűd révén érthetjük meg azt a két állítást, melyeket Jézus Máté és Lukács szerint a tantványoknak mondott:

Bizony mondom nektek, sok próféta és sok igaz ember kívánta látni, amit ti láttok, de nem látta, és hallani, amit ti hallotok, de nem hallotta. (Mt 13,17)

Ezután a tanítványokhoz fordult: „Jönnek napok, amikor szeretnétek látni az Emberfiának egyetlen napját, de nem fogjátok látni.” (Lk 17,22)

Az evangélisták mindkét esetben az *epithyméo* igét használják (ami *malam partem* értelemben is használható, vö. Mt 5,28: „Én pedig azt mondom nektek, hogy aki bűnös vágygal asszonyra néz, szívében már házasságtörést követett el vele.”), annak érdekében, hogy intenzív, erőteljes vágyat fejezzenek ki, ugyanazt, amely majd egy nap arra készítetett néhány görögöt, vagyis pogányt, hogy megkérjék Fülöpöt: „Uram, látni akarjuk Jézust.” (Jn 12,21)

Nos, merészelek hangosan gondolkodni arról, vajon van-e bennünk vágy még ma arra, hogy „ismerjük őt, és az ő feltámadásának erejét, és az ő szenvedésében való részesedést az ő halálához hasonlóvá válva, hogy valamiképpen részesüljek a halottak közül való feltámadásban” (vö. Fil 3,10–11). És azonnal rá kell mutatnom: ez a Krisztus iránti vágyakozás nem egyezik meg a totalitárius, kirekesztő szeretettel, mely kizár vagy tagad más emberi szeretetfajtákat, hanem ez annak a szeretete, aki kegyelemből azt tudja mondani: „Hiszen számomra az élet Krisztus, a halál pedig nyereség” (Fil 1,21). Ezt viszont az képes mondani, aki igyekszik minden szeretetét az Őiránta érzett szeretetben élni, hogy azzal a szeretettel szeressen mást, amilyenel Őt szereti; valójában azzal a szeretettel, mellyel Ő szerette őt (vö. Jn 13,34; 15,12).

Viszont ha nem látjuk ezt a vágyat magunkban és nem tapasztaljuk meg ezt az intenzív Krisztus iránti vágyakozást – „akit bár nem láttatok, szerettek; akiben, bár most sem látjátok, hisztek” (vö. 1Pt 1,8), aki az „Élő” (Lk 24,5; Jel 1,18) –, ez nem jelenti azt, hogy valami morálisan elítélendőt teszünk. Nem, a tét nagyobb: ha így teszünk, a keresztyén hitünk lényegét kerüljük el, azt kockáztatva, hogy modern teizmussá változtatjuk azt. Ezzel szemben Jézus egész élete arról tanúskodik, hogy „teljes újdonságot hozott azzal, hogy Magát hozta”.⁷ Vagy ahogy egy tekintélyes kortárs teológus megfogalmazza:

Isten Jézus testében nyilatkoztatta ki magát: ezért van, hogy a kapcsolat, a kötelék, mely nem megbontható ezzel az emberrel, Isten legbelsőbb identitásához tartozik. Ez a keresztenység különlegessége. Ami Jézusban kivételes, az nem vallásos, hanem emberi: pontosan

⁷ Irenaeus of Lyons, *Adversus Haereses* IV,34,1, p. 858. [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0130-0202,_Iraeneus,_Adversus_haereses_libri_5_\[Schaff\],_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0130-0202,_Iraeneus,_Adversus_haereses_libri_5_[Schaff],_EN.pdf) [hozzáférés dátuma: 2022. július 23.]

mivel önmagában hordozza a láthatatlan Isten örökkévaló képét, akinek képmására teremtettünk és lettünk emberré, megadatott nekünk, hogy Isten világosságát az ő emberi alakjáról minden emberi arcra visszatükröződni lássuk, és ezáltal engedhetjük magunkat Istenhez vezetni az emberiségnek azokon az útjain, melyeket Jézus jelölt ki⁸.

Keresztény hívőkként arra hívtunk, hogy annak ismeretére és az azzal való közösségre vágyakozzunk, aki maga személyesen tapasztalta az intenzív vágyódást Isten, az ő Atyja iránt, addig a pontig, míg azt nem mondta a kereszten, utolsó szavaként: „Szomjazom” (Jn 19,28). E vágya az emberrel való közösség iránt is megmutatkozik, aminek biztosítéka nem kevesebb, mint az Utolsó Vacsorán elhangzott első néhány szava: „Vágyva vágytam (*epithymía epethýmesa*) rá, hogy ezt a húsvéti vacsorát elköltszem veletek, mielőtt szenvedek.” (Lk 22,15). Hogy még egy mozaikdarabot illesszünk a szenvedélyes és vágyakozó Jézus-archoz, a következő suggestzív mondatát is idézhetnénk: „Azért jöttem, hogy tüzet dobjak a földre. Mi mást akarnék, mint hogy lángra lobbanjon!” (Lk 12,49) Íme, az ő mélységes vágya, amely arra hívja követőit, hogy döntsenek az egyetértés (vagy nem-egyetértés!) lehetőségéről, mely szerint kitartanak a vágyakozásban...

Lehetséges, hogy a valódi probléma tehát az, hogyan ismerjük fel a szomjúságot, a mély vágyat önmagunkban. Más szavakkal: a feladat megtanulni a szükségletektől a vágyakig, a valódi vágyakig jutás művészetét. Ez a művészet kitartó, napi gyakorlást igényel: a szomjúság, a sóvárgás, az égető vágy feléléstése gyakorlatának ismétlését kívánja, mely a vágy teremtményeivé formál bennünket. VI. Pál pápa mintegy ötven évvel ezelőtt ráérzett erre, ma prófétainak ható szavakkal: „a modern ember arra van kényszerítve, hogy szegénynek mondja magát, túlzó, megtévesztő vagy csalódást okozó vágyak szegényének. Még ma is, a bibliai definíció szerint *vir desideriorum*, 'a vágyak embere' (Dán 9,23) marad.”⁹

És azt se felejtjük el, hogy Jézus megelőzött bennünket ebben az utazásban, „hitünk úttörője volt” (Zsid 12,2). Ebben az értelemben érdekes lenne egyszer az evangéliumokat Jézus Istennel és emberekkel való kommunikáció iránti vágyának történeteiként olvasni.

5. ÖSSZEGZÉS

Mindannyiszor, amikor azt énekeli: „Ó, Isten, hajnaltól téged kereslek, lényem szomjazik rád, a testem sóvárog utánad, szereteted többet ér az életnél”, sose felejtjük el, Jézus képében Isten maga vágyakozik és keres minket. Ezért van az, hogy az embernek címzett első bibliai szavak egyetlen erőteljes, szimbolikus kérdést alkotnak: „Hol

⁸ J. Moingt, *L'umanesimo evangelico*, Magnano: Qiqajon, 2015, 34.

⁹ VI. Pál beszéde a hívekhez, 1972. december 13., szerda.

vagy?” (Gen 3,9)¹⁰. Másképp fogalmazva, a nyugati keresztyén tradíció a *quaerere deum* témáját dolgozta ki mélységében, de legalább ennyire, ha nem jobban, hangsúlyozni kellene Isten emberkeresésének témáját, egészen addig a pontig, ahol Jézus Krisztusban emberré lett. Tehát nem pusztán az ember *capax Dei*, hanem Isten is *capax hominis*, aki alig várja, hogy bensőséges közösségre léphessen a teremtményeivel. „Az Isten, akit keresünk, nem objektum, hanem szubjektum, hiszen ő az, aki először keresi, hívja és szereti az embert, felkeltve bennünk az Iránta érzett vágyat.”¹¹

Ő az, aki a világ hajnalától keres és akar bennünket, még gyermekké is téve magát, csak hogy játszhasson velünk, ahogy a haszid tradíció egyik híres történetében olvashatjuk:

Rabbi Barukh unokája Yehiel egyszer bújócskát játszott egy másik fiúval. Jól elrejtőzött, és várta, hogy játszótársa megtalálja. Miután sokáig várakozott, kijött bújóhelyéről, de a másikat sehol sem látta. Yehiel rájött arra, hogy a másik egyáltalán nem is kereste őt. Ekkor elsírta magát, és zokogva nagyapjához futott, hogy panaszkodjon hűtlen barátjáról. Rabbi Barukh szemében könnyek csillantak, és ezt mondta: „Isten ugyanezt mondta: 'Elrejtőzöm, de senki nem akar megkeresni'’.”¹²

Amit úgy is parafrázálhatnánk: „Annyira vágyok rád, de senki nem akar rám vágyani”.

¹⁰ Lásd ehhez A. J. Heschel kiváló tanulmányát: *Dio alla ricerca dell'uomo*, Turin: Borla, 1969.

¹¹ E. Bianchi, *Lettere a un amico sulla vita spirituale*, Magnano: Qiqajon, 2010, p. 20.

¹² M. Buber, *Tales of the Hasidim*, New York: Schocken Books, 1991. <https://books.google.at/books?id=fyle3aialucC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false> [hozzáférés dátuma: 2022. július 23.]

A 8. ZSOLTÁR HERMENEUTIKÁJA

A ZSOLTÁR FELIRATÁNAK (8,1) RECEPCIÓJA

I. ELŐZETES MEGJEGYZÉSEK

Néhány olyan kommentárt szeretnék bemutatni, amelyek tipikusak voltak és befolyásolták a zsoltár magyarázatának hatástörténetét. A zsidó kommentárok (Sefer Tehillim) segítségével, amely tartalmazza a kiemelkedő rabbik mértékadó magyarázatait, először az izraelita értelmezéseket ismertetem. A másik kommentár, amelyet a 8. zsoltár keresztény értelmezése szempontjából fontosnak tartok, a keresztény ókorból származik és Szent Ágoston írta (Aurelius Augustinus: Enarrationes in Psalmos). Ezenkívül szeretnék néhány modern kommentárt is idézni.

Már a zsoltár felirata is nagyon érdekes, főként a benne szereplő héber gat (gitti=szőlőprés) értelmezése. Már itt eltérnek a vélekedések egymástól. Mit jelent a szőlőprés? Ki és miért sajtol itt? A népeket, a zsidók ellenségeit préseli Izrael (Iz 63,3.6), ahogyan a régi rabbinikus irodalom képzelet? Ellenkező véleményen van már Rasi: éppenséggel az egyház lenne a szőlőprés. Ágoston is így vélekedik. Az ő véleménye szerint: a must a pincébe való, a törköly pedig a jószág gyomrába, amely a poklot jelképezi. A szőlőszemekből nyeri ki az ember a bort, amely az egyházból való jó embereket jelenti, akik eljutnak az örök üdvösségre. A törköly pedig a kárhozottakat testesíti meg. Ágoston a 8. zsoltárt krisztológiailag és ekkológiailag¹ értelmezi, a rabbik azonban túlnyomórészt teremtésteológiailag magyarázzák.

¹ Így gondolja Ravasi, aki a qumráni irodalmat is vizsgálja, és a következőt írja: „Ora, la via del pešer, cioè del commento qumranico prepara la strada ad una nuova ermeneutica, quella neotestamentaria e cristologica, libera però da ogni connotazione gnostico-dualistica. In particolare è degna di nota l'applicazione fatta da quella solenne omelia che è la lattera agli Ebrei, nel contesto della riflessione sul legame di fraternità che, con l'incarnazione, vincola in Christo all'interna umanità (Eb 2,15–18) ... Christo e perciò il restauratore dell'ordine cosmico attraverso la sua umanità e la sua glorificazione pasquale. Si recupera così la dimensione tradizionale cristiana del Servo sofferente, fratello dell'umanità. Ma anche quella escatologica di Qumran riletta però alla luce dell'evento pasquale.” 202–203.

2. A RABBINIKUS KOMMENTÁROK HERMENEUTIKÁJA

Előadásomban megkísérlem a 8. zsoltár különböző magyarázatait bemutatni, amelyeket az atyák korától a kutatók írtak.

A rabbinikus kommentárok közül a Tehillim-et használok. Érdekesnek tartom, ahogyan a zsoltár felirata hangzik על הגִּתִּית (= „a gittiről”), és amit arról a neves rabbik írtak, és ezzel máris befolyásolták a hallgatókat és az olvasókat a zsoltár értelmezésében. E szónak, גִּתִּי különböző magyarázatai léteznek. R. Meiri úgy gondolja: „a szent ládát (frigyládát) nevezték *gitti*-nek, mert Obed Edom (aki egy levita lenne – véli Ibn Ezra) házában három hónapon át őrizték. Ezután Dávid önkívületi állapotban, eksztatikus tánc közepette fölvitte Jeruzsálembe (2Sám 6). A király örült a Tóra megtisztelésének. Mialatt ő Obed Edom házában tartózkodva költötte ezt a zsoltárt azokkal szemben, akik a Törvényt tagadták, mert e zsoltár bizonyítja, hogy az Univerzumot Isten teremtette és továbbra is uralja”.²

Vilna Gaon szerint zsoltárunk a Szimcha Torah napjára írt ének (Masseh Rav 234),³ a Tóra öröme, azaz egy olyan ünnepnap, amikor örvendeztek annak, hogy Izrael a Tórát kapta. Ez a Hetek ünnepe volt a „Tóra adás”-t [= mátán Torah] is ekkor ünnepelték, ami a keresztény pünkösdnek felel meg.

Meiri⁴ úgy véli, hogy a *gitti* egy sajátos hangszer, melyet a gáti emberek készítettek, akik muzikális tehetséggel rendelkeztek. Radak⁵ pedig még azt is megjegyzi, hogy Dávid ezt a zsoltárt akkor komponálta, amikor Gátban tartózkodott. Hasonló gondolatokat a keresztény szerzőknél is megfigyelhetünk, akik ezeket a középkori rabbiktól vették át. Ennek illusztrálására, legyen elegendő Delitzsch⁶ és Kraus⁷ idézni.

Egészen más véleményen van רַאֲשֵׁי-רַאֲשֵׁי Rasi.⁸ Idézi a Midrás tanítóit, akik kijelentik, hogy „a Gitti-t az ellenségeinkre kell vonatkoztatni, akik arra valók, hogy Isten széttapossa őket, ahogyan a szőlőt a sajtóban széttapossák”. E vélemény háttérben

² Tehillim, 121.

³ Tehillim, 121.

⁴ Tehillim, 122.

⁵ Tehillim, 122. Ibn Ezra csatlakozik Radakhoz, és ő is osztja ezt a véleményt.

⁶ F. Delitzsch, *Psalmen 107.*: „Die Überschrift lautet: *Dem Sangmeister auf der Gith, ein Psalm Davids*. Der Trg. übers. *super cithara, quam David de Gath attulit*; also ein philistäische Cither, wie es (nach Athenäus und Pollux) eine eigentümliche phönikisch-karische Adonifest-Flöte, Namens gi/ggaj, und wie es eine ägyptische und eine phrygische Flöte gab, von welcher bei der Verwandtschaft des Phrygischen und Armenischen die Elegie (arm. elegu Rohr) den Namen zu haben scheint”.

⁷ Hans-Joachim Kraus zsoltárkommentárjának bevezetőjében a Gittit-ről a 27. oldalon a következőket írja: „Psalm 8,1; 81; 84,1 weist wohl auf eine Liedmelodie hin: »Nach der githitischen (Weise)«. Wenn G in der Übersetzung an tg = »Kelter« erinnert, so besteht eine schwache Möglichkeit, an ein »Kelterlied« zu denken. Oder sollte es sich um ein Nomen gentilicium handeln?“ Érdekes még a következő magyarázat: L. Delekat, *Probleme der Psalmenüberschriften*: ZAW 76 (1964) 293f.

⁸ Tehillim, 122.

Izajás igéje húzódik meg: „Egyedül tapostam a sajtót, és a népek közül senki sem volt velem, tapostam őket haragomban, és széttapostam őket indulatomban” (63,6). „Széttapostam a népeket haragomban (63,6)”.⁹ Rasi a Midrás tanítóinak véleményével szemben megjegyzi: ebben a zsoltárban e témát egyáltalán nem tárgyalják.¹⁰

A népeknek tényleg kell szenvedniük, mivel Istennel és az Ő népével szembe helyezkednek. Büszkeségük, egoizmusuk következtében nem képesek Isten nyilvánvaló jelenlétét újra felismerni. De ha meg lesznek alázva, ha szét lesznek zúzva, akkor ők is el fognak jutni a név dicsőségének szemlélésére, amely az egész földön szétterül.¹¹

Hirsch rabbi ezt a gondolatot a következőképpen fejt ki: „A szőlő széttaposása csak látszólagos, mert a szőlő nemes esszenciája e taposó nyomásra nem semmisül meg, hanem a szőlőből, amely az esszenciát magába zárja, kihozza. E zsoltár demonstrálja Isten csapását az emberiségre, amely végül az Úr egyetemes elismerésére fog vezetni. Ezt a felismerést fejezi ki a közmondás: „A szőlő magába zárja a bort mint kincset”. (יין הַמְּשׁוּמֵר בְּעֵנְבִים)¹²

3. A ZSOLTÁR HERMENEUTIKÁJA ÁGOSTON SZERINT

Ágoston ezt írja: „a szőlősajtóról egyetlen szót sem találunk ebben a zsoltárban¹³, de ért-hetjük rajta az egyházat – ahogyan a nyomtató szérún¹⁴ is, mert ahogyan itt, úgy ott is a termést tisztítják meg. Ezekből a héjából, a törkölyből a szőlősajtó révén kinyerik a mustot, ahogyan az egyházban is az emberek többségéből kigyűjtik a jó embereket. Az emberek e tömegére szükség volt, hogy az emberek megszülessenek, és az Isten szavára alkalmasak legyenek. Ugyanezt egy hasonlattal szemléltethetjük. A mustot a pincébe gyűjtik, a törkölyt pedig a jószág elé vetik, a jószág gyomrát viszont úgy kell értenünk, mint a pokol büntetését.

Van a szőlőprésnek még egy másik jelentése, amely ugyancsak az egyházakhoz kapcsolódik. Lehet ugyanis az Isten Igéjét szőlőfürtnek tekinteni, és az Urat is szőlőfürtnek

⁹ *Tebillim*, 122.

¹⁰ *Tebillim*, 122.

¹¹ *Tebillim*, 122.

¹² *Tebillim*, 122.

¹³ „Nihil de torcularibus in textu ejus psalmi, cujus iste titulus est, dicere videtur”. In: Augustinus: *Enarrationes in Psalmos*, In Psalmum VIII Enarratio, p. 109.

¹⁴ „Torcularia ergo possumus accipere Ecclesias, eadem ratione qua et aream intelligimus Ecclesiam”. *Enarrationes in Psalmos*, In Psalmum VIII Enarratio, p.109.

nevezték, amely egy rúdra volt függesztve, mintegy keresztre feszítve, és hozták azok, akiket kémkedni küldtek előre Izrael népéből (vö. Num 13,24).¹⁵

A következőkben leírja Ágoston, hogy hogyan készül a bor a szőlőből. És a folyamat végén „a must a kádból a pincébe kerül, és hordóba töltik, ahol – ha hanyagság miatt meg nem ecetesedik – idővel borrá érik.” Majd a következőt mondja: „a zsidókban ugyanis megecetesedett, és ezzel itatták az Urat.”¹⁶ A vértanúságot is szokták szőlőprésnek tekinteni,¹⁷ amelyben az üldözés gyötrelmeivel azokat tiporták, akik megvallozták Krisztus nevét: ami bennük halandó, az törkölyként maradt a földön, lelkük pedig a mennyei haza nyugalmaiba szállt el. De ez az értelmezés sem független az egyházak termésétől.”

Ágoston krisztológiai és ekkleziológiai értelemezi a zsoltárt, s ez megfelel a biblíamagyarázat akkori allegorikus és tipologikus módszerének – azon elv szerint: *Novum in vetere latet, vetus in novo patet* (Az új az óban rejtőzik, az ó az újban nyílik meg), melyet éppen Szent Ágoston fejlesztett ki.¹⁸ Ezen az alapon értelmezi Ágoston zsoltárunkat és a többi zsoltárt is. A legtöbb egyházatya – köztük az ő szellemi atyja, Szent Ambrus – zsidóellenes beállítottságúak volt. A rabbinikus magyarázatban pogányellenes értelmezést találunk, ahogyan már fentebb láttuk. Ezek olyan előítéletek, amelyek sajnos meghatározzák eme zsoltár értelmezését, habár ebben a zsoltárban ebből – ahogyan néhány magyarázó helyesen megállapítja – semmi sem található.

4. A ZSOLTÁR HERMENEUTIKÁJA LUTHER MÁRTON SZERINT

Luther hasonlóan értelmezi a zsoltárt, mint Ágoston, ahogyan 8. zsoltár kommentárjában közvetlenül a zsoltár szövege után írt összefoglalásában megállapítja, amely azután az értelmezés alaphangját is megadja: „A nyolcadik zsoltár Krisztusról jövőndől, szenvedéséről, feltámadásáról és minden teremtmény feletti királyságáról. És az ilyen ország a csecsemők ajkával lesz megalapítva, azaz kard és páncél nélkül, egyedül az Ige és a hit által. Az első parancs mondja, hogy Isten a mi Istenünk akar lenni. A második kérdésben

¹⁵ Augustinus: *Enarrationes in Psalmos*, In Psalmum VIII Enarratio, p. 109. : „Nam et Verbum divinum potest uva intelligi: dictus est enim et Dominus botrus uvae, quem ligno suspensum, de terra promissionis, qui praemissi erant a populo Israel tanquam crucifixum attulerunt (Num. XIII, 24)”.

¹⁶ Augustinus: *Enarrationes in Psalmos*, In Psalmum VIII Enarratio, p. 110.: „tanquam de lacu in cellas, in quibus, si negligentia non acuerit, vetustate firmabitur. Aciuit namquam in Iudaeis, et hoc aceto (Joan. XIX, 29) Dominum potaverunt”.

¹⁷ Augustinus: *Enarrationes in Psalmos*, In Psalmum VIII Enarratio, p. 110.: „Solent accipi torcularia etiam martyria tanquam afflictione persecutionum calcatis eis qui Christi nomen confessi sunt, mortalia eorum tanquam vinacia in terra remanserint, animae autem in requiem coelestis habitationis emanaverint. Sed neque isto intellectu ab Ecclesiarum fructificatione disceditur.”

¹⁸ S. Augustini, *Quaest. in Hept.*, 2,73; In: S. Aurelii Augustini, *Opera omnia* – editio latina > PL, 34 > Questionum in Heptateuchum libri septem https://www.augustinus.it/latino/questioni_etta_teuco/index2.htm

(Miatyánk második kéréséről van szó – a szerző megjegyzése) pedig, ahogyan a második zsoltár mondja.”¹⁹ A 2. zsoltár bevezetőjében a következőt írja Luther: „Ez a zsoltár is az első parancsból folyik (következik), hiszen Isten megígéri, hogy a mi Istenünk lesz, aki kisegít bennünket minden ínségből és minden jóval elhalmoz, ahogyan Krisztus által megszabadított bennünket a bűntől, a haláltól és a pokoltól, és örök életre segített minket. Ilyet kérünk a Miatyánk második kérésében is.”²⁰ Luther hangsúlyozza az Igének és a hitnek a fontosságát, visszatükrözve az evangélikus egyház alapelvét: sola fides. Ezek az elvek persze nem idegenek a katolikus hittől sem, ahhoz lényegileg hozzátartoznak.

5. MI AZ EMBER?

Πολλὰ τὰ δεινὰ κούδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει. (Szophoklész, Antigoné, 330 str.1.) „Sok van, mi csodálatos, De az embernél nincs semmi csodálatosabb” (Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása). A görög δεινός szó jelenthet ’hatalmasat, félelmeteset’ is, de személy esetében inkább ’csodálatos, csodálatraméltó’ a megfelelő jelentés.²¹ A folytatásban Szophoklész leírja az ember funkcióját, munkáját és műveit. Az embert önmagában véve szemléli – tehát függetlenül az istenektől. A 8. zsoltár ellenben az embert Isten teremtményének tekinti, tehát az Istentől való függőségében. Zsoltárunk megcsodálja a teremtést és az embert is, de főként az Istent. A 8. zsoltár párhuzamot képez a teremtés-elbeszéléshez (Gen 1–3). Az első ember, Ádám a föld agyagából lett teremtve, a szántóföldből (אֲדָמָה), és Isten tette által vált élőlénné. Istentől függetlenül az ember csak por (עָפָר) (Gen 3,19). Hasonló gondolatokat találhatunk Deuteró-Izajásnál (Iz 40,6.15.17.23–24), amikor a fejedelmekről és nemzetekről beszél.

A Zsolt 8,6–7-ben inkább az ember istenképűségét taglalják (Gen 1,26–27), amely az uralkodásban konkretizálódik. Ez az uralkodás azonban védő, óvó funkciót is jelöl.²² A két legfontosabb szóról, עֲבָדָה-ról és אֱלֹהִים-ről sokat vitatkoztak a múlt század hetvenes éveitől. A vita kiegyensúlyozott megítélését kínálja M. Görg.²³ N. Lohfink,²⁴ E.

¹⁹ Luther kommentárja az interneten az alábbi helyen érhető el: https://digi20.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb00044680_00129.html?zoom=1.00 S. 123.

²⁰ Vö. 19. lábjegyzet.

²¹ Györkösy, Kapitánffy, Tegyei, *Ógörög–magyar szótár*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1990, δεινός, ἡ, óv, 8. jelentés, 223.

²² Othmar Keel, *Allgegenwärtige Tiere*, 174–176.

²³ Manfred Görg, *Alles hast du gelegt unter seine Füße, Beobachtungen zu Ps 8,7b im Vergleich mit Gen 1,28*, 125–148.

²⁴ Norbert Lohfink, *Unsere großen Wörter*, 165–171. „Macht euch die Erde untertan?” 11–28.

Zenger²⁵ és B. Janowski²⁶ megkíséreltek egy új hermeneutikai fordulatot bevezetni mindkét szó értelmezésében. Véleményem szerint kevés sikerrel tették ezt, noha kísérletük kíváncsú lett volna. Míg az embert Egyiptomban az istenség sírásából, könnyéből teremtik, addig az isteneket az istenség nevetéséből.²⁷ Ami az embert illeti, ezt mondja Amenemope: ő agyag és szalma, teremtetője pedig az isten.²⁸ A suméroknál a király (LU-GAL) mint az emberiség reprezentánsa lesz teremtve. Az Atrahasis eposzban az embert egy másodrangú isten véreből teremtik, akit előtte megölnék. Az ember a kozmosz munkása, és munkája révén teszi lehetővé az otiumot, a nyugalmat az isteneknek. Az ember eltérő felfogása a különböző népeknél az emberi egzisztencia különböző értelmezését jelenti.

6. A ZSOLTÁR FORMÁJÁRÓL

G. Fohrer szerint e zsoltár formailag imádság.²⁹ Nem a természet szépségéről akar énekelni, hanem inkább Isten dicsőségéről.³⁰ „A Gen 1,1–2,4a-ban a Papi Irat teológusa szólal meg: ő egy szigorú, józan bemutatást és felsorolást kínál. A zsoltár ellenben egy meleg, mélyről jövő megindultságból keletkezett ének, amely ugyanakkor költészetté formált teológia.”³¹ Az embert nem egyedül önmagában szemléli, hanem mint Isten teremtményét, az embert tehát Isten nélkül nem lehet jól megérteni. A zsoltárt a kérdés-felelet séma határozza meg.³² H.-W. Schmidt azon a véleményen van, hogy a zsoltároskönyvben nincsenek tiszta formák, ahogyan itt sem, és főként a 3. vers alapján mondhatjuk, hogy a panasz- és hálaének kevert formájával találkozunk.³³ O. Kaiser a 2b–3. verset kései redakciós rétegnek tartja és megfontolásai végén e zsoltárt e versek nélkül rekonstruálja, mivel szerinte „szükségtelenül két részre szakítják a zsoltárt”.³⁴

²⁵ Erich Zenger, *Gottes Bogen in den Wolken*, 90–96. Erich Zenger, *Was ist das Menschlein, daß du seiner gedenkst...*? (Ps 8,5), 127–145.

²⁶ Bernd Janowski: *Herrschaft über die Tiere, Gen 1,26–28 und die Semantik von rdh*, 183–198.

²⁷ Kákossy László, *Ré fiai*, 324.

²⁸ Kákossy László, *Ré fiai*, 228.

²⁹ Fohrer, Georg, *Psalmen*, 16.

³⁰ Fohrer, Georg, *Psalmen*, 16.

³¹ Fohrer, Georg, *Psalmen*, 16–17.

³² Zenger, Erich, *Mit meinem Gott*, 203.

³³ Schmidt, Hans-Werner, *Gott und Mensch in Ps. 8*, 29.

³⁴ Kaiser, Otto: *Erwägungen zu Psalm 8*, S. 214. 219.

7. A ZSOLT 8,2B–3 PROBLÉMÁJA

TM: אֲדַנִּינוּ מִהֶאֱדִיר שִׁמְךָ בְּכָל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר תָּנָה הַיָּדָה עַל־הַשָּׁמַיִם
מִפִּי עוֹלָלִים יִסְדָּתָ עַז לְמַעַן לְהַשְׁבִּית אוֹיֵב וּמִתְנַקֵּם

LXX: ἐκ στόματος νηπίων καὶ θηλαζόντων κατηρτίσω αἶνον

ἐνεκα τῶν ἐχθρὸν σου

τοῦ καταλοῦσαι ἐχθρὸν καὶ ἐκδικητήν

Vulg.: Ex ore infantium et lactentium perfecisti laudem

propter inimicos tuos, ut destruas inimicum et ultorem.

Mt 21,16: ἐκ στόματος νηπίων θηλαζόντων κατηρτίσω αἶνον

E. Zenger megjegyzi szövegünkkel kapcsolatban: „az áthagyományozott szöveg nehézsége abban áll, hogy egy vonatkozó mondatban egy imperativusz szerepel („az egész Földön, amelyen add a te pompád...”), ami a héberben egyáltalán nem lehetséges.”³⁵

Vele szemben Ute Neumann-Gorsolke: „a 3. vers maszoréta szövegét nem kell bolygatni, mivel a szöveg semmiféle jelét nem mutatja a szövegromlásnak és a konjektúrának, és véleményem szerint a szándékolt egyértelműség (zárttság) és többértelműség között nivellál”³⁶. Az igazi probléma a TM és a LXX között, az *עז* és *אֵינוֹן* között van. Míg a héber szó ’hatalmat, erődítményt, védőbástyát’ jelent, addig a görög kifejezés pedig a ’dicséret’ jelentést kínálja. Ute Neumann-Gorsolke bizonyítja, hogy ezekben a versekben királykritikáról van szó; e zsoltárban hiányzik az áldás és így a szaporodás, amely a Gen 1-ben nagyon fontos. A gyerekeknek talán hasonló szerepük lehet itt, miként a Zsolt 128,3-ban.

8. ÖSSZEFOGLALÁS

A 8. zsoltár kiválóan alkalmas volt, hogy segítségével a hermeneutikai értelmezések változását példaszerűen bemutassuk. Lehetséges lett volna a zsoltár formájának változását is bemutatni, amely a zsoltár értelmezését befolyásolta. Dolgozatomban azonban főként a zsoltár feliratát kívántam górcső alá venni.

IRODALOMJEGYZÉK

Augustini, Sancti Aurelii Hipponensis Episcopi. *Enarrationes in Psalmos*, Migne Jacques Paul (1800–1875). *Patrologiae cursus completus, sive Bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica omnium, s. s. Patrum, doctorum scriptorumque, ecclesiasticorum*

³⁵ Zenger, Erich, *Mit meinem Gott*, 203.

³⁶ Ute Neumann-Gorsolke, »Mit Ehre und Hoheit hast Du ihn gekrönt« (Ps 8,6b), 44.

- qui ab aevo apostolico ad usque tempora Innocenti III floruerunt... / accurate J.-P. Migne 1844–1864. In: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354–0430,_Augustinus,_Enarrationes_In_Psalms_\[001–079\],_MLT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354–0430,_Augustinus,_Enarrationes_In_Psalms_[001–079],_MLT.pdf).
- Augustini Sancti Aurelii. *Opera omnia* – editio latina > PL, 34 > Questionum in Heptateuchum libri septem https://www.augustinus.it/latino/questioni_ettateuco/index2.htm.
- Luther, Martin. *Psalm 8*: https://digi20.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb00044680_00129.html?zoom=1.00.
- Delitzsch, Franz. *Die Psalmen*. Biblischer Kommentar über das Alte Testament, 4. Theil: Poetische Bücher, Erster Band. Leipzig: Dörfling & Franke, ⁵1894.
- Fohrer, Georg. *Psalmen*, (De Gruyter-Studienbuch) Berlin, New York: Walter de Gruyter Verlag, 1993.
- Görg, Manfred. „Alles hast du gelegt unter seine Füße, Beobachtungen zu Ps 8,7b im Vergleich mit Gen 1,28.“ in: Ernst Haag/Frank-Lothar Hossfeld (Hrsg.) *Freude an der Weisung des Herrn, Beiträge zur Theologie der Psalmen. Festgabe zum 70. Geburtstag von Heinrich Groß*, Stuttgarter Biblische Beiträge 13. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, ²1987, 125–148.
- Györkösy Alajos, Kapitánffy István, Tegvey Imre. *Ögörög–magyar szótár*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1990, δεινός, ἡ, ὅν, 8. Bedeutung, 223.
- Janowski, Bernd. „Herrschaft über die Tiere, Gen 1,26–28 und die Semantik von rdh“, in: G. Braulik, W. Groß, S. McEvenue (Hrsg.) *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel: für Norbert Lohfink SJ*. Freiburg, Basel, Wien: Herder Verlag, 1993, 183–198.
- Kaiser, Otto. „Erwägungen zu Psalm 8“, in: Klaus Seybold und Erich Zenger (Hrsg.) *Neue Wege der Psalmenforschung* (Herder's Biblische Studien) Freiburg, Basel, Wien: Herder Verlag, 1994, 207–221.
- Kákósy László. *Ré fiai* (Budapest: Gondolat Könyvkiadó, 1979).
- Keel, Othmar. *Allgegenwärtige Tiere, Einige Weisen ihrer Wahrnehmung in der hebräischen Bibel*, in: Bernd Janowski, Ute Neumann-Gorsolke und Uwe Gleßmer (Hrsg.) *Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israels*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1993, 155–198.
- Kraus, Hans-Joachim. *Psalmen 1–59*, Biblischer Kommentar Altes Testament. Band XV/1 (Begr. von Martin Noth, Hrsg. von Siegfried Herrmann und Hans Walter Wolf) Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978 (1961).
- Lohfink, Norbert. *Wachstum*, in: ders. *Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*. Freiburg, Basel, Wien: Herder Verlag, ²1977, 165–171.
- —. „Macht euch die Erde untertan?“ in: *Studien zum Pentateuch* (SBAB 4) Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1988, 11–28.
- Neumann-Gorsolke, Ute. „„Mit Ehre und Hoheit hast Du ihn gekrönt“ (Ps 8,6b)“, In: Ingo Baldermann, Ernst Dassmann, Ottmar Fuchs (Hrsg.) *Menschenwürde* (JBTh 15) Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2001, 39–65.
- Ravasi, Gianfranco. *Il libro dei Salmi*, volume 1. Commento e attualizzazione Bologna: Edizioni Dehoniane, Sesta edizione 1993 (Prima ed. 1985).
- Schmidt, Hans-Werner. *Gott und Mensch in Ps. 8*, in: Axel Graupner, Holger Delkurt und Alexander B. Ernst (Hrsg.) *Vielfalt und Einheit alttestamentlichen Glaubens*, Bd. 2. Neukirchener Verlag, 1995, 16–30.

- Tehillim*, ספר תהלים, Commentary and Overview by Rabbi Avrohom Chaim Feuer, A New Translation by Rabbi Avrohom Chaim Feuer in collaboration with Rabbis Nosson Sherman and Meir Zlotowitz with Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources, ArtScroll Tanah Series, A traditional commentary on the Books of the Bible Published by Mesorah Publication, Ltd. Brooklyn, New York 11232, Third Impression August 1991 First Impression June 1985.
- Zenger, Erich. „Was ist das Menschlein, daß du seiner gedenkst...? (Ps 8,5). Die Sorge für den Menschen in Theologie und Verkündigung“, In: R. M. Hübner, B. Mayer, E. Reiter (Hrsg.) *Der Dienst für den Menschen in Theologie und Verkündigung. FS Alois Brems, Bischof von Eichstätt, zum 75. Geburtstag.* (ESt N.F. 13) Regensburg, 1981, 127–145.
- —. *Gottes Bogen in den Wolken, Untersuchungen zur Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte* (SBS 112) Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1983, 90–96.
- —. *Mit meinem Gott überspringe ich Mauern, Einführung in das Psalmenbuch.* Freiburg, Basel, Wien: Herder Verlag, 2. Aufl. 1988.

BIBLIAI HERMENEUTIKA A SZÖVEGHEZ VALÓ HŰSÉG, ILLETVE AZ ÉRTELMEZÉS SZABADSÁGA KÖZÖTT. A BIBLIA KÖRÜLI TEOLÓGIAI MUNKÁLKODÁS EGZEGÉTA SZEMMEL NÉZVE*

I. BEVEZETÉS

A reformáció programjának egyik legfontosabb mozzanata a Biblia népnyelvekre való lefordítása volt,¹ valamint a Szentírás kommentálása, interpretálása az eredeti nyelvű szövegek alapján.²

* Eredeti előadásomat a 2017-es budapesti SOMEF-konferencián tartottam, amelyen a téma a reformáció és a művelődés kapcsolata volt; előadásom témaválasztása és a reformációra való fókuszálás innen adódik. E kérdéskörhöz alapvető Ulrich Köpf, "The Reformation as an Epoch of the History of Theological Education", in: *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation, vol. II. From the Renaissance to the Enlightenment* [=HB/OT II], ed. Magne Sæbø (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008), 347–362.

¹ Fontosabb korai bibliafordítások Európában: Francysk Skaryna: Biblia Ruszka (Prága, 1517); Luther fordítása (1522–1534); Zwingli és Leo Jud: Zürcher Bibel (1524–1529); Faber Stapulensis: La Sainte Bible en français, tradlatée selon la pure et entière traduction de Saint-Hierosme (Antwerpen, 1530); Pierre Robert Olivétan: Genfi Biblia (Neuchâtel, 1535); William Tyndale töredékesen maradt fordítása (Köln, 1525–1534); Sebastian Castellio latin bibliafordítása: Biblia sacra latina (Bázel, 1551); valamint ugyanő franciául: La Bible tradlatée avec annotations (Bázel, 1555). Továbbá a német ún. „Korrekturbibel” változatai, Hieronymus Emser: Das gantz neü testament (Tübingen, 1532); Johann Dietenberger fordítása (Mainz, 1534); Johannes Eck: Alt und new Testament, nach dem Text in der hailigen kirchen gebraucht, durch doctor Johan. Ecken, mit fleiß, an hohteutsch verdolmetscht (Ingolstadt, 1537). – A fordítások témájához alapvető kézikönyv: Harald Kittel et al. (eds.), *Übersetzung. Translation. Traduction* I–III. (Berlin/Boston: de Gruyter 2007–2011); ezen belül is legfőképpen a harmadik kötet XXXIII. fejezete: „Ausgewählte Texte im internationalen Transfer durch Übersetzung: Die Bibel“, III/2340–2408. Továbbá Art. „Bibelübersetzungen“, in: *TRE* II, 1980, 161–228 (Barbara és Kurt Aland, Sebastian P. Brock et al.).

² A három „szent nyelv” művelésének fontos intézményei a következők voltak: az Alcalà de Henares-i egyetem (alapította VI. Sándor pápa 1499-ben, a collegium trilingue megindítása 1508-ban Francisco Jiménez de Cisneros révén); a wittenbergi Leucorea egyetemen (alapította I. Miksa császár 1502-ben) belül a collegium trilingue 1518-ban, Bölcs Frigyes által; a löweni Collegium Trilingue (alapította 1518-ban Hieronymus Buslidius); a zürichi Collegium Carolinum (alapította 1525-ben Zwingli); Collège Royale (alapította 1530-ban I. Ferenc; itt tanult Kálvin, és e kollégium meghívását utasította vissza Erasmus); a bécsi Collegium Trilingue (alapította 1539/40-ben Johann Fabri bécsi püspök és humanista); a genfi Académie de Genève (alapította 1559-ben Kálvin János). – A zürichi Collegium Carolinumban tanított Konrad Pellikan hebraista (1478–1556) és utóda, Peter Martyr Vermigli (1499–1562). A Szentírás mind ó-, mind újszövetségi részét tárgyaló egyetlen teljes bibliakommentár szerzője Konrad Pellikan (*Commentaria biblicorum*, Christoph Froschauer kiadása,

A reformátorok³ ezen igyekezete összhangban volt a humanizmusnak az ókori nyelvek, különösen a héber iránti tiszteletével,⁴ valamint az ókori – pogány és keresztény – irodalom iránti szenvedélyes humanista rajongással. És mindezen törekvéseknek nagy lendületet adott a könyvnyomtatás hihetetlen új technikája.⁵ Mindazonáltal nagyon különböző teológiai motivációk és munkaformák ötvöződnek – gyakran egyetlen személyen belül is – abban a széles körű teológiai munkálkodásban a Biblia körül, amely a 15. század végén és a 16. század első felében jellemezte mind a reformáció előtti nyugati egyházat,⁶ mind később a reformáció egyházait, illetve a római katolikus egyházat is.⁷ A reformáció korának (gyakran igencsak kacskaringós életpályát befutó) fontos szereplői sok ponton eltérő felekezeti, intézményi, gazdasági és földrajzi-politikai viszonyok – és gyakran igen sanyarú körülmények – között dolgozva foglalmazták meg egzegetikai és hermeneutikai meglátásaikat, adták ki munkáikat.⁸ A Bibliával folytatott munka kulcsmozzanatai ekkortájt: az egyetemi „műhelyek” intézményesülése; a három

Zürich, 1532–1539). Vermigli 1542 és 1547 között Ószövetség-professzor volt Straßburgban, majd Oxfordban Regius Professor of Divinity (1547–1552). I. Mária elől menekült el onnan, és lett 1556-tól Zürichben Pellikan utóda. – További részletek e témában tanulmányunk 52–61. jegyzeteiben.

³ Egyes nagy tudósok, mint például Faber Stapulensis (1450/55–1536) vagy Erasmus nem kategorizálható a „vagy katolikus, vagy reformált” megközelítés alapján. Ugyanez a helyzet Robert Estienne személyével is (Robertus Stephanus, 1499/1503–1559), aki 1539-ben „királyi nyomdász” kinevezést kapott (*imprimeur et libraire ès lettres hebraïques et latines du Roy*). – Luther Mártonhoz mint fordítóhoz lásd Birgit Stolt, „Luthers Übersetzungstheorie und Übersetzungspraxis“, in: Helmar Jung-hans (ed.), *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546*, Bd. 1 (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1985), 241–252; Siegfried Raeder, „Luther als Übersetzer und Ausleger der Heiligen Schrift“, uo., 253–278; uó., „The Exegetical and Hermeneutical Work of Martin Luther“, in: *HB/OT II*, 363–406. Zwinglihez és Kálvinhoz lásd Peter Opitz, „The Exegetical and Hermeneutical Work of John Oecolampdus, Huldrych Zwingli and John Calvin“, in: *HB/OT II*, 407–511.

⁴ Vö. Arjo Vanderjagt, „*Ad fontes!* The Early Humanist Concern for the *Hebraica veritas*“, in: *HB/OT II*, 154–189. Vanderjagt a következő szerzőket tárgyalja: Wessel Gansfort, Rudolph Agricola, Gianozzo Manetti, Faber Stapulensis és Santes Pagninus. Lásd e témában még Fernando Domínguez Reboiras, „Sancte Pagnini. Isagoga ad sacras literas, eiusdem Isagoga ad mysticos sacrae Scripturae sensus (1536)“, in: *Handbuch der Bibelhermeneutiken von Origenes bis zur Gegenwart [HBH]*, ed. O Wischmeyer (Berlin/Boston: 2016), 499–506. E kézikönyv magyarul is megjelent: Oda Wischmeyer, ed. *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Origenésztől napjainkig* (Szeged: Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia Alapítvány, 2022); benne a Sancte Pagnini-tanulmány: 541–549.

⁵ Robert Estienne személye jól példázza, mennyire fontosak voltak a nyomdászok és kiadók a reneszánszban és a reformáció korában; hasonlóan még Daniel Bomberg Velencében (szül. 1470/80 Antwerpenben; megh. uo. 1549) és Paul Fagius Isny-ben (szül. 1504 Rheinzabernben; megh. 1549-ben Cambridge-ben mint a héber nyelv regius professora).

⁶ Itt nem térhetünk ki arra, a görög és a héber nyelv művelése terén mennyire fontos impulzusok érkeztek a bizánci tudósoktól.

⁷ Ugyanakkor érdemes eltöprengeni a Sorbonnon a 16. század húszas éveiben hozott restriktív rendeleteken. – Alapvető Jared Wicks, „Catholic Old Testament Interpretation in the Reformation and Early Confessional Eras“, in: *HB/OT II*, 602–648.

⁸ Gondoljunk csak az 1536-ban kivézt Tyndale-re. Vö. Arne Dembek, *William Tyndale (1491–1536). Reformatorische Theologie als kontextuelle Schriftauslegung* (Tübingen: Mohr Siebeck 2010); uó., „William Tyndale. A Pathway into the Holy Scripture (1531?)“, in: *HBH*, 347–361 (= *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Origenésztől napjainkig*, 379–395).

„szent nyelven” fellelhető bibliai „összövegek” kiadása; filológiai precíz, gyakran többnyelvű bibliakiadások;⁹ valamint a már említett bibliafordítások,¹⁰ teológiai hermeneutikai művek,¹¹ bibliakommentárok és prédikációk. Kitüntetett helyet foglalnak el mindezek között a bibliakiadásokhoz írt előszavak, amelyekben Erasmus, Luther, Kálvin, de a kor más teológusai is röviden összefoglalták bibliai hermeneutikájukat.¹² Ekkor robban ki a Biblia körüli vita a reformátorok (főleg Luther és Kálvin), valamint a Rómához hű teológusok (például Johann Eck, Hieronymus Emser¹³) között arról, melyik is a „helyes” szöveg, melyik a „helyes” bibliaértelmezés, milyen a „helyes” bibliai hermeneutika. Mindebből aztán idővel kikristályosodtak a különböző dogmatikai alapokon álló reformatori, illetve katolikus szentírástanok.

A reformatori bibliai hermeneutika egyfelől viszi tovább a késő középkor bibliai hermeneutikáját (bár vitatkozik is vele), ugyanakkor állandóan vissza-visszanyúl az egyházatyákhoz is – és mindezek során részleteiben egymástól igen eltérő elképzelésekre jut.¹⁴ A korabeli tudósok igyekezete a Bibliával kapcsolatos teológiai munkálkodás történetének egyik legfényesebb korszakát hozta el, amelynek tárgyalása kiemelt fontosságú a teológiatörténetben.

2. TÖRTÉNETI MEGKÖZELÍTÉS

2.1. BEVEZETÉS

Történeti szemmel nézve tehát mind a reformatori, mind a katolikus bibliaértelmezési módok pusztán egy-egy mozzanatát, jóllehet fontos mozzanatát adják a bibliahermeneutika történetének. Mivel a szövegmegértés és szövegértelmezés elméleteként/mód-

⁹ Francisco Jiménez de Cisnerostól a complutumi poliglott Biblia (1514–1517) – ehhez lásd Adrian Schenker, „From the First Printed Hebrew, Greek and Latin Bibles to the First Polyglot Bible, the Complutensian Polyglot: 1477–1517”, in: *HB/OT II*, 276–291; Erasmus, *Novum instrumentum omne* (Bázel, 1516), amely művel kapcsolatos fontos tanulmányok olvashatók in Martin Wallraff, Silvana Seidel Menchi és Kaspar von Greyerz eds. *Basel 1516: Erasmus' Edition of the New Testament* (Tübingen: Mohr Siebeck 2016); valamint az editio regia Robert Estienne-től (Párizs, 1550). Általánosságban e témakörhöz Kurt és Barbara Aland, *Der Text des Neuen Testaments* (Stuttgart, 1989).

¹⁰ Vö. 2. sz. jegyzetünk.

¹¹ Lásd mindezekhez a tanulmányokat *Handbuch der Bibelhermeneutiken von Origenes bis zur Gegenwart* (=HBH), ed. Oda Wischmeyer (Berlin/Boston, 2016) = *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Origenésztől napjainkig* (Szeged, 2022).

¹² Vö. Heinrich Bornkamm (ed.), *Martin Luther. Vorreden zur Bibel* (Hamburg 1967; Göttingen 1989.2005).

¹³ Emser terjedelmes előszót írt a Rómaiaknak írt levélhez, hevesen polemizálva Luther hasonló tárgyú előszavával.

¹⁴ Vö. Anselm Schubert, „Humanismus und Reformation: Einführung“, in: *HBH*, 273–275 (= uő., „Humanizmus és reformáció: bevezetés”, in: *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Origenésztől napjainkig*, 297–299).

szereként felfogott hermeneutikának a története állandó mozgásban van, ezért a hermeneutika *kizárólag e történet keretében mutatható be, sosem azon kívül*. Innen ered a bibliai hermeneutika és a szentírásban közt fennálló egyik különbség is: míg utóbbi a normatív dogmatikának a része, addig a (szöveg) megértés mindig az adott korról és e kor sajátos megértési feltételeivel/eszközeivel kapcsolatos – mindazonáltal a megértés sosem kötődik oly szorosan e feltételekhez/eszközökhöz, hogy ne zajlanának benne folyamatos változások. Sőt a bibliaértelmezésre ezen állandó módosulások miatt éppen hogy a permanens változások történeteként kell tekintenünk: ezért nem ragadható meg a bibliai hermeneutika normatív, transzhisztórikus módon.

Előadásom témaválasztása – bibliaértelmezés a szöveghez való hűség és az értelmezés szabadsága között – tehát ebben a *történeti* perspektívában helyezendő el. A kérdéseket saját szakmám, az *egzegézis* felől közelítem meg, lévén az kezdetektől fogva központi szerepet játszott a Bibliával kapcsolatos keresztény teológiai munkálkodásban; fejtegetéseim végül Luthernek a Bibliával kapcsolatos tevékenységeire futnak ki.

2.2. A KORAI KERESZTÉNYSÉG: A LEGESLEGELSŐ LÉPÉSEK

A Krisztusban hívó gyülekezetek Bibliával kapcsolatos teológiai munkálkodásával nem a Kr. u. 2. század teológusainál találkozunk először, hanem már e gyülekezeteknek az 1. század második felében és 2. század első felében élt vezetőinél: ők egyfelől tanulmányozták az „Írást”, másfelől pedig saját írásokat készítettek gyülekezeteik számára. Az első ilyen vezető tudomásunk szerint Pál volt. Pál és az ő írói ténykedésének a követői, valamint a Márk-evangélium szerzője és az ő követői az „Írás” (*Graphé*) alapján gondolkodtak és írtak:¹⁵ az „ő Bibliájuk” tehát a Szeptuaginta volt. Mind az első keresztények, mind az alexandriai zsidók (köztük a nagy Philón) ezt a LXX-t, a görög nyelvű zsidóság kánoni gyűjteményét használták sajátjukként – vissza-visszaulva erre az „Írásra”, magyarázva, továbbfejlesztve azt.¹⁶ A leveleket és Jézus-könyveket összeállító újszövetségi szerzők „Jézus Krisztus evangéliumának” az *auctoritas*ában (vö. Róm 1,1–7; Mk 1,1–3)¹⁷ írták munkáikat. Mindeközben azonban sem az nem állt szándékukban, hogy írásaikat a *Graphé* mellé helyezve maguk is kánoni műveket alkossanak (ezt már pusztán az is világosan mutatja, hogy négy evangélium van), sem az, hogy – Philón és más

¹⁵ Vö. Florian Wilk, „Die Schriften bei Paulus und Markus“, in: Oda Wischmeyer, David C. Sim, Ian J. Elmer (eds.), *Paul and Mark. Comparative Essays Part I: Two Authors at the Beginning of Christianity*, BZNW 198 (Berlin/Boston 2014/2017), 189–215; Oda Wischmeyer, „Paulus als Hermeneut der GRAPHE“, in: *Hermeneutik des Alten Testaments*, VWGTh 47, eds. Markus Witte és Jan C. Gertz (Lipscse: Evangelische Verlagsanstalt 2017), 71–94.

¹⁶ Markiόν ezzel ellentétes modellt dolgozott ki (vö. 25. jegyzetünk).

¹⁷ Vö. Oda Wischmeyer, „Romans 1:1–7 and Mark 1:1–3 in Comparison. Two Opening Texts at the Beginning of Early Christian Literature“, in: Eve-Marie Becker/Troels Engberg-Pedersen/Mogens Müller (eds.), *Mark and Paul. Comparative Essays Part II. For and Against Pauline Influence on Mark*, BZNW 199 (Berlin/Boston 2014/2017), 121–146. Pál evangéliumértelmezéséhez lásd Maximilian Paynter, *Das Evangelium bei Paulus* (NET), Tübingen 2017.

hellenista zsidó egzegéták nyomában járva¹⁸ – teológiaiilag és filológiaiilag kommentálják az általuk is használt *Graphé* szövegeit;¹⁹ és nem is valamiféle *rewritten Bible* megírása lebegett a szemük előtt. Az újszövetségi szerzők ugyanis új műfajokban, új témákról, új kommunikációs összefüggésekben írtak a Jézus Krisztussal kapcsolatosan „törtétek” (Lk 24,21) tanúiként és értelmezőiként. Ugyanakkor elbeszéléseikben, értelmezéseikben, érveléseikben és buzdításaikban gyakran igen hosszan hivatkoznak arra az „Írásra” is, amelyet Isten Izraelhez intézett szavai írásos formájának tekintettek, és amelyet a Názáreti Jézust mint a Krisztust megváltó hitük szempontjából éppen értelmezni készültek.²⁰ Az újszövetségi szerzők ettől még nem lettek sem filológusok, sem kommentáráírók, hanem megmaradtak olyan gyülekezetalapítóknak és gyülekezeti tanítóknak (*apostoloi, didaszkaloi*), akik közösségeikkel írásban kommunikáltak, és akik a Jézusról a Krisztusról szóló evangéliumot részben elbeszélés formájában (lásd evangéliumok), részben tanításként és buzdításként (lásd levelek) akarták továbbadni (*tradere*). Igéhirdetésüket és írásos munkáikat egyfelől üdvtörténeti kontinuitásban látták Izrael „Írásával”, másfelől pedig a Küriosznak és az evangéliumnak a tekintélyén nyugvónak vélték. Írásaikat felolvasták a gyülekezeti összejöveteleken, és a közösségben megőrizték, archiválták azokat, a gyülekezetek pedig meg-megosztották e szövegeket egymással: így módon ezek az írások lassan a Szeptuaginta mellé kerülve, annak kiegészítéseivé váltak.²¹ Pál és a többi korakeresztény író így módon egyfelől tehát – a szerzőség és az irodalmi produktivitás értelmében vett – íróvá/szerzővé lett (jóllehet nem ez volt a szándékuk), másfelől pedig a Kr. u. 2. század folyamán a gyülekezetek e szövegeket mint a kezdetek tanúit (vö. Mk 1,1; Lk 1,2) „kanonizálták” azon gyakorlatuk által, hogy a Szeptuaginta mellett ezekből olvastak fel közösségi összejöveteleiken. És majd a 2. század második felében ezekből állították össze a kétrészes új keresztény Biblia második tömbjét. Ezzel a Krisztus-hívő gyülekezetek és azok „írói” lefektették a kétrészes keresztény Biblián és Bibliával végzendő későbbi teológiai munkálkodás alapjait. Hisz e gyülekezetek voltak a Szeptuaginta és az új keresztény írások első szöveggondozó „intézményei”, miközben az első keresztény szerzők a Szeptuaginta értelmezőiként léptek fel. Kezdetől fogva fontos tehát mindkét mozzanat a kereszténységben: a bibliai szövegnek (először a Szeptuagintának, majd a kétrészes Bibliának) a gondozása, valamint annak az értelmezése.

¹⁸ Lásd ehhez Folker Siegert, „Early Jewish Interpretation in a Hellenistic Style“, in: *HB/OT vol. I/1 Antiquity* (Göttingen 1996), 130–198.

¹⁹ Kivétel ez alól a Zsidóknak írt levél és a Jelenések könyve. Utóbbihoz lásd Jan Doehhorn, *Schriftgelehrte Prophetie. Der eschatologische Teufelsfall in Apc Joh 12 und seine Bedeutung für das Verständnis der Johannesoffenbarung*, WUNT 268 (Tübingen: Mohr Siebeck 2010).

²⁰ A kulcsszöveg: Lk 24,25–27.

²¹ Vö. Róm 1,1–7; Lk 1,1–4; Jn 20,30–31; Jel 1 stb. Pál autoritás-felfogásához lásd Oda Wischmeyer, „Die Grundlagen der Autorität des Apostels Paulus“, in: Paul Collins/Wolfgang Klausnitzer/Walter Sparr (eds.), *Autorität in der Kirche/Authority in the Church* (München: Verlag Sankt Michaelsbund 2009), 29–45.

2.3. AZ ELSŐ TEOLÓGUSOK: AZ APOLOGÉTÁKTÓL ÓRIGENÉSZIG

Haladjunk tovább egy lépéssel, az újszövetségi iratok szerzőitől az első teológusokig.²² A röviden apologétáknak nevezett első keresztény *teológusok* főképpen műveikkel járultak hozzá az új keresztény hit megalapozásához és megvédéséhez.²³ Filozófiai iskolázottságuk mellett támaszkodhattak a Bibliára is – először a Szeptuagintára, majd a 2. század közepétől kezdve egyre inkább a kétrészes keresztény Bibliára. E Bibliának sem az ó-, sem az újszövetségi részét nem e teológusok írták, ők azt már adott, meglévő szöveg(ek)ként *kapták* egyházaikban és egyházaiktól. A hitvallással és a keresztséggel együtt e szövegek garantálták hitbéli közösségüknek, valamint vallási közösségük intézményének az identitását. A Markiónhoz²⁴ hasonlóan gondolkodó teológusok azonban nem nyugodtak bele abba, hogy a kétrészes keresztény Biblia „megadatott” a keresztényeknek: Markión ezért a páli levelek és a Lukács-evangélium alapján maga szerkesztett össze egy saját, Ószövetség nélküli Bibliát. Vállalkozása világosan mutatja, mily óriási feladat lehetett a 2. századi keresztény teológusok számára a kétrészes Biblia kezelése, illetve hogy teológiailag mennyire nem volt magától értetődő az, hogy abba beletartozzon a teljes Szeptuaginta.

Amennyiben a teológusok számára tehát *adott volt* a Biblia – mint sokszínű és sok szempontból heterogén szövegek nagy halmaza –, annyiban az a kérdés, mit *tehetek és tettek* ezek a gondolkodni, tanítani és írni óhajtó teológusok *produktív* módon a Bibliával.²⁵ A választ az a hihetetlen mennyiségű teológiai mű és prédikáció adja meg, amelyet e teológusok létrehoztak a Biblia szövegei alapján – a szöveghez való hűség és az értelmezés szabadsága közti feszültségben alkotva. Hisz a teológusok primér tette a szá-

²² A teológia fogalom jelentése itt: „módszertanilag reflektált kifejtése a keresztény hit alapjainak”, vö. Christoph Schwöbel, Art. „Theologie”, in: *RGG* 8, 2005, 255; az apologéták szerint a teológia volt a *vera philosophia* (uo., 257). Az apostoli atyákkal kapcsolatosan lásd Oskar Skarsaune, „The Development of Scriptural Interpretation in the Second and Third Centuries”, in: *HB/OT II/1*, 373–450, főleg 373–387.

²³ Nagyon izgalmas az immár 12 kötetből álló sorozat *Kommentar zu frühchristlichen Apologeten* (KfA), (Freiburg im Breisgau u.a. 2001 óta). A kötetek tárgyalják többek között: Kerygma Petri / Quadratus-törédék; Arisztidész apologiája; Tatianosz beszéde a hellénekhez; Antiochiai Theophilosz; Minucius Felix; stb. Az első kiegészítő kötetben Horacio E. Lona ír Kelszosz „igaz tanításáról”, a másodikban pedig Ferdinand R. Prostmeier a korai kereszténység és a kultúra kapcsolatáról. Vö. még O. Skarsaune, *i. m.*, 387–442.

²⁴ Markión és a Biblia kapcsolatához lásd a *Zeitschrift für Antikes Christentum* egyik friss számát (21,1, 2017) „Markion and His Gospel” fókusszal (ed. Uta Heil). Jó bevezetés Winrich Löhrtől a „Markion” szócikk (*RAC* 24, 2010, 147–173, 150), ahol Löhr utal Gerhard May egyik írására: „Markions Genesisauslegung und die Antithesen”, in: *Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche*, FS Ulrich Wickert, eds. Dietmar Wyrwa, Barbara Aland, Christoph Schaublin (Berlin 1997), 189–198. May feltételezése szerint a markionita istentiszteleteken egzegetizálhatták az Ószövetséget; Löhr szerint az Ószövetség minden bizonnyal „továbbra is fontos szerepet játszott.”

²⁵ Vö. általánosságban Heinrich Karpp, *Schrift, Geist und Wort Gottes. Geltung und Wirkung der Bibel in der Geschichte der Kirche – Von der Alten Kirche bis zum Ausgang der Reformationszeit* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1992).

mukra adottak *receptiója* és reflexiója volt, ám erre ők saját szövegek létrehozásának, *produkálásának* a szekundér igyekezetével is reagáltak. Mindezt nem oly módon, hogy továbbírták volna a Bibliát, vagy hogy új Bibliát akartak volna szerezni, hanem azzal, hogy *teológiai és gyakorlati értelemben interpretálták* a Szentírást.

A keresztény teológusok tehát nem szerzői voltak a Bibliának, de kezdettől fogva hivatkoztak arra, jóllehet (az első apologétákhoz hasonlóan) inkább filozófusnak mondták magukat. Ahogy már említettük, a keresztény teológia kezdeteinél a Bibliához való visszanyúlás elsősorban az Ószövetségre irányuló figyelmet jelentette: az Újszövetség majd csak a 2. század közepétől kezdve kap kánoni rangot, akkor, amikor az első keresztény teológusok – pl. Juszminosz vértanú (cc. 100 – ca. 165) – már megírták filozófiai alapokon álló műveiket a kereszténység védelmében. Az Ószövetséget²⁶ a kétrészes keresztény Biblián belül is kiemelt érdeklődés övezte, teológiai szempontból tehát nem volt alárendelve az Újszövetségnek.

Az eddigiek alapján a keresztény teológusok hármas feladatköre rajzolódik ki előttünk: az *apologetika elméleti* alapvetésének a feladata, valamint az egyház megszervezésének, vezetésének és a gyülekezeti *prédikálásnak* a *gyakorlati* feladata, továbbá a *bibliakommentálás egzisztenciális* feladata²⁷ mint önálló, központi eleme lett a teológusi hivatásnak. A teológusok a Biblia kommentálásával egyfelől *receptív* módon viszonyultak ahhoz, amit ők maguk is kaptak, másfelől pedig *produktív* tudósként eljárva fedezhettek fel új, akár spekulatív ösvényeket.²⁸

Az ily módon dolgozó és általunk is ismert első keresztény teológus Herakleon volt, az ún. valentiniánus gnózis egyik képviselője, aki a János-evangéliumot kommentálta a 2. század második felében. E Herakleon-mű egyes részeit Órigenész idézetei őrizték meg nekünk; e részletek alapján „hagyományos kommentár” lehetett: „Úgy tűnik, Herakleon a hagyományos antik filológiai módszer szerint versenként kommentálta az evangéliumot.”²⁹ Maga Órigenész (185–253) nevezhető a kereszténység első nagy bibliakommentálójának: „Az egyházatyák közül elsőként Órigenész tűzte ki céljául azt, hogy a pogány kommentártechnika következetes alkalmazásával végigmagyarázza az összes bibliai könyvet.”³⁰ Vagyis legkésőbb Órigenész óta a keresztény teológusok működésének egyik legfontosabb terepe – és egyik nagy kihívása – a kétrészes keresztény Biblia. Az egyházatyák mind-mind a Bibliát kommentálták, a „görögök” is – például a Vak Didümosz, Caesareai Euszebeiosz, Laodiceai Apollinarisz, Alexandriai

²⁶ Ahogy már eddigi jegyzeteinkből is látszik, megkerülhetetlen alpmű az Ószövetség-értelmezés egész történetéhez: *HB/OT vol. I–III* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014).

²⁷ Therese Fuhrer, Art. „Kommentar“, in: *LACL* 32002, 437–439.

²⁸ Az ún. apologéták szintén foglalkoztak Izrael Bibliájának az értelmezésével, legmélyebben Juszminosz vértanú.

²⁹ Christoph Marksches, Art. „Heracleon“, in: *LACL* 32002, 318.

³⁰ Fuhrer, *i. m.*, 438.

Kürillosz, Tarszoszi Diodórosz, Mopszvesztiai Theodórosz, Küroszi Theodorétosz –, a „latinok” is, például Pettaui Victorinus (Victorinus Petavionensis), Hilarius, Ambrus, Ágoston és Jeromos, Marius Victorinus és Ambrosiaster.³¹ Több nevet most hadd ne soroljunk fel itt. A Kr. után 200 és 500 közötti három évszázad kétségkívül a Luther előtti korok teológiai bibliakommentálásának a legtermékenyebb időszaka volt: az egyházatyák a késő ókor „képzett” olvasói számára összegyűjtötték az egyes bibliai könyvek megértéséhez szükséges reáliákat, tisztázták a történeti körülményeket a könyvek keletkezése kapcsán, majd a bibliai könyveket végigkommentálták „a grammatikai-retorikai és tartalmi szövegelemzés teljes eszköztárának segítségével.” A szövegek „történeti-nyelv-tani” analízise mellett az „épületes-parainetikus” értelmű apologetika és homiletika is szerepet kapott mindebben.³²

2.4. AZ EGÉSZ BIBLIA KOMMENTÁLÁSA: ÓRIGENÉSZ ÉS UTÓDAI

A Biblia kommentálása felé már a 2. században megtett első lépéseknek komoly teológiai hozadéka lett, bár az Újszövetségre, valamint az Ó- és Újszövetség kapcsolatára a 2. században alkalmazott legfontosabb lépést már jóval korábban megtették az alexandriai zsidó-hellenista egzegéták – a Szeptuaginta kapcsán. A kommentárok révén a bibliai könyvek kezdtek betagozódni a mérvadó ókori görög–római irodalmi művek közé, és így immár a bibliai könyveket is elkezdték – a Szeptuagintához hasonlóan – kommentálni, mint egykor először Homéroszt és a kanonizált görög költőket, később pedig Platont, Arisztotelészt, a latin költőket (főleg Vergiliust), valamint fontos orvosi és jogi munkákat.³³ A keresztény teológusok a Biblia kommentálóiként tehát az antik filológia³⁴ és az ókori hermeneutika iskolájába jártak; utóbbinak a módszereit – legfőképpen az allegorézist³⁵ – „az alexandriai filológusok először a homéroszi eposzokkal kapcsolatosan használták azzal a céllal, hogy (etikailag) elfogadható magyarázatát adják azon számos homéroszi szöveghelynek, amely nem volt méltó az istenekhez.”³⁶ A keresztény egyházatyák a Bibliát tehát egzegézisük két alappillére segítségével kezdték el kommentálni: egyfelől a filológia eszközeivel, másfelől az allegorézissel mint a hermeneutika leg-

³¹ Uo.

³² Uo.

³³ Vö. J. F. Procopé, „Greek Philosophy, Hermeneutics and Alexandrian Understanding of the Old Testament”, in: *HB/OT II/1*, 451–477.

³⁴ Rudolf Pfeiffer, *Geschichte der klassischen Philologie. Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus*, München 1978.

³⁵ Art. „Allegorie/Allegorese“, in: *Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe – Methoden – Theorien – Konzepte (LBH)*, ed. Oda Wischmeyer (Berlin/Boston: de Gruyter 2013), 5–10, főleg 9, ahol az „allegória” szócikk klasszika-filológiai alszócikkének a szerzője, Siegmart Döpp írja: az allegorikus Homérosz-értelmezések sora a Kr. e. 6. századi Theagenészsel kezdődött.

³⁶ Anna Tzvetkova-Glaser, „Origenes. De principiis“, in: *HBH*, 17 (=A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjankig, 18).

főbb eszközeivel³⁷ – miközben az egyházatyák a filológiát, illetve az allegorézist leginkább egyazon érme két oldalának tekintették.³⁸

Vizsgáljuk meg kicsit alaposabban Órigenészt és korát. Órigenésszel kezdődően a vezető keresztény teológusok először is az egyházkormányzást és a pasztorációs célú prédikálást és katekézist tekintették feladatuknak, másodsorban egyedi teológiai hitrendszerek produktív kidolgozását (az órigenészi a *De principiis* nyomában); és mindezen tevékenységek mellett a teológusok harmadik nagy munkaterülete – ahogyan már említettük – a Biblia állandó kommentálása volt, méghozzá filológiai és hermeneutikai alapon. A filológia módszertana hosszú időn át meglepően konstans maradt, míg a hermeneutikát inkább a változások és az egyre újabb meg újabb felvetések jellemezték; de természetesen a hermeneutika sem feledkezett meg teljesen ókori, késő ókori gyökereiről.³⁹ Az eddigiekkel tehát felvázoltuk témánk történeti alapjait: *a filológia mint gyakorlatban megvalósított szövegűség, illetve a hermeneutika mint az értelmezés szabadsága – mindkettő a teológia keretei közt, illetve a teológia feladataként.*

A teológusok Órigenész óta mindkét szempontot magukénak érezték – a legjobb példa erre maga Órigenész. Hiszen a *De principiis* 4. könyve révén egyfelől ő az első nagy hermeneutája a kétrészes keresztény Bibliának, aki elméleti szinten kapcsolja össze a filológiai és a hermeneutikai módszert, a tipológia hermeneutikai figurája révén egymásra vonatkoztatja az Ó- és Újszövetséget, és az allegorézissel modernizálja a Biblia, főleg az Ószövetség teológiai tanait, összefésülve azokat saját kora etikai szttenderjeivel. Másfelől ugyanez az Órigenész hozza létre a *Hexapla*⁴⁰ hatalmas filológiai teljesítményét (kb. 245 körül), ezt az Ószövetség görög és héber szövegvariánsait felvonultató szinopszist, megteremtendő az ószövetségi egzegézis biztos alapjait.⁴¹ Órigenész fő célja az ún. „összöveg” felkutatása és a szövegállomány biztosítása volt az ókori szövegkritika módszereinek a segítségével. A keresztény Biblia héber és görög szövegein való minden

³⁷ Mindazonáltal (már az Újszövetségen belül is) különbséget kell tenni allegorézis és tipológia között; vö. Wolfgang Wischmeyer, Art. „Exegese III. Kirchengeschichtlich“, in: *LBH*, 170. Már Pálnál felbukkan az allegorézis és a tipológia mint a Szeptuaginta értelmezésének két hermeneutikai eszköze, vö. Daniel Lanzinger, *Ein »unerträgliches philologisches Possensspiel«? Paulinische Schriftverwendung im Kontext antiker Allegorese*, NTOA/StUNT 112 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016).

³⁸ Vö. az ún. antióchiai irányzat allegoréziskritikájával: Jörg Ulrich, in: *LBH*, 6.

³⁹ Figyelemre méltóak ennek kapcsán is a *HBH* (= *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjainkig*) tanulmányai. Az allegorézis jelen kori újrafelfedezéséhez lásd paradigmátikusán Marius Reiser és Ludger Schwienhorst-Schönberger hermeneutikai tanulmányait több helyen is; utóbbi izgalmas írása e témában: „Sola scriptura? Luthers Schriftverständnis aus katholischer Sicht“, in: *Martin Luther im Widerstreit der Konfessionen. Historische und theologische Perspektiven*, eds. Christian Danz/Jan-Heiner Tüch (Freiburg i.Br. 2017), 152–174; továbbá Markus Zimmermann, *Schriftsinn und theologisches Verstehen. Die heutige hermeneutische Frage im Ausgang von Origenes*, Adamantia 9 (Münster: Aschendorff 2017).

⁴⁰ A hat oszlop: a héber mássalhangzós szöveg, ennek görög betűkkel való átírata, Aquila és Symmachus görög fordítása, a Szeptuaginta szövege (Hexapla-változat), valamint Theodotion fordítása.

⁴¹ Vö. Art. „Origenes“, in: *RAC* 26, 2014, 460skk, a Hexaplához 516.

későbbi munkálkodás e hatalmas órigenészi teljesítményen alapul. Őt követően a keresztény egzegézis a szöveghez való hűségen nyugszik, azaz a szöveg gondozásán, rekonstruálásán és lefordításán.

Ugyanakkor e szöveghűség mellett már Órigenésznél is megjelenik a szabadság momentuma, méghozzá a kritikai mozzanatban. Órigenész szöveggondozói fáradozása ugyanis világossá teszi azt, hogy nem létezik ama biztos, szent, ránk hagyományozott szöveg, mint amilyet például a zsidó-hellenista Ariszteász-levél sugall a Szeptuaginta kapcsán.⁴² A szöveg bizony nyitott, és az egyházatyák folyamatosan küzdenek a legjobb szövegért, hosszú-hosszú vitákba bonyolódva főleg az Ószövetség héber vagy görög pontosítása kapcsán.⁴³ Órigenész mindezek mellett az Ó- és Újszövetség első nagy kommentálója is, sőt életművében a kommentár és a homília is összefonódik – ez pedig a kereszténység egész történetén végigvonuló mintázatot rajzol ki újfent, elvezetve minket egészen napjaink nagy teológusaiig (gondoljunk például Rudolf Bultmann marburgi prédikációira).⁴⁴

Ebben az összefüggésben hadd térjek vissza még egyszer az előadásom elején már érintett bibliafordításokra: a Héber Bibliának Alexandriában lezajló, görögre való átültetése után a keresztény teológiában is egymást érik a jelentősebbnél jelentősebb bibliafordítások.⁴⁵ Itt most csak a szír fordításokra utalok, valamint Jeromos Vulgatójára (és annak sok-sok bevezetésére):⁴⁶ mindegyik az adott kor filológiai eszköztárának segítségével elvégzett mestermunka. E fordítások hűek akartak maradni ahhoz a szöveghez, amely adott ugyan, ám mégisincs kővé dermedve a maga szentségében, másfelől ez az újra meg újra rekonstruálásra váró szöveg az érintettek anyanyelvén kell megszólaljon. Napjainkban is találkozhatunk az eredeti szöveghez és a bibliai forrásnyelvekhez⁴⁷ filológiai és nyelvészeti eszközökkel közelítő szöveghűségnek ezzel az ethoszával, amely ugyanakkor leleményes is a fordítás célnyelvét illetően. Ilyen lelkületű munka folyik a münsteri Újszövetség-kutatóközpontban vagy Beuronban és Erfurtban a Vetus Latina szövegváltozatai kapcsán, vagy a göttingeni Szeptuaginta-kutatás pezsgő régibb-újabb

⁴² *EpArist* 310, ahol az alexandriai zsidó polgárok képviselőinek kanonizáló formulája olvasható; hasonlóan Philón, *Vita Mosis* 2,7,37–40.

⁴³ Vö. Jeromos és Ágoston levélváltásával.

⁴⁴ Lásd a De Gruyter és a Herder kiadó elektronikus jegyzékét az Órigenész-kiadásokról (eds. Alfons Fürst und Christoph Marksches): <http://www.theologische-buchhandlung.de/origenes-werke.htm> (3.7.2017). – Rudolf Bultmann, *Marburger Predigten*, Tübingen 1956.

⁴⁵ Lásd 2. jegyzetünket.

⁴⁶ Vö. René Kieffer, "Jerome: His Exegesis and Hermeneutics", in: *HB/OT I/1*, 663–681.

⁴⁷ Ez bizonyos mértékig igaz a héberre is: Órigenész és Jeromos sokat küzdöttek a pontos héber szövegért. Kiváló bevezetés a témába Günter Stemberger, "Exegetical Contacts between Christians and Jews in the Roman Empire", in: *HB/OT I/1*, 569–586 (Lit.).

intézményi keretei között.⁴⁸ Mindez megint csak pár kimagasló példája a Bibliához kapcsolódó filológiai-teológiai munkálkodásnak, amely nyomot hagyott a nemrég lezárult nagy német fordításrevíziókon is: Lutherbibel (2017), Neue Zürcherbibel (2007) az új Einheitsübersetzung (2016).

2.5. TOVÁBBI NÉHÁNY JELES MOZZANAT

Itt nincs alkalmunk végigvizsgálni a keresztény Biblia körüli teológiai munkálkodás hosszú-hosszú történetét, ezért csak röviden jelzem, hogy a középkorban – a maitól teljesen eltérő oktatási és tudományos, kutatási körülmények között is – megmaradt a *lectura in Biblia* mint lényegi teológiai feladat;⁴⁹ ékes példája ennek Aquinói Tamás párizsi székfoglalója, amely a 103. zsoltárt tárgyalta.⁵⁰ Nem foglalkozhatunk itt részletesen a kései középkorral sem, jóllehet annak jelentősége napjainkban egyre egyértelműbbnek látszik,⁵¹ mint ahogy egyre tisztábban kivehetők a kései középkor és a reformáció közti összefüggések is. Az ún. literális jelentés fontossága és a héber nyelv művelése sem enyészett el ekkorra annyira, mint ahogyan azt olykor a konfesszionális polémia sugallja⁵² – olyannyira nem, hogy egyes késő középkori teológusok nagyon is komolyan kutatták a literális jelentést. A legfontosabb közülük a Luther által is nagyra tartott Nicolaus a Lyra (1270–1349) *Postillae perpetuae* című munkájával;⁵³ ő már használta az eredeti héber szöveget is.⁵⁴ Az ekkortájt a humanista filológus Johannes Reuchlin (1455–1522)⁵⁵ révén megszülető hebraisztika lett az alapja a reformátorok

⁴⁸ 2016 óta a göttingeni kutatócsoport hivatalos új neve: Kommission zur Edition und Erforschung der Septuaginta. Fontos még a Szeptuaginta német fordítása: *Septuaginta Deutsch. Das Alte Testament in deutscher Übersetzung*, eds. Wolfgang Kraus és Martin Karrer, Stuttgart 2009; *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare, 2 Bde.*, eds. Martin Karrer és Wolfgang Kraus, Stuttgart 2011.

⁴⁹ Vö. Ulrich Köpf, "The Institutional Framework of Christian Exegesis in the Middle Ages", in: *HB/OT II/2*, 148–179. Az igen gazdag középkori bibliai hermeneutikához lásd Thomas Prügl kiváló bevezetését, „Mittelalter: Einführung“, in: *HBH*, 125–133 (=A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjainkig, 137–146.). A középkori gondolkodáshoz az Ószövetségről lásd *HB/OT II/2*.

⁵⁰ Michael Estler, *Rigans montes (Ps 104,13): Die Antrittsvorlesung des Thomas von Aquin in Paris 1256*, SBB 73 (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2015).

⁵¹ Vö. Ulrich Köpf, *i. m.*, 123–153.

⁵² A középkori keresztény teológusok hébertudása kapcsán lásd Gilbert Dahan, "Genres, Forms and Various Methods in Christian Exegesis of the Middle Ages", in: *HB/OT II/2*, 230–232; Rainer Berndt, "The School of St. Victor in Paris", *uo.*, 486–489; Günter Stemberger, "Elements of Biblical Interpretation in Medieval Jewish-Christian Disputation", *uo.*, 578–590.

⁵³ Ian Christopher Levy, "Nicolas of Lyra. The Biblical Prologues", in: *HBH*, 239–253 (=A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjainkig, 259–275); Lesley Smith, "Nicholas of Lyra and Old Testament Interpretation", in: *HB/OT II*, 49–63.

⁵⁴ Ahhoz a vitához, hogy Nicolaus a Lyra mennyire tudott héberül, lásd I.C. Levy, *i. m.*, 251sk (=A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjainkig, 274sk); L. Smith, *i. m.*, 52.

⁵⁵ *Rudimenta linguae Hebraicae*, Pforzheim 1506. Vö. Sophie Kessler-Mesguich, "Early Christian Hebraists", in: *HB/OT II*, 254–275.

Ószövetség-fordításainak és -kommentárjainak.⁵⁶ E ponton hadd utaljunk újfent arra, hogy a kétrészes keresztény Biblia teológiai elemzése számára mennyire fontos a héber nyelv; másfelől talán arra sem felesleges rámutatnunk, hogy Erasmus,⁵⁷ a nagy humanista nem igazán becsülte a hébert, eltérően az olyan reformátoroktól, mint Luther, Oekolampadius vagy Capito.⁵⁸

2.6. LUTHER

A továbbiakban Lutherre összpontosítok,⁵⁹ aki wittenbergi professzorként 1513 után kizárólag egyeztetikai előadásokat tartott, ami akkor nagy újdonságnak számított.⁶⁰ Mindazonáltal Luther nem pusztán a *kommentár* tudós műfajában tárgyalta a Bibliát – nagy kommentárjaiban részletesen bontva ki *teológiáját* –, hanem *prédikációiban* is; ez utóbbival Luther az egyházatyák és a nagy koldulórendi teológusok sorát folytatta. Legfontosabb és legeredményesebb munkájának azonban a teljes Biblia *lefordítása*

⁵⁶ Vö. Thomas Willi, „Christliche Hebraisten der Renaissance und Reformation”, in: *Judaica* 30, 1974, 78–135. Matthäus Adriani, „Introductio ad hebraicam linguam” (1501 és 1508, Aldus Manutius, Velece); Konrad Pellican Zürichben (vö. *HB/OT II*, 264–267); Wolfgang Fabricius Capito Bázelenben (vö. *HB/OT II*, 268); Sebastian Münster Bázelenben (*HB/OT II*, 268–272); Nikolaus Marschalk (Wittenberg, Rostock); Wittenbergben Karlstadt, Böschenstein, Matthaeus Adrianus, Matthäus Aurogallus. Aurogallus 1521 és 1543 között a héber tanszék vezetője volt (vö. Gianfranco Miletto és Giuseppe Veltri, „Die Hebraistik in Wittenberg [1502–1813]: Von der »Lingua sacra« zur Semitistik”, in: *Henoch* 25, 2003, 93–111). További hebraista Paul Fagius (1504–1549): Isny, Straßburg, majd 1549-ben Cambridge városában (regius professor), valamint Immanuel Tremellius (1510–1580) zsidó konvertita (először evangélikus, majd református), aki Fagius után lett cambridge-i regius professor, de I. Mária trónra kerülésekor el kellett hagynia Angliát; Heidelbergbe került.

⁵⁷ Erika Rummel, „The Textual and Hermeneutic Work of Desiderius Erasmus of Rotterdam”, in: *HB/OT II*, 215–230. Rummel utal a Sorbonne Erasmusszal, illetve alapvetően a humanistákkal kapcsolatos 1531-es kritikájára: „Those who think that a knowledge of Greek and Hebrew is the equivalent of consummate theology should take note that those who know languages but have not received instruction in the discipline of theology are to be considered philologists (*grammatici*) not theologians” (vö. LB IX.922 B–C). Ez az egyetemi állásfoglalás a teológusok és a „filológusok” közti surlódnak a jele; e konfliktus az Órigenész óta zajló teológiai bibliaértelmezés folyamatában visszalépésként értékelendő (vö. fentebb 8. jegyzetünkkel).

⁵⁸ Kiválóan tárgyalja ezt Rummel, *HB/OT II*, 219–221, a megnyilatkozások terén különbséget téve antiszemita, illetve antijudaista megszólalások között, majd azokat elhelyezve a kortárs történelmi kontextusban: előbbinek a kritériuma szerinte a „faj” (bár e fogalom majd csak a 19. században születik meg), utóbbinak pedig a vallás. Erasmus csekély lelkesedése a héber nyelv iránt Rummel szerint azzal magyarázható, hogy Erasmusnak komoly fenntartásai voltak magával az Ószövetséggel; történelmi kontextusként pedig figyelembe kell venni szerinte a Reuchlin és Johannes Pfefferkorn közt fortyongó vitát egyes zsidó iratok sorsáról, valamint a nem sokkal későbbi, 1515-ös villongásokat az *Epistolae obscurorum virorum* (*Sötét emberek levelei*) körül. [Johannes (Joseph) Pfefferkorn (1469–1521) zsidó konvertita volt, akinek a nevéhez zsidóellenes írások elkészítése, valamint zsidó iratok lefoglalása kötődik. Más konvertita zsidó tudósok nem feltétlenül így működtek: Tremellius például (1510–1580) lefordította latinra a Héber Bibliát.]

⁵⁹ Alapmű Siegfried Raeder, „The Exegetical and Hermeneutical Work of Martin Luther”, in: *HB/OT II*, 363–406.

⁶⁰ Karp, *i. m.*, 146.

bizonyult (1522–1534): Melanchthon szerint e fordítás önmagában felér egy kommentárral. Luther monumentális filológiai és nyelvi/nyelvészti teljesítménye – amelyhez legfeljebb Jeromos Vulgátája mérhető hozzá – a protestáns egyházak és azok teológusai mércéjéül szolgál: fontos benne a szöveg iránti hűség és a szöveg szeretete, *ugyanakkor* a szöveg értelmezése is, azaz a *evangélium* fókuszú lutheri hermeneutika.

Ezzel megérkeztünk Luther bibliai hermeneutikájához, amely eltávolodott a késő ókori és középkori megközelítésektől. A lutheri hermeneutika teljességgel az ő személyes bibliaértelmezéséből nőtt ki, és filológiai alapokon állva mindenestől teológiai hermeneutika volt – kulcsa pedig „az evangélium”. Merthogy a „törvény és evangélium” kritikai kettőssével Luther egy olyan hermeneutikát tudott megalapozni, amely hön szereti az Ó- és Újszövetség minden szövegét, ugyanakkor nem akar kényszeredetten minden egyes szöveget krisztológiailag értelmezni, megőrizve ezzel a történeti/literális értelem súlyát.

Luther kérelhetetlenül szigorú volt a héber és görög szöveg helyes nyelvi/nyelvtani értelmezése, a szavak helyes jelentése, a szövegek mondanivalója és a legjobb fordítás ügyében. Azt mondja az *Asztali beszélgetések*ben:

Legjobb és legfőbb tudományom: az Írás egyszerű értelmét adni tovább (*tradere*), mert a betű szerinti értelem (*literalis sensus*) teszi a lényegét, abban van az élet, az erő, a tanítás és a tudomány. A többi csak bolondság, akármilyen fényesen csillog is.⁶¹

A „sensus literalisról” beszélve Luther elhatárolódik az egyházatyák óta bevett ún. allegorikus módszertől (*sensus allegoricus*), az átvitt értelmű bibliaértelmezéstől, amely a hellenista Homérosz- és Platón-értelmezésekből nőtt ki. A Biblia allegorikus értelmezését Luther egyszer oly módon figurázta ki, hogy a középkori négyes értelem szerint (ún. literális, allegorikus, morális, illetve anagógikus értelem) értelmezte azt az egyszerű orvosi megállapítást, hogy a rebarbara jó a láz ellen. Ezen orvosi tézis literális jelentése: a rebarbara csökkenti a lázt; allegorikus értelme: a láz a bűn, míg a rebarbara Jézus Krisztus; morális értelme szerint a láz a vétkeket jelenti, a rebarbara pedig az erényeket; míg az anagógikus értelem szerint a láz a kárhozat, a rebarbara pedig a feltámadás lenne. Mindez nem pusztán vicces – lévén a rebarbara ezek szerint lehet gyógyszer is, Krisztus is, az erények vagy akár az örök élet is –, hanem meg is adja a kulcsot Luther bibliaértelmezéséhez, szellemesen és frivol módon. Merthogy a négyes értelem kifigurázása e bibliaolvasási módszer önkényességére, azaz végsősoron annak abszurditására mutat rá: hiszen ily módon bárki bármit bele tud magyarázni a Bibliába. És egy ilyen eljárás módjának csak akkor lenne létjogosultsága, ha a Biblia olyan „homályos” szöveg lenne, amelynek feltétlenül szüksége van tudós értelmezésre (így érveltek az egyház-

⁶¹ Walch 22 TR 52 §5 (Sp. 1341); WATR 5, 45 (nr. 5285); *Luther Válogatott Művei*, eds. Csepregi Zoltán et. al., (Budapest: Luther Kiadó, 2014) 8, 582 (nr. 5285).

atyák és nyomukban Erasmus).⁶² Luther számára azonban „a történelem, a szavak és a nyelvtan teszi a lényeket,”⁶³ hiszen Isten nem rébuszokban beszél, hanem egyszerűen (akár a Luther által olyannyira kedvelt héber, akár a görög nyelven szólal meg) – és mindegyik nyelv a filológia eszköztárával érthető meg. Luther teljesen biztos abban, hogy ő jól tudja használni ezen eszközöket, és így meg tudja érteni a bibliai szövegeket. Luthert tehát a filológia vezeti el „evangéliumhermeneutikájához”.

Bár Órigenész és Luther sok mindenben különbözik egymástól, e rövid pontban annyi mégis világossá válhatott, hogy a teológus számára a Biblia *adott(ság)*. A Szentírás kánoni „könyvtárán” végzett teológusi munka tehát egyfelől a szöveghez való hűségben mutatkozik meg (ennek terepe a szöveg gondozása, rekonstruálása, fordítása és a filológia), másfelől pedig az értelmezés szabadságában; utóbbinak az eszköze Órigenésznél a tipológia és az allegória, Luthernél pedig az „evangélium–törvény” megkülönböztetés.

3. HÁROM SZEMPONT A SZÖVEGHŰSÉG ÉS AZ ÉRTELMEZÉS SZABADSÁGA KÉRDÉSÉHEZ

Az eddigi igencsak vázlatos és szelektív történeti áttekintésünk annyit egyértelművé tett, hogy a Bibliával kapcsolatos teológiai munkálkodásban kezdetektől fogva kéz a kézben járt a szövegközpontúság, illetve az interpretáció-központúság, hiszen gyakran egyazon teológus keze műve volt a párhuzamosan zajló szöveggondozás, illetve szövegértelmezés.⁶⁴ Innen kiindulva saját egzegetikai tapasztalatom és szemléletmódom alapján egy második nekifutásban – végül majd újfent Lutherhez érkezve meg – három pontban járom körül központi témánkat, a keresztény Bibliával való teológiai foglalatosságot kérdésén.

3.1. A SZÖVEGHEZ VALÓ HŰSÉG, AVAGY A MŰLT – A HAGYOMÁNY, AZ IDEGEN, A MÁSIK, AZ ADOTT

Egy jó egzegétához illően most is a szövegtől és a szöveghez való hűségből indulok ki, újfent kiindulópontunkhoz térve vissza. A Biblia adott(ság), a Bibliát kaptuk (*traditum*), vagyis ilyen értelemben a Szentírás hagyomány, tradíció. A reformátori teológia azonban e szempontot éppen a háttérbe akarta szorítani, illetve ennek ellensúlyozására

⁶² Luther és Erasmus vitájához lásd Ulrich Köpf, „Luther. Der Reformator und sein Werk“ (Stuttgart: Reclam 2015), 163–169.

⁶³ Walch 22 TR 52 §9 (Sp. 1345).

⁶⁴ Konrad Hammann szerint a 20. században ez különösen Bultmannra áll: „Rudolf Bultmann életműve kiemelt helyet foglal el a 20. század teológiatörténetében. Ennek csak részben oka az, milyen kutatási eredményeket is ért el az újszövetségi egzegézis terén, vagy miként járult hozzá írásaival ahhoz, hogy a keresztény hit igazságát a modern világ feltételei között felelősen lehessen képviselni. Bultmann teológiai munkásságának egyedi jelentőségét leginkább az adhatja, hogy konstruktív módon összekapcsolta egymással a tudományos teológia e két fenti feladatát.” Lásd Hammann, „Rudolf Bultmann. Neues Testament und Mythologie (1941)“, in: *HBH*, 919 (=A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjainkig, 971) A dolgozatunkban bemutatott történeti vázlat alapján Hammann-nak ebben mélységesen igazat kell adnunk.

hangsúlyozta annyira a *sola scripturát*. A reformátori bibliteológia azonban nagyon is középponti szerepet szánt a hagyománynak: a fordítások révén ugyanis a Bibliát a keresztények mind szélesebb rétege számára meg akarván nyitni, a latin nyelv tudós zsákutcájából éppen hogy ki akarta szabadítani a Szentírást – elejét veendő a hagyomány megszakadásának.

A szöveghez való hűség a *múlttal* foglalkozik, a kezdetekhez való visszanyúlással, a Másikkal, az Idegennel, azzal, amit nem mi hoztunk létre, ami megadatott nekünk, és amit azért őrünk meg, másolunk le, nyomtatunk ki, fordítunk le és kommentálunk szorgosan, mert e nekünk Adatottat értéknek tekintjük, és mert szerintünk jelentősek a vele adott tartalmak mint olyanok. Ezért van oly nagy teológiai jelentősége és értéke minden könyvtárnak, szövegkiadásnak, fordításnak stb. Míg korábban a szövegkritika valamiféle „összveg” helyreállítását tűzte ki célul, addig a mai ilyen irányú próbálkozások óvatosabbak, és pusztán rekonstrukcióról, dokumentálásról beszélnek. Azonban mindkettőt ugyanaz a tudományos igyekezet vezérli: minél közelebb kerülni a legjobb szöveghez – ami annyit tesz, az eredetihez. De hasonló lelkesedés fűti a Biblia mindenkori fordítóit is. Amikor Luther nem pusztán félretolta az interlineáris fordításokat, hanem a legmegfelelőbb német szót, a legodaillóbb német kifejezést kereste precízéiában, fordításaiban, írásaiban, akkor ezzel nem pusztán kortárs hallgatónak/olvasónak szerette volna megkönnyíteni a szövegek megértését, hanem nagyon is szeme előtt tartotta az *intentio auctoris* is. A teológiai fordításoknak e két mozzanatát Jeromos óta egyben kell látnunk.

3.2. A SZÖVEG ÉRTELMEZÉSE, AVAGY A JELEN – JELENLÉT ÉS APPLIKÁCIÓ

A Bibliával kapcsolatosan kezdettől fogva jelen volt a szent szöveg gondozása, őrzése mellett e szövegnek az értelmezése is: a hídverés a múlt és a mindenkori jelen között. Illusztrálhatnám ezen állításomat akár a Héber Bibliával (amely ugye Izrael törvényeinek, prófétai és bölcsességi írásainak állandó, meg-megújuló önértelmezésén alapul), akár a hellenista zsidóság görög nyelvű Írásaival is (amelyeket igen gazdagon kommentáltak etikai módon olyan tudósok, mint a már említett Philón – akinek egyébiránt Luther, az ókeresztény hagyományhoz hűen, a *Sapientia Salomonis*⁶⁵ tulajdonította), akár olyan újszövetségi szövegekkel is, mint az evangéliumok, a nagy páli levelek vagy a Zsidóknak írt levél. A Biblia kapcsán és mellett tehát mindig ott volt az Írás értelmezése is, amely a bibliai szövegek születésének egyre távolabbi korát volt hivatott összekapcsolni a mindenkori jelenrel. A múlt szövegeit az értelmezések beillesztették a mindenkori jelen viszonyai közé, újra meg újra feltárva: e szövegek használhatók nekem/neked/mindenkinek. A legfontosabb hermeneutikai kategóriák, illetve feladatok e folyamat során tehát: *jelenlét, egzisztenciális jelentőség, applikáció*. Mindennek a mélyén az

⁶⁵ Heinrich Bornkamm (ed.), „Martin Luther. Vorreden zur Bibel“, 149–154.

a meggyőződés húzódik meg, hogy a bibliai szövegek hatnak a mindenkori jelenben, és ezért applikálhatók is e korokra. Hogy mindez milyen módon valósulhat meg, az a mindenkori *jelenben* a teológiai hermeneutikának és a homiletikának a témája – mindkettő azonban az egzegézisre épül, hiszen csakis az a szöveg folytathat párbeszédet a mindenkori jelennel, amelynek fogalmait, illetve nyelvi és tárgyi mondanivalóját tisztáztuk.

Mindebből a következő filológiai-egzegetikai elvárások fakadnak: a szöveg tisztelete, eltekintés saját személyünktől, szabályozott metodika. Az egzegéták tehát egyfelől a szövegek gondnokai: megvédik e szövegeket a téves interpretációktól, valamint a teológusok (vagy akár az egzegéták) önös kisajátításától, saját céljaikra való felhasználásától. Másfelől azonban kirajzolódik mindebben az egzegézis, az értelmezés és a hermeneutika egymáshoz való közelsége és egymástól való függése is.⁶⁶ Hiszen a szövegrekonstrukciótól kezdve az egzegézisen át egészen az interpretációig a Bibliával való foglalatosskodás a teológusok kezében van, akiknek a ténykedése individuális, felelősségük személyes. Innen ered a sok vita a szereplők között a szövegkritika, a történeti szövegrekonstrukció terén vagy az egyes teológiai nézetek összeillesztésében – hiszen individuális szövegolvasatok ütköznek egymással. Az egzegetikai módszerek és a hermeneutikai elméletek gyakran igen törekeny és már önmagukban is vitatható keretét adják a tudományos megértésnek és a tudományos kommunikációnak. Ráadásul az értelmezés egyéni, végsősoron annak a teológusnak az intellektuális teljesítménye, aki a maga korában és a maga kora számára – mintegy hídfőként – gyakorolja szakmáját.

A szöveg, az egzegézis és a hermeneutika körüli pezsgő vita gyakran az applikációban csúcsosodik ki. Hiszen itt az egzegéta eltávolodik önmagától, más valakikre igyekszik hatást gyakorolni – legyenek azok akár szakmabéli tudós kollégái, akár egyházak vagy gyülekezetek –, és ebbéli igyekezetének bizony lehetnek egyházpolitikai, sőt akár politikai következményei is. Ennek kapcsán nem akarjuk újfent Luthert vagy az ő elődeit, illetve reformátor társait emlegetnünk, inkább pár újkori, illetve legújabb kori példára hívjuk fel a figyelmet: David Friedrich Strauß Zürichbe való meghívásának 1839-es megpuccsolására;⁶⁷ a bultmanni mitológiátlanítás körüli elkeseredett teológiai és egyházi, az egész protestantizmust felkavaró küzdelemre;⁶⁸ jelenünkben pedig különösen az Elisabeth Schüssler Fiorenza fémjelzte feminista egzegézisre és hermeneutikára.⁶⁹

⁶⁶ Oda Wischmeyer, Art. „Interpretation. NT“, in: *LBH*, 291sk.

⁶⁷ Vö. Werner Zager, „David Friedrich Strauß. Das Leben Jesu. Kritisch bearbeitet (1835)“, in: *HBH*, 803–818 (= *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjainkig*, 857–872, 860).

⁶⁸ Vö. Konrad Hamann, *i. m.*, 905–919 (= *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjainkig*, 957–971).

⁶⁹ Vö. Arie W. Zwiep, „The Discovery of Difference: Contextual Hermeneutics“, in: *HBH*, 992–1002 (= uő., „A különbözőség felfedezése: kontextuális hermeneutika“, in *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjainkig*, 1046–1056).

3.3. A SZÖVEGGEL SZEMBENI SZABADSÁG, AVAGY A JÖVŐ – VÍZIO ÉS TRASZCENDENCIA

Az a Luther, aki minden egyes szóért vért izzadva lefordította az egész Bibliát, az a Luther, aki harminc éven keresztül kizárólag biblikus előadásokat tartott, az a Luther, aki „Az ige kőszálként megáll, megszegyenül, ki bántja” kezdetű éneket szerelte, az a Luther, aki teológiaiilag csakis az Írás alapján volt meggyőzhető, és aki biztos volt abban, hogy többet tud a Bibliáról mindenki másnál – nos, ez a Luther mutat rá egy további dimenzióra is: az immár nem a törvénynek, hanem az evangéliumnak alárendelt keresztény ember szabadságára.

Heinrich Karpp különösen alaposan vizsgálta Luther bibliateológiájának ezt az aspektusát. Szerinte Luther az 1535-ös *Disputatio de fide*-ben⁷⁰ „a 40. és 41. tézisében azt mondta, hogy Krisztus az Úr mindenek fölött, tehát a Törvény fölött is, és hogy az Írást nem ‚Krisztus ellenében’, hanem ‚Krisztusért’ kell érteni. Mert a Biblia a Krisztusra való vonatkozás nélkül nem tartható kötelező erejű ‚igaz Írásnak’. Amennyiben az ellenfelek Krisztus ellenében hivatkoznának az Írásra – mondja Luther a 49. tézisben –, akkor mi Krisztusra apellálunk (*urgemus*) az Írással szemben. Vagyis akié Krisztus, az lemondhat Mózes törvényéről; sőt mi új dekalógusokat fogunk csinálni, mint ahogyan Pál teszi azt minden levelében, és Péter is, főleg azonban Krisztus az evangéliumban. És e dekalógusok csodálatosabbak, mint Mózesé (53–54. tézis).⁷¹ Vagyis itt nyilvánvalóan a Szentlélek szerepe kerül előtérbe. Isten igazságosságának irgalomként és kegyelemként való értelmezése kapcsán az *Asztali beszélgetések*-ben is azt olvassuk Luthertől: „a Szentírás értelmét... tette világossá előttem a Szentlélek.”⁷²

Gerhard Gloege pedig mindezt annak összefüggésében vizsgálta, hogy a késő középkorban a Biblia mint *nova lex* kapcsán nagyon sok eltérő felfogás létezett (ockhamisták, konciliaristák, Pádúai Marsilius, Wyclif, a valdensek stb.). Gloege szerint Luther a korábbi biblicizmus konkrét következményeit támadva meg, három szempontból lépett túl a késő középkor biblicizmusán (amelyben a *sola scriptura* kifejezés pusztán morális-jogi formálprincípiuma volt az egyházi törvényhozásnak): „Egyrészt azzal a *fundamentális* döntésével, amellyel a *doctrina* fogalmát igehirdetesként értelmezi, a Biblia ‚tan-könyvből és olvasmányoskönyvből’ (*legibile*) inkább ‚élőszó’ és ‚prédikációs’ meg ‚harcos’ könyv (*audibile, doctrinale, pugnax*) lett (WATR 2,2185.b).⁷³ Másodsorban a törvényt az evangéliumtól megkülönböztető *kategorikus* döntésével, amellyel Luther Írássá minősíti a Bibliát, vagyis Isten (halála révén életet ajándékozó) megnyilatkozása alak-

⁷⁰ WA 39/1,47sk.

⁷¹ Karpp, *i. m.*, 156.

⁷² WATR 3,3232c.

⁷³ Az *Asztali beszélgetések* idevágó részének teljes szövege: „Isten igéje Krisztus urunk és az apostolok korában tanító élőszó volt, melyet világszerte prédikáltak. Utána az egész pápaság alatt olvasmány lett belőle, amelyet olvastak ugyan, de nem értettek. Mostanra pedig harcossá lett, aki odasújt és odavág, és nem tűri tovább az ellenségeit, hanem eltakarítja őket az útból.” (LVM 8, 273)

jává – ami kizár mindenféle programadást. Harmadrészt pedig *egzisztenciális* értelemben azzal, hogy az Írást mindig szigorúan egy találkozás keretei közé illeszti be Luther (mint *experientia, conscientia*): így egy történelemtörténet, 'olvasott szavai' (*Leseworte*) helyett ő a Bibliában csupa, 'élő szót' lát (vö. WA 31,1,67: *Lebeworte*). Vagyis Luthernél a *ratio*, a *lex* és a *speculatio* helyére az evangéliummal azonos Krisztus lép.⁷⁴

A lutheri *sola scriptura* jelszó tehát sem nem volt Luther találmánya, sem nem jelentette a bibliaértelmezés megengedhetetlen leszűkítését: a *sola scriptura* jelentősége csakis Luthernek a törvény–evangélium kettősén nyugvó bibliaértelmezése alapján tárul fel igazán. Hiszen Luthernek a célja nem valamiféle biblicizmus (horribile dictu szkriptualizmus⁷⁵) volt, hanem Krisztus tanításának feltárása az Ó- és Újszövetséget átölelő Bibliából – hűen a szöveghez, és egyben alkotó módon őrizve az értelmezés szabadságát.

4. ZÁRSZÓ: A BIBLIA TEOLÓGIAI MEGKÖZELÍTÉSE MINT (SIKER)TÖRTÉNET

Végezetül hadd mutassunk rá még egyszer a Bibliával való teológiai foglalatosságra „sikertörténetének” a lényegére: a keresztény teológusok nem maguk készítették a Bibliát, hanem azt kapták a történelem során. Hogyan tudtak aztán dolgozni ezzel a Szentírással? Egyfelől *receptív-konzerváló* módon – a szöveg fenntartása, gondozása, kommentálása terén –, másfelől pedig *produktív-interpretatív* módon az értelmezéseknek és alkalmazásoknak ama végeláthatatlan láncolatában, amely a Homérosz- és Platón-értelmezéseknek, valamint Philón morális allegorizálásának a bázisán alapulva Órigenész-től kezdve tart egészen napjainkig, a 21. századig, és majd fog folytatódni a továbbiakban is. A jövő nyitott. Alapjául az a teológiai meggyőződésünk szolgál, hogy a kétrészes keresztény Bibliában Isten szava és Jézus Krisztus evangéliuma található meg, méghozzá minden kor minden embere számára. Napjaink protestáns hermeneutikája szeretné megnyitni e Bibliát a *global community* számára oly módon, ahogyan azt a Lutheránus Világszövetség öt hermeneutikai konferenciája dolgozta ki⁷⁶ – folytatva azokat a formákat, ahogyan a reformátorok közelítettek a Bibliához.

⁷⁴ Gerhard Gloege, Art. „Bibel III. Dogmatisch“, in: *RGK³ Bd. 1*, 1957, 1141–1147, 1143sk. Igen kiegyensúlyozott: Bernhard Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995), 22–54.

⁷⁵ Vö. Oda Wischmeyer, „*Sola scriptura, claritas scripturae* und *sacra scriptura sui ipsius interpret*. Kritische Überlegungen aus exegetischer und hermeneutischer Sicht“, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 39/40, 2017, 229–242.

⁷⁶ Egészében lásd »*In the Beginning was the Word*«. *The Bible in the Life of the Lutheran Communion. A Study Document on Lutheran Hermeneutics*, www.lutheranworld.org/content/beginning-was-word-bible-life-lutheran-communion.

SZAKIRODALOM

- Aland, Kurt és Barbara. *Der Text des Neuen Testaments* (Stuttgart: Verlag Deutsche Bibelgesellschaft, 2¹⁹⁸⁹).
- Berndt, Rainer. "The School of St. Victor in Paris", in: *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation, vol. II. From the Renaissance to the Enlightenment [=HB/OT II]*, ed. Magne Sæbø (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008), 486–489.
- Bornkamm, Heinrich (ed.), *Martin Luther. Vorreden zur Bibel* (Hamburg 1967; Göttingen 1989.2005).
- Dahan, Gilbert. "Genres, Forms and Various Methods in Christian Exegesis of the Middle Ages", in: *HB/OT II/2*, 230–232.
- Dembek, Arne. *William Tyndale (1491–1536). Reformatorische Theologie als kontextuelle Schriftauslegung* (Tübingen: Mohr Siebeck 2010).
- —. „William Tyndale. A Pathway into the Holy Scripture (1531?)”, in: Oda Wischmeyer et al. eds., *Handbuch der Bibelhermeneutiken von Origenes bis zur Gegenwart [HBH]*, (Berlin/Boston: de Gruyter, 2016), 347–361 (=uő., *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjainkig*, Szeged: Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia Alapítvány 2022, 379–395).
- Dochhorn, Jan. *Schriftgelehrte Prophetie. Der eschatologische Teufelsfall in Apc Joh 12 und seine Bedeutung für das Verständnis der Johannesoffenbarung*, WUNT 268 (Tübingen: Mohr Siebeck 2010).
- Estler, Michael. *Rigans montes (Ps 104,13): Die Antrittsvorlesung des Thomas von Aquin in Paris 1256*, SBB 73 (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2015).
- Hammann, Konrad. „Rudolf Bultmann. Neues Testament und Mythologie (1941)“, in: *HBH*, 905–919 (=A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjainkig, Szeged 2022, 957–971).
- Karpp, Heinrich. *Schrift, Geist und Wort Gottes. Geltung und Wirkung der Bibel in der Geschichte der Kirche – Von der Alten Kirche bis zum Ausgang der Reformationszeit* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1992).
- Kessler-Mesguich, Sophie. "Early Christian Hebraists", in: *HB/OT II*, 254–275.
- Kittel, Harald et al. (eds.), *Übersetzung. Translation. Traduction I–III*. (Berlin/Boston: de Gruyter 2007–2011).
- Köpf, Ulrich. "The Reformation as an Epoch of the History of Theological Education", in: *HB/OT II*, 347–362.
- —. "The Institutional Framework of Christian Exegesis in the Middle Ages", in: *HB/OT II/2*, 148–179.
- Levy, Ian Christopher. "Nicolas of Lyra. The Biblical Prologues", in: *HBH*, 239–253 (= uő., „Nicolaus a Lyra: Bevezetők a Bibliához” in: *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjainkig*, Szeged 2022, 259–275).
- Lohse, Bernhard. *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995).
- Löhr, Winrich. „Markion” szócikk in *RAC* 24 (2010), 147–173,150.
- May, Gerhard. „Markions Genesisauslegung und die Antithesen“, in: *Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche, FS Ulrich Wickert*, eds. Dietmar Wyrwa, Barbara Aland, Christoph Schäublin (Berlin 1997), 189–198.

- Opitz, Peter. "The Exegetical and Hermeneutical Work of John Oecolampdus, Huldrych Zwingli and John Calvin", in: *HB/OT II*, 407–511.
- Paynter, Maximilian. *Das Evangelium bei Paulus* (NET), Tübingen 2017.
- Pfeiffer, Rudolf. *Geschichte der klassischen Philologie. Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus*, München ²1978.
- Procopé, John Fredrik "Greek Philosophy, Hermeneutics and Alexandrian Understanding of the Old Testament", in: *HB/OT I/1*, 451–477.
- Prügl, Thomas. „Mittelalter: Einführung“, in: *HBH*, 125–133 (=uő., „Középkor: bevezetés“ in *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjainkig*, Szeged 2022, 137–146).
- Raeder, Siegfried. „Luther als Übersetzer und Ausleger der Heiligen Schrift“, *uo.*, 253–278; uő., „The Exegetical and Hermeneutical Work of Martin Luther“, in: *HB/OT II*, 363–406.
- —. „The Exegetical and Hermeneutical Work of Martin Luther“, in: *HB/OT II*, 363–406.
- Reboiras, Fernando Domínguez. „Sancte Pagnini. Isagoga ad sacras literas, eiusdem Isagoga ad mysticos sacrae Scripturae sensus (1536)“, in: *HBH*, 499–506 (= *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjainkig*, Szeged 2022, 541–549).
- Rummel, Erika. "The Textual and Hermeneutic Work of Desiderius Erasmus of Rotterdam", in: *HB/OT II*, 215–230.
- Schenker, Adrian. "From the First Printed Hebrew, Greek and Latin Bibles to the First Polyglot Bible, the Complutensian Polyglot: 1477–1517", in: *HB/OT II*, 276–291.
- Schubert, Anselm. „Humanismus und Reformation: Einführung“, in: *HBH*, 273–275 (= uő., „Humanizmus és reformáció: bevezetés“, in: *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjainkig*, Szeged 2022, 297–299).
- Schwiehorst-Schönberger, Ludger. „Sola scriptura? Luthers Schriftverständnis aus katholischer Sicht“, in: *Martin Luther im Widerstreit der Konfessionen. Historische und theologische Perspektiven*, eds. Christian Danz/ Jan-Heiner Tück (Freiburg i.Br. 2017), 152–174.
- Siebert, Folker. „Early Jewish Interpretation in a Hellenistic Style“, in: *HB/OT vol. I/1 Antiquity*, 130–198.
- Skarsaune, Oskar. "The Development of Scriptural Interpretation in the Second and Third Centuries", in: *HB/OT I/1*, 373–450.
- Smith, Lesley. "Nicholas of Lyra and Old Testament Interpretation", in: *HB/OT II*, 49–63.
- Stemberger, Günter. "Exegetical Contacts between Christians and Jews in the Roman Empire", in: *HB/OT I/1*, 569–586.
- —. "Elements of Biblical Interpretation in Medieval Jewish-Christian Disputation", in: *HB/OT I/2*, 578–590.
- Stolt, Birgit. „Luthers Übersetzungstheorie und Übersetzungspraxis“, in: Helmar Junghans (ed.), *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546*, Bd. 1 (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1985), 241–252.
- Vanderjagt, Arjo. „*Ad fontes!* The Early Humanist Concern for the *Hebraica veritas*“, in: *HB/OT II*, 154–189.
- Wallraff, Martin, Silvana Seidel Menchi és Kaspar von Greyerz (eds.) *Basel 1516: Erasmus' Edition of the New Testament* (Tübingen: Mohr Siebeck 2016).
- Wicks, Jared. „Catholic Old Testament Interpretation in the Reformation and Early Confessional Eras“, in: *HB/OT II*, 602–648.

- Wilk, Florian. „Die Schriften bei Paulus und Markus“, in: Oda Wischmeyer, David C. Sim, Ian J. Elmer (eds.), *Paul and Mark. Comparative Essays Part I: Two Authors at the Beginning of Christianity*, BZNW 198 (Berlin/Boston 2014/2017), 189–215.
- Willi, Thomas. „Christliche Hebraisten der Renaissance und Reformation“, in: *Judaica* 30, 1974, 78–135.
- Wischmeyer, Oda. „Die Grundlagen der Autorität des Apostels Paulus“, in: Paul Collins/Wolfgang Klausnitzer/Walter Sparr (eds.), *Autorität in der Kirche/Authority in the Church* (München: Verlag Sankt Michaelsbund 2009), 29–45.
- uő. et al. (eds.) *Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe, Methoden, Theorien, Konzepte [LBH]*, Berlin/Boston: de Gruyter, 2009,
- —. et al. (eds.) *Handbuch der Bibelhermeneutiken von Origenes bis zur Gegenwart [HBH]*, Berlin/Boston: de Gruyter, 2016.
- —. „Paulus als Hermeneut der GRAPHE“, in: *Hermeneutik des Alten Testaments*, VWGTh 47, eds. Markus Witte és Jan C. Gertz (Lipcse: Evangelische Verlagsanstalt 2017), 71–94.
- —. „Romans 1:1–7 and Mark 1:1–3 in Comparison. Two Opening Texts at the Beginning of Early Christian Literature“, in: Eve-Marie Becker/Troels Engberg-Pedersen/Mogens Müller (eds.), *Mark and Paul. Comparative Essays Part II. For and Against Pauline Influence on Mark*, BZNW 199 (Berlin/Boston 2014/2017), 121–146.
- —. „Sola scriptura, claritas scripturae und sacra scriptura sui ipsius interpres. Kritische Überlegungen aus exegetischer und hermeneutischer Sicht“, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 39/40, 2017, 229–242.
- Zager, Werner. „David Friedrich Strauß: Das Leben Jesu. Kritisch bearbeitet (1835)“, in: *HBH* 803–818 (= *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjainkig*, Szeged 2022, 857–872).
- Zimmermann, Markus. *Schriftsinn und theologisches Verstehen. Die heutige hermeneutische Frage im Ausgang von Origenes*, Adamantia 9 (Münster: Aschendorff 2017).
- Zwiep, Arie W. „Bible Hermeneutics from 1950 to the Present: Trends and Developments“, in: *HBH*, 933–1007 (= uő., „Bibliai hermeneutika 1950-től napjainkig: trendek és fejlemények“, in: *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjainkig*, Szeged 2022, 983–1061).

A FARIZEUSOK „SORSA” JOSEPHUS ÁBRÁZOLÁSÁBAN*

Josephusnál 20 alkalommal jelenik meg a εἰμαρμένη kifejezés, „amit általánosságban úgy definiálhatnánk, mint hitet abban, hogy a dolgok szükségszerűen történnek, ok-okozati összefüggésben állnak, vagy személytelen erő irányítja azokat”.¹ Előadásunkban három kérdésre keresünk választ. Elsőként arra, vajon a sors Josephusnál önálló entitást jelent-e, vagy csupán Isten döntésére utal, ami megmásíthatatlan. A második: milyen kapcsolatban áll a végzet az ember szabadságával a farizeusoknál Josephus ábrázolásában. Végül, miként vélekedhetett erről Josephus.

I. MIKÉNT JELENIK MEG A KIFEJEZÉS JOSEPHUS MŰVEIBEN?

A könnyebb áttekintés kedvéért igyekeztünk csoportokba rendezni a szó előfordulásait. Az első csoportba azokat a kijelentéseket sorolhatjuk, ahol a sors nem fejez ki többet és mást, mint az ember halandó voltát, amit senki nem kerülhet el (vö. *Bel* 1,628.662; 4,297; 6,84; *Ant* 12,279; 19,347).² Itt tehát a sors említésében semmiféle mélyebb mondanivalót nem szükséges keresnünk, annyit jelent, hogy az élőknek elkerülhetetlen vége a halál, életük Isten kezében van.³ Mindezt a *Bel* 1,79 azzal egészíti ki, hogy alkal-

* A tanulmány első megjelenése magyarul: Kókai-Nagy V. (szerk.), *A sokoldalú Josephus*, Komárom, SJE RTK Josephus Kutatóintézet, 2020, 81–97.

¹ Klawans, *Josephus on Fate*, 47. Egészen a Kr. e. 2. századig a kifejezés nem játszott szerepet a determinizmus és morális felelősség kérdésében, ez a τὸ ἐφ’ ἡμῖν fogalma körül bontakozott ki (Bobzien, *The Free-Will Problem*, 135).

² K. Penner szerint nincs is más jelentése a χρεών, πεπρωμένη és a εἰμαρμένη kifejezéseknek, mindenütt az élet hosszúságára, a halálra és a pusztulásra utalnak. Ez alól kivételt csak a filozófiai iskolákat bemutató szövegek jelentenek, ahol a filozófiából ismert jelentéstartalommal jelenik meg (*The Fate*, 8–11).

³ Agrippa szavai egészen egyértelművé teszik ezt „íme én, a ti istenetek, most kénytelen-kelletlen meghalok és a végzet (εἰμαρμένη) meghazudtolja a ti hízelkedő szavaitokat. Halhatatlannak nevezeteket engem, pedig a halál máris elragad. De el kell viselnem sorsomat (πεπρωμένη), Isten akaratára (βεβούληται)...” (*Ant* 19,347). „A sorsra alkalmazott kifejezés, πεπρωμένη, itt azonos a εἰμαρμένη-vel, hiszen Agrippa itt is a halálba vezető sorsáról beszél, amit az előző mondatban még a εἰμαρμένη jelölt” – Wächter, *Haltung*, 102. Más úgy véli, hogy nem tusolható el ennyire könnyen ez a különbségtétel, „ebben a szövegben Isten akaratát a *pepromene* jelöli és nem a *heimarmene*, ami ebben a szakaszban Agrippa halandóságára vonatkozik” – Luther, *Heimarmene*, 130.

manként erről a próféták kapnak kijelentést is és ez esetben a prófécia tartalma megfelel a sorsnak.

Több olyan helyet is találunk, ahol a Templom pusztulására vonatkozik a kifejezés (*Bel* 4,257; 6,250.267). Ezen szövegek közül a *Bel* 6,250 válik különösen érdekessé, hiszen ez esetben a sors Isten rendelkezésének szinonímája: „De Isten már régebben azt a sorsot mérte a templomra, hogy tűz pusztítsa el, és az idők forgásában most el is érkezett a végzetes nap (ἡ εἰμαρμενη [...] ἡμέρα)...”.⁴ Ezek a helyeken ismételt a történetek elkerülhetetlen volta válik hangsúlyossá.

Érdekes átmenetet képez és kérdéseket vet fel a következő csoporthoz a *Bel* 6,108. Itt arról olvashatunk, hogy Josephus szép szóval próbálja meggyőzni Jeruzsálem védőit, hogy adják meg magukat, de mivel Isten már megítélte őket ὑπὸ τοῦ θεοῦ/κατακρίτους) és elhatározta a pusztulásukat, ezért a szónok szava szembe megy a sorssal / Isten akaratával, amin változtatni nyilván nincs esélye. Vagyis megjelenik az emberi akarat, amely szembe megy Isten döntésével, és elbukik – mindazonáltal azt is észre kell vennünk, hogy ez esetben nem saját sorsát akarja befolyásolni Josephus, hanem mások rendelt végzetét. A kérdést most hagyjuk nyitva, hogy vajon a város védőinek lett volna-e esélyük változtatni az eseményeken, ha megfogadják Josephus tanácsát. Ehhez szorosban kapcsolódik az a kijelentés is, hogy az ünnepre érkező zarándokok sokasága a sors akaratából, mintegy börtönbe zárva élte át az ostromot (*Bel* 6,428), ami egyben azzal a következménnyel járt, hogy sokkal többen veszítették életüket, mintha hétköznapi történt volna. Ez esetben talán érezhetünk valamiféle önállóságot a sors szerepét illetően, ugyanakkor, ha az események kimenetelét vesszük figyelembe, annak kiértékelésekor Josephus mindenütt hangsúlyozza, ez Isten akaratából történik. Tipikus példa lehet erre a *Bel* 4,622, ahol egy mondaton belül jelenik meg egymás mellett a szerencse (τύχη), az isteni gondviselés (δαίμονίου προνοίας) és a jóságos végzés (δικαίαις εἰμαρμένῃ):

„Miután mindez szerencsésen lebonyolódott, és a helyzet javarészt kedvezően alakult, Vespasianusnak eszébe jutott, hogy bizonyosan nem került volna hatalomra Isten rendelése nélkül, hanem valami jóságos végzés adta kezébe a világ uralmát. (*Bel* 4,622)

A rómaiak győzelme elképzelhetetlen lett volna, ha Isten nem áll melléjük a harcban – ez esetben éppen választott népével szemben (vö. *Bel* 5,367; 6,411 stb.). Ez pedig egyértelművé teszi, a sors Isten végzése szerinti, vagyis Isten megtapasztalható aktivitása ez a világban, alkalmasint beavatkozása a történelem eseményeibe.

⁴ Josephus szövegeit Révay József fordítása alapján idézem.

Első kérdésünkre tehát az a válasz adható, hogy Josephusnál a szerencse alá van rendelve Istennek.⁵ És noha alkalmanként valóban Isten említése nélkül jelenik meg és írnak eseményeket a számlájára, önálló hatalommal és entitással nem rendelkezik.⁶ Ez az eredmény pedig azt is valószínűsíti, hogy Josephus műveiben a kifejezés alkalmazását nem kell valamiféle idegen, mások által becsempészett gondolatként értelmeznünk.⁷ Inkább arra gondolhatunk, amiként azt Ludwig Wächter megállapítja, hogy a hellenista olvasó számára a „Theos” kifejezés sokkal szürkébb jelentéssel bírt, mint amit a zsidóság számára a „JHWH” jelentett, aki az élet teljessége és az abszolút hatalom. „Majdhogynem kijelenthető, hogy a heimarmene, noha nem Isten, több jellemző vonását hordozza JHWH-nak, mint a Theos.”⁸ E két fogalom párhuzamos használatával sikerül elérni Josephusnak, hogy pogány olvasói legalább megközelítőleg olyan képet kapjanak a zsidók Istenéről, ahogyan népe látta Őt. Josephus tehát mint apologéta tudatosan alkalmazza mások mellett ezt a kifejezést is, hogy pogány olvasói megértését segítse,⁹ ill. a zsidó gondolkodást az övékéhez közelebb állítsa be. Másfelől nyilván azért is, hogy felmutassa, ahhoz az Istenről alkotott képhez, amit az Írásokat tanulmányozva nyerhetünk, túl sokat nem ad hozzá a pogány filozófia.

Ez persze korántsem jelenti azt, hogy zsidó olvasói számára ez a szóhasználat ne lett volna újszerű, hiszen az Ószövetségből, pontosabban a Szeptuagintából teljességgel hiányzik a εἰμαρμένῃ kifejezés, noha azzal a gondolattal folyamatosan találkozunk, hogy Isten akarata határozza meg az események folyását. Mint ahogyan az is jellegzetes eleme, hogy döntéseiben változtatni is képes. Ez az a pont, ahol súlya lehet az ember cselekedetének (pl. bűnbánat, könyörgés stb.).¹⁰ Viszont legalább ennyire aktuálisnak is kell tekintenünk Josephus szóhasználatát, hiszen a sors fogalma és az erről való elmélkedés

⁵ Ettől eltérő véleménnyel is találkozunk pl. K. Penner úgy véli, hogy Josephus számára εἰμαρμένῃ saját joga létező, aktív tényező, akinek hatalma van az események felett (*The Fate*, 12). Lásd továbbá Stählin, *Schicksal*, 331–338. F. Nötscher pedig úgy véli, hogy nem csupán a szerencse, hanem a rokonértelmű (ἀνάγκη, τύχη, χρεών) kifejezések is egy szinten állnak Josephusnál (*Schicksal*, 453).

⁶ A fennmaradt szövegeknek pusztán a mennyisége is jól jelzi, hogy Fortuna volt az erények legfontosabbika, mint a népi vallásosság meghatározó alakja. Ezért nincs szükség különösebb bizonyításra annak, hogy megállapítsuk, az emberek függetlenül attól, melyik rétegében éltek a római társadalomnak, a legnagyobb tisztelettel tekintettek erre a hatalmas isteni erőre, amely áldott szerencsével tudott megajándékozni mindenkit. Ő volt az istennők vezetője (dearum praecipua). Fortuna volt a birodalmi Felicitas isteni garanciája. – Fears, *The Cult of Virtues*, 931.

⁷ Az eltérő álláspontokhoz lásd Foot Moore, *Fate*, 376–380; Stählin, *Schicksal*, 338–340; Penner, *The Fate*, 14–18.

⁸ Wächter, *Haltung*, 107.

⁹ „εἰμαρμένῃ központi helyet foglalt el úgy a hellenista művelteknél, mint a populáris spekulációkban” – Mason, *Pharisees*, 139.

¹⁰ Mindez azonban nem alkot a teljes Ószövetségen átívelő logikus rendszert, hanem esetről esetre árnyalatnyi eltérést mutat. De ezek között is egészen rendhagyó módon jelenik meg ez a kérdés a Prédikátor könyvében – lásd Nötscher, *Schicksal*, 455–458; külön a Préd-hoz: 460–462.

jellemző erre a korszakra, amelyet a sztoikusok szabadság / sors fogalma határozott meg.¹¹

Exkurzus: Hogyan vélekedtek a sztoikusok a szabadságról és a sorsról?

„A sors fogalma, aminek az istenek és az emberek is alá vannak vetve, meglehetősen régi, elég, ha csak Homéroszra utalunk. De valódi filozófiai jelentőségre a sztoicizmusban tett szert.”¹² A sztoikusok szabadság fogalma¹³ nem más, mint beilleszkedés az Isten által szándékolt világrendbe, megfelelés Isten akaratának és integrálódás a kozmoszba. Vagyis engedelmeskedni a sorsnak, tulajdonképpen engedelmeskedni a mindent átható Logosz által szabott rendnek. Minden történés egy azt megelőző okra vezethető vissza, annak hatására jön létre. Ezért az események determinisztikusan, logikusan követik egymást, vagyis nem véletlenszerűen és irracionális módon.¹⁴ Ez a külső kauzalitás határozza meg alapvetően az ember életét és cselekedeteit, amelyek szintén oksági kapcsolatban állnak egymással.¹⁵ Az ember szabadsága pedig tulajdonképpen ennek az elfogadása – ahogyan azt már Khrüszipposz is tanította.¹⁶ Ugyanakkor ez az elfogadás pusztán lehetőség az ember számára, saját döntésének az eredménye: „A sors az ok, és a sors meghatároz, de a sors nem szükségszerű”.¹⁷ Ez a döntés azonban mégsem bír túl nagy jelentőséggel, hiszen „nem teszi lehetővé, hogy az egyén elég erővel rendelkezzen ahhoz, hogy más legyen a kifejtet [...] A szabad akaratnak valójában nagyon kicsi a szerepe ebben a rendszerben: az egyén akarata abban nyilvánul meg, hogy hoz-

¹¹ Vö. Vollenweider, *Freiheit*, 16. Mindazonáltal azzal is tisztában kell lennünk, hogy a populáris filozófiára ebben a korszakban különösen jellemző volt az eklektikusság, és az is, hogy nagy érdeklődést mutattak az etika gyakorlati kérdései iránt, amiben meghatározó volt az egyén és annak morális-spirituális vezetése, és ezáltal a filozófia népszerűsítése – lásd Thom, *Popular Philosophy*, 280–285.

¹² Foot Moore, *Fate*, 376; vö. továbbá Luther, *Heimarmene*, 128k. A sors kérdésének történeti áttekintéséhez lásd Mason, *Pharisees*, 137k.

¹³ A sztoikus szabadságfogalomhoz részletesen lásd Kókai-Nagy írását.

¹⁴ Vö. Jedan, *Aktualität*, 381. továbbá Nötscher, *Schicksal*, 446k. Olyan állásponttal is találkozunk, amely különbséget tesz a sors és az isteni gondviselés között, hogy ez által a rossz ne legyen Istennek tulajdonítható (lásd Bobzien, *Determinism*, 46k).

¹⁵ Lásd ehhez Bobzien, *Determinism*, 44–53; R. S. Bracovich úgy véli, hogy Epiktétosz a felelősség problémáját az ok-okozat (és nem a moralitás) kérdésére redukálja, és az ítélet és büntetés problémáját mint zavaró tényezőt teljesen száműzi érveléséből. Ez pedig arra utal, hogy ő nem a zsidó-keresztény etikában megszokott kérdésre keresi a választ, hogy mikor kapunk dicséretet vagy büntetést, hanem azt a kérdést szeretné megválaszolni, hogy mi vezetett bennünket odáig, hogy ezt, vagy azt tegyük (*Freedom*, 218, a gondolat kifejtéséhez 214–217).

¹⁶ „A morálisan felelősségteljes cselekvések esetében – az ezt megelőző okok nem értelmezhetőek úgy, mint amelyek szükségszerűvé teszik a beleegyezést oly módon, hogy ezzel kizárnák a valódi emberi cselekvést. Sokkal inkább – véli Khrüszipposz – a korábbi okok a helyzetet teszik szükségszerűvé a beleegyezésre és ennek ösztönzésére, de nem a beleegyezés tartalmát, ami a cselekvő rendelkezésére áll egy adott szituációban.” – Jedan, *Aktualität*, 382, lásd továbbá Forschner, *Theorie der Freiheit*, 114.

¹⁷ Brennan, *Fate and Free Will*, 265.; vö. Bobzien, *The Free-Will Problem*, 139. A témához: Isten mint etikus létező lásd Bonhöffer, *Epiktet*, 358–363.

zájáru! ahhoz, amit meg kell tennie, miközben nem áll hatalmában bármi más! tenni”.¹⁸ Valódi szabad akaratról a sztoikusok gondolkodásában tehát nincs szó, pusztán elfogadásról beszélhetünk az ember részéről, csak ez az, ami rajtunk áll (τὸ ἐφ’ ἡμῖν). Ezért a szabad önrendelkezés / akarat (προαίρεσις) tulajdonképpen nem más, mint egy belénk kódolt irány: a helyes iránti vágy és a rossz elkerülése; amit az értelmünkkel ismerünk fel. „Epiktétosz számára kizárólag egy mentális cselekedet, [...] ami ,a kezünkben van’, amiben szabadok vagyunk. A döntéseknek ebben a mentális aktusában vagyunk korlátlanok és szabadok a kénysztől.”¹⁹ Ez pedig tovább vezet a morális felelősség kérdéséhez, hiszen az ilyen mérvű determinizmus megszüntetheti azt – ahogyan erre a sztoicizmus kritikusi²⁰ már a korai időkben felhívták a figyelmet.

2. A FARIZEUSOK „SORSA”

Éppen abból adódóan, hogy a szabad akarat/sors kérdésköre alapvetően a (pogány) filozófiát foglalkoztatta az 1. században, meglephet bennünket, hogy Josephus három alkalommal is ezt a témát felhasználva utal a ferizeusok gondolkodására, kétszer pedig ez alapján tesz különbséget a zsidó airesisek/filozófiák (*Ant* 18,11 – φιλοσοφίαι) között. Célja vélhetően az lehetett, hogy felkeltsé pogány olvasói érdeklődését a zsidó irányzatok iránt, másfelől rámutasson a tényre, ezek a csoportok olyanok, mint a filozófiai iskolák a görögöknél, és ősiségük is vetekedik azokkal.²¹ Mindazonáltal bemutatásuk tovább is vezet! olvasói gondolatait.

Előjáróban érdemes még megjegyeznünk, hogy mivel a csoportok bemutatása jól körülhatárolható blokkot képez a szövegben, ezért találkozunk olyan véleménnyel, amely szerint átvett anyag lenne a szerző részéről;²² mások szerint azonban a szövegek nem csupán jól illeszkednek az elbeszélés menetében, de jellegzetes szókészletük is azt támasztja alá, hogy Josephus a szerzője azoknak,²³ és minden esetben sajátos célja van exkurzusainak. Bármelyik álláspontot fogadjuk is el, feltételezhetjük, Josephus fontosnak tartotta ezt a kérdést és egyetértett a tartalommal, különben miért tárgyalta volna

¹⁸ Klawans, *Josephus on Fate*, 78. hasonlóan fogalmaz Bultmann, *Das religiöse Moment*, 180.

¹⁹ Forschner, *Theorie der Freiheit*, 117.; vö. Bultmann, *Freiheit*, 46.; l. továbbá Schnelle, *Paulus und Epiktet*, 149k.

²⁰ Vö. Foot Moore, *Fate*, 387, lásd továbbá Hultgren, *Akiba*, 125–127.

²¹ Ezt támasztja alá, hogy Cicero is hasonlóan mutatja be a görög filozófiákat olvasói számára a sorsról szóló értekezésében, középre helyezve a sztoikusokat, ahová Josephus a farizeusokat rakta. Ill. Tacitus *Annales* 6,22-ben is előjön ez a hármas felosztás, noha ő a legnépszerűbbnek azt az irányzatot nevezi, amely mindent a sorsnak tulajdonít asztrológiai értelemben – lásd ehhez Mason, *Pharisees*, 202k. vö. továbbá Penner, *The Fate*, 14–17.

²² Foot Moore, *Fate*, 371. Amit talán Damaszkuszi Nikolausztól vette át változtatást nélkül (*i. m.*, 383k).

²³ Ezt a véleményt képviseli S. Mason a könyvében és az esszénusokról szóló későbbi tanulmányában is (*Essenes*, 252).

többször is műveiben. A legátfogóbb szöveg az *Ant* 13,171–173²⁴, ahol a három csoport közötti különbségtétel egyedüli kritériuma a sors – szabad cselekvés kérdése lesz:

Ez idő tájt három vallási irányzat (αἱρέσεις) volt a zsidóknál, amelyeknek tagjai az emberi dolgokról (περὶ τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων) más-más tanítást hirdettek; egyik volt a farizeusok, másik a szadduceusok, harmadik az esszénusok felekezete. A farizeusok azt állították, hogy némely dolog, de nem minden, a sors műve (οὐ πάντα τῆς εἰμαρμένης ἔργον εἶναι), viszont bizonyos dolgok szabad akaratunkból (τινὰ δ' ἐφ' ἑαυτοῖς) történnek vagy maradnak el. Ezzel szemben az esszénusok azt tanították, hogy mindent a sors hatalma kormányoz (πάντων τῇν εἰμαρμένην κυρίαν ἀποφαίνεται)²⁵ és semmi nem történik az emberi életben a sors végzése nélkül. Végül a szadduceusok hallani sem akarnak a végzetről, és azt tanítják, hogy nincs végzet (τῇν μὲν εἰμαρμένην ἀναιρουσιν), nem a sors irányítja az emberek dolgait, hanem minden a mi akaratunkból történik (ἅπαντα δὲ ἐφ' ἡμῖν αὐτοῖς κεῖσθαι), úgyhogy szerencsénknek is magunk vagyunk kovácsai, de szerencsétlenségünket is csak a tulajdon oktalanságunkkal idézzük elő. Minderről részletesen írtam a zsidó háborúról írt művem második könyvében. (*Ant* 13,171–173)

Érdekes, hogy ebben a mindhárom irányzatot érintő részben Isten teljesen hiányzik az érvelésből, ugyanakkor Josephus maga utal korábbi művére, ahol a csoportok hitéről is beszélt (*Bel* 2,128–131. 139k. 162. 164). E szakaszból olybá tűnik, mindhárom sorsfelfogás levezethető a zsidó gondolkodásból, a teljes determinizmus éppen úgy, mint az emberi akarat szabadságának védelme – ami rajtunk áll, ami rajtunk múlik (ἐφ' ἡμῖν)²⁶ –, és a kettő között a farizeusok felfogása, akik úgy tekintenek a végzetre, mint valamiféle megtapasztalható erejére Istennek.

²⁴ Elbeszélésébe ezt az 1Makk 12,23 és 24 közé illeszti be Josephus. Van, aki úgy véli, hogy mivel a szöveg megtöri az összefüggést, ezért egyetlen elvárásnak tesz ezzel Josephus eleget: bizonyítja, a közösségek már Jonathan óta léteznek (Foot Moor, *Fate*, 371–372; hasonlóan Hultgren, *Akiba*, 123). Luther viszont azt feltételezi, hogy ezzel Josephus Jonathan korábbi kijelentésre reflektálna Isten gondviseléséről (*Ant* 13,163 – πρὶν οὖα) – *Heimarmene*, 135. Penner szerint, a Makkabeusok könyvén kívül volt egy másik forrása is Josephusnak erről a korszakról, amelyik ugyancsak szót ejtett a zsidó közösségekről, viszont hogy ezt Josephus éppen a sors fogalma köré szövi, az a saját döntése. És azért helyezi ide, mert itt adódott rá elsőként lehetőség, hogy történelmi tényeknek megfelelő korban mutassa be a közösségeket, és ráadásul eszébe is jutott a „gondviselés” és „Róma” kulcsszavak kapcsán Vespasianus beszédéről (*Bel* 4,622) – vö. *The Fate*, 13k. 22.

²⁵ Stählin szerint ez azt fejezi ki, hogy az esszénusok számára a sors mint valamiféle személyes hatalom jelenik meg, akinek éppen úgy a számlájára írják az emberi cselekvést, mint a szenvedéseket (*Schicksal*, 336).

²⁶ A görög filozófiában Arisztotelész volt az első, aki rendszeresen használta ezt a kifejezést utalva az ember hatalmában álló dolgokra (a témához lásd Mason, *Pharisees*, 150–152). És ahogyan fentebb röviden utaltunk rá, az első időkben ez határozta meg az „emberi cselekedet – sors kérdését”, nem a szabadság gondolata.

2.1. ESSZÉNUSOK

A szabadság/sors kérdésében elsőként a csak itt megjelenő esszénusokról alkotott véleményt vizsgáljuk meg. Ezt a közösséget szerzőnk kifejezetten pozitív színben tüntet fel (vö. *Ant* 18,20),²⁷ náluk a végzet hatalma nem szenved csorbát. Az *Ant* 18,18-ban azt olvashatjuk róluk: azt tanítják, hogy „mindent rá kell bízni Isten akaratára”. Tehát a sors ez esetben nem lenne más, mint Isten kezének a munkája. Isten akarata és a sors ugyanannak az emberi tapasztalatnak a neve: van egy felsőbb hatalom, amely az életünket irányítja. Ez a meggyőződés pedig szerzőnk szerint őket a pitagoreusokhoz teszik hasonlónak (*Ant* 15,371). Ez viszont egyáltalán nem jelenti azt, hogy az ember cselekedete ne lenne fontos a számukra, elég, ha elolvassuk számos betartandó előírásukat a *Bel* 2,120–161-ben.²⁸ Mindazonáltal izgalmas, hogy ebben a terjedelmes részben nem esik szó a sorsról, végzetről, noha az ezt követően a farizeusok és szadduceusok bemutatásának központi eleme lesz. Vajon mire vonatkozhat akkor a sors, végzet megkérdőjelezhetetlen hatalma az esszénusok esetében? Azt feltételezhetjük, hogy a közösség tagságának és vezetőik²⁹ kiválasztására: csak azok kerülhettek be az esszénusok körébe, akiket Isten rendelt el erre, hogy azon kevés kiválasztott közé kerüljenek, akik Isten akarata szerint élnek.³⁰ Vagyis itt nem valamiféle fatalizmusról van szó – ahogyan azt Foot Moore vélte³¹ –, hanem sokkal inkább annak magyarázatáról, hogy ki képes felismerni az esszénusok tanításának igazságát.

2.2. SZADDUCEUSOK

A *Bel* 2,162–166-ban a farizeusok és szadduceusok hasonlítottak össze: míg az előbbieket elfogadják a sors létezését, az utóbbiak tagadják. Itt Josephus nem kevesebbet állít, mint hogy a szadduceusok véleménye szerint Isten nem avatkozik közvetlenül bele az

²⁷ Az esszénusok kivételes jelentőségéről Josephus műveiben lásd Mason vonatkozó tanulmányát. Itt a sors/szabad akarat szakasz célja (*Ant* 18,11–22), hasonlóan a *Bel*-hoz, Galileai Júdás különleges negatív szerepének bevezetése volt, miközben az esszénusok számos pozitív tulajdonsága itt a farizeusokhoz kapcsolódva tűnik fel – vö. Haaland, *Difference*, 274–276. G. Haaland így összegzi eredményeit: A *Bel* 2 és az *Ant* 18 retorikai stratégiája nem is annyira az, hogy felmutassa a zsidók általános békeszeretetét, hanem legfőképpen szeretne rámutatni, hogy a zsidók között számos filozófus akad, aki tökéletesen erkölcsös életet él (*i. m.*, 279).

²⁸ A *Bel* 2,119–166-ban a cél az esszénusok mint „modellzsidók” alapos bemutatásán túl (2,119–161) Galileai Júdás bevezetése az események sorába és az olvasó meggyőzése arról, hogy a lázadásért nem az egész nép, hanem annak csupán egy kis csoportja tehető felelőssé (Haaland, *Difference*, 267–269).

²⁹ „[...] engedelmességet tanúsít mindenki, de különösen a felsőbbtség iránt, mert akinek hatalma van, az csak Istentől kaphatta” (*Bel* 2,140). Itt a felsőbbtség alatt valószínűleg a közösség saját vezetőit kell értenünk, akiket nem sorsolással, hanem kézfeltartással választanak (*Bel* 2,122 – χειροτονητός) – Mason, *Essenes*, 238. 243.

³⁰ Baumgarten, *The Flourishing*, 5. Természetesen ebben sem volt minden csoportosulás ugyanolyan rigorózus. A teljes befelé fordulás, az elzárkózás, illetve a misszió, az emberek megszólítása számtalan változatban valósulhat meg – vö. Baumgarten, *Jewish Sects*, 263k.

³¹ Foot Moore, *Fate*, 372.

ember életébe.³² Az ember teljesen szabad akaratall rendelkezik, ezért mindenki maga felelős azért, hogy jól vagy rosszul megy sora:

Viszont a másik szekta tagjai, a szadduceusok, kereken tagadják a végzetet, és azt állítják: Isten egyáltalán nem törődik azzal, hogy az ember cselekszik-e gonoszat, vagy nem: a jó és a rossz cselekedetek teljesen az ember szabad akaratától függenek (φασὶν δ' ἐπ' ἀνθρώπων ἐκλογῇ τὸ τε καλὸν καὶ τὸ κακὸν προκεῖσθαι), és mindenki szabadon választja ezt vagy azt. (*Bel* 2,164k)

Ezzel egyértelműen állást foglalnak az ember döntésének szabadsága és ezzel felelősségre vonhatósága mellett, valamint éles határvonalat húznak a rossz és Isten közé.³³ Ugyanakkor, ha a szadduceusok elvetik Isten gondoskodását, ami megnyilvánul az egyén életében, akkor a gondviselést is tagadják.³⁴ Ezzel pedig az epikureusokhoz állnak közel, akikről Josephus egészen hasonló kijelentést tesz, hiszen ők is megkérdőjelezzik, hogy Isten beavatkozna az ember életébe és ezzel a történelem eseményeibe:

[...] mennyire tévednek az epikureisták, ha azt hiszik, hogy az életben nincs Gondviselés (πρόνοια), Isten nem törődik az emberek dolgaival, és a világegyetemet nem valami felséges, halhatatlan és örökkévaló lény kormányozza, hanem önmagát tartja fenn a maga erejéből, vezető és védelmező nélkül.” (*Ant* 10,277k)

2.3. FARIZEUSOK

A farizeusok, ahogyan láthatjuk, középen helyezkednek el, és Josephus őket máshol a sztoikusokhoz hasonlítja (*Vit* 12).³⁵ Az *Ant* 13,172-ből is derülhet ki számunkra, hogy *nem minden* történik sorsszerűen. Noha az esetek többségében ez irányítja az eseményeket, de az ember tettei is közreműködnek az események alakulásában. Ugyanakkor a másik két helyen, ahol Josephus még a sors kérdésével foglalkozik a farizeusokhoz kapcsolódóan, egyértelműen már *mindent* a sors irányításához rendel, ami viszont az esszénusok felfogásához áll közel,³⁶ amely hasonlóság köszönhető talán annak a ténynek, hogy ezeken a helyeken az esszénusok nem jelennek meg az összevetésben.

³² Wächter véleménye szerint ezzel Josephus nem állít kevesebbet, mint hogy a szadduceusok tagadják az isteni gondviselést (*Haltung*, 98k).

³³ Vö. Klawans, *Josephus on Fate*, 52k.

³⁴ Lásd Wächter, *Haltung*, 100.

³⁵ Érdemes megjegyezni, hogy a sztoikus filozófia a művelt zsidók körében is igen népszerű volt – vö. Weiß, *Pharisäismus*, 430–432.

³⁶ Ez vezetett ahhoz a felvetéshez, hogy Josephus talán nem egy, hanem két eltérő felfogást mutatna be a farizeusokról szólva – Klawans, *Josephus on Fate*, 65, Mindkét típushoz találunk párhuzamos helyeket a rabbi irodalomban (az elsőhöz Klawans, *Josephus on Fate*, 67k; a másodikhoz *i. m.*, 69–71), sőt mindkettő visszavezethető a II. Templom koráig (vö. *i. m.*, 71–73). Vö. továbbá Mason, *Pharisees*, 203–206, 297.

A két előbb említett szekta közül a farizeusok azt tartják magukról, hogy ők a legrégebbi felekezet (τὴν πρώτην ἀπάγοντες αἵρεσιν) mind a három közül, ők magyarázzák a leghitelesebben a törvényt (ἐξηγεῖσθαι τὰ νόμιμα³⁷), azt tanítják, hogy mindennek az ura Isten és a végzet (εἰμαρμένη), hogy a jó és rossz (δίκαια καὶ μὴ) cselekedet az emberek szabad akaratától függ (ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις κεῖσθαι) ugyan, de minden dologba belejátszik a végzet (εἰμαρμένη). (Bel 2,162k)

A szövegből úgy tűnik, egymás mellett állnak Isten és a sors, ill. leszögezhető, hogy noha van az embernek szabad döntése olyan kérdésekben, amelyek ellenőrzése alatt állnak, de mindez nem függetleníthető a sorstól. „Az emberi akaratnak ugyan jut némi szerep, de csak azokban a kérdésekben, amelyeket kontrollálni tud, és soha nem lehet teljesen független a sorstól, ami mindent áthat. Mindazonáltal az ember hatalmában áll választani jó és rossz között, ami alkalmanként egybeesik a sorssal.”³⁸ Az ember hatalmában álló cselekedetei (δίκαια καὶ μὴ) pedig főképpen a másik emberre irányulnak és szociális természetűek: „... a gyakori párból εὐσεβῆς καὶ δίκαιος az előbbi kifejezés irányultsága πρὸς τὸν θεόν a másiké πρὸς ἀνθρώπους.”³⁹ Ezzel összefüggésben nem véletlenül utal Josephus arra, hogy ez a csoport kiváló értelmezője a törvényeknek (vö. Vit 191; Bel 1,110. 648; Ant 17,162), hiszen alapvetően ebből tudható meg, mi a helyes cselekedet, ill. a zsidóságnak ez az egyik legmarkánsabb ismertetőjele. Ezért lehetnek az elsők a farizeusok mind között,⁴⁰ illetve népszerűségükre is utal ez a kijelentés (vö. pl. Ant 13,288).⁴¹ Ugyanakkor az nem válik egyértelművé, hogy milyen módon kooperál ezen cselekedetekkel a sors. Esetleg arra gondolhatunk-e, hogy mivel – ahogyan fentebb kimutattuk – a sors tulajdonképpen Isten megfelelője Josephusnál, ezért az ember kegyes cselekedetei képesek hatást gyakorolni Istenre, kvázi Isten munkatársaivá válnak? Vagy arról lenne-e szó, hogy az ember cselekedetei nem, de annak következményei sorsszerűek?⁴² Másfelől egy olyan Isten esetében, aki a mindenség Ura, elképzelhetetlen, hogy bármilyen emberi cselekedet kimaradna mindenhatóságából.

A másik helyen is ugyanaz a kettősség jelenik meg sors és az ember szabad cselekvése között, mint korábban a *Zsidó háború*-ból idézett részben:

³⁷ A kifejezés a törvények (οἱ νόμοι) és a szokások (τὰ ἔθη) szinonímája – vö. Mason, *Pharisees*, 124.

³⁸ Klawans, *Josephus on Fate*, 67.

³⁹ Mason, *Pharisees*, 143, vö. továbbá összefoglalását: 149.

⁴⁰ Lásd Mason, *Pharisees*, 131.

⁴¹ Baumgarten, *Jewish Sects*, 266. A farizeusok népszerűségüket természetesen a politika hatalmi játszmáiban is kamatoztatták – vö. Cohen, *Maccabees*, 139–141.

⁴² Hasonlóan vélekedtek a közép- és újplatonisták, ezért S. Hultgren úgy is véli, hogy Josephus álláspontja nem is annyira a klasszikus sztoáához, mint inkább a platonikusokhoz áll közel (vö. *Akiba*, 127k).

A farizeusok [...] amit az értelmes megfontolás alapján jónak tartanak, azt cselekszik, és egyáltalán kötelességüknek tartják az ész parancsainak engedelmeskedni. [...] Ha azt állítják, hogy minden előre meghatározott sors (εἰμαρμένη) szerint történik, azzal még nem akarják elvitatni az emberi akaratától az önrendelkezési jogot (τὸ βουλούμενον τῆς ἐπ’ αὐτοῖς), csupán azt tanítják, hogy Isten rendelése szerint a sors hatalma (τῷ θεῷ κρίσιν γενέσθαι καὶ τῷ ἐκείνης βουλευτηρίῳ) és az emberi értelem együtt működik⁴³ úgy, hogy mindenki tetszése szerint a bűn vagy az erény (μετ’ ἀρετῆς ἢ κακίας) útjára léphet. (*Ant* 18,12k)

A szöveg nehézségét talán az adhatja, hogy sokkal erőteljesebben jelenik meg abban a sors mindenkorai fölérendeltsége az emberi akaratnak. Mindazonáltal Josephus itt sem vitatja, hogy az emberi akarat együttműködik az események alakításában, kooperál a sorssal. Illetve az sem kerülheti el a figyelmünket, hogy folyamatosan megjelenik a farizeusokhoz kapcsolódóan az értelmes megfontolás, a döntés és a cselekedet fontossága. Ami viszont sokkal nehezebben értelmezhető, hogy ezek szerint ezen együttműködés eredménye lenne a bűn vagy az erény⁴⁴ – mivel ez azt is jelentheti, hogy az ember döntése határozza meg a sorsot, és nem fordítva. Vagy egyfajta elengedésről beszélhetünk a sors részéről: „Ha az ember a μετὰ κακίας útjára lép, a sors nem avatkozik be, hanem hagyja a végzetet: ha a μετ’ ἀρετῆς útján jár, a sors félúton találkozik vele”.⁴⁵ Tehát az ember döntése valójában nem befolyásolja a sorsot, csak saját balsorsát.

3. JOSEPHUS SAJÁT VÉLEMÉNYE

Ezen áttekintés után mindenképpen érdemes szemügyre venni az *Ant* 16,395–398-at, ahol azon töpreng el a szerzőnk, hogy vajon Heródes fiainak tragikus végét mi idézhette elő:

De joggal kételkedhetünk benne, hogy az ifjak elegendő okot adtak volna atyjuknak ekkora haragra, és hogy őt gonoszságukkal hajszolták volna ebbe az engesztelhetetlen gyűlöletbe. Olyan rideg, kegyetlen és nagyravágó volt-e Heródes, hogy senkit sem tűrt meg maga mellett és mindenáron érvényesíteni akarta a maga akaratát? Vagy pedig a végzet (τύχη) hatalma mutatkozott meg ebben, ami hatalmasabb a legbölcsebb megfontolásnál is? **Feltételezhetjük, hogy az emberi cselekvéseket (τὰς ἀνθρωπίνους πράξεις) bizonyos szükségyszerűség (ἀνάγκη) eleve meghatározza (προκαθοσιῶσθαι) és ezt végzetnek nevezzük (καλοῦμεν αὐτὴν εἰμαρμένην), és nem történik semmi, amit ne ez**

⁴³ Thackeray véleménye szerint, itt keveredésről, fúzióról, esetleg társas viszonyról van szó. Az „itt következő καὶ ... καὶ – véleményem szerint – azt jelenti „mindkettő...és”, nem „és...és”: vagyis itt egy találkozásról van szó, ami mindkét fél (sors és ember) számára nyitva áll.” – Thackeray, *Statement of the Pharisees*, 93.

⁴⁴ Az erény sokkal komplexebb fogalom, mint pusztán helyes döntés. Éppen ezért nem mellékes, ha itt ezt a kifejezést használja a szerző – e témához lásd Mason, *Essenes*, 225–229.

⁴⁵ Thackeray, *Statement of the Pharisees*, 93.

idézne elő. Elegendő, azt hiszem, utalni arra, hogy ez a nézet különbözik attól, amely nekünk magunknak is tulajdonít bizonyos befolyást, és mindenkit felelőssé tesz a maga bűneiért, mint ahogy ezt előttünk már a törvény is megszabta (περιλοσόφηται καὶ τῷ νόμῳ). (*Ant* 16,395–398)

Jól látható, hogy az összes eddig vizsgált kulcsfogalom együtt jelenik meg az *Ant* 16,397-ben. Megállapítható, hogy a sors és ennek szinonimái egy olyan hatalomra vonatkoznak, amely felette áll az ember értelmének, képességeinek, erejének. Az viszont már messze nem jelenthető ki ugyanilyen bizonyossággal, hogy semmi közük nem lenne Istenhez. Noha Isten nem kerül említésre, mindazonáltal kizárható, hogy a sorsfordulatok céltalanok lennének, ne vezetnék valamilyen irányba az eseményeket, és ezzel végső soron ne Isten akaratának kivitelezésében vennének részt. Ugyanakkor érdemes megvizsgálni a szöveggörnyezetet is, hiszen a sors ismételen az ember cselekedeteinek összefüggésében jelenik meg. Josephus arról ír, hogy az ifjak sorsa nem magyarázható csupán cselekedeteikkel, mint ahogyan Heródes gonoszúsággal sem, vagyis az ember tettei nem képesek előidézni ilyen csapásokat, viszont nyilván hozzájárultak a történetekhez.⁴⁶ Talán elfogadható feltételezés, hogy Josephus alapvetően akkor beszél sorsról, amikor Isten haragjának, kikutathatatlan végzésének a megjelenéséről szól.⁴⁷ Vagyis akkor, amikor az ember értetlenül áll az események alakulását látva. De legalább ugyanennyire fontos, hogy Josephus számára ezen események sem kerülnek ki Isten irányítása alól, még ha ez együtt is jár azzal, hogy Isten a gonosz tettek végrehajtására irányuló emberi döntésekben is aktívan részt vesz.⁴⁸

Ugyanakkor, mint az a következő gondolatból kitűnik (*Ant* 16,398) – és ez Josephus saját véleményét tükrözi – mindez mégiscsak befolyásolható, ha az ember a törvény szerint éli az életét. Ezt támasztja alá pl. az *Ant* 8,314 is, amikor arról olvasunk, hogy Isten döntéseire hatást gyakorol az ember magatartása: „Isten bizony nagyon sokat törődik az emberek ügyeivel (ἀνθρωπίνων πραγμάτων), szereti a jókat, azonban a gonoszokat gyűlöli és gyökerestül kiirtja”.⁴⁹ Isten döntését tehát egyértelműen befolyásolja, hogy valaki jó vagy hitvány ember, amit nyilván a Neki tetsző életvezetés dönt el. Kijelenthető tehát, hogy Isten a történelem és abban az emberi élet irányítója, amire Josephus a εἰμαρμένη kifejezés mellett, de annál sokkal gyakrabban, a πρόνοια kifejezést használja. De míg „a sztoikus filozófiában a gondviselés (πρόνοια) és a sors (εἰμαρμένη) olyannyira feloldódnak egymásban – a sajátos istenelképzelés miatt –, hogy közel

⁴⁶ Ez az álláspont közelebb áll a *Bel* 2,163 és az *Ant* 18,13 farizeusképéhez, mint az *Ant* 13,172-höz. Ehhez a felfogáshoz, az ember cselekedetei és a sors együttműködése további példaként hozza fel S. Hultgren a *Bel* 4,324k-t is (*Akiba*, 130k. 134).

⁴⁷ Wächter, *Haltung*, 103.

⁴⁸ Klawans, *Josephus on Fate*, 68.

⁴⁹ Vö. *Ant* 10,277–280.

azonossá válnak”,⁵⁰ Josephus szóhasználata ennyire nem következetes. Ahogyan nála nem lehet éles határvonalat húzni Isten és a sors közé – miszerint vagy a személyes Isten vagy a személytelen sors irányítja az eseményeket –, úgy a sors és gondviselés fogalmát sem olvasztja egybe: „a sors fogalmát elnyomja az Istenről alkotott elképzelés”.⁵¹ Az pedig, hogy JHWH nem neutrális szemlélője az eseményeknek, teret enged az ember cselekvésének is, lehetővé téve számára, hogy alakítsa Isten döntését azzal, ami rajta áll.⁵² Ebben mutatkozik markáns eltérés a sztoikusoktól. Josephus felfogásában ugyanis ami rajtunk áll, az nem más, mint az Istennek tetsző élet, amit a törvényből, konkrétabban Isten törvényéből⁵³ ismerhetünk meg: „amelyet filozófiailag kifejtetett már a mi korunk előtt a törvényben” (ὁ πρὸ ἡμῶν ἤδη πεφίλοσόφηται καὶ τῷ νόμῳ).⁵⁴

Josephus tehát a szabadságról és sorsról alkotott elképzelésével a farizeusoknak tulajdonított nézőponthoz áll közel, de ez nem feltétlenül azt jelenti, hogy a farizeusokhoz is közel állt volna.⁵⁵ Inkább úgy vélhetjük, hogy a kor gondolkodásának *mainstream* irányzatához csatlakozott, amit a sztoikusok képviseltek, de túl is lép azon a farizeusokról szóló beszámolóival,⁵⁶ hiszen egyértelművé teszi, az ember hatalmában álló dolgok, amik rajtunk múlnak, nem szűkíthetők le pusztán a sors elfogadásának aktusára, hanem aktív cselekvést jelentenek, amely cselekvések együttműködnek, kooperálnak a sorssal.⁵⁷ Ezek a cselekedetek megfelelnek a törvénynek, amelyeket Isten éppen azért adott a zsidó népnek, hogy boldogok legyenek általa (*Ant* 1,14; 3,84).

⁵⁰ Wächter, *Haltung*, 100.

⁵¹ Wächter, *Haltung*, 102, lásd továbbá Mason, *Pharisees*, 142.

⁵² Ez a koncepció jelenik meg a rabbiknál, de megvan már a rabbinizmus előtti irodalomban is, kiegészülve azzal a gondolattal, hogy a végső mérleg az ember cselekedetei és sorsát illetően majd az utolsó időkben lesz megvonva (vö. Hultgren, *Akiba*, 116–119).

⁵³ „Az emberi létezés egyetemes adottságával szemben, ami a *heimarmene* uralma alatt áll, az emberi akarat az isteni törvény alatt áll, amit Josephusnál a *pronoia* uralma vagy az isteni gondviselés jelöl.” A Tóra szerinti élet pedig alternatívát jelent a „heimarmene” egyébként univerzális determinizmusával szemben – Luther, *Heimarmene*, 134.

⁵⁴ Mason angol fordítása alapján (*Pharisees*, 141).

⁵⁵ Már Weiß érzékeli, hogy Josephus farizeus ábrázolása inkább egy történészé, aki alapvetően referál, és nem feltétlenül osztja meg olvasóival szimpátiáját (*Pharisäismus*, 423k). Mason pedig egyértelműen és elég meggyőzően kérdőjelezi meg Josephus farizeusi elköteleződését. Ugyanakkor kétségtelen, hogy Rabbi Akiba későbbi kijelentése (*Abot* 3,15: „Isten mindent előre lát, de ez nem hiúsítja meg a szabad elhatározást. A világ jóhiszeműen, jóindulattal lesz megítélve, ámde mindenben a cselekedetek többségének minősítése a döntő”) – egészen hasonló álláspontot tükröz (lásd S. Hultgren cikket a témához). Akiba egyértelműen hangsúlyozza az isteni gondviselést, de nem abban az értelemben, mintha az valami determinizmus lenne, hanem abban az értelemben, hogy Isten igazsága, ahogyan az megjelenik a világ gondviselő irányításában, arra ösztönzi az embert, hogy kiválassza azt az utat, amelyet követni kíván (vö. *Akiba*, 123).

⁵⁶ Vö. Klawans, *Josephus on Fate*, 81.

⁵⁷ Lásd Hultgren, *Akiba*, 132–134.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Baumgarten, Albert I. *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era*. Leiden: Brill, 1997.
- —. “Josephus and the Jewish Sects”, in: H. H. Chapman – Z. Rodgers (szerk.) *A Companion to Josephus*. London: Wiley and Sons, 2015, 261–272.
- Bobzien, Susanne. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- —. “The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem”, *Phronesis* 43 (1998), 133–175.
- Bonhöffer, Adolf. *Epiktet und das Neue Testament*. Gießen: Verlag von A. Töppelmann, 1911.
- Braicovich, Rodrigo Sebastián. “Freedom and Determinism in Epictetus’ Discourses”, *The Classical Quarterly* 60 (2010), 202–220.
- Brennan, Tad. “Fate and Free Will in Stoicism”, in: D. Sedley (Hg.) *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2001, 259–286.
- Bultmann, Rudolf. „Das religiöse Moment in der ethischen Unterweisung des Epiktet und das Neue Testament“, *ZNW* 13 (1912), 97–110.177–191.
- —. „Der Gedanke der Freiheit nach antikem und christlichem Verständnis“, in: R. Bultmann (szerk.) *Glaube und Verstehen* 4. Tübingen: Mohr Siebeck, 1965, 42–51.
- Cohen, Shaye J. D. *From the Maccabees to the Mishnah*. Luisville – London: Westminster John Knox Press, 2006.
- Foot Moore, George. “Fate and Free Will in the Jewish Philosophies According to Josephus”, *HTHR* 22/4 (1929), 371–389.
- Forschner, Maximilian. „Epiktets Theorie der Freiheit in Verhältnis zur klassischen stoischen Lehre (Diss. IV 1)“, in: S. Vollenweider – M. Baumbach – E. Ebel – M. Forschner – Th. Schmeller (szerk.) *Epiktet, Was ist wahre Freiheit?* Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, 97–118.
- Haaland, Gunnar. “What Difference Does Philosophy Make? The Three Schools as a Rhetorical Device in Josephus”, in: Zuleika Rodgers (szerk.), *Making History. Josephus and Historical Method*. Leiden – Boston: Brill, 2007, 262–288.
- Hultgren, Stephen. “Rabbi Akiba on Divine Providence and Human Freedom: ’Abot 3:15–16 and ’Abot de Rabbi Nathan (B) 22:13–15“, *JSQ* 18/2 (2011), 107–143.
- Jedan, Chrisitoph. „Zur Aktualität des stoischen Kompatibilismus“, *ZPhF* 55/3 (2001), 375–386.
- Klawans, Jonathan. “Josephus on Fate, Free Will, and ancient Jewish Types of Compatibilism”, *Numen* 56/1 (2009), 44–90.
- Kókai-Nagy Viktor. „Szabadság Epiktétosznál és Pálnál“, *Vallástudományi Szemle* XV:4, 2019, 9–32.
- Luther, H. Martin. “Josephus’ Use of Heimarmene in the Jewish Antiquities XIII, 171–3”, *Numen* 28/2 (1981), 127–137.
- Mason, Steve. *Flavius Josephus on the Pharisee*. Leiden – New York – København – Köln: Brill, 1991.
- —. “Essenes and Lurking Spartans in Josephus’ Judean War: From Story to History”, in: Zuleika Rodgers (szerk.) *Making History. Josephus and Historical Method*. Leiden–Boston: Brill, 2007, 219–261.
- Misna, 2019. 10. 30: <https://zsido.com/fejezetek/misna-avot-traktatusa-az-atyak-bolcs-tanitasai-3>.
- Nötscher, Friedrich. „Schicksal und Freiheit“, *Biblica* 40/2 (1959), 446–462.

- Penner, Ken M. "The Fate of Josephus' *Antiquitates Judaicae* 13:171–173: Ancient Judean Philosophy in Context", *JBS* 1:4 (2001). www.academia.edu/2032698/The_Fate_of_Josephus_s_Antiquitates_Judaicae_13.171_173_Ancient_Judean_Philosophy_in_Context.
- Schnelle, Udo. „Paulus und Epiktet“, in: F. W. Horn – U. Volp – R. Zimmermann (Hg.) *Jenseits von Indikativ und Imperativ. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, 137–158.
- Stählin, Gustav. „Das Schicksal im Neuen Testament und bei Josephus“, in: O. Betz – K. Haacker – M. Hengel (Hg.) *Josephus Studien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974, 319–343.
- Thom, Johan C. "Popular Philosophy in the Hellenistic-Roman World", *Early Christianity* 3 (2012), 296–320.
- Thackeray, Henry St. John. "On Josephus's Statement of the Pharisees' Doctrine of Fate (*Antiq.* xviii. 1,3)", *HThR* 25/1 (1932), 93.
- Vollenweider, Samuel. *Freiheit als neue Schöpfung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.
- Wächter, Ludwig. „Die unterschiedliche Haltung der Pharisäer, Sadduzäer und Essener zur Heimarmene nach dem Bericht des Josephus“, *ZRG* 21/2 (1969), 97–114.
- Weiß, Hans-Friedrich. „Pharisäismus und Hellenismus“, *OLZ* LXXIV/5 (1979), 421–433.

INTERTEXTUALITÁS STRACK ÉS BILLERBECK MUNKÁSSÁGÁBAN. A SZÖVEGKEZELÉS TANULSÁGAI III.

Amikor Billerbeck elismeri Strack szerepét az egész munka kiadásban és terjesztésében, nyilvánvalóvá teszi, hogy saját maga kutatásainak eredménye a kezünkben lévő munka, melynek negyedik kötetében, az Újszövetség egyes igehelyeihez ad exkurzust.¹ Ezt kizárólag azért jegyezzük meg, hogy lássuk: egy evangélikus lelkész kutatja az Újszövetség hátterét. A szerző elkötelezettségét illetően tehát nem lehet kétségünk az Újszövetséggel kapcsolatban. Strack érdeklődése a rabbinikus irodalom iránt elkötelezett protestáns hitéből fakadt. Nem csupán érdeklődése tükröződik a rabbinikus szövegek kutatásában, hanem célja is volt a kutatással: meg akarta érteni a szövegeket, és ezen felül szeretne volna felmutatni, hogy mennyire szerves része a zsidóság irodalma az Újszövetségnek. Strack azt is hirdeti munkájával, hogy az Ószövetség zsidósággal kapcsolatos ígéretei a keresztyén hit területén teljességgel be. Billerbeck protestáns teológiát tanult a greifswaldi és lipcsei egyetemen, de nem törekedett doktori tanulmányok elvégzésére, hanem tanulmányai befejezése után evangélikus lelkészként lépett szolgálatba, és így vett részt a berlini zsidó misszióban.² Ilyen értelemben fontos irat a kommentársorozat, egyrészt az Újszövetség megértéséhez, másrészt elkötelezett keresztyén voltunk alapjainak megszilárdításához.

¹ BILLERBECK, P. STRACK, H. L.: *Kommentar zum Neuen Testament: aus Talmud und Midrasch*. Bd. 4 Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments: Abhandlungen zur neutestamentlichen Theologie und Archeologie Teil 1 C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung München MCMLVI, V.; KITTEL, G.: *Grundsätzliches und Methodisches zu den Übersetzungen rabbinischer Texte*, ΑΓΓΕΛΟΣ Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde, Band I., Verlag von Eduard Pfeiffer, Leipzig, 1925, 60–64., 61 n. 1.

² "Strack's interest in rabbinic literature served his commitments to his Protestant faith. While he had an appreciation of rabbinic texts in their own right, his aim was to better understand them in order to demonstrate the inherent Jewishness of the New Testament documents and to demonstrate the fulfillment of the Old Testament and Jewish expectations in the Christian religion... Billerbeck studied Protestant theology at the Universities of Greifswald and Leipzig, but he did not pursue doctoral studies or the life of the academy. After completing his studies, he entered the ministry as a Lutheran pastor. During his time as a pastor, Billerbeck participated in the mission to the Jews in Berlin..." – STRACK & BILLERBECK: *A Commentary on the New Testament from the Talmud & Midrash* Volume 2 Lexham Press, Bellingham, WA 2022, XXI–XXII.

1. Billerbeck a Mt 1,3-ban olvasható „Pérec fia Hecrón” – Φάρης δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἑσρώμ, – szöveghez is fűz magyarázatot, felsorolva az ide kapcsolódó rabbinikus szövegeket.³ A megnevezett helyhez Billerbeck idézi azt a rabbinikus szöveget, mely az ég és a föld teremtetésének történetét leíró szövegben említi a תולדות fogalmát – 1Móz 2,4.⁴ A rabbinikus irodalom a *Midrash Rabbah*,⁵ mely szerint a תולדות a Tórában mindenhol defektrív (חסרין) írásmódban található, kivéve két helyen (בְּרֵאשִׁית וּבְרֵאשִׁית) Ruth 4,18 és 1Móz 2,4.⁶ A két helyet a modern kutatás is megerősíti,⁷ miután a Héber Biblia masszorája⁸ is utal a két esetre: תולדות... ב. מל. Összecseng egyébként ez a modern kutatás a régi anyag eredményeivel,⁹ de nyilván nem véletlen a Mt 1,3-hoz megadott ószövetségi idézet sem. A szerkesztők ugyanis tudták, hogy Φάρης újszövetségi említése visszavezethető Ruth 4,18-ra,¹⁰ ahol Pérec nemzetségéről van szó a szövegben:

³ BILLERBECK, P. STRACK, H. L.: *Kommentar zum Neuen Testament : aus Talmud und Midrasch. Erster Band Das Evangelium nach Matthäus*. Beck'sche Verlagsbuchhandlung München MCMLVI, 18–19.; *Novum Testamentum Graece* (New Testament in Greek) (NA28-T) Nestle–Aland, 28th Revised Edition, Edited by Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfalen, Edited by Barbara and Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. Copyright © 2012 by Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart. Used by permission. Morphological tagging by William D. Mounce and Rex A. Koivisto Copyright © 2003 William D. Mounce. Copyright © 2013 OakTree Software, Inc. All rights reserved. Version 2.7. Verse 3 of 7968; <https://szentiras.hu/RUF/Mt1>.

⁴ BILLERBECK, STRACK: *Kommentar zum Neuen Testament I*, 19.; <https://szentiras.hu/RUF/1M%C3%B3z2>.

⁵ <https://download.hebrewbooks.org/downloadhandler.ashx?req=14385>; *בראשית רבה* 13.; FREEDMAN, H. SIMON, M.: *Midrash Rabbah*, London, The Soncino Press, 1961, 91.

⁶ https://www.sefaria.org/Bereishit_Rabbah.12.6?lang=bi

⁷ *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS-T) hg. v. Karl Elliger und Wilhelm Rudolph, fünfte, verbesserte Auflage, hg. v. Adrian Schenker © 1977 und 1997 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart Groves-Wheeler Westminster Hebrew Morphology, v. 4.14. J. Alan Groves Center for Advanced Biblical Research 2960 Church Road, Glenside, PA 19038–2000 U.S.A. Copyright © 1991–2010 The J. Alan Groves Center for Advanced Biblical Research (“The Groves Center”). All Rights Reserved. Version 1.8. תולדות ; *Masora Thesaurus Masora of Codex Leningrad* (B19a) as arranged, deciphered, and annotated by Prof. Aron Dotan with the assistance of Nurit Reich, Tel Aviv University Copyright © 2014 by Prof. Aron Dotan. All rights reserved. Used by permission. Accordance edition hypertexted and formatted by OakTree Software, Inc. Version 5.0 Paragraph 185767 of 188358;

⁸ ELLIGER, K. RUDOLPH, W. (Eds.): *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, quae antea cooperantibus Alt, A.... ed. Kittel, R., adjuvantibus Bartke, H.... ed., Textum masoreticum curavit Rüger, H. P., Masoram elaboravit Weil, G. E., Editio quinta emendata opera Schenker, A., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997, 3.

⁹ GINSBURG, C. D.: *The Massorah Compiled from Manuscripts*, I–IV, London 1880–1905; repr. with a Prolegomenon, Analytical Table of Contents and Lists of Identified Sources and Parallels by A. Dotan, New York 1975. ב. 703.

¹⁰ ALAND, B. ALAND, K. KARAVIDOPOULOS, J. MARTINI, C. M. METZGER, B. M. STRUTWOLF, H. (Hrsg): *Nestle–Aland, Novum Testamentum Graece* 28., revidierte Auflage, Institut für Neutestamentliche Textforschung, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2013, 1.

תּוֹלְדוֹת פָּרָן.¹¹ A ך nélküli írásmód magyarázata a rabbinikus irodalomban a ך számértékével, a hattal¹² van összefüggésben. Judan rabbi szerint¹³ a ך hiánya arra a hat dologra utal, melyek elvették Ádámától: a dicsőségére (Jób 14,20), mert az Úr megváltoztatja arcát és úgy küldi el;¹⁴ halhatatlanságára – azaz életére (Móz 3,19),¹⁵ mert a porba tér vissza; termetére – vagyis a magasságára (1Móz 3,8), mert míg korábban betöltötte az egész földet a maga bűneset előtti 89 méterével, végül olyan kicsi lett, hogy el tudott rejtőzni a fák között;¹⁶ a föld gyümölcsére; a fák gyümölcsére (1Móz 3,17),¹⁷ mert eredetileg egy nap alatt hoztak gyümölcsöt, aztán az ember miatt lett átkozott a föld; valamint az égitestekre, mert fényük sokkal nagyobb volt, mint ma. Tehát miután a teremtéskor még mindennek megvolt a maga dicsősége, a bűneset után minden megromlott. Amikor minden visszatér eredeti állapotába, az csak Ben Pérec, a Mesiás visszatérésekor valósul meg. Ezért fontos Ruth 4,18-ban a w , ráadásul kettő (תּוֹלְדוֹת), amire Mt 1,3 utalhat: „Pérec fia Hecrón” – Φάρεξ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἑδρῶμ. A szöveg újszövetségi értelmezése a ך vonatkozásában tökéletesen megjelenik a Messiás eljövételére utalva, hiszen amikor eljön a Messiás, mind a hat dolog visszatér eredeti állapotába: az ember dicsősége, halhatatlansága, magassága, a föld és a fák termékenysége, az égitestek fényessége. Ezt az állapotot hirdetik azok, akik az Urat szeretik, akik olyanok, mint a felkelő nap ereje teljében

– וְאַהֲבִי כְצֶאֱת הַשֶּׁשֶׁשׁ בְּנִבְרָתוֹ (Bír 5,31).¹⁸ Ennek jegyében lesz az Úr népének élete is olyan hosszú, mint a fáké

– כִּימֵי הָעֵץ יִמֵּי עֲפִי (Ézs 65,22).¹⁹ Az ember magasságára is kihat a Messiás eljövele, ezért járátja az Úr az embert fölegyenesedve

– וְאוֹלֶךְ אֶתְכֶם קוֹמְמִיּוֹת: (3Móz 26,13),²⁰ nem félve semmi teremtménytől, ahogy a Midrasch értelmezi a szövegben az ember tartását, 400 m-ben megadva magasságát.²¹

¹¹ <https://szentiras.hu/RUF/Ruth4>; ELLIGER, RUDOLPH, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 1325.

¹² JOÜON, P.–MURAOKA, T.: *A grammar of biblical Hebrew*, Roma, Subsidia Biblica, 27. Gregorian & Biblical Press, 2018, 22.

¹³ FREEDMAN–SIMON, *Midrash Rabbah 91–93*; WÜNSCHE, A.: *Der Midrasch Bereschit Rabba*, Bibliotheca rabbinica, Eine Sammlung alter Midraschim, Otto Schulze, Leipzig, 1881, 52–54.; BILLERBECK, STRACK: *Kommentar zum Neuen Testament I*, 19.

¹⁴ <https://szentiras.hu/RUF/J%C3%B3b14>

¹⁵ <https://szentiras.hu/RUF/1M%C3%B3z3>

¹⁶ *Uo.*

¹⁷ *Uo.*

¹⁸ <https://szentiras.hu/RUF/B%C3%ADr5>

¹⁹ <https://szentiras.hu/RUF/%C3%89zs65>

²⁰ <https://szentiras.hu/RUF/3M%C3%B3z26>

²¹ “a cubit is the distance from the elbow to the end of the middle finger; about 45–52” cm. – *A Greek – English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, Third Edition revised and edited by Fredrick William Danker Licensed by the University of Chicago Press, Chicago, Illinois © 1957, 1979, 2000 by The University of Chicago. All rights reserved. This edition is

A termés sem marad ki a Messiás áldásából, hiszen békességben vetnek, s a szőlő megadja gyümölcsét, mint ahogy a föld is a maga termését (Zak 8,12).²² A szövegben a זרע השלום -ot a Midrasch a mag tökéletességére, teljességére érti, a szőlőtőben pedig (הגפן חתן פריה) látja ugyanazt a mértéket, gyorsaságát, melyet teremtésben kapott termőképességére nézve. Az égítettek közül olyan lesz majd a sápadt hold fényesség, mint az izzó Nap fénye, az izzó Nap fénye pedig hétszeres lesz (שבעתים – Ézs 30,26).²³

A rabbinikus irodalomban máshol is olvasunk a 7 hiányáról a Tórában, mint például a *Midrash Tanchuma Buber* 18-ban:

כל תולדות שבתורה חסרין 7, חוץ משנים שהן מלאין – minden תולדות-ból, mely a Tórában van, hiányzik a 7, kivéve azt a két esetet, melyek teljes írással szerepelnek. Ez a Midrasch is látja a 7-ban a hatos számot (שהן ששה), ugyanúgy arra a hat dologra utalva, melyek az első Ádámtól elvétettek, mint a *Midrash Rabbah*, csak a *Midrash Tanchuma Buber* értelmezése a föld gyümölcse után a fák gyümölcse helyett (ופירות האילן) az Éden kertet (וגן עדן) hozza.²⁴ Ami érdekessége ennek az irodalomnak, az az, hogy ugyan Pérec nevét nem említi a forrás, de az eljövendő világot igen, amelyben az Úr majd visszahozza, helyreállítja a dolgokat: [מחזיר לו] לעולם הבא הקב"ה (מחזיר לו).²⁵ Strack és Billerbeck értelmezése az újszövetségi szöveg háttérében azért fontos, mert a hat elveszett dolog helyreállításának a lényege az Éden kertjével, a teremtés-újjáteremtés összefüggésében, a Jelenések könyvében így sokkal konkrétabban jelenik meg, mint egyszerűen csak a fa gyümölcseinek kifejezésével: “(its tree) אילנה (the fruit) פארי (in it) בה 7 פארי (that is) ראיית (tree) אילן – Móz 1,29.”²⁶ A Biblia első és utolsó fejezete által keretbe foglalt üdvtörténet centrumában így válik igazán érthetővé Jézus születése, melynek háttérében Strack és Billerbeck ott látja a rabbinikus szövegeket: Az Úr a teremtéskor az embernek ad minden maghozó növényt az egész föld színén, és minden fát, amelynek maghozó gyümölcse (פרי – Móz 1,29) van, az új teremtésben pedig látjuk az élet fáját, amely tizenkétszer hoz termést (פארא – Rev 22:2),

an electronic version of the print edition published by the University of Chicago Press. Electronic text hypertexted and prepared by OakTree Software, Inc. Version 2. 8. 812.

²² <https://szentiras.hu/RUF/Zak8>

²³ <https://szentiras.hu/RUF/%C3%89zs30>; “sevenfold” – JOÜON–MURAOKA, *A grammar of biblical Hebrew*, 301.

²⁴ https://www.sefaria.org/Midrash_Tanchuma_Buber%2C_Bereshit.18.1?lang=bi; RABBI TANCHUMA BEN RABBI ABBA, SALOMON BUBER: מדרש תנחומא בראשית: *Midrash Tanchuma Ein agadischer Kommentar zum Pentateuch*, Wilna, Wittwe & Gebrüder Romm., 1885, יח, בראשית 12. 13.; ספר מדרש רבה בראשית רבה; 13.; <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=nncl.50395671&view=1up&seq=11&skin=2021>; BILLERBECK, STRACK, *Kommentar zum Neuen Testament, Das Evangelium nach Matthäus*, 19.

²⁵ RABBI TANCHUMA BEN RABBI ABBA, SALOMON BUBER: מדרש תנחומא בראשית: *Midrash Tanchuma*, 13.; BILLERBECK, STRACK, *Kommentar zum Neuen Testament, Das Evangelium nach Matthäus*, 19.

²⁶ BAUSCHER, G. D. MITCHELL, T. (Ed.): *The Aramaic English Interlinear Peshitta Holy Bible*, Lulu Publishing, New South Wales, Australia 2017, 12.

163. פרשה ל ה, ספר מדרש רבה שמות רבה

tok élén Nahsón, Ammínádáb fia vezetésével (4Móz 10,14), hanem ő lépett a tenger örvényébe először az egyiptomi kivonuláskor:

“למה נקרא שמו נחשון ע"ש שירד תחלה לנחשול שבבים”.³² A *Bamidbar Rabbah* נחשון nevét nem is tekinti véletlennek, hanem szójátékot lát benne, s az örvénnyel hozza kapcsolatba: נחשול – נחשון.³³ Nahsón áldozatkészsége beszédes Jézus családfájának hátterében, s ezt részletezi a *Bamidbar Rabbah*: Nahsón, Ammínádáb fia áldozati ajándékai között a bakkal kapcsolatban (עתוד), amikor megint csak előkerül a ו, az עתודים – עתודים (4Móz 7,17).³⁴ A kérdés lényege, hogy miért szerepel a fedelmek áldozatának leírásában az ő bakjaik kifejezése (עתודים) defektív írásmódban, w nélkül, míg Nahsón esetében az ő bakjait (עתודים) plene írásmódban említi a szöveg, vagyis ו-vel. De miért kerül a szóba feleslegesen a ו? A *Bamidbar Rabbah* konkrétan teszi fel ezt a kérdést:³⁵ “למה בכל קרבנות הנשיאים כתיב קרבנו

עתודים חסר ובנחשון כתיב וקרבו עתודים מלאים וקרבו למה ו יתירה”.

A konkrét kérdésre, konkrét a válasz is: a ו, melynek számértéke 6, hat dologra utal. Ezek a dolgok egy bizonyos napon a világban megújulnak.

“כנגד ו דברים שנחדש באותו היום בעולם”.³⁶

A Midrash miután felsorolja ezeket a dolgokat leszögezi, hogy Nahsón utóda, Dávid, hat tökéletes tulajdonsága birtokában eljön és megépíti a szentély alapjait:

“ולכך יבא בן נחשון בשש מדות שלמים ויבנה יסוד בהמ"ק”.³⁷ Nahsón Jézus családfájában tehát iránymutató, hiszen míg a fedelmek áldozatának leírásában az ő bakjaik kifejezése (עתודים) defektív írásmódban, ו nélkül, Nahsón esetében az ő bakjait (עתודים) plene írásmódban, vagyis ו-vel azért említi a szöveg, mert Dávid Nahsontól származik és hat áldás hordozója:

“ולכך עתודים מלאים שרוד שעמד ממנו נחברך בששה ברכות”.³⁸ Ezen felül még Nahsón esetében a bakok (עתודים) fogalmát azért is említi plene írásmódban, ו-vel a szöveg, mert Nahsón hat fia is hat áldás hordozója volt, s közöttük a felsorolásban Dávid az első, majd a Messiás: “למה עתודים מלא”

³² ספר מדרש רבה במדבר רבה New York 1960 פרשה יג קד BILLERBECK, STRACK: *Kommentar zum Neuen Testament I*, 19.

³³ WÜNSCHE, A.: *Der Midrasch Bemidbar Rabba, das ist die allegorische Auslegung des vierten Buches Mose*, Bibliotheca rabbinica, Bd. 4., Otto Schulze, Leipzig, 1885, 316.; “נחשון ... storm ... נחשון ... Formed from נחש because it twists its neck like a serpent ... a daring pioneer ... the first to plunge into the Red Sea after the Exodus.” – KLEIN, E.: *A comprehensive etymological dictionary of the Hebrew Language for readers of english*, Carta Jerusalem, The University of Haifa, 1987, 412.

³⁴ WÜNSCHE, *Der Midrasch Bemidbar Rabba*, 319.; <https://szentiras.hu/RUF/4M%C3%B3z7>

³⁵ ספר מדרש רבה במדבר רבה New York 1960 פרשה יג קד

³⁶ ספר מדרש רבה במדבר רבה New York 1960 פרשה יג קד

³⁷ ספר מדרש רבה במדבר רבה New York 1960 פרשה יג קד

³⁸ ספר מדרש רבה במדבר רבה New York 1960 פרשה יג קד

“והוא יתיר וא”ו כנגד ו’ בנים שהיו מנחשין בעלי ו’ ברכות ואלו הן דוד משיח”³⁹ A Messiással kapcsolatban fontosnak tartja Strack és Billerbeck annak hangsúlyozását is a rabbinikus irodalomban, hogy az örökkévaló Lelke nyugszik rajta:

“משיח דכתיב (ישעיה יא) ונחה עליו רוח ה’”⁴⁰ Nem véletlen, hogy a Szeptuaginta pont Ézs 11,2-t idézi Jézusra vonatkozóan, amikor az Úr lelkéről beszél, de emellett Strack és Billerbeck idézi még a rabbinikus irodalomból mind a hat, Messiást meghatározó áldást a bölcsesség és értelem lelkét, a tanács és erő lelkét, valamint az ÚR ismeretének és félelmének lelkét:

רוח חכמה ובינה הרי תרין

רוח עצה וגבורה הרי ד'

“רוח דעת ויראת ה' הרי ו'”⁴¹ Gyakorlatilag párosával összegzi a forrás a Messiás jellemzőit, és végül summázza, hogy ez összesen hat, használva a ו'-ot.

Strack és Billerbeck még egy forrást idéz a Messiással és az áldásokkal kapcsolatban, nevezetesen a Babiloni Talmudból a *Szanhedrin* 93-at, mely szerint Ruth leszármazottai is hatan vannak, akik mindegyike hat áldást hordoz. A forrás tulajdonképpen a Ruth 3,17-et magyarázza, ahol Bóáz hat mérték árpát ad Ruthnak, s ennek természetesen szimbolikus jelentése van. A *Szanhedrin* magyarázata szerint Bóáz nem csupán hat árpaszemet adott Ruthnak, amit ő Naóminak mutat (3,17), hanem hat mérték árpát is (3,15), s ez utal a hat leszármazottra, és mindegyikük esetében a hat áldásra. A hat utód felsorolása itt is Dáviddal és a Messiással kezdődik:

”שש שעורים אלה שש סאין

....ששה בנים לצאת ממנה שמתברכין בשש [ששן] ברכות ואלו הן דוד ומשיח...”⁴²

Strack és Billerbeck munkájában nyilván azért fontos Jézus családfája megértéséhez a rabbinikus háttér, mert megerősíti az áldások vonalát: Dávid közvetlenül Ruth leszármazottja, a Messiás pedig Dávidé (Ézs 11,1; Jer 23,5kk).⁴³ Mindkettőjük esetében tisztázza is a *Szanhedrin* a hat áldást. Dávidét például az 1 Sám 16,18 alapján, vagyis hogy 1. tud lanton játszani; 2. derék férfi, 3. harcra termett, 4. okos beszédű, 5. daliás ember, 6. és vele van az Úr:

יודע ננך”

³⁹ ספר מדרש רבה במדבר רבה New York 1960 פרשה יג 104

⁴⁰ BILLERBECK, STRACK, *Kommentar zum Neuen Testament, Das Evangelium nach Matthäus*, 20. 104; ספר מדרש רבה במדבר רבה New York 1960 פרשה יג 104; <https://szentiras.hu/RUF/%C3%89zs11;>

⁴¹ BILLERBECK, STRACK, *Kommentar zum Neuen Testament, Das Evangelium nach Matthäus*, 20. 104; ספר מדרש רבה במדבר רבה New York 1960 פרשה יג 104; <https://szentiras.hu/RUF/%C3%89zs11;> NESTLE-ALAND: *Novum Testamentum Graece*, ALAND, B. ALAND, K. KARAVIDOPOULOS, J. MARTINI, C. M. METZGER, B. M. (Hrsg.): 28. revidierte Auflage, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2012, 858.

⁴² תלמוד בבלי מסכת סנהדרין *Talmud Bavli, Tractate Sanhedrin*, Volume III, Schottenstein Edition, 49., DICKER, A. ELIAS, J. KATZ, D. (Eluc.) SCHORR, Y. S. GOLDWURM, H. (Eds.) Brooklyn, N.Y., Mesorah Publications, Ltd., 2002. 93a⁴. 93b¹

⁴³ תלמוד בבלי מסכת סנהדרין 93b¹

ונבור חיל
ואיש מלחמה
ונבון דבר
ואיש תואר

⁴⁴ "יהי עמו". A Messiásra jellemző áldások felsorolása az Ézs 11,2 alapján történik itt is. Ezekhez pedig a következőket idézi a *Szanhedrin* az Írásból úgy, hogy közben az Úr lelkének messiási sarjra ruházott áldásait hatféle módon jeleníti meg, páros csoportosítás megállapítása nélkül: Az Úr lelke nyugszik rajta, 1. a bölcsesség 2. és értelem lelke, 3. a tanács 4. és erő lelke, 5. az ÚR ismeretének 6. és félelmének lelke:

משיח דכתיב
ונחה עליו רוח ה'

רוח חכמה ובינה
רוח עצה ונבונה
⁴⁵ "רוח דעת ויראת ה'

Strack és Billerbeck utolsó idézete Mt 1,4 rabbinikus háttéréhez ugyancsak Nahsón áldozatának kifejezését boncolgatja a w –val kapcsolatban, feltéve a kérdést, hogy az miért szerepel feleslegesen a szövegben. Egyértelmű a válasz: a hatos szám miatt, mert hat dolog vétetett el az első embertől, de mindez majd visszatér Nahsón fia által, aki a Messiás, s fel is sorolja a forrás mind a hat dolgot, igehelyekkel együtt (זיוו – fénye – Jób 14,20; חיייו – élete – 1Móz 3,19; קומתו – termete – 1Móó 3,8; ופירות הארץ – a föld gyümölcsei – ופירות האילן – a fa gyümölcsei – 1Móa 3,17; מאורות – világító tesztek – Ézs 24,23):⁴⁶

"למה וייו יתירה....

שיתא כנגד ו' דברים שניטלו מאדה"ר
ועתידים לחזור ע"י בן נחשון הוא משיח.
אלו הן ו' דברים שניטלו מאדה"ר
זיוו וחיייו וקומתו ופירות הארץ ופירות האילן ומורות.

זיוו...איוב יד...חיייו... קומתו... ופירות האילן ופירות הארץ (ברשית ג)...
⁴⁷ מאורות (ישעיה כד)..."

⁴⁴ תלמוד בבלי מסכת סנהדרין 93b¹; <https://szentiras.hu/RUF/1S%C3%A1m16>

⁴⁵ תלמוד בבלי מסכת סנהדרין 93b²; <https://szentiras.hu/RUF/%C3%89zs11>. Én a bevezetés után azért csoportosítom a hat áldást, hogy lássuk mind a hatot. A *Szanhedrin* ezt nem teszi, hanem folyamatosan írja a szöveget.

⁴⁶ BILLERBECK, STRACK, *Kommentar zum Neuen Testament, Das Evangelium nach Matthäus*, 20. 104 ספר מדרש רבה במדבר רבה 1960 New York פרשה יג

⁴⁷ 104 ספר מדרש רבה במדבר רבה 1960 New York פרשה יג; BILLERBECK, STRACK, *Kommentar zum Neuen Testament, Das Evangelium nach Matthäus*, 20.; WÜNSCHE, *Der Midrasch Bemidbar Rabba*, 319.; FREEDMAN, H. SIMON, M. (Edits.): *Midrash Rabbah*, SLOTKI, J. J. M. A. *Numbers II*, London, The Soncino Press, 1939, 523.

Nahsón tehát méltán kerül Jézus családfájába. És az is Strack és Billerbeck kommentárjának az érdeme, hogy megismerjük azt a rabbinikus forrást, ahonnan kiderül: Nahsón volt az, aki míg mások csak álltak és tanácskoztak, ő felugrott és a tengerbe vetette magát az Egyiptomból való szabaduláskor. A kommentár megmutatja a pontos helyet: “קפץ נחשון בן עמינרב ונפל לו לתוך גללי הים”.⁴⁸

Billerbeck a Mt 9,15-höz idézi Jézus kérdésével kapcsolatban – Gyászolhat-e a násznép, amíg velük van a vőlegény? – a Schemot Rabbából annak a királynak az esetét, aki megházasodik és feleségének küldet a vőfélyvel egy házassági szerződést, de miután az asszonyról pletykák keringenek, a vőfély összetöri a házassági szerződést mondván: jobb, ha hajadonként ítélik el, mint házasként. Mózzsal hozza kapcsolatba a történetet a midrás, mely szerint a kötáblák összetörésének is az volt a célja, hogy Izráel megmaradjon. Vagyis Billerbeck felfedezi azt, ami közös a rabbinikus irodalomban és Jézus szavaiban: az üdvtörténet célja, az öröm igazi forrása Isten népének a megmaradása.⁴⁹

IRODALOM

- Aland, B. Aland, K. Karavidopoulos, J. Martini, C. M. Metzger, B. M. Strutwolf, H. (Hrsg): *Nestle–Aland, Novum Testamentum Graece* 28., revidierte Auflage, Institut für Neutestamentliche Textforschung (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013).
- A Greek – English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, Third Edition revised and edited by Fredrick William Danker Licensed by the University of Chicago Press, Chicago, Illinois © 1957, 1979, 2000 by The University of Chicago. All rights reserved. This edition is an electronic version of the print edition published by the University of Chicago Press. Electronic text hypertexted and prepared by OakTree Software, Inc. Version 2. 8.
- Bauscher, G. D. Mitchell, T. (Ed.): *The Aramaic English Interlinear Peshitta Holy Bible*. New South Wales, Australia: Lulu Publishing, 2017.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS-T) hg. v. Karl Elliger und Wilhelm Rudolph, fünfte, verbesserte Auflage, hg. v. Adrian Schenker © 1977 und 1997 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart Groves-Wheeler Westminster Hebrew Morphology, v. 4.14. J. Alan Groves Center for Advanced Biblical Research 2960 Church Road, Glenside, PA 19038–2000 U.S.A. Copyright © 1991–2010 The J. Alan Groves Center for Advanced Biblical Research (“The Groves Center”). All Rights Reserved. Version 1.8

⁴⁸ BILLERBECK, STRACK: *Kommentar zum Neuen Testament I*, 19.; DE-RABBI SIMON B. JOCHAI: *Mechilta ein halachischer und haggadischer Midrasch zu Exodus*, nach handschriftlichen und gedruckten Quellen rekonstruiert und mit erklärenden Anmerkungen und einer Einleitung versehen von Hoffmann, D. Frankfurt a. M. J. Kaufmann 1905, 51.; WINTER, J. WÜNSCHE, A.: *Mechilta Ein Tannaitischer Midrasch zu Exodus*, Leipzig J. C. Hinrichs'sche Buchandlung 1909, 102.

⁴⁹ BILLERBECK, STRACK: *Kommentar zum Neuen Testament I*, 500. 501.; WÜNSCHE: *Der Midrasch Schemot Rabba*, 318.; <https://szentiras.hu/RUF/Mt9>.

- Billerbeck, P. Strack, H. L.: *Kommentar zum Neuen Testament: aus Talmud und Midrasch*. Bd. 4 Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments: Abhandlungen zur neutestamentlichen Theologie und Archeologie Teil 1 C. H. München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung, MCMLVI.
- Billerbeck, P. Strack, H. L.: *Kommentar zum Neuen Testament: aus Talmud und Midrasch*. Erster Band Das Evangelium nach Matthäus. München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung, MCMLVI.
- de-Rabbi Simon b. Jochai: *Mechilta ein halachischer und haggadischer Midrasch zu Exodus*, nach handschriftlichen und gedruckten Quellen rekonstruiert und mit erklärenden Anmerkungen und einer Einleitung versehen von Hoffmann, D. Frankfurt a. M.: J. Kaufmann, 1905.
- Dicker, Acher; Elias, Joseph; Katz, David (Eluc.); Schorr, Yisrael Simcha; Goldwurm, Hess (Eds.) מסכת סנהדרין בבלי תלמוד בבלי Talmud Bavli, Tractate Sanhedrin, Volume III, Schottenstein Edition, Brooklyn, N.Y.: Mesorah Publications Ltd., 2002.
- Elliger, K. Rudolph, W. (Eds.): *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, quae antea cooperantibus Alt, A.... ed. Kittel, R., adjuvantibus Bardtke, H.... ed., Textum masoreticum curavit Rüger, H. P., Masoram elaboravit Weil, G. E., Editio quinta emendata opera Schenker, A. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- Freedman, H. Simon, M.: *Midrash Rabbah, Exodus* (London: The Soncino Press, 1939).
- Freedman, H. Simon, M. (Edits.): *Midrash Rabbah*, Slotki, J. J. M. A. *Numbers II*. London: The Soncino Press, 1939.
- Freedman, H. Simon, M.: *Midrash Rabbah*. London: The Soncino Press, 1961.
- Ginsburg, Christian David: *The Massorah Compiled from Manuscripts*, I–IV. London, 1880–1905; repr. with a Prolegomenon, Analytical Table of Contents and Lists of Identified Sources and Parallels by A. Dotan. New York, 1975.
- Joüon, P. Muraoka, T.: "A grammar of biblical Hebrew", *Subsidia Biblica*, 27. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2018.
- Kittel, G.: *Grundsätzliches und Methodisches zu den Übersetzungen rabbinischer Texte*, AGGELOS Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde, Band I. Leipzig: Verlag von Eduard Pfeiffer, 1925.
- Klein, E.: *A comprehensive etymological dictionary of the Hebrew Language for readers of english*. Carta Jerusalem, The University of Haifa, 1987.
- Masora Thesaurus Masora of Codex Leningrad* (B19a) as arranged, deciphered, and annotated by Prof. Aron Dotan with the assistance of Nurit Reich, Tel Aviv University Copyright © 2014 by Prof. Aron Dotan. All rights reserved. Used by permission. Accordance edition hypertexted and formatted by OakTree Software, Inc. Version 5.0
- Nestle–Aland: Novum Testamentum Graece*, Aland, B. Aland, K. Karavidopoulos, J. Martini, C. M. Metzger, B. M. (Hrsg.): 28. revidierte Auflage, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2012.
- Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek)* (NA28-T) Nestle–Aland, 28th Revised Edition, Edited by Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfalen, Edited by Barbara and Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. Copyright © 2012 by Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart. Used by permission. Morphological tagging by William D. Mounce and Rex A. Koivisto Copyright © 2003 William D. Mounce. Copyright © 2013 OakTree Software, Inc. All rights reserved. Version 2.7.

- Rabbi Tanchuma ben Rabbi Abba, Salomon Buber: מדרש תנחומא בראשית *Midrasch Tanchuma Ein agadischer Commentar zum Pentateuch*. Wilna: Wittwe & Gebrüder Romm., 1885.
- Strack & Billerbeck: *A Commentary on the New Testament from the Talmud & Midrash* Volume 2. Bellingham, WA: Lexham Press, 2022.
- רבה בראשית רבה ספר מדרש רבה New York, 1960.
- רבה במדבר רבה ספר מדרש רבה New York, 1960.
- Winter, J. Wünsche, A.: *Mechilta Ein Tannaitischer Midrasch zu Exodus*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1909.
- Wünsche, A.: *Der Midrasch Bereschit Rabba*, Bibliotheca rabbinica, Eine Sammlung alter Midraschim. Leipzig: Otto Schulze, 1881.
- Wünsche, A.: *Der Midrasch Schemot Rabba*, Bibliotheca rabbinica, Eine Sammlung alter Midraschim. Leipzig: Otto Schulze, 1882.
- Wünsche, A.: *Der Midrasch Bemidbar Rabba, das ist die allegorische Auslegung des vierten Buches Mose*, Bibliotheca rabbinica, Bd. 4. Leipzig: Otto Schulze, 1885.
- <https://szentiras.hu/RUF/Mt1>
- <https://szentiras.hu/RUF/1M%C3%B3z2>
- <https://download.hebrewbooks.org/downloadhandler.ashx?req=14385>
- https://www.sefaria.org/Bereishit_Rabbah.12.6?lang=bi
- <https://szentiras.hu/RUF/Ruth4>
- <https://szentiras.hu/RUF/J%C3%B3b14>
- <https://szentiras.hu/RUF/1M%C3%B3z3>
- <https://szentiras.hu/RUF/B%C3%ADr5>
- <https://szentiras.hu/RUF/%C3%89zs65>
- <https://szentiras.hu/RUF/3M%C3%B3z26>
- <https://szentiras.hu/RUF/1S%C3%A1m16>
- <https://szentiras.hu/RUF/%C3%89zs11>
- <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=nnc1.50395671&view=1up&seq=11&skin=2021>
- <https://szentiras.hu/RUF/1M%C3%B3z1>
- <https://szentiras.hu/RUF/Jel22>
- https://www.sefaria.org/Shemot_Rabbah.30.3?lang=bi
- <https://szentiras.hu/RUF/4M%C3%B3z7>
- <https://szentiras.hu/RUF/Zak8>
- <https://szentiras.hu/RUF/%C3%89zs30>
- https://www.sefaria.org/Midrash_Tanchuma_Buber%2C_Bereshit.18.1?lang=bi

A KULTURÁLIS EMLÉKEZET MINT HERMENEUTIKAI ESZKÖZ NEHEMIÁS KÖNYVÉBEN

A babiloni fogság akkora traumát jelentett az ókori Izrael történetében, hogy a száműzött csoport ezt beépítette a múltjáról való gondolkodásba, sőt vallási gyakorlatába is. A babiloni fogság számos következményéhez tartozik a jahvizmus egyes formáinak kialakulása, amint arra Bob Becking szerint a „történelmi mítoszok” különböző formái rámutatnak, például az „üres föld mítosza”¹ és a „a tömeges visszatérés mítosza”.² Becking értelmezésében a „történelmi mítosz” a múlt olyan elbeszélése, amely egyrészt sajátos teológiai és ideológiai érdekek szerint konstruálja a múltat, és nem feltétlenül követi a rendelkezésre álló bizonyítékokat.

Ez a tanulmány kapcsolódik egy korábbi kutatáshoz, amelyben azt vizsgáltuk, hogy Ezekiel könyvében³ a fogságba vitt közösség hogyan alakította át csoportidentitását a fogság tapasztalatai fényében, és hogyan tekintette magát az „igazi Izraelnek”, vagyis a sínai szövetségi közösség közvetlen folytatójának a Júdában maradt közösséggel szemben. Ezt a „fogság teológiájának” nevezett értelmezési keretet Ezdrás és Nehemiás könyveinek szerzői/szerkesztői átvették, ugyanakkor a perzsa kor megváltozott körülményei miatt a teljes fogsági paradigma már nem volt tartható. Ezért e tanulmány a kulturális emlékezet, az identitásmeghatározások és a közösségi identitás kifejeződésének újbóli aktualizálását kívánja feltárni, ahogyan az Nehemiás reformjaiból kirajzolódik. A kulturális emlékezet- és a traumaelméletekre támaszkodva vizsgálja a száműzetés mint

¹ Robert P. Carroll, „The Myth of Empty Land,” in *Ideological Criticism of Biblical Texts*, ed. D. Jobling and T. Pippin, Semeia 59 (Atlanta, GA: SBL, 1992), 79–93; Vö. Israel Finkelstein and Neil Asher Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts* (New York, NY, London, Toronto, Sydney: Touchstone, 2002), 305–309.

² Bob Becking, „‘We All Returned as One!’: Critical Notes on the Myth of Mass Return,” in *Judah and Judeans in the Persian Period*, ed. Oded Lipschits and Manfred Oeming (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006), 3–4kk.

³ Ottília Lukács, *Sabbath in the Making: A Study of the Inner-Biblical Interpretation of the Sabbath Commandment* (Leuven; Paris; Bristol, CT: Peeters, 2020), 275–86; Lukács Ottília, „Ezekiel próféta közösségépítő stratégiája és a rituális szabályok áthágásának kritikája,” in *Ünnepelő ember a közösségben: baráti köszöntőkötet Nóda Mózes tiszteletére*, ed. Márta Bodó et al. (Budapest, Kolozsvár: Szent István Társulat, Verbum, 2019), 195–206; Ottília Lukács, „Sabbath as the Basis of Hope in the Babylonian Exile,” in *Hope: Where Does Our Hope Lie?: International Congress of the European Society for Catholic Theology*, ed. Milo Lichner, Theology East-West (Zürich: LIT, 2020), 75–88.

emlékezési alakzat (*memory figure*) értelmezését és a szombat/shabbat identitásjelölő funkcióját a Jeruzsálembé visszatérők közösségében. Jehud tartományának megváltozott társadalmi-politikai helyzete generálta a történelem újraértelmezését a visszatérők körében a közösség kollektív identitásának meghatározása és a kulturális emlékezeten alapuló közösség megteremtése érdekében. Ennek ismeretében vizsgálhatjuk a kulturális emlékezet hermeneutikai eszközként való működését Nehemiás könyvében.

A jelen tanulmány három részre tagolódik: az első részben a kulturális emlékezet elméletét mint hermeneutikai eszközt kívánjuk bemutatni Nehemiás emlékirata tükrében; a második rész Nehemiás emlékiratának főszereplőire és közösségeire összpontosít; és végül a harmadik részben Nehemiás szombatreformját mint identitást formáló eszközt mutatjuk be.

I. A KULTURÁLIS EMLÉKEZET SZEREPE NEHEMIÁS SZOMBATREFORMJÁNAK MEGÉRTÉSÉBEN

Ezdrás és Nehemiás tevékenysége a Második Templom időszakának kezdetére esik, amelyhez a hagyományos kronológia a deportált júdeaiak „tömeges visszatérését” tár-
sítja, és amely a születő judaizmus meghatározó korszakát is jelenti. Ezen a ponton szeretnénk hangsúlyozni, hogy nem célunk Nehemiás történelmi szerepének rekonstruálása a júdeai közösségek hálózatában (Jeruzsálem és a keleti diaszpóra), hanem a szerzők azon törekvéseire szeretnénk rávilágítani, melyek a babiloni fogságból visszatért jeruzsálemiek etnikai és vallási identitásának megteremtését ábrázolják, amit Nehemiás emlékiratai mint irodalmi művek őriztek meg. Továbbá osztjuk a neves régész, Israel Finkelstein véleményét, hogy Ezdrás és Nehemiás könyveit nem a korai perzsa Jehud tartomány valóságának hátterében kell értelmezni, hanem a késő hellenisztikus kor hasmoneus társadalmi viszonyainak fényében. Finkelstein ezt a javaslatát a jeruzsálemi falra vonatkozó régészeti bizonyítékokra és annak Nehemiás emlékirataiban betöltött kiemelkedő szerepére alapozza (vö. Neh 1,3; 2,8.13.17; 3.33.38; 4,5.9; 5,16; 6,1.6.15; 7,1; 12,27).⁴

A Nehemiás könyve szerzőinek/szerkesztőinek teológiai gondolkodását és ideológiai nézeteit mélyen meghatározta a babiloni fogság kulturális emléke, mely mind a babiloni diaszpóra, mind a perzsa Jehud tartományában újonnan létrejött visszatérők közösségének kulturális traumájává vált. Ezdrás és Nehemiás könyvei tehát egy kulturális

⁴ További részletekért lásd Israel Finkelstein, *Hasmonean Realities behind Ezra, Nehemiah, and Chronicles. Archaeological and Historical Perspectives*, Ancient Israel and Its Literature 34 (Atlanta, GA: SBL Press, 2018), 16–23; Id., „Jerusalem and Judah 600–200. Implications for Understanding Pentateuchal Texts,” in *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah*, ed. Peter Dubovský, Dominik Markl, and Jean-Pierre Sonnet (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 8–10.

traumafolyamatról, egy közösség újjáépítéséről és egy etnikai csoport létrehozásáról tanúskodnak, melyet a közösség a kulturális emlékezete által formált.

Az újjáépített júdeai közösség magában foglalja a jehudi visszatérők Jeruzsálem-központú csoportjait, valamint a hozzájuk szorosan kapcsolódó keleti diaszpóra jahvista csoportjait is. A diaszpórában élő júdeaiak fenntartják kötődésüket Jeruzsálemhez és Jehudhoz, őseik földjéhez, és függenek ettől a közösségtől, mert identitásuk szempontjából ez alapvető fontosságú. A visszatérők közössége viszont a diaszpóra közösségétől függött, amennyiben ez utóbbiak a templomépítésből és a visszatérők intézményeinek pénzügyi, politikai támogatásából jelentősen kivették a részüket. Ezért, ahogy Ezdrás és Nehemiás könyvéből is kiderül, a diaszpóra közösségei és vezetőik nélkülözhetetlen szerepet játszanak a Jeruzsálem-központú júdeai közösség megújulásában és megszilárdulásában.⁵

A tudományos konszenzus szerint Ezdrás és Nehemiás könyveinek kompozíciója írástudói tevékenység eredménye.⁶ Nehemiás emlékirata ennek a kompozíciónak az egyik forrása, mely Nehemiás tevékenységének kulcsfontosságú eseményeiről számol be, nevezetesen a jeruzsálemi fal újjáépítéséről és az úgynevezett nehemiási reformokról, melyek kiemelten a jeruzsálemi Szentély kultuszának megszervezésére, a szombattal kapcsolatos szabályokra és az izraelitáknak minden idegen származásától való elkülönülésére vonatkoznak.⁷

Ezek a tények számos kérdést felvetnek. Mi a szerzők/későbbi szerkesztők célja Nehemiás emlékiratával, különösen a jeruzsálemi fal újjáépítésével és a bizonyítékokon messze túlmutató, alkalmazhatatlan reformok megállapításával? Mi a szerepe Jeruzsálemnek az irodalmi műben, ha a főhős nem szándékozik ott letelepedni, és nem is a „tömeges visszatérést” hirdeti? Mi a célja szombatreformnak és a leviták által őrzött szombat napi nyugalomnak?

A válaszok kifejtésében a kulturális trauma és a kulturális emlékezet fogalmai alapvető jelentőséggel bírnak. Jeffrey C. Alexander a következőképpen határozza meg a kulturális traumát: „[ez] akkor következik be, amikor egy közösség tagjai úgy érzik, hogy olyan szörnyű eseménynek voltak kitéve, amely kitörölhetetlen nyomokat hagy a cso-

⁵ Gary N. Knoppers, „The Construction of Judean Diasporic Identity in Ezra–Nehemiah,” *Journal of Hebrew Scriptures* 15 (2015): 19–20. A keleti diaszpóráról lásd tovább Israel Eph’al, „The Babylonian Exile: The Survival of a National Minority in a Culturally Developed Milieu,” in *Gründungsfeier Am 16. Dezember 2015, Centrum Orbis Orientalis.*, ed. R.G. Kratz (Göttingen: Akademie der Wissenschaften, 21–31); Id., „The Western Minorities in Babylonia in the 6th–5th Centuries B.C.: Maintenance and Cohesion,” *Orientalia*, 47 (1978): 74–90.

⁶ Például Jacob L. Wright, „A New Model for the Composition of Ezra–Nehemiah,” in *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, ed. Oded Lipschits, Gary N. Knoppers, and Rainer Albertz (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2007), 333–48.

⁷ Bob Becking, „Covenant, Agreement, and Law: The Social Code Underlying the Book of Nehemiah,” in *Torah and Tradition: Papers Read at the Sixteenth Joint Meeting of the Society for Old Testament Study and the Oudtestamentisch Werkgezelschap, Edinburgh, 2015*, n.d., 71.

porttudatukban, örökre megjelölve emlékeiket, és alapvető, visszavonhatatlan módon megváltoztatva jövőbeli identitásukat”.⁸ Alexander azt is hangsúlyozza, hogy a kulturális traumák társadalmi válságokból erednek, melyek a közösség identitástudatának magjába hatoló akut nehézségeket jelentenek.⁹ Más szóval a kulturális trauma egy közösség kulturális emlékezetének részévé válik, mely hasonlóképpen formálja az emlékező közösség, esetünkben a Babilóniába száműzött júdeaiak, majd utódaik, a perzsa Jehud tartományba visszatérők csoportjának identitását.

A kulturális emlékezet Jan Assmann által kidolgozott különböző aspektusai közül szeretnék továbbá utalni a múlt értelmezésére. Eszerint a kulturális emlékezet egy csoport vagy közösség közös múltját a jelen fényében értelmezi újra, és ily módon elkerülhetetlenül alakítja a jövőjét.¹⁰ Ezért egyszerre két irányban is működik: visszafelé (a múltra reflektál) és előre (a jövőre irányul).¹¹ Következésképpen a kulturális emlékezet az emlékező közösség múltjának megkonstruálása során elkerülhetetlenül szelektál, és ez által a közösség emlékezete magában foglalja a múlt azon elemeit, melyeket semmilyen körülmények között nem szabad elfelejteni. Más szóval a múltat úgy mutatja be, ahogyan emlékeznek rá, és nem úgy, ahogyan megtörtént, vagyis egy megkonstruált múltról (*remembered past*) van szó. A múlthoz való ilyen típusú kapcsolódás alapokat biztosít az emlékező csoport kollektív identitásának, mert újra és újra megerősíti a csoportidentitást. A kulturális emlékezet továbbá a tudatos reflexió szférájába tartozik, amely nem spontán módon történik egy csoporton belül, hanem ún. „sajátos hordozók” által, mint például papok, tanítók és írástudók ellenőrzése alatt. Ahogy Assmann fogalmaz: „A kulturális emlékezet fogalma az emberi emlékezet egyik külső dimenziójára vonatkozik, amelyet kezdetben hajlamosak vagyunk tisztán belső jelenségnek gondolni, melynek helye az individuum elméje [...] Ennek az emlékezetnek a tartalma, és megőrzésének időtartama azonban nagyrészt nem a belső tárolás, illetve ellenőrzés kérdése, hanem a társadalom és a kulturális kontextus által megszabott külső feltételek. A kulturális emlékezetet az emberi emlékezés egyik külső dimenziójának tekintjük.”¹²

⁸ Jeffrey C. Alexander, *Cultural Trauma and Collective Identity* (Berkeley, CA: University of California Press, 2004), 1, 22. Eredeti idézet: “[it] occurs when members of a collectivity feel they have been subjected to a horrendous event that leaves indelible marks upon their group consciousness, marking their memories forever and changing their future identity in fundamental and irrevocable ways.”

⁹ Alexander, 10.

¹⁰ Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 37.

¹¹ Assmann, 28.

¹² Assmann, 5. Eredeti idézet: “Cultural memory refers to one of the exterior dimensions of the human memory, which initially we tend to think of as purely internal – located within the brain of the individual [...] However, the contents of this memory, the ways in which they are organized, and the length of time they last are for the most part not a matter of internal storage, or control but the external conditions imposed by society and cultural context.”

A jelen diskurzus keretében megállapíthatjuk, hogy a bibliai Nehemiás, ami az identitásépítést illeti, a „különleges hordozó” szerepét tölti be a posztmonarchikus Jehudban annak minden kötelezettségével és felelősségével együtt.

Tekintettel a téma összetettségére és e tanulmány terjedelmi kereteire, a Nehemiás 13. fejezetében található szombatreformra szorítkozunk. Mielőtt azonban rátérnénk magára a szombatreformra, röviden bemutatjuk a Neh 13 főszereplőit és ellenfeleiket, hogy szélesebb képet kapjunk a szombatreform történelmi háttéréről.

2. NEHEMIÁS EMLÉKIRATÁNAK FŐSZEREPLŐI

2.1. NEHEMIÁS

Nehemiás a Babilóniába deportált júdeai közösség tagja, aki a perzsa király udvarában, Szúzában szolgál. Alakja meglehetősen sztereotipikus: a fogságba vitt júdeaiak leszármazottja, aki egy idegen uralkodó szemében kegyet talál és magas pozíciót kap. Egyfajta udvari funkciót betöltő személy az akhaimenida udvari adminisztrációban (pohárnok / מִשְׁכֵּה), mint például Dániel, József vagy Eszter. Fontos jellemzője, hogy a diaszpórai miliőben is feltétel nélkül hűséges marad etnikai és vallási gyökereihez.

Nehemiás könyvének szerzői történelmi, földrajzi és politikai támpontokkal legitimálják a cselekmény történetiségét. Történelmileg Nehemiás első missziójára kb. 13 évvel Ezdrás visszatérése után került sor, a második misszióra pedig röviddel az első után, a Kr. e. 5. század végén. Földrajzilag a cselekmény a keleti diaszpóra és a jeruzsálemi közösség közötti szoros együttműködést is tükrözi Nehemiás által: Szúza a Perzsa Birodalom akkori fővárosa, Jeruzsálem pedig Jehud tartomány központja. Politikai szempontból Nehemiás helyzete megfelel a keleti diaszpóra fent említett helyzetének, például nyilvánvaló a Jeruzsálem-központú őshazához való erős kötődés, valamint a diaszpórában maradt közösség támogatása és elkötelezettsége a visszatértek iránt (vö. Neh 1,1–4). Továbbá jól körülhatárolt Nehemiás funkciója a szúzaiban és a királytól kapott kinevezése a jeruzsálemi útjai során. Nehemiás, a pohárnok, arra kéri a perzsa királyt, hogy visszatérhessen ősei hazájába, és segíthessen az ott élőknek a jeruzsálemi fal újjáépítésében. A király a kérést teljesíti, és megbízatást ad Nehemiásnak a feladat elvégzésére. A perzsa király anyagi és politikai támogatásával a helyiekkel és a szomszédokkal való konfliktusok ellenére a visszatérőknek sikerül újjáépíteni Jeruzsálem falait.

Ennek fényében már az elbeszélés legelején hangsúlyos az etnikai hovatartozás érzése Nehemiás karakterében, ugyanis a visszatért közösség jehudi élete és Jeruzsálem vallási központja áll figyelem középpontjában. Ez a hozzáállás megfelel Israel Eph'al következtetéseinek a babiloni diaszpóra-közösségekkel kapcsolatban, amely minden valószínűség szerint a diaszpóra ellenére kötődött az Ígéret Földjéhez, Jeruzsálemhez, a jeru-

zsálemi templomhoz és Izrael népéhez.¹³ Nehemiás például nem szándékozik Jeruzsálembe vándorolni, hanem pusztán engedélyt kér a királytól, hogy odamenjen és újjáépítse Jeruzsálemet. Miután megegyeztek Nehemiás elutazásának és visszatérésének időpontjában, a király engedélyt ad az építkezés végrehajtására, ami látszólag a perzsa közigazgatási szokásoknak megfelelően történik: Sesbaccárhoz (Ezd 1,5–11), Zerubbábelhez és Jehosuához/Józsuéhoz (Ezdrás 2–6), valamint Ezdráshoz (Ezdrás 7–8) hasonlóan Nehemiás is megbízást, védelmet és anyagi támogatást kap a perzsa udvartól (Neh 2,7–9; 2,20).

Nehemiás tevékenységei közül Jeruzsálem falainak építését emeljük ki csupán. Érdekes itt megemlíteni Ehud Ben Zvi és Sylvie Honigman tanulmányát, amely Ezdrás és Nehemiás alakját úgy tételezi „mint az emlékezés formáit, amelyeket hajlamosak [az olvasók] egymás kiegészítéseként értelmezni”.¹⁴ A korszak régészeti hátterének ismeretében meggyőzőek Ben Zvi és Honigman gondolatai, miszerint Nehemiás építkezésének bemutatása jelentősen hasonlít a királyi alakok templomépítési tevékenységéről szóló mnemotechnikai elbeszélésekhez, még akkor is, ha Nehemiás könyvének írói / szerkesztői nem törekedtek Nehemiást királyként vagy a dávidi dinasztia leszármazottjaként bemutatni. A falépítés motívuma alapvető fontosságú Nehemiás emlékezetének alakításában.¹⁵ Valójában Nehemiás építési tevékenységéről olyan homályos képet kapunk, amely jóval túlmutat a régészeti bizonyítékokon, ahogyan ezt Finkelstein is tárgyalja.¹⁶ A városfalak építését és újjáalapítását a templomszenteléshez hasonló szertartás kísérte, beleértve a liturgikus cselekményeket és az áldozatokat is (Neh 12,27–43). Ebből Ben Zvi és Honigman arra a következtetésre jut, hogy a jeruzsálemi fal újjáépítése egybeesik a társadalom és a templomkultusz újjáalapításával.¹⁷ Ugyanakkor kifejezi a jeruzsálemi közösség egyértelmű elkülönülését egyrészt a „föld népétől”, vagyis azon júdeaiak leszármazottjaitól, akiket nem hurcoltak el a babiloni fogságba, másrészt egyéb idegen nemzetektől, akik szintén az egykori júdeai királyság területén éltek.¹⁸ Továbbá meglátásuk szerint a „Nehemiás mint falépítő” toposz túlhangsúlyozása az Ezdrás és Nehemiás-könyvekben arra szolgált, hogy őt – Assmann szavaival élve – „sajátos hordozóként” (*special carrier*) értelmezzék. Ilyenként fontos szerepet tölt be az emlékezet felidézésében, őrzésében és a határok alakításában, hogy ezáltal kizárják a közösségből azo-

¹³ Vö. Eph'al, "The Babylonian Exile," 23–28.

¹⁴ Ehud Ben Zvi and Sylvie Honigman, "Remembering Three Nehemiahs in Late Second Temple Times: Patterns and Trajectories in Memory Shaping," *Journal of Hebrew Scriptures* 18, no. 10 (2018): 4. Eredeti idézet: „as sites of memory, that tend to be construed as complementary”

¹⁵ Ben Zvi – Honigman, 20.

¹⁶ Finkelstein, "Jerusalem and Judah 600–200. Implications for Understanding Pentateuchal Texts," 3kk.

¹⁷ Ben Zvi – Honigman, 15.

¹⁸ Ben Zvi – Honigman, 15.

kat, akiket potenciálisan „belső személyeknek” tekinthettek volna.¹⁹ Nehemiás az „ég Istenétől” és a perzsa királytól kapott hatalmával világos határokat épít ki a „belső csoport” / „mi” és a „külső csoport” / „mások” között ugyanazon a társadalmon belül. A kutatók egyetértenek abban, hogy az etnikai közösségen belül a csoportok újrafogalmazzák csoportidentitásukat, hogy megkönnyítsék fennmaradásukat a válsághelyzetekben (pl. megváltozott politikai helyzet, migráció, deportálás esetén). A kollektív identitás újradefiniálásának folyamata a következőképpen írható le:

1. válsághelyzet vagy traumatikus esemény(ek),
2. határkonstrukció („mi” [belső csoport] kontra „mások” [külső csoport]),
3. az identitás változásai: kizárólagosság (a belső csoport felsőbbrendűségének képviselete a külső csoport(ok)kal szemben),
4. a megváltozott etnikai identitás új kifejezési eszközeinek kidolgozása: pl. új ideológia, értékek és kulturális gyakorlatok formájában.

E nézet az etnikai identitás társadalmi, politikai és gazdasági funkcióját hangsúlyozza, és fordítva, a társadalmi, politikai és gazdasági kontextus hatását az etnikai identitás kialakulására.²⁰ Az összefoglalt megközelítés egyik előfutára, Fredrik Barth a határ konstrukció szerepét hangsúlyozza az etnikai identitásban. Barth szerint az etnikai identitás kialakulását a határkonstrukciókra kell visszavezetni, amelyek a megváltozott társadalmi valóságban más etnikai csoportokkal való interakcióra adott válaszként jelentkeznek.²¹ Tehát akárcsak a kulturális traumafolyamat esetében, az etnikai hovatartozás vagy a stabilizált etnikai csoportok inkább gazdasági, politikai és társadalmi érdekekből, mint rokoni kötelékekből fakadhatnak.²²

Alexander „traumafolyamat-elmélete” (a traumatikus esemény és annak reprezentációja közötti szakadék) kiegészíti a Barth által meghatározott szakaszokat: a) igényérvényesítés: a szignifikációs spirál; b) (emékezet)hordozó csoportok; c) közönség és helyzet: beszédaktus-elmélet; d) kulturális besorolás: a trauma mint új mesternarratíva létrehozása; e) intézményi színterek (a kollektivitás traumatizálása); f) rétegződési hie-

¹⁹ Ben Zvi – Honigman, 21.

²⁰ Lásd tovább Fredrik Barth, „Introduction,” in *Ethnic Groups and Boundaries*, ed. Fredrik Barth (Boston, MA: Little, Brown and Company, 1966); Ehud Ben Zvi, „Inclusion in and Exclusion from Israel as Conveyed by the Use of the Term ‘Israel’ in Post-Monarchic Biblical Texts,” in *The Pitcher Is Broken: Memorial Essays for Gösta W. Ahlström*, ed. S.W. Holladay and L.K. Handy, JSOTSup 190 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 96–149; Jon L. Berquist, „Construction of Identity in Postcolonial Yehud,” in *Judah and the Judeans in the Persian Period*, ed. Oded Lipschits and Oeming Manfred (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006), 53–64; Alberto Melucci, „The Process of Collective Identity,” in *Social Movements and Culture*, ed. Hank Johnston and Bert Klauermans, Social Movements, Protest, and Contention 4 (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1995), 45kk. Carly L. Crouch, *The Making of Israel*, VTSup 162 (Leiden, Boston: Brill, 2014).

²¹ Barth, „Introduction,” 9–10.

²² Gary N. Knoppers, „Nehemiah and Sanballat: The Enemy Without or Within?” in *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, ed. Oded Lipschits, Gary N. Knoppers, and Rainer Albertz (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2007), 307–8.

rarchiák; g) identitásrevízió, emlékezet és rutinok kialakítása.²³ Mindez elvezet minket a kulturális emlékezet területére. Nehemiás a cselekedetei és önreflexiója alapján – amelyet az „emlékezz rám” זָכְרָה־לִּי többször is kifejez²⁴ – úgy tűnik, hogy a „különleges hordozó” szerepét tölti be, aki nagyon is tudatában van küldetésének, bár nem tartozik az Assmann által említett hordozók egyik csoportjába sem. Nehemiás mint „különleges hordozó” szerepének azonban kettős legitimációját is azonosíthatjuk a könyvben. A külső legitimáció szintjén Nehemiás státusza és tekintélye egyértelmű: Jehud tartománynak kormányzója²⁵ legalább egy, a perzsa király által megbízott terminusra. A belső legitimáció szintjén: Nehemiás egy jámbor hivatalnok, a diaszpóra közösségének tagja, aki a szúzai udvarban betöltött ígéretes pozíciója ellenére hű marad ősei vallásához, és feltétlen hűséget tanúsít „testvérei”, a jehuditák, különösen a hazatérő jeruzsálemiek iránt (vö. Neh 1).

2.2. NEHEMIÁS KÖZÖSSÉGE: A JERUZSÁLEMBEN LAKÓ JÚDAIAK

Mint Nehemiás könyvéből kiderül, a júdai lét két formája elfogadott: az egyik a babiloni diaszpórában (góláh), a másik pedig az őshazában (az Ígért Földjén), amely a történelem során Jehud néven a Perzsa Birodalom egyik tartomány lett, a Eufráteszen túli satrapátus (a Folyón túli tartomány) részeként az egykori Júda királyság területén. Mindkét létforma a kulturális emlékezet két kollektív eseményére épül, és pedig a tömeges deportálásra a babiloni fogság elején és a tömeges visszatérésre, a babiloni fogság után. Ez a két közösség szorosan kapcsolódik egymáshoz, mivel folyamatos a kommunikáció azok között, akik szabadon döntöttek a hazatérés mellett, mint ahogy azok között is, akik a diaszpórában maradás mellett döntöttek. Nehemiás és Ezdrás könyvei már a kezdetektől fogva tájékoztatnak minket erről a meglévő, aktív kapcsolatról:

¹Nehemiásnak, Hakalja fiának szavai. Amikor Artaxerxész király huszadik évének Kiszlév hónapjában Szuzá várában voltam, ²fölkeresett egyik testvérem, Hanani, Júdeába való emberekkel. Érdeklődtem tőlük a zsidók felől, a fogságtól megmenekült maradék és Jeruzsálem felől. ³Így válaszoltak nekem: „Akik a fogságot elkerülték s ott maradtak abban a tartományban, azok nagy nyomorúságban és megalázottságban élnek. Jeruzsálem bástyája romokban hever, kapuit pedig tűz emésztette meg.” Neh 1,1–3

Bár Nehemiás közösségének pontos kilétét nem ismerjük, mégis meg tudjuk határozni az építkezések kezdetén közölt kulturális emlékezet alapján: Nehemiás fő feladata a jeruzsálemi fal újjáépítése (Neh 2–4). Törekvésének ideológiai és teológiai háttere egy-

²³ Alexander, *Cultural Trauma*.

²⁴ זָכְרָה־לִּי (Neh 5,19; 13,14.22.31)

²⁵ חֲרָשׁ (Neh 5,14.15; 8,9; 12,26); חֲרָשׁ (Neh 8,9; 10,1)

beesik az építkezések kezdetén kimondott kulturális emlékezeten alapuló, csoporton belüli és kívüli közösségek létrehozásával:

De így válaszoltam nekik: „Az ég Istene sikerre viszi ügyünket. S mi az ő szolgálai nekilátunk és építünk. Nektek meg nincs Jeruzsálemben sem részetek, sem jogotok, sem emléketek.” (לָכֶם אֵין־חֵלֶק וְיִצְדָּקָה וְזִכְרוֹן בִּירוּשָׁלַם). Neh 2,20

Ez a vers kimondja, hogy Szamária közösségének nincs (1) része az Ígélet Földjéből, ahogy a *heleq* kifejezés az ókori Izraelben az örökösödési jogokra utal; (2) nincs jogalapja arra, hogy beavatkozzon Jeruzsálem építkezési tevékenységeibe és ügyeibe (*sedāqāh* jelentése 'igazságosság'); vagy (3) nincs kézzelfogható kulturális emlékezete, ahogy ezt a *zikkārōn* 'emlékezet, emlékezés' terminus kifejezi. A „mi-csoport” egyértelműen meghatározott: az ég Istenének szolgálai, más szóval Isten szövetséges népe, amelyet a babiloni fogsági és az azt követő biblikus irodalom gyakran az „igazi Izraelként” határoz meg. Ennek megfelelően Nehemiás jeruzsálemi közössége az, amelynek Istentől kapott joga van meghatározni a júdai hithűség (az orthodox jahvizmus) jellegét és feltételeit.

A továbbiakban röviden kitérünk azokra a kifejezésekre, amelyek Ezdrás és Nehemiás közösségét írják le. Ezdrás könyvében az identitásjelzők túlnyomórészt a száműzetéshez kapcsolódnak, például „fogságba esett száműzöttek”²⁶, „a fogságban lévők”²⁷, „a fogság gyermekei”²⁸, „Izrael fiai”²⁹, „a száműzetésből visszatért Izrael fiai”³⁰, és ennek egy variánsa „a száműzöttek, akik visszatértek a fogságból”³¹, „a fogságból hazatértek közössége”³², „mindazok, akik megmaradtak”³³, „Júda fiai”³⁴ és „júdaiak/zsidók”³⁵. Ez azt sugallja, hogy a megszólított közösséget a *korai* tömeges visszatérők vagy legalábbis a visszatérők első generációi alkotják. Nehemiás könyvében viszont, a Neh 7,6-tól eltekintve, amely az Ezdrás 2,1 szó szerinti megfelelője, nem találjuk ezeket az utalásokat, pedig Nehemiás látszólag ugyanabban a közösségben, szinte ugyanabban az időszakban kap kormányzói megbízást:

²⁶ מְשֻׁבֵּי הַגּוֹלָה (Ezd 2, 1)

²⁷ הַגּוֹלָה (Ezd 1,11; 9,4)

²⁸ arámi בְּנֵי־גִלְדָּא (Ezd 6:16) és héber בְּנֵי־הַגּוֹלָה (Ezd 4,1; 6,19.20; 10,7.16)

²⁹ בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל (Ezd 6,16.21)

³⁰ בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל הַשְּׂבִיִּים מִהַגּוֹלָה (Ezd 6,21)

³¹ הַבָּאִים מִהַשְּׂבִי בְּנֵי־הַגּוֹלָה (Ezd 8,35)

³² קָהָל הַגּוֹלָה (Ezd 10,8)

³³ וְכָל־הַנְּשָׂאִל (Ezd 1,4)

³⁴ בְּנֵי יְהוּדָה (Ezd 3,9; 4,1; 10,9)

³⁵ az arámi יְהוּדָיָא (Ezd 4,12.23; 5,1.5; 6,7.8.14)

A tartományba való emberek, akik visszatértek a fogságból és a száműzetésből, ahova Babilon királya, Nebukadnezár hurcolta őket, hazatértek Jeruzsálembe és Júdeaába, ki-ki a maga városába. Neh 7,6

A száműzetés és a visszatérés gondolatával kapcsolatos utalások szórványosan vannak jelen a könyvben, mint például a „megmaradt júdeaiak/zsidók”, „a fogságból megmenekült júdeaiak/zsidók” (Neh 1,1–3), és a „fogságból hazatértek egész közössége” (Neh 8,17). Ehelyett Nehemiás emlékiratában túlnyomórészt olyan megnevezések szerepelnek, mint például „testvéreim és embereim”³⁶, „embereim”³⁷, „ez a nép” (Neh 5,19), „Júda fiai”³⁸. Még gyakrabban találkozunk a következő kifejezésekkel: „Izrael fiai”³⁹, vagy egyszerűen „júdeaiak/zsidók” (*yéhudim*, *ha-yéhudim*),⁴⁰ ami egy meglehetősen erős etnikai konnotációjú kifejezés.⁴¹ A közösségen belül említenek más csoportokat is, mint például vezetők, papok, előkelők, előjárók és a többiek.⁴² Következésképpen, bár hagyományosan Ezdrás és Nehemiás közössége azonos, az utalások alapján feltételezhetjük, hogy Nehemiás csoportja a visszatérők későbbi generációihoz tartozik, amelynek más problémákkal és nehézségekkel kellett szembenéznie identitása meghatározásában, mint azoknak, akik a „kezdett kezdetén”, közvetlenül Círusz rendelete után tértek vissza. Ez azt jelenti, hogy a kulturális emlékezet, a mnemotechnikai és emlékezési alakzatok lényegesen másképp alakultak.

2.3. NEHEMIÁS ÉS KÜLDETÉSÉNEK ELLENFELEI: SZANBALLÁT ÉS TÓBIÁS

Érdekes módon az Ezdrás és Nehemiás könyveiben visszatérő „az ország(ok) népe(i)” kifejezés nem szerepel Nehemiás emlékirataiban.⁴³ Ehelyett az „ellenségeink”, „a többi ellenségünk”⁴⁴ valamint a „Júda és Benjamin ellenségei”⁴⁵ kifejezések vannak jelen, amit a szomszédos népek leírására használtak. Az ellenfeleik közül néhányukat még név szerint is megemlíti a könyv: „Szanballat, a horonita és Tóbiás, az ammonita szolgálja és Geshem, az arab” (Neh 2,10.19). Ez a lista később más népekkel/idegenekkel bővül, mint például az arabok, ammoniták és Asdód lakói (vö. Neh 4,7). E jelölések alkalmazása összhangban van a nemzeti identitás bináris szemléletével, és így módon hang-

³⁶ אָחֵי וְעַמִּי (Neh 4,17; 5,10.17 [3x])

³⁷ עַמִּי (Neh 13,19[1x])

³⁸ בְּנֵי יְהוּדָה (Neh 11,4.25; 13:16)

³⁹ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (Neh 1,6[2x]; 2,10; 8,14; 9,1; 10,40; 13,2 [7x])

⁴⁰ הַיְּהוּדִים (Neh. 1,2; 2,16; 3,33[4,1]; 3,34 [4,2]; 4,6[4,12]; 5,17; 6,6; 13,23 [9x])

⁴¹ Knoppers, „Nehemiah and Sanballat,” 310.

⁴² סָנְבַלֵּט, חֹרִי, יִתָּר, חֹרִי, כֹּהֲנִים, סָנְבַּלֵּט (Neh 2,16)

⁴³ a variánsai: עַמִּי הָאֶרֶץ, עַמִּי הָאֶרֶץ, עַמִּי הָאֶרֶץ (Ezra 3,3; 4,4; 9,1. 2.11; 10,2; Neh 9,24.30; 10,31.32),

⁴⁴ אֹיְבֵינוּ (Neh 4,9; 6,1.16), אֹיְבֵינוּ (Neh 5,9)

⁴⁵ צָרֵינוּ (Neh 4,5), egy hasonló kifejezés יְהוּדָה צָרֵינוּ található Ezdrás könyvében is (Ezra 4,1)

súlyosan kifejeződnek a „mi” (belső csoport) és az „ők / a másik” (külső csoport) határai. Az ellenfeleket, különösen a név szerint említetteket úgy írják le, mint akik Nehemiás megérkezésekor nagyon bosszankodtak, mert ő „Izrael fiainak javán akar fáradozni” (Neh 2,10); ezért kigúnyolták Nehemiást és csoportját, akik elkezdték a városfal újjáépítését (Neh 2,19; 3,33). Az ellenségeskedés e csoporttal szemben még fokozódott, amikor értesültek a jeruzsálemi fal sikeres építéséről (Neh 3,33–34; 4,1–2). Szanballát és Geshem még odáig is elment, hogy üzentek Nehemiásnak, és egy találkozót kértek Jeruzsálemen kívül, Hak-Kefirimben, az Onó síkságán, hogy „elbánjanak vele” (Neh 6,1–2).

Bár látszólag Szanballát és Tóbiás különböző etnikai közösségekhez tartoznak, közelebbről meg kell vizsgálnunk nevüket és a társadalomban betöltött szerepüket. Szanballát személyazonosságát illetően – az eredetileg újasszír név (a Sin-uballit jelentése „Sin [istennő] életet adott”) a perzsa korban is visszatér ékírásos dokumentumokban – több javaslat is megjelent a Biblián kívüli források alapján (pl. a Jaho / יהו templomának újjáépítésével kapcsolatos elephantinei levelekben, ahol a „Delaja és Selemija, Szanballát fiai, Szamaria kormányzója” leírással találkozunk). Nehemiás könyve azonban Szanballátot nem kormányzóként vagy helytartóként említi, hanem egyszerűen horonitaként (2,10.19; 13,28), amit hagyományosan olyan személy megjelölésére használtak, aki az efraimi Alsó- vagy Felső-Bét-Horonból származik (Józs 16,3.5; 18,13; 21,22). Bob Becking szerint a „horonita” jelző feltehetően azért is kerülhetett elő, hogy rangja vagy a társadalomban betöltött politikai szerepe alapján Szanballát ne álljon Nehemiás fölött.⁴⁶ Knoppers továbbmegy ezen a vonalon, és azt állítja, hogy Nehemiás soha nem ad kifejezett legitimitást az ellenfeleknek, hanem tiszteletlen melléknevekkel jellemzi őket (Geshem, az arab, Szanballát, a horonita, Tóbiás, az ammonita). A „horonita” szó használata tehát a kisvárosból származó valakire való lenéző utalás, hogy így becsmérelje Szanballátot. Nehemiás azonban ezzel a címkével szándéka ellenére Szanballátot hallgatólagosan Izrael egyik fő törzséhez kapcsolja, és elismeri efraimita származását.⁴⁷

Tóbiás személye is érdekes a jelen diskurzus szempontjából, akinek neve utalhat jahvista háttérére, mivel *tóbiyyāh* jelentése „YHWH jó” (pl. Neh 2,10.19; 3,35; 4,1; 6,1.12.14; 13,4–9). Az azonban bizonytalan, hogy az „ammonita” kifejezés Tóbiás transzjordániai eredetét jelentené-e. K. Weingart javaslatát követve Becking Tóbiást júdeainak tartja, aki fontos perzsa tisztséget töltött be Ammonban.⁴⁸ Továbbá Knoppers feltételezése szerint Tóbiás „Izrael szodalitásainak” egyik tagja lehetett, vagy akár

⁴⁶ Bob Becking, *Ezra-Nehemiah. Historical Commentary on the Old Testament*. (Leuven, Paris: Peeters, 2018), 186–87.

⁴⁷ Knoppers, „Nehemiah and Sanballat,” 325–27.

⁴⁸ Becking, 187.

Szanballáthoz hasonlóan Izrael azon törzsei egyikéhez tartozhatott, amelyek a bibliai hagyomány szerint transzjordániai területeken telepedett le.⁴⁹

Nehemiás 13. fejezetében végül arról értesülünk, hogy Sanballát és Tóbiás egyaránt szoros kapcsolatban álltak a jeruzsálemi közösséggel. A jeruzsálemi templom papja, Eljasib⁵⁰ például egy kamrárt rendezett be Tóbiásnak a templom előcsarnokában (13,4–5). Érdekes továbbá megemlíteni, hogy a jeruzsálemi fal építésének idején, amely egybeesik a helyiek és a visszatértek közti vita tetőpontjával, Júda nemesi és Tóbiás intenzíven leveleztek egymással (6,17–18). A szöveg e levélváltás háttérére is utal, nevezetesen arra, hogy Tóbiás és fia, Jehohánán neves júdeai családokba házasodott be:

¹⁷Ebben az időben Júda több előkelő embere számos levelet küldött Tóbiáshoz, és Tóbiástól is érkeztek (levelek) őhozzájuk. ¹⁸Júdeában ugyanis sokan szövetségben voltak vele, mert Arach fiának, Sekanjának volt a veje⁵¹, a fia, Jochanan pedig Berechja fiának, Mesullamnak⁵² a lányát vette feleségül. ¹⁹Még magasztalták is előttem jó tulajdonságait, és hírül vittek neki szavaimat. Tóbiás leveleket küldözgetett, hogy megfélemlítsen. Neh 6,17–19

A szakasz egyértelműen több levélváltást magába foglaló levelezésről beszél. A megfélemlítés egy másik példáját is említi: Tóbiás és Sanballát felbérelte Semaja fiát, Delaja fiát, Mehetábel fiát, hogy hamis próféciák hangoztatásával győzze meg Nehemiást, hogy menjen be a jeruzsálemi templomba, és ott zárkózzon be ellenségei elől (6,10–14). Egy utolsó példaként Sanballátot Eljasib főpap egyik unokájának az apósaként említik (13,28).

Knoppers végül kiemeli, hogy a Nehemiás és ellenfelei (Sanballát és Tóbiás) közötti vita nem pusztán a visszatérők júdai identitásáról szól, hanem a perzsa kori Jehud valószínűleg túlmutató izraelita identitásáról is. Szerinte Júda etnikai identitásmeghatározásaihoz köthető, melynek része Izrael etnikai identitásjelzőként való használata. Ezzel kapcsolatban rámutat Sanballát és Tóbiás összetett identitására, amely az etnicitás fogalmával magyarázható; más szóval ők Nehemiásnak és küldetésének ellenfelei, miközben általános értelemben Izrael népéhez tartoznak.⁵³ Ennek fényében feltételezhetjük, hogy az ellenfelek egy része különböző jahvista csoportokhoz tartozott, amelyek a „föld népe” körében alakultak ki, és a jahvizmus unortodox formáinak számítottak a babiloni diaszpóra, valamint a Jehudba visszatért közösség szemében.

⁴⁹ Knoppers, “Nehemiah and Sanballat,” 318.

⁵⁰ אֱלִישִׁיב הַכֹּהֵן נָחִין (Neh 13,4).

⁵¹ Arach fia Sekanjával kapcsolatban érdemes megemlíteni, hogy az Arach-klánt a babiloni fogságból visszatérő legnépesebb családok közt sorolja fel Ezdrás könyve (Ezr 2,5; vö. Neh 7,10).

⁵² Mesullam, Berechja fia, Mesezabeel fiával kapcsolatban megemlítendő, hogy Mesezabeelt a Jeruzsálem falainak építői / javítói közt említi Nehemiás könyve (Neh 3,4.30).

⁵³ Knoppers, “Nehemiah and Sanballat,” 316skk.

Most már feltehetjük a kérdést: Ha az ellenfelek mind YHWH-hívők, akkor mi e csoportok közötti különbségek forrása? Véleményünk szerint a választ Nehemiás reformjaiban kell keresnünk, jelesen a szombatreformban, mert ez Nehemiás közösségének egyik identitásjegye. Emellett figyelembe kell vennünk a kulturális traumának az identitás kialakulásában betöltött szerepét is. A kulturális emlékezet meghatározásában Alexander két fontos szempontot emel ki. Egyrészt egy csoport kulturális traumája örökre nyomot hagy emlékezetükben és örökre meghatározza jövőbeli identitásukat.⁵⁴ Másrészt az újonnan létrehozott, emlékező társadalmi csoport gyakran nem hajlandó elismerni a többi csoport szenvedését, főleg azért, mert gyakran „a saját szenvedésükért való felelősséget a többiekre vetíti. Más szóval [...] a traumateremtés folyamatában a társadalmi csoportok korlátozzák a szolidaritást, és egyedül hagyják a többieket szenvedni”.⁵⁵

3. NEHEMIÁS SZOMBATREFORMJA

A szombat három fejezetben jelenik meg Nehemiás könyvében. Először a Nehemiás 9. fejezetének Izrael szövetség történetének felidőzésében:

Megismerttetted velük szent szombatodat (שַׁבַּת קֹדֶשׁ), utasításokat, parancsokat és törvényt adtál nekik, Mózes szolgád által. Neh 9,14

Az idézett szakaszt egy olyan szövegből emeltük ki, melyben a sínai szövetség eleve-nedik fel és kap kiemelkedő szerepet az újr alapított templomközösség szövetségújítási szertartásában, az újjáépített Jeruzsálemben. Figyelemre méltó, hogy itt a szombat a törvények és rendeletek között szerepel, de különleges státuszt kap, mivel Isten szent szombatjaként jelenik meg. A szombat tehát más kategóriába tartozik, ugyanis a szent, illetve profán dichotómia szerint határozza meg a szöveg. A szombatnak ez a meghatározása egyértelműen utal a Pentateuchusban találhatóakra, különösen az ún. Szentségi törvénykönyvben található szombat-parancsokra (Lev 19,3.30; 26,2). Még figyelemreméltóbb irodalmi kapcsolat áll fenn az Ezekiel 20. fejezetében található újraírt történelemmel, ahol a szombat átfogó újraértelmezése olvasható a fogság fényében. Vagyis a szombat úgy jelenik meg, mint a Sínai-hegyen adott központi törvény, amelyet meg

⁵⁴ Jeffrey C. Alexander, "Toward a Theory of Cultural Trauma," in *Cultural Trauma and Collective Identity*, ed. Jeffrey C. Alexander et al. (Berkeley, CA; Los Angeles, CA; London: University of California Press, 2004), 1.

⁵⁵ Alexander, 1. Eredeti idézet: "projects the responsibility for their own suffering on these others. In other words, [...] as the process of trauma creation, social groups restrict solidarity, leaving others to suffer alone."

kell szentelni, és amely a szövetség *pars pro toto*-jaként, a szövetségi identitás jeleként működik a fogságban élő közösség számára.⁵⁶

A szombat következő, a Neh 10,31.33-ban található előfordulásai a mózesi törvény szerint szervezett vallási és társadalmi intézmények helyreállítását mutatják be.⁵⁷

A szombatról szóló legkidolgozottabb szakasz Nehemiás reformjai közt olvasható, Neh 13,16–22-ben. A fent említett főszereplők identitásának és a konfliktusok lehetséges forrásainak hátterében azt véljük látni, hogy a szombatreform is Nehemiás etnikai identitáskonstrukcióihoz és határteremtő törekvéseihez tartozik.

A Neh 13 feltehetően annak az elbeszélésnek a folytatása lehet, amely a Neh 10–12-ben található, és az újjáépített Jeruzsálem felszenteléséről, valamint az újonnan létrejött, a mózesi törvények iránt elkötelezett közösségről szól. A Neh 10-ben található témák többsége itt újra megjelenik: ezek az elhanyagolt közösségi kötelezettségek felemlgetései, amelyekre a közösség a megújult szövetség „igaz Izraelként” kötelezte el magát, amikor euforikus hangulatban újraavatta a Templomot és a jeruzsálemi falat. A Neh 10. fejezetéhez képest a Neh 13. fejezete hosszabb felsorolást hoz azokról a cselekedetekről, amelyekkel a szombatot megsértik/profanizálják: (1) a borprések taposása, (2) a gabonakévek hordása, (3) mindenféle teherhordás samarakkal, (4) áruk Jeruzsálembe történő behozatala, (5) árusítás, (6) élelmiszerek vagy más áruk vásárlása Jeruzsálemben. Nehemiás kifogása a szombati munkaszünet megsértésével kapcsolatban irodalomi rokonságot mutat Am 8,5 és Jer 17,19–27 szakaszaival.

A következőkben szeretnénk kiemelni a szombat és munkaszünet megtartásának néhány elemét a Neh 13 alapján.

Egyrészt a Neh 9,14-hez hasonlóan a szombatot a szent–profán dichotómia segítségével határozza meg a szöveg. A 17. versben Nehemiás tiltakozik a szombat meggyalázása ellen, a 22. versben pedig új intézkedéseket vezet be a szombat megszentelése érdekében.

Nehemiás számonkéri továbbá Júda nemeseit a szombat megszenteltetéséért⁵⁸, mert értelmezése szerint ezáltal újabb katasztrófát hozhatnak a közösségre és Jeruzsálemre, ahogy az elődöknek a szombat ellen elkövetett bűne a babiloni fogsághoz vezetett. Eszerint a vezetők felelőssége, hogy a szombat megfelelő megszentelését ellen-

⁵⁶ További részletekért lásd: Lukács, *Sabbath in the Making*, 214kk.; Id., „Scrutinizing the Sabbath Commandments in the Book of Ezekiel,” *Studia Universitatis Babeş-Bolyai – Theologia Catholica Latina*, no. 1 (January-June) (2016): 31–32; Id., „Sabbath as the Basis of Hope in the Babylonian Exile,” 86.

⁵⁷ „Különösen: többé nem adják lányainkat a föld népének, s lányait se vesszük többé fiainknak feleségül. Ha az ország népei árut vagy bármilyen ételmezt hoznak szombati napon árulni, sem szombaton, sem más szent napon nem vesszük meg tőlük. A hetedik évben lemondunk a föld terméséről és semmiféle adósságot nem hajtunk be. Törvénnyel kötelezzük magunkat, hogy évente egyharmad sékelt adunk Istenünk temploma javára.” Neh 10,31–33

⁵⁸ Becking, *Ezra-Nehemiah*, 324.

örizzék, amelyet *grosso modo* a kereskedelemre vonatkoztatnak Jeruzsálemben. A nemesek megdorgálása a szombat napjának meggyalázása és a száműzetés katasztrófájának előidézése miatt újabb utalás lehet az Ez 22,6–8-ra.

Végül a szombat megszenteltetésének következményeit is felsorolják. Nehemiás emlékezteti a nemeseket, hogy a szombat elvetése okozta az izraeliták történelmi katasztrófáját: a babiloni száműzetést és Jeruzsálem pusztulását. Mindezek Júda és Jeruzsálem átirrt történelméhez tartoznak:

Megdorgáltam Júda előjáróit és így szóltam hozzájuk: „Milyen gyalázatos dolgot műveltek megszegve a szombatot? Nem így tettek atyáitok is, és nem ezért zúdította ránk és erre a városra Istenünk ezt a sok bajt? S még fokoztatok az Izraelre zúduló haragot, amikor megszegték a szombatot!” Neh 13,17–18

Ebben a paradigmában a szombat megszegése megegyezik a sínai szövetség megszegésével. A száműzetés hasonló értelmezését találjuk Ezekiel könyvében, ahol a történelem nagy katasztrófái, köztük Izrael és Júda királyságának bukása, a szombatok bálványimádással való meggyalázásának következményeként jelennek meg (Ez 20; 22; 23). Ennek megfelelően a deportált júdeaiak identitása a sínai szövetségi közösség közvetlen folytatásának tekinthető, azaz ők az „igaz Izrael”, Isten választott népe. Izrael és Júda újraalkotott történetét jelentősen meghatározza a babiloni fogság tapasztalata: a kulturális emlékezet részeként jelenlevő újraalkotott történetben az exodushagyomány emlékezési alakzatként működik.

A Neh 9-ben található szombati utalások is folytonosságot teremtenek Izrael fiainak első nemzedéke (akik a Sínai-hegyen kötöttek szövetséget Istennel) és a babiloni diaszpórából Jehudba visszatért közösség között.

Bár a fogságot a szombat megszenteltetésének következményeként értelmezi, a Neh 13 nem kifejezetten a Sínai-féle nemzedékkel, hanem a deportált és a visszatért közösséggel teremti meg a folytonosságot. Eszerint a babiloni fogság katasztrófáját Isten „rájuk és Jeruzsálemre” hozta. Más szóval, ez a „mi-csoport” magában foglalja a száműzött népet és a jelenlegi jeruzsálemi közösséget, valamint bizonyos mértékig Jeruzsálem városát is.

Ami a közösség önképének ezt a változását illeti Nehemiásnál, ismét Assmann elméletére szeretnénk támaszkodni. Mint már említettük, a kulturális emlékezet szükség-szerűen szelektív, amikor egy emlékező közösség múltjáról van szó, és ezért számára nem a tényszerű, hanem a megkonstruált történelem a releváns. Ily módon az emlékezés szerinti múlt az emlékező közösség számára „tartós, normatív és formáló erővé” válik.⁵⁹ E paradigma szerint Nehemiás, a kormányzó – a „különleges hordozó” – vállalja a felelősséget a száműzött nép kulturális emlékezetének továbbadásáért. Továbbá

⁵⁹ Assmann, *Cultural Memory*, 37–38.

a Neh 13 szerzői a babiloni fogság kulturális traumáját tekintették a szombat megtartása fő motivációjának. Így újra felidéztek a babiloni száműzetés katasztrófáját, különösen Jeruzsálem pusztulását, ezzel új alapmítoszt (mitikusan megformált emlékeket) teremtve az ókori Izrael számára.

Ennek megfelelően a szombat megtartása életben tartja ezt a megalapozó mítoszt, illetve a múlthoz való kötődése biztosítja az emlékező csoport identitásának alapját. A közösség történelmének felidezésével Nehemiás felidézi a száműzetés eseményét, és ezzel formálja a közösség önmeghatározását és kollektív identitását. Ez megfelel annak az identitás-meghatározásnak, mely szerint az identitásformálás a tudás, a tudatosság és a reflexió kérdése. Meglátásunk szerint a szerzők, illetve Nehemiás későbbi szerkesztői (különösen a 13. fejezetben) a tudatos részvétel, azaz a keleti diaszpóra modellje szerinti kizárólagos „mi-csoport” létrehozása irányába kívánják terelni címzettjeiket. Joggal állapították meg, hogy a „nemesekeket”, vagyis a vallási és politikai vezetőket kell elsősorban megszólítani a tudatos identitásépítés esetén. Assmann azt is hangsúlyozza, hogy a kollektív és kulturális identitásnak szüksége van „szertartásra”, amely kiemeli az emlékező közösséget a mindennapi rutinból.⁶⁰ Ennek megfelelően a szombat megszentelése mint szövetségi identitásjelző megfelelő „szertartásnak” bizonyult.

4. KÖVETKEZTETÉSEK

Amint Nehemiás emlékirataiból, egy tudatosan megírt kompozícióból kiderül, Nehemiás jeruzsálemi tevékenysége – azaz a városház építése és a reformok – külsővé, kézzelfoghatóbbá teszik a Második Templom idején jelenlevő judaizmus „ortodox” formájának tekintett közösség és az úgynevezett „idegenek”, különösen az „unortodox” jahvizmus közösségei közötti elkülönülést (10,28–31; 13,1–3). Az elbeszélés szerint Nehemiás, a különleges hordozó, kezdeményezte ezt a szétválasztást vallási identitásjegyek alapján, melyek a következőképpen csoportosíthatók: (1) elkülönülés a „más” etnikai csoportoktól ugyanazon a földrajzi területen vagy politikai-adminisztratív egységen belül, vagyis a Jehud tartományban élő jahvista csoportok elhatárolása egymástól; (2) a jeruzsálemi templomhoz való kötődés, amely nemcsak a kultusz tisztaságára, hanem a templomkultusz fenntartásához való hozzájárulásra (1 sékel/fő/év) is utal; (3) a létrehozott szertartás: a szombat napjának megszentelése; (4) a vegyesházasságok elleni intézkedések, amelyek az „idegenekkel” való asszimilációhoz vezetnek; (5) a héber mint „nemzeti” nyelv megőrzése, valamint (6) a kultusz és a papság védelme a rituális beszennyeződéstől.

Nehemiás kulcsszereplőként jelenik meg, aki népe nevében cselekszik, hogy megerősítse a jeruzsálemiek új kollektív identitását, mint Isten egyetlen népét, amelynek jogos

⁶⁰ Assmann, 37–38.

„részesedése, igazsága, emlékezete (történelmi joga)”⁶¹ van Jeruzsálemben. Ez a kizárólagosság azonban megköveteli a nép többi részétől való elkülönülést. Következésképpen Nehemiás könyve a folytonosságon és az újonnan kialakított kulturális emlékezeten alapuló új közösségi identitás megteremtését célozza meg a „mi” és a „mások” között. Tulajdonképpen a Tórán alapuló elkülönítés jön létre, mely a szombattisztelő és Jeruzsálem-központú jahvista csoportot (akiket elsősorban „Júda vagy Izrael fiai” vagy egyszerűen „jehuditák/júdaiak” néven említ a szöveg) elkülöníti a Jehud tartományban és környékén található más jahvista csoportoktól, akiket „a föld népe”, „idegenek” stb. névvel illet. Ez megfelel a Nehemiás emlékiratában jelen lévő kulturális traumafolyamatnak. E közösség identitását a babiloni fogság kulturális emlékezete határozza meg, mely egyben emlékezési alakzatként is működik. Nehemiás közössége a múltját a szombat intézményével mint központi szertartással idézi fel és tartja életben kulturális emlékezetként. A szombat az Isten és Izrael közötti szövetség biztosításának az eszköze, amely garantálja az újjáalapított templomkultusz jövőjét és a júdai létet elsősorban Jeruzsálemben, de az Ígéret Földjén is.

FORRÁSOK

- Alexander, Jeffrey C. *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley, CA: University of California Press, 2004.
- — —. “Toward a Theory of Cultural Trauma.” In *Cultural Trauma and Collective Identity*, edited by Jeffrey C. Alexander, Ron Eyerman, Bernhard Giesen, Neil J. Smelser, and Piotr Sztompka, 1–30. Berkeley, CA; Los Angeles, CA; London: University of California Press, 2004.
- Assmann, Jan. *A kulturális emlékezet – Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó, 2018.
- Barth, Fredrik. “Introduction.” In *Ethnic Groups and Boundaries*, edited by Fredrik Barth. Boston, MA: Little, Brown and Company, 1966.
- Becking, Bob. “Covenant, Agreement, and Law: The Social Code Underlying the Book of Nehemiah.” In *Torah and Tradition: Papers Read at the Sixteenth Joint Meeting of the Society for Old Testament Study and the Oudtestamentisch Werkgezelschap*, Edinburgh, 2015, n.d.
- — —. *Ezra-Nehemiah. Historical Commentary on the Old Testament*. Leuven, Paris: Peeters, 2018.
- — —. “‘We All Returned as One!’: Critical Notes on the Myth of Mass Return.” In *Judah and Judeans in the Persian Period*, edited by Oded Lipschits and Manfred Oeming, 3–18. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006.
- Ben Zvi, Ehud. “Inclusion in and Exclusion from Israel as Conveyed by the Use of the Term ‘Israel’ in Post-Monarchic Biblical Texts.” In *The Pitcher Is Broken: Memorial Essays for Gösta W. Ahlström*, edited by S. W. Holladay and L. K. Handy, 96–149. JSOTSup 190. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

⁶¹ vö. Neh 2,20.

- Ben Zvi, Ehud, and Sylvie Honigman. "Remembering Three Nehemiahs in Late Second Temple Times: Patterns and Trajectories in Memory Shaping." *Journal of Hebrew Scriptures* 18, no. 10 (2018): 1–34.
- Berquist, Jon L. "Construction of Identity in Postcolonial Yehud." In *Judah and the Judeans in the Persian Period*, edited by Oded Lipschits and Oeming Manfred, 53–64. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006.
- Carroll, Robert P. "The Myth of Empty Land." In *Ideological Criticism of Biblical Texts*, edited by D. Jobling and T. Pippin, 79–93. *Semeia* 59. Atlanta, GA: SBL, 1992.
- Crouch, Carly L. *The Making of Israel*. VTSup 162. Leiden, Boston: Brill, 2014.
- Eph'al, Israel. "The Babylonian Exile: The Survival of a National Minority in a Culturally Developed Milieu." In *Gründungsfeier am 16. Dezember 2015, Centrum Orbis Orientalis*, edited by R. G. Kratz. Göttingen: Akademie der Wissenschaften, 21–31.
- . "The Western Minorities in Babylonia in the 6th–5th Centuries B.C.: Maintenance and Cohesion," *Orientalia*, 47 (1978): 74–90.
- Finkelstein, Israel. *Hasmonean Realities behind Ezra, Nehemiah, and Chronicles. Archaeological and Historical Perspectives*. Ancient Israel and Its Literature 34. Atlanta, GA: SBL Press, 2018.
- . "Jerusalem and Judah 600–200. Implications for Understanding Pentateuchal Texts." In *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah*, edited by Peter Dubovský, Dominik Markl, and Jean-Pierre Sonnet, 3–18. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- Finkelstein, Israel, and Neil Asher Silberman. *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*. New York, NY, London, Toronto, Sydney: Touchstone, 2002.
- Knoppers, Gary N. "Nehemiah and Sanballat: The Enemy Without or Within?" In *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, edited by Oded Lipschits, Gary N. Knoppers, and Rainer Albertz, 305–31. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2007.
- . "The Construction of Judean Diasporic Identity in Ezra–Nehemiah." *Journal of Hebrew Scriptures* 15 (2015): 1–29.
- Lukács Otília. "Ezekiel próféta közösségépítő stratégiája és a rituális szabályok áthágásának kritikája." In *Ünneplő ember a közösségben: baráti köszöntőkötet Nóda Mózes tiszteletére*, edited by Márta Bodó, István Csontai, Otília Lukács, and Korinna Zamfir, 195–206. Budapest, Kolozsvár: Szent István Társulat, Verbum, 2019.
- . "Sabbath as the Basis of Hope in the Babylonian Exile." In *Hope: Where Does Our Hope Lie?: International Congress of the European Society for Catholic Theology*, edited by Miloš Lichner, 75–88. Theology East-West. Zürich: LIT, 2020.
- . *Sabbath in the Making: A Study of the Inner-Biblical Interpretation of the Sabbath Commandment*. Leuven; Paris; Bristol, CT: Peeters, 2020.
- . "Scrutinizing the Sabbath Commandments in the Book of Ezekiel." *Studia Universitatis Babeş-Bolyai – Theologia Catholica Latina*, no. 1 (January-June) (2016): 5–42.
- Melucci, Alberto. "The Process of Collective Identity." In *Social Movements and Culture*, edited by Hank Johnston and Bert Klaudermans, 41–63. Social Movements, Protest, and Contention 4. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1995.
- Wright, Jacob L. "A New Model for the Composition of Ezra–Nehemiah." In *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, edited by Oded Lipschits, Gary N. Knoppers, and Rainer Albertz, 333–48. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2007.

A VILÁGHÍRŰ SZEGEDI TUDÓSRABBI: LÖW IMMÁNUEL

Löw Immánuel Szegeden született 1854. január 20-án, és Budapesten hunyt el 1944. július 19-én. Édesapja Löw Lipót 1811-ben született a morvaországi Černa Hora városában, halála pedig 1875. október 13-án következett be Szegeden. Löw Lipót¹ a magyar nyelv ismeretében igen magas² szintre jutott el, ő vezette be elsőként azt 1844-ben, hogy magyarul tartotta meg szentbeszédét a nagykanizsai zsinagógában. Ám az első időben nagy visszatetszést váltott ki a hittársaiból³ a később híressé vált mondása: „Bátran tehát, barátaim! Honosítsa a zsinagóga a magyart, s reméljük, hogy a magyar honosítja a zsinagógát!”⁴

Az édesapa elhunyt után három évvel később, a fiát, Löw Immánuelet választották meg a Szegedi Zsinagóga főrabbijának 1878 szeptemberében. Beszélhetnénk Löw Immánuel tudós voltáról, a parlamentben betöltött tagságáról, és mint lelkigondozó rabbiról is, mivel tevékenysége óriási kört ölel fel. Móra Ferenc, aki közeli barátságban volt vele, így fogalmazott a szegedi rabbiról: „Löw Immánuelet a tudóst, mint a tudományos bibliakutatás és a keleti nyelvtudomány elsőrangú szaktekinélyét becsüli a külföld.”⁵ Löw és Móra barátságának két fő tartóoszlopa volt, csakúgy, mint a Szegedi Zsinagógának: a mély intellektuális kapcsolat és a másokkal való szolidaritás.⁶

Löw tudományos munkásságában nagy segítséget jelentett az, hogy legalább 12 nyelvet beszélt és ismert: magyar, német, héber, arám, szír, török, arab, perzsa, görög, latin,

¹ Löw Lipót az 1848-as szabadságharc tábori rabbija volt, követte híveit a legnehezebb ostromok színhelyeire is, hatalmas és lelkesítő beszédei elhallatszottak a legtávolabbi területekre. A szabadságharc bukása után három hónapig rabságban volt Pesten, de Bárány Sina György közbenjárására 1849 decemberében szabadon engedték, majd 1850 végén megválasztották szegedi rabbivá. 1875-ben bekövetkezett halálakor az első részvénytulajánítás egyike éppen a Torinóban tartózkodó Kossuth Lajostól érkezett a családhoz. Lásd: Hollósi Zsolt: *130 éve hunyt el Löw Lipót szegedi főrabbi*, in: Remény, Zsidó társadalmi, közéleti, kulturális folyóirat, 2006. 1. szám.

² Eötvös Károly visszaemlékezésében így fogalmazott Löw Lipóttal kapcsolatban: az Őszökvetség pátriarkája elevenedett fel előtte, amikor meglátta. In: *Löw Immánuel válogatott művei – Virág és valóság*. (Szerk. Hidvégi Máté és Ungvári Tamás), Scolar Kiadó, 2019, 10.

³ Schöner Alfréd: *„Emlékét őrzik hit, haza és tudomány.”* 200 éve született Löw Lipót. In.: Szószék és katedra. Budapest, Wesley Kiadó, 2021, 235.

⁴ Hollósi Zsolt: *i. m.*

⁵ Apró Ferenc: *Képek a szegedi zsinagóga múltjából*. Szeged, 2014. 179.

⁶ Hidvégi Máté: *Löw Immánuel Móra Ferenc betegágyánál*. Isten nagykövete Szigeti Jenő, Emlékkötet (szerk. Tokics Imre) Adventista Teológiai Főiskola, Pécel, 2021, 129.

román, szláv.⁷ A Jeruzsálemi Zsidó Nemzeti és Egyetemi Könyvtárban (Jewish National and University Library) található a Löw Immánuel hagyaték.⁸ „A földkerekség legtudósabb rabbijá”-nak nevezte Blau Lajos, az Országos Rabbiképző Zsidó Intézet igazgatója, a szentírástudomány professzora.⁹ Löw Immánuel munkásságát csupán nagy léptékben dolgozta fel a tudományos világ. Ezzel kapcsolatban utalunk a szintén szegedi Benyik György professzor tanulmányából egy kis részletre: Löw tudományos munkáinak magyar emlékezete nem reflektál kellő mélységben lexikonokban való munkásságára.¹⁰ Pedig Löw doktori értekezését követően azonnal ismert és nemzetközileg is jegyzett héber lexikonszerkesztővé vált.

I. LÖW IMMÁNUEL A TUDÓS

Három jelentős tanulmánya tette világhírűvé a szegedi rabbist.

1. Löw első jelentős munkája: „A csók”,¹¹ amely magyar nyelven jelent meg Szegeden 1882-ben. A tanulmány 1882. május 26-án lett kinyomtatva, harminc példányban. A címlapon található a megjegyzés *Kéziratként kiadva*. „A csók” című tanulmány német nyelven is megjelent, amellyel kapcsolatban a szerző így fogalmazott: „egy hosszabb vizsgálati fogság szabad óráiban megpróbáltam átdolgozni és kiegészíteni a régi tanulmányomat”.¹² Löw rámutatott arra, hogy a halottat megcsókolták az ősi zsidó hagyományok szerint, amelynek eredetét a Talmud részleteiben találta meg.
2. Kaufmann Dávid emlékkötetében írt egy igen érdekes tanulmányt „Az ujjakról” címmel.¹³ Löw Immánuel nagyszerű érzékkel nyúlt e témához, mivel Kaufmann egyik legértékesebb írásához kapcsolódott, amelynek címe: „Az érzékek.”¹⁴ Löw ebben a tanulmányában figyelemmel kíséri a zsidó irodalom és folklór ilyen jellegű hagyományait. Felsorolja az ujjakkal és körmökkel kapcsolatba hozható szokásokat.

⁷ Benyik György: *Löw Immánuel feltámasztása*. Szeged várostörténeti és kulturális folyóirat. Szeged, 2019. júniusi szám.

⁸ Zombori István: *Löw Immánuel hagyatéka Jeruzsálemben*. Zsidók Szeged Társadalmában. 116. <https://low-heritage.hu/wp-content/uploads/2018/07/> Hozzáférés: 2022. 08. 20.

⁹ Varga Papi László: *Zsidó magyarok Szegeden. Löw Lipót és Löw Immánuel*. Bába Kiadó, Szeged, 2003, 23.

¹⁰ Benyik György: *Keresztény Talmud-kutatás vázlat*. Theológiai Szemle, Budapest, 2022, 19–20.

¹¹ Löw Immánuel: *Csók a Talmudban és a Midrásban*. Szeged, 1982. Egy különkiadás a bibliai adatokat is feldolgozta, amelynek címe: *Csók a Bibliában, a Talmudban és a Midrásban*. Breslau, 1911.

¹² Immanuel, Löw: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* LXV, 1921. 253.

¹³ Immanuel, Löw: *Die Finger in Literatur und Folklore der Juden*. (Az ujjak a zsidó irodalomban és folklórban.) Kaufmann-emlékkönyv, Breslau, 1900, 61–85.

¹⁴ Kaufmann Dávid: *Die Sinne*. Budapest, 1884.

3. Harmadik igen jelentős tanulmánya a „könnyekről”¹⁵ szól, amely igen gazdag irodalmat dolgoz fel a témával kapcsolatban: a Szentírást, apokrif iratokat, a Talmudot, a Halachát, a Haggadat, a kabbalát, a költészetet és egyéb a témához kapcsolódó könyveket és monográfiákat.

A sok írása közül még két könyvet említünk meg, amelyek nemzetközi hírnevet hoztak Löw számára.

1. *Die Flora der Juden* (A zsidók növényvilága), amely 1924 és 1934 között Bécsben és Lipcsében kiadott, öt kötetben megjelent munkája. (Sajnos csupán öt könyvtárban érhető el Magyarországon.)
2. *A zsidók ásványai* című műve 2018-ban ismét megjelent kétkötetes formában, Hidvégi Máté és Ungvári Tamás szerkesztésében.

Hazai és nemzetközi szinten számtalan publikációi láttak¹⁶ napvilágot német és francia nyelven, amelyre a kortárs tudós társadalom is felfigyelt. A Gesenius-féle héber–német szótár 9. és 10. kiadásában is aktívan vett részt.

Löw Immánuel emléke továbbra is él, és hogy ne halványodjon el, arról immár Hidvégi Máté és Ungvári Tamás emlékkötete, a „*Löw Immánuel válogatott művei. Virág és valóság*” (Budapest, Scholar, 2019) című mű is gondoskodik, amely nem csupán méltó emléket állít a tudósnak, hanem meg is szólaltatja őt – válogatott beszédei és tanulmányai segítségével. A könyv egyharmadát egy igen részletes, több évtizedes levéltári kutatásra épülő, alapos Löw-életrajz teszi ki, amely a Löw család tagjaira is kiterjed, így gazdag forrásként szolgálhat a további kutatásnak. Korábban készült ugyan egy Löw-életrajz, de azt bezúzták, emiatt nem jutott el a nyilvánosságig. Hidvégi Máté munkája azonban a jövőben minden bizonnyal kikerülhetetlen forrásanyag lesz a kutatók számára.

Aki röviden szeretné megírni Löw Immánuel változatos és eseményekben gazdag életét, igen nehéz munkára vállalkozik, mivel ezt a feladatot Hidvégi Máté az adatokban és dokumentációkban gazdag, mégis élvezetes, időnként anekdotákkal fűszerzett írásában már megtette.¹⁷

Löw Immánuel 1920–21-ben börtönbe zárták 14 hónapon át, mivel Horthy-ellenes véleményének adott hangot. Fogságának idején megírta az önéletrajzát, amiben így fogalmazott: „Éltem hivatásomnak, tudományomnak és családomnak. Távol állottam politikától, pártoktól, még kaszinóba sem léptem be. Nem valamely politikai párthoz

¹⁵ Immanuel, Löw: *Tränen*. Abhandlungen zur Erinnerung an Hirsch Perez Chajes. Wien, 1933, 95–148.

¹⁶ Tudományos munkássága 550 feletti publikációt tartalmaz.

¹⁷ Benyik György: *Löw Immánuel feltámasztása*. Szeged várostörténeti és kulturális folyóirat. Szeged, 2019, júniusi száma.

csatlakoztam, hanem hazámhoz ragaszkodtam. Nem cseréltem fel mással, ámbár a külföld sokfelé hívott, busás jövedelem és nagy városok ígézete csalogatott. ... Itt maradtam hazámban...”¹⁸ Löw néhány amerikai zsidó teológiai főiskolának, a londoni rabbiképzőnek és a jeruzsálemi egyetemnek tiszteletbeli doktora volt, ahol még életében termet neveztek el róla.¹⁹

2. LÖW IMMÁNUEL AZ 1879. MÁRCIUSI ÁRVÍZ IDEJÉN

Az alig fél éve kinevezett szegedi rabbi, Löw Immánuel a régi zsinagógába csónakkal érkezett másodmagával. A látvány megdöbbsentette, mivel a Tisza folyó vize a pad-sorokat tutajként emelte fel, de a bennük elhelyezett imakönyvekben semmi kár nem keletkezett. Az áradó folyó vízszintje a tóratekerceket tartalmazó szekrény alsó részénél megállt, a szent iratok sértetlenek maradtak.

Az árvíz után találkozott I. Ferenc József magyar királlyal, aki abba a szobába is belépett, ahova a rabbi az édesanyjával és nővéreivel menekült. Be is számol erről írásában Löw Immánuel: „könnyes szemmel tudakolta veszteségeinket és az »anyaszentegyház« (sic) állapotát.” Löw ezt válaszolta: „Az iskola ledőlt, a templom vízben áll.” Az árvíz idején Löw Immánuel együtt küzdött Pálffy Ferencel (1872–1894), aki 1904-ig, 80 éves koráig polgármester volt Szegeden, Dáni Ferenc (1816–1883) főispánnal és Kreminger Antal (1805–1885) belvárosi plébánossal, iskolaalapítóval. Jó kapcsolatot ápolt Kreminger mellett Haynald Lajos (1816–1891) kalocsai érsekkel, bíborossal is.²⁰ A szegedi árvízben betöltött szerepét Móra Ferenc örököltette meg.²¹

3. LÖW IMMÁNUEL A LIPCSEI EGYETEMEN

A Lipcsei Egyetem keleti nyelvek professzoránál, Heinrich Leberecht Fleischernél doktorált, akinél korábban Goldziher Ignác is megszerezte tudományos fokozatát. Löw 1881-ben terjesztette be doktori értekezését a filozófiai fakultáshoz. Témavezetője, Fleischer megjegyezte, hogy Chwolson *Ssabierje* óta nem találkozott ilyen magas színvonalú disszertációval, amelynek címe: „*Arámi növények*”. Fleischer adta Löwnek azt a feladatot, hogy tisztázza a zsidó irodalom reáliákra vonatkozó szókincsét. Ezt a gondolatot vitte tovább a tudós Löw, és megszületett élete főműve: a zsidók növény-, állat- és ásványvilágának feldolgozása.

¹⁸ Löw Immánuel *válogatott művei – Virág és vallás*. (Szerk. Hidvégi Máté és Ungvári Tamás), Scolar Kiadó, 2019.

¹⁹ Löw Immánuel 90. születésnapja. Szeged, 1944, 14.

²⁰ Löw Immánuel *válogatott művei – Virág és vallás*. (Szerk. Hidvégi Máté és Ungvári Tamás), Scolar Kiadó, 2019, 19.

²¹ Móra Ferenc: *A rekonstrukció humora*. III. Délmagyarország, 1924. július 13.

4. LÖW IMMÁNUEL NÉPSZERŰ A KERESZTÉNYEK KÖZÖTT

1882-ben meghalt Arany János, a magyar irodalom legnagyobb géniusza. Löw a Szegedi Zsinagógában gyászistentiszteletet tartott érte. Igen nagyszámú hallgatóság gyűlt össze, különböző hitvallású keresztények és zsidók egyaránt. Löw beszéde pozitív visszhangot váltott ki a megjelentekben és a tudományos világban egyaránt. A tudós rabbi azonban továbbra is éppolyan szerény maradt, mint korábban volt, tudásának gazdag tárházából tele kézzel és jó szívvel szórta kincseit mindenkinek, aki hozzá fordult.²²

Országos hírnévre tett szert és egyre népszerűbb lett az emberek előtt a prédikációi és szentbeszédei által, amelyek önálló kiadványként jelentek meg. A magyar nyelvészet területén szintén hangyaszorgalommal végezte munkáit.²³ Löw önálló kötetekben megjelent prédikációi 2140 oldalt tesznek ki.²⁴ Ezekből az alkalmi beszédekből megismerhetjük Löw gondolkodását és életfelfogását: Istenről, családról, zsidóságról és hazájáról. Scheiber Sándor részleteiben ismerte az ő írásait, beszédeit, és megjegyezte: Löw minden leírt sora orákulum. Beszédei és írásai érdeklődést váltottak ki a kortárs tudósok részéről is.²⁵

Rubinyi Mózes, az egyik jeles szaktekintély így fogalmazta meg véleményét Löw munkásságáról: zsidó rabbitársai között Löw Immánuel a legmélyebben szállt alá a magyar nyelv kincsesbányájába, kegyeletes gonddal tanulmányozva az egész magyar szó-kincset.²⁶

Löw beszédeinek hatásossága abban rejlett, hogy egyrészt ismerte a magyar nyelv mélységeit, másrészt olyan utolérhetetlen és szerteágazó ismeretanyaggal rendelkezett, amely csupán a zseni polihisztorok sajátja. Mindezek mellett beszédei két oszlopon nyugodtak: egyrészt a zsidó hagyományokon, másrészt az igen mély magyar érzésein. Ez a kettő tette őt a legnagyobbak közé a 19–20. században. Löw beszédeiben mindig a lényegét fogalmazta meg, a lexikonírásban megtanult tömörséggel, amely bizonyos fokig csupán reá volt jellemző ebben a korszakban. Beszédei alapján rekonstruálni lehetne a „zsidó aranykort” az első világháborúig.²⁷

Móra Ferenc ekként fogalmazott munkásságával kapcsolatban: Löw Immánuel neve azok közé az önfényű nevek közé tartozik, amelyek maguktól világítanak, nem szorul-

²² Scheiber Sándor: *Előszó-Faunna*. 141–142.

²³ Magyar Nyelvőrben megjelent hosszabb-rövidebb cikkei nyelvészeti munkásságának kincsei. *Löw Immánuel válogatott művei – Virág és vallás*. (Szerk. Hidvégi Máté és Ungvári Tamás), Scolar Kiadó, 2019, 23.

²⁴ Scheiber Sándor: *Emlékbeszéd Löw felett Szegeden*. Budapest, (é. n.) 261.

²⁵ Scheiber Sándor: *Előszó-Fauna*, 141. kk.

²⁶ Magyar Nyelvőr 53: 38, 1924.

²⁷ *Löw Immánuel válogatott művei – Virág és vallás*. (Szerk. Hidvégi Máté és Ungvári Tamás), Scolar Kiadó, 2019, 24.

nak semmilyen díszítő jelzőre. E tudóst mint a tudományos bibliakutatás és a keleti nyelvtudomány első rendű szaktekintélyét becsüli a külföld. Löw Immánuel, az embert idehaza nagy műveltségéért, a legnemesebb értelemben vett kultúr-ember-voltáért és mindennek fölött tetteiben megnyilvánuló magyar érzéseiert övezte országos népszerűség. Van azonban sokoldalú munkásságának egy olyan területe, amelyben minden értéke együtt jut kifejezésre, ez nem más, mint a szónoki művészete.²⁸

5. LÖW IMMÁNUEL AZ ÉPÍTÉSZ

Löw gondolkodásában – 1878-tól, szegedi rabbivá való kinevezésétől fogva – megjelent egy új, nagy zsinagóga építésének ötlete. Az anyagiakat szorgalmasan gyűjtötték. A nagy árvíz után 1879-ben még felújították a régi zsinagógát, de 1900-ban elkezdődött az új (mai) zsinagóga építése, amely 1902-re el is készült, avatása pedig 1903. május 19-én volt. Az épület „szabad és egyéni”, bizonyos tekintetben a modern zsidóság asszimilációs szándékának a kifejeződése.²⁹

1928. május 8-án, a zsinagóga 25 éves fennállásának alkalmán Löw beszédében így fogalmazott: „Az első világháborúban lövések érték a zsinagógát, amely csupán nyomokat hagytak a színes üvegtáblákon... Talán nem is a ház szentsége általi tisztelet következtében, hanem a művészi alkotás csodálatos erejének lenyűgöző hatása tette sérthetlenné a szentélyt.”³⁰ A zsinagóga felszentelésekor a „teremtmény alázatával” ajánlotta fel az ÚR „nevének lakóhelyéül”.³¹ Az új zsinagóga tervei 1899-ben készültek el, amikor Löw Immánuel még nem látta a holokaustt fájdalmas árnyékait. Ennek ellenére olyan szentély készült el, amely zsidók nélkül is képes beteljesíteni a zsidóság emberiség felé szóló küldetését: megismertetni az Isten-eszmét és a szeretetparancsot.³² Édesapja hagyományát folytatva, az új zsinagógában Löw Immánuel már magyarul tartotta a prédikációt szombatonként.³³ Az új zsinagóga felszerelése, a berendezési tárgyak, a festés és díszítés teljes mértékben Löw rabbi elképzelései alapján valósultak meg. A Szentföldről bibliai sittim fát³⁴ hoztatott, amiből a tóraszekrény ajtajait elkészíttette.

Az új zsinagóga belső részének közepére a jeruzsálemi szentélyre emlékeztető szimbólumok kerültek, kissé lejjebb a régi szegedi zsinagóga látható, amint az árvíznek is büsz-

²⁸ Péter László: *Löw Immánuel és Móra Ferenc*. Tiszatáj 2004, (7), 84–91. *Löw Immánuel válogatott művei – Virág és vallás*. (Szerk. Hidvégi Máté és Ungvári Tamás), Scolar Kiadó, 2019, 25.

²⁹ Löw Immánuel: *A szegedi új zsinagóga*. Traub B. és Társa, Szeged, 1903, 5.

³⁰ Löw Immánuel: *A mi zsinagógánk. Jubiláris beszéd*. Szeged, 1928, 7.

³¹ Löw Immánuel: *Száz beszéd*. 148.

³² *Löw Immánuel válogatott művei – Virág és vallás*. (Szerk. Hidvégi Máté és Ungvári Tamás), Scolar Kiadó, 2019, 26–27.

³³ Gergely Miklósné és Reitzer Aliz közlései alapján.

³⁴ Nílusi akác, színes és igen kemény, szívós anyagú fa volt.

kén ellenáll, majd az új zsinagóga jelenik meg a Löw által tervezett különleges kertjével. Megtalálható a tervező Baumhorn Lipót héber neve egy Dávid csillagban elrejtve, mint ahogy a kivitelező, Várhelyi Rósa Izsó nemesi címere is látható.³⁵

A belső feliratok a Leningrádi-kódex betűformái alapján készültek, amelyek igen különösen hatnak a mai napig.

Szólnunk kell még a zsinagóga kertjéről, amelyet Löw örökzöld botanikus kertté alakított ki. Mint köztudott, a Szentföld növényvilágával telepítette be. A területen 24 atlanti cédrust ültetett be, de 1930-ra csupán 17 maradt meg. Az utolsó fákat maga Löw vágattatta ki, a gettó áldozatainak ebből készítettek koporsókat.³⁶

6. LÖW IMMÁNUEL LETARTÓZTATÁSA

1920. április 20-án este, a Peszáh utáni napon két holland újságíró tett provokatív látogatást a Löw családnál. Majd április 23-án egy cikk jelent meg a Nemzeti Ujságban,³⁷ amelyben politikai hazugságokkal illették a tudós Löw Immánuel. Még ezen a napon letartóztatták a szegedi főrabbit, és elkezdődött a 13 hónapon át tartó szenvedése. A Löw-per koncepciók eljárásnak bizonyult a hatalom részéről, eredeti szándéka a mai napig ismeretlen. Valószínűsíthető, hogy a numerus clausus törvény³⁸ megszavazásának előéletéhez tartozhatott.

Az eredeti vádpontokat: a felségsértés, az osztály-, nemzetiség- és hitfelekezet elleni gyűlöletre izgatás vádját a legmagasabb fokon ejtette az Ítéltábla Fellebbviteli Tanácsa. Azonban Magyarország kormányzója ellen elkövetett sértés vádpontját továbbra is fenntartotta, amely már nem életfogytiglani, hanem csupán két év szabadságvesztéssel volt büntethető.³⁹

Az új vádirat alapján a tárgyalást 1921. szeptember 19-re tűzték ki, de az eljárást elnapolták, mivel az ügy összes aktáját a kormányzóságra kérték. Ezt követően Horthy kormányzó a Löw-perben kegyelmet gyakorolt, így az ügyet 1921. október 13-án lezárták. Szabadulása napján így szólt Löw rabbi a zsinagógában a híveihez:

„Tizenhárom hosszú hónap kelletlen pihenésének szomorú szakaszában, bús elnémulásban, fojtó hallgatásban ide vágyott a lelkem. Szomorú esztendő volt, amelyből a

³⁵ *Löw Immánuel válogatott művei – Virág és vallás.* (Szerk. Hidvégi Máté és Ungvári Tamás), Scolar Kiadó, 2019, 27.

³⁶ *I. m.*, 28.

³⁷ Politikai napilap, amely 1919. és 1944. között jelent meg, eredetileg a Központi Sajtóvállalat reggeli lapjaként. Konzervatív keresztény-nemzeti eszméket hirdetett. Szerkesztője Turi Béla, majd Tóth László volt.

³⁸ A magyar numerus clausus törvény az 1920. évi XXV. törvénycikk, a Horthy-korszak egyik korai jogszabálya, amely korlátozta a legnagyobb presztízsű egyetemi karokon (orvosi, jogi, műegyetemi, közgazdasági, tudományegyetemi) a zsidó hallgatók felvehető létszámát.

³⁹ 1921. június 11-i határozata.

tavaszi kiesett, amelyből kiesett a hajnal varázsa, ébresztő madár dala, tavaszi estének lassú, méla alkonyulása, amikor a diófák megújuló lombja felett lomha szárnyal suhan el a bagoly és suhogva csapong a denevérek raja.... Tőletek elrekesztve is éreztem a ragaszkodó szeretet melegét, és mély megindulással adok hálát minden könnyért, amely érettem hullott, minden imádságért, amely érettem fogantatott, minden böjtért, amely érettem sanyargott, minden gondért, amely érettem álmatlankodott. És íme, most újból látlak benneteket, visszatértem, s ha merő aggyasztánul is, de itt állok boldogan, hálát adni Istenemnek, hirdetni újból igéjét. És íme, újból itt állok, ahova szívem vágyott és ajkam szól a prófétai igéjével: ne ujjongj, meghurcoló ellenem, ha elbuktatni akartál is, fölkeltem, ha sötétségben ültem is, Isten az én világosságom. Őt dicsérem a zsoltár vég-szavával, Istenem, Uram, boldog, akinek Tebenned vagyom bizodalma. Boldog, akiben az edzett idegzet tűzpróbáján gúzsba köti a kételyt a Beléd vetett bizalom. Boldog, aki Benned bízok, amikor a zárka ajtaján csappan a csapózár, csikorog a tolóretesz, nyikorogva fordul a porkoláb kulcsa, aki akkor is, ott is szól a megadás hitével: világító napom és védő pajzsom az Úr!⁴⁰

7. LÖW IMMÁNUEL ELISMERÉSE

Löw szakmai kollégái és tisztelői többször szerették volna emlékkönyvvél felköszönteni a tudós rabbist, ám ezt maga az érintett akadályozta meg. Így volt ez a 60. születésnapján, 1914-ben is, amikor a főrabbi a sajtóból értesült arról, hogy Eugen Mittwoch (1867–1942) berlini tudós szerkeszteni az emlékkönyvet, Goldziher Ignác és még sokan mások közreműködésével. A háborús hangulatra való hivatkozással Löw megakadályozta a munka befejezését. Tíz évvel később szintén készültek a barátai egy emlékkötet szerkesztésével, amikor 70 éves lett Löw Immánuel, de ő ismét elérte azt, hogy az 1924-ben sem készült el. Jött a 80. születésnapja 1934-ben, amikor is elkészült életében az egyetlen tiszteletére összeállított emlékkötet. A 90. születésnapjára Heller Bernát és Scheiber Sándor készítették a meglepetéskötetet, azonban a felkértek közül sokan az életükkel fizettek zsidó származásukért a soá vészszakában, sőt maga az ünnepelt is elhunyt. Löw 80. születésnapja alkalmából a Jeruzsálemi Héber Egyetemen szerveztek tudományos konferenciát a méltatására.

1924-ben a Jeruzsálemi Héber Egyetemtől professzori kinevezést kapott Löw Immánuel Guttmann Mihállyal együtt, aki elfogadta a meghívást az intézménybe, Löw pedig továbbra is szegedi főrabbi maradt. 1927-ben – távollétében – tiszteletbeli doktori címet adományozott Löw Immánuelnek a New York-i Jewish Theological Seminary of America intézménye. 1927-ben lehetőség nyílt a magyar zsidóság parlamenti felsőházi képviselőjére, amelyet Löw Immánuel egészen 1940-ig betölthetett. Díszdoktorrá

⁴⁰ Löw Immánuel válogatott művei – Virág és vallás. (Szerk. Hidvégi Máté és Ungvári Tamás), Scholar Kiadó, 2019, 42–43.

választotta Löw Immánuel a londoni Brit Birodalmi Rabbiképző Intézet és a Jeruzsálemi Héber Egyetem is.⁴¹ 1939. február 2-án a Fák Újéve ünnepének közeledtével Harëubeni köszöntötte Löwöt a Jeruzsálemi Rádióban 85. születésnapja alkalmából: „És ti lombos fák, bimbók és virágok, bozótok és fűszálak küldjétek el a mai szent ünnepen ti is az éter hullámain át áldásokat annak, aki a gálut országában benneteket felfedezett.”⁴²

8. LÖW IMMÁNUEL UTOLÉRTE AZ ÜLDÖZÉS

1943 őszén tartotta meg utolsó beszédét a szegedi zsinagógában a főrabbi, Ros Hasana ünnepe alkalmából, Scheiber Sándor szerint drámai hangvétellel. Az Országos Rabbiképző Intézet igazgatója tartott születésnapjára beszédet 1944. január 20-án a Rabbiképző dísztermében, amelyben a következő hangzott el:

A szegedi rabbiszéket a nyugat-európai egyetemek legmegbecsültebb katedráival teszi egyenrangúvá Löw Immánuel. Ezen a napon a földkerekség minden táján, ahol zsidó tudományos és kulturális testületek működnek, összegyűlnek, hogy az össz-zsidóság eme élő nagyságát ünnepeljék, hálájukat és elismerésüket kifejezzék. Ezen a nevezetes dátumon az egész zsidó világ szeme az alföldi metropolisz felé fordul.⁴³

A náci Németország hadserege 1944. március 19-én Szeged városát is megszállta. Azonnal elkezdődött a zsidók internálása. A rögtönzött gettóba 3824 zsidó honfitársunkat zártak be nyolc nap alatt. Június 15-i dátumot határozták meg a gettó kiürítésére. Löw Immánuel a zsinagóga kertjében várta a további fejleményeket. A főrabbit híveivel együtt a város szélén található, használaton kívüli téglagyárba terelték. A szegedi lakosság az utca két oldaláról rákiabált a halálmenet résztvevőire, megsokszorozva ezzel fájdalmukat. Löw Immánuel az öregekkel együtt a körkemence emeletén kapott szálláshelyet, ahol kétoldalú tüdőgyulladást kapott, amely halálának kiváltó oka lett. Fogságában elveszítette frissességét, és teljesen megvakult.⁴⁴

A környékről begyűjtött zsidók 9 ezer főt tettek ki a téglagyár területén. A cél Auschwitz volt, ahol naponta 30 ezer ártatlan zsidó felebarátunkat gázosítottak el. Az első vonatszerelvény 3200 halálraítélttel indult el június 25-én Birkenau táborába. Löw Immánuel a szerelvény végén elhelyezett marhavagonba tették, amit nem lakatoltak le, mint a többi vasúti kocsit. 66 kivételezett embert a fővárosi Ferencvárosi pályaudvaron lekapcsoltak és a Dózsa György úti zsinagógában kialakított gyűjtőhelyre szállítottak. Löw Budapestre érkezése híre eljutott Scheiber Sándorhoz is, aki feleségével

⁴¹ Löwinger Sámuel: *Löw Immánuel. Ünnepi beszéd.* Szeged, 1944, 7–8.

⁴² *Löw Immánuel válogatott művei – Virág és vallás.* (Szerk. Hidvégi Máté és Ungvári Tamás), Scolar Kiadó, 2019, 49.

⁴³ *Vö. i. m.*, 52.

⁴⁴ Scheiber Sándor: *Előszó.* in: *Keleti dolgozatok Löw Immánuel emlékére.* Budapest, 1947. IX.

Bernát Lilivel egy befőtteseüvegben meleg levest vitt Löwnek. Aznap szombat volt. Löw rabbi nagyon válságos állapotban volt a tüdőgyulladás következtében, ezért kórházba szállították. Ekkor értek a helyszínre Scheiberék. A mentőautóba benyújtotta neki a még meleg levest, Löw mohón megkóstolta, majd így szólt: „Mondhatom, jobb a levesed, mint az írásod.”⁴⁵

Löw Immánuel vakon és csontsoványan 1944. július 1-jén került a kórházba, többnapos kétoldali tüdőgyulladással, ahol azonnal meglátogatta őt Scheiber Sándor, aki így emlékezett vissza erre a találkozásra:

„Az élet alkonyán összetört roncsot láttam, akire időnként a feledés jótékony szunnyadása ráborult. Irodáját látta maga előtt és könyvtárát... és látta a templomát. Látta lelki szemeivel a zsidó tragédia rettenetes áldozatainak hosszú sorát. A földkerekség élő legnagyobb zsidó tudósa haldoklott ott...”

Löw Immánuel 1944. július 19-én hunyt el Budapesten a Wesselényi utca 44. szám alatti ideiglenes zsidó kórházban. Temetése július 21-én volt a budapesti Farkasréti Zsidó Temetőben. Tudták, hogy aki a Löw Immánuel temetésén részt vesz, valószínűleg a németek elviszik – suttogták maguk között a még szabadon levő zsidó felebarátok. A búcsúztatón a legszűkebb család vett részt csupán, számuk tíz fő lehetett, a szentbeszédet Benoshhofszy Imre és Scheiber Sándor tartották. A temetést félbe kellett szakítani a légítámadás miatt. Scheiber így fogalmazott a temetés folytatásában: „Éreztem a történelmi levegő érintését a sírnál, amely ennek a korszakos fordulókat megélt, hatalmas ívelést elért pályának utolsó állomása.”⁴⁶

1947. április 23-án exhumálták a szegedi rabbit az Országos Rabbiképző Intézet tanárai és hallgatói jelenlétében. A főrabbi az édesapja mellett, Löw Lipót oldalán várja az igazak feltámadását. *Löw Immánuel élete, szolgálata és emléke legyen áldott!*

IRODALOM

Apró Ferenc: *Képek a szegedi zsinagóga múltjából*. Szeged, 2014. 179.

Benyik György: „Keresztény Talmud-kutatás vázlata”. *Theológiai Szemle*. Budapest, 2022.

— —: „Löw Immánuel feltámasztása”. *Szeged várostörténeti és kulturális folyóirat*. Szeged, 2019. júniusi szám.

Hidvégi Máté: *Löw Immánuel Móra Ferenc betegágynál*. Isten nagykövete Szigeti Jenő, Emlékkötet (Szerk. Tokics Imre) Pécel: Adventista Teológiai Főiskola, 2021.

Hollósi Zsolt: “Szeged chief rabbi Lipót Löw died 130 years ago”, in: *Remény*, Jewish social, social, cultural magazine, 2006. No. 1.

⁴⁵ Scheiber Sándor: *Ábrahám látomása. Emlékbeszéd Löw Immánuel exhumálása alkalmából Szegeden 1947. április 23-án*. In: *Löw Immánuel emlékezete. Két beszéd*. Budapest, 1947, 11.

⁴⁶ Scheiber Sándor: *Tökéletesség. Búcsúszavak Löw Immánuel koporsójánál a Farkasréti temetőben 1944. július 21-én*. In: Scheiber Sándor: *Löw Immánuel emlékezete. Két beszéd*. Budapest, 1947, 7.

- Kaufmann Dávid: *Die Sinne*. Budapest, 1884.
- Löw Immánuel: *A mi zsinagógánk. Jubiláris beszéd*. Szeged, 1928.
- —: *A szegedi új zsinagóga*. Szeged: Traub B. és Társa, 1903.
- —: *Csók a Talmudban és a Midrásban*. Szeged, 1982. A special edition also processed the Biblical data, entitled: Kisses in the Bible, Talmud, and Midrash. Breslau, 1911.
- —: „Die Finger in Literatur und Folklore der Juden“. [Az ujjak a zsidó irodalomban és folklórban.] *Kaufmann-émlékkönyv*, Breslau, 1900.
- —: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* LXV, 1921.
- —: *Száz beszéd*, 148.
- —: *Tränen*. Abhandlungen zur Erinnerung an Hirsch Perez Chajes. Wien, 1933, 95–148.
- Löw Immánuel 90. születésnapja. Szeged, 1944.
- Löw Immánuel válogatott művei – *Virág és vallás*. (Szerk. Hidvégi Máté és Ungvári Tamás), Scholar Kiadó, 2019.
- Lövinger Sámuel: *Löw Immánuel. Ünnepi beszéd*. Szeged, 1944.
- Móra Ferenc: „A rekonstrukció humora”. III. *Délmagyarország*, 1924. július 13.
- Péter László: „Löw Immánuel és Móra Ferenc”. *Tiszatáj*, 7 (2004): 84–91.
- Rubinyi Mózes: „Ágai stílusáról és nyelvéről”. *Magyar Nyelvőr* 53 (1924): 38.
- Scheiber Sándor: „Ábrahám látomása. Emlékbeszéd Löw Immánuel exhumálása alkalmából Szegeden 1947. április 23-án”. In: *Löw Immánuel emlékezete. Két beszéd*. Budapest, 1947.
- —: „Előszó”. in: *Keleti dolgozatok Löw Immánuel emlékére*. Budapest, 1947, IX.
- —: *Előszó-Faunna*.
- —: *Emlékbeszéd Löw felett Szegeden*. Budapest.
- —: „Tökéletesség. Búcsúszavak Löw Immánuel koporsójánál a Farkasréti temetőben 1944. július 21-én”. In: Scheiber Sándor: *Löw Immánuel emlékezete. Két beszéd*. Budapest, 1947.
- Schöner Alfréd: „Emlékét őrzik hit, haza és tudomány.” 200 éve született Löw Lipót. In.: *Szószerék és katedra*. Budapest: Wesley Kiadó, 2021.
- Varga Papi László: *Zsidó magyarok Szegeden. Löw Lipót és Löw Immánuel*. Szeged: Bába Kiadó, 2003.
- Zombori István: *Löw Immánuel hagyatéka Jeruzsálemben*. Zsidók Szeged Társadalmában. <https://low-heritage.hu/wp-content/uploads/2018/07/> Access: 20/08/2022.

KERESZTÉNY ÉRTELMEZÉS ZSIDÓ KONTEXTUSBAN – KIHÍVÁSOK A TEREMTÉS KÖNYVE 17. FEJEZETE ÉRTELMEZÉSÉBEN

I

A Ter 17 először az Isten által Ábrahámmal kötött örök szövetségről beszél, majd azzal zár, hogy generációról generációra minden férfi utódot körül kell metélni. A keresztény interpretáció számára igen komoly kihívás e szövetség téma.

Nézzük először a 17. fejezet egészét: az elbeszélésként megformált egységben Isten és Ábrahám párbeszédét olvashatjuk, de a minket most leginkább érdeklo részben (vv. 1–14) közvetlenül Isten beszél. Stiliztikailag a találkozó leírásának két részlete is a történés Isten általi kezdeményezésére utal: egyrészt az, hogy Isten megjelenik (ראה *nif.*) Ábrahámnak, utána pedig az, hogy meg is szólítja őt. Isten mint „Él Saddaj”¹ mutatkozik be – ám hogy e név tartalmilag pontosan mit is takar, az továbbra sincs teljesen tisztázva a kutatásban.² Közvetlenül bemutatkozása után JHVH Ábrahámot Isten akarátának teljesítésére szólítja fel a לִפְנֵי הַתְּהִלָּה („járj előttem”) szavakkal;³ e szóhasználat az „Isten útjain járni” kifejezésre emlékeztet, amely a Második Törvénykönyvben különösen sokszor bukkan fel. A rögtön ezt követő הַיְיָ הַמִּיִּם megfogalmazás is közel áll az előbbi gondolathoz, kifejezve azt, hogy JHVH elvárja Ábrahám

¹ Plaut, *Genesis*, 180 felhívja a figyelmet Rasi magyarázatára: „Én vagyok az, aki hatalmával minden teremtményről gondoskodik.” Az „Él Saddaj” a Teremtés könyvében mindössze hatszor fordul elő (Ter 17,1; 28,3; 35,11; 43,14; 48,3; 49,25), ebből kétszer Isten bemutatkozásában (Ter 17,1, 35,11-ben Jákobnak).

² Vö. a vitát Wifal, *El Shaddai*. Így aztán nem véletlen az, hogy Hoord, *I Appeared*, sosem tér ki e név jelentésére, jöllehet részletesen vizsgálja az „Él Saddaj” kifejezés előfordulásait; Neumann, *Egyptian Derivation*, ezzel szemben a név egyiptomi eredete mellett érvel; Lutzky, *Goddess*, 16 pedig egy sajátos részletre tér ki: „E tanulmány fő célja annak a hipotézisnek a megerősítése, hogy a *Saddaj* név egy istennő-epitheton. És mivel a korai izraeliták istennőtiszteletével kapcsolatos kortárs vitákban a nyugat-sémi Aséra istennő fontos szerepet játszik, másodlagos célunk annak vizsgálata, esetleg az *Aséra* epithetonja volt-e a *Saddaj*. Végül pedig megvizsgáljuk a *Saddaj* – *Él* azonosítás lehetőségét.”

³ Vö. Ter 5,22.24 a הָאֵל prepozícióval: Hénok Elohimmal „járt”; ugyanígy tett Noé is (Ter 6,9): Ábrahám tehát az őstörténet nagyjainak a sorát folytatja.

megfelelő reagálását is; a חַיִּים kifejezés újfent nem is olyan egyszerűen értelmezhető, leginkább a „légy jámbor” írja jól körül.⁴

A 2. versben aztán rögtön elhangzik az ígéret: Isten szövetséget akar kötni, amelyet „az én szövetségemnek” mond Isten. Vagyis a szövetséget nem egyenrangú partnerek kötik meg: JHVH ad, Ábrahám pedig befogad. Erre a sajátosságra erősít rá nyelvileg a héber אָדְנִי („adni”) ige, melynek JHVH az alanya, valamint az ige végén található „he” kohortatívum, amely a cselekvő szándékának határozottságát jelzi, nem hagyván kétséget akarata megvalósulása felől. Az előbbi ígéret össze van kapcsolva a „sok néppé válás” jövőképeivel – itt is újfent a ráerősítő „he” kohortatívummal, amit még nyomatékosít a héberben kétszer is szereplő מְאֹד. Annak a kérdése viszont nyitott marad a Ter 17-ben, hogy a sokasodás ígérete a szövetség tartalmi beteljesedéséhez tartozik-e, vagy inkább – mintegy második lépésként – a szövetség következményeként értendő-e. A héber szintaxis inkább az első mellett szól, mivel a két mellérendelő tagmondatot összekötő ו (amelyet általában „és”-ként szoktak fordítani) értelmezhető magyarázó ו-ként is (,vagyis’ jelentésben), azaz a korábbiak tartalmilag pontosabban definiálásaként. A további versek ez utóbbi olvasatot támasztják alá.

A 4. vers megismétli a szövetség ígéretét, utalva e kijelentés megvalósulására is, amit a névváltoztatás tesz teljessé. W. Günther Plaut hívja fel a figyelmet arra, hogy Ábrám neve kap itt egy ה kiegészítést – mint Sáránál is (v. 15) –, ami Plaut szerint a tartós isteni jelenlétre való utalás. Plaut azt is megjegyzi: egészen napjainkig ez a ה (rövidítésekben) Isten neve helyett áll.⁵ A következő versek aztán aprólékosan részletezik azt, e sokasodás miképpen is képzelhető el. Nahum M. Sarna szerint a „sok nép atyja” kifejezés szoros értelemben az izmaelitákra, edomitákra, midianitákra és azon többi népre vonatkozhat, amelyek a Ter 25 és 36 genealógiái szerint ábrahámi eredetűek. Ugyanakkor Sarna szerint nem zárható ki egy sokkal tágasabb, univerzális felfogás sem, amely Ábrahámot az egész emberiség spirituális atyjának tartja.⁶

A 7. vers alapján a szövetség ígérete nem csak Ábrahámnak szól, hanem utódai sok-sok nemzedékének is, időbeli korlátozás nélkül.⁷ Ennek további fokozása az „örök szövetség” (בְּרִית עוֹלָם) kifejezés, amelyet aztán a 13. és 19. vers meg is ismétel. A עוֹלָם időben előrefele is, visszafelé is használható: mindkét esetben olyan időszakot jelent, amelynek sem az elejét, sem a végét nem tudja elképzelni, belátni az ember. Hogy az elbeszélés síkján Ter 17-ben nem a múltról van szó, hanem az Ábrahám-elbeszélés

⁴ Plaut, *Genesis*, 180 szerint: „légy osztatlan szívű” (ugyanaz Noéról, Ter 6,9).

⁵ Plaut, *i. m.*, 180.

⁶ Sarna, *Genesis*, 124.

⁷ *Uo.*, 124, egy jogi szempontra hívja fel a figyelmet: „Ez egyben jogi terminus is, ahogy azt az egyiptomi Elephantine (Asszuán) zsidó katonai kolóniából származó arámi jogi papiruszok is igazolják. [...] A tulajdon átruházásával kapcsolatos dokumentumokban felbukkanó kifejezés azt biztosította, hogy az ingatlan tulajdonosának halálakor az ingatlan automatikusan, korlátozás nélkül öröklődjön tovább nemzedékről nemzedékre.”

jelenéről és Ábrahám utódainak a jövőjéről, azt már a vers elején álló igealak (יהקמתיו) egyértelművé teszi, hiszen azt a megelőző ígék sorozata alapján csak a jelenre, illetve a jövőre irányulóan lehet érteni. Az elbeszélt időre vetett pillantás azonban felidézi a múltat is, saját relevanciával ruházza fel azt, és generációkon átívelően összekapcsolja egymással a szövetség megkötőjét és annak befogadóját. Az Ábrahámmal kötött isteni szövetséget ezen felül úgy érti a szöveg, hogy az nem téren és időn kívüli entitás, hanem Isten tudatos döntése egy adott időben.

A 8. versben a szövetséghez még a föld ígérete is hozzákapcsolódik, örökös birtokként (אחזקה עולם):⁸ a föld, „ahol most idegenként tartózkodsz”.⁹ Ezek a szavak sincsenek konkrét időhöz kötve: a héber megfogalmazás ארץ מנצח mentes az idővonatkozástól, nincs korlátozva sem a múltra, sem a jelenre, sem a jövőre. Vagyis e 8. versben rögtön két, az időtényezőitől független megfogalmazással találkozhatunk, ez pedig – a 7. versehöz hasonlóan – egyértelműen az Ábrahám saját korán messze túlmutató ígéretre utal.

A 9. vers kötelességet ró Ábrahámra (eltérően a Ter 15 elbeszélésétől): ő és utódai tartsák meg a szövetséget; ennek többféle módja van, például a parancsolatok követése. Ám aztán a 10. és a 11. vers egész konkrétan megadja, miben mutakozzon meg e szövetség megtartása – minden férfi utód körülmetélésében –,¹⁰ ráadásul e két vers összekapcsolja magát a szövetséget, illetve e szövetségnek a jelét. Vagyis ilyen értelemben a körülmetéltség egyfelől az Istennel kötött szövetség konkretizálásává válik minden körülmetélt számára, akik felvétetnek az Ábrahámval kötött szövetségbe. Másfelől a körülmetélés – mint generációkat összekötő kapocs – messze túlmutat az egyénen, hiszen az Isten népébe való betagozódásnak a jele, az egyént elválaszthatatlanul összekapcsolva a közösség egészével.¹¹ E mozzanat a körülmetélkedés mai zsidó liturgiájában is kitapintható: a gyermek által ott kapott zsidó név az illető életének a végéig szól.¹²

⁸ Sarna, *i. m.*, 124: „A föld nemzeti tulajdonának maradandóan öröknek kell lennie, ahogyan maga a szövetség is az. Ahogy Radak megjegyzi: »Még ha a nép ideiglenesen száműzetésbe is kerül onnan, mégis elidegeníthetetlen tulajdonuk marad, és visszatérnek oda.«”

⁹ Az ígéret földje tematikához a Ter 17-ben lásd még Ziemer, *Abram – Abraham*, 333–345.

¹⁰ A körülmetélés parancsa újra olvasható Lev 12,3.

¹¹ Vö. Sarna, *i. m.*, 125; Sarna a 13. vershez a következőket írja ugyanott: „A körülmetélés megmáshatatlansága jelképezi a szövetség tartósságát és visszavonhatatlanságát.” Lásd ehhez Zimmermann, *Beschneidung*: „A körülmetélésben teológiailag az fejeződik ki – a fogság kora óta mindenképpen –, hogy a körülmetélt visszafordíthatatlanul hozzátartozik Izrael Istenéhez és Isten népéhez (Ter 17,7.10; Ter 34; Kiv 4,24–26). Az Ábrahámval adott isteni parancsolat értelmében a körülmetélés szentségi jele annak, hogy Isten feltételek nélküli kegyelmi szövetséget kötött minden egyes körülmetélttel és Izrael népével.” Ez sokkal pontosabb leírása Ter 17-nek, mint a következő, leszűkítő körülmetélés-értelmezés (Zimmerli, *1. Mose*, 72): „A körülmetélés pusztán rituális szokássá válik. ... Immár csak az emberi engedelmség jele az Isten által Ábrahámval és utódainak adott szövetség iránt.”

¹² Sőt a körülmetélés parancsa a *Széfér Ha-Hinuh*, 85 szerint egy újabb jelentésszintet is kaphat: Isten azt akarja, hogy népe elvárt tökéletesedése a nép tetteiben nyilvánuljon meg. Ezek szerint az emberi kéz által végzett körülmetélés a test ember általi tökéletesítése, így módon pedig azon isteni elvárásra való emlékeztetés, hogy a lélek legyen tökéletessé a jócselekedetek által. Gabriel Strenger így fogalmaz fordító előszavában: ez a valószínűleg a 13. századból származó *Széfér Ha-Hinuh* „a

A 15. fejezetben, tehát két fejezettel az eddig tárgyaltak előtt olvasunk a Teremtés könyvében először Istennek Ábr(ah)ámmal kötött szövetségről (Ter 15,7–20). Itt a szöveg a szövetség megkötése kapcsán a כרת („vágni”) igét használja. E szóhasználat kapcsolódik az ókori Kelet egyik szerződéskötési szokásához: a szerződő felek kettévágott, majd két sorban a földre helyezett állattetemek között haladnak végig, arra esküdve, hogy a szerződés megszegése esetén ezen állatok sorsa várjon rájuk. Döntő az, hogy a 15. fejezetben – egy teofánia során – egyedül Isten halad át a szétvágott állatdarabok között (Ter 15,18), ezzel azt fejezve ki: Isten vállal kötelezettséget, Ábrahám nem. Az ígéret földje, illetve az azon megvalósuló idegenség motívuma szintén felbukkan a Ter 15-ben, de eléggé más hangsúllyal, mint a Ter 17-ben. Egyes biblikusok szerint ezért joggal tehető fel az a kérdés. A Teremtés könyve e két – ráadásul egymáshoz oly igen közeli fejezetében – nem két különböző szövetségkötésről van-e szó?

A Ter 15 és Ter 17 két elbeszélése az egyezések mellett sok mindenben különbözik is egymástól: szerzőik más kontextusban, eltérő nyelvi minták alapján, más hagyományok beemelésével (szétvágott állatok közti végigmenés, illetve körülmetélkedés) és így más hangsúlyokkal beszélnek Isten és Ábrahám kapcsolatáról¹³ – szép példával szolgálva a Biblia számos helyén kimutatható többszólamúságra. E két történet egymás után helyezése egyben azt is jelenti irodalmilag/szerkezetiileg, hogy a Ter 17 megerősíti a Ter 15-ben mondottakat: Isten mélységes és soha meg nem szűnő kötődését Ábrahámhoz és utódaihoz. Ennek tudata bátorságot adhat azoknak, akik – kritikus időkben elbizonytalanodva – kételkedni kezdenek Isten támogatásában.

II

Több, mint egy szövetség? Ezt a kérdést az előbbi történetek keresztény recepciója fogalmazza meg, már az Újszövetségen belül is. Merthogy az Ószövetséghez hasonlóan itt is azonosulás tárgyává lesz Ábrahám, egy közösség szimbolikus alakjává. Míg azonban az Ószövetségben Ábrahám személye Istennek az ő népéhez, Izraelhez való kötődését jelképezi, addig Keresztelő Szent János mintegy megkérdőjelezi ezt – látva a farizeusok és szadduceusok torz magatartását –, és azt mondja, Isten kövekből is tud fiakat támasztani Ábrahámnak (Mt 3,9/Lk 3,8). Mindazonáltal figyelniük kell a *mátéi szöveg* céljára: ez az evangélium a farizeusok és követőik által fenyegetett keresztény gyülekezetet akarja megerősíteni abban, hogy Krisztus-hitük igenis hordozza őket Istennel való kapcsolatukban. Peter Fiedler ebből arra a következtetésre jut: „Mindez nem

rabbiniikus műveltség egyik klasszikus alkotása lett, mert az egyik legkorábbi kísérlet arra, hogy rendszerezetten mutassa be a vallási törvény és a vallási érzület viszonyát, amely kapcsolatra leginkább tettek és reflexiók kreatív kölcsönhatása jellemző.” *Széfer Ha-Hinuh*, vii.

¹³ Vö. Ziemer, *i. m.*, 298: „Redakciótörténetileg ez azt jelenti, hogy a Ter 17 feltételezi a korábbi Ter 15 szertartásának és ceremóniaértelmezésének az ismeretét, és mind nyelvi megfogalmazásában, mind témájában tovább is viszi azt.”

zárja ki azt az általános vélekedést, hogy az Isten által kőből támasztott Ábrahám-utódok motívuma a Krisztus-hitre tért pogányokra vonatkozik, ám az ősegyház által bele-szótt antijudaista mellézköngék nélkül. Máté a fizikai Ábrahám-utódlást ugyanis nem kérdőjelezte meg itt.¹⁴ Fiedler nyomában járva azt is alá kell húznunk: Máté e helyen nem a farizeusokról, és a szadduceusokról akar általánosan érvényes kijelentést tenni, hanem evangéliuma címzettjeit feddi meg – hisz nekik is vannak hibáik – az istenkapcsolatok terén megmutatkozó túlzott önbizalmuk miatt.¹⁵

A Máténál későbbi *János-evangélium* irodalmilag/szerkezetileg Jézus azon igényével, hogy Őt Isten küldte és az igazságot képviseli, azt a zsidó öntudatot ütközteti össze – részben drasztikusan szavakkal –, hogy ők Ábrahám gyermekei, vagyis szintén Isten fiai. A János-evangélium el is vitatja ezt az istengyermekséget a zsidóktól, lévén szerinte ők ellenségei Jézusnak (Jn 8,32skk., főleg vv. 43–44). Ez az itt újtárá induló megközelítés olyan történelmi kontextusból származik, amikor zsidó körök bizonytalanították el a többé-kevésbé új Krisztus-hívőket; a következő évszázadokban azonban, amikor a kereszténység megszilárdult, e szubsztitúció dogmatikai rögzülése – Izraelnek/a zsidóságnak a helyére az egyház/kereszténység lép – súlyos következményeket vont maga után.¹⁶ Klaus Wengst vizsgálódásai egyértelműen kimutatták: magának Jánosnak a célja nem e szubsztitúció, hanem „a saját csoportját megerősítő proklamáció” volt.¹⁷

E szubsztitúciós értelmezés azonban a keresztény hagyományban napjainkig jelen van, a jól ismert módon befolyásolva a szövetségről való gondolkodást. A kereszténységben leginkább *Jer 31,31–34 nyomán* beszélnek egy „új szövetségről” – legradikálisabb újszövetségi recepcióként a Zsidóknak írt levél 8. és 9. fejezetében –, magának Istennek a szájába adva: „Azzal, hogy »új«-ról (ti. szövetségről) beszélt, az előzőt elavulttá tette. Ami pedig elavul és megvénül, közel jár az enyészethez.” (Zsid 8,13) Az Izraellel kötött isteni szövetség ezek szerint – sok évszázadnyi keresztény értelmezésben – régi, elavult, közel jár az enyészethez, hiszen immár a Jézus Krisztus beteljesítette új szövetség van érvényben (vö. hasonlóképpen Lk 22,20; 1Kor 11,25).¹⁸

¹⁴ Fiedler, *Matthäus*, 78.

¹⁵ *Uo.*, 77. Ugyanezen a helyen utal Fiedler arra is, hogy a kövek emlegetése lehet akár utalás a Józsa 4,1–9-ben említett Jordán-kövekre, amelyek a tizenkét honfoglaló törzs folyón való átkelésének az emlékét őrzik – עֲרֵב הַיָּם הַזֶּה, vagyis fontosak egészen a mindenkori jelenig, amennyiben a szöveg olvasóiból indulunk ki. Fiedler ebből arra következtet: „Innen nézve Mt 3,9 a tizenkét törzsből álló nép végidőkbeli helyreállítására utal.”

¹⁶ Az alapvetően antijudaista keresztény recepciótörténethez lásd Reinhartz, *Children of the Devil*, 45–49.

¹⁷ Wengst, *Johannesevangelium*, 272. Hasonlóan egyértelmű *uo.*, 280: „Az a végletes és igen-igen kemény megfogalmazás, mely szerint a zsidók az ördög gyermekei, egy olyan valóságból kiindulva fogalmazódott meg, amelyet János és a jánosi gyülekezet halálos fenyegetettségként élt meg.”

¹⁸ Svartvik, *Reading*, 79, joggal mondja: „Úgy tűnik, kevés bibliai szöveg gyakorolt nagyobb hatást a zsidók és keresztények közötti kapcsolatokra, mint a Zsidóknak írt levél.” A keresztény recepció figyelmen kívül hagyja azt, hogy a Tóra-engedelmesség gondolata a Jer 31,31–34 zsidó recepciójában pozitív szerepet játszik (vö. például Bár 2,30–35; Jub 6,15–28).

Újabbban a *Zsidóknak írt levél* értelmezéseinek más izgalmas részleteire mutatnak rá a kutatók. Például Jesper Svartvik alapos vizsgálódás után arra a megfontolandó következtetésre jutott, e levél értelmezését az teszi igen bonyolulttá, hogy a szerző gyakran több síkon, többértelműen beszél: „horizontális” és „vertikális” paraméterekről szól (vagyis időbeli megértésről, a „már most”-ról, illetve az „egyelőre még nem”-ről), illetve térbeli dichotómiáról („földi”, illetve „mennyei”), vagy akár vegyíti e kettőt. Ha a Zsidóknak írt levél 8. fejezete kijelentéseit a 9.-nek a kontextusában olvassuk, akkor a jelen, illetve a még meg nem valósult eljövendő világ időbeli ellentéte rajzolódik ki. A 8. fejezet 2., 6. és 8. versében felbukkanó, a kint/bent dichotómiával dolgozó Szent Sátor példáján viszont azt mutatja be Svartvik, miként mosódnak össze a térbeli, illetve időbeli kategóriák: a „kint” szerinte a jelennek és az evilági életnek a szimbóluma, a „bent” (illetve a „második”) pedig egy eljövendő mennyei világé, a jövőé.¹⁹ Mindebből arra jut Svartvik, hogy „a térbeli metafora a kronológiára és az eszkatológiára utal.”²⁰ Vagyis a Zsid 8 szövege eszkatologikus irányultságú, a jövőbeli beteljesedés reményével teli: „Az új szövetség ideje még nem jött el, egyelőre; ilyen értelemben olvasható és olvasandó a Zsid 8,13 kijelentése.”²¹ Ily módon pedig egymásra talál a zsidó, illetve a keresztény várakozás, vagyis a szubsztitúció gondolata okafogyottá válik.

Külön kihívást jelentenek *Pál apostol leveleinek* egyes kijelentései. Ő is úgy érvel, hogy nem az Ábrahám-tól való test szerinti származás a fontos, hanem az ígélet szerinti (vö. Róm 9,7), és ezt köti össze – egy elég bonyolult érveléssel (például a Gal 4-ben)²² – a Krisztusnak mondott Jézusba vetett hittel.²³ A szöveg alapján elsőre könnyen az a benyomásunk támadhat, hogy az istenkapcsolat alapvetően csakis Krisztuson keresztül valósulhat meg; ennek számtalan nyomát látjuk a hatás- és recepciótörténetben. Peter von der Osten-Sacken azonban arra hívja fel a figyelmet, hogy e helyen Pál célja elsősorban a galáciai gyülekezet megerősítése, vagyis annak hangsúlyozása, hogy az ottani keresztények a zsidó Törvény nélkül is Ábrahám örökösei.²⁴

¹⁹ Így Svartvik, *i. m.*, 85.

²⁰ *Uo.*, 86.

²¹ *Uo.*, 86.

²² Ehhez Levine/Brettler, *Bible*, 37 a Ter 16-ra figyelő szemmel: „A rejtett utalásokat kereső remezhez vagy az allegorikus értelmezéshez hasonló *d’ras* olvasható az Újszövetségben (Gal 4), amikor is Pál két szövetség képviselőjeként értelmezi Sárát és Hágárt: utóbbi a Sínai-hegyet jelképezi, a pusztában és a szolgaságban, míg Sára, a »fenti anya«, Jézus azon nem-zsidó követőit szimbolizálja, akik nem gyakorolják a zsidókat a nem-zsidóktól megkülönböztető olyan rituálékat (amelyeket egyébként rab-szolgásként értelmez Pál), mint például a körülmételés. Egyébiránt Pál ezen értelmezése elválik a szó szerinti történettől.”

²³ Oepke, *Galater*, 69: „A kereszténység és a zsidóság évszázados küzdelmének a kezdetén állunk – hogy tudniillik a múlt vallásilag melyiküké!” Becker, *Galater*, 41, pedig ekképpen fogalmaz (2 Kor 3,14–16-ra pillantva): „a zsidók csak úgy érthetik meg helyesen az Ószövetséget, ha megtérnek Krisztushoz is.”

²⁴ Peter von der Osten-Sacken, *Galater*, 218. Vö. még Wolter, *Israelproblem*, 4: szerinte a páli gyülekezetek a hitben találják meg identitásukat.

Daniel és Jonathan Boyarin értelmezésének a fókusza pedig arra a páli dichotómiára irányul, amely szerint a zsidó nép tagjaiként a zsidók Ábrahám gyermekei – test szerint –, míg az Ábrahámnak adott ígéretek Jézus követőinek szólnak – a lélek szerint. Utóbbit Pál egyértelműen magasabb rendűnek tartja, sőt szerinte egyedül ez releváns és érvényes. E dichotomisztikus érvelés Daniel és Jonathan Boyarin szerint egyértelműen a testnek, az anyagnak a lélekkel szembeni hellenista leértékelésén alapul,²⁵ amelyből egyenesen következik a zsidó nép alacsonyabb rendűsége, sőt végső soron negligálása.²⁶

Daniel és Jonathan Boyarin messze túllépnek azon, amit Gal 3,8 kapcsán például Jürgen Becker gondol. Becker szerint „a Krisztussal való eggyé válás megszünteti zsidók és pogányok egykor alapvetőnek számító különbségét... És ha megszűnt ez az ellentét, akkor az azt konstituáló entitás is, tudniillik a Törvény.”²⁷ A Boyarin-szerzőpáros szerint azonban nem pusztán a Törvény az oka zsidók és pogányok alapvető különbségének, hanem a zsidóság keresztény részről történő spirituális „bekebelezése” is. Mert hogy ez utóbbi mozzanat vallási szempontból negligálja a Krisztus-hitet el nem fogadó zsidókat – kétségbe vonva azt, hogy valaki zsidó emberként úgy is tagja lehessen a zsidó népnek, illetve negligálván a zsidó nép „testi” valóságát.²⁸ A Daniel és Jonathan Boyarin felvetésével folytatandó vita lendületet adhat a kritikailag gondolkozó számos keresztény megközelítésnek, ezzel tovább csökkentve annak a szemléletmódnak az erejét, amely a páli alapokról kiindulva még mindig alapjaiban kérdőjelezi meg a zsidó jámborságot.

²⁵ Vö Sand, *σαρξ*, 552.

²⁶ A teológiatörténet durva következményei még a legújabb időkben is meg-meglátszanak, például Gogarten, *Altes und Neues Testament*, 210, kijelentésein: „E szövetség Újszövetség általi beteljesedésének hihetetlen paradoxonja abban áll, hogy véget ér az a történelem, amelyhez kötve volt, vagyis hogy mihelyst beteljesedik, véget is ér a szövetség. Izrael népe véget érő történelmének a helyére egy új történelem lép, amely azonban teljesen más értelemben történelem, mint az előző: Jézus Krisztusnak és az ő gyűlekezetének a története.”

²⁷ Becker, *Galater*, 45; von der Osten-Sacken, *Galater*, 178. Utóbbi – túllépve Beckeren – új szempontokat emel ki, az elválasztó mozzanatokra hívva fel a figyelmet: „Mindkét oldalt érinti az az elválasztás, amely Jézus Krisztus által és Jézusban megszűnt: míg a görögöknél a bálványok szolgálatát kell megszüntetni (Gal 4,8), addig zsidó oldalon a többi nép felé meghúzott határokon (étkezési szokások, tisztasági előírások) kell túllépni.”

²⁸ E ponton még egyszer utalhatunk Gogarten (*i. m.*, 207) nagyon markáns, sok hasonló gondolatot képviselő kijelentésére, amely a Boyarin-szerzőpáros megfogalmazásainak sötét háttéréül szolgál: „A Zsidóknak írt levél részletesen megmutatja, miként szűnik meg az ótestamentumi szövetség áldozata és papsága Krisztus áldozata és papsága révén. Mély, fájdalmas küzdelemben világítja meg Pál apostol azt, hogy az újtestamentumi szövetségben a Törvény és a Törvénnyel együtt az ótestamentumi szövetség népe immár semmivé vált.” Gal 3,28 kapcsán pedig azt írja Gogarten ugyanitt: „ezen állítások minden formai követelmény betartásával feladják a szövetségi partnerek egyikét, Izraelt a maga történeti létében.”

III

Nem csúszunk bele egymással konkuráló felek vitájába azzal, ha egyfelől halljuk a bibliai szövegek többszólamúságát, vagyis tisztában vagyunk (mind az Ó-, mind az Újszövetségben) a szemantikai fogalmak polivalenciájával – amelynek egyébként mélyre nyúlnak a gyökerei, egészen a Talmudban tükröződő rabbinikus vitákig. Illetve ha másfelől tisztában vagyunk azzal is, e fogalmak mennyire saját történeti kontextusukhoz kötöttek, annak minden sajátos kihívásával együtt. Ez a most ily módon elkerülendő vita korábban évszázados – részben antijudaista – dogmatikai megrögzülésekhez vezetett, és vezet néha még napjainkban is. A konkurrencia, a szembenállás helyett igen termékeny dialógus bontakozhatna ki, amely túllépve hierarchikus dichotómiákon, egyformán komolyan veszi egyazon szövegeknek a zsidó, illetve keresztény olvasatát, mindenféle leértékelés és kirekesztés nélkül. Jesper Svartvik gondolatai kiváló példák erre. E dialogikus út gazdagító voltát csodásan foglalja össze Amy-Jill Levine és Marc Zvi Brettler közös kötete, a *The Bible With and Without Jesus*: „A zsidó és keresztény olvasatok olykor kiegészítik egymást, más esetekben viszont az egyik közösség olyan értelmezést fogadhat el, amelyet a másik valószínűleg képtelenségnek tart. Még hasonló értelmezési stratégiák is gyakran eltérő következtetésekre vezetnek, mivel minden értelmezés saját kiindulási pontjától függ – akár a zsidó életben gyökerezik az, akár a keresztény tanításban. Ha jobban megérténénk, mily módon értelmezték különbözőképpen a zsidók és a keresztények egyazon szövegeket, akkor jobban megérthetnénk mindkét hagyományt, és jobban látnánk, azok egyes tanításai gyakran mennyire esetlegesek.”²⁹

Mindezek után kettős kérdés megválaszolása előtt állunk. Készek vagyunk-e keresztény olvasatainkban arra, hogy adottságként fogadjuk el az értelmezések már Biblián belüli többszólamúságát, és tudunk-e gazdagságként tekinteni ezekre az interpretációkra, amelyek igyekeztek életadó választ találni saját koruk és jelenük kihívásaira? Ehhez szorosan kapcsolódik az a kihívás és kérdés, miként is viszonyulunk Pál szövegeinek a teológiatörténet során megvalósult recepciójához. Meghatározó elemei maradnak-e ezek a páli eszmefuttatások a (főleg protestáns) keresztény – részben domináns tantételekre kihegyezett – dogmatikai gondolkodásnak, jóllehet e tételek igazságigénye nem pusztán kirekesztő, hanem hatalmi pozíciókkal összekapcsolódva akár életellenessé vagy pusztítóvá is válhat? A többszólamúság által felkínált gazdagság megkönnyíti válaszadásunkat az egymással folytatott dialógusban.

²⁹ Levine/Brettler, *Bible*, 39.

IRODALOM

- Becker, Jürgen/Conzelmann, Hans/Friedrich, Gerhard, „Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon,” *NTD* 8, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981.
- Blenkinsopp, Joseph, „Abraham as Paradigm in the Priestly History in Genesis,” *JBL* 128 (2009): 225–241.
- Boyarin, Daniel/Boyarin Jonathan, „Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity,” *Critical Inquiry* 19 (1993): 693–725.
- Fiedler, Peter, „Das Matthäusevangelium,” *ThK NT 1*, Stuttgart: Kohlhammer, 2006.
- Gogarten, Friedrich, „Altes und Neues Testament,” *DTh* 2 (1935): 199–213.
- Hood, Jared C., „I Appeared as El Shaddai: Intertextual Interplay in Exodus 6:3,” *WTJ* 76 (2014): 167–188.
- Kaiser, Otto, „Die Bedeutung des Alten Testaments für Heiden, die manchmal auch Christen sind,” *ZThK* 91 (1994): 1–9.
- Levine, Amy-Jill/Brettler, Marc Zvi, *The Bible With and Without Jesus*, San Francisco: Harper One, 2020.
- Lutzky, Harriet, „Shadday as a Goddess Epithet,” *VT* 48 (1998): 15–36.
- Neumann, Mathias, „(El) Šadday – A Plea for an Egyptian Derivation of the God and Its Name,” *WO* 45 (2016): 244–263.
- Oepke, Albrecht, „Der Brief des Paulus an die Galater,” *ThHK* 9, Berlin: EVA, 1984.
- Osten-Sacken, Peter von der, „Der Brief an die Gemeinden in Galatien,” *ThKNT* 8, Stuttgart: Kohlhammer, 2019.
- Plaut, Wolfgang Günther (Hrsg.), *Bereschit – Genesis, Die Tora in jüdischer Auslegung, Bd. 1*, Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1999.
- Rad, Gerhard von, „Das erste Buch Mose. Genesis,” *ATD* 2/4, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.
- Reinhartz, Adele, „‘Children of the Devil’: John 8:44 and its Early Reception,” in: Lange, Armin/Mayerhofer, Kerstin/Porat, Dina/ Schiffman, Lawrence H. (eds.), *Confronting Antisemitism from the Perspectives of Christianity, Islam, and Judaism, Vol. 2*, Berlin/Boston: De Gruyter, 43–54 (open access: file:///C:/Users/Besitzer-R4821535/Downloads/10.1515_9783110671773-004.pdf, 2.2.2022).
- Sand, Alexander, „Art. σαρχ, σαρκος, η sarx,” in: *EWNT III*, Stuttgart, 1983, 549–557.
- Sarna, Nahum M., „Genesis Be-rêšit,” *The JTS Torah Commentary 1*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989.
- Svartvik, Jesper, „Reading the Epistle to the Hebrews Without Presupposing Supersessionism,” in: Cunningham, Philip/Sievers, Joseph/Boys, Mary/Henrix, Hans Hermann/Svartvik, Jesper (eds.), *Christ Jesus and the Jewish People Today. New Explorations of Theological Interrelationships*, Grand Rapids Michigan/Cambridge UK: William B. Eerdmann Publishing Company, 2011, 77–91.
- Széfer *Ha-Hinuh*. A barcelonai Rabbi Aharon Halevinek tulajdonítva, ford. Gabriel Strenger, Bd. 1: Bücher B’ reschit und Sch’ mot, Bázél: Morascha Verlag 1998.
- Wengst, Klaus, „Das Johannesevangelium,” *ThK NT 4*, K Stuttgart: Kohlhammer, 2019.

Wifal, Walter, "El Shaddai or El of the Fields," *ZAW* 92 (1980): 24–32.

Wolter, Michael, „Das Israelproblem nach Gal 4,21–31 und Röm 9–11,“ *ZThK* 107 (2010): 1–30.

Zierner, Benjamin, „Abram – Abraham. Kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 14, 15 und 17,“ *BZAW* 350, Berlin: Walter De Gruyter, 2005.

Zimmerli, Walther, „1. Mose 12–25: Abraham,“ *ZBK AT* 1.2, Zürich: TVZ, 1976.

KÉSO ANTİK ÉS KÖZÉPKORI BIBLIAI HERMENEUTIKÁK

Oda Wischmeyer szerint még nem lehet megírni a bibliai hermeneutika történetét, többek között azért nem, mert a középkori bibliai hermeneutikák még eléggé feltáratlanok. A patrisztikus korról viszonylag sok összefoglaló született, de ezek is leginkább Tyconius és Órigenész munkásságát emelik ki. A középkori egzegézissel kapcsolatban két kutatót, Beryl Smalley¹ angol történészt és Henri de Lubac² jezsuita atyát szokás kiemelni. Mindketten feltárják monumentális műveikben a középkori bibliaértelmezés gazdagságát – sokszor egymás nézeteit is ütköztetve –, ám nem mindig hermeneutika-centrikus a szerzők és műveik bemutatása. Hans Urs von Balthasar teológiai esztétikájában³ ugyan nem kifejezetten bibliai hermeneutikával foglalkozik, de műve sok hermeneutikai megfontolást tartalmaz. Ian Christopher Levy⁴ nagyon helyesen sokat foglalkozik a kora középkori hermeneutikákkal, és Beda Venerabilistól kezdve egy-egy szerzővel is részletesen. Nemcsak azokkal, akik konkrét hermeneutikákat írtak, hanem azokkal is, akiknek hermeneutikai nézetei egy-egy bibliai könyv szövegmagyarázatának bevezetőjéből derülnek ki vagy a magyarázatok közé rejtve található meg. Gilbert Dahan véleménye szerint a szerzők gyakran sematikusán tárgyalják a középkort, és csak a négyféle szövegértelmezésre koncentrálnak, sokan pedig a történetkritikai egzegézis felől közelítve tudománytalannak tekintik a középkor bibliai hermeneutáit és egzegétáit. Pedig a középkori hermeneuták nagyon is összeegyeztették a hitet a tudással, a szöveg első értelme mögött keresték a rejtett értelmet, mert az Írást isteni kinyilatkoztatásnak tekintették.

A patrisztikus kor szerzőinek hermeneutikáját egyfelől nagyban befolyásolta az Alexandriában kialakított és Homérosz magyarázataira alkalmazott allegorikus módszer. Másrészt a keresztény mozgalomból a 3. századra már szervezett egyház lett, ami a pogány vallásokkal és filozófiákkal a neo-platonikus filozófia segítségével vitatkozott, azt felhasználva alkotta meg az egyház számára szükséges alapvető elvi tételeket, dogmákat is. Az ókeresztény írások többsége harmadrészt vitairat volt, tehát azokra a témákra koncentráltak a bibliai szövegek magyarázatai kapcsán, amelyeket a másik fél felvetett. Végül a sokasodó patrisztikus kommentárokat aztán összegyűjtötték, hozzárendelték

¹ *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 1941.

² *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, 1959–1964.

³ *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. 1–3, 1961–69.

⁴ *Introducing Medieval Biblical Interpretation: The Senses of Scripture in Premodern Exegesis*, 2018.

egy-egy bibliai szöveghez – így születtek a catenák. Keleten a folyamatot ismereteink szerint Gázai Prokopiosz (Kr. u. 465–528) indította el;⁵ a hetedik és a tizedik század között Andreas Presbyter (9. sz.) és Johannes Drungarius (Ioannes Zonaras Monachos) voltak a Szentírás különböző könyveihez írt catenák leghíresebb összeállítói; a 11. század vége felé Herakleai Nicetas nevéhez fűződik a legtöbb ilyen mű. Mind előtte, mind utána azonban számos catena-készítő dolgozott a görög Keleten, többnyire névtelenek, akik egymás munkáit kivonatolták. A dogmatikai tézisek alátámasztására is hasonló gyűjteményeket hoztak létre a görög patrisztikai idézetekből. Ezek jelentősége felértékelődött a 451-es khalkédoni zsinaton, az 553-as 5. egyetemes zsinaton, majd a 787-es 7. egyetemes zsinaton is az ikonoklasmus (képrombolás) apropóján. Az efféle összeállítások és az egzegetikai catenák is csak a késő középkorban szűntek meg.⁶

Nyugaton a 6. században állította össze Primasius Atramentum (†560) az első, latin kommentátorokból álló catenát. Őt követte Hrabanus Maurus (780–865), a Karoling-kor egyik legjelentősebb tanára és írója, Paschasius Radbertus (785–865), Walafrid Strabo (808 k.–849), majd Auxerre-i Remigius (841 k.–908)⁷ és Lanfranc (1005/1010–1089). Az ő Pál-kommentárja (PL 150) ugyan nem catena, de nagyon hasonló műfajú.⁸ A középkor ilyen jellegű latin összeállításai közül a leghíresebb Aquinói Tamásé, amelyet általában Catena aurea (Aranylánc) néven ismerünk: mintegy nyolcvan görög és latin evangélium-magyarázótól idéz kivonatokat.

Csak osztani tudjuk Thomas Prügl véleményét, aki maga is hangsúlyozza, hogy sok szerző munkájáról kellene még beszélni.⁹ Például Rupert von Deutz (1075/1080–1129 k.) nagyhatású bencés teológus, egzegéta, liturgikus és zenei témákkal is foglalkozó író is kimaradt jelen tanulmánykötetből, pedig nemcsak zenei munkássága, hanem evangéliumkommentárjai is jelentősek. Clairvaux-i Bernát (1090/1091–1153) az egyháztörténet egyik legfontosabb személyisége, a 12. század egyik szellemi vezéregyénisége, nagy hatású szónok munkái sem szerepelnek itt, pedig XII. Piusz pápa az „utolsó atyának” nevezte. Kálvin és Luther többször idézte Bernátot a Sola Fide-tan támogatására; Ser-

⁵ Prokopiosz teológiai írásai az Oktateuchhoz, a Királyok és Krónikák könyvéhez, Izajáshoz, a Példabeszédekhez, az Énekek énekéhez és a Prédikátorhoz írt kommentárokból állnak.

⁶ Vahan S. Hovhannessian, ed.: *Exegesis and Hermeneutics in the Churches of the East: Select Papers from the Society of Biblical Literatures Meeting in San Diego*, 2007. New York: Peter Lang, 2009. ISBN: 1433104954

⁷ A Bibliához fűzött kommentárjai a Genezis könyvéhez és a Zsoltárok könyvéhez írt catena.

⁸ Lanfranc egyik legfontosabb művében, a *Kommentár Szent Pál leveléhez* a szerző a tanítói tevékenységét az egyházreform szolgálatába állította. Kedvenc témái a logika és a teológiai dogmatika volt – ez utóbbiban olyan nagy hírnévre tett szert, hogy a pápaság őt bízta meg az átlényegülés tanának a megvédésével Tours-i Berengár tanításával szemben.

⁹ Wischmeyer, Oda (szerk.) *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjainkig*. Szeged, 2022, 137–144

mones super Cantica Canticorum (Prédikációk az Énekek énekéről)¹⁰ című műve különösen nagy figyelmet érdemelne.

E tanulmánykötetben Rasi hermeneutikájának átvétele a keresztény szerzők által (főleg Nicolaus a Lyra monumentális egzegetikai munkájában) kapott némi figyelmet, és Alexander Halensis is szerepel hatástörténetével együtt a kötetünkben.

¹⁰ Beszédek az Énekek Énekéhez, részlet (ford. Fröhlich Ida, Redl Károly); in: *Az égi és a földi szépről – Források a későantik és a középkori esztétika történetéhez* (közreadja Redl Károly), Budapest: Gondolat Könyvkiadó, 1988, 272–274.

A KERESZTÉNY APOLOGÉTÁK HERMENEUTIKÁJA

Ez a tanulmány a hit értelmezésével és megfogalmazásával foglalkozik, valamint annak vizsgálatával, hogy az üdvösségtörténet bemutatása hogyan alakult az évszázadok során az emberi műveltség és az emberi kultúra szintjén. A legizgalmasabb időszak az első két évszázad, amikor az apostolokat követő nemzedék megfogalmazta és ha kellett, megvédte saját hitét egy gyakran ellenséges környezetben, a Római Birodalomban. Azt a hitvallást fogalmazták meg, amely kétezer éve nem változott. Mi volt a hitmagyarázók titka és milyen volt a gondolkodásuk, hogyan alakult ki a keresztény szóhasználat és az önálló tanítás? Célunk, hogy mindezekre a kérdésekre választ adjunk egy rövid előadásban, amely a keresztény hit első védelmezőinek, az apologétáknak a nemzedékét és hermeneutikáját mutatja be.¹

Az Istenről való beszéd az emberi történelem kezdete óta meghatározó az emberek életében. Az Isten fogalma minden nép és kultúra életében jelen van, és ez az ember természetfeletti gondolkodására utal, egyedül a földön. Az Istenről szóló tapasztalat, a róla szóló beszéd egyszerre magyarázat és értelmezés.

Az istenkeresés a zsidó-keresztény kinyilatkoztatásban érte el csúcspontját. Itt nem egy ember, hanem Isten szól, mégpedig az ember érdekében. Amikor különböző módon és az ember számára érthető módon nyilatkozik meg, akkor Isten önmagát adja, és így az ember megtud valamit Istenről.

Hitünk szerint az Isten megismerését Jézus Krisztus, Isten Fia, a második isteni személy hozta el. Amikor testté lett, megtestesült, közöttünk élt, tanított és elhozta nekünk a megváltást. Az ember kétezer éve értelmezi, magyarázza, kutatja a megváltás nagy titkát, amely nemcsak az egyént alakította át belső lelki életében, hanem új gondolkodásmódot, kultúrát és társadalomszerkezetet is kialakított.²

¹ Vö. Iossa, G., *I cristiani e l'impero romano. Da Tiberio a Marco Aurelio*, Carocci, Roma 2000. A pogányok nem vették komolyan a műveletlen apostolokat.

² Dulles, A., *A History of Apologetics*, Ignatius, San Francisco 2005. (1–25: Apologetics in the New Testament)

I. A KERESZTÉNY ÉRTELMEZÉS GYÖKEREI AZ ÓSZÖVETSÉGBEN

Az első keresztény apologétákra jellemző gondolkodást valójában már az ószövetségi próféták külső és belső érvekkel igazolták. (MTörv 18,19: „Én magam vonom felelősségre azt, aki nem hallgat az én szavaimra, amelyeket a próféta az én nevemben mond.”; Iz 6,1–6: „Hallottam az Úr szavát, amely így szólt: Kit küldjek? Ki megy el nekünk?” Én pedig azt mondtam: „Itt vagyok, engem küldj!”. Ő pedig azt mondta: „Menj, és mondd el ennek a népnek!”).

A próféták logikus érvekkel bizonyították a pogány többistenhit irracionálisát. Rámutattak a bálványimádás fenntarthatatlanságára, és bebizonyították, hogy Isten nem lehet emberi alkotás, mert ő tiszta szellem (Iz 17,7–11: „Azon a napon az emberek Teremtőjükre tekintenek, és szemüket Izrael Szentjére fordítják. Nem néznek majd az oltárokra, kezük munkájára, és nem lesznek tekintettel az Ashera oszlopokra és a tömjénező oltárokra, amelyeket ujjaik készítettek.”; Jer 17,1–4: „Júda bűne vastollal van felírva, hegyes gyémánttal rávésve szívük táblájára és oltáraik szarvaira. Még gyermekeik is megemlékeznek oltáraikról és Asherah-oszlopaikról minden lombos fa alatt és a magas dombokon.”; Ez 14,1–11: „Emberfia, ezek az embereknek a szíve bálványokhoz tapad, és gonosz botlató köveket állítottak arcuk elé. Hagyjam hát, hogy megkérdőjelezzék?”).

A Krisztus előtti évszázadokban megjelentek a „bölcsek”, akik írásaikban a kor gondolkodásának megfelelően az ész segítségével adtak választ az emberek kérdéseire például élet és halál kérdésére: Bölcs 2,23–24: „Mert Isten az embert halhatatlannak alkotta, saját lényének képmására teremtette. De a sátán irigysége révén a világra jött a halál, és akik vele tartanak, azok megtapasztalják”; Préd 3,1–22: „Mindennek megvan az órája, és minden dolognak megvan a maga ideje az ég alatt”. Vagy például szegénység-gazdagság: Péld 19,1–7: „Jobb a szegény ember, ha tisztességben él, mint aki görbe utakon jár és gazdag”; Sir 5,1–8: „Sose hagyatkozz a vagyonodra; Ne mondd hetvenkedve: „Elég javam van. Szívednek ösztönös vágyait ne kövesd. Ne kérdezd hencgeve: „Ki parancsol nekem?": Mert az Úr nem késik, hogy észre térítsen”.³

Jézus Krisztus bár a prófétákra és bölcsekre jellemző módon jelenik meg, de tekintéllyel tanít (Lk 4,15; Mt 7,28). Isteni tekintélyével igazolja magát és tanítását (Mt 22,16; Lk 24,32; Jn 5,36; 7,46). Külső jelek és csodák, de mindenekelőtt feltámadása (ApCsel 2,24; 2,32; 5,30–32; 10,40–42; 17,31) megerősítik isteni személyét (Mt 11,2–6; Jn 2,23; 3,2; 5,36).⁴

³ Dulles, A., *Apologetics and the Biblical Christ*, Burns & Oates, London 1963.

⁴ Normann, F., *Christos Didaskalos. Die Vorstellung von Christus als Lehrer in der christlichen Literatur des ersten und zweiten Jahrhunderts*, Aschendorff, Münster Westfalen, 1967.

2. AZ APOSTOLOK IGEHIRDETÉSE: AZ EVANGÉLIUM ÉS A HIT TERJEDÉSE

Pünkösöd napján Péter apostol rámutat a hit észszerűségére, amikor hallgatóinak Jézus feltámadásáról beszél: „Isten igazolta előttetek a názáreti Jézust azokkal a hatalmas csodákkal és jelekkel, amelyeket, mint azt ti is tudjátok, köztetek tett” (ApCsel 2,22). És később is így érvel, amikor visszautal az színeváltozás jelenetére: „Nem mesékre alapoztunk, amikor Jézus Krisztus hatalmát és megjelenését hirdettük nektek” (1Pét 1,16). Péter magabiztos a tanításában, és a Szentírásból vett érvekkel bizonyítja a próféciák beteljesedését (ApCsel 2,16–28; 1Pét 1,19). Krisztus feltámadásának a tényét, valóságát nevezi a hitelesség indítékának (*motivum credibilitatis*; a hit kötelessége, ApCsel 10,39–43).

Az apostoli igehirdetés (kérügma) az ószövetségi próféciák Jézus Krisztusban való beteljesedését igazolta, de ez nem pusztá magyarázat volt, mert az apostolok igehirdetési útját Isten kegyelme csodákkal áldotta meg: „Szent félelem fogott el mindenkit, mert sok csodát tettek az apostolok” (ApCsel 2,43). Az apostolok apologetikus tanításának szerkezetét István diakónus nagy „hitvédelmi” beszédében (ApCsel 6,8–7,53) találjuk meg, aki az ószövetségi írásokból érvel a vádakkal szemben.⁵

3. PÁL AZ APOLOGÉTÁK PÉLDAKÉPE ÉS ELŐFUTÁRA

Pál apostol Athénban, az Areopágoszon beszél a görögökhöz, és szól nekik arról az Istenről, akit ők „ismeretlen Isten”-ként (agnosztosz theosz) imádnak. Görög költőket (Aratosz, Kleantész, Pindarosz) idéz, amikor azt mondja: „Isten fiai vagyunk” (ApCsel 17,28). Pál a leveleiben részletesen bizonyítja, hogy Jézus a Megváltó, és a törvény csak előkészítette az útját (Róm 3,21–22; 8,3; 10,4; Gal 3,19–24).⁶

A tarsuszi Saul a Kr. u. 1. század elején a kilikiai zsidó diaszpórában nőtt fel, e szellemileg és lelkileg gazdag környezetben. A viszonylag kevés személyes információ mellett, a kor kulturális viszonyait figyelembe véve, megbízható pontossággal rajzolhatjuk meg egy fiatal, intellektuálisan fogékony zsidó gyermek tanulási lehetőségeit. A későbbi levelezésében található utalások alapján következtethetünk Pál műveltségére és tudásvágyára. Már gyermekkorában meghatározó volt számára a családon belüli nevelés és a zsinagógai vallásos oktatás. A fiatal Saulnak – mint minden zsidó gyermeknek – a Biblia volt az első számú olvasmánya, amely meghatározta személyes fejlődését is. Való-

⁵ Vö. Aulagnier, J., *Le premier siècle chrétien. Une approche scientifique de la naissance du christianisme*, RÉSIAC, Montsurs 1989. (59–69: La naissance de l'Église avant les voyages de Saint Paul).

⁶ Marguerat, D., *L'aube du christianisme*, Labor et Fides-Bayard, Genève–Paris 2008. (424–430: Une fonction herméneutique: la résurrection permet de construire la vision chrétienne de l'histoire du salut)

színűleg Pál ruházata és viselkedése is egy értelmiségi benyomását keltette: szónoki tógában, tekerccsel a kezében és szandállal a lábán úgy nézett ki, mint egy filozófus.

Tarzusban, akárcsak a görög nyelvű diaszpóra más országaiban, az oktatás a klaszikus kultúrán és gondolkodásmódon alapult, így a kétnyelvű (vagy akár háromnyelvű) oktatás teljesen bevett volt.⁷ A többi apostol levelei a keresztény tanítás alapjait magyarázzák, és elutasítják a hit és az erkölcs terén elkövetett tévedéseket (Jak 1,2–8; 1Pét 1,13–16; 2Pét 2,1–3; 1Jn 2,18–21; 4,1–6; 2Jn 7–11; Júd 3–4). János apostol különösen a hellenista filozófiában is megtalálható *logosz* kifejezést alkalmazza Jézus Krisztusra mint örök Igére.⁸

4. A KORAI KERESZTÉNYSÉG APOLOGÉTAI

Az „apologéta” szó a védekezni, magyarázni (*apologeiszthai*, *apo-logeomai*) igéből származik, és olyan motívumok és jelek tanulmányozására utal, amelyek a hit lehetőségét bizonyítják, és megmutatják, miért lehet hinni. Ebben az értelmezésben a hit és az üdvösség közötti kapcsolat a döntő, mert „aki hisz, üdvözülni, aki pedig nem hisz, elkárhozik” (Mk 16,16). Az apologetika azt akarja bizonyítani, hogy csakis racionálisan megalapozott hit lehet emberi cselekedet (*actus humanus*). A Kr. u. 2. és 3. század közötti keresztény írókat nevezzük apologétáknak. A keresztény hit ellen felmerülő kérdésekre a saját kulturális környezetüknek megfelelő módon válaszoltak. A 2. században a keresztény tanítás a pogány filozófiával állt szemben. A kor vádjai a következők voltak: a keresztények istentelenek, mert nem tisztelik Róma isteneit; titkolózásukkal bűnöket takargatnak; törvényszegők, mert nem követik a császár parancsait; érzéketlenek, mert megvetik az életet.⁹

A legrégebbi szövegtenő ebből az időszakból Quadratus *Apológiája* (2. század), amelyet Hadrianus császárnak (117–138) nyújtott be 125 körül. A korai szerzők között van Arisztidész athéni filozófus (2. század), aki apológiáját Hadrianushoz vagy Antoninus Piuszhoz (138–161) intézte. Mindkét esetben csak töredékek állnak rendelkezésünkre az eredeti műből.

A kor egyik legjelentősebb apologétája a Palesztinában született, később Rómában tanító és ott mártírhaltalt Juszminosz (†165). Művei: *Párbeszéd a zsidó Trifonnal*,

⁷ Vö. Boulnois, O., *Saint Paul et la philosophie. Une introduction à l'essence du christianisme*, PUF, Paris 2022.

⁸ Lásd Böttigheimer, Chr., *Theologie als logos-hafte Gott-Rede* In: Böttigheimer, Chr., *Lehrbuch der Fundamentalthologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfragen*, Herder, Freiburg 2009, 25–29.

⁹ Az első keresztény írásk az „apostoli” atyáktól származnak, az apostolokat követő nemzedéktől. Az Újszövetség írásait ők értelmezték először és alkalmazták az egyház életére. Vö. Jefford, C. N., *The Apostolic Fathers. An Essential Guide*, Abingdon Press, Nashville, 2005.

amely 135-ben két napon át zajlott Efezusban, valamint az *Első apologia* és a *Második apologia*; e 153 körül keletkezett két írás eredetileg egyetlen egészet alkotott.

Említést érdemel még a szíriai Tatianosz (2. század) *Beszéd a görögök ellen* című műve, Athénagorasz athéni keresztény filozófusnak a keresztények ügyében írt kérvénye (*Preszbeia*, 176 és 180 között) és az antiókhiai Theophilosz püspök *Autolükoszhoz* írt három könyve (180 körül).

A latin világban Tertullianus (155–222) tűnik ki számos apologetikus írásával. Ezek az *Apologeticum*, *De praescriptione haereticorum*, *Ad Scapulam*, *Adversus Praxean* és *Adversus omnes haereses* című művei.

Ide sorolható még Minucius Felix (2–3. század) *Octavius*, Cyprianus (200–258) *Az egyház egységéről* (*De ecclesiae catholicae unitate*), valamint *A Bálványok nem istenek* (*Quod idola dii non sint*), Arnobius (†327) *A nemzetek ellen* (*Adversus nationes*) és Lactantius (260–330) *Isteni tanítások* (*Divinae institutiones*) című művei.

A keresztényeknek elsősorban a velük kapcsolatos népi hiedelmektől kellett megvédeniük magukat: már a 2. század elején a társadalom sajátos részét alkotva rendszeresen támadták őket. Erről tanúskodik Kelszosz 2. századi filozófus *Igaz beszéd* [Hó aléthész logosz] című műve 180 körül, majd a szíriai neoplatonista Porphüriosz (232–305) *A keresztények ellen* (Kata Christianón) című műve. A kereszténység ellenzői a hagyományos hellenisztikus értékekre támaszkodtak. Néhány apologéta, például Tertullianus, teljesen elutasította a pogány kultúrát: „Mi köze van Athénnek Jeruzsálemhez? Mi köze van az Akadémiának az Egyházhoz?”

De nem ez volt az általános magatartás. Jusztinosz számára minden, ami a pogányságban jó, a kereszténységhez is hozzátartozik, mert valamilyen módon minden igazság az Igéhez kapcsolódik. Mindazt, amit a pogányok csak részben vagy csíraszerűen birtokoltak, a keresztények teljesen megkapták a kinyilatkoztatás által. Így a keresztények Krisztusban találták meg a filozófia igazságát, mert az az egyetlen Logoszból részesül.

A 2. század prominens egyházi írói a hit szabályára (*regula fidei*) hivatkoznak a gnosztikus tévedések ellen.¹⁰ Így Iréneusz (140–202)¹¹ *Adversus Haereses*, Tertullianus (155–222) *De praescriptione haereticorum* című művei, Alexandriai Kelemen (150–211) *Paidagogosz* és *Protreptikosz* című művei. Ugyanakkor az első katekézisskola vezetője, az alexandriai születésű Órigenész (185–254) *De principiis* [Az alapelvekről (Peri arkhón)] című művével megteremtette az antik filozófia és a keresztény tanítás első szintézisét.

¹⁰ Bouyer, L., *Gnósis. La connaissance de Dieu dans l'écriture*, Cerf, Paris 1988, 115–124. (*Jésus et l'accomplissement de l'Ancient Testament dans le Nouveau*, 115–124; *La gnose orthodoxe des pères apostolique à Clément d'Alexandrie*, 155–168; *La gnose de Dieu dans les Écritures d'après Origène et la tradition médiévale*, 155–168.)

¹¹ Colson, J., *Saint Irénée. Aux origines du cristianisme en Gaule*, Les Éditions Ouvrières, Paris 1993. (*Irénee et les gnostiques*, 35–84.)

5. A ZSIDÓ POLÉMIA

A keresztény hit védelme során az apologétáknak nemcsak a pogány világ kérdéseire kellett válaszolniuk, hanem a zsidók kritikájára is. A központi kérdés a Szentírás értelmezése és annak prófétai jelentése volt.¹²

Az apologéták az Újszövetséget használják az Ószövetség magyarázatára és fordítva. Ebből a szempontból a *Párbeszéd a zsidó Trifonnal* tipikus példája annak a vitának, amely a 2. században a keresztényeket és a zsidókat szembeállította. Juszminosz azonban sem nem utasította el teljesen a pogány kultúrát, sem fordította egymás ellen az Ó- és Újszövetség Istenét, mint Markión tette (*Antitézisek*), sőt került a zsidósággal szembeni negatív hozzáállást is, amely annyira jellemző a *Barnabás levélre*.¹³ Mások, őt követve, már „a két szövetség szimfóniájáról” beszélnek (Irénéusz, Órigenész).

Az ókor végére a pogányság szerepe megszűnt, de a judaizmussal való szembenállás a középkorban végig fennmaradt. Az egyházatyák az Ószövetséget az Újszövetség előképének (typoszának) tekintik, és a „*Concordia Veteris et Novi Testamenti*” a középkorba is átnyúlik. Ennek eredményeként a zsinagóga és az Egyház együttesen alkották az „*Ecclesia Universalis*”-t. Később azonban e felfogás megváltozott, és az ellentétek jellemzőbbé váltak: az Egyház egyre inkább Krisztus jegyeseként jelent meg, a judaizmus pedig az Istennel megszakított szövetség szimbóluma lett. Nyugaton Szent Jeromos (347–419) szentírásfordítása (*Vulgata*) döntően hozzájárult a teológia továbbfejlesztéséhez. Jeromos kortársa, Rufinus (345–410) személyes feszültségekből született apologetikus írásaival tűnt ki.

Az apologéták után még ki kellett dolgozni a kereszténység újdonságának jobb megfogalmazását. Ebben a tekintetben meghatározó Órigenész személye, aki a Szentírás értelmezése során kiemelte a történelem és a Lélek kapcsolatát.¹⁴

6. AZ APOLOGÉTÁK HERMENEUTIKÁJA MA: AZ ÉRTELMEZÉS MÓDSZERE ÚJ NÉZŐPONTBÓL

Charles Munier (1922–2011) a strasbourgi egyetemen a kora keresztény történelem professzora szerint Juszminosz *Apológiáiban* és a *Párbeszéd a zsidó Trifonnal* című művében egy sajátos módszerrel találkozunk. Ez nem teljes magyarázat, nem a keresztény

¹² Vö. Boyarin, D., *Le Christ juif. À la recherche des origines*, Cerf, Paris 2013. (67–70: Comment des Juifs en sont venus à croire que Jésus était Dieu) Lásd: Pontificia Commissio Biblica, *Il popolo ebraico e le sue Sacre scritture nella Bibbia Cristiana*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001.

¹³ Horst, P. van der, *Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context*, Mohr Sibeck, Tübingen 2006.

¹⁴ Lásd Villey, L., *Origène, lecteur de l'Écriture*, Cahiers Évangile Supplément 99, Cerf, Paris 1996. (25–34: Comment lire l'Écriture? Une traité méthodologique: Sur les Principes IV, 1–3.)

tanítás szisztematikus bemutatása, hanem a pogányok érdeklődésének a felkeltése a kereszténység iránt. Valójában az apologéták alkotják meg az első teológiai szavakat.¹⁵ Az apostoli atyák és az apologéták esetében azt is figyelembe kell venni, hogy a zsidók számára a Szentírás az élő Tóra, amelynek jogi értelmezése a Misna, magyarázata pedig a Talmud. A keresztények számára ez másképp van: Krisztus a testté lett Ige.

Az egész Biblia üzenete az, hogy Isten „szólt”. A *dabar* szó végigvonul az egész Szentíráson. Az Ige a mi emberi természetünkben testesült meg. Emberré lett (Jn 1,14): minden, ami emberi, átmegy Istenen és viszont.

Az apologétáknak kettős feladatuk van: magyarázni és értelmezni a Szentírást. Ez egy vallásos olvasat, többnyire egyházi és teológiai értelmezéssel. János elvisz az Igéhez, az Ige pedig az Atyához. Az apologéták az apostolokat követve a hit által megvilágosított szívvel és értelemmel magyarázzák a Szentírást.

Ghislain Lafont bencés teológus (1928–2021), a római Gregorián Egyetem professzora volt. „*A katolikus egyház teológiatörténete*” című könyvében írja, hogy a kereszténység „útként” határozta meg magát, az üdvösséghez vezető útként, amelyben fontos a Jézus Krisztusra való emlékezés, a lelki-természetfeletti megismerés, az apokaliptikus várakozás és az evangéliumi etika. Ez a négy fogalom adja az apologéták teológiájának keretét, a Krisztus misztériumáról való beszéd pilléreit ezek jelentik.

Az értelmezés valójában teológia és egyben tanúságtétel is. Az apologéták szentírási módszert követnek: a törvény végső célja Krisztus (Róm 10,4). Krisztus is egyfajta hermeneutikára, a Szentírás értelmezésére és magyarázatára vállalkozott Kafarnaumban (Lk 4,17), de ezt tette feltámadása után az emmauszi tanítványokkal és az apostolokkal is (Lk 24,27 és 44–45). A kulturális integráció fontos volt a keresztény gondolkodás elterjedésében, amely valójában Pál tanácsát követte: „Vizsgáljatok meg mindent alaposan!” (1Tesz 5,19) A filozófiai fogalmakat átvette a korai kereszténység, ez elkerülhetetlen volt.

A konkrét apologetikai háttérrel Lafont azt mondja, hogy „a zsidók belső életét már a kereszténység kiválása előtt is különböző irányzatok jellemezték. A keresztények ugyanabban a Szentírásban hittek és ugyanabban a hellenista világban éltek, így rokonnak bizonyultak. Ott volt a gnózis is, amely nem kizárólag hellenista jelenség volt, léteztek zsidó és keresztény változatok is”.

Kezdetben a Jézus-mozgalom és az emlékezet fejlődése volt fontos – jegyzi meg *Claudio Gianotto* (1950–), a torinói egyetem professzora. Jézus, a karizmatikus vezető, a judaizmus belső megújítására vállalkozott. Az első evangélisták nem csupán a saját történetüket akarták továbbadni, hanem Jézus küldésére el is indultak: „Menjetekek és tegyetekek tanítvánnyá minden népet!” (Mt 28,19–20; Lk 23,36–49; Jn 20,19–23; 21,15–23).

¹⁵ Vö. Munier, Ch., *L'Apologie de Saint Justin philosophe et martyr*, Éditions universitaires, Fribourg 1994.

Az igehirdetés során egy új fogalom jelenik meg: a hagyomány, Jézus emlékének továbbadása – ahogyan *Jan Assmann* (1938–) német egyiptológus *A kulturális emlékezet* (1997) című könyvében meghatározza. Ezt a jellemzőt megtaláljuk Jusztinosz *Első apologiájában*, ahol az „apo-mnemo-neumata” emlékezetként értelmezhető (66,3). A „Párbeszéd a zsidó Trifonnal” című műben (100.4) az emlékezés szorosan kapcsolódik a tanúságtételhez (gr. *martyrein*). Kornéliusz házában Péter nemcsak beszél, hanem kijelenti, hogy „tanúi vagyunk mindannak, amit Jézus Júdeában és Jeruzsálemben tett”. (ApCsel 10,39) Ebből a szempontból lényeges, hogy a rabbinikus farizeusi képzés része volt az állandó ismétlés – állítja *Birger Gerhardsson* (1926–2013), svéd újszövetség-kutató, a lundi egyetem teológiai karának volt professzora.

BIBLIOGRÁFIA

- Aulagnier, J., *Le premier siècle chrétien. Une approche scientifique de la naissance du christianisme* Montsur: RÉSIAC, 1989. (59–69: La naissance de l'Église avant les voyages de Saint Paul).
- Benoît, M., *L'évangile du treizième apôtre. Aux sources de l'évangile selon Saint Jean*, Paris: L'Harmattan, 2013.
- Boulnois, O., *Saint Paul et la philosophie. Une introduction à l'essence du christianisme*, Paris: PUF, 2022.
- Bouyer, L., *Gnôsis. La connaissance de Dieu dans l'écriture*, Paris: Cerf, 1988, 115–124. (*Jésus et l'accomplissement de l'Ancient Testament dans le Nouveau*, 115–124; *La gnose orthodoxe des pères Apostolique à Clément d'Alexandrie*, 155–168; *La gnose de Dieu dans les Écritures d'après Origène et la tradition médiévale*, 155–168).
- Boyarín, D., *Le Christ juif. À la recherche des origines*, Paris: Cerf, 2013. (67–70: Comment des Juifs en sont venus à croire que Jésus était Dieu.)
- Böttigheimer, Chr., „Theologie als logos-hafte Gott-Rede“ In: Böttigheimer, Chr., *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfragen*, Freiburg: Herder, 2009, 25–29.
- Colson, J., *Saint Irénée. Aux origines du cristianisme en Gaule*, Paris: Les Éditions Ouvrières, 1993. (*Irénée et les gnostiques*, 35–84.)
- Die Apostolischen Väter. Griechisch-Deutsche Parallelausgabe*, (Hrsg. Andreas Lindemann – Nennig Paulsen), Tübingen: J.C.B. Mohr, 1992.
- Dulles, A., *A History of Apologetics*, San Francisco: Ignatius, 2005. (1–25: Apologetics in the New Testament.)
- , *Apologetics and the Biblical Christ*, London: Burns & Oates, 1963.
- Foster, P., *Early Christian Thinkers*, London: SPCK, 2010.
- Geisler, N. L., *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*, Grand Rapids, MI: Baker Books, 1999. art. *Logos Theory*, 430.
- Gerhardsson, B., *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala: Gleerup, 1961.

- Hilton, A. R., *Illiterate Apostles. Uneducated Early Christians and the Literates Who Loved Them*, London: T&T Clark, 2018.
- Horst, P. W. van der, *Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- Jefford, C. N., *The Apostolic Fathers. An Essential Guide*, Nashville: Abingdon Press, 2005.
- Jossa, G., *I cristiani e l'impero romano. Da Tiberio a Marco Aurelio*, Roma: Carocci, 2000.
- Krántz M., "An unknown Period in Paul's young Life. The Work of Grace between Conversion and Mission", In: Benyik, György (ed.) *Die Galater und der Brief an die Galater*, Szeged: Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia Alapítvány, 2022, 181–190.
- , "Paul's philosophy: the wisdom of the cross", In: *Apostol Magazin* (2022. december): 4–5.
- Lafont, Gh., *Histoire théologique de l'église catholique. Itinéraire et formes de la théologie*, Paris: Cerf, 1994. (*A katolikus egyház teológiatörténete*, Budapest: Atlantisz, 1998, 23.)
- Lexikon der antiken christlichen Literatur*, (Hrsg. Siegm. Düpp – Wilhelm Geerlings) Freiburg: Herder, 1998.
- art. *Aristides*, 51.
- art. *Arnobius der Ältere*, 52–54.
- art. *Clement von Alexandrien*, 128–131.
- art. *Cyprian von Karthago*, 142–147.
- art. *Hieronymus*, 286–290.
- art. *Irenaeus von Lyon*, 311–315.
- art. *Justin der Märtyrer*, 336–369;
- art. *Laktanz*, 387–388.
- art. *Minucius Felix*, 441–442.
- art. *Origenes*, 460–468;
- art. *Quadratus*, 529.
- art. *Rufin von Aquileia*, 336–337.
- art. *Tatian der Syrer*, 581.
- art. *Theophilus von Antiochien*, 602–603.
- art. *Tertullian*, 582–587.
- Marguerat, D., *L'aube du christianisme*, Genève–Paris: Labor et Fides-Bayard, 2008. (424–430: Une fonction herméneutique: la résurrection permet de construire la vision chrétienne de l'histoire du salut.)
- Minns, D., *Irenaeus*, London: Geoffrey Chapman, 1994.
- Munier, Ch., *L'Apologie de Saint Justin philosophe et martyr*, Fribourg: Éditions universitaires, 1994.
- Normann, F., *Christos Didaskalos. Die Vorstellung von Christus als Lehrer in der christlichen Literatur des ersten und zweiten Jahrhunderts*, Münster Westfalen: Aschendorff, 1967.
- Peterson, E., *Die Kirche aus Juden und Heiden*, Salzburg–Leipzig: Pustet, 1933.
- Pontificia Commissio Biblica, *Il popolo ebraico e le sue Sacre scritture nella Bibbia Cristiana*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2001.
- Villey, L., „Origène, lecteur de l'Écriture”, *Cahiers Évangile Supplément* 99, Paris: Cerf, 1996. (25–34: Comment lire l'Écriture? Une traité méthodologique: Sur les Principes IV, 1–3.)

JEROMOS HERMENEUTIKÁJA IZAJÁSHOZ ÍRT KOMMENTÁRA ALAPJÁN

1. ... *HEBRAICAM PANDEREM VERITATEM* ...¹

A 2022-ben Benyik György által magyarul is megjelentetett Oda Wischmeyer *A bibliai hermeneutikák Órigenéstől napjainkig*² című tanulmánykötet a magyar szakirodalomban nagyon hasznos és hiánypótló, de nem találunk benne olyan írást az ókorral foglalkozó részben (9–133. o.), amely Jeromos bibliai hermeneutikájával foglalkozna. Részben joggal, hiszen Jeromos nem írt bibliai hermeneutikát. Írt ellenben Órigenész (†254) a *De principiis* munkájában, Tarszoszi Diodórosz (†394), az antiochiai egzegetikai iskola nagy nevű képviselője pedig a zsoltárokhoz írt kommentárja *Prolegumená*-jában fed fel írásmagyarázó módszerének szabályait. A 4. sz. második felében a korábbi donatista Tyconius *Liber de septem regulis* művében foglalkozik a bibliaértelmezés szabályaival. Ágoston a *De doctrina christiana* úttörő művében.³ Lyoni Eucherius (†500 körül) pedig *Instructiones* c. írásában a nehéz bibliai helyekkel való foglalkozáson túl összeállított egy listát szavakból, képekből és szimbólumokból, amelyeket más bibliai helyek segítségével értelmez. A Wischmeyer-féle kézikönyv az előbbieket mellett foglalkozik Hadrianosz (5. sz.) Junillus (5. sz. első fele) és Cassiodorus (5. sz. második fele) bibliai hermeneutikájával is. Jeromos azonban kimarad.

Vannak azonban bibliai hermeneutikával foglalkozó összefoglaló művek, amelyek Jeromos írásmagyarázata módszerének is szentelnek teret, annak ellenére, hogy nem írt külön

¹ ... per litteras flagitabas, ut tibi decem visiones quae in Esaja obscurissimae sunt, historica expositione dissererem ... Hebraicam panderem veritatem. Vö. *In Esaiam*, V. 160,20. [... levelek által ostromoztál, azért, hogy neked Izajás tíz igen homályos látomását történeti módon tárgyaljam, ... és a héber igazságot feltárjam ...]

² Oda Wischmeyer Hg. *Handbuch der Bibelhermeneutiken, von Origenes bis zur Gegenwart*, Walter de Gruyter Berlin / Boston, 2016. Magyarul: Wischmeyer, Oda (szerk.) *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenéstől napjainkig*. Szeged, 2022.

³ Karla Pollman, „Alte Kirche: Einführung,“ in Hg. O. Wischmeyer, *Handbuch der Bibelhermeneutiken, von Origenes bis zur Gegenwart*, 10. Magyarul: Karla Pollmann: „Az ókeresztény egyház: bevezetés” in Wischmeyer, *i. m.*, 11–14.

művet az írásmagyarázat szabályairól. E kézikönyvek közé sorolható: H. G. Reventlow⁴, René Kieffer,⁵ utóbbi majd húsz oldalon taglalja Jeromos hermeneutikáját.

A 2022-es Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia szervezője és jelen tanulmánykötet szerkesztője, Benyik György joggal tartotta fontosnak, hogy Jeromos hermeneutikájáról is szó essék e jeles, a bibliai hermeneutikával foglalkozó szakmai eseményen. Feltehetően amiatt ért engem megtisztelő felkérése, hogy írjak Jeromos hermeneutikájáról, mivel korábban már tanulmányoztam a Vulgata atyjának Izajáshoz írt kommentárát.⁶

Tanulmányom első fejezetének címe Jeromos Amabilis püspökhöz írt leveléből való, és „történeti módon” megírt és a „héber igazságot feltáró” szövegértelmezést ígér. Jeromos új területeket nyit meg az ókeresztény bibliaértelmezésben. Úgy tűnik, új fajta közeledése főleg az Ószövetséghez nemcsak ellenfeleket, hanem érdeklődőket is szerzett munkássága iránt.

Izajáshoz írt kommentára (408–410 között)⁷ Jeromos egyik legkiforrottabb írásértelmezése. E kommentár után csupán Ezekielhez és Jeremiáshoz írt kommentárt. Utóbbit már nem tudja befejezni a 416-ban váratlanul bekövetkező külső egyházpolitikai körülmények,⁸ az idősödő életkorával járó betegségek, testi és szellemi erejének fogyatkozása miatt.⁹

⁴ H. G. Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*, Bd. II. Von der Späntike bis zum ausgehenden Mittelalter, C.H. Beck München, 1994. Az I. fejezet elég terjedelmes részt szentel Jeromosnak: *Eine Bibel für das Abendland: Hieronymus*. Biblia a nyugat számára: Jeromos, 39–53.

⁵ René Kieffer, *Jerome: His Exegesis and Hermeneutics* in Hg. Magne Sæbø, *Hebrew Bible / Old Testament, The History of its Interpretation, From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, Vandenhoeck Ruprecht, Göttingen, 63–81.

⁶ Vö. Oláh Zoltán, *Izajás messiásszövegei a Szeptuagintában és az egyházatyák kommentárjaiban*, SzIT – Verbum Budapest – Kolozsvár 2017. Uő., *Vor und nach der Hinwendung zum Prinzip der veritas hebraica bei Hieronymus*, Die Auslegung von Jesaja 6 als Testfall, in szerk. S. Kreuzer, W. Kraus, M. Karrer, J. Pesch, *Bibel und Patristik, Studien zur Exegese und Rezeption von Septuaginta und Neuem Testament Festschrift für Martin Meiser*, Brill – Schöningh 2022, 297–309.

⁷ Alfons Fürst, *Hieronymus, Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, Herder Freiburg – Basel – Wien 2003, 303. R. Kieffer 404–410 közé datálja. Vö. 669.

⁸ Betlehem latin kolostorait 416 későnyár ill. koraősz környékén (vö. Alfons Fürst, *Hieronymus...*, 147) összeverődött csöcselék támadta meg és gyújtotta fel. Egy diakónus életét vesztette. A támadó csöcselék kilétéről pontosabb információt Ágoston *De gest. Pel.* 66 művében kapunk. Ezek szerint a támadók Pelagius fanatikus követőiből verődtek össze. (vö. I.N.D. Kelly, *Szent Jeromos élete, írásai és vitái*, Paulus Hungarus, Kairoz, 2003, 488–489) Elképzelhető, hiszen Jeromos épp 415-ben lépett szövetségre Hippó püspökével Pelagius ellen (Fürst, 147).

⁹ Vö. Pierre Jay, *Jerome*, Ca. 347–419/420, 1094–1134, in szerk. Charls Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity*, vol. II., Brill, Leiden–Boston 2003, 1098.

2. NÉHÁNY MEGJEGYZÉS IZAJÁSHOZ ÍRT KOMMENTÁRJÁHOZ¹⁰

Már hatvanadik életévén és jó néhány kommentár megírásán túl van, tapasztalt írásmagyarázóként fogott bele Jeromos a keresztény szempontból egyik legfontosabb prófétának, Izajásnak az értelmezésébe. A szerző e téren a lehető legkiválóbb módon teljesíthette közvetítői feladatát a héber, görög egzisztenciális hagyományok és a latin kultúra között.¹¹

Jeromos biblíamagyarázatát nagyban befolyásolta tartózkodási helye, Betlehem, ahol 386-tól¹² töltötte bibliafordítással, írásértelmezéssel és néhány egyházi vitával az életét. Ceasarea Maritimában volt az Órigenész és Ceasarei Euszebiosz által létrehozott gazdag könyvtár. A legtöbbet Órigenész *Hexaplá*jából merítette, a hat hasábos Bibliából, amely a következőket tartalmazta: héber szöveget, ennek transliterációját, a Szeptuagintát, Aquila, Szümmakhosz és Theodotion fordításaival. Jeromos írásmagyarázatának egyik legfontosabb érdeme, hogy a különböző szöveghagyományokat szem előtt tartva, igazán filológiai módon közelített a szent iratokhoz.

Izajáshoz írt kommentárját héberből készített latin fordítására alapozza, ebben egyedülálló az ókeresztény írók körében. Ellentétben a többi korabeli kommentárral az a sajátosság figyelhető meg e munkájában, hogy nagyobb szövegrészeket idéz, nemcsak verseket. Ha szükséges, eltér az ú.n. *genus commaticum* eljárástól, a *consequentia*, a szöveg természetes és nagyobb egységének kedvéért. Nagyobb szövegegységeket, néha akár öt verset is tárgyal egyszerre, pl. a Iz 7,21–25 szöveget folyamatosan idézi, amit csak ez után követ a magyarázat. Ha eltérés van a héber és a Hetvenes fordítás között, idézi a LXX-t saját latin fordításban. Gyakran utal Aquila, Szümmakhosz és Theodotion revízióira. A Hetvenes fordítást továbbra is értékeli, filológiai kérdésekben eligazítónak használja.

3. *HEBRAICA VERITAS*

A *hebraica veritas* elvének hangoztatása és gyakorlatba való átültetéséhez, a héber nyelv és az írásmagyarázat elmélyítéséhez Jeromos sokszor veszi igénybe a szent iratokban

¹⁰ Jeromos Izajáshoz írt kommentára már korán ki is nyomtatták. Jeromos műveinek szép kiadását rendezte nyomda alá Rotterdami Desiderius Erasmus 1516-ban Bázisban. Ez a minőségi kiadás még ma is nagy haszonnal olvasható. Két kritikai kiadása is van az Izajás-kommentárnak: Hieronymi Opera I. Opera exegetica, cura et studio Marci Adriaen. CChr.L 73, *Commentariorum in Esaiam*, Turnholti Typographi Brepols Editores Pontificii, 1963. *Commentaires de Jerome sur le prophete Isaie*, I–IV. Edited by R. Gryson and P.-A. Deproost. Freiburg, Herder 1993. Még meg kell említeni a csupán néhány éve megjelent spanyol alpművet: San Jerónimo, Obras completas, VIa–b: *Comentario a Isaías*, traducción, introducción y notas de J. Anoz, voll. I–II. Biblioteca de autores cristianos, Madrid 2007. Opere di Girolamo, *Commento a Isaia*, I–IV., ed. R. Maisano, Città Nuova – Roma, 2013–2015.

¹¹ R. Maisano, *Opere di Girolamo, Commento a Isaia* / 1, 10.

¹² A. Fürst, 146.

jártas zsidók ismereteit és segítségét. Zsidó mestereknek¹³ nevezi őket; néha a névtelen zsidó mester alatt Alexandriai Philónra, Josephus Flaviusra gondol.¹⁴ E közeledés csupán filológia szinten mozog, teológiai gondolkodásában nem.

A mai olvasó talán hajlamos feltételezni, hogy Jeromos a zsidó gyökerekhez való közelítés miatt szánja el magát erre a maga korában szokatlan megoldásra, ti. hogy nem a Szeptuagintából fordít. Ám Jeromost filológiai érdeklődése mellett zsidóellenes apologetikai célok motiválják. A korabeli zsidóság a keresztényekkel folytatott nem kevés hitvitában gyakran utalt a Szeptuaginta megbízhatatlanságára, aminek más szempontból ugyan, amint a fentebb láttuk, maga Jeromos is hangot adott. Célul tűzte ki tehát magának, hogy a héber alapján készített bibliafordítással megakadályozza a zsidó hitvitázókat abban, hogy továbbra is „gúnyolhassák” az Egyházat az általa használt görög nyelvű Szentírás állítólagos tévedései miatt.¹⁵ A hamisítás gondolatát átveszi Jeromos is, de olyan formában, hogy éppen a zsidók fogták volna vissza a messiási szövegeket a görög fordításban.

Izajás próféta Jeromos írásaiban is rendkívüli szerepet játszik, ahogy egyébként a legtöbb ókeresztény írónál. A kommentárok számát tekintve Izajás messzemenően első helyen áll a prófétai könyvek között.¹⁶ Ezen nem kell csodálkoznunk, hiszen Izajás idézettsége az Újszövetségben bármelyik prófétát messze felülmúlja.¹⁷ Jeromos Izajást a hozzá írt kommentárának bevezetőjében nemcsak prófétának, hanem egyenesen evangélistának és apostolnak tartja.¹⁸ Ugyanebben az Eustochiumnak, Paula római matróna lányának címzett prologusban fogalmazza meg elhíresült mondását a Szentírásról: ... *ignoratio scripturarum, ignoratio Christi est*. Aki a Szentírást nem ismeri, az Krisztust nem ismeri.¹⁹

¹³ „magistri hebraei”.

¹⁴ R. Maisano, 11.

¹⁵ Vö. Kelly, 244.

¹⁶ Izajához számos töredékes, illetve teljes kommentár maradt fenn az ókeresztény szerzőktől: Órigenész, Nagy Szt. Baszileiosz, Aranyhajú Szt. János, Caesareai Euszebiosz, Szt. Jeromos, Alexandriai Szt. Kírilloz és Kúroszi Theodorétosz, Hesychius, Gázai Prokopiosz. Vö. Kannengiesser, I. 323–324.

¹⁷ A *Novum Testamentum Graece* 28. kiadásának indexe alapján Izajásra való utalások vagy idézetek száma messze meghaladja Jeremiását. Jóllehet Iz 66, Jer pedig 52 fejezettel rendelkeznek, az utóbbi mégis 125 oldalt, míg az előbbi csupán 104 oldalt tesz ki a *Biblia Hebraica Stuttgartiensia* editio quarta emendata 1990-es kiadásában, tehát Jeremiás mintegy 20 oldallal terjedelmesebb Izajásnál. Izajás azonban 373 alkalommal bukkan fel az újszövetségi idézetekben és utalásokban, míg Jeremiás csupán 156 alkalommal. A harmadik nagypróféta, Ezekiel könyvével is hasonló a helyzet: a két nagy próféta (Jer és Ez) idézettsége (összesen 304) az Újszövetségben nem éri el Izajás idézettségét (373).

¹⁸ Vö. S. Hieronymi Persbyteri Opera, Par I. Opera Exegetica, 2. *Commentariorum in Esaiam*, Libri I–XI., Turnholt, Brepols Editores Pontificii MCMLXIII, *Corpus Christianorum Series Latina*, cura et studio Marci Adriaen, Prologus 1.

¹⁹ Vö. *uo.*, 1.

3.1. HOGYAN JUTOTT EL JEROMOS A *VERITAS HEBRAICA* ELVÉHEZ?

Jeromos Konstantinápolyból 382 körül Rómába utazik, ahol Damasus pápának kegyeltjévé és bizalmas munkatársává lesz. Damasus arra kéri a kor viszonyaihoz képest nyelvekben rendkívül jártas²⁰ Jeromost, hogy a latin Újszövetséget igazítsa a görög eredetihez. Igaz, hogy az Újszövetségről esik szó, de valószínű, hogy Jeromos csupán a négy evangéliumot revideálta. Egyébként neki köszönhető az evangéliumok görög kéziratok szerinti sorrendje a Vulgatában. A Vetus Latinában az evangéliumok sorrendje inkább a liturgiában betöltött fontosságukat tükrözte: Máté, János, Lukács és Márk.²¹

Jeromos számára csak 389/91 kristályosodik ki a *veritas hebraica* elve, miután visszatért a Közel-Keletre, és 386-ban letelepedett Betlehemben.²² Ebben a három évben egy nagy trilógián dolgozott: A bibliai tulajdonnevek²³ etimológiai szótára; a Bibliában említett földrajzi nevekből összeállított helységnévtár; a Teremtés könyve nehezen értelmezhető fejezeteinek a kritikai elemzése. Amikor a *Héber kérdéseket*²⁴ írja már elvesztette a Hetvenes fordításba vetett feltétlen bizalmát, s belekezd a „héber igazság” (*hebraica veritas*) népszerűsítésébe. Jeromos azzal gyanúsítja a Szeptuaginta fordítóit, hogy eltitkolják a Krisztus eljövételére vonatkozó próféciaikat, „nehogy Ptolemaeus Philadelphusban (Kr. e. 285–246), aki számára a fordítást készítették, azt a benyomást keltsék, hogy a zsidók egy második istennek áldoznak ahelyett, hogy monoteisták lettek volna, mint azt csodálattal adózva gondolták róluk.”²⁵ 388-ban²⁶ a Prédikátor könyvéhez írt kommentára előszavában Paulának és Eustochiumnak ezeket írja:

... senki tekintélyére nem támaszkodtam. Direkt héberből fordítottam, amennyire lehetséges volt szavaimat a Szeptuagintához igazítva, de csak azokon a szöveghelyeken, amelyekben nem tér el messze a hébertől. Alkalomadtán utaltam Aquila, Szümmakosz és Theo-

²⁰ Nyelvi ismereteinek köszönhetően kapta a *vir trium linguarum* vagy *vir trilinguis* címet. A *Contra Rufinum* (CChr.SL 79,79; CChr.SL 79,58) című művének egyik megjegyzésére vezethető vissza ez a cím, ahol önmagát hebraista, greacista és latinista címekkel illeti. Szent Agoston is dicsérte Jeromost nyelvi kompetenciáiért, jöllehet még nem a *vir trilinguis* szófordulattal. Alfons Fürst, *Hieronimus* ..., 79. 105. jegyzet.

²¹ Vö. I.N.D. Kelly, *Szent Jeromos élete, írásai és vitái*, Paulus Hungarus, Kairosz Budapest 2003. Jeromos 387 körül írt kommentárt a Filemonhoz, Efezusiakhoz, Galatákhoz és Tituszhoz írt levelekhez. Meglepő, hogy egyáltalán nem beszél arról, hogy saját fordítását értelmezné, sőt többször kritizálja a fordítást. Ebből sokan arra következtetnek, hogy Jeromos csak a négy evangéliumot revideálta, a többi újszövetségi könyv maradt a Vetus Latina változata szerint.

²² Vö. A. Fürst, 146.

²³ *Liber interpretationis hebraicorum nominum. hebr. nom.*

²⁴ *Hebraicae questiones in libro Geneseos*, Alfons Fürst, *Hieronimus* ..., 324.

²⁵ I.N.D. Kelly, *Szent Jeromos élete, írásai és vitái*, 239–240.

²⁶ Kelly a 389-es esztendőre gondol (*i. mű.*, 230), míg az előszó angol fordításának kiadója a 388-as évre datálja. Vö. W.H. Fremantle, G. Lewis and W.G. Martley. *From Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series, Vol. 6. Szerk. Philip Schaff and Henry Wace. (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1893.)

dotion változataira, de csak olyan mértékben, hogy ne ijesszem el a buzgó olvasót a sok újdonsággal, de ne is kövesse kommentárom a vélemények mellékáramlatát, elfordulva ezáltal – lelkiismeretbéli meggyőződésemtől – az igazság kútforrásától.²⁷

Ezek szerint Jeromos csak 388-ban döntött úgy, hogy nem támaszkodik más tekintélyére. Elsősorban a Szeptuagintára és annak latin fordítására, a *Vetus Latina* kézírataira kell itt gondolnunk. Ez tehát az első alkalom, amikor Jeromos szakít a revíziós szöveggondozással, és a *hebraica veritas* mellett kötelezi el magát.

4. JEROMOS HERMENEUTIKÁJA IZAJÁSHOZ ÍRT KOMMENTÁRA ALAPJÁN

Jeromos kommentára kezdetén, a prológusban bemutatja írásértelmező módszerét, amelyet két különböző hermeneutikai szintre bont: a történeti (juxta historiam) és a spirituális szintre. Rövidesen azonban nyilvánvalóvá válik, hogy az utóbbit fogalmak egész sorával tudja körülírni: misztikus, anagogikus, tropologikus és allegorikus értelem. Jeromost gyakran jellemezték eklektikus értelemzőként, akire hatással volt mind az alexandriai, mind az antiochiai iskola – ez ami formai értelemben kétségtelenül igaz, de mégsem hatol Jeromos módszerének lényegébe. Jeromos ugyanis egyrészt hermeneutikai szempontból nem rendelkezett elméleti kifinomultsággal, amelyet a két iskola legjobbjában találunk. Másrészt egyedülálló volt abban, hogy a gyakorlati és technikai problémák egész sorát látta felmerülni a héber és a görög szövegekből adódóan.

A második, vagyis az spirituális szint Jeromos kommentárában elég változatos dolgokat tartalmazhat. Néha komolyabb átgondolás nélkül analógiát von az izajási prófécia és az Újszövetség bizonyos szövegei között. Izrael ellenségeit azonosítja az eretnekekkel; Iz 11,1 hajrása tulajdonképpen Isten új népét, az egyházat jelenti. A lelki értelem homiletikai, morális felhívásokra ad alkalmat Jeromosnak. A tropologikus értelem keresése a leggyakoribb jelensége a spirituális szintnek. Gyakran az Újszövetség beteljesedés paradigmája biztosítja az Ószövetség történelmi üzenete számára a spirituális értelmet. És mivel a zsidó írásértelmezés nyilván nem követte ezt a paradigmát, könnyen „testi” értelmezésként marasztalja el azt. Izrael szívének megkövérése (Iz 6,3–10) Jeromos számára azt jelenti, hogy nem tudnak a történeti értelem túlélve eljutni a spirituális, lelki szintre. Gyakran tipológiát is használ: Iz 7-ben a jel felajánlásának kapcsán az evangéliumokban jeleket követelő írástudókra és farizeusokra gondol.

²⁷ Vö. Desiderius Erasmus Rotterdam, *Commentariorum Hieronymi in Isaiam prophetam*, Basel 1516, 31. Hoc breviter admonens, quod nullius auctoritatem secutus sum, sed de hebreo transferens magis me Lxx interpretum consuetudini coaptavi, in his duntaxat quae non multum ab hebraicis discrepabat. Interdum Aquilae quoque Symmachi et Theodotiones recordatus sum: ut nec novitate nimia lectoris studium deterrerem, nec rursum contra conscientiam meam fonte veritatis omissio, opinionum rivulos consectorer.

Jeromos nagy érdeme abban jelölhető meg – összehasonlítva más ókeresztény írásmagyarázókkal –, hogy elvileg prioritást biztosít a *secundum historiam* szintnek (vö. spiritalis interpretatio sequi debeat ordinem historiae Iz 13,19). A *hebraica veritas* hangsúlyozásával közvetlen és akadálymentes utat szeretne teremteni Isten ígéjéhez. Ezzel egyszer és mindenkorra megerősítést nyer nála a szent szövegek filológiai vizsgálatának maradandó szerepe. A két szint, *juxta historiam* és a *spiritalis interpretatio* nem mindig kapcsolódnak szervesen. Néha a történeti szinten elmondottakat egyszerűen figyelmen kívül hagyja, hogy figyelmét a lelki értelemnek szentelje.

4.1. NÉHÁNY FILOLÓGIAI PÉLDA

Vitatott Jeromos bibliai héber nyelvi ismereteinek a mélysége. Elegendően ismerte-e a héber nyelvet, hogy teljesen önállóan végezze fordítói és írásmagyarázó munkáját? Maisano Jeromos alapos héber nyelvismeretére irányuló kételyeit nem filológiai, hanem történeti háttérismerekre alapozza. Jeromos korában ugyanis a zsidó rabbiknak tilos volt nem zsidót tanítaniuk. Továbbá szem előtt kell tartanunk szerinte azt is, hogy Hadrianus császár idejétől, a Bar Kochba-szabadságharc leverésétől a zsidóknak tilos volt Jeruzsálemben és Betlehemben lakni, ugyanis elég nehéz elképzelni a gyakori kapcsolatot a zsidó és keresztény kultúrák között. Ezeket szem előtt tartva, egyesek szerint Jeromos inkább a recenziókból merítette a héberhez közeli szövegét. Sok kutató ennek alapján arra a következtetésre jut, hogy Jeromos nem a héber szöveget, hanem a héber szöveget szó szerint görögre fordító Aquila,²⁸ Szümmakhosz²⁹ és Theodotion³⁰ alapján is készíthette latin fordítását.

4.1.1. Izajás apjának és Ámosz prófétának a neve: Ámoc nem Ámosz

Hadd álljon itt azonban egy példa, olyan, amely talán arra enged következtetni, hogy Jeromos mégiscsak eléggé otthonosan mozgott a héber nyelvben. Iz 1,1-ben a prófétai

²⁸ Aquila Kr. u. 125 körül ültette át görög nyelvre a Héber Bibliát, amely a legszószerintibb fordítás. Rabbi Akiba vezette be a szent iratok tanulmányozásába, akinek írásmagyarázó és értelmező elveit fordításában megvalósította. Akiba szerint a Bibliában nemcsak a szavaknak, hanem még a betűknek is jelentése van. Ezért tanítványa, Aquila arra törekedett, hogy visszaadjon minden szót, partikulát és morfémát aprólékosan. Például a *nota accusativit* וְלִי -val/-vel jelentésű prepozícióval adja vissza, nyilván ennek a partikulának a második jóval ritkább jelentésére (וְלִי = -val/-vel) alapozza. Vö. Emanuel Tov, *Der Text der Hebräischen Bibel, Handbuch der Textkritik, Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln*, 1997, 121–122.

²⁹ Szümmakhosz fordítása Kr. u. 2. sz. végén vagy a 3. sz. elején készült. A fordító kiléte vitatott: Epiphániosz prozelita samaritánusnak tartotta, Euszebiosz és Jeromos pedig a zsidó-keresztény ebionita szekta tagjának. Két egymással ellentétes törekvés figyelhető meg ebben a fordításban: egyrészt Aquilához hasonlóan a szó szerinti fordításra törekedett, másrészt sokszor az értelem szerinti fordítás mellett dönt. Vö. Emanuel Tov, 122.

³⁰ Ezt a recenziót „kaige-Theodotion”-nak is szokás nevezni. A héber *gām* partikulát következetesen a *kaige* (‘sót, méghozzá’) görög kötőszóval fordítja. A Kr. u. 2. sz. végén készülhetett, ám bizonytalan a datálása. Vö. Emanuel Tov, 122.

könyvek kezdetén olvasható szokásos felirattal találkozunk. *Izajásnak, Ámoc fiának*³¹ A görög nyelv nem ismeri a *c* hangot, főleg a szóvégén és a szó kezdetén nem. A héber *cáde* görög átírása szigmával történik. Jeromos figyelmezteti kommentárának olvasóját arra, hogy Izajás apját ne tévessze össze olvasója Ámossal, lévén a latin nyelvben sincs szóvégi *c* hang. Ezt írja Jeromos:

Amosz, Izajás apja nem azonos a tizenkét próféta harmadik prófétájával, ahogyan a legtöbben hiszik, hanem egy más valaki. A két név írása héberül más betűkkel történik: az utóbbi első és utolsó betűje aleph és cáde, az előbbinek ain és számech, és ezt az utóbbit néhányan erősségnek vagy robusztusnak értelmezik, míg az előbbit „durva, vulgáris népnek”, amiről Ámoszhoz írt kommentárunkban hosszabban beszéltünk.³²

Az Ámosz könyvéhez írt kommentárának bevezetőjében sem beszél igazából hosszabban Ámosz próféta és Izajás apja neve közötti különbségről. Jeromos vitatott héber tudásával³³ kapcsolatosan nyugodtan feltételezhetjük azt, hogyha a héber szöveget nem is tudta teljesen önállóan értelmezni, azt folyamatosan szeme előtt tartotta kommentárja megírásakor. E két név közötti különbség pontos leírásához nem jutott volna el csupán a Szeptuaginta és recenziói alapján. Az Izajáshoz írt kommentárokból egyetlen ókeresztény író sem tárgyalja azt a tényt, hogy a Szeptuaginta (és feltételezhetően a recenziói sem) különböztették meg írásban Ámosz próféta és Izajás apja nevét, mindkettőt Αμως formában írva át görögre.³⁴

4.1.2. *Virgo abscondita vel secreta*

Érdemes e ponton egy példával szemléltetnünk Jeromosnak a filológia téren megmutató talentumát. Hosszasan tárgyalja Iz 7,14 versét. Egyáltalán nem elégedett azzal, hogy a keresztény írók nem tudták megcáfolni a *ha'almah* héber szó zsidó értelmezését. Jeromos közelebbről megvizsgálja a *betulah* jelentését. A zsidó mesterek szerint nem az *'almah*, hanem a *betulah* jelent szüzet. Nagy filológus érzéke abban is megmutatkozik, ahogyan megmagyarázza a héber *ALMA* fogalmat. Hivatkozik a Dtn 22,25–27 sza-

³¹ A Szent István Társulat II. Vatikáni zsinat utáni fordításában Izajás apja Ámosz. A 2005-ös javított kiadás 1,1-ben Ámocnak magyarosítja Izajás apja nevét. De már a 2,1-ben ismét előfordul Izajás Ámosz-ként magyarosítja Izajás apját.

³² Amos autem pater Esaiae non, ut plerique autumant, tertius duodecim prophetarum est, sed alius, diversisque apud Hebraeos scribuntur litteris. Iste primam et extremam litteras habet aleph et sade, ille ain et samech, et iste secundum quosdam interpretatur fortitudo sive robustus, ille populus durus vel gravis; de quo in Amos plenius diximus. Vö. S. Hieronymi Presbyteri Opera, Pars I. Opera exegetica 2, *Commentartiorum in Esaiam* Libri I–XI, Turnholti, Brepols Editores Pontificii MCMLXIII, 5.

³³ R. Maisano, 58.

³⁴ Mivel Órigenész nemcsak a Szeptuaginta, hanem a Héber Biblia szövegével is sokat dolgozott, majdnem számolni kellene a két név pontosításával. Caesareai Euszebiosz, akiről szintén azt feltételezik, hogy merített Órigenész Izajáshoz írt kommentárából, nem tér ki a nevek pontosítására.

kaszra, ahol a serdülő lány, értelem szerint szüzet is jelent, ahogyan azt korábban Órigenész és Baszileiosz is vallotta. Szerinte ez a szó 'fiatal/ serdülő és elrejtett lányt' is jelenthet. Pl. a Zsolt 9,1 verseben az *ALMANOTH* többek között serdülő lányoknak is fordítható, amit a LXX elrejtett lányokkal ad vissza görögül. A Genézis könyvében Rebekát *ALMÁ*-nak nevezik, és itt Aquila sem serdülőnek, sem lánykának, hanem elrejtettnek fordítja. Az *ALMA* nemcsak a kislánnyal vagy szűzzel, hanem elrejtett vagy titkos szűzzel is fordítható, aki a férfiak tekintete elől el van rejtve, és a szülők nagy szeretete védi őt. Idézi a pun, vagyis a föníciai nyelvet, amely szerint a héberből származik. A szüzet *ALMÁ*-nak mondják Észak-Afrikában. Másrészt arra hivatkozik, hogy az *ALMA* a Bibliában sehol nem jelent férjezett asszonyt, hanem mindig szüzet, sőt fiatal, serdülő szüzet.³⁵ Jeromos azt sugallja, hogy idős nő is lehet *betulah*, de *ALMA* a szüzességen túl a fiatal korra is utal.

4.1.3. Hogyan és hol álltak a szeráfok? *Velabat faciem eius ... pedes eius* Iz 6,2

A szeráfok körbeállták a trónon ülőt (κύκλω), áll a LXX-ban. Idézem Jeromos kommentárát: Más fordítókat és az eredeti hébert követvén, amiben *MEMMAAL LO*,³⁶ ..., a mi nyelvünkre „super illud” (felette) fordítottuk. A Szeptuagintában „körülötte áll” (in circuitu eius), ezek szerint a szeráfok nem a templom felett, hanem az Úr körül álltak.³⁷

Kinek a lábát és arcát takarják a szeráfok? „Nem a maguk, hanem az Isten arcát és lábát takarták be.”³⁸ Ezt állítja már a 381-ben Damasus pápának írt levelében, amelyben Iz 6. fejezetét részletesen magyarázza. A kommentárjában viszont mindkét jelentést lehetségesnek tartja: *PHANAV* és *RAGLAV*. A szöveg ambiguitása miatt a héber mindkettőt jelentheti: a szeráfok betakarták Isten arcát és lábát, vagy azt: a szeráfok saját lábukat és arcukat takarták be.³⁹

4.2. Néhány példa a *SECUNDUM HISTORIAM* ÉRTELMEZÉSHEZ

4.2.1. Ab Urbe condita mint kronológiai irányelv

Az Izajás 1,1-ben felsorolt jeruzsálemi királyok (Uzija, Jótám, Acház és Hiszkija) kapcsán Jeromos érdekes megjegyzést tesz. Ezeket a neveket nem úgy általánosságban kell értenünk, ahogyan a többi prófétáknál, mintha nem lehetne tudni, hogy melyik király

³⁵ R. Maisano, 247.

³⁶ Jeromos így írta át latinra a héber szavakat. Ezért a tanulmányban nem használom a tudományos transliterációt.

³⁷ A LXX ki akarja küszöbölni a nyilvános nehézséget a héber szövegben, ami a szeráfokat feljebb helyezi JHVH-nál. Az eredeti kifejezés mindenképp rendben van. A keleti udvarokban és asztaltársaságokon teljesen természetes volt, hogy a szolgák állva végezték feladatukat, így uraik felett álltak, akik vagy ültek, vagy feküdtek az asztal körül. A *Targ. Yon.* 6,2-re hivatkozva így értelmezik a zsidó mesterek.

³⁸ Vö. Jeromos, XVIII.A, 42. 7.

³⁹ Vö. *In Esaiam*, 85, 10 15.

idejében mit profétált Izajás. Ellenkezőleg: a profétai beszédek az egyes királyok uralkodásának idejéhez rendeli. Kissé meglepő ez a jeromosi állítás. Ha van némi alapja, az csak Izajás 1–39 fejezetek esetében áll. Jeromos úgy beszél, mintha a későbbi részeknél is szerepelnének ezek a királynevek, holott Iz 40–66-ban már nem fordulnak elő. Hogy ebben Izajás egyedüli lenne a proféták között, ez sem egészen helytálló állítás. Jeremiás könyvében még gyakrabban hozzá vannak rendelve a profétai beszédek az egyes királyok uralkodásának idejéhez.⁴⁰ Ahhoz, hogy latin olvasói el tudják helyezni a történelem folyásában Izajást, segítségként fontosnak tartja megjegyezni: Hiszkija az *ab Urbe condita*⁴¹ (Kr. e. 753) tizenkettedik évében lépett trónra.⁴²

4.2.2. Kétszeres kommentár Iz 13,1–23,18 fejezeteihez

Amabilis⁴³ püspök többször és nyomatékosan kéri Jeromost, hogy Izajás tíz nagyon „homályos”⁴⁴ látomásáról (Iz 13–23) *historica expositione*, a Héber igazságot feltárva készítsen rövid kommentárt. „Mit tegyek? Vegyem magamra azt a feladatot, amivel igen képzett férfiak fáradoztak,⁴⁵ hogy csak Órigenészt és Euszebiosz Pamphiliust említsem...” Ők inkább az allegorikus módszerrel magyarázták ezeket az izajási beszédeket. Tőlük eltérően a *secundum historiam*, azaz szó szerinti értelmezést ad ezeknek a fejezeteknek.⁴⁶ Némi öntudatosság érezhető ki Amabilis püspökhöz intézett soraiból. „Hallgassak, és nyíltan mondjam magam ezen írásmagyarázat műfaja nem ismerőjének?”⁴⁷ Jeromos mintegy kidomborítja, hogy most olyasvalamire vállalkozik, amit nagy teológus elődjai, Órigenész és Euszebiosz csupán allegorizálva magyaráztak.

Ezt a kb. tíz évvel korábban megírt traktátusát zárt tömbként beemeli Jeromos a kommentárába, Iz 13–23 fejezetek esetében eltérve szokásos munkamódszerétől: az egyes rövid szakaszok *secundum historiam* értelmezése után átáll lelki értelmezésre. Itt külön két könyvben (6–7.) fűzi hozzá a korábbi szó szerinti értelmezéséhez a lelkit.⁴⁸

⁴⁰ Vö. *In Esaiam*, 85, 6–7.

⁴¹ A modern olvasónak szem előtt kell tartani azt a tényt, hogy Jeromos idejében még nem volt a Kr. e. és Kr. u. időszámítás. Ezt Dionysios Exiguus (500–545) dolgozta ki, igaz tévedett négy évet. A Római Birodalomban az *ab Urbe condita* időszámítás biztosította a kronológiai gondolkodás alapját.

⁴² Vö. *In Esaiam*, 6–7.

⁴³ Amabilis (†408/410) a Nyugatrómai Birodalom, talán Itália egyik városának a püspöke. Vö. A. Fürst, 153.

⁴⁴ Vö. *In Esaiam*, 160.

⁴⁵ Sudaverunt = szó szerint izzadtak. *In Esaiam*, 160,26.

⁴⁶ Ezt a traktátusát 397-ben írhatta.

⁴⁷ *In Esaiam*, 160,31

⁴⁸ Vö. R. Maisano, 16.

5. ÖSSZEGZÉS

Jeromos nyelvi talentumainak köszönhetően valóban újdonságot hozott az írásértelmezés terén. Órigenész után ő foglalkozott a legtöbbet filológiai kérdésekkel, sőt mondhatjuk, hogy ő gyümölcsöztette leginkább a nagy alexandriai mester Hexapláját. Ebben még magát Órigenészt is felülmúlta, aki az alexandriai Philón írásmagyarázatához hasonlóan túl nagy teret adott az allegorikus értelmezésnek.

A különböző szövegvariánsok figyelmes összehasonlítása és egymás mellé helyezése nyilván egyedülállóná teszi Jeromos írásmagyarázatát. Ha a héber és görög szöveg egymástól nagyon eltér, mindkettőt idéz. Egyszer a héber szerint értelmezi az adott verset ahhoz, hogy ugyanazt a szakaszt értelmezze a Szeptuaginta szerint is. Nem törekszik arra, hogy mindig csak az egyiknek adjon elsőbbséget: egymás mellett hagyva a két szövegváltozatot és ezek értelmezését, az olvasóra bízva annak eldöntését, hogy a bibliai szöveg melyik változatát fogadja el. Jeromos részéről mindez lehetett óvatosság is, hiszen írásmagyarázatának olvasói többnyire a *Vetus Latina*-t ismerték, és ezzel a hagyománnyal való gyökeres szakítás visszatetszést és elutasítást is kelthetett volna bennük.

A középkorban Jeromos munkásságának köszönhetően valamilyen szinten megmaradt az érdeklődés a héber eredeti iránt. A humanisták Jeromost a *vir trilinguis* vagy *vir trium linguarum*-ot követendő bibliaértelmezőnek tekintették. A *hebraica veritas* hangsúlyozásával pedig nagy hatással van a reformátorokra, akik magukévá tették ezt az elvét, és az Ószövetséget a héber alapján igyekeztek a népnyelvre fordítani. Nyilván a legtöbb esetben a Vulgata továbbra is a híd szerepét töltötte be a Héber Biblia és a népnyelvi fordítások között. A rövidebb héber kánon elfogadása mögött is a jeromosi *hebraica veritas* elvének hatása érvényesülhetett.

BIBLIOGRÁFIA

- Biblia Hebraica Stuttgartiensis*, editio quarta emendata, Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.
- Fürst, Alfons, *Hieronymus, Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2003.
- Hieronymi Opera*, I. Opera exegetica, 1. In Esaiam, cura e studio M. Adriaen; CCL 72, Turnhout: Brepols, 1959.
- , Fremantle, W. H., G. Lewis und W. G. Martley. From Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Vol. 6. ed. Philip Schaff and Henry Wace. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1893.
- , San Jerónimo, Obras completas, VIa-b: Comentario a Isaías, traducción, introducción y notas de J. Anoz, voll. I–II. Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2007.
- , Commentaires de Jerome sur le prophete Isaie, I–IV. Edited by R. Gryson und P.-A. Deproost. Herder: Freiburg, 1993.

- , Prologus in Hieronymi Presbyteri Opera, Par I. Opera Exegetica, 2. *Commentariorum in Esaïam*, Libri I–XI., Turnholti, Brepols Editores Pontificii MCMLXIII, *Corpus Christianorum Series Latina*. ed. Adriaen, Marc.
- , ed. Erasmus, Desiderius Rotterdam, *Commentariorum Hieronymi in Isaïam prophetam*, Basel, 1516.
- , *Hebraicae questiones in libro Geneseos, Liber interpretationis hebraicorum nominum, Commentarioli in psalmos. Commentarius in Ecclesiasten*, Hg. P. de Lagard, G. Morin, M. Adriaen, CChr.SL 72, Turnhout: Brepols, 1959.
- , *In Contra Rufinum* (CChr.SL 79,79; CChr.SL 79,58) cura et studio Pierre Lardet, Turnhout: Brepols, 1982.
- Jay, Pierre, “Jerome, Ca. 347–419/420, 1094–1134”, in Hrg. Charls Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity*, vol. II., Leiden–Boston: Brill, 2003.
- Kannengiesser, Charls (Hrsg.), *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity*, vol. I–II., Leiden–Boston: Brill, 2003.
- Kelly, J. N. D., *Jerome, His Life, Writings and Controversies*, Duckworth: London, ²1998.
- , *Szent Jeromos élete, írássai és vitái*, Paulus Hungarus, Kairos, 2003.
- Kieffer, René, “Jerome: His Exegesis and Hermeneutics” in Hrg. Magne Sæbø, *Hebrew Bible / Old Testament, The History of its Interpretation, From the Beginnings to the Middle Ages* (Until 1300), Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, 2013.
- Lenzi, Giovanni, *Il Targum Yonathan*, vol. 1. Isaia, trad. e confronto con il testo masoretico, Marietti, 1820, Genova–Milano, 2004.
- Novum Testamentum Graece*, Eberhard und Erwin Nestle, Barbara und Kurt Aland u.a., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²⁸2012.
- Oláh Zoltán, *Izajás messiásszövegei a Szeptuagintában és az egyházatyák kommentárjaiban*, Budapest – Kolozsvár: Szent István Társulat – Verbum, 2017.
- , „Vor und nach der Hinwendung zum Prinzip der *veritas hebraica* bei Hieronymus, Die Auslegung von Jesaja 6 als Testfall“, in (Hrsg.) S. Kreuzer, W. Kraus, M. Karrer, J. Pesch, *Bibel und Patristik, Studien zur Exegese und Rezeption von Septuaginta und Neuem Testament, Festschrift für Martin Meiser*, Brill – Schöningh, 2022, 297–309.
- Pollman, Karla, „Alte Kirche: Einführung“, 9–12, in (Hrsg.) O. Wischmeyer, *Handbuch der Bibelhermeneutiken von Origenes bis zur Gegenwart*, Berlin /Boston: Walter de Gruyter, 2016.
- Reventlow, H. G., *Epochen der Bibelauslegung*, Bd. II. Von der Spätantike bis zum ausgehenden Mittelalter, München: C.H. Beck, 1994.
- Rico, Christophe, *La mère de l’Enfant-Roi Isaïe 7,14. Alma et Parthenos dans l’univers biblique: un point de vue linguistique*, Les éditions du Cerf, 2013 [A következő román fordítást használtam a dolgozatomban: „Iată, fecioara va lua în pântece și va naște fiu” (Isaia 7,14) Almă și Parthenos, un nou punct de vedere exegetic-linguistic, ed. Doxologia, Iași 2016].
- Tov, Emanuel, *Der Text der Hebräischen Bibel, Handbuch der Textkritik*, Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer, 1997, 121–122.
- Wischmeyer, Oda (Hrsg.), *Handbuch der Bibelhermeneutiken von Origenes bis zur Gegenwart*, Berlin /Boston: Walter de Gruyter, 2016. Magyarul: *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Örököseinktől napjainkig*. Szeged: SZNBK Alapítvány, 2022.

SZENT JEROMOS HERMENEUTIKÁJA A PÁLI LEVELEKHEZ ÍRT KOMMENTÁRJAI ALAPJÁN

A páli levelekhez írt magyarázatok Szent Jeromos legrégebbi bibliakommentárjai,¹ amelyeket 386 táján barátai, Paula és Eustochium kitartó kérésére készített el.² Míg a rövidebb levelek (Filem, Tit) interpretációja egy-egy önálló könyvben található, a nagyobb levelekhez (Gal, Ef) írt kommentárok három-három kötetből állnak. Mindegyik kötet előszóval kezdődik, amely az értelmezés módszerével, a felhasznált forrásokkal, valamint az elemzett levelek keletkezési körülményeivel kapcsolatos információkat tartalmaz. Egészen egyértelmű, hogy ezek a kommentárok régebbi magyarázatok, főleg Órigenész művei alapján készültek. A Galata-levélhez és az Efezusi-levélhez írt kötetek elején Jeromos nyíltan megnevezi a szerzőket, akiknek írásait felhasználta. Mindkét kommentárban olvasható Órigenész, Vak Didümosz és Laodiceai Apollinarisz neve.³

¹ A páli levelekhez írt kommentárok latin szövege a *Patrologia Latina* sorozat 26. kötetében található. E kiadáson kívül az alábbi fordításokat is felhasználtam: *St. Jerome's Commentaries on Galatians, Titus and Philemon*. Translated bei Thomas P. Scheck (Notre Dame, Indiana: University Press, 2010); Girolamo, *Commento alla lettera agli Efesini. Commento alla lettera a Tito*. Traduzione di Dag Tessoro (Roma: Citta Nuova, 2010).

² Bővebb információkat illetően szabadjon a latin szöveg angol, illetve olasz fordításainak bevezetéseire utalni (lásd az előző lábjegyzetet). Ezen kívül vö. Georg Grützmacher, *Hieronymus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte. Zweiter Band: Sein Leben und seine Schriften von 385 bis 400* (Berlin: Trowitzsch & Sohn, 1906), 18–49; Henning Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung. Band II: Von der Spätantike bis zum ausgehenden Mittelalter* (München: C. H. Beck, 1994), 42–43; John Davidson Kelly, *Szent Jeromos élete, írásai és vitái* (Budapest: Paulus Hungarus – Kairosz, 2003), 222–230; Alfons Fürst, *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike* (Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2016), 122–124.

³ *Com. in Gal. I Prol.*: PL 26,369–370; *Com. in Eph. I Prol.*: PL 26,543–544. A Galata-levél kommentárjában még Emeszai Euszebiosz és Hérakleai Theodórosz neve is felbukkan. Jeromos kicsit bővebben nyilatkozik Caius Marius Victorinust illetően. A latin író magyarázatával ugyanis nem elégedett: „sed quod occupatus ille eruditione saecularium litterarum, Scripturas omnino sanctas ignoraverit: et nemo possit, quamvis eloquens, de eo bene disputare, quod nesciat.” *Com. in Gal. I Prol.*: PL 26,369–370.

I. A KOMMENTÁROK ELŐSZAVAI

Kiindulópontként szabadjon az előszók néhány érdekes mozzanatát bemutatni. A Titusz-levélhez írt kommentár előszavában Jeromos azokkal a gnosztikusokkal (főleg Markiónnal) száll szembe, akik a Szent Pálnak tulajdonított levelek közül néhányat (1–2 Tim, Tit, Zsid) elvitattak az apostoltól, kizártak a kánonból. Az egyházatya ezen eljárást illetően főképp az indoklást hiányolja, ám azt a lehetőséget, egy levél esetleg nem az apostoltól származik, nem veti el mereven. A *De viris illustribus* (A kiváló férfiakra) címet viselő írásában Jeromos erős kételyeit fejezi ki a tekintetben, hogy a Zsidóknak írt levél szerzője tényleg Pál lenne.⁴ Ám ez a kétely komoly érveken alapul, és nem érinti a levél kánoniságát. Azok viszont, akik a Titusz-levelet elvitatták a nemzetek apostolától, semmiféle érvet sem hoztak fel.

„Et siquidem redderent causas, cur eas Apostoli non putarent, tentaremus aliquid respondere, et forsitan satisfacere lectori.”⁵

Polemikus hangnem jellemezi a Filemon-levélhez írt kommentár előszavát is. Egyes keresztények ugyanis tagadták a levél értékét: úgy vélték, hogy a szóban forgó irat nem Páltól származik, vagy ha Páltól származik is, nincs benne semmi építő jelleg, mert csupán ajánlást tartalmaz, és nem tanítást. Ezek a kritikusok azon a véleményen voltak, hogy az apostol nem minden időben és nem minden dologban Krisztussal közösségben, a Szentlélektől vezetve nyilatkozott. Szerintük vannak kijelentések, amelyek nem Krisztus jelenlétére utalnak (pl. Timóteusnak el kellene hoznia Pál köpönyegét (2Tim 4,13), illetve Filemonnak szállást kellene készítenie az apostol számára).⁶

Jeromos nem ért egyet ezzel a nézettel. Többek között az Ef 4-re hivatkozik, amelyben az apostol felsorolja azokat a bűnöket, amelyek megszorítják, illetve kioltják a Szentlelket. Ám az ételvásárlás, szálláskészítés vagy ruhaátadás nem tekinthetők bűnös tetteknek. De még mellékes dolgoknak sem mondhatjuk őket, ha figyelembe vesszük, hogy maga Krisztus megmosta tanítványai lábát és ételt adott nekik, s már egy pohár víz átadását jutalomra érdemes tettnek nyilvánította. Jeromos nyomatékosan kijelenti: ha a kisebb dolgokat radikálisan elkülönítjük a nagyoktól, akkor a gnosztikusok álláspontjára foguk jutni, akik szerint más a hangyák, férgek, szúnyogok és sáskák, illetve az ég, a föld, a tenger és az angyalok teremtménye.⁷

A Galata-levélhez írt kommentárkötetek előszavainak nagyobb részében Jeromos olyan témákat tárgyal, amelyek a modern kommentárokból is szerepelnek. Az első kötet előszavában a levél megírásának indítékáról és céljáról ír. Mivel a galaták között

⁴ *De viris illustribus* V.

⁵ *Com. in Tit.* Prol.: PL 26,685–686. Magyar fordítás: „Ha legalább indokokat hoztak volna fel, miért nem tulajdonítják ezeket (a leveleket) az apostolnak, megkísérelnénk valamit válaszolni, s esetleg elégedetté tenni az olvasót”. Saját fordítás.

⁶ *Com. in Phil.* Prol.: PL 26,741–742.

⁷ *Com. in Phil.* Prol.: PL 26,743–744.

olyan agitátorok léptek fel, akik az evangéliumot a régi törvénnyel vegyítették, Pál apostol szükségesnek ítélte, hogy a Galáciában élő Krisztus-hívőket megóvja a hittől való elpártolástól.⁸ A címzettekre vonatkozó lényegi információk a második kötet elején találhatók. Az egyházatya azt a nézetet képviseli, amelyet manapság északgalata-elméletnek vagy vidékelméletnek neveznek. A címzettek a voltaképpeni galaták, akik eredetileg gallok voltak, és nyugatról vándoroltak be Kis-Ázsia középső részébe.⁹ Figyelemre méltó, hogy Jeromos a harmadik kötet előszavában nem a magyarázat tárgyát képező levélre összpontosít, hanem részben a kommentár kevésbé irodalmi stílusának okait magyarázza, részben írásának műfaji mibenlétét tisztázza:

„Quorsum ista? Videlicet ut et vobis et caeteris (qui forte legere voluerint) sit responsum me non panegyricum aut controversiam scribere sed commentarium, id est hoc habere propositum, non ut mea verba laudentur, sed ut quae ab alio bene dicta sunt ita intellegantur ut dicta sunt.”¹⁰

Az Efezusi-levélhez írt kommentár szintén három kötetből áll, ám ezek előszavai – a Galata-kommentárkötetek prologusaihoz viszonyítva – kevésbé konkrétak és informatívak. Csak az első kötet előszava tartalmaz hasznos közléseket. Jeromos itt azt emeli ki, hogy az Efezusi-levél „media Apostoli epistula”,¹¹ vagyis a páli gyűjteményben középső, azaz központi helyet foglal el. Ez mind a sorrendet, mind a tartalmat tekintve érvényes. A nevezett irat a hosszabb és a rövidebb levelek között található, és a páli gyűjtemény szívéét képezi.

„Mediam autem dico, non quo primas sequens, extremis maior sit; sed quomodo cor animalis in medio est: ut ex hoc intelligatis quantis difficultatibus, et quam profundis questionibus involuta sit.”¹²

⁸ *Com. in Gal. I Prol.*: PL 26,371.

⁹ *Com. in Gal. II Prol.*: PL 26,425–426.

¹⁰ *Com. in Gal. III Prol.*: PL 26, 486. Az idézet magyar fordítása: „Mi célra való ez? Nektek és másoknak (akik esetleg olvasni akarnak) nyilvánvalóan ez a válaszom: nem magasztaló beszédet vagy vita-iratot írok, hanem kommentárt. Vagyis nem az a szándékom, hogy szavaimat dicsérjék, hanem hogy amit valaki más jól kimondott, azt úgy értsék meg, ahogy kimondva lett.” Saját fordítás.

¹¹ *Com. in Eph. I Prol.*: PL 26,539–540.

¹² *Uo.* Magyar fordítás: „Középsőnek mondom, nem mert az elsőket követve hosszabb az utolsóknál, hanem úgy, ahogy egy élő létező szíve a közepén van: ebből megértitek, hogy (ez a levél) mennyi nehézséget és mennyi mély kérdést rejt magában.” Saját fordítás.

A második kötet előszavában Jeromos a jótevőit nevezi meg (Paula és Eustochium mellett Marcella neve is szerepel), és kiemeli, hogy támogatásuk és buzgóságuk nagy ösztönzést adnak számára: naponta ezer sort ír. *Com. in Eph. II Prol.*: PL 26,585. A harmadik kötet előszavában az egyházatya ismét tudatosítja, hogy az Efezusi-levélben Pál „az öröktől fogva rejtett titkokat” („abscondita saeculis sacramenta”) nagyobb mértékben tárja fel, mint a többi levélben. Ezenkívül Jeromos néhány tulajdonnevet (Efezus, Tychikus) illetően meglehetősen egyéni és különös interpretációval áll elő. *Com. in Eph. III Prol.*: PL 26,633–634.

2. A JEROMOSI ÉRTELMEZÉS JELLEMZŐ VONÁSAI

Jeromos értelmezésének jellemző vonásai közül, illusztrációként, hármat szeretnék bemutatni. Az első jellemvonás a szavak és kifejezések eredeti jelentésére való összpontosításban áll. A Gal 3,24-ben a Törvény voltaképpen céljára irányul a figyelem: „Itaque lex paedagogus noster fuit in Christo ut ex fide iustificemur.” „A törvény tehát nevelőnk lett Krisztusra, hogy a hit által megigazuljunk.” Jeromos hangsúlyozza, hogy a nevelő, azaz a pedagógus (az akkori szemlélet szerint) nem tanár vagy apa, hanem felügyelő, akire kiskorú gyermekeket bízna azért, hogy fegyelmezze s felkészítse őket a későbbi fontosabb tanulmányokra.¹³

A Gal 4,4-ben a megtestesülésre irányul a figyelem: „At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum factum ex muliere, factum sub lege.” „Amikor elérkezett az idők teljessége, az Isten elküldte Fiát, aki asszonytól született”. A magyarázat során az egyházatya külön megjegyzi: Pál nem azt írja, hogy „asszony által” (*per mulierem*), hanem azt, hogy „asszonytól” (*ex muliere*).¹⁴ Ezáltal a megtestesülés valósága kap hangsúlyt: az emberi természetet Jézus tényleg az édesanyjától kapta. Az egyházatya az „asszony” szóra is ráirányítja a figyelmet. Nyilván sokan kevésnek és alkalmatlannak tartották ezt a szót az Úr szent és áldott anyjára vonatkozólag. Ám Jeromos rámutat arra, hogy ugyanez a szó az evangéliumokban is megtalálható Máriára vonatkozólag, majd az alábbi megfontolást teszi:

„Non enim necesse erat semper quasi caute et timide Virginem dicere, cum mulier sexum magis significet quam copulam viri et secundum intelligentiam graecitas γυνή tam uxor quam mulier valeat interpretari.”¹⁵

A Tit 1,5–7-ben a közösség vezetőiről van szó, akiket Titusznak kell az egyes városokban beiktatnia. Jeromos arra hívja fel a figyelmet, hogy a közösség vezetőire két megnevezés is szerepel: először *presbyteros*, majd *episkopos*. Ebből az egyházatya azt a következtetést vonja le, hogy a „presbíter” és a „püspök” szinonim szavak, vagyis ugyanazt a valóságot jelölik. A *presbyteros* főnév az életkorra vonatkozik, az *episkopos* (püspök) pedig a hivatalra.¹⁶ Nézetének alátámasztása végett Jeromos az ApCsel 20,28-ra hivatkozik, ahol a két főnév éppúgy egyházi előljárók szinonim címeiként jelenik meg. Ezenkívül az egyházatya a Fil 1,1–2-re is utal. Itt az *episkopos* többes számban áll, s így nem

¹³ *Com. in Gal. II* 3,24–26: PL 26,443.

¹⁴ *Com. in Gal. II* 4,4–5: PL 26,448.

¹⁵ *Com. in Gal. II* 4,4–5: PL 26,449. Az idézet magyar fordítása: „Nem volt ugyanis szükséges, hogy óvatoskodóan és félénken mindig Szűzet mondjanak, mert az asszony inkább nemet jelent, mintsem férfihez való köteleket, és a görög felfogás szerint a γυνή szót mind feleségként, mind asszonyként lehet értelmezni.” Saját fordítás.

¹⁶ *Com. in Tit.* 1,5: PL 26,695.

jelenthet monarchikus püspöki tisztséget. Jeromos úgy véli, hogy az egyház történetének kezdeti szakaszában a közösségeket presbiterek testülete vezette, és csak később, amikor a közösségekben feszültségek keletkeztek, akkor állítottak egy presbitert mint előljárót a többiek fölé.¹⁷

Megjegyzendő, hogy Jeromos az allegóriát csak ritkán, többnyire tulajdonnevek értelmezésénél alkalmazza. Ilyen allegorikus magyarázatra jó példát találunk a Filemon-levélhez írt kommentár elején:

„Si autem et interpretatio nominis quaeritur, *Paulus* in Hebraeo, *mirabilis* sonat. Revera mirum, ut post *Saul*, qui *interpretatur, expetitus* eo quod ad vexandum Ecclesiam, fuisset a diabolo postulatus, de persecutore vas fieret electionis.”¹⁸

A jeromosi interpretáció második jellemző vonásaként az Ószövetségre és egyéb újszövetségi iratokra (főleg az evangéliumokra) való rendszeres hivatkozást említhetjük. Pál kijelentéseit az egyházatya az egész Biblia kontextusában értelmezi. Nemcsak az egyes szavak és kifejezések egyéb alkalmazási helyeire utal (pl. a Tit 2,14-ben előforduló *periousios* jelentését a MTörv 7,6-ra és a Zsolt 135,3–4-re tekintettel határozza meg¹⁹), hanem lazább kapcsolatokat is felfedez. A Filemon-levél kommentárjában Onezimosz esetét az ószövetségi József-történethez hasonlítja. Jákob fiai súlyos bűnt követtek el, amikor fiatalabb testvérüket irigységtől és rosszindulattól vezérelve eladták izmaelita kereskedőknek. Ám tettük jó dolgok kiindulópontja lett. Hatalmi pozícióba kerülve maga József úgy értelmezte az eseményeket, mint Isten gondviselése nagyszerű megnyilvánulását: „Ti rosszat forraltatok ellenem, de Isten jóra fordította azt” (Ter 50,20). Ugyanígy Onezimosz bűnét is jóra fordította az Isten: a gazdájától bűnös módon megszökö és őt megkárosító rabszolga nem csak Krisztus-hívó lett, hanem Pál társaként az evangélium szolgálattevője is. S ennek a jónak, amelyet Isten megvalósított, folytatód-

¹⁷ *Com. in Tit.* 1,5: PL 26,694.

¹⁸ *Com. in Phil.* 1: PL 26,747. Kiemelés az eredeti szövegben! Magyar fordítás: „Ha a név értelmezésére törekszünk, *Paulus* a héberben *mirabilis* (csodálatos) jelentéssel bír. Ugyanis csodálatos, hogy azt követően, hogy *Saul* volt – amelynek *értelme expetitus* (kikért), mert az ördög az egyház üldözését kérte tőle – az üldözöből választott edény lett.” Saját fordítás.

A levél végén említett személyneveket Jeromos szintén szimbolikusan értelmezi. Timotheus: *beneficus*; Philemon: *mire donatus, sive os panis*; Archippos: *longitudo operis*; Onesimos: *respondens*. *Com. in Phil* 25: PL 26,764. Figyelemre méltó az Ef 5,32 magyarázata, mert itt Jeromos a Ter 2,24 mondatát allegorizálja: „Primus enim homo, et primus vates Adam, hoc de Christo et Ecclesia prophetavit: quod reliquerit Dominus noster atque Salvator Patrem suum Deum, et matrem suam coelestem Jerusalem, et venerit ad terras propter suum corpus Ecclesiam, et suo eam latere fabricatus sit, et propter illum Verbum caro factum sit.” *Com. in Eph.* II 5,32: PL 26,660.

¹⁹ *Com. in Tit.* 2,14: PL 26,725. Emellett Jeromos összefüggést fedez fel a *periousios* melléknév és a Miatyánk negyedi kérésében található *epiousios* szó között. *Com. in Tit.* 2,14: PL 26,726.

nia kell azzal, hogy Filemon a hazatérő rabszolgát szeretett testvérként fogadja. Ha nem így tene, lerombolná az elért jót.²⁰

Több helyen Jeromos az Ószövetségre és az Újszövetségre egyaránt hivatkozik. Példaként álljon itt a Gal 6,2 magyarázata. „Hordozzátok egymás terhét, s így teljesítitek Krisztus törvényét.” A 38. zsoltárra hivatkozva Jeromos a „terhet” a bűnnel azonosítja, Krisztus törvényét illetően pedig Jézusnak az utolsó vacsorán elhangzott parancsára hivatkozik: „Amint én szerettelek benneteket, úgy szeressétek ti is egymást” (Jn 13,34). Jézus úgy szeretett, hogy életét adta értünk, bűnösökért, s ezért a mi szeretetünknek is irgalomban, együttérzésben és segítőkészségben kell megmutatkoznia:

„Si quis non vult onera aliena portare et immisericors suo tantum opere et virtute contentus est non quaerens quae aliena sunt sed quae sua, hoc est sui tantum amator et non etiam dei, ipse se seducit.”²¹

A jeromosi értelmezés harmadik sajátos vonása az eretnek, illetve tévesnek tartott eszmék elleni rendszeres polémia. Szó volt már róla, hogy a Filemon-levélhez és a Titusz-levélhez írt kommentárok előszavai erős antignosztikus kijelentéseket tartalmaznak. A Gal 4,4 fentebb ismertetett magyarázatában is felfedezhető a Markión ellenes hangnem. Különös figyelmet érdemel az Ef 4,5–6 interpretációja, amely nagyrészt polémikus megjegyzésekből áll. A megadott helyen ez áll: „Unus Dominus, una fides, unum baptisma, unus Deus et Pater omnium, qui super omnes, et per omnes, et in omnibus.” „Egy az Úr, egy a hit, egy a keresztség. Egy az Isten és mindeneknek Atyja, aki mindennek fölött áll, mindent áthat, és mindenben benne van.”

Jeromos hangsúlyozza, hogy a „hit”, „keresztség”, „Isten”, „Úr” szavak egymástól különböznek. Ezért Sabellius téved, amikor azt állítja, hogy az Atyaisten és a Fiú volta-képp egyetlen személy.²² Ám az ariánusok, akik a Fiú istenségét tagadják, szintén súlyos tévedésben vannak. Mert az a tény, hogy csak az Atya van Istennek nevezve és csak a Fiú viseli az Úr nevet, nem azt jelenti, hogy egyedül csak az Atya lenne Isten, és csak a Fiú lenne Úr.²³ Éppúgy figyelemre méltó az, amit Jeromos az egyetlen hitről és az egyetlen keresztségről ír. Egy a hit, mert ugyanazon módon hiszünk az Atyában, a Fiúban és a Szentlélekben. Egy a keresztség, mert ugyanazon módon az Atyában, a Fiúban

²⁰ *Com. in Phil.* 17: PL 26,759.

²¹ *Com. in Gal.* III 6,3: PL 26,522. Az idézet magyar fordítása: „Ha valaki nem kívánja a másik terhét hordozni, és irgalmatlanul csupán saját tetteivel és erényeivel elégedett, nem keresve mások javát, csak a magáét, ez az illető csak magát szereti, nem pedig az Istent, s félrevezeti önmagát.” Saját fordítás.

²² *Com. in Eph.* II 4,5–6: PL 26,609.

²³ *Com. in Eph.* II 4,5–6: PL 26,610.

és a Szentlélekben lettünk megkeresztelve. A keresztség nem az Atya, a Fiú és a Szentlélek „neveiben” történik, hanem egyetlen névben, mégpedig „Isten” nevében.²⁴

Jeromos nemcsak az egyházi szentháromságtan védelmét tartja fontosnak, hanem a krisztológiai eretnokségek cáfolatát is. Erre jó lehetőséget ad neki az Ef 4,10, ahol ez olvasható: „Qui descendit, ipse est qui ascendit supra omnis coelos, ut impleret omnia.” „Aki leszállt, ugyanaz, mint aki felment, feljebb minden égnél, hogy betöltsön mindent.” A mondat magyarázatánál az egyházatya néhány eretnekkal száll vitába:

„Hic locus adversum Ebionem, et Photinum, vel maxime facit. Si enim ipse est ascendens in coelos, qui de coelis ante descenderat, quomodo Dominus noster Jesus Christus non ante Mariam est, sed post Mariam? Necnon et contra eos, qui duos filios insano errore confingunt: Filium videlicet Dei, et filium hominis. Ecce hic apertissime dicitur, quod ipse sit ascendens atque descendens.”²⁵

3. BEFEJEZŐ GONDOLATOK

A modern kutatók meglehetősen visszafogottan értékelik a négy páli levélhez írt kommentárokat. Jeromos szemére vetik, hogy nagyrészt régebbi magyarázók kommentárjainak tartalmát ismétli.²⁶ Ráadásul a rendelkezésére álló különböző értelmezéseket sokszor csak egymás mellé helyezi, anélkül, hogy személyesen állást foglalna;²⁷ esetenként saját gondolataival egészíti Pál apostol állításait.²⁸ Bár ezek a kritikai megjegyzések megalapozottak, mégis merem állítani: az értelmezés minden gyenge pontja ellenére a fentebb ismertetett kommentárok olyan elemeket is tartalmaznak, amelyek ma is ösztönzőek. Jeromosnak a szövegkritika, a bevezetéstani kérdések és a filológia iránti érdeklődése nagyon is elismerésre méltó.²⁹ Az a törekvése, hogy Pál kijelentéseit a Szentírás

²⁴ Uo.

²⁵ *Com. in. Eph. II 4,10*: PL 26,614. Magyar fordítás: „Ez a hely különösen Ebion és Photinus ellen szól. Ha ugyanis az, aki felment a mennybe, ugyanaz, mint aki korábban leszállt az egekből, hogyan létezhet Mária (= Máriától való születése) után, és nem előtte? A mondat azok ellen is szól, akik okatlan tévedésben két fiút képzelnek el: Isten fiát és ember fiát. Ám íme itt nyíltan ki van mondva, hogy ugyanaz, aki felszállt és aki leszállt.” Saját fordítás.

²⁶ Vö. Henning Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung. Band II: Von der Spätantike bis zum ausgehenden Mittelalter* (München: C. H. Beck, 1994), 43.

²⁷ Vö. Georg Grützmacher, *Hieronymus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte. Zweiter Band: Sein Leben und seine Schriften von 385 bis 400* (Trowitzsch & Sohn, Berlin, 1906), 33.

²⁸ Uo. Bár John Davidson Kelly alapvetően elismeréssel szól Jeromos szándékáról és törekvéséről, az eredménnyel mégsem igazán elégedett: „Ami nagyon kiábrándító, különösen a Galatákhoz és az Efezusiakhoz írt levelek szövegmagyarázatában, az az, hogy Jeromosnak nem sikerült megfejteni, s még kevésbé kifejezni azokat a mély teológiai témákat, melyekkel ezek a levelek foglalkoznak.” John Davidson Kelly, *Szent Jeromos élete, írásai és vitái* (Budapest: Paulus Hungarus – Kairosz, 2003), 226.

²⁹ Elismerően nyilatkozik Alfons Fürst, aki úgy véli, hogy egyetlen más ókori exegeta sem foglalkozott úgy „a bibliai szöveg- és irodalomkritika alapelveivel és gyakorlatával”, mint Jeromos. Alfons Fürst, *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike* (Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2016),

egészének fényében magyarázza és a regula fidei-t szem előtt tartsa, megfelel annak az irányvonalnak, amelyet a II. Vatikáni zsinat *Dei Verbum* dogmatikai konstitúciója fogalmaz meg. Eszerint az exegétának az elemzett bibliai könyv szerzője szándékának felderítése mellett nagy gonddal kell „szemmel tartani a teljes Szentírás tartalmát és egységét, figyelembe véve az egész Egyház élő hagyományát és hit analógiáját” (DV 12).

125. Joseph B. Lightfoot szerint Jeromos Galata-levélhez írt kommentárja a nevezett irathoz írt „összes patrisztikus kommentár közül a legértékesebb”. Joseph. B. Lightfoot, *The Epistle of St. Paul to the Galatians* (Grand Rapids: Zondervan, 1968; repr. of 1865 ed.), 232.

DIONÜSZIOSZ AREOPAGITÉSZ ÉS A BIBLIA

I. BEVEZETÉS

XVI. Benedek pápa 2008. május 14-i audienciáján a *Corpus Dionysiacum*ot (CD) a kereszténység és „Ázsia misztikus teológiái” közötti kapcsolódási pontként jellemezte. Sok minden szól egy ilyen értelmezés mellett. Itt azonban annak tanulmányozására szorítkozom, hogy a *Corpus Dionysiacum*ban hogyan használják a bibliai anyagot. A CD-t alkotó öt szöveg sok neoplatonikus gondolatot hordoz, különösen az athéni iskola két vezetője, Proklosz és Damaskiosz által kifejtetteket. Ezt a hatást számos kutató aprólékos részletességgel vizsgálta már. Én azonban a bibliai szövegek felhasználására összpontosítok.¹

2. A *CORPUS DIONYSIACUM* KIALAKULÁSA

A dionüszioszi szövegekörpuszt először 532-ban említik egy Konstantinápolyban tartott zsinaton, amelyre a monofizita Szeverosz antiochiai püspök hivatkozik. A zsinaton Szeverosz ellenzői megjegyezték, hogy a szöveg ismeretlen volt a jelenlévők számára, kivéve magát Szeveroszt és támogatóit, azonban hamarosan a keresztény közösség nagy többsége elfogadta. A következtetés könnyen levonható: az ő szemszögükből nézve hűen kellett értelmeznie a kereszténységet.

A 451-es Khalkedoni zsinatot követő teológiai és politikai események megvilágítják a CD-t. A heves krisztológiai vita azzal fenyegetett, hogy megosztja az egyházat, és a szerző óvatosan próbált eligazodni a nehéz terepen (*Ep.* 7.1); valószínűleg csendben rokonszenvezett a monofizita állásponttal, de nem hangsúlyozta azt.² A CD a 6. század elején íródott a mediterrán világ keleti részén, valószínűleg Szíriában.

A *Corpus Dionysiacum*nak igen hangsúlyos a recepciótörténete. Ezt elősegítették az olyan korai bizánci szerzők, mint például Jóannész Szküthopolitész (6. század közepe), aki fontos scholiákat írt a szöveghez,³ valamint Hitvalló Maximosz (580–662) és Damaskuszi János (650 körül – 750 körül). A CD nagy jelentőségű volt a keleti és

¹ A kevés ilyen tárgyú tanulmány egyike Maximos Constat: *Dionysios* című munkája.

² A 6. levél hangsúlyozza: fontos, hogy ne kerüljünk összetűzésbe.

³ *Corpus Dionysiacum* IV/1.

ortodox egyházak, valamint a római katolikus egyház számára, legalábbis Aquinói Szent Tamás óta, bár már a 649-es Lateráni zsinaton is kulcsfontosságú szerepet játszott.

3. A NEOPLATONIZMUS ÉS A *CORPUS DIONYSIACUM*

A szöveget erősen befolyásolja a neoplatonikus bölcselet. A kereszténység ekkor már teljesen otthonosan mozgott a mediterrán világban, és szinte összeolvadt a görög filozófiai gondolkodásmód nézőpontjaival. A neoplatonizmus még mindig sok, az élet értelmét kereső gondolkodónak nyújtott termékeny értelmezési alapot. E filozófia a 3. és 5. században fejlődött ki két iskolában. Az egyik Egyiptomban volt, keresztényeket is foglalkoztatott, és csak a 640-es években zárt be. Az évszázadok során több személyes kapcsolódás is kialakult: Ammóniosz Szakkasz a 3. század elején Plótinoszt, valamint Órigenészt tanította, Szinesziosz pedig 411-ben lett püspök Szirénében, miután tanítványa volt Hüpátia neoplatonikus filozófusnak, akivel 415-ben egy keresztény tömeg végzett. De említhetjük (az 524-ben kivégzett) Boëthius nyugati keresztény filozófust is, aki élete vége felé a neoplatonizmusban keresett vigaszt.

A másik iskola Athénban volt. Ez az intézmény az 5. században szigorúan keresztényellenes irányban fejlődött, főleg a 485-ben elhunyt Proklosz, és utolsó vezetője, Damaszkiosz hosszú ideig tartó vezetése alatt. Korábban, a 4. században, még a nagy kapadókiai atyák közül is tanultak ott, Kaiszareiai Baszileiosz és Nazianzoszi Gergely.

Damaszkiosz 529-ben Perzsiába menekült a keresztényüldözés elől, miután Jusztiniánusz császár bezáratta az iskoláját. Néhány év múlva visszatért, de már nem érvelt tovább aktívan a kereszténység ellen. Lehet, hogy már nem mert vagy nem kívánt szembeszállni a kereszténységgel, de az is elképzelhető hogy, szándékosan kötött kompromisszumot, hogy mentse, ami még menthető volt a neoplatonikus világnézetből. Nyilvánvaló volt, hogy a császár által támogatott kereszténység a győztes, a nem-zsidó neoplatonizmus pedig a vesztes oldalon állt. Néhány tudós azt is feltételezi, hogy a *CD* neoplatonikus gondolatait maga Damaszkiosz írta, vagy akár Proklosz tehetséges tanítványa, Hégiasz.⁴

A szerző időnként mentegetőzik a neoplatonikus kifejezések használata miatt (*DN* 2.4; 2.7; 2.9; 4.4), amit olyan elődei, mint Damaszkiosz vagy Hégiasz talán azért tettek, hogy elkerüljék az eretnekség vádját. Elképzelhető, hogy a szerző korábban neoplatonista volt, és az általa jól ismert filozófiai nyelvezetet használta, hogy kifejezze új, keresztény hitét. Olykor nyilvánvalóan szélsőséges dolgokba bocsátkozott, sőt néha közel került a két athéni vezetőhöz, Prokloszhoz és Damaszkioszhoz, különösen a gonosz nem létezéséről szóló vitájában (*DN* 4.18–35). Terminológiája és alapvető filozófiai szemlélete neoplatonikus volt, ahogyan azt például a világ hármas tagolása is tükrözi.

⁴ Mainoldi, "Why Dionysios".

A *Corpus Dionysiacum* tehát egyaránt tekinthető keresztény vagy neoplatonikus szövegkorporusnak. A szerző otthonosan mozgott a késő antikvitás világában, amelybe az egyház már teljesen beilleszkedett. A *CD* sosem számított eretnekségnek, ha a kinyilatkoztatás forrásait nem keresztény gondolkodóknál, hanem például a görög filozófusoknál vagy a Szibilláknál találta meg. Sőt akár azt is mondhatnánk, hogy a *CD* a neoplatonizmust bevezette a keresztény világba, és „kereszténnyé” tette azt. A két világ összeolvadt. Krisztus a megváltó szerepét töltötte be, de cselekedeteit neoplatonikus háttér alapján értelmezték.

4. A FELTÉTELEZETT APOSTOLI KÖRNYEZET

A szerző számára a bibliai kiindulópontot az ApCsel 17,16–34 verseiben leírt események jelentik, amikor Pál apostol Athénba látogatott, és az Areopágon „epikureus és sztoikus filozófusok” hallgatósága előtt beszélt. Ez néhány ember megtéréséhez vezetett, köztük egy „Dionüsziosz Areopagitész” nevű férfiúéhoz. A *CD* szerzője azt állítja magáról, hogy ő az a Dionüsziosz (*Ep.* 7.3), aki szövegeit az apostoltársaknak és legközelebbi tanítványaiknak,⁵ főleg Timóteusnak írta.⁶ Ily módon bibliai alakot csinált magából, folytatva Pál apostoli munkáját. Hallgatólagosan feltételezni szokták, hogy Hierotheosz,⁷ a Pál melletti másik nagy tekintély is azok között volt, akik ott voltak az Areopágon. Bár kétségtelenül fiktív alak, állítólag Dionüsziosz tanítója (*DN* 3.2; *EH* 2.1), és így nevezik: „eme nagy Nap” (*DN* 3.3).

Dionüsziosz mindig a lehető legnagyobb tisztelettel beszél az apostolokról, és olyan jelzőkkel illeti őket, mint *theiosz*, azaz „isteni” és *hagiosz*, vagyis „szent”.⁸ Ide tartoznak olyan apostolokhoz közel álló alakok is, mint Polikárp (az *Ep.* 7 címzettje), Ignatiosz (*DN* 4.12) és valószínűleg „a filozófus” Kelemen (*DN* 5.9). Ez azt mutatja, hogy a *CD* az apostolok utáni korszakra hivatkozik. Ugyanebbe a kategóriába sorolhatóak olyan ószövetségi alakok megemlézése is, mint például Melkizedeké (*CH* 9.3) és Mózes (*Ep.* 8.1; *DN* 4.4).

⁵ Például *Ep.* 6; 9.1.

⁶ E megjegyzések értéke azonban vitatható.

⁷ A *DN* 7.1 szerint Hierotheosz „az a valóban isteni ember”. Lásd még *DN* 2.9–10; 3.1–3; 4.13.

⁸ Pál esetében lásd *DN* 2.11 „a világ világossága” (vö. Jn 8,12, ahol ugyanezt a kifejezést Jézusra használatos); 3.2; 7.1; János esetében lásd *Ep.* 10 „az evangélium napja” és „János örökké ragyogó sugara”; Péter esetében lásd *DN* 3.2 „az a hegycsúcs” (vö. *EH* 7.3.7 a Mt 16,17–19 verseire utalva) és Bertalan esetében lásd *MT* 1.3.

5. BIBLIAI ÉS ÓKERESZTÉNY HAGYOMÁNY

A CD szerzője biblikus teológus szeretne lenni. Soha nem hivatkozik vagy utal görög filozófusokra,⁹ viszont hangsúlyozza, hogy mindig gondosan követni kell a bibliai szövegeket (DN 1.1; 1.2; 10.3; CH 1.2).¹⁰ A bibliai idézetek és utalások száma igen magas: egy nemrégiben elvégzett számítás szerint mintegy 1610, ebből 730 a Szeptuagintára, 880 pedig az Újszövetségre vonatkozik.¹¹ A szerző szóhasználat tekintetében különbséget tesz a (zsidó) „törvény hagyománya” és a „mi (keresztény) hagyományunk” között (Ep. 9.1; CH 4.3). Lásd még EH 3.3.5: „hogyan az egyik [ti. az Ószövetség] előre jelzi Jézus isteni tetteit, míg a másik [ti. az Újszövetség] leírja, hogyan valósította meg azokat ténylegesen”. Jézus tehát a történelem középpontja. A Dionüsziosz által feltételezett bibliai kánon is az általánosan elfogadottnak tűnik, amint az EH 3.3.4.-ben közölt leíró „listából” is megállapítható.

Pál apostol a leggyakrabban idézett bibliai szerző Dionüsziosz számára, akit 410 alkalommal említ.¹² Dionüsziosz magát Pál tanítványának tekinti, mióta Athénban találkoztak. Gyakran hivatkozik a Szentírásra, például a DN 1.1-ben, ahol a bevezetésben az 1Kor 2,4-et idézi. Ezeket a szövegeket gyakran logionoknak nevezi (*logia*), nem pedig *grafē*-nek [írásnak], azaz inkább pogány terminológiát használ, mint keresztényt.¹³ A Dionüsziosz által elfogadott evangéliumi műfaj természetesnek tűnik, de különbözik az Újszövetség elbeszélő jellegű evangéliumaitól: közelebb áll olyan szövegekhez, mint *Tamás evangéliuma*, amelynek 114 logionja nem tartalmaz elbeszélést. Fontos megjegyezni, hogy ez nem jelenti azt, hogy Dionüsziosz előtt ismeretlenek lettek volna az evangéliumi elbeszélések. Emellett a CD-ből hiányzik számos bibliai jellegzetesség, például nincs tipológia [előképes értelem], üdvösségtörténet, és nincs nyoma Jézus engesztelő halálának sem, jóllehet említi az evangéliumok keresztre feszítésről szóló szövegeit és az ide vonatkozó páli szövegeket (például Gal 3,1).

Rámutathatunk a liturgikus és szentségi hagyományok felhasználására (EH 2; 3; 6), az egyházi hierarchiára vonatkozó információkra is az EH-ban, valamint számos olyan részletre, amelyek mind a bibliai időkre nyúlnak vissza.

A „teológus” kifejezést következetesen használja Dionüsziosz a bibliai szerzőkre, ideértve olyan ószövetségi prófétákat is, mint Izajás (CH 13.1), Ezekiel (CH 8.2) és Zakariás (CH 8.2). Az a tény, hogy egy valószínűleg bibliai alak, mint Kelemen (Fil 4,3),

⁹ Louth, *Denys*, 21.

¹⁰ Louth, *Denys*, 19: „...közvetlen érdeklődése a Szentírás értelmére irányul”. Lásd még Golitzin, *Mystagogy*, 12: „az ő [Dionüsziosz] ragaszkodása a DN 1-ben a Szentíráshoz, mint a tárgyaltnak nevezett kizárólagos forrásához, és az EH 1-ben a Szentíráshoz, mint a »mi hierarchiánk« *ousziájához*”.

¹¹ Index in PTS 36.

¹² Dionüsziosz hallgatólagosan természetesnek tekinti azt, hogy mind a 14 „páli” levelet valóban Pál írta (pl. amikor a Zsid 12,23 versét idézi az Ep. 9,5-ben).

¹³ Louth, *Denys*, 22.

a DN 5.9-ben „a filozófus” (*ho philosophosz*) néven szerepel, arra utalhat, hogy ő hallgatólagosan azonosítható Alexandriai Kelemennel.

A CD több hosszú része számos utalást tartalmaz a bibliai kifejezésmódra,¹⁴ vagyis bár a szerző neoplatonikus szemléletmódot képvisel, jól ismeri a Bibliát.¹⁵ Ezeket az utalásokat gyakran „atomikus” módon használja, sokszor azt demonstrálandó, hogy szó szerinti értelmezésük abszurd (*Ep.* 9.2; *DN* 1.6; 1.8), és helyet kell adni egy metaforikus értelmezésnek. Ez a megközelítés hasonló ahhoz, amit gyakran alkalmaztak az Iliász és az Odüsszeia magyarázatában.

Dionüsziosz sosem tesz különbséget a bibliai, patrisztikus és liturgikus hagyományok között: mindezek számára egyformán „bibliaiak”. Így amikor az *MT* 1.3-ban azt írja, hogy Mózes felment a Sínai-hegyre, hogy találkozzon Istennel a fénylő sötétségében (*Ep.* 5),¹⁶ nemcsak a Kivonulás könyvének szövegére támaszkodik, hanem a zsidó filozófus Philónra is, majd Órigenészre és Nüsszai Gergelyre is. Ezt azonban semmilyen módon nem jelzi. Ha megtenné, azzal kár érné álszerzőségét (pszeudoepigráfia).

Foglalkozik a liturgikus hagyományokkal (például a szentségekkel és az egyházi hierarchiával), beszél az ikonokról vagy esetleg az ikonosztázzról (*EH* 3.3.3), az olvasmányokról (*EH* 3.3.8), a nikaiai hitvallásról (*EH* 3.2; 3.3.7), az „Alleluja” szóról („az a szent ének”, *EH* 2. 2.7; 4.3.12), a tömjénezésről (*EH* 3.2), a kereszt jeléről (*EH* 2.3.4; 5.2; 5.3.4), a békeköszöntésről (*EH* 3.3.8; *Ep.* 8.1), az úrfelmutatásról (*EH* 3.3.12) és „a legistenibb Eucharisztia vételéről” (*CH* 1.3). A keresztséget és az Eucharisziát részletesen tárgyalja az *EH* 2. és 3. fejezetében, számos hivatkozással; ezek mind olyan „bibliai” elemek,¹⁷ amelyeket egy titkos szóbeli hagyomány közvetített – hasonlóan egy másfajta titkos hagyományhoz, amelyről „gnosztikus” keresztény körökben beszélnek. A Biblia fontosságára utal az is, hogy a püspök felszentelésekor a Szentírás egy példányát réteszik a püspök fejére (*EH* 5.2.1; 5.3.7).

6. A BIBLIAI HAGYOMÁNY RÉSZLETES ISMERETE

A szerző mélyrehatóan ismeri a bibliai hagyományt, és gondolkodásában számos fontos bibliai szakasz játszik kulcsszerepet. Az alábbiakban kiemelünk néhányat ezek közül.

¹⁴ *DN* 1.6; 1.8; 2.1; 7.1; 9.1; 12.1; *CH* 2.5; *Ep.* 5; 8.1; 8.4–5; 9.1.

¹⁵ Sok ilyen utalás/idézet „kevésbé központi” szövegekre vonatkozik, így a *Mt* 7,6 idézése a *CH* 2.5-ben; ez azt mutatja, hogy a szerző jól ismeri a bibliai hagyomány egészét.

¹⁶ *Kiv* 20,21 és *Sir* 45,5. Lásd még az *1Tím* 6,16 versét, ahol ezt a fénylő sötétséget „megközelíthetetlen világosságnak” (*phósz aprosziton*) nevezik.

¹⁷ Louth, *Denys*, 8 és 10: „az egyház kiforrott állapotát a kezdetekre vetítik vissza” és „A múlt teleszkópos vizsgálatára való hajlam [...] visszhangot ébresztett az egész bizánci világban...”.

6.1. ISTEN SZENTHÁROMSÁG

Nyilvánvalóan nem véletlen, hogy az *MT* 1.1 bevezető imája a nem-bibliai „Háromság” (Szentháromság) szóval kezdődik (*triász*), amely a *DN* 3.1-ben is visszaköszön. Közben Istent Szentháromságként szólítja meg (Atya, Fiú és Lélek, így *MT* 3.1; *DN* 2.1; 2.7; 13.3), úgy is jellemzi, mint aki minden emberi és isteni fogalom felett áll (beleértve a „bibliai” fogalmakat is), a Szentháromság és az egység/egység felett is. Ő *hüperousziosz*, *hüpertheosz* és *hüperagathosz* (CH 4.1), akit fénylő sötétségében lehetetlen megérteni: „[Mózes] nem magával Istennel találkozik, hanem inkább azt szemléli [...], hogy hol lakik” (*MT* 1.3).¹⁸ Az isteni Szentháromság fogalma a neoplatonizmus háttérében kiváló értelmet nyer abban a formában, ahogyan azt Proklosz adta. Ám annak ellenére, hogy Istent a *triász* szóval szólítja meg, Dionüsziosz egységként tekintett Istenre, amikor az emberiséggel kapcsolatban cselekszik: „a teljes hármas istenség az, amely megmarad, továbbhalad és visszatér”.¹⁹ Egyetlen szó, legyen az bibliai vagy nem-bibliai, sem képes leírni Istent. Minden szó metafora.

A *DN* 2.7-ben található egy fontos rész, amely bemutatja, hogy a három isteni személy hogyan viszonyul egymáshoz: „a szent iratokból megtudhatjuk, hogy az Atya az istenség eredendő forrása, a Fiú és a Szentlélek pedig úgyszólván isteni mellékágak, [...] az istenség fényei”. Ez azonban aligha található meg a Bibliában, de összhangban van a Nikaiai hitvallás görög nyelvű megfogalmazásával (a latin *filioque* bevezetése előtt).

Egy másik jelentős rész a korábban említett *DN* 3.1, ahol a következőket olvashatjuk: „A Szentháromság (*triász*) invokációjával kell kezdenünk, amely a jó forrása, sőt felsőbbrendűsége. A gondviselés (*pronoia*) [...] minden kiváló cselekedetét megmutatja.” Lásd továbbá *DN* 2.1 a Szentháromságról mint egész Istenről, és *DN* 13.3 a Szentháromságról mint egyről. Maga a *triász* kifejezés nem szerepel sem az Újszövetségben, sem az apostoli atyáknál, de ez a neoplatonikus háttérrel könnyen érthető gondolat azóta él, amióta Pál apostol írta a korintusiaknak: „Az Úr Jézus Krisztus kegyelme, Isten szeretete és a Szentlélekkel való közösség legyen mindnyájatokkal” (2Kor 13,13); lásd még Mt 28,19–20 (bár a szerző egyik szövegrészt sem idézi).

Összefoglalva: A Dionüsziosz által használt terminológiát erősen befolyásolta a neoplatonizmus, amely hajlamos a világot hármas tagolásban elrendezni.

6.2. ISTEN AZ EGYETLEN

Az „Egy” (*monasz*) Istenre vonatkozó, hasonlóképpen nem bibliai megnevezésének elemzésekor Dionüsziosz a *DN* 13.3-ban idézi az 1Kor 8,6 „egy az Isten, az Atya [...],

¹⁸ Lásd *DN* 1.1; 13.1: „valami, ami a beszéd, az értelem vagy maga a létezés felett áll”, és *Ep.* 1: „mert maga Isten [...] teljesen ismeretlen és nem létező [...]”. És ez az egészen határozottan teljes ismeretlenség annak ismerete, aki minden ismert felett áll.”

¹⁹ Rorem, *Pseudo-Dionysius*, 52.

és egy az Úr, Jézus Krisztus [...]” és az 1Kor 12,11 „és egy ugyanazon Lélek [...]” ver-seket.²⁰ Kifejti, mit jelent ez az Egy-ség: „[...] az Egyet²¹ lehet az összes dolog alapjának nevezni. Ha pedig elvennéd az Egyet (*to hen*), akkor semmi sem maradna meg, sem egész, sem rész, sem bármi más a teremtésben. [...] Ezért a Szentírás (*hé theologia*) ma-gasztalja az egész thearchiát, minden okot, mint az Egyet. [...] Semmit sem találsz a világban, ami ne lenne az Egyben, amellyel a transzcendens istenség neveztetik” (lásd Ef 3,15). Míg Pál az isteni személyek mindegyikének egységéről (egyesediségről) írt, Dionüsziosz teljes mértékben az istenség egységére helyezi a hangsúlyt, amit három sze-mélyre felosztottan lehetetlen megérteni. Így Dionüsziosz számára könnyű volt az em-berré lett Jézust Isten Atyjától megkülönböztethetetlenként érteni, és ezzel a monofizi-tizmus felé hajlott.

Említhetünk még néhány kulcsfontosságú részt, mint például a *DN* 1.4, ahol azt ol-vashatjuk: „[...] ezek a szentírási kijelentések [...] monádként (*monasz*) vagy henádként (*henasz*) írják le, a természetfeletti egyszerűség és oszthatatlan egység miatt. [...] Há-romságként (*triász*) [...] is megjelenik, mint «három személy».” Az *EH* 1.3-ban: „[...] ez az áldott Istenség, mely mindent meghalad, és egyszerre egy és hármias [...]”

Összefoglalva: Amíg a Biblia egy Istenről beszél, addig a *CD* Isten egységéről, de ezt az egységet bibliai szakaszokra utalva magyarázza.

6.3. TEOLÓGIA: MÓZES A SÍNAI-HEGYEN

Dionüsziosz teológiájának szűk értelemben vett (Isten tanítására vonatkozó) megértése szempontjából nagy jelentőségű szöveget találunk a *MT* 1.3-ban, a Kiv 19; 20,18–21; 24,9–18 alapján. A Kivonulás könyvének szövege arról szól, hogyan ment fel Mózes a Sínai-hegyre, hogy Isten kezéből megkapja a Törvény tábláit. Dionüsziosz hang-súlyozza Isten transzcendenciáját, hogy ő messze fölöttünk áll minden emberi ismeret és az ismeret hiánya tekintetében is (*hüperagnosztosz*). Így még Mózes sem közelíthetett meg Istent, csak azt a helyet, ahol Isten lakik; lásd a Kiv 33,18–34,6 megfogalmazást a konkrét részlettel, hogy Mózes csak hátulról láthatta Istent. A *CD*-szöveg azt mutatja be, hogy Isten transzcendentális volta csak egy misztikus élményen keresztül, liturgikus kontextusban közelíthető meg minden keresztény (Dionüsziosz, Hierotheosz vagy bár-mely „püspök”, *hierarchész*) számára, mivel Isten mindig elérhetetlen a humanisztikus értelem (*nous*) számára.

Az isteni, ragyogó sötétséget, ahol Isten lakozik, az *Ep.* 5-ben és a *MT* 1.3-ban *gno-fosznak* nevezik (a Kiv 20,21 alapján), nem pedig *szkotosznak*, ami a „sötétség” gyako-ribb kifejezése. A *gnophosz* szót használja 2Krón 6,1 is: „Az Úr mondta, hogy sűrű homályban lakik” – a jeruzsálemi templom Szentek Szentjére utalva. Az ember által

²⁰ Vö. Ef 4,4–6 és 1Tim 2,5.

²¹ Lásd *DN* 13.2 az „Egy” név Istenre való használatáról.

meg nem közelíthető Isten eszméjének nyilvánvalóan a zsidó templomideológiában van a bibliai kiindulópontja. De a Kiv és a 2Krón mellett minden a zsidó misztikus hagyományon keresztül is elérhető, kezdve Philóntól (*De mutatione nominum* 7, *De vita Moysis* 1.158) és egészen Nüsszai Gergelyig (*De vita Moysis* 2.162–169), akinek Dionüsziosz egyértelműen köszönheti a szókincsét. Ez természetesen hallgatólagosan elősegítette a *CD* elfogadását a 6. század elején.

Hozzátehetjük azt is, hogy Dionüsziosz (*CH* 4.2) Mózeszt tekintette a hierarchia prototípusának a Gal 3,19 alapján (lásd még ApCsel 7,38.53; Zsid 2,2), ahogyan megkapta a Tórát az angyalokon keresztül. A bibliai hagyomány arról, hogy az angyalok közvetítő szerepet játszottak, áthidalva az űrt Isten és az emberek között, amikor Mózes felment a Sínai-hegyre, hogy átvegye a Tórát, könnyen érthető volt az egész világmindenséget átható hierarchia hátterével, amely oly jellemző Dionüsziosz teljes munkásságára. A mózesi törvény szent (*CH* 4.3), és angyalokon keresztül kellett közvetíteni, amikor Mózes megkapta. Ez semmilyen módon nem csökkenti a Törvény szentségét, sőt inkább fokozza azt.

Összefoglalva: Dionüsziosz a Sínai-hegyen lévő Mózesről szóló bibliai hagyományt használta fel annak magyarázatára, hogy a főpapok (*hierarchész*) liturgikus környezetben hogyan közelíthetik meg Istent anélkül, hogy valaha is igazán közel kerülnének hozzá.

6.4. A VIA NEGATIVA, AVAGY AZ APOFATIKUS TEOLÓGIA

Dionüsziosz meggyőződéséből következik, hogy Isten abszolút transzcendens a fizikai világgal szemben (*MT* 2), és azért teremtette a világot semmiből (*creatio ex nihilo*) a Ter 1,1 szerint.²² Ez az isteni transzcendencia magyarázza a *via negativa*-t, amit a *MT* 5, *Ep.* 9.2 és *DN* 1.6; 1.8 illusztrál hosszú tagadások sorával.²³ Semmilyen metafora és emberi kategória, legyen az bibliai vagy nem-bibliai, amit Isten leírására használnak, nem releváns, még a három isteni személy, Atya, Fiú és Szentlélek közötti különbség sem: „[Nem] szellem azon az értelemben, ahogyan mi értjük ezt a kifejezést. Ez nem fiúság vagy atyaság, és semmi, ami ismert nekünk vagy más lény előtt. [...] Túl van állításon és tagadáson” (*MT* 5). Isten felfoghatatlansága mellett érvel az *Ep.* 5-ben „szent Pál” segítségével is, a Róm 11,33; 2Kor 9,15 és Fil 4,7 idézeteivel.

Valószínűleg az olyan bibliai fogalmaknak a konkrétsága, mint az apa és a fiú, gondot okozott, és nem volt igazán hasznos a szerző számára. De nyilvánvalóan szabadnak érezte magát, hogy a transzcendens istenségre a „Bölcsesség” (*hé sophia*) absztrakt kifejezést használja. Az *Ep.* 9,3–4 verseiben arról beszél, hogy az isteni Bölcsesség (Krisz-

²² Golitzin, *Mystagogy*, 109.

²³ Lásd még *MT* 1.2, amely szerint „mindennek az oka [...] túl van minden tagadáson, túl van minden állításon”.

tus?) hogyan van jelen az eucharisztikus színek alatt, amit a Péld 9,1–5 verseire való utalással támaszt alá.²⁴

Dionüsziosz tudatában van annak, hogy ez ellentmondásnak tűnik, ezért *Ep.* 9.1-ben kifejti, hogy „a teológiai hagyománynak két aspektusa van, egyrészt az elmondhatatlan és titokzatos, másrészt a nyílt és nyilvánvaló” (lásd *MT* 3 a *via positivá* ról). Ennek következtében gyakran követnie kellett nemcsak a keresztény liturgikus hagyományt, hanem a zsidó hagyományt is, amit „a Törvény hagyományának” neveznek,²⁵ és olykor konkrét terminológiát kellett használnia, annak ellenére, hogy ez filozófiai szempontból kevésbé volt termékeny. Nem kerülheti el azt, hogy a bibliai hagyomány az egészben metaforákat és példázatokot használ, amikor Istenről beszél, és azt írja le, ami valójában leírhatatlan.²⁶

Összefoglalva: A Biblia számos kijelentése metaforának tekinthető, nem pedig Isten valódi leírásának, akiről soha nem lehet logikailag következetesen beszélni. A *via negativa* együtt jár az apofatikus teológiával.

6.5. A NYUGALOM, AZ EMANÁCIÓ ÉS A VISSZATÉRÉS MINTÁZATA

A *CH* 1.1. bevezető bekezdése világosan mutatja, Dionüsziosz hogyan használ bibliai szövegeket annak érdekében, hogy alátámassza alapvetően neoplatonikus világnézetét. A *Jak* 1,17 versének idézetével kezdi: „Minden jó adomány és minden tökéletes ajándék felülről (*anóthen*) származik, a világosság Atyjától száll alá (*eszti katabainon*)”, és befejezi a bekezdést a Róm 11,36 verssel (amelyre további utalásokat találunk a *DN* 4.10-ben), bevezetve azt a „szent ige” (*ho hierosz logosz*) kifejezéssel: „tőle (*ex*) [származik] és hozzá (*eisz*) [tér vissza] minden”. Ezt a rövid bekezdést,²⁷ amely rendkívül tömören összefoglalja az emanáció és visszatérés neoplatonikus alaptémáját – minden Istentől származik, és végül visszatér hozzá –, nem szabad magától értetődőnek tekinteni; érvekkel kell alátámasztani, de nem neoplatonikus formulákkal, hanem bibliai szövegekkel. A szerző arra törekszik, hogy otthonossá tegye a kereszténységet a késő antikvitás világában, és a görög filozófiából származó fogalmakkal írja le. Még az is, ahogyan a püspök a templomban a szent oltártól (*thüsziasztérion*) lemegy az előcsarnokba (*narthex*), majd visszatér onnan, ennek a mintázatnak a fényében értendő (*EH* 3.3.3).

Ezt a bibliai alapot erősíti meg a következő bekezdés (*CH* 1.2), ahol azt olvassuk, hogy Krisztuson keresztül jutunk el az Atyához (*Jn* 1,9.12–13; *EH* 2.2.1). A keresztény

²⁴ A *DN* 1.5-ben a *thearchia* nőnemű szót használja Istenre.

²⁵ Lásd még a *CH* 4.3. részt „a Törvény szent rendeletei”-ről. Ahogyan ezeket „angyalok közvetíteték számunkra”, ugyanez mondható el „Jézus emberiség iránti szeretetéről” (*CH* 4.4).

²⁶ Roques, *L'Universe*, 223 Dionüsziosznak a Szentírásról alkotott nézetét az Isten hallgatása és az emberi nyelvek közötti kompromisszumként írja le.

²⁷ Vö. *DN* 2.1 az *1Kor* 11,12 és *Kol* 1,16–17 idézetével. Lásd még *DN* 1.5; 4.4 és 4.6 a *Kol* 1,19 versére és a *to pléróma* [teljesség] említésére való hivatkozással.

üzenet neoplatonikus szóhasználatával úgy fejeződik ki, hogy a régi görög filozófia legtöbb szimpatizánsa számára lehetővé teszi annak felismerését, hogy a filozófia a kereszténységben teljesedik ki. Az sem véletlen, hogy Dionüsziosz nemcsak páli, hanem jánosi szövegekkel is érvel, hiszen János apostol nagy hatással volt a keleti teológiára.

Függetlenül attól, hogy jánosi kijelentéseket idéz, mint amilyenek az előbb említett CH 1-ben, a szerző továbbra is egy pszeudo-páli írónak látszik, amikor azt állítja, hogy „az egész látható világ Isten láthatatlan dolgait teszi ismertté” (Ep. 9.2). Habár ez a megfogalmazás nem egyértelműen idézi a Róm 1,20 versét (amelyet a DN 4.4 kifejezetten idéz), ám ha figyelembe vesszük, hogy a páli írások milyen mély hatást gyakoroltak Dionüszioszra, könnyen következtethetünk arra, hogy erre a szakaszra gondol. Még akkor is, amikor Jánosra hivatkozik, az idézetek keretei Pál apostolhoz kapcsolódnak. Pál apostol a valódi tekintély, és ezt részben Hierotheosz alakja alá rejti a „püspök” (*hierarchész*) címmel.

A kereszténység keleti ágában azonban János az igazán nagy apostol, és Dionüsziosznak ehhez a tényhez kellett viszonyulnia. Ep. 1-ben még a Jelenések könyvéhez is kapcsolódik, annak eszkatológiai perspektívájához, amely kifejezetten ellentétes Dionüsziosz nézetével. Kárposz (vö. 2Tim 4,13) színes látomását, amelyet az Ep. 8,6-ban ír le, szintén itt kell megemlítenünk.

Összefoglalva: Dionüsziosz a páli és jánosi szövegek segítségével magyarázza meg a nyugalom, az emanáció és a visszatérés mintázatát, mivel ez a két apostol számára a fő tekintély.

6.6. KRISZTOLÓGIA

Dionüsziosz írásai mélyen krisztocentrikusak – az isteni kinyilatkoztatás teljesen Jézus isteni küldetése köré összpontosul –,²⁸ ugyanakkor hangsúlyozzák Isten abszolút transzcendenciáját mint olyan egységet, amely nem osztható három személyre. Krisztológiájában Dionüsziosznak meg kellett küzdenie azzal,²⁹ hogy a megtestesülés (az emberi Jézus az isteni Krisztus) fogalma szilárdan rögzült a keresztény ortodoxiában. A János-prológusra többször hivatkozik, például a CH 1.1. a 9. versére, de feltűnő módon a 14. versre („az Ige testté lett”) nem. Istent/Jézust *ho logosz*nak nevezi a DN 7.4-ben a „szent iratokra”, azaz a János-prológusra hivatkozva. Dionüsziosz minden bizonnyal elfogadja, hogy Jézus emberré lett (Ep. 3; 4; DN 2.6; 2.9),³⁰ de még emberként is Jézus „maga is a létet meghaladó lény”, ő „örökké transzcendens”; szűztől született és a Galileai-tavon

²⁸ Roques, *L'Universe*, 219.

²⁹ Például DN 2.6: „... a transzcendens Ige (*logosz*) teljesen és maradéktalanul magára öltötte emberi mivoltunkat...”.

³⁰ A DN 2.9-ben található *hé kath'hémász Iészú theoplasztia* kifejezés (arra vonatkozóan, hogy Jézus emberi alakot öltött) a *kata* előjárósó hármas használatát veszi fel, a Ter 1,26–27 versekben arról, hogy Isten az embert a saját hasonlatosságára teremtette (*kat'eikona hémeteran*).

járt. Dionüsziosz ezt azzal magyarázza, hogy Jézus „istenemberré lett”, és így „valami újat valósított meg közöttünk – az Istenember tevékenységét”.³¹

Azt állítja, hogy Krisztus emberek iránti szeretete arra készítette őt, hogy emberré váljék, és ezt azzal írja le, hogy az, aki transzcendens (*Ep.* 1 és 2), félretette rejtett voltát, de még mindig rejtett maradt, és még a megtestesülés után sem lehetett teljesen megérteni (*Ep.* 3). A megtestesülés (*philantrópia*, *Tit* 3:4) és annak teológiai jelentése az *EH* 3.3.13-ban kerül részletesen elő.³² Jézus azonban valójában nem vált igazán emberré; több volt, mint ember, *theandrikosz* volt (*Ep.* 4).³³

Összefoglalva: a megtestesülés jól illeszkedik Dionüsziosznak a nyugalom, az emanáció és a visszatérés átfogó értelmezési keretébe, ám azt az „örök transzcendencia” és az „emberré lett Isten” fogalmain keresztül monofizita irányban (újra)értelmezi.

6.7. SZÓTÉROLÓGIA

Dionüsziosz minden bizonnyal magától értetődőnek vette Isten üdvözítő akaratát (*EH* 2.2.1 idézi az *1Tim* 2,4 versét). Szótériológiájának megértéséhez fontos tudni, hogy a nyugati hagyománytól eltérő szöveget találunk a *DN* 2.10-ben. Ott a megtestesülésről az „önmaga kimondhatatlan kiüresítése” (*hé aphthengtosz kenószisz*) kifejezéssel ír, valószínűleg Pál apostol hatására, aki a *Fil* 2,7 versében a hasonló igét használ (*kenóó*) Jézus emberi létének felvállalása, amely egészen a keresztre feszítésig vezetett, majd ezt követte a feltámadás és a megdicsőülés, amikor Isten odaajándékozta neki saját nevét (JHWH). De még akkor is, amikor Jézus kiüresítette istenségét, „természetfeletti maradt és [...] a létezésen túli”. Aligha lehet kétséges, hogy Dionüsziosz itt közelít a monofizitizmus-hoz, de ezt nem nyíltan teszi.

Dionüsziosz szép csendben figyelmen kívül hagyja Jézus szenvedését és halálát, csak futólag utal rá az *Ep.* 7.2-ben. Ezek az események nem játszanak szerepet gondolatvilágában, és ennek messzemenő következményei vannak szótériológiájára nézve. A nyugati és a keleti szótériológia eltérő módon fejlődött, és a keleti hagyomány az emberiség Istennel való egyesülését (*henószisz*) vagy megistenülését (*theiószisz*) helyezte a középpontba Jézusnak a Hádész felett aratott győzelmének következményeként. Az olyan szakasz, mint a *2Pét* 1,4: „hogy [...] az isteni természet részeseivé váljatok”, meg-

³¹ Az *EH* 1.1-ben nagyon magas szintű krisztológia fejlődik ki; lásd még *EH* 1.4; 3.3.7; 3.3.12; 3.3.13; *CH* 1.2. Lásd még *DN* 7.1 a *Róm* 11,33 és *DN* 4.10; *CH* 1.1 a *Róm* 11,36 verséről. Lásd még *DN* 1.5; 4.4; 4.10. a *Kol* 1,17 verséről mint a krisztológia alapjáról, és *DN* 2.11 az *1Kor* 8,5–6 verséről.

³² Lásd még Golitzin, *Mystagogy*, 88.

³³ Az emberen túli aspektus, amely a *CD*-ben oly világosan megjelenik, a *DN* 1.4-ben említett színeváltozásnál nyilvánvaló (*Mt* 17,1–8; *2Pét* 1,16–18).

határozó volt a keleti szótériológia számára, és Dionüsziosz szilárdan ennek a hagyománynak a talaján áll,³⁴ utalva a *CH* 1,3-ban a péteri szövegre.

Az, hogy Jézus földi létezése nem a halállal és a feltámadással, hanem a mennybemenetellel ér véget (*ApCsel* 1,6–11; *CH* 7.3), könnyen megérthető abban a keretben, amelyet a fent említett neoplatonikus filozófia ad a nyugalomra (*moné*), emanációra (*proodosz*) és visszatérésre (*episztróphé*) való felosztásával. A keresztre feszített megváltóról szóló üzenet nem szolgálhatta azt a célt, hogy a keresztény üzenet összeegyeztethetővé váljon a késő antikvitás (neoplatonikus) filozófiai eszméivel, ezért Dionüsziosz nem használta fel.³⁵ Ebben a tekintetben Dionüsziosz teljesen más világhoz tartozott, mint Pál apostol.

Összefoglalva: Jézus engesztelő áldozatáról nem esik szó, de mennybemenetelét, vagyis az istenségbe való visszatérését megemlíti. Az emberiség megváltását az isteni természetben való részvétellel írja le.

6.8. AZ *EXAIPHNÉSZ* ÉS A *THEOURGIA* FOGALMAI

Az *Ep.* 3 első szavaként fontos a viszonylag ritkán használt *exaiphnész* („hirtelen”) szó használata. Míg a *Mal* 3 mintha egyfajta eszkatológiai hírnökről beszélne (lásd *Mk* 13,36 és *1Kel* 23,5), a szó későbbi története egy misztikus látomás jellegzetességeit mutatja, ami összhangban van Dionüsziosz használatával. Feltételezhető, hogy az *Ep.* 3 szerzője utal saját megtérésére az Areopaguszon (*ApCsel* 17,34), és ezt Pál megtérésének fényében értelmezi, amikor Krisztus hirtelen és váratlanul jelent meg előtte – ugyanaz az *exaiphnész* kifejezés szerepel az *ApCsel* 9,3 és 22,6 versekben.³⁶ Itt tehát találunk egy jó példát arra, hogyan válik fontossá Dionüsziosznál egy olyan kifejezés, amely viszonylag csekély szerepet játszik a Szentírásban.

Dionüsziosz kijelenti, hogy a *theologia*, amelyet a bibliai könyvekkel azonosít, a tanítás hiteles forrása. Olyan szerzőt találunk itt, aki a késő antik filozófia kategóriáiban gondolkodik, de bibliai idézetek segítségével érvel, bizonyos mértékű szabadsággal használva azokat.

A filozófiai terminológia használatának egy másik példája az, ahogyan a *theourgia* (a *theourgikosz* melléknévből) szót alkalmazza a megtestesülésre a *DN* 2.6; *EH* 1.1 és *CH* 7.2 részekben. Isten az aktív résztvevő, nem pedig az emberi tevékenységek tárgya. A neoplatonikus szóhasználatban azonban elsősorban az Isten befolyásolására irányuló emberi kísérletekre használják, mágikus vagy kultikus eszközökkel; a *CD*-ben a rokon-

³⁴ Dionüsziosz üdvösségről vallott nézeteiről lásd több helyütt, pl. *DN* 1.4; 2.11; *CH* 1.3; *EH* 3.3.7; 3.3.9; 3.3.11.

³⁵ Ugyanezen okból kifolyólag az 5. század előtt aligha találunk korpusszal rendelkező keresztábrázolást.

³⁶ Lásd Golitzin, *Mystagogy*, 44–50, 298–299, ahol Krisztus maga a „Hirtelen” (*exaiphnész*).

értelmű *hierourgia* szót az egyházban a szentségekre (EH 5.1.1) vagy általában az istentiszteletre (EH 1.4) használják.

Ez a „szakszerű” szóhasználat arra utal, hogy a keresztény szerző jól ismeri a görög filozófiát, és igyekszik a kereszténységet teljesen meghonosítani ebben a világban. Ennek érdekes pandantja az lenne, ha találnánk egy olyan neoplatonikus szerzőt, aki meszként használ bibliai idézeteket vagy utalásokat azért, hogy alátámassza azt, ami a történelem vesztes oldalán álló neoplatonizmusból megmenthető. Ez elméletileg lehetséges, de aligha valószínű, hogy találunk ilyet.

Összefoglalva: A szerző otthonosan mozog a késő antikvitás filozófiai szókincsében, de újraértelmezi azt Pál üzenetének szolgálatában.

6.9. NÉHÁNY TOVÁBBI PÉLDA A DIONÜSZIOSZ ÁLTAL TÁRGYALT PROBLÉMÁKRA

Dionüsziosz értekezik a mennyei hierarchia problémáiról, például a CH 13.1-ben (Iz 6,6) és a CH 7.3-ban (Iz 63,1–2). Izajás könyvének 6. fejezetében azt olvassa, hogy a prófétát egy szeráf tisztítja meg annak ellenére, hogy a szeráfok a Szentháromság után a legmagasabb mennyei lények, és így a mindannyiuk minden kapcsolatát szabályozó hierarchikus rendszer szerint túlságosan távol állnak a prófétától. Dionüsziosz Izajás könyve 63. fejezetében is talál egy olyan témát, amely a hierarchikus rendszerrel kapcsolatos, és amellyel foglalkozni kellett: nevezetesen azt, hogy a szeráfok nyíltan a mennyei hierarchiában messze alattuk álló lényekhez hasonló tudatlanságot mutatnak.³⁷ A részletekkel nem kell foglalkoznunk, de az érvek azt mutatják, hogy Dionüsziosz komolyan próbálta bebizonyítani azt, hogy a bibliai hagyomány összhangban van a szigorú hierarchiáról alkotott átfogó rendszerével, amely a neoplatonikus gondolkodásban gyökerezik.³⁸

A DN a Bibliában Istenről használt számos metafora szisztematikus tárgyalásának tekinthető. Ezek a metaforák nem képesek leírni Istent, de mind azt a célt szolgálják, hogy elmondjanak róla valamit: hogy milyen Isten, vagy legtöbbször azt, milyen nem. Ez együtt jár azzal, hogy Dionüsziosz a negatív teológiát részesíti előnyben.

Azt is meg akarja mutatni, nem utolsósorban Pál apostollal való kapcsolata révén, hogy megbízható értelmezője a Bibliának, minden olyan keresztény hagyománynak, irodalmi vagy liturgikus³⁹ vagy bármilyen (az újszövetségi időkbe áthelyezett) hagyománynak, amely „bibliainak” mondható.

³⁷ Lásd DN 13.4 a legalacsonyabb angyalok és a legmagasabb teológusok közötti magától értetődő rangkülönbségről.

³⁸ Lásd még CH 4.4 és 6.2.

³⁹ Alexander Golitzin, *Mystagogy*, 303 írja, hogy Areopagitész látomása következetesen keresztény, és az EH-ban tárgyalt keresztény liturgián alapul.

7. ZÁRÓ MEGJEGYZÉS

A szerző alapos bibliai ismeretekkel és elmélyült tudással rendelkezik a neoplatonizmus világáról. Keresztény hitét a görög gondolkodás mélyen gyökerező neoplatonikus filozófiájával igyekszik összeegyeztetni. Ezen keresztül, mint hű és sikeres követő tűnik ki, hasonlóan Pál korábbi, kevésbé kifinomult kísérletéhez, melyet Pál mintegy 450 évvel korábban tett az athéni Areopágoszon.

BIBLIOGRÁFIA

SZÖVEGEK ÉS FORDÍTÁSOK

Corpus Dionysiacum I and II. Patristische Texte und Studien (PTS) 33 and 36. Beate Regina Suchla, Günther Heil and Adolf Martin Ritter (eds.). Berlin and New York: de Gruyter, 1990–1991.

Corpus Dionysiacum IV/1. Patristische Texte und Studien (PTS) 62. Beate Regina Suchla (ed.). Berlin and Boston: de Gruyter, 2011.

Denys l'Aréopagite, *La théologie mystique* (translation and notes by Ysabel de Andia.) Sources Chrétiennes 579. Paris: Cerf, 2016, 191–315.

—, *Les noms divins* (translation and notes by Ysabel de Andia). Sources Chrétiennes 578–579. Paris: Cerf, 2016–2017.

—, *La hiérarchie celeste*. René Roques, Günther Heil and Maurice de Gandillac (eds.). Sources Chrétiennes 58bis. Paris: Cerf, 1970.

Luibheid, Colm *et alii*. *Pseudo-Dionysius*. The Classics of Western Spirituality. New York: Paulist Press, 1987.

SZÓCIKKEK

Lilla, Salvatore. “Dionysius the Areopagite (pseudo)”. *Encyclopedia of Ancient Christianity* 1. Downers Grove: IVP Academic, 2014: 717–722.

O'Daly, Gerard. “Dionysius Areopagita”. *Theologische Realenzyklopädie* 8. Berlin and New York: de Gruyter, 1981: 772–780.

Ritter, Adolf Martin. “§ 173. Dionysios Areopagites.” *Philosophie der Antike* 5/3. Basel: Schwabe, 2018: 2220–2236.

Roques, René. “Dionysius Areopagita”. *Reallexikon für Antike und Christentum* 3. Stuttgart: Hiersemann, 1957: 1075–1121.

— *et alii*. “Denys l'Aréopagite (Le Pseudo-)”. *Dictionnaire de Spiritualité* 3. Paris: Beauchesne, 1957: 244–429.

MONOGRÁFIÁK ÉS TANULMÁNYOK

Constas, Maximos. “Dionysius the Areopagite and the New Testament”, *The Oxford Handbook to Dionysius the Areopagite*. Oxford: Oxford University Press, forthcoming.

- Golitzin, Alexander. *Mystagogy. A Monastic Reading of Dionysius Areopagita*. Collegeville: Liturgical Press, 2013.
- Louth, Andrew. *Denys the Areopagite*. New ed.; London and New York: Continuum, 2001.
- —. *The Origins of the Christian Mystical Tradition*. 2nd ed.; Oxford: Oxford University Press, 2007. Magyarul: *A keresztény misztikus hagyomány gyökerei Platóntól Dionüsziosz Areopagitészig*. Sarutlan Kármelita Nővérek, 2019.
- Mainoldi, Ernesto Sergio. “Why Dionysius the Areopagite? The Invention of the First Father”. *Studia Patristica* 96 (2017): 425–440.
- Roques, René. *L’Universe Dionysien*. Ambier: Montagnie, 1954.
- Rorem, Paul. *Biblical and Liturgical Symbols Within the Pseudo-Dionysian Synthesis*. Studies and Texts 71. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1984.
- —. *Pseudo-Dionysius*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1993.

RÖVIDÍTÉSEK

- CD = The *Corpus Dionysiacum* [*Corpus Dionysiacum*]
- CH = The Celestial Hierarchy [A mennyei hierarchiáról] – Magyarul: Dionüsziosz Areopagitész: A mennyei hierarchiáról (ford. Erdő Péter), in: *Az isteni és az emberi természetéről. Görög egyházatyák II.*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1994, 213–259.
- DN = The Divine Names [Az isteni nevekről] – Magyarul részlet: Dionüsziosz Areopagitész: Az isteni nevekről (ford. Kárpáty Csilla), in: *Az égi és a földi szépről – Források a későantik és a középkori esztétika történetéhez* (közreadja Redl Károly), Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1988, 184–188.
- EH = The Ecclesiastical Hierarchy [Az egyházi hierarchiáról]
- Ep. = The Epistles [Levelek]
- MT = The Mystical Theology [Misztikus teológia] – Magyarul: Dionüsziosz Areopagitész: Misztikus teológia (ford. Erdő Péter), in: *Az isteni és az emberi természetéről. Görög egyházatyák II.*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1994, 259–267.

BIBLIAI EXEGÉZIS A SZÍR NYELVŰ *LÉPCSŐK KÖNYVÉBEN*. A „SZENTÍRÁS HALLGATÁSÁRÓL” CÍMŰ XI. HOMÍLIA ELEMZÉSE

A tudós Anton Baumstark¹ számára még ismeretlen, de Kmoskó Mihály² által kiadott *Lépcsők könyve* – az elnevezés nem tőle származik – egy 4. századi, szándékosan névtelen gyűjtemény, amely 30 (vagy 31)³ homíliából áll. A mű az északkelet-mezopotámiai Kis-Záb folyó vidékén élő, tisztánlátó és elkötelezett szír szerzetesek, az *‘ihidoje* közösségének szól, és bemutatja a korai keleti kereszténység szentírás-magyarázati gyakorlatát, különös tekintettel az evangélium erkölcsi parancsaira. Bátran kijelenthetjük, hogy a szentírás-magyarázat kiemelt szerepet játszik az egész gyűjteményben. A XI. homília, amely fő forrásszövegünket tartalmazza, komolyan foglalkozik a bibliaértelmezés kérdésével, amit már az I. és II. homíliák felvetettek. Ezekből a beszédekből kiderül, hogy a szerzetesek hermeneutikai kiindulópontja az, hogy nem értik a Szentírást, különösen a parancsolatokat, mivel nem tudnak különbséget tenni az alacsonyabb és a magasabb etikai elvek között (I. homília 2–3; II. homília 1). Ennek következtében a XIX. homília ezekre az alapelvekre építve részletesen elemzi a „nagyobb” és „kisebb” parancsolatok megkülönböztetésének fontosságát, hiszen az alázat, a *mukoko*, mint a legfontosabb

¹ Anton Baumstark nagyszerű *Geschichte der syrischen Literatur: mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte* (Bonn: A. Marcus und E. Webers Verlag, 1922) című művében nem találunk utalást a *Lépcsők könyve* kéziratára.

² A *Lépcsők könyve* kritikai kiadását a magyar származású Kmoskó Mihály orientalista, katolikus pap adta ki a *Patrologia Syriaca – Malponuto’ d’abohoto’ suryoye’* (Pariis: Ediderunt Firmin-Didot et socii, 1926) harmadik köteteként *Ktobo’ dmasgoto’ – Liber graduum* címmel, a 272–284. hasábkon nyomtatott XI. homíliával. A teljes korpusz angol nyelvű fordítását lásd A. Kitchen and Martien F. G. Parmentier, eds., *The Book of Steps: The Syriac Liber Graduum* (Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 2004), a XI. homíliával a 113–117. oldalakon.

³ Kmoskó Mihály kifejti „Index Sermonum Libri in Codice α servatus unum et triginta sermones numerat, et ultimum sermonem (sc. XXXI) in codice primo loco positum esse dicit. [...] Codex α prologi instar re vera eum Sermonem integrum exhibet [...], ubi Auctor doctrinam suam e fontibus probatis haustam esse defendit; Codex R triginta duntaxat Sermones numerat...” [„A Beszédek könyvének tartalomjegyzékében harmincegy beszéd található, és az utolsó beszéd (azaz a XXXI.) az α kódex első helyén található. [...] Az α kódex valójában teljes beszéd formájában mutatja be ezt a prológust [...], ahol a szerző megvédte tanítását bizonyított forrásokból merítve; míg az R kódex csak harminc beszédet sorol fel...”] – Más szóval, a cím nélküli prológust (amely egy ókori szerkesztő műve) az ókori szerkesztő összevonta az eredeti XXXI. homíliával (amely az ismeretlen ígéhirdető munkája), és ezt az összevonást a teljes gyűjtemény bevezető darabjaként használja a Codex α-ban (lásd Kmoskó szerk., 1–9. nyomtatott hasábkok). A „Codex α” a Bibliothèque Nationale de France Syrus 201-es kódexe.

aszketikus erény elsajátítására törekszik. A parancsolatok kettős kategóriájának megkülönböztetése létfontosságú a jövőbe tekintő keresztény számára, mert a tökéletesség, a *gmiruto* – vagyis a Felkent (Messiás) követése, az evangélium elsődleges parancsa – egyszerűen a legfőbb parancsolatok megélésében áll. Exegetikai szempontból tehát főleg a XI. homília „A Szentírás hallgatásáról és arról, amikor a törvényt felolvassák előttünk” (*D'al mašmā to' daktobe' w'emati dmetqre' nomuso' qdomayn*) tekinthető minden bizsonnyal a gyűjtemény központi darabjának, mivel szisztematikusan próbálja tisztázni a „kisebb” és „nagyobb” bibliai parancsolatok közötti látszólagos ellentmondást.⁴ E tanulmányban azt javaslom, vizsgáljuk meg közelebbről, hogyan, milyen érvelő írásmagyarázati eljárással oldódik fel ez az ellentmondás, és mi lehet a fent bemutatott hermeneutikai helyzet egyháztörténeti kontextusa. Ehhez először is vázoljuk fel röviden, hogy a 4. és 5. századi szír vagy más közel-keleti anachoréták és szerzetesi közösségek mindennapi hitéletében milyen szerepet játszott a Szentírás olvasása és magyarázata. Ezt célszerűnek tűnik a *Lépcsők könyve*, Makariosz homíliái, Küroszi Theodorétosz *Egyháztörténete* és Palladiosz *Historia Lausiaca* (A sivatagi atyák történetei Lauszoszhoz) munkái alapján megtenni, amelyek mind a korai közel-keleti aszketikus gyakorlat kulcsfontosságú dokumentumai.

I. SZENTÍRÁSOLVASÁS ÉS BIBLIAI EXEGÉZIS A KORAI SZERZETESI IRODALOMBAN

A bibliai szövegmagyarázat egyik legkorábbi és alapvető példája a közel-keleti szerzetesi környezetben Szent Athanasziosz (nagyjából 293–373) *Antonius életéről* szóló munkájának a 44. fejezetében tükröződik. Ebben a részben a Nílus és a Vörös-tenger közötti keleti sivatagban, Antonius lakhelyén a remeték celláinak megsokasodását írja le. Athanasziosz leírása szerint

a hegyekben fekvő kolostorok olyanok voltak, mint fülkék, tele istenfélő kórusokkal, akik zoltárokat énekeltek, tanultak, böjtöltek, imádkoztak, örültek az eljövendő reményében,

⁴ René Roux is rámutat a XI. homília központi szerepére, amikor azt mondja, hogy „a *Lépcsők könyve*nek egésze mintha válasz lenne a Szentírásban található ellentmondások problémájára”. (*Biblical Exegesis in the Syriac Book of Steps*, in Kristian S. Heal and Robert A. Kitchen, eds., *Breaking the Mind: New Studies in the Syriac Book of Steps* [Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 2004], 99.) Matthias Westerhoff is felhívja a figyelmet a *Das Paulusverständnis im Liber Graduum* című munkájában a szentírási hermeneutika fontosságára a *Lépcsők könyvében* (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2008, 24). A XXX. homília kolofonja, amely az α -Codex redakciójában az egész gyűjteményt lezárja, igazolja ezeket a megfigyeléseket. A kolofon, amelyet egy régi szerkesztő tett hozzá, meghatározza: „ezzel befejeződik a könyvben a fenti harminc *mēmre*, amelyek a tökéletesség útjairól és *Úrunk parancsolatainak megkülönböztetéséről* szólnak, amelyeket az az áldott fogalmazott meg, aki nem árulta el a nevét”. (A fordítás alapja: R.A. Kitchen and F.G. Parmentier, *The Book of Steps*, 364; kiemelés tőlem)

és munkával szerzett alamizsnát adtak, egymás iránt pedig szeretetet és egyetértést tanúsítottak.⁵

A sivatagban élő karizmatikus aszketikus tanító körül spontán módon alakultak ki a szerzetesi cellák. Ezek leírása meglehetősen hasonlít ahhoz, amit Küroszi Theodorétosz Marcianusról szóló életrajzában olvashatunk (*A szír szerzetesek története* III. fejezet, 5). Athanasziosz beszámolója is részletesen dokumentálja az Antonius követői által végzett tevékenységeket (zsoltározás, bibliatanulmányozás, böjtölés, imádkozás stb.), amelyek később sok más forrás számára is mintapéldául szolgáltak a monasztikus élet leírásában. A *Lépcsők könyve* XI. homíliájának első szakasza utal arra, hogy a közösségben egy írnot jelöltek ki a szentírási szakaszok felolvasására. A szövegmagyarázatot egy másik kijelölt szerzetes végezte, hogy a nagyobb parancsolatokat meg lehessen különböztetni a kisebbektől.

Ahogy különbséget teszünk a testi táplálékok között, és tudjuk, melyik jó és melyik rossz, melyik tiszta és melyik tisztátalan; és tisztában vagyunk azzal, hogy vannak olyan ételek, amelyekben halálos mérge van, és fontos számunkra, hogy megkülönböztessük az egyik ételt a másiktól; ugyanígy <különbséget teszünk> a könyvek között, amikor az írnot felolvassa azokat, ha van valaki, aki elmagyarázza azokat; és ha nincs <senki, aki magyarázatot ad, akkor nincs szükségünk rá,> mégis megkülönböztetjük a tökéletesség parancsolatait attól, ami zöldség és tej, <vagyis,> az alacsonyabb rendű parancsolatokat attól, ami kemény eledel; <és ami> nagy parancsolat a kicsiktől; és azokat, amelyek nem tartanak életben, azoktól, amelyek életben tartanak.⁶

A korabeli görög nyelvű szíriai Pszeudo-Makariosz *Szent Makariosz 50 lelki homíliájának* III. homíliája is tanúskodik arról, hogy a 4. századi szír szerzetesek a kolostorokban napi rutinjuk részeként imádkoztak, Szentírást olvastak vagy kétkezi munkát vé-

⁵ Ἡν οὖν ἐν τοῖς ὄρεσι τὰ μοναστήρια ὡς σκηναὶ πεπληρωμέναι θεῶν χορῶν, ψαλλόντων, φιλολογούντων, νηστευόντων, εὐχομένων, ἀγαλλιωμένων ἐπὶ τῇ τῶν μελλόντων ἐλπίδι, καὶ ἐργαζομένων εἰς τὸ ποιεῖν ἐλεημοσύνας, ἀγάπην τε καὶ συμφωνίαν ἐχόντων εἰς ἀλλήλους. *Patrologia Graeca* 26, 908 A 14–B 4; a fordítás a jelen tanulmány szerzőjétől.

⁶ “‘Aykano’ dme’kloto’ dpagro’ poršinan uyod inan ’aydo’ tobo’ w’aydo’ bišo’, w’aydo’ tam’o’ w’aydo’ dakyō’ uyod’inan d’it me’kloto’ dsamo’ dmawto’ ’it bheyne, wab il lan dnepruš me’kulto’ men me’kloto; hokan op ktobe’ ’emati dqore’ sopro’, ’en ’it dampaseq lan, w’elo’ hnan lo’ nestneq, ’elo’ nepruš puqdone’ dagmiruto’ men dyarqo’ u albo’ upuqdone’ makike’ men qšayo’ urawrbe’ men daqdqe’ uholeyne dlo’ hōye’ bhun ’noš mo’ dantar ’enun men holeyn dho’cyn mo’ dnoṭrin lhun.” (*Patrologia Syriaca*, Vol. 3, Kmosko, ed., *Liber graduum*, column. 272; fordítás a jelen tanulmány szerzőjétől)

geztek.⁷ Ha hat óra odaadó, megszakítás nélküli imádság után elfáradtak, akkor vagy a Szentírást akarták olvasni, vagy kétkezi munkát szerettek volna végezni:

A testvéreknek szeretetben kell együtt lenniük, akár imádkoznak, akár a Szentírást olvasák, akár valamilyen munkát végeznek, hogy az egymás iránti szeretet alapjára támaszkodjanak. És így lehet a jóakarat e választások <imádság – olvasás – munka> között, hogy mindazok, akik imádkoznak, akik olvasnak és akik dolgoznak, egyszerűségben segíthessék egymást. <...> Nem folytathatják <egyazon tevékenységet> egész nap és egész éjjel, de néhányan közülük hat órán át az imádságnak szentelik magukat, és <ezután> olvasni akarnak; mások buzgón szolgálnak, mások közülük valamilyen munkát végeznek.”⁸

Küroszi Theodorétosz (393–466) *Egyháztörténetében* (más néven: *A szír szerzetesek története*) is hasonlóan ír a szír szerzetesség korai időszakáról. Több sivatagi atyáról is beszámol – köztük a fent említett Marcianusról, Telédai Euszebioszról és Publiusról –, akiknek mindennapi életét „a zsolnározás, az imádság és az isteni jövendölések olvasása töltötte ki”.⁹ Ez a gyakorlat nemcsak a magányos remeték rendszeres napi feladata volt, hanem általános közösségi gyakorlat is volt, ahogy Theodorétosz a Telédai Euszebiosz életéről szóló beszámolójában is szerepel. Egy konkrét jelenetben a közös szentírásolvasásról hallunk, amely Theodorétosz elmondása alapján exegézissel járt együtt, és a figyelem teljes odaadását, az olvasott szövegben való teljes elmélyülést igényelte.

Ő <Euszebiosz> és a csodálatos Ammianus egy sziklán ültek. Egyikük hangosan felolvasta az isteni evangéliumok történetét, míg a másik magyarázta a homályosabb részek jelentését. Néhány földműves az alant elterülő síkságon szántotta a földet, és a nagy Euszebioszt vonzotta ez a látvány. Amikor az ihletett Ammianus felolvasta az evangéliumi szakaszt, és

⁷ Ahogy Kallistos Ware püspök írja a George A. Maloney által fordított *Lelki homíliák*hoz írt előszavában, „a homíliákban feltételezett környezet egyértelműen Szíria, nem pedig Egyiptom”. Idézi Columbia Stewart *“Working the Earth of the Heart.” The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431* (Oxford: 1991) című munkáját és hozzáteszi, hogy „a homíliák alapvetően a 380-as évekből származnak, és valószínűleg Mezopotámiában vagy Kis-Ázsiában íródtak” (idézi: George A. Maloney, transl., ed., *Pseudo-Macarius: The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter* [New York: Paulist Press, 1992], x–xi).

⁸ “Οἱ ἀδελφοὶ ὁφείλουσιν ἐν ἀγάπῃ πολλῇ συνεῖναι ἀλλήλοις, εἴτε εὐχονται εἴτε ἀναγινώσκουσι τὰς γραφὰς εἴτε ἔργον τι ποιούσιν, ἵνα ἔχωσι τὸν θεμέλιον τῆς ἀγάπης πρὸς ἀλλήλους. καὶ οὕτως δύναται εὐδοκία γενέσθαι εἰς ἐκεῖνας τὰς προαιρέσεις, καὶ οἱ εὐχόμενοι καὶ οἱ ἀναγινώσκοντες καὶ οἱ ἐργαζόμενοι πάντες δύνανται ἐν ἀκεραιότητι καὶ ἀπλότητι διάγοντες μετ’ ἀλλήλων ὠφεληθῆναι. <...> ὅλην τὴν ἡμέραν καὶ τὴν νύκτα οὐ δύνανται προσκαρτερεῖν, ἀλλὰ τινες μὲν αὐτῶν σχολάζουσι τῇ εὐχῇ ὥρας ἕξ καὶ βούλονται ἀναγνῶναι, ἄλλοι δὲ προθύμως διακονοῦσιν, ἄλλοι ἐξ αὐτῶν ἐργάζονται τι ἔργον.” Hermann Dörries et al., eds., *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios* (Berlin: De Gruyter, 1964), 20–21; fordítás jelen tanulmány szerzőjétől.

⁹ “...καὶ τὴν μὲν προσευχὴν ἢ ψαλμωδίαν, τὴν δὲ ψαλμωδίαν ἢ προσευχὴν διεδέχετο, καὶ ἀμφοτέρα πάλιν ἢ τῶν θείων λογίων ἀνάγνωσις.” III. fejezet: Marcianus, 2. szakasz; szó szerint megismételve az V. fejezetben: Publius, 2. szakasz, in Theodoret of Cyrrhus, *A History of the Monks of Syria* (Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 2008), 38 and 59, fordította R. M. Price.

annak értelmezését kereste, a nagy Euszebiosz azt mondta neki, hogy ismétlje meg az olvasottakat.¹⁰

Palladiosz (363 körül – 430 körül) *Historia Lausiaca* című műve is alátámasztja, hogy a Biblia olvasása és a szentírás-magyarázat az alsó-egyiptomi Nitria, Kellia és Scetis pusztáin a monasztikus élet kiemelt eleme volt. Ezt tanúsítja a gyűjteményben Vak Didümosz (IV), Ammoniosz (XI), Alexandriai Szent Makariosz (XVIII), Pachomiosz (XXXII), Paphnutiosz (XLVII), idősebb Szent Melánia (LIV) és Salamon (LVII) élete. Ezek az asketikus hősök – mint Palladiosz is kiemeli – lenyűgöző jártassággal bírtak a Szentírásban: sokan kívülről megtanulták a teljes szöveget (ami túlzó állításnak tűnhet), mások részletesen kommentálták azt, vagy rendkívül jól ismertek számos fontos bibliamagyarázatot.

Még a későbbi palesztinai vándorszerzetes, Ióannész Moszkhosz (550 körül – 620 körül) is hangsúlyozza a *Lelki rét* című művében, hogy a szerzeteseknek különösen az evangéliumokat kell olvasniuk. Lásd például a 31–32., 40., 51., 87. és 152. fejezeteket.¹¹ Ióannész világából hiányzik az exegézis szükségességéhez való ragaszkodás, ő inkább a megtérésről, a radikálisan asketikus önmegtartóztatásról és erényekről, csodákról, angyali jelenésekről mesél, valamint elsősorban a nesztoriánus és a szeveriánus eretnekségek viszonylag felületes bírálatára törekszik.

2. BIBLIAI EXEGÉZIS A *LÉPCSŐK KÖNYVE* XI. HOMÍLIÁJÁBAN

A Szentírás olvasása – történjen az egyedül vagy közösségben, a magyarázatot adó kijelölt értelmezővel vagy anélkül – és a jelentés mélységein való elmélkedés mind-mind a korai szír kereszténység asketikus életmódjának fontos részét képezte, ahogy azt a monasztikus források is megerősítik. A *Lépcsők könyvének* azonban sajátossága, hogy konkrétan bemutatja, hogyan kell értelmezni a Szentírást ebben a kontextusban. Az első mondat a *Lépcsők könyve* első szakaszának XI. homíliájában azonnal rávilágít arra, hogy a Bibliában található „kisebb” parancsolatokat (*puqdone’ daqdqe*) el kell kerülni, míg a „nagyobb” parancsolatok (*puqdone’ rawrbe*) a tökéletesség jelei (*puqdone’ dagmiruto*) és az üdvösség biztosítékai. Fontos megkülönböztetni ezeket a kategóriákat,

¹⁰ “Ἐπὶ τινος καθήστο πέτρας αὐτός τε καὶ Ἀμμιανὸς ὁ θαυμασίος, καὶ τῶν θεῶν εὐαγγελίων τὴν ἱστορίαν ὁ μὲν ἀνεγίνωσκεν, ὁ δὲ τῶν ἀσαφεστέρων παρεγύμνου τὴν ἔννοιαν. Γηπὼνων δὲ τινων ἐν τῷ ὑποκειμένῳ πεδίῳ νεουργούντων τὴν γῆν, ἐπὶ ταύτην εἰλκύνθη τὴν θεωρίαν ὁ μέγας Εὐσέβιος. Ἀμμιανοῦ δὲ τοῦ θεσπεσίου ἀνεγνωκότος τὸ εὐαγγελικὸν χωρίον, τὴν δὲ ἑρμηνείαν μαστεύοντος, ἀναλαβεῖν ἐκέλευσε τὴν ἀνάγνωσιν ὁ μέγας Εὐσέβιος.” *Ibid.*, IV. fejezet: Eusebius of Teleda, 6. szakasz, p. 52, az angol fordítás R. M. Price munkája.

¹¹ A *Lelki rét* elnevezésű munkában a csoda és az evangélium olvasása kegyelemszerűen kapcsolódik össze egy bizonyos Julianusról, egy ciliciai anachorétáról szóló rövid elbeszélésben, akiről azt mondják, hogy éjszakánként egy *megaleionból* olvasta az evangéliumokat egy csodálatos fénysugár segítségével, amely megvilágította őt az égből (51. fejezet, PG 87c, 2906 D 1–2908 A 8).

és ez a bibliai hermeneutikai lecke fő üzenete, amit az ismeretlen tanító megpróbál átadni.

Egy általánosan ismert páli metaforára támaszkodva (1Kor 13,11 és Zsid 5,12–6,8),¹² a kisebb parancsolatokat itt a „zöldséghez és tejhez”, *yarqo’ uħalbo’* hasonlítja. Ezzel rögtön egy páli egyházi univerzumba kerülünk el, ahol vannak „tökéletes” (τέλειοι, szír *gmire’*) hívők, akik „erősek” (*hayltonē’*) és „szentek” (*hlime’*); szemben a „gyerekes” (*tloye’*) vagy „buta” (*bšire’*) hívőkkel, akik „gyengék” (*mħile’*) és „betegek” (*krihe’*). A névtelen prédikátor, hogy ószövetségi keretekkel szolgáljon, utal a deuteronomista megkülönböztetésre a *tāmē’* vagy tisztátalan (טמא, szír *tam’o’*), illetve *tāhōr* vagy tiszta ételek fajtái között (טהור, szír *dakyo’*; MTörv 14,3–21), a jó és a rossz, az életmentő és a nem életmentő, jelentéktelen parancsolatok megkülönböztetésének párhuzamaként.

Dacára az Ószövetségre való hivatkozásnak, hamar rájövünk, hogy a Kivonulás könyvének törvényeit, mint például a „szemet szemért” (Kiv 21,24), a XI. homília általános-ságban egyenesen a megkeményedett és gonosz embereknek (*daqšayo’ wadbiše’*) szánt parancsolatok közé sorolja. Az ilyen előírásokat a „tökéletes” hívőnek el kell utasítania, mivel ezek csak az Úr ellenségeinek elrettentésére szolgálnak; míg a „tökéletesnek” az alázatosság alapvető aszketikus erényére támaszkodva szelíd és alázatos elveket kell magáévá tennie. Ilyen szabályokat találunk a zoltárokbán; de kiemelkedő módon jelennek meg az apostolnál, azaz Pálnál (*Pawlows*) és az evangéliumban: „Ami az apostol és az evangélium <a *Lépcsők könyve* számára ez a szír nyelvű *Diatesszaron*> nevét viseli, az a tökéletesség parancsa” (*umo’ dmetqre’ šliho’ w’evangeliyown holeyn kulhun puqdōne’ dagmire’*) – érvel az ismeretlen szerző. Tehát a tökéletes hívőnek el kell hagynia a kisebb parancsolatokat.

A második és harmadik szakasz igyekszik meggyőzően bemutatni, hogyan mondanak ellent és zárják ki egymást a nagyobb és kisebb parancsolatok – ezek egymást kizáró alternatívák. E tézist több példán keresztül támasztja alá, köztük állítólag egymásnak ellentmondásos Krisztus-mondásokkal, ahol a névtelen prédikátor azt állítja, hogy Jézus különböző kijelentései logikailag nem vonatkozhatnak ugyanarra az embertípusra. Ez azt sugallja, hogy a *Notri*, a Megváltó tudatosan és szándékosan különbséget tesz a hívők között, azok között, akik gyenge és erős jellemmel rendelkeznek. A homília személyes és retorikai kérdések során keresztül arra sarkallja a hallgatóságot, hogy válasszanak oldalt, és döntsék el, melyik csoportba tartoznak, mivel a „kisebb” és a „nagyobb” parancsolat két teljesen eltérő világot képvisel. Egy szerzetesnek nem lehet egyszerre mindkettőt választania.

¹² „...καὶ γὰρ ὀφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι διὰ τὸν χρόνον, πάλιν χρειάν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς τινὰ τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ Θεοῦ, καὶ γεγόνατε χρειάν ἔχοντες γάλακτος, οὐ στερεᾶς τροφῆς. πᾶς γὰρ ὁ μετέχων γάλακτος ἄπειρος λόγου δικαιοσύνης, νήπιος γὰρ ἐστὶν τελείων δὲ ἐστὶν ἡ στερεὰ τροφή, τῶν διὰ τὴν ἑξὶν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα ἔχοντων πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ.”

Megint a mi Urunk mondta: Ha egy napon megbántanak téged, akkor hetvenszer hétszer bocsáss meg felebarátodnak. És megint azt mondta: Tekintsd őket úgy, mint pogányokat. Ha ezeket a <parancsokat> egy és ugyanazon személynek mondják: Melyiket választod közülük? Azt választod, amelyik <megparancsolja a megbocsátást> hetvenszer hétszer, vagy azt, amelyik <megparancsolja neked>, hogy tekintsd őket pogányoknak, és húzódj vissza tőlük?¹³

Miközben a „nagyobb” parancsolatok az „erőseknek”, a „kisebbek” pedig a „gyenge” hívőknek szólnak, a prédikátor hangsúlyozza, hogy az „erőseknek” erkölcsileg kötelességük gondoskodni a „gyengékről”: „...mi, az erősek, kötelesek vagyunk a gyengék gyarlóságát hordozni, minden nap vigyázni rájuk és intő szavakkal figyelmeztetni őket”.¹⁴ Tehát még egy „tökéletes” szerzetesnek sem szabad figyelmen kívül hagynia a „gyengék” létezését. Ők is megérdemlik az „erősek” figyelmét, különösen, mivel a XI. homília célközönsége, a szerzetesi közösség, aszketikus vándortanítókából állt, ahogy arra a XIX. homília 31. szakasza is kitér.¹⁵

A negyedik szakasz tovább fejtegeti azt a gondolatot, hogy a „tökéleteseknek” erkölcsileg tiszteletben kell tartaniuk a gyengéket, és nem szabad őket megbotrántkoztatniuk. Újszerű tételként viszont, vagy jobban mondva új fordulatként azt sugallja, hogy az igazi hívőnek feltétlenül túl kell lépnie a kisebb parancsolatokon, mert azok nem elegendőek, sőt nem is képviselik az igazi hitet. Amit ezek a parancsolatok képviselnek, az csupán az erkölcsi világ hiányos megértése – és ezért a „kisebb” parancsolatokhoz való ragaszkodás gyakorlatilag bűnös, ha egy magasabb megértés szemszögéből nézzük:

A nagyobb <parancsolat> ez: Alázd meg önmagad, és tekintsd felebarátodat különbnek, mint magadat. A kisebb <parancsolat> pedig ez: Ne étkezz együtt a házasságtörőkkel. Ha ezt a nagy <parancsolatot> megtartottad, áldást kapsz Istentől. Ha a kisebb <parancsolatban> elmaradsz, a világ nagy része tisztátalannak fog tűnni a szemedben. Rádadásul a sátán tisztátalanná teszi a tisztát a szemedben, mert teret adsz neki, hogy uralkodhasson bened.¹⁶

Ez súlyos kijelentés, mivel a kisebb parancsolatokat is a Megváltó adta! Annak ellenére, hogy ezek az első lépések a magasabb keresztény erkölcs felé, a szerzetesnek mégis felül

¹³ “Tub ’emar Moran: šbuq loh l’ahuk šab’in ‘al šba’ en maskel bok byawmo’ ḥad. Utub ’emar: dḥašuboyhi ’ayk ḥanpo’. ’En lḥad ’noš ’amirin, b’ayno’ menhun qo’em ’ant? Bhaw dašbuq leh šab’in ‘al šba’? Aw bhaw d’ayk ḥanpo’ ḥašuboyhi ušano’ lok men lwoteh?” *Patrologia Syriaca*, Vol. 3, Kmosko, ed., *Liber graduum*, column 276; fordítás jelen tanulmány szerzőjétől.

¹⁴ “...ḥayobinan ḥnan ḥayltoṇe’ dkurhono’ damḥile’ nešqul, ukulyum nes’ur ’enun unarte’ ’enun makiko’it.” *Ibid.*, column 277; fordítás jelen tanulmány szerzőjétől.

¹⁵ “...gmire’ geyr metul dab’atrawoto’ sagi’e mhalkin’.” *Ibid.*, column 505.

¹⁶ “Rabo’ haw: d’amek napšok; waḥšuboyhi l’ahuk ’ayk damyatar menok. Waz’uro’ haw: dlo’ te’kul ’am gayore’. ’En noṭrat haw rabo’, burkto’ šoqel ’ant men ’Aloho’. W’en bhaw z’uro’ qo’em ’ant, sug’eh d’olmo’ howe’ ṭam’o’ b’aynayk. ’Op ladvayo’ ’obed soṭono’ ṭam’e’ b’aynayk, byad dyoheb ’ant ’atro’ dneštalaṭ bok.” *Ibid.*, 280; fordítás jelen tanulmány szerzőjétől.

kell írnia őket a tökéletesség, a *gmiruto* 'felé vezető útján. Ez azt jelenti, hogy az erkölcsi vallási tökéletesség *elérhető*, és a szerzetes *képes* kifogástalanul követni a Felkentet (Mesiást). Ugyanakkor a fenti idézet azt is sugallja, hogy a „kisebb” parancsolatok valamilyen módon az ellenfél (*soṭono*) működési területévé válnak, ha valaki nem képes felnőni és felülemelkedni rajtuk. Tehát ismét visszatérünk a második és harmadik szakaszok hermeneutikai és morálteológiai téziseihez, amelyek szerint a „nagyobb” parancsolatok felülbírálják vagy érvénytelenítik a „kisebb” parancsolatokat, míg a „kisebb” parancsolatok a „nagyobbakat” is megszüntetik vagy érvénytelenítik. Ezért Krisztus radikális követőjének el kell hagynia a „kisebbeket”, bár a nagy parancsolatok egyike éppen az, hogy „az erősnek mégiscsak el kell viselnie a gyengék tökéletlenségét” (lásd a negyedik szakasz végét). Röviden: a XI. homília egy belső, mentális hermeneutikai vitát tár elénk, hogy miként értelmezzük a Krisztus-mondások közötti látszólagos ellentmondásokat – ez a vitatkozás aztán morálteológiai tétovázásban vagy ingadozásban nyilvánul meg a „tökéletlen” hívők életképes és tanácsos magatartását illetően. Ez a szellemi értelmezési és erkölcsi huzavona a XI. homília legjellemzőbb vonása, és érdekes módon oldódik fel a záró ötödik szakaszban.

Az utolsó szakasz egyértelművé teszi, hogy a „kisebb” parancsolatok csupán az első lépcsőfokok azon az úton, amelyen az aszkéta jár, és az a szerzetes lelki előrehaladásában a tökéletesség jele, ha elviseli a kevésbé éleslátó hívők tökéletlenségét.

Mivel pedig az Úr azt mondta: »Aki e kisebb parancsolatok közül egyet is eltöröl, kicsinek nevezetik a mennyek országában« <Mt 5,19>, ezért nem törölnöd el ezeket a kisebb parancsolatokat, <de> a nagyobbaknál maradsz meg; a kicsiktől haladsz előre és megállsz a nagyoknál; tehát ha valaki felnőtté válik, csak azért törölje el a tejet, mert már nem issza a kicsik tejét? Ez lehetetlen!¹⁷

Más szóval, a „nagyobb” parancsolatok végső soron nem törlik el a „kisebb” parancsolatokat, hanem inkább mellettük állnak. A „tökéletes” szerzetes bűne abban rejlik, ha az aszkézis és Krisztus követésének útján nem jut el az első szakaszból a másodikba, vagy ha a második szakaszból visszatér az elsőbe.¹⁸ Ezért a tökéletes szerzetes paradox módon viszonyul a „kisebb” parancsolatokhoz; bár nem lehet *alanya* ezeknek a parancsolatoknak, mégis figyelme *tárgyának* kell lennie, ha el akarja érni a tökéletességet, és Yešuc nyomán kívánja teljesíteni vándortanítói kötelességét.

¹⁷ “Umetul d’emar Moran: dman dnešre’ had men holeyn puqdone’ z’ure’ una’lep labnaynošo’, bširo’ netqre’. Law mešro’ šore’ ’ant hōleyn puqdone’ z’ure’; qo’em ’ant brawrbe’, mi rab yoreb ’ant men haw puqdono’ z’uro’ uqo’em ’ant brabo’. Modeyn mo’ dahwo’ ’noš gabro’ meṭul dlo’ yoneq ḥalbo’ dyalude’, mbatolu mbaṭel leh ḥalbo’. Hos.” *Ibid.*, 282; fordítás jelen tanulmány szerzőjétől.

¹⁸ Ahogy René Roux fogalmaz: „A helyes és a tökéletes közötti különbségtétel fontossága ellenére szerzőnk egyértelművé teszi: ez csak két szint a lelki növekedés útján belül.” (“Biblical Exegesis in the Syriac Book of Steps,” in Kristian S. Heal and Robert A. Kitchen, eds., *Breaking the Mind: New Studies in the Syriac Book of Steps* [Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 2004], 118.)

3. KONKLÚZIÓ

Tendenciája szerint a Krisztus-mondásoknak és a páli maximáknak ez a polarizáló értelmezése azt a lehetőséget rejtí magában, hogy a *gmire* 'magukat jelentősebbnek tekintik majd a mennyek országában – *bmalkut dašmayo*' –, míg a *mhile* 'potenciálisan értékelenné válik. A névtelen prédikátor azonban valahogyan kényes egyensúlyt teremt e kifejezett következtetés levonása és a tökéletesek emlékeztetése között, akik mégiscsak azért vannak, hogy a szellemi, erkölcsi vagy fizikai szükségben lévőkön segítsenek. A XI. homíliában megfigyelhető mind az öndicsőítésre való hajlam, mind a változás az alázat és a szolgálat felé. Az egyik oka annak, hogy Kmoskó Mihály, a szír szövegkiadás szerkesztője összekapcsolta a *Lépcsők könyve* teológiáját a messzaliánus hagyománnyal, ez a hajlam az „általános egyház” fölé való helyezkedésre.¹⁹ Az ok azonban, amiért Arthur Vööbus már 1957-ben határozottan elutasította Kmoskó értelmezését,²⁰ és amiért újabban Sebastian Brock is arra hivatkozott, hogy a *Liber graduum* egészében nem a messzalianizmus híve, az az önkorlátozás és alárendeltség ellenkező tendenciája,

¹⁹ Valójában azonban még Kmoskó sem címkézi a *Lépcsők könyvének* tanítását nyersen „messzaliánusnak”. Már 1903-ban világossá teszi, hogy „perspexi doctrinam Libri Graduum proxime ad Messalianorum commenta accedere, licet sententiae auctoris a nefaria hypocrisi monachorum Messalianorum iam ipsa ascese sinceritate, virtutum vero studio, honesto animi candore auctoris longe abesse viderentur” [„Valójában úgy tűnik, hogy a *Lépcsők könyvének* tanítása közel áll a messzaliánusok tanításaihoz, bár az író álláspontja messze elmarad a messzaliánus szerzetesek visszatérítő képmutatásától, az aszketizmus tiszta elkötelezettségétől és az erények tiszteletben tartásától”] (*Patrologia Syriaca*, Vol. 3, Kmosko, ed., *Liber graduum*, 5*). Ugyanakkor gondoljunk arra, amit a cxliv. oldalon mond: „Ex dictis hucusque tuto asseri potest cum Messalianorum tum L<ibr>i G<raduum> errores diversis quidem principiis inniti, fructus tamen eiusdem speculationis theologicae esse, ab eadem vi motrice interna productos. Hinc non est mirum in L<ibr>o G<raduum> quoque inveniri semina eiusdem doctrinae perversae ex qua antinomismus periculosus Messalianorum germinavit.” [„Az adott szavakból biztonsággal állítható, hogy a messzaliánusok hibái és a *Lépcsők könyvének* tévedései különböző alapokon nyugszanak, mindazonáltal ugyanazon teológiai spekulációk termékei, amelyek ugyanabból a belső mozgatóerőből erednek. Nem csoda tehát, hogy a *Lépcsők könyvében* is felfedezhetők ugyanannak a félreértett tanításnak a csírái, amelyből a messzaliánusok veszélyes antinomizmusa kinőtt.”] Lejjebb, a cxlix. oldalon azt állítja: „L<ibr>i G<raduum> doctrinam a sententiis impiis Messalianorum duabus generationibus abesse, ita ut si Messaliani circa annum 370 prodierint, L<ibr>i G<raduum> origo circa Concilium Nicaenaeum ponenda videatur.” [„A *Lépcsők könyvének* tanítása két nemzedéken át távol áll a messzaliánusok istentelen nézeteitől. Ha a messzaliánusok körülbelül 370 körül jelentek meg, úgy tűnik, hogy a *Lépcsők könyvének* eredete a Niceai zsinat körül helyezhető el.”] Végso soron azt állítja, hogy a jóval korábbi *Lépcsők könyve* olyan aszketikus és dogmatikai elveket tartalmaz, amelyekből a messzaliánus tanok eredhetnek (lásd még cxxxix. oldal).

²⁰ Arthur Vööbus élesen fogalmazva kijelentette, hogy „a messzaliánusoknak a szentségekkel és az egyház intézményeivel szembeni negatív álláspontja nem található meg a *Ketābā demasqātā*-ban”. Sőt „ha a dokumentumot a messzaliánus eredet szempontjából vizsgáljuk, arra a következtetésre jutunk, hogy az állításokat nehéz megerősíteni a vizsgálat során. Nemcsak, hogy semmi sincs a messzaliánus mozgalomnak tulajdonított tanokból és nézetekből, hanem a dokumentum olyan teológiai struktúrát bontakoztat ki pozitív értelemben, amely nem hagy teret a messzaliánus tanításoknak.” (*History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, vol. 1: *The Origin of Asceticism. Early Monasticism in Persia* [Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1958], 181 és 183.)

mely ebben a homíliában is megjelenik.²¹ Az egyház rejtett és nyilvános szolgálatáról szóló XII. homília ugyanezt a kettősséget mutatja – az eltávolodást a fennálló egyháztól, a megszentelt hierarchiától, illetve az egyházi struktúrának és a megszentelődésnek való alárendeltség és alávetettség vonását. Ezáltal egyértelmű, hogy a *Lépcsők könyve* és a mögötte álló monasztikus közösség mind hermeneutikai tanításában, mind más, gyakorlatiasabb teológiai tanításaiban éppen a hívek egyetemes testétől való elszakadás határán bolyong, egyrészt az egyházi struktúra fölött lebegve, másrészt az egyházi rend elfogadásával. Magát jelentőségében és erkölcsi tökéletességében az egyház avantgárdjának tekintti, akinek az a feladata, hogy a többi hívőt felvezesse arra a meredek útra, amely közvetlenül a Felkent (Messiás) mennyei városába vezet (erről lásd a XIX. homíliát).

A *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life* című remekművében Sebastian Brock elveti Kmoskó Mihály messzalianista értelmezését a *Lépcsők könyvéről*, és rámutat arra, hogy a gyűjtemény mögött álló közösség valószínűleg nem volt teljesen messzalianus a gyakorlati teológiában, hanem időről időre kisebb csoportjai közvetlenül messzalianus üzeneteket közvetítettek. Úgy tűnik, hogy a XI. homília ezt a belső dogmatikai küzdelmet tükrözi: bár néhány helyen érezhetők a messzalianus gondolkodás nyomai a szövegben, de ezek nem haladnak túl a sejtetés vagy célzás szintjén. Brock tézisének alátámasztásaként hivatkozik a gyűjtemény XII. homíliájára. A XI. homília ugyanazokat a tüneteket mutatja, mint a XII., és alátámasztja Brock értelmezését.

E tétovázás és egyensúlyozás végső kontextusa: a választott kevesek „kis egyházának” és az összes többi hívő hierarchikus, tekintélyes és megszentelt „nagy egyházának” az ellentéte. Alexander Golitzin az *Et introibo ad altare Dei* című művének szír fejezeteiben tárgyalja ezt a szembenállást vagy ellentétet,²² és rámutat, hogy Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész (működése nagyjából 500 körülre tehető) *Az egyházi hierarchiáról* című művében, legalábbis annak első fejezetében, ugyanebben a vitában foglal állást az egyházi hatalom határai és az egyházi lét lényege kapcsán.²³ Ez tehát az intézmény

²¹ Sebastian Brock, *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life* (Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1987), 42: „A *Lépcsők könyve* számos közös vonást mutat a Makariosz-homíliákkal... Mindkét művet a modern tudósok, köztük Kmoskó Mihály, a *Lépcsők könyve* szír szövegének szerkesztője, messzalianizmusnak minősítik, azonban... úgy tűnik, érdemesebb ezeket a szövegeket olyan karizmatikus közösségek termékeinek tekinteni, amelyekből időnként messzalianista tendenciák is felszínre kerülhettek.” – Ahogy az előző lábjegyzetből is kitűnik, Kmoskó valójában nem minősítette a *Lépcsők könyvét* „messzalianusnak”.

²² Alexander Golitzin, *Et introibo ad altare Dei. The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to its Predecessors in the Eastern Christian Tradition* (Thessaloniké: Patriarchikon Hidryma Paterikon Meletōn), 1994, 371–373.

²³ Ahogy a *Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας* legelső mondata is mondja: „Ὅτι μὲν ἡ καθ’ ἡμᾶς ἱεραρχία... τῆς ἐνθέου καὶ θείας ἐστὶ καὶ θεουργικῆς ἐπιστήμης καὶ ἐνεργείας καὶ τελειώσεως, ἐκ τῶν ὑπερκοσμίων καὶ ἱερωτάτων ἡμᾶς ἀποδείξει λογίων χρητῶν τῆς ἱεράς μυσταγωγίας τὴν τελετὴν ἐξ ἱεραρχικῶν μυστηρίων καὶ παραδόσεων τετελεσμένων.” – Más szóval, az egyházi hierarchiát Isten sugalmazta és működteti; és 1/2 hozzáteszi, hogy „τοὺς τε ὑποβεβηκότας ἐπισθεῖν μὲν τοῖς κρείττοσιν, ἀνατείνειν δὲ τοὺς ἡττοὺς ἐπὶ τὰ πρόσω, τοὺς δὲ καὶ προΐέναι καὶ ὡς δυνατὸν ἐτέροις ἡγεῖσθαι, καὶ διὰ ταύτης τῆς ἐνθέου καὶ ἱεραρχικῆς ἁρμονίας τοῦ ὄντως

kontra karizma ősrégi dilemmája az egyházban. Az említett problémakör történetében a *Lépcsők könyve*, a mögötte álló közösség vallásos buzgalmának, bátorságának és elkötelezettségének a tudatában, csupán szemezik egy radikális állásponttal, de önmegtartóztatást gyakorolva végül is elhatárolódik tőle.

IRODALOMJEGYZÉK

- Baumstark, Anton. *Geschichte der syrischen Literatur: mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte*. Bonn: A. Marcus und E. Webers Verlag, 1922.
- Brock, Sebastian. *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1987. (Cistercian Studies, Vol. 101)
- Dörries, Hermann et al., eds. *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*. Berlin: De Gruyter, 1964. (Patristische Texte und Studien 4)
- Golitzin, Alexander. *Et introibo ad altare Dei. The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to its Predecessors in the Eastern Christian Tradition*. Thessalonikē: Patriarkhikon Hidryma Paterikōn Meletōn, 1994. (Analecta Vlatadon N° 59)
- Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage – online edition:
<https://gedsh.bethmardutho.org/entry/Book-of-Steps>
- Heal, Kristian S. and Robert A. Kitchen, eds. *Breaking the Mind: New Studies in the Syriac Book of Steps*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2014.
- Kitchen, Robert A. and Martien F. G. Parmentier, eds. *The Book of Steps: The Syriac Liber Graduum*. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 2004. (Cistercian Studies, Vol. 196)
- Maloney, George A., transl., ed. *Pseudo-Macarius: The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*. New York: Paulist Press, 1992.
- PG = *Patrologia Graeca*
Patrologia Syriaca – *Malponuto' d'abohoto' suryoye'* Vol. 3. Michael Kmosko, ed. *Ktobo' dmasqoto' – Liber graduum*. Parisiis: Ediderunt Firmin-Didot et socii, 1926.
- Roux, René. “Biblical Exegesis in the Syriac Book of Steps,” in Heal, Kristian S. and Robert A. Kitchen, eds. *Breaking the Mind: New Studies in the Syriac Book of Steps*, 99–118.
- Stewart, Columba. “Working the Earth of the Heart.” *The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Theodoret of Cyrrihus. *A History of the Monks of Syria*. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 2008. Translated by R. M. Price. (Cistercian Studies, Vol. 88)
- Virtual Hill Museum and Manuscript Library* – Online repository of Syriac manuscripts:
<https://www.vhmmml.org/readingRoom>

ὄντος καλοῦ καὶ σοφοῦ καὶ ἀγαθοῦ μετέχειν ἕκαστον ὅση δύναμις.” – Vagyis csak a hierarchikusan felsőbbrendű személynek van felhatalmazása arra, hogy Isten üdvözítő kegyelmét közvetítse – nincs lehetőség arra, hogy ezt a kegyelmet más eszközökkel rövid úton megszerezzük.

- Vööbus, Arthur. *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, vol. 1: *The Origin of Asceticism. Early Monasticism in Persia*. Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1958. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 184 – Subsidia, tome 14)
- Westerhoff, Matthias. *Das Paulusverständnis im Liber Graduum*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2008.

A *CATENA AUREA* ÉS A KELETI TEOLÓGIA. KÜLÖNÖS TEKINTETTEL A *CATENA AUREA* MAGYAR FORDÍTÁSÁRA

I. BEVEZETÉS: A *CATENA AUREA* ÉS AQUINÓI SZENT TAMÁS

Az ezredfordulón, 2000-ben jelent meg az Aquinói Szent Tamás szerkesztette *Catena Aurea* magyar fordításának első kötete Máté evangéliumáról (Benyik–Lázár 2000). A *catena*, amely a latin eredetiben „láncot” jelent, az ókori és középkori egyházi irodalom műfaja, azon egyházatyák idézeteinek gyűjteménye, akik a Biblia, főleg az evangéliumok egyes szakaszait kommentálták.

Aquinói Szent Tamás 1225-ben született, 1244-ben lépett be a domonkosok rendjébe (*Ordo Praedicatorum*). 1251 és 1259 között Párizsban tanult teológiát. Ezt követően, itáliai tartózkodása alatt IV. Orbán pápától (1261–1264) azt a megbízást kapta, hogy vizsgálja meg a görög és a latin egyházak közötti unió lehetőségét.

A két egyház közötti párbeszéd zsinata megvalósult a második Lyoni zsinaton, 1274-ben. A zsinat fő témái valóban nemcsak a keresztes hadjáratok és a konklávé eljárása voltak, hanem a görög egyházzal való egyesülés is (Jedin 2009: 58–59). Aquinói Szent Tamás azonban a Nápolyból Lyonba tartó útján 1274. március 7-én a Róma melletti Fossanuova kolostorban elhunyt. Ezért nem tudott részt venni a zsinaton.

IV. Orbán pápa szándékával összhangban Szent Tamás 1263–64-ben fejezte be először a Máté evangéliumáról szóló *Catena* szerkesztését. Mielőtt azonban a *Catena* többi részéhez, Márk, Lukács és János evangéliumához is hozzáfogott volna, egy új anyag állt rendelkezésére: az egyik bizánci egyházi atya, Ohridi Theophülaktosz (Euboia 1050 – Ohrid 1126) kommentárja a négy evangéliumhoz. Ennek eredményeként Szent Tamás 1265 és 1268 között befejezte a *Catena* szerkesztését Márk, Lukács és János evangéliumához, felhasználva Theophülaktosz e három evangéliumhoz írt kommentárját. Bár Szent Tamás Máté evangéliumáról szóló *Catenája* nem tartalmazta Theophülaktosz kommentárját, a Márk, Lukács és János szerinti evangéliumokról szóló *Catenájában* számos Theophülaktosz által írt részt találhatunk.

A *Catena Aurea* Theophülaktoszt 359 alkalommal idézi a Márkhoz, 416 alkalommal a Lukácshoz és 242 alkalommal a Jánoshoz írt kommentárjában (Conticello 1990). Ez a magas szám azt mutatja, hogy a görög atyák közül Theophülaktoszt idézi a leggyakrabban Aranyszájú Szent János (344–407) után.

2. OHRIDI THEOPHÜLAKTOSZ

Vessünk egy pillantást Theophülaktosz életrajzára! Theophülaktosz Mikhaél Pszellosz (1018–1081), a híres bizánci filozófus tanítványa volt. Miután diakónusként szolgált a Hagia Sophia bazilikában, Kónsztantinosz Dukasz, VII. Mikhaél császár fia (1071–1078) nevelője lett. Ebben az időben írta meg a *Fejedelmek tükrét* (1085/6) Kónsztantinosz számára. Emellett Theophülaktosz írt egy pánegürikoszt I. Alexiosz császárról (1081–1118), aki a Komnénosz-dinasztia (1185–1204) tényleges megalapítója lett. Theophülaktosz szimpátiája azonban Mária, VII. Mikhaél özvegye felé irányult, mivel a „trónbitorló”, III. Niképhorosz (1078–1081) lemondásra kényszerítette Mikhaélt a trónról, és feleségül vette elődje feleségét. Theophülaktosz, mivel Bulgáriába került, igyekezett megvédeni a hívek nyáját a császár adószedőjének túlkapásaitól. Ezt követően Bulgária „prímása”, Ohrid metropolitája lett (1088-tól vagy 1089-től 1108-ig; Beck 1959:520). Ez a bulgáriai tartózkodás szerencsére módosította a görögök iránti elfogultságát. Valószínűleg az akkori tapasztalatai voltak az okai annak, hogy *A latinok tévedései ellen* című írásában (*De iis quorum Latini incusantur*, 1112 körül; PG126. 221B–250B) Theophülaktosz a Kerulariosz (konstantinápolyi pátriárka, 1043–1058) és IX. Leó (római pápa, 1049–1054) közötti szembenállás állapotában a latinok gyakorlatával szembeni toleráns magatartásáról adott tanúbizonyságot; őszintén bírálta azokat a görögöket, akik túlzottan ellenségesek voltak a latinokkal szemben (Papadakis-Meyendorff 2002: 345–346). Minden valószínűség szerint ő volt a görög patrisztikus hagyomány legtermékenyebb írásmagyarázója a középkorban: a négy evangéliumhoz írt kommentárjain kívül kommentárokat szerkesztett a zsoltárokhoz, a próféták könyveikhez és az apostolok leveleihez. Főleg a görög és latin egyház közötti 1054-es szakadás utáni időszakban működött Theophülaktosz, aki bár nem fogadta el a *filioque* tant, de viszonylag mérsékelt teológusként megfelelő személynek számított az akkori nyugati és keleti világ közötti teológiai és politikai párbeszédben.

3. THEOPHÜLAKTOSZ KOMMENTÁRJAINAK A CATENÁBA VALÓ FELVÉTELÉNEK HÁTTERE

A Máté evangéliumáról szóló *Catena* szakasza Nagy Szent Leó római pápa (440–461) prédikációjával zárul, a Márk és Lukács evangéliumáról szóló szakaszai viszont Theophülaktosz kommentárjával, a János evangéliumáról szóló rész pedig Aranyszájú Szent János homíliájával. Ennek valószínűleg az az oka, hogy a négy evangélium minden befejező részének a doxológiai áldással, „Ámen”-nel kell végződnie. Bár Theophülaktosz mind a négy evangéliumot kommentálta, amikor Tamás a Máté szerinti evangéliumnak a *Catená*ban szereplő részét szerkesztette, akkor még nem szerezte meg Theophülaktosz kommentárjának ezt a részét. És Szent Tamás nagyon szerette Aranyszájú János bibliai

homíliáit, aki csak a Máté és János szerinti evangéliumhoz írt homíliákat. Arra a kérdésre, hogy Szent Tamás miért nem Aranyszájú Szent Jánost, hanem Nagy Szent Leót választotta a *Catenában* a Máté szerinti evangélium szakaszának lezárására, valószínűleg az a válasz, hogy Szent Tamás az akkori római pápa, IV. Orbán szándéka szerint a *Catena* első részét egy régi római pápa, Nagy Szent Leó áldásával fejezte be. Arra a másik kérdésre pedig, hogy Szent Tamás miért nem Theophülaktoszt választotta, aki szintén „Ámen”-nel fejezte be a János-evangélium kommentárját, hanem Aranyszájú Szent Jánost, valószínűleg az a válasz, hogy Aranyszájú Szent János teológusként híresebb és fontosabb volt, mint Theophülaktosz. Aquinói Szent Tamás mindenesetre Theophülaktoszt választotta a Márk és Lukácsról szóló szakasz befejezéséhez a *Catenában*. Ez a tény bizonyítja, hogy Aquinói Tamás nagyra értékelte Theophülaktosz kommentárjait mint egy olyan teológus és egyházatya művét, aki a bizánci spirituális hagyomány igazi örököse volt.

4. A KELETI TEOLÓGIA NÉHÁNY SZEMPONTJA

Theophülaktosz kommentárja, ahogyan fentebb említettük, nemcsak a Máté vagy János szerinti evangéliumról szóló homíliáit tartalmazza, amelyekről Aranyszájú János is írt, hanem Márkról és Lukácsról is. Úgy tűnik, hogy e két evangéliumhoz fűzött kommentárok viszonylag ritkák voltak, különösen az ókori és középkori nyugati egyházatyák műveiben. Ezt a ritkább megjelenést azonban inkább az indokolja, hogy Theophülaktosz idején a görög atyák körében már meghonosodott a négy evangéliumból kiválasztott, Jézus feltámadását hirdető tizenegy szakasz felolvasása a vasárnap reggeli istentiszteleten. Eszerint a bizánci rítusú vasárnapi matutinumon, vagyis a reggeli imaórán minden héten, tizenegy hetes időközönként, még ma is egyenként olvassák fel ezeket a szakaszokat: az egyiket Máté evangéliumából (28,16–20), kettőt Szent Márk (16,1–8; 16,9–20), hármat Szent Lukács (24,1–12; 24,12–35; 24,36–53) és ötöt Szent János evangéliumából (20,1–10; 20,11–18; 20,19–31; 21,1–14; 21,15–25). Ez a Jézus feltámadásáról szóló evangéliumok olvasására szolgáló rész a matutinum legszentebb része (Ivancsó 1999:234–236). A 11. század közepén tehát már mind VII. Kónsztantinosz Porphyrogennétosz császár († 959) összeállította a vasárnapi matutinumok tizenegy „fényénekét” (Ivancsó 1999:251), mind VI. Leó császár († 911), Kónsztantinosz Porphyrogennétosz apja, összerendezte a vasárnapi matutinumok tizenegy „Evangéliumi sztyichiráját” (Ivancsó 1999:254). A négy evangéliumból kiválasztott, Jézus feltámadását hirdető tizenegy szakasz a 11. században már bekerült a vasárnapi matutinumba. Ez a „tizenegyes” szám kétségkívül a feltámadás evangéliumaival, a fényénekekkel és az evangéliumi sztyichirákkal kapcsolatban jelenik meg. Feltételezhetjük tehát, hogy Theophülaktosz mind a négy evangéliumhoz írt kommentárokat, hiszen mind a négy evangélium egyformán fontos a bizánci rítus szerinti matutinumban.

A következő fejezetekben elsősorban Theophülaktosz idézeteit kívánjuk vizsgálni a *Catenában*, arra összpontosítva, hogy Aquinói Szent Tamás milyen gondolatok kapcsán idézi őket. Amikor Tamás néhány részt kihagy, szeretnénk figyelmet fordítani az ezek háttérében álló különleges szándékára.

5. SZINERGIA: Mk 16,20

Szeretnénk kiválasztani néhány, főleg Jézus feltámadásához kapcsolódó szakaszt a *Catena* négy evangéliumából. Célunk az, hogy tisztázzuk Tamás *Catena*-szerkesztési módszerét az evangéliumok szövegeinek értelmezésére támaszkodva.

Első választásunk Márk evangéliumának arra a szakaszára esik, amely Jézus feltámadását hirdeti: Mk 16,20.

Az evangélium szövege a következőképpen hangzik (Mk 16,19–20):

„Az Úr Jézus, miután szólt hozzájuk, fölvetetett a mennybe, és ül az Istennek jobbjára felül. Azok pedig elmentek és hirdették az igét mindenütt. Az Úr velük együtt munkálkodott, s a tanítást az azt kísérő csodajelekkel megerősítette.”

Az eredeti görög szöveg így hangzik (Mk 16,20):

“ἐκεῖνοι δὲ ἐξελθόντες ἐκήρυξαν πανταχοῦ, τοῦ κυρίου συνεργοῦντος καὶ τὸν λόγον βεβαιοῦντος διὰ τῶν ἐπακολουθούντων σημείων”.

A Márk szerinti evangélium e szövegének végén találunk egy utalást a „szinergia” tanítására (“τοῦ κυρίου συνεργοῦντος”). Ez a tan a bizánci vagy a görög egyházatyák jellegzetes nézetei közé tartozik.

Hogyan szól a *Catena* szövege? Theophülaktosz idézése a *Catena* 280. oldalának jobb oldali oszlopából indul (Busa, 1980):

Th:a] “vel omni creaturae, idest credenti et non credenti, sequitur qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit. non enim sufficit credere: nam qui credit et nondum est baptizatus, sed catechumenus, nondum est perfecte salutem adeptus” (PG 123:680C) [„minden teremtménynek, vagyis hívő és hitetlennek, az következik, hogy aki hisz és megkeresztelkedik, az üdvözülni fog. Mert nem elég hinni: mert aki hisz, de még nem kereszttelkedett meg, hanem katekumen, az még nem jutott el teljesen az üdvösségre.”]

Nagy Szent Gergely és Béda követi ezt a mondatot, majd újra Theophülaktosz következik:

Th:b] “hoc est, dispergent intellectuales, sicut illud lucae: calcabitis super serpentes et scorpiones, intellectualiter intelligitur. potest autem intelligi de sensibilibus serpentibus, sicut etiam paulus a vipera nullum habuit nocumentum. sequitur et si mortiferum quid biberint, non eis nocebit. multa talia facta in historiis legimus: multos namque venena bibita christi munita signaculo laedere non valebant. (sequitur super aegros manus imponent, et bene habebunt.)” [„Így szóródnak szét az értelmiségiek, ahogyan Lukács mondja: »Kígyókra és skorpiókra fogtok taposni«, intellektuálisan értve. Ugyanakkor értelmes kígyókra is érthető, ahogyan Pál sem szenvedett kárt a viperától. Ebből

következik: »ha pedig valami halálos dolgot isznak, az nem árt nekik«. Sok ilyen tettet olvashatunk a történetekben; mert sokan, akik mérget ittak, nem tudtak ártani azoknak, akiket Krisztus jelével pecsételtek meg. (Ebből következik: »ráteszik a kezüket a betegekre, és azok meggyógyulnak«.)] (PG 123:680CD–682A)

Theophülaktosz e mondata után (Th:b]) Gregorius, Hieronymus, Augustinus, Gregorius, Augustinus, Beda, Gregorius és Augustinus következnek, és utánuk Theophülaktosz idézete ismét folytatódik:

Th:d] “sciendum est autem et hic, quod sermo per opera confirmatur, sicut in apostolis tunc operationes confirmabant sermonem, sequentibus signis. fiat autem, o christe, ut nostri sermones quos de virtute dicimus, per opera confirmentur et actus; ut tandem simus perfecti te cooperante in omnibus verbis et operibus: quia te decet et sermonum et operum gloria. amen”. [Itt is tudnunk kell, hogy a beszédet a tettek erősítik meg, ahogyan az apostoloknál is, akkoriban a tettek erősítették meg a beszédet a rákövetkező jelekkel. De legyen, óh, Krisztus, hogy a mi szavainkat, amelyeket az erényről mondunk, a tettek is megerősítsék, hogy végül a te közreműködéssel tökéletesek legyünk mind a szavakban, mind a tettekben; mert a dicsőség téged illet mind a beszédben, mind a tettekben. Ámen.] (PG 123:682AB)

A Márk evangéliumáról szóló *Catena* ezzel a Theophülaktosz-idézzel zárul (Th:d]). A b] és d] idézetek között azonban egy másik, szintén Theophülaktosztól idézett szövegrészletet találunk (Th:c]). A Migne kiadásában található latin fordítás így hangzik:

Th:c] “Etiam si mortale quidam biberint, non nocebit eis. Saepe autem haec facta sunt, ut in historiis invenimus. Multi enim et venenum bibentes, per signaculum crucis illaesi conservati sunt. Haec autem cum dixisset, assumptus est, et sedet a dextris Dei. Illi (sc. apostoli) autem praedicaverunt ubique Domino, inquit, cooperante, et sermonem confirmante per sequentia signa. Vides ubique nostra primum, deinde Dei adiutorium. Cum enim nos operamur, et principium dederimus, Dominus cooperatur, ita si nos non dederimus occasionem, non cooperatur”. [„Még, ha valaki valami halálosat is iszik, az nem fog ártani neki. Gyakran valóban megtörtént ilyen, ahogyan azt a történetekben találjuk. Mert sokan, akik mérget ittak, a kereszt jelével sértetlenül megmaradtak. És miután ezeket mondta, felemelkedett, és az Isten jobbján ül. Ők (az apostolok) pedig mindenütt prédikáltak, az Úr pedig velük együtt munkálkodott, és kísérő jelekkel erősítette meg az ígét. Mindenhol azt látjátok, hogy először a mi erőfeszítésünk, aztán Isten segítsége. Mert amikor mi dolgozunk és kezdeményezünk, az Úr együttműködik velünk, de ha mi nem adunk rá lehetőséget, akkor ő nem munkálkodik velünk.”] (PG 123:682AB)

Tamás tehát kihagyta Theophülaktosz c] szakaszát, amelyben a „szinergia” tanát hangsúlyozza („*Domino cooperante*” és „*Dominus cooperatur*”). Ezenkívül Theophülaktosz így hangsúlyozza ezt a tanítást: „*si nos non dederimus occasionem, non cooperatur (sc. Dominus)*”. Tamás azonban, kihagyva Theophülaktosznak e mondatát, a helyet a latin

egyházatyáktól származó idézetekkel tölti ki: ezek az idézetek kivétel nélkül a „szó és cselekvés” témájához kapcsolódnak. Ez a téma szerencsére közös a latin atyáknál és Theophülahtosznál (Th:c] „*praedicaverunt*”). Ezért a *Catena* érvelésében nincs hézag. Szeretnénk felhívni a figyelmet arra, hogy a *laudare, benedicere, praedicare* („dicsérni, hirdetni, áldani”) témája jellemző a domonkosok lelkiségére.

6. MEGKENÉS ÉS MISZTAGÓGIA: LK 24,47

A következőkben egy Lukács-evangéliumból választott szakasszal szeretnénk foglalkozni: Lk 24,47. Ez a vers Jézus búcsúbeszédéhez tartozik:

(Akkor Jézus azt mondta nekik:) „A nevében megtérést kell hirdetni a bűnök bocsálatára Jeruzsálemtől kezdve minden népnek.”

Az eredeti görög szöveg így hangzik (Lk 24,47):

(καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὅτι ...) καὶ κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν εἰς ἅφεςιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη – ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ·

Hogyan szól a *Catena* szövege? Theophülahtosz idézése a *Catena* 366. oldalának közepe oszlopától kezdődik (Busa, 1980):

Th:e] “alioquin quomodo eorum anima turbata et vacillans, circa christi mysterium studuisset? sed et verbis eos docuit; sequitur enim et dixit eis, quoniam sic scriptum est, et sic oportebat christum pati, scilicet per lignum crucis.” [„Máskülönben hogyan tanulmányozhatta volna nyugtalan és ingadozó lelkük Krisztus misztériumát? De szavakkal is tanította őket, mert így folytatja: Így van megírva, és így kellett Krisztusnak szenvednie, mégpedig a keresztfán.”] (PG123:1124B)

Ezután, a Th:e] e szakasza után következik Bédá és Euszebiosz, majd Theophülahtosz egyik szakasza jön:

Th:f] “in hoc vero quod dicit poenitentiam et remissionem peccatorum, etiam de baptismo meminit, in quo per depositionem priorum scelerum subsequitur venia peccatorum, sed quo pacto intelligitur in solo christi nomine baptisma fieri, cum alibi mandet hoc fieri in nomine patris et filii et spiritus sancti? et primo quidem dicimus, quod non intelligitur quod in solo christi nomine fiat baptisma, sed quod christi baptismo aliquis baptizetur, idest spiritualiter, non iudaice, nec tali quali iohannes baptizabat ad solam poenitentiam, sed ad spiritus almi participationem; sicut et christus in iordane baptizatus ostendit spiritum sanctum in specie columbina. porro baptisma in christi nomine, idest morte christi, intelligas: sicut enim ipse post mortem triduo resurrexit, sic et nos ter in aquam mergimur, et consequenter emergimur, incorruptibilitatis spiritus arrham recipientes. hoc etiam christi nomen continet in se et patrem quasi unctorem, et spiritum quasi unctionem, et filium quasi unctum, scilicet secundum humanam naturam. non autem decebat amplius bipartitum esse humanum genus in iudeos et gentiles: et ideo, ut omnes in unum uniret, mandavit incipere sermonem a ierusalem et ad gentes terminari; unde sequitur incipientibus ab ierusalem”. [„Való-

jában, amikor bűnbánatot és bűnbocsánatot mond, a keresztséget is említi, amelyben a bűnök bocsánata a korábbi vétkek eltörlése révén következik. De milyen szövetség alapján kell érteni, hogy a keresztséget egyedül Krisztus nevében végezzük, amikor más-hol azt parancsolja, hogy az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében végezzük? Először is azt mondjuk, hogy ez nem azt jelenti, hogy a keresztség egyedül Krisztus nevében történik, hanem azt, hogy valaki Krisztus keresztségével keresztkedik meg, vagyis lelkileg, nem zsidó módon, nem is úgy, ahogyan János keresztelt egyedül a bűnbánatra, hanem a Szentlélekben való részesedésre. Ahogyan Krisztus is, amikor a Jordánban keresztkedett, galamb formájában mutatta meg a Szentlelket. Továbbá értsük a keresztséget Krisztus nevében, vagyis Krisztus halálában: ahogyan ő maga három nappal halála után feltámadt, úgy mi is háromszor merülünk vízbe, és ennek következtében emelkedünk ki, megkapva a Lélek romolhatatlanságának zálogát. Krisztus neve magában foglalja az Atyát is, mint Felkentet, a Leleket, mint Felkentet, és a Fiút, mint Felkentet, mégpedig az emberi természet szerint. Nem illet azonban az emberi nemet tovább osztani zsidókra és pogányokra. Ezért, hogy mindenkit eggyé egyesítsen, megparancsolta, hogy az igehirdetés Jeruzsálemtől kezdődjön és a pogányoknál érjen véget. Ez után következik: *Jeruzsálemtől kezdve.*”] (PG123: 1124BCD)

Ebben a Theophülaosztól idézett hosszú rész közepén néhány Aquinói Szent Tamás által hozzáadott vagy kihagyott mondatot találhatunk. A szavak sorrendje sem egyezik meg. A szakasz kapcsán azonban arra szeretnénk felhívni a figyelmet, hogy Szent Tamás hozzáadta azt a mondatot, hogy „*scilicet secundum humanam naturam*” [„nevezetesen az emberi természet szerint”]. Ezt a kifejezést nem találjuk meg Theophülaoszt eredeti szövegében. Azt feltételezhetjük, hogy ez a kiegészítés azt jelenti, hogy a *Catena* értelmezése szerint a „*unctum*”, vagyis „felkent” szó a Jn 12,3 versében leírt Jézus-megkenés jelenetéhez kapcsolódik, vagy Nüsszai Szent Gergely (335–394) gondolatához, aki a *Homiliae in Canticum canticorum* című művében magyarázta ezt (például *Hom.* VI, X, XII). Nüsszai Szent Gergely teológiai értelmezése szerint a megkenés hatékony a földi elemek halála kapcsán (GNO VI: 347). A latinok számára is nagyon gazdag lelki kincs lesz a kenet teológiája.

Az eredeti szöveg szerint azonban Theophülaoszt valószínűleg úgy gondolta ebben az összefüggésben, hogy a „Χρίστος” szó, amely a „χρίναι” ige passzív jelentésű melléknévi igeneves alakja, egyszerre jelenti 1) a cselekvő (*pater*), 2) a cselekvő (*spiritum*) és 3) a szenvedő (*filius*) személyt (PG123:1124D). Szeretnénk azt gondolni, hogy ez a szakasz (Th:f) a latinok számára a „*filioque*” tanának alappontjává válhat. De Tamás nem így gondolta, hanem valószínűleg valóban tudta, hogy ez a szakasz csak az igei kifejezéssel áll kapcsolatban. Talán ez az oka annak, hogy Szent Tamás szándékosan hozzáfűzte a magyarázó szavakat: „*scilicet secundum humanam naturam*”.

7. A SZENTLÉLEK ATYÁTÓL VALÓ SZÁRMAZÁSA: JN 15,26

A következőkben a János evangéliumából választott szakasszal szeretnénk foglalkozni: Jn 15,26.

„Amikor pedig eljön a Vigasztaló, akit elküldök majd nektek az Atyától, az igazság Lelkét, aki az Atyától származik, ő majd tanúságot tesz rólam.”

Az eredeti görög szöveg így hangzik (Jn 15,26–27):

“Ὅταν ἔλθῃ ὁ παράκλητος ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ· 27) καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε, ὅτι ἅπ’ ἀρχῆς μετ’ ἐμοῦ ἐστε.

Hogyan szól a *Catena* szövege? Theophülaktosz idézése a *Catena* 425. oldal középső oszlopának végétől kezdődik (Busa, 1980):

Th:g] “et alias quidem patrem dicit mittere spiritum; nunc autem cum se missurum dixit, aequipollentiam denotat. ne autem censeretur reniti contra patrem, velut ab alia potestate transmittens spiritum, addidit a patre; quasi acceptante patre, et pariter destinante. cum autem audis quod procedit, ne intelligas processum missionem esse illatam extrinsecus, qua mittuntur administratorii spiritus; sed quoddam differens, et exceptae actionis proprium processum appellat uni principali spiritui attributum: originalis enim consistentia spiritus est processus. non ergo procedere pro mittere sumendum est, sed ex patre naturalem essentiam obtinere”. [„Korábban azt mondja, hogy az Atya küldi a Lelket, most viszont azt állítja, hogy ő maga küldi, hangsúlyozva ezzel az Atyával való egyenlőséget. Azért, hogy ne gondoljuk, mintha szembeszegülne az Atyával, és mintha egy másik hatalom küldené a Lelket, hozzáteszi: »az Atyától«, mintha az Atya elfogadná és meghatározná a küldést. Amikor pedig azt hallod, hogy a Lélek »kijön«, ne értsd úgy, mintha ez egy külső küldetés lenne, mint a szolgáló lelkeké, hanem inkább egy különleges és határozott kijövetel, amely csak a Szentlélek sajátja. Ezért a »kijövetel« nem azonos az »elküldéssel«, hanem a Szentlélek alapvető természete, hiszen az az Atyától származik.”] (PG124:205CD)

Ami Theophülaktosz eredeti szövegét illeti, a *Catena* szövegében találunk egy szándékos kihagyást. A Theophülaktosztól származó idézetben a „destinante” és a „cum” szó között van egy kihagyás, hiszen a kihagyott szöveg az eredeti görögben így hangzik:

Th:h] “Οὐ γὰρ ἐξ οἰκείων κόλπων αὐτὸς προῖεμαι τὸ Πνεῦμα, ἀλλὰ παρὰ τοῦ Πατρὸς δι’ ἐμοῦ χορηγεῖται”. (PG124:205C)

Ez a mondat Migne latin nyelvű kiadásában így hangzik:

Th:i] “Non enim ex proprio sinu ipse prius mitto, sed a Patre per me (sc. Jesus) supeditatur”. [Hiszen nem saját magamtól küldöm, hanem az Atya általam küldi.]

A *Catenában* a Th:g] szakasz után egy idézet van Augustinus *Tractatus in Johannem* című művéből (*In Johannem Tractatus* 99: cap.16.13; PL35, 1888,6–1890,9). Ez az ágostoni szakasz a Szentlélek „filioque” származását hangsúlyozza.

Theophülaktosznak az a szakasza, amelyet Aquinói Tamás kihagyott (Th:h]), a Szentléleknek az Atyától a Fiún keresztül való származását hangsúlyozza, tehát egyáltalán nem egyezik meg a „*filioque*” tanításával. Tamás, amikor Theophülaktoszt idézte, szándékosan hagyott ki egy ilyen, a latin tanítással összeegyeztethetetlen részt.

8. A MÁTÉ SZERINTI EVANGÉLIUM

A fenti vizsgálat révén valószínűleg egyértelművé tettük, hogy a bizánci teológiára jellemző kérdéssel kapcsolatban Aquinói Szent Tamás gondosan ügyelt arra, hogy a Theophülaktosz-idézetek ne zavarják meg a „*filioque*” tanát.

Ebben az írásban azt próbáltuk tisztázni, hogy Aquinói Szent Tamás milyen szempontból idézte Theophülaktosz kommentárjait: a Mk 16,20 kapcsán Tamás kihagyta a „szinergia” tanával kapcsolatos kifejezést; a Lk 24,47 kapcsán Tamás a keleti teológiára jellemző misztikus teológiai gondolat felé tereli az olvasót. A Jn 15,26 kapcsán pedig elhagyott egy, a latin olvasók számára kockázatos szakaszt, amely a Szentlélek származásával kapcsolatos. Általánosságban elmondhatjuk tehát, hogy Aquinói Szent Tamás, bár nem utasította el a keleti teológia tanításait, de kihagyta azokat a kijelentéseket, amelyek e tanokat jellegzetesen kifejezik, nehogy a nyugati olvasók számára akadályokat jelentsenek. Theophülaktosz műveit az elkövetkező korokban az úgynevezett „unionisták” hasznosnak tartották, például XI. Jóannész Bekkosz *De unione ecclesiarum veteris et novae Romae című* művében (Konstantinápoly pátriárkája 1275–1282, PG141,15–156; Dräseke 1901:524–529).

Ahogy az írásunk elején említettük, a Máté evangéliumáról szóló *Catena* új magyar fordítása áll rendelkezésünkre Benyik György és Lázár István Dávid jóvoltából. Ebben ugye nem találunk semmilyen idézetet Theophülaktosztól. Most szeretnénk megpróbálni megtalálni azt a módszert, hogyan tudjuk a Máté evangéliumáról szóló *Catenát* számunkra izgalmas módon olvasni.

9. AZ ATYA LELKE: MT 10,20

Merthogy Máté evangéliumában találunk egy olyan szakaszt, amelyet a fent említett János evangéliumi szakaszhoz hasonlíthatunk (Jn 15,26: „amikor pedig eljön a Vigasztaló, akit elküldök majd nektek az Atyától, az igazság Lelkét, aki az Atyától származik, ő majd tanúságot tesz rólam”): Mt 10,19–20.

„Amikor pedig átadnak titeket, ne aggódjatok előre, hogy hogyan vagy mit beszéljetek. Mert megadatik nektek abban az órában, hogy mit mondjatok. Hiszen nem ti vagytok, akik beszéltek, hanem Atyátok Lelke az, aki beszél általatok.”

Az eredeti görög szöveg így hangzik:

“Οὐ γὰρ ὑμεῖς ἐστε οἱ λαλοῦντες ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν”.

A *Catená*ban Tamás Remigius szövegét idézi („R”: 841–908):

R) “duo autem dicit: quomodo aut quid; quorum unum refertur ad sapientiam, alterum ad oris officium. quia enim et ipse subministrabat verba quae loquerentur, et sapientiam qua ea proferrent: non fuerat necesse sanctis praedicatoribus cogitare quid loquerentur aut quomodo”. [„Két dolgot mond: hogyan és mit. Az egyik a bölcsességre, a másik a beszéd funkciójára vonatkozik. Mert ő maga szolgáltatta mind a szavakat, amelyeket mondtak, mind a bölcsességet, amellyel kimondták azokat: a szent prédikátoroknak nem volt szükségük arra, hogy azon gondolkodjanak, mit és hogyan mondanak.”]

Szeretnénk az utolsó mondatra fókuszálni, amely arról szól, hogy a Szent Ige hirdetőjének nem kell azon aggódnia, hogy mit és hogyan fog beszélni. Bár Theophülaoszt az evangéliumnak ezt a szakaszát összefüggésbe hozhatta volna a Szentlélek eredetével, kommentárjában (PG123:140) nem találunk erről említést. Aquinói Szent Tamás, amikor a Máté evangéliumáról szóló *Catenát* szerkesztette, nem vette figyelembe Theophülaoszt kommentárját. Ezért gondolhatjuk, hogy Tamás a domonkos lelkiséghez hűségesebben tudott foglalkozni a Máté szerinti evangélium üzenetével, mint a másik három evangéliumban. Bizonyára az isteni akaratnak is megfelel, hogy elsőként a Máté evangéliumáról szóló *Catena* magyar fordítása jelent meg.

10. KONKLÚZIÓ

Mint fentebb említettük, Aquinói Szent Tamás a *Catena* minden részében utal a domonkosok „prédikációs” kötelezettségére. Ezt a szót megtaláljuk például Remigius (R) és Theophülaoszt (Th:c) egyik szövegében is. Ha képesek vagyunk megvalósítani, ahogyan Máté evangélista említette, az Atya Lelkének kegyelméből a „prédikálás” tevékenységét, akkor ez a lelkiség összhangban lesz mind a domonkosok vagy a nyugati hagyomány, mind a bizánci egyházatyák örökségével. Ez a jelmondat a domonkosok jeliségének („*laudare, benedicere, praedicare*”, „dicsérni, hirdetni, áldani”) a végső célja. Jelen írásunk zárásaként szerettük volna ismét felidézni a domonkosoknak ezt a jelmondatát, amelynek célja azonosul egy másik jelmondatukéval („*contemplata aliis tradere*”, „a szemlélődés és a szemlélt igazság továbbadása”).

IRODALOMJEGYZÉK

- Beck, Hans-Georg, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*. München: C. H. Beck, 1959.
- Benyik György (ed.) & Lázár István Dávid (ford.), *Aquinói Szent Tamás: Catena Aurea I: Kommentár Máté evangéliumához*. Szeged: JATEPress, 2000.
- Busa, Roberto (ed.), *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia 5: Commentaria in Scripturas*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1980.
- Conticello, Carmelo Giuseppe, «San Tommaso ed i Padri: la Catena aurea super Ioannem», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 65(1990), 32–92.
- Dräseke, Johannes, „Theophylact’ Schrift gegen die Lateiner“, *BZ* 10(1901), 515–529.
- Gál Ferenc, *János evangéliuma*. Budapest: Szent István Társulat, 2008.
- Ivancsó István, *Görög Katolikus Liturgika*. Nyíregyháza: Szent Atanáz Hittudományi Főiskola, 1999.
- Jakubinyi György, *Máté evangéliuma*. Budapest: Szent István Társulat, 1991.
- Jedin, Hubert, *A zsinatok története*. Budapest: Ecclesia, 1978, 2009².
- Kazhdan, Alexander P. (ed. in chief), *The Oxford Dictionary of Byzantium* 3 vols. Oxford, 1991.
- Kocsis Imre, *Lukács evangéliuma*. Budapest: Szent István Társulat, 2007.
- Mahoney, James P. (concordat), *The Liturgy of the Hours according to the Roman Rite IV: Ordinary Time, Weeks 18–34*, New York: Catholic Book Publishing Corp., 1975.
- Martos Levente Balázs, *Márk evangéliuma*. Budapest: Szent István Társulat, 2014.
- Papadakis, Aristeides – Meyendorff, John, *A keresztény Kelet és a pápaság felemelkedése*. Budapest: Bizantinológiai Intézeti Alapítvány, 1994, 2002².

AQUINÓI TAMÁS *FILEMON-LEVÉL* ÉRTELMEZÉSE

I. BEVEZETÉS

Aquinói Tamás bibliai kommentárjai valamiért sokáig nem keltették fel a kutatók érdeklődését. Sőt úgy tűnik, mintha hajlamosak lennének figyelmen kívül hagyni az exegetaként való hozzájárulását, holott ez szerves részét képezi Tamás hatalmas teológiai hozzájárulásának.¹ Szerencsére ez a helyzet lassacskán rendeződik. Aquinói bibliakommentárjainak legújabb tanulmányai rávilágítottak exegetikai megközelítésének fontos jellemzőire:

- többnyire a szöveg szó szerinti értelmére összpontosított, jellemzően szorosan ragaszkodott a szöveghez, és a szöveg teológiájára koncentrált;
- exegetikában gondosan hivatkozott a Szentírás más részeinek értelmezésére és az ókeresztény tekintélyek nézeteire, és megpróbálta azokat összeegyeztetni;
- gyakran részletes felosztásokat kínált a bibliai írásokról vagy azok részeiről;
- foglalkozott a szövegben szereplő kifejezések és fogalmak pontos jelentésével, és gyakran egyértelműen meghatározta azokat, hogy a szöveg jelentését a lehető legpontosabban megadja;
- figyelmen kívül hagyta azt, amit nem tartott lényegesnek a szöveg teológiájának megértése szempontjából;
- néha pedig rövid „vitatott kérdéseket” fűzött megjegyzéseihez, hogy a figyelmet bizonyos teológiai kérdésekre irányítsa.²

Aquinói rendkívül nagyra becsülte Pált. Ez különösen azokból a metaforákból derül ki, amelyeket Pál leírásához használt. Franklin T. Harkins a következőkre hívja fel a fi-

¹ Erre helyesen mutatott rá Thomas Prügl, „Bibelkommentare: Exegese als Theologie,” in Volker Leppin, ed. *Thomas Handbuch* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 199.

² Ez a bekezdés a következőkön alapul Franklin T. Harkins, „*Docuit excellentissimae divinitatis mysteria*: St. Paul in Thomas Aquinas,” in Steven Cartwright, ed. *A Companion to St. Paul in the Middle Ages* (Leiden: Brill, 2013), 249–254; Eleonore Stump, „Biblical Commentary and Philosophy,” in Norman Kretzmann and Eleonore Stump, ed. *The Cambridge Companion to Aquinas* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 255–259; Terence McGuckin, „Saint Thomas Aquinas and Theological Exegesis of Sacred Scripture,” *New Blackfriars* 74 (1993): 201–209 and Prügl, „Bibelkommentare: Exegese als Theologie,” 202–204, 207–209.

gyelmet:³ Aquinói Pált „választott edénynek” (ApCsel 9,15) nevezte, amely tele van „drága nedűvel”, nevezetesen „Krisztus névével”, amelyet az emberiségnek adna inni. Ezt tette Krisztus életmódjának utánzásával, valamint a leveleivel, amelyeket írt. Egy másik metafora, amelyet Pál jellemzésére használt Aquinói, a „galamb” (a bibliai özönvíz történetéből): Pál feladata az volt, hogy Krisztus nevét „szájában az egyház bárkájába vigye, Krisztus kegyelmének és irgalmának sokféle módon történő tanítása által”.⁴ Pálra is alkalmazta Aquinói az Iz 8,1 versét („Végy egy nagy könyvet, és írd meg emberi stílusban”): őt maga Krisztus választotta ki arra, hogy Isten bölcsességét közvetítse az emberek felé.⁵

Aquinói azon a véleményen volt, hogy Pál levelei döntő szerepet töltenek be az Újszövetségben. Szerinte az Újszövetség három részből áll: az evangéliumokból (a kegyelem *eredetére* összpontosítva), Pál leveleiből (a kegyelem *erejére* összpontosítva) és a többi iratokból (a kegyelem ereje *gyakorlásának* módjára összpontosítva). Aquinói számára tehát a páli levelek alapvető szerepet játszottak Isten emberiségnek adott ki nyilatkoztatásában.⁶

Aquinóinak nagyon sajátos elképzelései voltak arról is, hogyan kell értelmezni a Pál tizennégy levele közötti kapcsolatot (korára jellemző módon a Zsidókhoz írt levelet pálinak tekintette). A páli leveleket a következőképpen írja le a Római levélhez írt kommentárjának bevezetőjében: Pál kilenc levelet írt a pogány gyülekezeteknek,⁷ négyet az egyház vezetőinek és a fejedelmeknek,⁸ egyet pedig Izrael népének.⁹ Aquinói a Filemonhoz írt levelet a második csoportba tartozónak tekintette, vagyis az egyház vezetőihez és fejedelmeihez címzett négy levél csoportjába. Ezek közül az 1. és 2. Timóteushoz írt levelet és a Tituszhoz írt levelet az egyház *lelki vezetőihez* címzettnek minősítette, míg a Filemonhoz írt levélben a „*világi urak*” kapnak útmutatást.¹⁰

Aquinói Pál leveleihez írt kommentárjait kétféle formában is megtaláljuk: *reportationes* és *ordinationes*. A *reportationes* a bibliai könyvekről tartott előadásainak átiratai, amelyeket egy írnok vagy tanítvány jegyzett le, míg az *ordinationes*-t saját maga írta vagy diktálta. A páli levelek esetében a Római levélhez, az 1Kor 1,1–7,19 szövegegyiségéhez és a Zsid 1–11 fejezeteihez írt kommentárjait általában az *ordinationes*, a többbit

³ Harkins, „*Docuit excellentissimae*,” 243.

⁴ Harkins, „*Docuit excellentissimae*,” 244.

⁵ Harkins, „*Docuit excellentissimae*,” 244.

⁶ Harkins, „*Docuit excellentissimae*,” 240.

⁷ A következők: Róm, 1–2Kor, Gal, Ef, Fil, Kol, 1–2Tessz. Lásd Aquinas, *ad Rom. prol.*, §11. A hivatkozások a következőkre vonatkoznak: John Mortensen and Enrique Alarcon, ed. *Commentary on the Letter of Saint Paul to the Romans: Translated by F. R. Larcher* (Lander WY: Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, 2012).

⁸ Ezek a következők: 1–2Tim, Tit, Filem. Lásd Aquinas, *ad Rom. prol.*, §11.

⁹ Zsidókhoz írt levél. Lásd Aquinas, *ad Rom. prol.*, §11.

¹⁰ Aquinas, *ad Rom. prol.*, §11.

pedig a *reportationes* kategóriába sorolják, amelyeket Pipernói Reginald jegyzett le.¹¹ A Filemonhoz írt levél esetében tehát csak *reportatio*-val rendelkezünk.

A kutatók nem biztosak abban, hogy Aquinoi Pál apostol leveleihez fűzött kommentárjai mikor íródtak vagy mikor jegyezték le azokat. Abban általában egyetértenek, hogy kétszer tartott előadást a páli levelekről; a második alkalommal nápolyi tartózkodása alatt. A Pálról szóló első előadásainak időpontjában azonban nincs egyetértés. A javaslatok között szerepel az első párizsi időszak, a nápolyi és orvietói tartózkodás, a római tartózkodás és a második párizsi időszak.¹²

Aquinoinak a Filemon-levél értelmezését a kutatók még nem tanulmányozták alaposan. Mindössze két tanulmányt találtam róla: az egyikben Francesca Aran Murphy¹³ röviden tárgyalja (az 1–2Tessz és a Fil kommentárjaival együtt), a másikban Andrzej Kubanowski¹⁴ pedig Aquinoi kommentárja alapján a Filemonhoz írt levélről egy, ahogy ő nevezi, „krisztianológiai elemzést” nyújt. Ebben az írásomban elsősorban Aquinoi hermeneutikai megközelítésével foglalkozom: más szóval azzal, *hogyan* értelmezi a levelet.

2. A FILEMON-LEVÉL ÉRTELMEZÉSÉNEK JELLEMZŐI

Két bevezető megjegyzéssel kezdem, mielőtt kitérnék arra, hogyan közelíti meg Aquinoi a levél értelmezését.

Először is, mint fentebb említettük, Aquinoi rendkívül nagyra becsülte Pált. Ez néhány olyan megjegyzéséből is kitűnik, amelyeket ebben a kommentárban tesz. Két példa:

¹¹ James A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino: His Life, Thought, and Works. With Corrigenda and Addenda* (Washington DC: Catholic University of America Press, 1983), 117. Az 1 Kor 7,10–10,33-ról szóló *reportatio* elveszett, és ezt a részt Pierre de Tarentaise *postillájából* származó résszel helyettesítették. Lásd Harkins, „*Docuit excellentissimae*,” 241.

¹² Lásd többek között Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino*, 372–372; Stump, „Biblical Commentary and Philosophy,” 252–255; Daniel E. Flores, „Thomas, the Apostle Paul, and the Summit of Theological Format,” *Jos* 17 (2010): 5–7; Jean-Pierre Torrell, „Life and Works,” in Brian Davies and Eleonore Stump, ed. *The Oxford Handbook of Aquinas* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 17–28 és Harkins, „*Docuit excellentissimae*,” pp. 241–242. Tamás pályafutásának rövid áttekintését lásd a következő írásomban *Pointing out Persuasion in Philemon: Fifty Readings of Paul's Rhetoric from the Fourth to the Eighteenth Century* (Tubingen: Mohr Siebeck, 2021), 105–106.

¹³ Francesca Aran Murphy, „Thomas' Commentaries on Philemon, 1 and 2 Thessalonians and Philippians,” in Thomas G. Weinandy, Daniel A. Keating and John P. Yocum, ed. *Aquinas on Scripture: An Introduction to His Biblical Commentaries* (London: T & T Clark, 2007), 194–196.

¹⁴ Andrzej Kubanowski, „*Nam frater est, et quantum ad generationem gratiae ...* – Analiza Chrystianologiczna Listu do Filemona w Świetle *Super Epistolam B. Pauli ad Philemonem* Lectura św. Tomasza z Akwinu,” *Biblica et Patristica Thoruniensia* 8 (2015): 81–97.

- Pál „fogoly” önleírásához fűzött megjegyzéseiben (1. vers) dicséri Pál hajlandóságát, hogy Krisztusért börtönbe vonult, rámutatva, hogy ez azt jelenti, hogy áldott volt. Ezt a kijelentését a Mt 5,10; 2Pét 4,15 és az ApCsel 5,41 versekből vett idézetekkel támasztja alá.¹⁵
- A 9. vers tárgyalása során (ahol Pál könyörög Filemonnak, ahelyett, hogy parancsolna neki) Aquinói hangsúlyozza Pál alázatosságát.¹⁶

Másodszor, a kommentár elején Aquinói rövid leírást ad a levél *retorikai helyzetéről*: Onészimosz, a kolosszei befolyásos keresztény, Filemonnak a szolgálja, titokban Rómába menekült, ahol Pál megkeresztelte őt. Pál ezután levelet írt Onészimosz nevében.¹⁷

A kommentárban máshol Aquinói további információkkal szolgál:

- Pál Rómában volt bebörtönözve;¹⁸
- Onészimosz magával vitte Filemon vagyonának egy részét, amikor elmenekült, de később a gonoszságból az erény mintájává vált;¹⁹
- Pál tanúja volt annak a nagy változásnak, amely Onészimosz életében történt;²⁰
- bár Filemon fontos személyiség volt, hozzászólt ahhoz, hogy Pált szolgálja;²¹
- Pál általában nála lakott, amikor Kolosszéban volt;²²
- és Pál közel kilenc évet töltött Rómában, és a Filemonhoz írt levelet római tartózkodása elején írta.²³

A levél értelmezésének megközelítési módját tekintve a következő szempontok tűnnek a legfontosabbnak:

2.1. A kommentár prológosában nagyon világos *értelmezési keretet* kínál a levél megértéséhez. Mint fentebb jeleztük, úgy tekintette, hogy a levél célja a „világi urak” eligazítása, míg a levélcsoport másik három levele az egyház lelki vezetőinek szolt. Aquinói ezt kommentárjának prológosában megerősíti: Pál ebben a levélben megmutatja, hogyan kell az evilági uraknak cselekedniük szolgáljaikkal szemben, és hogyan kell a hűséges szolgálaknak cselekedniük uraikkal szemben.²⁴ Továbbá Aquinói a prológot a Sir 33,31 verséből vett idézettel kezdi, amely ugyanebbe az irányba mutat: „Ha hűséges rabszol-

¹⁵ Aquinas, *ad Philm.* 1, §4. Hivatkozások: John Mortensen and Enrique Alarcon, ed. *Commentary on the Letters of Saint Paul to the Philippians, Colossians, Thessalonians, Timothy, Titus, and Philemon: Translated by F. R. Larcher* (Lander WY: Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, 2012).

¹⁶ Aquinas, *ad Philm.* 9, §10.

¹⁷ Aquinas, *ad Philm.*, 1, § 1.

¹⁸ Aquinas, *ad Philm.*, § 4.

¹⁹ Aquinas, *ad Philm.*, 11, § 17.

²⁰ Aquinas, *ad Philm.*, 11, § 19.

²¹ Aquinas, *ad Philm.*, 13, § 21.

²² Aquinas, *ad Philm.*, 22, § 29.

²³ Aquinas, *ad Philm.*, 23, § 30. Arról, hogy Tamás hogyan értelmezte Pál retorikai stratégiáját, lásd következő írásomban: *Pointing out Persuasion in Philemon*, 110–111.

²⁴ Aquinas, *ad Philm. prol.*, §2.

gád van, úgy tartsd, mint magadat (*anima*), úgy bánj vele, mint édes testvéreddel, hisz annyit ér neked, mint saját lelked!” Aquinói a levélben tárgyalt kérdésnek három fontos aspektusát különbözteti meg: mit követel meg a szolgától (hűség), hogyan kell a gazdának éreznie a szolga iránt (mint barátnak, ahogy a gazda a saját lelke iránt érez), és hogyan kell a gazdának bánnia a szolgálával (mint testvérral, hiszen természet és kegyelem szempontjából egyaránt testvér). Aquinói ezeket a gondolatokat a Szentírás több más részével támasztja alá: Mt 24,5; Péld 20,6; ApCsel 4,32; Jób 31,13; Mal 2,10; Gal 3,27 és Mt 23,8.²⁵

2.2. Aquinói *részletes felosztást* készít a levélről. Ez a következőképpen foglalható össze: *Salutatio* (1–3. versek)²⁶

1. vers: Az üdvözetet küldő személyek²⁷
2. vers: A címzettek²⁸ (Filemon a fő üdvözölt személy).²⁹
3. vers: A remélt jó („Kegyelem nektek ...”).³⁰

Narratio (4–7. versek)³¹

- 4–7. vers: Hálaadás³²
4. vers: A hála kifejezése
- 5–6. vers: A hála oka (szeretet)
7. vers: Ok, amiért hálát ad Istennek (nagy öröm)³³

Petitio (8–22. versek)³⁴

- 8–9. vers: Az a bizalom, amellyel Pál kér.³⁵
- 10–14. vers: Maga a *petitio*³⁶
- 10–11. vers: Az a személy, akinek nevében Pál könyörög,
lelki születésben részesült
a szokások megváltozásával³⁷

²⁵ Aquinas, *ad Philm. prol.*, §1.

²⁶ Aquinas, *ad Philm.*, 1, §3.

²⁷ Aquinas, *ad Philm.*, 1, §3.

²⁸ Aquinas, *ad Philm.*, 1, §3.

²⁹ Aquinas, *ad Philm.*, 1, §5.

³⁰ Aquinas, *ad Philm.*, 1, §3.

³¹ Aquinas, *ad Philm.*, 1, §3.

³² Aquinas, *ad Philm.*, 4, §7.

³³ Aquinas, *ad Philm.*, 4, §7.

³⁴ Aquinas, *ad Philm.*, 8, §12.

³⁵ Aquinas, *ad Philm.*, 9, §12.

³⁶ Aquinas, *ad Philm.*, 9, §12.

³⁷ Aquinas, *ad Philm.*, 10, §15.

12–14. vers: *Petitio*

maga a *Petitio*

Válasz arra a kérdésre, hogy Pál miért nem tartotta meg
Onészimoszt, ha hasznos volt számára.³⁸

15–22. vers: Okok, amelyek miatt Filemonnak kedvesen kell fogadnia Onészimoszt³⁹

15–16. vers: Isten részéről⁴⁰

17–19. vers: Pál részéről⁴¹

17. vers: Barátsági nyilatkozat Filemon felé

18–19. vers: Felajánlja, hogy megfizeti az Onészimosz által
okozott károkat.

20. vers: Onészimosz befogadásának szerepe⁴²

21–22. vers: Filemon részéről⁴³

Salutatio (23–25. versek)⁴⁴

Üdvözlét másoktól

Pál üdvözlétei.⁴⁵

Aquinói levélfelosztása sokkal részletesebb az öt megelőző kommentárookban találhatóknál, és ez az első példája a levél „egyetemi exegézisének” – Gilbert Dahan kifejezését használva.⁴⁶ Ilyen esetekben a szöveg nagyon kidolgozott és részletes elemzéseit kapjuk, a kutatók episztológiai, retorikai és teológiai kategóriákat használnak a szöveg leírásában.⁴⁷ Aquinói különösen a levelek részeinek megkülönböztetésére kidolgozott kategóriákat használja.⁴⁸ A levél részletes felosztása, amelyet Aquinói kínál, nemcsak abban

³⁸ Aquinas, *ad Philm.*, 12, §18.

³⁹ Aquinas, *ad Philm.*, 9, §12.

⁴⁰ Aquinas, *ad Philm.*, 15, §23.

⁴¹ Aquinas, *ad Philm.*, 15, §23.

⁴² Aquinas, *ad Philm.*, 17, §25. Korábban a 20. verset *conclusio*-ként azonosították. Lásd *ad Philm.*, 4, §7.

⁴³ Aquinas, *ad Philm.*, 15, §23.

⁴⁴ Aquinas, *ad Philm.*, 23, §30.

⁴⁵ Aquinas, *ad Philm.*, 23, §30.

⁴⁶ Gilbert Dahan, „L'exegese medievale de l'epitre a Philemon,” *AHDL* 85 (2018): 18–19.

⁴⁷ Ez a fajta exegézis később Pierre de Tarentaise és Nicolaus a Lyra kommentárjaiban is megtalálható. Lásd a következő írásomban: *Pointing out Persuasion in Philemon*, 111–120.

⁴⁸ James Jerome Murphy, *Rhetoric in the Middle Ages: A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance* (Tempe Arizona: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2001), 221–223 szerint a *Rationes dictandi* (egy névtelen mű, amely a levélírás elveit tárgyalja, kb. 1135-ből) a levél következő következő öt részét különbözteti meg:

- *salutatio* (köszöntés);
- *benevolentiae captatio* (a jóakarát biztosítása);
- *narratio* (beszámoló a tárgyalt ügyről);
- *petitio* (kérés);

segít az olvasónak, hogy jól átlássa, miként bontakozik ki Pál érvelése a levélben, hanem abban is eligazítja, hogy megértse, milyen funkciója van egy-egy versnek.

2.3. Aquinoi gyakran irányítja a figyelmet *a szöveg teológiájára*. Amikor ilyen kérdéseket tárgyal, nem korlátozza a fejtegetést csupán Pál ezen levelére, hanem egyértelműen tágabb kategóriákban gondolkodik. Így gyakran összekapcsolja a kérdést azzal, ami a Szentírás többi részében található, és néha a szöveg korábbi értelmezőinek meglátásait is bevonja a tárgyalásba. Azt is meg kell jegyezni, hogy Aquinoi nem tárgyal teológiai kérdéseket a kommentár egészében; úgy tűnik, mintha csak azokban az esetekben tenné ezt, amikor a szövegben szereplő fogalmak vagy gondolatok felhívják rá a figyelmét. Egyes esetekben megelégszik egy-egy rövid megjegyzéssel, más kérdéseket azonban részletesebben tárgyal. Két példa az előbbire:

A 6. versben olvasható *omnes boni* („minden javak”) kifejezéssel kapcsolatban rámutat, hogy különbség van aközött, amit az emberek általában jó cselekedetnek tartanak, és aközött, amit Isten jó cselekedetnek tekint, mivel az emberek néha nem megfelelően végzik a jó cselekedeteket. Hivatkozik a Péld 14,12 („Van út, amely az ember előtt helyesnek látszik, de a vége halálba vezet”) és a Préd 8,10 versére („Láttam továbbá, hogy díszes temetésben részesültek gonoszok, akik életükben is a szent helyen voltak, és magasztalták őket a városban, mintha cselekedeteik igazak lettek volna.”). Aquinoi hozzáteszi, hogy a jó cselekedetek a hit által nyilvánulnak meg; a jutalom Istentől származik, és ő csak azokat jutalmazza meg, akik igazak.⁴⁹ Pálnak a 8–9. versekben tett megjegyzésének rövid tárgyalása során, miszerint inkább kérleli Filemont, minthogy parancsoljon neki, Aquinoi felhívja a figyelmet a *pertinet* („ami [az ügyhöz] tartozik”) szóra, és megjegyzi, hogy ez azt jelenti, hogy a prelátusoknak hatalmukban áll olyan dolgokat parancsolni, amelyek hasznosak számukra vagy az egyház, illetve a kereszténység erkölce számára.⁵⁰

Néhány esetben azonban Aquinoi részletesebb magyarázatot ad:

Alaposan tárgyalja Pálnak az 5. versben szereplő, Filemon „szeretetére és hitére” való hivatkozását. A fogalmak általános tárgyalásával kezdi. Hangsúlyozza a szeretet fontosságát, amely nélkül semmi sem használ (az 1 Kor 13,1-re hivatkozva), majd így folytatja: a hit is szükséges, hiszen hit nélkül nem lehet Istent szeretni; hit nélkül nem lehet Istent igazán megismerni. Aquinoi hozzáteszi azt is, hogy Pál ebben az esetben nem említi a reményt, mivel az a szeretet és a hit között félúton van, és így burkoltan benne van.⁵¹

– *conclusio* (a levél befejezése).

Aquinoi négy ilyen kategóriát használ: *salutatio*, *narratio*, *conclusio* és *petitio*.

⁴⁹ Aquinas, *ad Philm.*, 5, §10.

⁵⁰ Aquinas, *ad Philm.*, 8, §13.

⁵¹ Aquinas, *ad Philm.*, 5, §9.

Az öt megelőző legtöbb kommentátorhoz hasonlóan⁵² Aquinói is küzd, hogy értelmet adjon a „szeretet és hit a szentekben” (*audiens caritatem tuam et fidem quam habes in Domino Iesu et in omnes sanctos*) megfogalmazásnak. A szeretet és a hit összekapcsolása az Úr Jézussal nem jelent problémát: Aquinói megjegyzi, hogy aki nem szereti Krisztust, az legyen átkozott (1Kor 16,22). Továbbá az is igaz, hogy a többi tag iránti szeretetet Krisztustól kapja az ember; ha valaki nem szereti testvérét, nem szereti a Főt (1Kor 16,22). Aquinói összekapcsolja továbbá a Krisztusba vetett hitet a tanítással. Megjegyzi, hogy a hit a tanításon alapul, amennyiben a tanítás Krisztus által nyilvánul meg, mivel senki sem látta Istent (Jn 1,18; 1Jn 4,20). Azonban más kommentátorokhoz hasonlóan ő is küzd azzal, hogy mind a szeretetet, mind a hitet a szentekhez kösse, különösen a szentekben való hit gondolatát. Ő is ugyanazt a lehetőséget választja, mint sokan mások, amikor a hitet ebben az esetben nem úgy értelmezi, hogy az a szentekben való hitre utal, de aztán másképp jár el. Két lehetőséget kínál fel a szentekben való hit fogalmának megértésére (anélkül, hogy választana a kettő közül): a kifejezés vagy a szentek hitére utal, amelyből az értük való imádságok fakadtak, vagy az istenségbe vetett hitre, ahogyan azt Krisztus és a szentek hirdették. Tehát nemcsak abban kell hinnünk, amit Krisztus mondott e tekintetben, hanem abban is, amit a szentek mondtak.⁵³

Pálnak a 15. versben tett utalása arra, hogy Onészimosz egy időre hagyta el Filemont, hogy örökre visszafogadhasa őt, lehetőséget ad Aquinói számára, hogy tárgyalja a gondviselés fogalmát (ez a megközelítés már előtte is megtalálható számos kommentártornál, egészen Jeromosig és Aranyszájú Szent Jánosig visszamenőleg⁵⁴): Isten gondviselése gyakran megengedi rossz dolgok megestét, hogy aztán jó dolgok következzenek, ahogyan ez József eladásával is történt (Ter 45,5).

Aquinói szintén hosszasan tárgyalja az öröm (*ego te fruar*) fogalmát a 20. versben. Ez a kérdés felkeltette Augustinus érdeklődését is (akire Aquinói is hivatkozik ebben a szakaszban), aki különbséget tesz az „öröm” és a „használat” között, és erre a versre hivatkozik. A *Doctr. Christ.* 1.22.20.-ban Augustinus felteszi a kérdést, hogy az embereknek használandó (*uti*) vagy élvezendő (*frui*) dolgoknak kell-e tekinteniük magukat. Azt válaszolja, hogy csak az örökkévaló dolgokat kell élvezni; minden mást használni kell. Ezután egy másik kérdést is felvet: A többi embert saját magáért vagy valami másért kell-e szeretni? Válasza az, hogy Istenért és nem önmagukért kell szeretnünk őket, rámutatva a 20. versre, ahol Pál kifejezetten arra utal, hogy Filemont az Úrban élvez-

⁵² Lásd például Jeromos, *ad Philm.*, 4–6, 89.225–291.263, aki úgy értelmezi, hogy a szentekről a Szentírásban leírtakra utal. Ezt a magyarázatot más kommentátorok is átvették, például Alcuin, *ad Philm.*, 4–5 (PL 100.1028A), a 9. századi torinói püspök, Claudius, *ad Philm.*, 5 (PL 104. 913B) és Hrabanus Maurus, *ad Philm.*, 5 (PL 112.700D–701C).

⁵³ Aquinas, *ad Philm.*, 5, §9.

⁵⁴ Jerome, *ad Philm.*, 15–16 (97.421–98.438) és Chrysostom, *hom. in Philm.*, 15–16 (340.4–10). Mindketten József példájára hivatkoznak.

zük, ami azt mutatja, hogy nem Filemonba, hanem az Úrba helyezi reményét.⁵⁵ Aquinoi inkább magára az „élvezni” kifejezésre összpontosít: élvezni valamit azt jelenti, hogy hasznosítjuk annak gyümölcsét, tehát rendelkezünk valamivel, ami gyönyörködtető és végleges (*delectable et finale*). Mindkét fogalmat részletesen kifejti. Mivel Filemon nem fog Pállal ellenkezni, ezért *gyönyörködni* fog Pálban. Továbbá: ez az élvezet önmagában nem *végleges*; az Úrban történik, és az isteni jóban, Isten szeretetében fog örvendezni.⁵⁶

Végül két olyan esetet kell megemlítenünk, amikor Aquinoi a levél értelmezésével kapcsolatos „vitás kérdéseket” tárgyal (mindkettőt a *contra* kifejezés vezeti be a megjegyzésekben). A 12. vers esetében (ahol Pál jelzi, hogy Onésimoszt visszaküldi Filemonhoz) Aquinoi rámutat, hogy ez ellentmondani látszik a MTörv 23,15 versének, amely szerint nem szabad a szökött rabszolgát visszaküldeni a gazdájához. Aquinoi válasza erre az, hogy ez csak olyan esetekben érvényes, amikor a gazda meg akarja ölni a szökött rabszolgát.⁵⁷ A 22. vers esetében (Pál kérése a szállásadásra, abban a reményben, hogy imáik révén megadatik nekik) Aquinoi megemlíti azt az ellenérvet, hogy tudjuk, hogy Pál Rómában meghalt, és ez mintha azt jelentené, hogy az ezzel kapcsolatos reményei szertefoszlottak. Aquinoi erre azzal válaszol, hogy Pál nem tévedett, amikor Istenben bízott; szem előtt kell tartanunk, hogy csak Isten ismeri teljesen a jövőt. Igaz, hogy a próféták ismerik a jövőbeli eseményeket, de a saját magukra vonatkozó jövőbeli eseményeket nem ismerik. Példaként említi Izsákot, aki nagy próféta volt, de Jákob mégis megtévesztette.⁵⁸

3. KONKLÚZIÓ

Mit tudtunk meg ebből a vizsgálatból arról, Aquinoi hogyan közelítette meg Pál e rövid levelének értelmezését? Véleményem szerint, még ha nem is értenénk egyet azzal, ahogyan Aquinoi a levél részleteit értelmezte, elmondhatjuk azt, hogy felelősségteljesen és meglehetősen átfogóan értelmezte a levelet. Logikája meglehetősen könnyen követhető. Azzal kezdi, hogy a levelet nagyjából a páli levelek gyűjteményén belül helyezi el, és egy nagyon konkrét célt tulajdonít neki: ez a levél a „világi urakat” volt hivatott eligazítani. Bár ma már nem használnánk ezt a terminológiát, a legtöbb mai exegeta valóban egyetért abban, hogy ez a levél fontos perspektívákat kínál számunkra arról, hogy Pál szerint a Krisztusba vetett hit hogyan alakítja át az urak és rabszolgák közötti vi-

⁵⁵ Lásd Paul B. Decock, “The Reception of the Letter to Philemon in the Early Church: Origen, Jerome, Chrysostom and Augustine,” in D. Francois Tolmie and Alfred Friedl, ed. *Philemon in Perspective: Interpreting a Pauline Letter* (Berlin/New York: De Gruyter, 2010), 282–287, az *uti* és *frui* közötti ágostoni megkülönböztetés részletes tárgyalása. Decock felveti, hogy Ágoston ismerte Jeromos értelmezését erről a versről, aki viszont Órigenész értelmezését követhette.

⁵⁶ Aquinas, *ad Philm.*, 20, §28.

⁵⁷ Aquinas, *ad Philm.*, 12, §19.

⁵⁸ Aquinas, *ad Philm.*, 22, §29.

szonyt. A kommentár prológusában Aquinói három szempontot azonosított még ezzel kapcsolatban: a levél rámutat a szolgálótól megkövetelt hűségre, arra, hogy az úrnak barátként kell éreznie magát a szolga iránt, és arra, hogy a szolgálóval testvérként kell bántania. Ismétlem, lehet, hogy ma már másképp fogalmazunk, de Aquinói valóban központi fogalmakat emelt ki a levelekből.

Az a tény, hogy Aquinói szükségesnek tartotta a szöveg ilyen alapos felosztását, szintén arról tanúskodik, hogy milyen fegyelmezetten olvasta a szöveget. Lehet, hogy nem értünk vele egyet elemzése egyes részleteiben, de azt minden exegeta elismeri, hogy egy ilyen lépés elengedhetetlen, ha valaki alaposan meg akarja érteni a szöveget.

Szintén dicséretet érdemel Aquinói szándékos összpontosítása a szöveg teológiájára, sőt azokra a kérdésekre is, amelyeket a levél bizonyos részei az olvasókban felvethetnek. Bizonyos esetekben nem érthetünk egyet azokkal a kérdésekkel, amelyeken és amelyekről elmélkedett, és azzal a móddal, ahogyan ezt tette, de hogy a szöveg vizsgálatának ez az elsődleges célja, arról napjainkban gyakran megfélekedzünk. A fentiekből az is világosan kiderül, hogy Aquinói nem korlátozta értelmezését csak erre a levélre, hanem tágan, a Szentírás többi részének és a tágabb értelmezési hagyománynak a tükrében olvasta azt. Ez a megközelítés ma is ésszerű.

Mindent egybevetve, Aquinói levélértelmezése logikus, és sok mindent lehet benne értékelni. Az egyetlen kritikai pont, amit fel tudok vetni, hogy azok a szempontok, amelyeket a kommentár prológusában fontosnak nevez – nevezetesen, hogy a levél a szolgálótól megkövetelt hűségről szól, hogy a gazdának barátként kell tekintsen a szolgálóra, és hogy a szolgálóval testvérként kell bántania – nem igazán játszanak szerepet a levél későbbi kifejtésében. Mintha ezeket a gondolatokat a prológusban hagyná, és a kommentár további részében csak azokra a kérdésekre koncentrálna, amelyeket fontos teológiai kérdéseknek tart. Valóban sajnálatos az, hogy nem próbálta meg összekapcsolni őket azokkal az egyértelmű iránymutatásokkal, amelyeket a prológusban megfogalmazott.

IRODALOMJEGYZÉK

- Dahan, Gilbert. "L'exégèse médiévale de l'épître à Philémon". *AHDL* 85 (2018), 7–47.
- Decock, Paul B. "The Reception of the Letter to Philemon in the Early Church: Origen, Jerome, Chrysostom and Augustine" in D. Francois Tolmie and Alfred Friedl, ed. *Philemon in Perspective: Interpreting a Pauline Letter*. Berlin/New York: De Gruyter, 2010, 273–288.
- Flores, Daniel E. "Thomas, the Apostle Paul, and the Summit of Theological Format". *Jos* 17 (2010), 4–23.
- Harkins, Franklin T. "Docuit excellentissimae divinitatis mysteria: St. Paul in Thomas Aquinas" in Steven Cartwright, ed. *A Companion to St. Paul in the Middle Ages*. Leiden: Brill, 2013, 235–263.

- Kubanowski, Andrzej. "Nam frater est, et quantum ad generationem gratiae ... – Analiza Chryśtianologiczna Listu do Filemona w Świetle *Super Epistolam B. Pauli ad Philemonem Lectura* św. Tomasza z Akwinu". *Biblica et Patristica Thoruniensia* 8 (2015), 81–97.
- McGuckin, Terence. "Saint Thomas Aquinas and Theological Exegesis of Sacred Scripture". *New Blackfriars* 74 (1993), 197–213.
- Mortensen, John and Enrique Alarcón, ed. *Commentary on the Letter of Saint Paul to the Romans: Translated by F. R. Larcher*. Lander WY: Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, 2012.
- Mortensen, John and Enrique Alarcón, ed. *Commentary on the Letters of Saint Paul to the Philippians, Colossians, Thessalonians, Timothy, Titus, and Philemon: Translated by F. R. Larcher*. Lander WY: Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, 2012.
- Murphy, Francesca Aran. "Thomas' Commentaries on Philemon, 1 and 2 Thessalonians and Philippians" in Thomas G. Weinandy, Daniel A. Keating and John P. Yocum, ed. *Aquinas on Scripture: An Introduction to His Biblical Commentaries*. London: T & T Clark, 2007, 167–196.
- Murphy, James Jerome. *Rhetoric in the Middle Ages: A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*. MRTS 227. Tempe Arizona: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2001.
- Prügl, Thomas. "Bibelkommentare: Exegese als Theologie" in Volker Leppin, ed. *Thomas Handbuch*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, 199–211.
- Stump, Eleonore. "Biblical Commentary and Philosophy" in Norman Kretzmann and Eleonore Stump, ed. *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, 252–268.
- Tolmie, D. Francois. *Pointing out Persuasion in Philemon: Fifty Readings of Paul's Rhetoric from the Fourth to the Eighteenth Century*. History of Biblical Exegesis 1. Tübingen: Mohr Siebeck, 2021.
- Torrell, Jean-Pierre. "Life and Works" in Brian Davies and Eleonore Stump, ed. *The Oxford Handbook of Aquinas*. Oxford: Oxford University Press, 2012, 15–32.
- Weisheipl, James A. *Friar Thomas d'Aquino: His Life, Thought, and Works. With Corrigenda and Addenda*. Washington DC: Catholic University of America Press, 1983.

RASI HERMENEUTIKÁJÁNAK KERESZTÉNY RECEPCIÓJA

I. KERESZTÉNY EGZEGÉTÁK ÉS ZSIDÓ MAGYARÁZÓK

A keresztény bibliai szerzők elfogadták a Héber Bibliát, és az Újszövetségben főleg a Szeptuaginta görög szöveg alapján idézték. A keresztény kánonba a Héber Biblia könyvei belekerültek szent könyvekként, ilyen módon a keresztény szent iratok igen erősen kötődnek a zsidók szent szövegeihez. Akár úgy is fogalmazhatunk, hogy a keresztény egyház missziója nélkül a TANAK kevésbé vált volna az egész világon ismertté. Az ókeresztény korban – az alapszövegek átvételén túl – számos keresztény bibliamagyarázó érdeklődött a zsidó szövegmagyarázat iránt, sőt néhányan a korai rabbik írásai iránt is. Szent Justinus vértanú¹, Afrahat², Szíriai Efrém³ és az alexandriai Órigenész⁴ mind-mind sokat merítettek a korai masszorák magyarázatából. Úgy tűnik, a Vetus Latina fordítás nyelvezetében is számos héber hatás fedezhető fel.⁵ Ugyanakkor az ókeresztény hermeneutika sok esetben polemizált is a zsidó értelmezéssel, a midrásokkal, haggadákkal, azokat inkább a zsidók meséinek tartva. Amikor a 4–5. században Jeromos Betlehemben az ószövetségi könyveket latinra fordította a későbbi Vulgata számára, megtanult héberül, sőt Bar Hanina⁶ segítségével elmélyült a héber bibliai hermeneutika műfajaiban is, különösen a zsoltárok és a prófétai szövegek fordításához és magyarázatához. Jeromos ugyan a leveleiben gyakorta polemizált a zsidókkal, de fordításai kapcsán Órigenészhez hasonlóan szenvedélyesen érdeklődött a héber szöveg értelmének feltárása iránt.

¹ A *Párbeszéd a zsidó Trifónnal* Justinus legismertebb műve. A zsidókkal való kapcsolatának elemzését ld. Mathijs den Dulck: *Between Jews and heretics: refiguring Justin Martyr's Dialogue with Trypho*. Routledge, London / New York, 2018.

² *Demonstratio* című műve foglalkozik a zsidókkal, ld. bővebben: Le Roy Edwin Froom: *The prophetic faith of our fathers: the historical development of prophetic interpretation* (PDF). Vol. I. Washington, D.C.: Review and Herald 1950.

³ Kommentálta Mózes első és második könyvét, Józsué könyvét, a Bírák könyvét, Sámuel első és második könyvét, a Királyok első és második könyvét, a Krónikák első és második könyvét, Jób könyvét.

⁴ Órigenész hermeneutikájában Philón hatása is érződik. Bár Órigenésznek voltak nyilvános vitái a zsidókkal, személyes kapcsolatai velük barátinak tűnnek (vö. *De Principiis*, i. 3, 4. §); a *Contra Celsum*-ban végig védi a zsidó hitet a pogány filozófusok támadásaival szemben.

⁵ D. S. Blondheim, "Essai d'un vocabulaire comparatif des parlers judéo-romans." In D. S. Blondheim, *Les parlers judéo-romans et la Vetus Latina: étude sur les rapports entre les traductions bibliques en langue romane des Juifs au moyen âge et les anciennes versions*. Párizs 1925.

⁶ Jose bar Hanina rabbi (רבי יוסי בר חנינא) Izrael földjén élt, az amórák második nemzedéke tagja.

2. A KÖZÉPKOR NYUGATI LATIN TEOLÓGIÁJA

A nyugati középkort a latin kultúra és a skolasztikus filozófia egyeduralkodó jellemezte, és ez meghatározta a legjelentősebb bibliaértelmezéseket is, például Aquinói Tamás *Catena Aurea*-ját⁷ és Bonaventura *Breviloquium*-át.⁸ E fő irányzat mellett azonban nagyon sokféle más megközelítés is megjelent ekkortájt; az ily módon elég bonyolult középkori bibliaértelmezés összetettségéről legfőképpen három modern szakértő elemzése alapvető: Gilbert Dahan,⁹ Henri de Lubac¹⁰ és Beryl Smalley.¹¹

A középkori latin kolostori kultúra sokáig mellőzte a héber nyelvet. Csak néha emlegették a héber szöveget a Vulgata szövegének javítása közben – pl. Beda Venerabilis (673–735)¹² és Alcuin (735–804)¹³ –, ám egyébként nemigen használták a hébert; az előbb említett szerzők héber nyelvi etimologizálása is a legtöbb esetben Jeromosra vezethető vissza. Nyugaton csak a keresztes háborúk idején és az egyetemalapítások kapcsán szaporodott meg a héber és arab nyelv keresztény ismerőinek a száma. Közülük legtöbben jórészt a spanyol és egyéb inkvizíciók miatt zsidóból kereszténnyé váló rabbik voltak, vagy azok a domonkosok és ferencesek, akik a zsidókat keresztény hitre szerették volna téríteni, és ezért saját nyelvükön és magyarázatukkal konfrontálva akartak vitatkozni velük; ilyen volt például Paulos Burgos (1351–1435).¹⁴

⁷ Aquinói Szent Tamás *Catena aurea* I. Kommentár Máté evangéliumához. Ford. Lázár István Dávid és Benyik György. Szeged, JATEPress, 2000.

⁸ *Sancti Bonaventurae Breviloquium*, adjectis illustrationibus ex aliis operibus ejusdem s. doctoris depromptis. ed. Antonius M. a Vicetia. Freiburg 1881. Igen alaposan kommentált, párhuzamos helyeket feltüntető kiadás, amelyet igen nagy haszonnal tud forgatni az, aki Bonaventura teljes életművének a kontextusában vizsgálja a *Breviloquium*-ot. – Szent Bonaventura: *A hit rövid foglalata. Breviloquium*. Ford. Dér Katalin. Budapest 2008. Igen tanulságos még ehhez Marianne Schlosser tanulmánya: „Bonaventura: Breviloquium, Előszó” in: Oda Wischmeyer (szerk.): *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjainkig*. Szeged 2022, 193–205.

⁹ Dahan Gilbert: *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII^e–XIV^e siècles*, Cerf 1999, 490.

¹⁰ Henri de Lubac: *Exégèse médiévale*, 4 vols, (Paris, 1959, 1961, 1964), angol fordítása: *Medieval Exegesis*, trans. Mark Sebanc (vol i), Edward M. Macierowski (vols ii and iii), 4 vols. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998-.

¹¹ Beryl Smalley: *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 1940 (3. kiadás 1983).

¹² In principium Genesis, usque ad natiuitatem Isaac et eiectionem Ismahelis, libros III. Lásd még Heinz Meyer: „Die Problematik und Leistung der Allegoriedefinitionen Beda Venerabilis”. In: *Frühmittelalterliche Studien* 35, 2003, 183–200.

¹³ Sir Frederick Kenyon: *Description from 'Our Bible & the Ancient Manuscripts'* by 1895 – 4th Ed. 1939; itt egy maga Alcuin által javított kéziratot mutatnak be. H.H. Glunz: *History of the Vulgate in England from Alcuin to Roger Bacon: Being an Inquiry into the text of some English Manuscripts of the Vulgate Gospels*. Cambridge University Press 2011.

¹⁴ Különös dolog, hogy Magyarországon teológiai alapú zsidóüldözés nem volt, bár Paulos Burgos Budán is megfordult (ahol előbb volt zsidó közösség, mint Bécsben).

3. RASI MINT HÍD A HÉBER BIBLIA/ÓSZÖVETSÉG KERESZTÉNY SZÖVEGMAGYARÁZATAIHOZ

Egészen egyedülálló Rabi Jichak Salomo (1040–1105) munkásságának hatása nemcsak az őt követő rabbi nemzedékek számára lett egyedülálló tekintély, hanem a keresztyén magyarázókra is nagy hatással volt főleg Nicolaus a Lyra írásain keresztül.¹⁵ Ennek a hatásnak megétéséhez fel kell idéznünk előbb Rasi életét és tanulmányait.

Wormsban született 1040. február 22-én, élete igen hányatott volt a keresztes háború miatt felbolydult „keresztyén” Európában. A legendáriumai szerint beutazta Európát, Ázsiát és Afrikát, találkozott Moises Maimonidésszel (1135–1214) is, és Prágában házasodott meg. Ezen legendáknak azonban nincs történeti alapjuk. Az viszont igaz hogy, Wormsban született és tanult, sőt rabbiként is működött itt, miközben szőlő- és bortermelésből élt. Első tanítója apja volt, ő vitte el a wormsi zsinagógába. Rasi 17 évesen nősült, és másik mestere Wormsban Jakob ben Jakar¹⁶ lett aki őt haláláig (1064) tanította. Ezután Rasi még egy évig maradt Wormsban, rokona és egyben a város ekkori főrabbi, Isaac ben Eliezer Halevi jesivájában.¹⁷ Aztán Mainzba költözött, ahol egy másik rokonánál, Isaac ben Judánál, a francia és német vidékeket átfogó lotharingiai régió egyik vezető bölcsénél tanult. Ekkor sajátította el a Gersom ben Juda rabbihoz (kb. 960–1028) fűződő bibliamagyarázati módszert és hagyományt. Ekkor nevezték először „a számúzetés fényének”, és vált az európai judaizmus első számú tudósává.

1065-ben Rasi a Szajna völgyébe helyezte át székhelyét, és nem hivatalos vezetője lett a kicsi, nagyjából száz-kétszáz fős troyes-i zsidó közösségnek. Történt ez akkor, amikor a Rajna-vidék zsidó iskoláit háttérbe szorították Champagne és az észak-francia vidék jesivái. Jól ismerte és használta az egymással is vitatkozó judæo-spanyol grammatikusokat: Moses ha-Darshan Narbonne, Dunash ben Labratot, Menahem ben Sarukot¹⁸ akik a héber szöveg szó szerinti jelentésére koncentráltak. Rasi végigmagyarázta a csaknem a teljes héber Bibliát és a Talmudot is. Mózes öt könyve kommentárja lett az első nyomtatott héber könyv (ez az ún. Socino-kiadás, 1487).¹⁹

¹⁵ Írásunk sok ponton támaszkodik a következő tanulmányra: Abraham Grossmann: „The School of Litteral Jewish Exegesis in Northern France”, in Magne Sæbø: *Hebrew Bible Old Testament. The History of Its Interpretation* I/2 Göttingen 2000, 320–346.

¹⁶ Úgy tűnik nem írt, csak szóban tanított. Egyik megjegyzését Rasi őrizte meg, a Jób könyve 22. fejezetéhez fűzött kommentárját.

¹⁷ Rasi erre utal 1Sám 1,24 és Péld 19,24-t kommentáló szövegében. Lásd bővebben Leopold Zunz: *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, Berlin 1865, 155.

¹⁸ Menahem ben Saruk (kb. 920–971) – akinek szótárát Filipowski adta ki (London, 1854) – és a hispániai zsidó tudós Dunash ben Labrat (920–985) egymással is vitatkozott. Labrat vezeti be a tranzitív és az intranszitiv igék grammatikai fogalmát. Ld. bővebben: Aaron Maman: *Comparative Semitic philology in the Middle Ages*, Brill, 2004, 289–295.

¹⁹ Kay Joe Petzold: *Masora und Exegese*. Berlin / New York 2019, 26–54, főleg 29–30 (Rasi ősnymtatványainak részletes kiadástörténete).

1070 körül indított troyes-i iskolája egyre több tanítványt vonzott, és iskolája halála után is fennmaradt legismertebb tanítványai révén, akik egyben rokonai is voltak (Vitriji Simah és Semajah Júda Ábrahám, József Júda és Jákob Sámson). Rasi a kommentárjaiban nem fogad el ismeretlen eredetű hagyományt, noha időnként beismeri, nem tudja, bizonyos szövegek értelmét megfejteni. Nehezíti hiteles bibliamagyarázatainak felfedezését az a tény, hogy tanítványai nem pusztán másolták, hanem magyarázták és ki is egészítették mesterük írásait. Ezért a ránk maradt számos kéziratának a szövege²⁰ igen eltér egymástól,²¹ sőt a későbbi nyomtatott kiadások is különböznek egymástól. Tovább bonyolítja a hiteles kommentárszöveg kutatását, hogy a nyomtatott kiadásokat tanítványai és ellenfelei íásaival együtt adták ki, például Paulos Burgos megjegyzéseivel. Vagyis Rasi kommentárjai bizonyos értelemben nem véglegesen lezárt szövegek voltak.²²

Rasi bibliamagyarázatának, hermeneutikai módszerének legfontosabb jellemzője: a két alapvető megközelítésnek, a szó szerinti, illetve a nem szó szerinti interpretációnak az egymás mellett élése, sőt termékeny összehozása. Míg Penteuchus-kommentárjában Rasi erősen a szó szerinti értelelemhez ragaszkodik, addig a prófétai könyvek kommentárjaiban a teljes értelelem felfedezése érdekében használja a midrásokat is, a bibliai szöveg teljes értelelem feltárására alkalmilag váltogatja a megfelelő interpretációs módszert.²³ Ezt a módszerbéli váltakozás a keresztény tudósokra is jellemző, csak ők a Vulgata latin szövegéből indultak ki, nem a héber szövegéből. Rasinál viszont az alap a héber szöveg és az évszázadokon keresztül kialakult interpretációs szabályok voltak. Mindig gondosan elemezte nem csak a vizsgált szöveget, hanem annak kontextusát is.

Ellenfelei támadják azzal, hogy Rasi nem jól ismerte a héber nyelvtant, de tudnunk kell, hogy akkoriban a héber nyelvet a zsidó kereskedők piaci nyelvként is használták, úgyhogy a különböző országokból származó zsidók igen eltérő dialektusokat beszéltek.²⁴ A 12–13. század elején két irányzat párhuzamosan létezett egymás mellett: mediterrán zsidóság kulturális központja az iszlám világból átkerült a keresztény országokba, ez volt az egyik nyelvi hagyomány. A hispániai területeken használt héber nyelvre az arab nyelvi háttér hatott, viszont a Provence-ban és Itáliában használt írott héberre a

²⁰ Tzvi Benoff: *The Leipzig Manuscript (MS Leipzig 1) & Rabbi Menachem Mendel Schneerson's Rules of Rashi's Usage of Targum*, 2017.

²¹ A Lipszében található 1. sz. kéziratot szokták tartani a leghitelesebb Rasi-szövegnek – és ebben már ott szerepelnek Semajah glosszái is. Vö. még K. J. Petzold, *i. m.*, 22–24: a Rasi-kéziratok összegző bemutatása.

²² A. Grossman, *i. m.*, 333.

²³ Lesley Smith: „The Exegetical and Hermeneutical Legacy of Middle Ages: Christian and Jewish Perspectives. 2.1. Nicolas of Lyra and Old Testament Interpretation” in: Magne Sæbø: *Hebrew Bible Old Testament. The History of Its Interpretation II*. Göttingen 2008, 52.

²⁴ A legismertebb korai héber grammatikusok: Judah ben David Hayyuj, Jonah ibn Janah, Abraham ibn Ezra, Saadia Gaon; az utóbbi nyelvtani megjegyzéseiben arab fordítások is találhatók. Kiadásához lásd Aron Dotan, *Or Rišon Be okhmat ha-Lašon*. Jeruzsálem 1997.

keresztény világban meghonosodott nyelv, a latin gyakorolt nagy hatást, Rasi héber nyelvére még az ófrancia is.

Rasi sok francia népnyelvi glosszát (la'azim)²⁵ is belefűz szövegeibe a homályos helyek, kifejezések tisztázására, így kommentárjai az ófrancia nyelv tanulmányozásának is fontos forrásává váltak. Szövegmagyarázatai összesen 3157 la'azimot tartalmaznak,²⁶ amelyekben kétezer különböző szó található. Ezek lettek a későbbi héber–francia szójegyzékek alapjai, és így forrásává a héber és a modern nyugati nyelvek kapcsolata kutatásának.

Rasi Genezis-kommentárja

Talán jobban megértjük Rasi szemléletmódját, ha idézünk egy kisebb részt Genezis-kommentárjából, a magyar fordítással együtt.

בראשית.
אמר רבי יצחק לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחדש הזה לכם, שהיא
מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל, ומה טעם פתח בבראשית משום כך מעשיו הנוד לעמו
לחת להם נחלת נזים (תהילים ק"א) שאם יאמרו אמות העולם לישראל לסטים אתם,
שכבשתם ארצות שבעה נזים, הם אומרים להם כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה
ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם, וברצונו נתלה מהם.

R. Yitzchok azt mondta: A Tórának a következő verssel kellett volna kezdődnie: „Ez a hónap lesz [az első hónapod].”¹ ez volt az első parancs, amelyet az izraelitáknak parancsoltak.² Akkor miért kezdődik [a Tóra] úgy, hogy „Kezdetben”? Ez azért van, mert [a versben foglalt fogalom miatt], kijelentette tettei erejét népének, hogy átadja nekik a nemzetek örökségét.³ Ha ezt mondanák a világ nemzetei Izraelnek: Rablók vagytok, mert erőszakkal elfoglaltátok a hét nemzet földjét,⁴ [Izrael] ezt mondják majd nekik: „Az egész föld az Istené. Ő teremtetten, és annak adta, akinek jónak látta. Az ő akarata volt, hogy nekik adja, és az volt az akarata, hogy elvegye tőlük, és add nekünk.”

A korábbi rabbik nyomán járó Rasi a baraita hermeneutikai magyarázat követte, amelyet egyesek szerint már Philón óta használtak; mások szerint dokumentálhatóan csak a Kr. u. 150 körüli időktől használták széles körben e „baraita” bibliahermeneutika²⁷

²⁵ A népnyelvi glosszák a homályos jelentésű héber szavak népnyelvre, általában ófranciára való átültetései héber betűkkel írva. Céljuk az volt, hogy segítsék a zsidók Biblia- és Talmud-tanulmányozását. Ld. bővebben Jordan S. Penkower: „The French and German Glosses (Le'azim) in the Pseudo-Rashi Commentary on Chronicles (12th century Narbonne): The Manuscripts and the Printed Editions” *Jewish Studies Quarterly* (JSQ) 16 (2009) / Issue 3, 255–305.

²⁶ A. Darmesteter / D.S. Blondheim: *Glosses françaises dans les Commentaires talmudiques de Raschi I–II*. Párizs, 1929–37.

²⁷ Bővebben Wilhelm Bacher: *Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babylonien*. Leipzig, 1914 (újabb kiadás Berlin, 1966).

szabályait. A legrégebbi baraita tekintély talán Jonah ibn Janah (985–990).²⁸ Ez a módszer elsősorban a bibliai szöveg szintaxisának meghatározását, valamint a szöveg stílusának a szavak jelentésére gyakorolt befolyását vizsgálta. Ugyanakkor Rasi gyakran használja bibliakommentárjaiban az értelmezés 32 szabályát, amely Rabbi Akiva és Rabbi Ismael (Hillel) iskoláitól használnak, mely szabályok közül a két legfontosabb: a helyes הַנִּרְדָּה, illetve a nem helyes olvasat, הַתִּירָה szétválasztása.

Bár Rasi elsősorban a szó szerinti értelem feltárására törekszik, ugyanakkor érdeklí a szó szerinti értelem mögötti jelentés is, melyet a midrás magyarázatok az allegória, a példázat, valamint a szimbolikus jelentés révén szoktak feltárni. Ám Rasi nem mindenben követi a hagyományos midrásegzegézés korábbi módszereit, amiért számos rabbi kritizálta is őt. Rasi hermeneutikájának eredetisége, sokoldalúsága azonban éppen ezen eklektikából adódik.²⁹ Ezért az ő magyarázatait jelentették meg először nyomtatásban.

4. KORAI KERESZTÉNY HEBRAISTÁK

A középkori Európa keresztény írásmagyarázói nem olyan magától értődően merítettek a héber magyarázók írásaiból, mint az ókorban Órigenész³⁰ vagy Jeromos. Ennek az idegenkedésnek az egyik oka az volt, hogy földrajzilag távol kerültek a Kelet zsidóságtól. Másrészt az európai zsidóság – a kereszténység államvallássá alakulásának az idején, kb. a Kr. u. 4. századtól kezdve – identitása megőrzése érdekében egyre nagyobb jelentőséget tulajdonított a Talmudnak. Csakhogy a benne található Jézus- és keresztényellenes kijelentések elmérgesedő keresztény–zsidó disputákhoz,³¹ sőt számos esetben zsidóellenes pogromokhoz vezettek. Az európai egyházban így a héber nyelv ismerete elhalványult: csak keresztény hitre tért zsidók és a ferencesek meg a domonkos rend tagjai ismerték némileg a héber nyelvet.³² Tudományos dialógust a héber magyarázókkal csak a párizsi Szent Viktor-apátság iskolája³³ folytatott.

²⁸ Fő műve a *Kitab al-Anqih*.

²⁹ Hasonló következtetésekre jut Christoph Dohmen / Günter Stemberger: *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments. Studienbücher Theologie Band 1,2.* (2., jelentősen átdolgozott kiadás) Stuttgart 2019, 126–128.

³⁰ Origenes, *Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung*, Erster Teil: Die Homilien zu Genesis, Exodus, Leviticus, szerk. A. H. Baehrens, GCS Origenes 6, Lipsce 1920.

³¹ Benyik György: „A keresztény Talmud-kutatás vázlata”, in *Keresztény-zsidó teológiai évkönyv* 2022, 7–26.

³² Aryeh Grabois, „Christian Hebraists”, in Joseph Strayer (ed.), *The Dictionary of the Middle Ages* (New York 1983), vol. 3, 313–14.

³³ Rainer Berndt: *André de Saint-Victor (†1175), exégète et théologien*. Bibliotheca Victorina, 2. Párizs 1991.

Ez utóbbi iskolához tartozott Szentviktori András (1110 k.–1175), aki egzegétaként az Ószövetséghez írt magyarázatokat. Bár gyakran idézte a *Glossa Ordinariá*nak³⁴ vagy a Jeromos-kommentároknak az allegóriáit is, mégis igen kedvelte a zsidó egzegéták héber nyelvre épülő szó szerinti magyarázatait. Rasi mellett meg kell említenünk a kortárs Eliezer de Beaugency³⁵ és Joseph Bechor Schor³⁶ rabbikat, az utóbbi jól ismerte a latin Vulgátát és a keresztény bibliai magyarázókat és a 2. zsoltárhoz fűzött kommentárjában idézi Jeromost is. Szentviktori András maga nem olvasta írásait, sokszor csak szájha-gyományból idézte a zsidó tudósokat, ami betudható annak, hogy akkoriban a keresztények közvetlenül nem érintkeztek a zsidó közösségekkel. Az csak legenda, hogy András ismerte volna David Kimchi (1160–1235)³⁷ vagy apja, Joseph Kimchi (1105–1170) bibliamagyarázatait is. Szentviktori András hébertudása nem érte el azt a szintet, mint a későbbi egzegétáké (Herbert Bosham, Alexander Neckam vagy Nicolaus a Lyra): például olykor nem tudta megkülönböztetni, hogy egy szóban forgó bibliai szakasz fordításával vagy annak értelmezésével van-e dolga, úgyhogy néha a midrásmagyarázatokat is az eredeti héber szöveghez tartozónak vélte. Mégis András volt az első keresztény írásmagyarázó, aki Izajás könyvében az Úr szenvedő szolgájáról szóló éneket (Iz 53,7) Izrael népére vonatkoztatta. Rasi kommentárjai jelentős hatást gyakoroltak Szentviktori Andrára és rajta keresztül a keresztény bibliaértelmezésre.³⁸

5. RASI ÉS NICOLAUS A LYRA³⁹

Kora egyik legismertebb keresztény bibliamagyarázója Nicolaus a Lyra⁴⁰ ferences szerzetes (kb. 1270–1349) volt. Ő írta a *Postilla Moralist* is (1333–1339), de fő műve az 1322 és 1333 között született, a *Postilla Litteralis* volt, amely nyolcszáznál több kéziratban is fennmaradt; első nyomtatott kiadása pedig Rómában jelent meg 1471/2-ben. Ez volt az első olyan nyomtatott kommentár, amely a teljes Bibliát magyarázta.

³⁴ Migne, *Patrologia Latina* 113–114. kötet, ld. még Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages* Oxford, 1941.

³⁵ Robert A. Harris: *Rabbi Eliezer of Beaugency, Commentaries on Amos and Jonah* (With Selections from Isaiah and Ezekiel). Medieval Institute Publications 2018.

³⁶ Joseph Bechor Schor Pentateuchus-kommentárját 1520-ban Konstantinápolyban ki is nyomtatták.

³⁷ Nem pusztán bibliai szövegeket magyaráz, hanem grammatikát és filozófiai műveket is ír (*Michlol*, illetve *Sefer ha-Schoraschim*). Az előbbit 1532-ben, az utóbbit 1470-ben Konstantinápolyban ki is nyomtatták, és e műveket a későbbi keresztény hebraisták, pl. Johannes Reuchlin és Sebastian Münster is forgatták.

³⁸ Herman Halperin, *Rashi and the Christian Scholars*. Pittsburg 1963,3.

³⁹ Nicolaus a Lyra egzegézisének bemutatásánál igen nagy hasznunkra volt a már korábban is idézett alaptanulmány: Lesley Smith: „The Exegetical and Hermeneutical Legacy of Middle Ages: Christian and Jewish Perspectives. 2.1. Nicolas of Lyra and Old Testament Interpretation”, in Magne Szabo: *Hebrew Bible Old Testament. The History of Its Interpretation II*. Göttingen 2008, 49–63.

⁴⁰ Az 1492-es strassburgi nyomtatvány facsimile kiadása: Nicolaus de Lyra, *Postilla super totam Bibliam*. 4 vol. Frankfurt am Main: 1971.

Nicolaus a Lyra munkássága mára kissé elhomályosult, nevét sokan pusztán Julius Pflug katolikus püspök bökkverséből ismerik, amelynek első változata így szólt: „Si Lyra non lyrasset, nemo doctorum in Bibliam saltasset.” Vagyis a korábban oly népszerű Nicolaus a Lyra egzgetikai tekintélyét a reformáció idejében katolikus körökben már inkább károsnak tekintették. A mai tudományos közvélekedés azonban világos: Philip Schaff „a középkor legfőbb kommentátorának” tartotta Nicolaust;⁴¹ Henri Labrosse is üdvözölte Nicolaus munkásságát, és minden ellentmondásossága ellenére „a középkori keresztények legkiemelkedőbb egzgetájának” mondta;⁴² F. W. Farrar pedig egyenesen a kor „új Jeromosának” nevezte, és „kommentárjait egy zöld szigetnek tartotta a középkor egzgetikus közhelyeinek ár-ápany ingadozása közepett.”⁴³

Műve első bevezetőjében olvasható Nicolaus hermeneutikai mottója: „Haec omnia liber vitae”, vagyis „Áll mindez az élet könyvében” (Sir 24,32). Nicolaus tehát a Szentírást „sermo Dei”-nek, vagyis a teológia legfőbb forrásának tekintette, sőt szerinte (és több más középkori szerző szerint is) a Szentírás maga a helyes értelemben vett teológia.⁴⁴ A második bevezetőben azt írja Nicolaus, ha a Szentírás valódi értelmét („pro veritate literae”) akarjuk megtalálni,⁴⁵ akkor Jeromos tanácsát követve a legjobb héber szövegekkel kell dolgozni. Közben kritikus is a héber doktorokkal, mert azok nem bizonyítják Krisztus istenségét; a nem krisztológiai vonatkozású bibliai szövegek esetében viszont megbízhatóbbnak tartja a héber szöveget a latinnál. Nicolaus abból indul ki, hogy az Ószövetségnek volt egy eredeti hiteles szövege, amelynek szó szerinti értelmét meg lehet találni a helyes magyarázat („modus exponendi”) segítségével – és ebben a legjobb mesterének Rasit tartja.⁴⁶

Amikor a 16. századi reformátorok a forrásokhoz való visszatérést tűzték ki tudományos célul, Nicolaus lett a mintájuk, aki a korábbiaknál szigorúbban és rendszerezettebben illesztette bibliamagyarázatához a posztbiblikus zsidó írásokat és magyarázatokat, és ez minden munkájának sajátos jelleget kölcsönzött. Nicolaus a Lyra tudományos teljesítménye ugyan nem volt annyira kiemelkedő, mint ahogyan azt leghőbb tisztelői hangoztatták, de biblikus munkássága az akkori keresztény hebraista kutatásoknak és a szó szerinti egzgezés fejlődésének valóban egyik csúcspontját jelentette. Ezért egyrészt

⁴¹ P. Schaff. *The German Reformation*, vol. 11, 1990, 356.

⁴² H. Labrosse, „Sources de la biographie de Nicolas de Lyre”, *Études Franciscaines*, Vol. XVI, 383.

⁴³ F. W. Farrar, *History of Interpretation*, Baker Book House 1961, 274.

⁴⁴ Ian Christopher Levy: „Nicolaus a Lyra: Bevezetés a Bibliához”, in: Oda Wischmeyer (szerk.) *i. m.*, 260; fontos még e témában e kötetből a szintén ferences egzgetákról, Alexander Halensisről, Bonaventuráról és Petrus Oliviről szóló egy-egy fejezet, valamint a Thomas Prügl által írt középkor-bevezetés (különösen *i. m.*, 141).

⁴⁵ Levy, *i. m.*, 265.

⁴⁶ Ari Geiger, „A Student and an Opponent: Nicholas and his Jewish Sources”, in: Dahan, *Nicolas de Lyre*, Institute 2011, 167–203; C. Soussen-Max, „La polémique anti-juive de Nicolas de Lyre”, in: Dahan, *Nicolas de Lyre*, 51–73; D. Klepper, „Nicholas of Lyra and Franciscan Interest in Hebrew Scholarship”, in: Krey/Smith, *Nicholas of Lyra: The Senses of Scripture*, 289–311.

írásai igen nagy számú kéziratban maradtak fenn; másfelől ő lett az első bibliamagyarázó, akinek művét Rómában nyomtatásban is megjelentették. Ez is rokonítja őt Rasival, akinek a művét Nicolaus nem a nyomtatott velencei verziójában ismerte, mivel az jó pár évvel Nicolaus a Lyra római nyomtatása (1471/2) után jelent meg (1478). Lyra Rasi kommentárját minden bizonnyal valamely kéziratból ismerte, amelynek szövege nem biztos, hogy azonos volt a később kinyomtatott Rasi-szöveggel.⁴⁷

Nagy valószínűséggel Rasi szisztematikus magyarázatai fogták meg a bibliamagyarázó Nicolaus a Lyrát, és Rasit igen gyakran idézi *Postilláiban*.⁴⁸ Nicolaus erősen hangsúlyozza az Írások szó szerinti értelmének a fontosságát (amelyet szerinte más kommentátorok gyakran figyelmen kívül hagytak), és ki-kitér a szöveg nyelvtanára, filológiájára és történelmi kontextusára – mindezt a héber nyelv alapos ismeretével. Rasi művei mellett Nicolaus használ más zsidó bibliai magyarázatokat is, még a Talmudot is; keresztény tudóstársainak pedig azt javasolja, hogy zsidó szakemberekkel együtt tanulmányozzák a Bibliát. Ez utóbbi felvetéséért Paulos Burgos (1351–1435) és Sixtus Senensis (1520–1569)⁴⁹ inkvizítorok meg is támadták őt; legfőképp azért, mert Nicolaus a Talmud szövegét is idézte, míg ők éppen a Talmud tekintélyéről szóló vitákban fordultak élesen a zsidóság ellen (olyannyira, hogy Sixtus Senensis például a Talmud elpusztítására tett javaslatot).⁵⁰ Ők ketten Nicolaus a Lyrát egyszerűen „Rasi majmának” nevezték.

Csak a 15. században bukkant fel itt-ott az a vélekedés, hogy Nicolaus esetleg zsidó származású lett volna; mára világos, hogy nem olyan keresztény hitre tért zsidó volt, mint Paulos Burgos vagy Sixtus Senensis. Héber műveltségét sem családi környezetéből hozta tehát magával, hanem a ferences teológiai képzés során szerezte meg.

Nicolaus a Lyra Genézis-kommentárjának egy részlete:

⁴⁷ Rasi első „kritikai” kiadása és fordítása csak jóval később születik meg: *Rashi Commentary Translated into Latin I–II*. Johan Friederich Breithaupt, Gotha 1710, 1713. – K. J. Petzold legújabb kódex- és ősnymtatvány-összegzése alapján egyébként akár még az is elképzelhető, hogy Nicolaus mégis ismerhette a 1470 körül szintén Rómában nyomtatott legeslegelső Rasi-ősnymtatványt. Petzold, *i. m.*, 27sk.

⁴⁸ Beryl Smalley hívta fel a figyelmet arra, hogy a „postilla” szakkifejezés először Szentviktori Hugónál jelenik meg, tőle veszi át Nicolaus a Lyra. E megnevezés eredetileg talán az egyetemi előadásokban alkalmazott szóbeli műfajra utalhatott, hogy tudniillik a felolvasott bibliai szöveg szavai után következik a kommentár („post illa verba...”). Lásd bővebben B. Smalley: *Study of the Bible* 1978, valamint Karlfried Froehlich: „Christian Interpretation of the Old Testament in the High Middle Ages”, in *HBOT II/2* 2000, 517.

⁴⁹ Sixtus Senensis fő műve a *Bibliotheca Sancta*, amely Velencében jelent meg 1566-ban, öt kötetben. Regisztere a héber bibliaértelmezőket is felsorolja. Lásd a szerzőről és művéről bővebben Helmut Zedelmaier: „Sixtus Senensis: Bibliotheca sancta (1566)”, in Oda Wischmeyer (szerk.) *i. m.*, 575–582.

⁵⁰ 1559 áprilisában Sixtus Cremonába utazott, hogy elégesse az ott található Talmud-példányokat, mondván, hogy azok csak keresztényellenes írásokat tartalmaznak.

Nam elementa sunt propter mixta, et mixta inanimata, propter mixta animata, imperfecta propter perfecta, ut plantae propter animalia, animalia vero propter hominem, quantum ad eius nutritionem et iuuamentum. Corpora etiam caelestia facta sunt propter hominem, secundum quod dicitur. Deut.4.c. Ne forte oculis eleuatis ad caelum, videas solem et lunam, et omnia astra caeli, et errore deceptus adores ea, et colas, quae creauit dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus. Et ideo primo describit corporalis creaturae productionem generaliter.

Secundo hominis formationem specialiter ibi. Ait, Faciamus hominem, etc. Circa primum tria facit scriptura: Quia primo exponit opus creationis. Secundo opus distinctionis seu formationis, ibi. Dixit Deus, Fiat lux.

Tertio opus ornatus seu dispositionis, ibi. Dixit autem Deus Fiant luminaria. Opus creationis describitur ante omnem diem. Opus distinctionis, primis trib. dieb. Opus autem ornatus aliis trib. dieb. seqq.

Et Septimo die quieuit Deus a novis creaturis condendis. Secundum vero sententiam Hieron. in epistola ad Paulinum presbyterum de omnib. sacrae scripturae libris. Principium Genesis est tantis obscuritatib. involutum, ut ante triginta annos apud Hebraeos non legatur, et huiusmodi obscuritates satis apparent ex variis et multiplicib. expositionib. tam doctorum Hebraeorum quam catholicorum.

Ennélfogva az elemek a kevert dolgokhoz, a vegyes élettelen dolgok a vegyes élőlényekhez, a tökéletlenek a tökéleteshez kapcsolódnak, mint növények az állatokhoz, de az állatok az emberiséghez, amennyiben táplálékukra és segítségükre használják őket. Még az égitestek is az emberiség számára készültek, 5Móz 4: „Nehogy véletlenül az ég felé tekintve a napot és a holdat és az ég minden csillagát meglássátok, és tévedésből megtévesztve imádjátok őket, és azt imádjátok, amit Uratok Istenetek teremtett, hogy szolgáljon minden nemzet.” Így a Genézis először általánosságban írja le az égitestek teremtésének folyamatát.

Másodszor az emberek különleges megformálását írja le. Azt mondja: „alkossunk emberiséget stb.” Az első részben a testi teremtésre a Szentírás három kijelentést tesz. Tehát először elmagyarázza a teremtés munkáját. Másodszor megmagyarázza az alakítás vagy formálás munkáját. Ezért: „Isten azt mondta, legyen világosság.”

Harmadszor elmagyarázza a díszítés vagy a rendelés munkáját. Tehát: „És Isten azt mondta, legyenek a világítótestek.” A teremtés munkáját naponként mutatja be, megkülönböztetve az első három napot. A díszítő munkák a következő három napban tárja elénk.

A hetedik napon pedig Isten megpihent új teremtő munkájától. Ám Jeromos Paulinus presbíternek írt levelében a Szentírás összes könyvéről írva azt a meggyőződését fogalmazza meg, hogy a Teremtés könyvének kezdete olyan homályos, hogy a héberek sem olvashatták 30 éves koruk előtt, és a homályok is annyira nyilvánvalóan sokfélék és a sokrétűek a kifejezések is, hogy ezt a héber doktorok éppoly sokféleképpen magyarázzák, mint a katolikusok.

Et quia confusio est tam intelligentiae quam memoriae inimica, intendo vitare talem multitudinem expositionum illarum maxime quae a sensu literalis remotae videntur, cui sensui intendo insistere secundum gratiam a Domino mihi datam. Igitur circa principium Gen. sunt tres expositiones solennes, ad quas aliae videntur reduci. Prima est ipsius Aug. qui illos sex dies exponit, non prout: important successionem temporis, sed prout dicunt cognitionem angelicam relatam ad sex genera rerum conditarum.

És mivel a zűrzavar éppolyan ellensége az intelligenciának, mint az emlékezetnek, szándékomban áll kerülni azok nagy számát, különösen azokat, amelyek távol állnak a szó szerinti értelemről, amelyet az az Úr által kapott kegyelem szerint kívánok folytatni. Ezért a Genézis kezdetével kapcsolatban három alapvető kifejtés létezik, amelyekre úgy tűnik, a többit visszavezethetjük. Az első Ágoston (magyarázata), aki a hat napot nem idő egymásutánjaként magyarázza, hanem ahogy mondani szokták, angyali megvilágosításra, a hatféle dologhoz kapcsolódó dologra érti.

E rövid szövegben nem érzi szükségét a szerző, hogy kifejezetten megemlítsen Rasit, inkább csak általánosságban utal a „héber doktorokra”; a keresztények közül is egyedül Ágostont és Jeromost emeli ki. A teremtéstörténetet kettős megközelítésben mutatja be Nicolaus: az első bibliai teremtés-elbeszélést, a hatnapos teremtéstörténetet, az ún. Hexaémeront⁵¹ minden közös dolog létrejötte leírásának tekinti, míg a második teremtéstörténetet (Ter 2,4–3,24) az emberiség teremtése ábrázolásának. Ezért Nicolaus az első részben a filozófiai és metafizikai spekulációra helyezi a hangsúlyt, úgyhogy érvelése e részben sokkal bonyolultabb, mint a teremtéskommentár többi helyén. Az első részben (1,7–8,27) kifejezetten gyakran idézi Rasit, de citál más zsidó szerzőket is, Josephus Flaviust (2,9.25; 3,7), sőt Józsué és Eliézer rabbikat is (1,12), valamint egyéb zsidó egzegétákat; az is igen gyakori, hogy konkrét névmegjelölés nélkül utal a zsidó magyarázókra. Nicolaus a Lyra e főművéből a Ter 1–3 zsidó utalásainak pontos jegyzékét a 19. században Carl Siegfried állította össze, vizsgálva a *Postillák* hatását Lutherre és más reformátorokra.⁵²

Más Genézis-helyek kommentálásából világos hogy, Rasi és Nicolaus eltérő magyarázatot ad Ábrahámnak a Mamré tölgyesében fogadott három vendégére (Ter 18), jóllehet mindketten nagy súlyt fektetnek Ábrahám nagylelkű vendégszeretetének bemu-

⁵¹ Hexaémeron: Ter 1 alapján a hatnapos teremtéstörténetnek ez az elnevezése Alexandriai Philónra vezethető vissza, aki a teremtéssel kapcsolatban „hé hexaémerosz” periódusról beszélt. A keresztény egzegézisben Origenész, Hippolitosz, Nagy Szent Vazul, Nüsszai Szent Gergely stb. szintén használták a „Hexaémeron” megnevezést, jóllehet szövegtanilag a Ter 2,1–4 még az 1. fejezethez tartozik, úgyhogy helyesebb volna Heptaémeronról, hétnapos teremtről beszélni.

⁵² Carl Siegfried, „Raschi's Einfluss auf Nicolaus von Lyra und Luther in der Auslegung der Genesis“ in *Archiv für Wissenschaftliche Erforschung des Alten Testaments*, Halle, 1. kötet (1869), 428–456, 2. kötet (1871), 39–65.

tatására. Nicolaus jelzi is, hogy a katolikus, illetve a héber tudósok mennyire eltérően magyarázzák e szöveget.⁵³ Érdekes a Genezisen túl Nicolaus egyik megjegyzése Rut és Noémi kapcsolatának az elemzésekor is (Rut 1,16–17): szerinte figyelni kell a héber doktorok által hangsúlyozott emberi drámára. Nemcsak a ferences érzékenység szép példája ez, hanem Nicolaus didaktikus képességei is.

Miközben Nicolaus sokat átvesz Rasi szó szerinti héber magyarázataiból, nem fedlezkedik meg tudós keresztény elődeiről sem: sokat idézi mind az „angyal doktort” Aquinói Tamást, mind a „szeráfi doktort”, Bonaventurát, mind a „legyőzhetetlen doktort” Alexander Halensist. A második bevezetőjében (1,9) méltatja Sevilliai Izidornak a *De sententiae Libri III.* című művét, majd Tyconiuust és Ágostont is.⁵⁴ A *Postillák* 1471/2-es római editio princeps után – Rasiéhoz hasonlóan – Nicolaus *Postillái*t is szinte mindig mások kommentárjaival kiegészítve adták ki újra: e kiegészítésekben például a már többször emlegetett Paulos Burgos kritizálja Nicolaus „Rasi-függőségét”, botrányosnak tartva azt, hogy szerinte Aquinói Tamás elé helyezi a zsidó szerzőt.⁵⁵

Nicolaus jól ismeri a Johannes Cassianusra visszavezethető kis latin verset a biblia négyes értelméről: „Littera gesta docet, quid credas allegoria / Moralis quid agas, quo tendas anagogia.” Nicolaus azonban két részre osztja e négyes értelmezési modellt. A szó szerinti értelmezés elsőségét vallja, amely egyben elvezet a teljes értelem feltárására; a másik három értelem – a spirituális értelmezés három kategóriája – ehhez a teljes értelemhez kapcsolódik, magába foglalva a szöveg rejtett értelmét. Egyébiránt már Szentviktori Hugó is úgy vélte, a spirituális értelem feltárása csak akkor hasznos, ha nem elszakad a szó szerinti értelemről, hanem feltárja azt az analógia segítségével. Nicolaus is vallja ezt a „duplex litteralis” értelmezést, vagyis a kettős szó szerinti értelmet, amelyet igen találóan alkalmaz is Dán 11,21-re. Nicolaus azt fejtegeti itt, hogy sok esetben egy szentírási kép egy másik képre, figurára utal, a fő szó szerinti értelemnek egy másik változatára: például amikor Antiochus Epiphanész Krisztus előképe lesz. Ez „kettős szó szerinti értelem” koncepció már Szentviktori Hugónál is megjelenik.⁵⁶

Csepregi Zoltán helyesen mutat rá, hogy manapság különbözőképpen ítéljük meg a reformáció keresztény hebraistáit. „Andreas Osiander, Wolfgang Capito, Justus Jonas dicsekedhet általában a legtöbb érdemmel, míg Martin Bucer, Johann Eck, Luther Márton megnyilatkozásait elítélőleg ismertetik, alattuk már csak a konvertita Johannes Pfefferkorn és Antonius Margaritha állhat.”⁵⁷ Nicolaus a Lyrának is szembe kellett néznie saját korában a zsidó gondolkodók lenézésével, mégis túl tudott lépni ezen egy

⁵³ Lesley Smith, *i. m.*, 52.

⁵⁴ Ld. Ian Christofer Levy tanulmányát in Oda Wischmeyer (szerk.), *i. m.*, 266.

⁵⁵ I.C. Levy, *i. m.*, 273sk.

⁵⁶ Vö. Franklin T. Harkins: „Szentviktori Hugó: Didascalion az olvasás művészetéről”, in: Oda Wischmeyer (szerk.), *i. m.*, 148–162, főleg 153sk. és 162; valamint Lesley Smith, *i. m.*, 36.

⁵⁷ Csepregi Zoltán: *Zsidómisszió, vérvád, hebraisztika. Ötven forrás a reformáció és a zsidóság kapcsolatának kérdéséhez.* Luther Kiadó, Budapest, 2004, 15.

olyan időben, amikor sok kortársa pusztán a rabbik megalázására használta hébertudását a zsidó–keresztény polémiákban. Ma egészen másként gondolkodunk ezen kapcsolatról, a nagy teológusok és a középkori írásmagyarázatok tekintélyéről: nem a magyarázók tekintélyét kell megőrizni, hanem a Szentírás mondanivalójának értelmét kell védenünk a különböző magyarázati módszerek segítségével.

A *Postillák* hatása messze túlmutat saját korán. Luther is nagyra értékelte e szövegmagyarázatokat, amelyeket gyakran felhasznált Ószövetség-fordításához.⁵⁸ Julius von Pflug (1499–1564), a naumburgi egyházmegye utolsó katolikus püspöke ekkor már konkrétan Lutherre alkalmazta a korábbi, általános megfogalmazású Lyra-bököversét: „Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset” (‘Ha Lyra nem játszott volna, Luther nem táncolhatott volna’). E versike egyrészt elismeri Nicolaus a Lyra hatását, másrészt kritizálja benne azt, hogy a zsidó magyarázók véleménye nyomán elutasítja a középkori keresztény kommentárok allegorizáló megközelítést; e kritizált tendencia később valóban szembefordította a reformátorokat a középkori egezetikai hagyományok jó részével. És bár Nicolaus a Lyra *Postillái* nyilván nem egyedülként hatottak Luther reformatori egzezésére,⁵⁹ Rasi hatása Luther bibliamagyarázatára egészen nyilvánvaló. De még a reformáció korában keletkezett latin nyelvű protestáns bibliafordításokban is világosan kimutatható Rasi és a *Postillák* hatása.

Összegezve elmondhatjuk, hogy a posztbiblikus zsidó magyarázatok keresztény átvételében nem Rasi kommentárja az egyetlen forrás, és nem Nicolaus a Lyra az első keresztény bibliamagyarázó, aki felfigyelt a középkorban a héber magyarázatokra (hiszen láttuk, például Szentviktori András megelőzi őt). Mégis a legjelentősebb és legnagyobb hatású műnek e korból Nicolaus a Lyra *Postilláit* mondhatjuk abból a szempontból, hogy a szerző a posztbiblikus zsidó magyarázatokat szervesen beépíti keresztény bibliakommentárjába. Mind Rasi, mind Nicolaus a Lyra magyarázatainak óriási sikeréhez az is hozzájárult, hogy a könyvnyomtatás kezdetén e témakörben az ő műveiket jelentették meg elsőként nyomtatásban. Mindkét szerző kiemelten tárgyalta a szó szerinti és az allegorikus magyarázó technikák különbözőségeit, illetve a bibliamagyarázatok kapcsolódását a héber szöveghez. Ugyanakkor fontos megjegyeznünk azt is: Nicolaus a Lyra nem utasította el teljesen az allegorikus magyarázatokat, csak akkor mellőzte azokat, ha teljesen elszakadtak a szó szerinti értelemről. Ez különösen a reformáció korában vált fontossá, amikor a bibliai szövegek tekintélyére alapozott szisztematikus teológiai viták folytak. Jelen korunkban a szent szövegek mondanivalójának helyes megértése a vallási párbeszédben kap igen nagy jelentőséget, úgyhogy Rasi és Nicolaus a Lyra szellemi kapcsolatának vizsgálata különösen a zsidó–keresztény párbeszéd keretében tűnik egyre fontosabbnak.

⁵⁸ Thomas Marina Kalita: *The Influence of Nicholas of Lyra on Martin Luther's Commentary on Genesis*, The Catholic University of America ProQuest Dissertations Publishing, 1985.

⁵⁹ Gilbert Dahan (ed.) *Nicolas de Lyre franciscain du XIV^e siècle exégète et théologien*, Collection des Études Augustiniennes. Série Moyen Âge et Temps Modernes 48, Párizs, 2011.

BIBLIOGRÁFIA

- Bacher, Wilhelm, *Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babylonien*. Leipzig: Forgotten Books, 1914 (neue Ausgabe Berlin 1966).
- Bamberger, Selig, *Rashis Pentateuchkommentar*. Basel: Goldschmidt, 1962.
- Banitt, Menahem, *Rashi Interpreter of Biblical letters*. Tel Aviv: Chaim Rosenberg School of Jewish Studies, Tel Aviv University, 1985.
- Benoff, Tzvi, *The Leipzig Manuscript (MS Leipzig 1) & Rabbi Menachem Mendel Schneerson's Rules of Rashi's Usage of Targum*. 2017 https://www.kolhamevaser.com/files/shis-usage-of-targum_xzwv67j70tjxf3asvozp/
- Benyik György: „A keresztény Talmud-kutatás vázlata”, in *Keresztény–zsidó teológiai évkönyv*. Budapest: Keresztény–Zsidó Társaság, 2022, 7–26.
- Berndt, Rainer, „André de Saint-Victor (†1175), exégète et théologien.” *Bibliotheca Victorina*, 2. Paris: Brepols, 1991.
- Blondheim, David Simon, „Essai d'un vocabulaire comparatif des parlers judéo-romans.” In Blondheim, D. S., *Les parlers judéo-romans et la Vetus Latina: étude sur les rapports entre les traductions bibliques en langue romane des Juifs au moyen âge et les anciennes versions*. Paris: Champion, 1925.
- Bonaventura, Szent: *A hit rövid foglalatja. Breviloquium*. Ford. Dér Katalin. Budapest: Kairosz, 2008.
- Breithaupt, Johan Friederich, *Rashi Commentary Translated into Latin I–II.*, Gotha: Typis Reyherianis, 1710/13.
- Csepregi Zoltán: *Zsidómisszió, vérvád, hebraisztika. Ötven forrás a reformáció és a zsidóság kapcsolatának kérdéséhez*. Budapest: Magyarországi Evangélikus Egyház, 2004.
- Dahan, Gilbert, *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII^e–XIV^e siècles*, Paris: Cerf, 1999.
- (ed.), *Nicolas de Lyre franciscain du XIV^e siècle exégète et théologien. Collection des Études Augustiniennes*. (Série Moyen Âge et Temps Modernes 48.) Paris: Cerf, 2011.
- Darmesteter, Arsène / Blondheim, David Simon, *Glosses françaises dans les Commentaires talmudiques de Raschi I–II*. Paris: Champion, 1929–37.
- Dohmen, Christoph / Stemberger, Günter, „Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments.” *Studienbücher Theologie Band 1,2*. (2. überarbeitete Auflage) Stuttgart: Kohlhammer, 2019.
- Dotan, Aron, *Or Rišon Be okhmat ha-Lašon*. Jerusalem, 1997.
- Dulk, Mathijs den, *Between Jews and heretics: refiguring Justin Martyr's Dialogue with Trypho*. London / New York: Routledge, 2018.
- Engel Ferenc: *A Targum Onkelosz mint Rási kommentárjának fő forrása*. Budapest, 1938.
- —: *Rási: Két életrajz*. Budapest, 1933.
- Farrar, Frederic William, *History of Interpretation*. Grand Rapid, MI., 1961.
- Federbush, Simon, *Rashi his Teasing and Personality*. New York: Brill, 1958.
- Fraenkel, Jenő, *Rashi's Methodology in his exegesis of the Babylonian Talmud*. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1975. (Language, Hebrew)

- Froehlich, Karlfried, "Christian Interpretation of the Old Testament in the High Middle Ages", in Magne Sæbø (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation II/2*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2000, 497–532.
- Froom, Le Roy Edwin, *The prophetic faith of our fathers: the historical development of prophetic interpretation Vol. I*. Washington, D.C.: Review and Herald, 1950.
- Geiger, Ari, "A Student and an Opponent: Nicholas and his Jewish Sources", in: G. Dahan (ed.), *Nicolas de Lyre*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2011, 167–203.
- Glunz, Hans H., *History of the Vulgate in England from Alcuin to Roger Bacon: Being an Inquiry into the text of some English Manuscripts of the Vulgate Gospels*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Grabois, Aryeh, "Christian Hebraists", in Joseph Strayer (ed.), *The Dictionary of the Middle Ages*. New York: Charles Scribner's Sons, 1983, vol. 3, 313–14.
- Grossmann, Abraham, "The School of Litteral Jewish Exegesis in Northern France" in Magne Sæbø (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation II/2*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2000, 320–346.
- Halperin, Herman, *Rashi and the Christian Scholars*. Pittsburg (Pennsylvania): University of Pittsburg Press, 1963.
- Harkins, Franklin T.: „Szentviktori Hugó: Didascalion az olvasás művészetéről”, in: Oda Wischmeyer (ed.), *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjainkig*. Szeged: Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia Alapítvány, 2022, 148–162.
- Harris, Robert A., "Rabbi Eliezer of Beaugency, Commentaries on Amos and Jonah (With Selections from Isaiah and Ezekiel)." *Medieval Institute Publications*, Kalamazoo, MI: Medieval Institute Publications, 2018.
- Kalita, Thomas Marina, *The Influence of Nicholas of Lyra on Martin Luther's Commentary on Genesis*, The Catholic University of America ProQuest Dissertations Publishing, 1985.
- Kenyon, Sir Frederick, *Description from 'Our Bible & the Ancient Manuscripts' by 1895 – 4th ed*. London: Eyre & Spottiswoode, 1939.
- Klepper, Deane Copeland, "Nicholas of Lyra and Franciscan Interest in Hebrew Scholarship", in: Krey, Philip D. / Smith, Lesley (eds.), *Nicholas of Lyra: The Senses of Scripture*, Leiden: P. Krey and L. Smith, 2000, 289–311.
- Kohut Sándor: *A zsidók története a Biblia befejezésétől a jelen korig*. Nagyvárad: Laszky A., 1881.
- Krey, Philip D. / Smith, Lesley (eds.), *Nicholas of Lyra: The Senses of Scripture*. Leiden: Brill, 2000.
- Labrosse, Henri, „Sources de la biographie de Nicolas de Lyre,” *Études Franciscaines, Vol. XVI*. (1906), 383–404.
- Levy, Ian Christofer: „Nicolaus a Lyra: Bevezetők a Bibliához”. In: Oda Wischmeyer (ed.), *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjainkig*. Szeged: Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia Alapítvány, 2022, 260–275.
- Lubac, Henri de, *Exégèse médiévale*, 4 vols, (Paris, 1959, 1961, 1964), translated as *Medieval Exegesis*, trans. Mark Sebanc (vol i), Edward M. Macierowski (vols ii and iii), 4 vols, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998–.
- Maman, Aaron, *Comparative Semitic philology in the Middle Ages*, Kap. 11: "Dunash ben Labrat". Leiden: Brill, 2004, 289–295.

- Meyer, Heinz, „Die Problematik und Leistung der Allegoriedefinitionen Beda Venerabilis“. In: *Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster* 35 (2003), 183–200.
- Midrash Rabbah, *Genesis*. Übers: H. Freedman und Maurice Simon, Vols. 1–2. London: The Soncino Press, 1983.
- Oberlander Baruch; Köves Slomó; Feig András: *Szemelvények Rásinak a Tórához írt kommentárjából: új magyar fordítás: dr. Katcz Sándor és neje szül. Schwarcz Irén emlékére, 1. köt.* Budapest: Egységes Magyarországi Izraelita Hitközség, 2006.
- Origenes, *Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung, Erster Teil: Die Homilien zu Genesis, Exodus, Leviticus*. Ed. W. A. Baehrens, GCS Origenes 6. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1920.
- Penkower, Jordan S., „The French and German Glosses (Le'azim) in the Pseudo-Rashi Commentary on Chronicles (12th century Narbonne): The Manuscripts and the Printed Editions.“ *Jewish Studies Quarterly (JSQ)* 16 (2009) / Issue 3, 255–305 (51).
- Petzold, Kay Joe, *Masora und Exegese. Untersuchungen zur Masora und Bibeltextüberlieferung im Kommentar des R. Schlomo ben Yitzchak (Raschi)*, Berlin / Boston: De Gruyter, 2019.
- Sæbø, Magne, *Hebrew Bible Old Testament (HBOT). The History of Its Interpretation II/2* Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2000.
- —: *Hebrew Bible Old Testament (HBOT). The History of Its Interpretation II*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2008.
- Schaff, Philip, *Modern Christianity: The German Reformation, History of the Christian Church Vol. VII*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990.
- Schwartz Mór: *Kimchi Mózes és munkái. Adalékok a héber nyelvtan és Szentírás magyarázat történetéhez*. Budapest: Trebitsch Ny., 1893.
- Siegfried, Carl, „Raschi's Einfluss auf Nicolaus von Lyra und Luther in der Auslegung der Genesis“ in: *Archiv für Wissenschaftliche Erforschung des Alten Testaments*, Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, volume 1, (1869), 428–456, volume 2 (1871), 39–65.
- Smalley, Beryl, *The Study of the Bible in the Middle Ages*. New York: Oxford University Press, 1941.
- Smith, Lesley, „The Exegetical and Hermeneutical Legacy of Middle Ages: Christian and Jewish Perspectives. 2.1. Nicolas of Lyra and Old Testament Interpretation“ in: Magne Sæbø (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation II*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2008, 49–63.
- Soussen-Max, Clair, „La polémique anti-juive de Nicolas de Lyre“, in: G. Dahan (ed.), *Nicolas de Lyre*. Paris: Brepols, 2011, 51–73.
- Stemberger, Günter: *A zsidó irodalom története*. Budapest: Osiris, 2001.
- —: *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit*. Beck, München: C.H. Beck, 1979; neue Ausgabe 2009.
- Strayer, Joseph (ed.), *The Dictionary of the Middle Ages*. New York: Charles Scribner's Sons, 1983.
- Tamás, Aquinói Szent: *Catena aurea I. Kommentár Máté evangéliumához*. Ford. Lázár István Dávid, Benyik György (szerk.). Szeged: JATEPress, 2000.
- Wellesz Gyula: *Rasi élete és működése: az Izraelita Magyar Irodalmi Társulat megbízásából*. Budapest, 1906.

- Wischmeyer, Oda (ed.): *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjainkig*. Szeged: Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia Alapítvány, 2022.
- Zedelmaier, Helmut: „Sixtus Senensis: Bibliotheca sancta (1566)”, in: Oda Wischmeyer (ed.), *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjainkig*. Szeged: Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia Alapítvány, 2022, 575–582.
- Zunz, Leopold, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, Berlin: Louis Gerschel Verlagsbuchhandlung, 1865.

ALEXANDER HALENSIS KRISZTUS SZÍNEVÁLTOZÁSÁRÓL – *QUAESTIO, POSTILLA, HATÁSTÖRTÉNET*

A teológiai gondolkodás már a 12. században törekedni kezdett arra, hogy racionális struktúrákon alapuló autonóm tudománnyá váljon, megkülönböztetve magát az egzegézistől.¹ Ekkor ismerték meg a teológusok Arisztotelész tudománymodelljét, és igyekeztek annak alapján meghatározni a teológia helyét a tudományok rendszerében; e folyamat majd csak a 13. században zárult le. Alexander Halensis is igyekszik tudományos, arisztotelészi státuszt adni a teológiának,² jóllehet nem adja fel a teológia hagyományos ágostoni (szapienciális) megközelítését sem, amely a teológiára mint bölcsességre tekint.³

Alexander Halensis az első 13. századi teológus, aki Jézus színeváltozásának témájával *quaestio disputata*⁴ és bibliakommentár formájában egyaránt foglalkozik. Korábban kommentárokkal a *postilla* vagy a *lectura* irodalmi műfajában lehetett találkozni,⁵ míg a 13. század elejétől elkezdik folyamatos *glossza* formájában is írni a bibliakommentárokat, az egyes szöveghelyek (*loci*) közé illesztve be a megjegyzéseket.

Hugo a Sancto Caro (Saint-Cher-i Hugó) az egzegézis két fő áramlatáról beszél: az egyik a moralizáló allegóriát kedveli, míg a másik a *quaestio theologicá*ra fókuszál.⁶

¹ Vö. Gian Luca Potestà: „I frati minori e lo studio della Bibbia. Da Francesco d’Assisi a Nicolò di Lyre”, in: *La Bibbia nel medioevo*, Bologna, 1996, 278.

² Vö. Thomas Prügl: „Summa Halensis: Tractatus introductorius, qu. 1: De doctrina theologiae”, in Oda Wischmeyer (szerk.), *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjainkig*, Szeged: Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia Alapítvány 2022, 175–191, főleg 179sk. (és a tanulmány előtt még bőséges szakirodalom Alexander Halensishez).

³ Vö. Patrizia Preda, „L’epistemologia teologica in Alessandro d’Hales”, in: *Rivista di filosofia neoscolastica* 74 (1982) 47–67.

⁴ Vö. William J. HOYE, „Die mittelalterliche Methode der Quaestio”, in: *Philosophie: Studium, Text und Argument*, Münster, 1997, 155–178.

⁵ Potestà, i. m., 275.

⁶ Vö. Alessandro Ghisalberti, „L’esegesi della scuola domenicana del secolo XIII”, in: *La Bibbia nel medioevo*, Bologna, 1996, 294.

I. HERMENEUTIKAI BEVEZETŐ

Ulrich Luz szerint a szövegek értelmezés- és hatástörténete egyfelől azt mutatja meg, mi lett belőlünk, olvasóikból e szövegek alapján.⁷ A bibliai szövegek sokszor mélyen áthatották értelmezőiket, meghatározván az ő személyes, teológiai, egyházi és kulturális identitásukat. Így a bibliai szövegek hatástörténetével való foglalkozás azt jelenti: felfedezzük saját összefonódásainkat e szövegekkel, ezzel rálátva a szövegekhez való általános viszonyulásunkra. Bibliai szövegek hatástörténetével való foglalatosságunk annak felfedezéséhez visz minket közel, hogy mi magunk mit köszönhetünk e szövegeknek: saját múltunkként fedezhetjük fel a múltat – nem más valakinek a múltjaként –, amely ma is meghatározza témáinkat, kategóriáinkat, értékítéleteinket. Világos, hogy ebben a hermeneutikai irányultságban kezdettől fogva erősen jelen van az „egyház”, méghozzá egyfelől mint az a közösség, amely átjárta a bibliai könyveket, rájuk nyomta bélyegét, és amely – a bibliai kánon létrehozása és továbbadása révén – saját könyvévé tette a Szentírást. Másfelől az egyház az az „otthon” is, amely elődeinknek lehetőséget nyújtott a bibliai szövegek értelmezésére, aktualizálására, megformálására, valamint arra, hogy később is új meg új tapasztalatokra tegyenek szert e szövegek kapcsán. Az egyház tehát mint a bibliai szövegek által alapvetően meghatározott, illetve azok hatásának teret adó társadalmi tér van jelen. A bibliaolvasás terén az egyház az „a múltra nyitott tér”, ahol régi bibliai szövegeket hirdetnek, olvasnak, értelmeznek vagy ünnepelnek. Az egyház fontos mint a bibliaolvasás „anyja” is, aki vezeti az értelmezést, illetve akitől (lázongva) el lehet határolódni. És megint másfelől nézve az egyház „bábája” a megértésnek. Vagyis az egyház az a kiindulópont, amely nélkül nem tudnak megmutatkozni a bibliai szövegek, hisz azok ezen egyháznak a kánoni szövegei. Ezért egyes vonások részben azért fognak átruházódni az egyházra is, mert hálások vagyunk azért, amivé a bibliai szövegek tettek minket, más dolgok viszont talán éppen azért, mert tiltakozunk az ellen, amivé a bibliai szövegek tanúsága szerint lettünk.

Ulrich Luz szerint egy másik hermeneutikai viszonyulás alapja az lehet, miként alakult más egyházakban és kultúrákban a bibliai szövegek hatástörténete – vagyis annak vizsgálata, hogy mások mivé lettek ugyanazon bibliai szövegek által. Sokan ugyanis a bibliai szövegeknek köszönhetik azt, amivé lettek – legyenek az illetők akár katolikusok vagy ortodoxok, pünkösdiek vagy szekularisták, afrikaiak, szerzetesek vagy éppen újrakeresztelőként lázadó 16. századi földművesek. E megközelítésben nem saját horizontunk feladásáról, hanem annak kitágításáról van szó, aminek révén megnyílunk mások horizontja számára is. E megközelítésben a hatástörténet azt tárja fel, mennyi idegenség rejlik az újszövetségi szövegek jelentéspotenciáljában. Vagyis itt elsősorban nem önma-

⁷ Ulrich Luz, „Wirkungsgeschichtliche Hermeneutik und kirchliche Auslegung der Schrift”, in: *Die prägende Kraft der Texte. Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments. Ein Symposium zu Ehren von Ulrich Luz. SBS 199*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2005, 15–36, itt 15–18. E luzi alapgondolatokat vesszük itt végig.

gunkat akarjuk megérteni, hanem azt szeretnénk látni, mások miként értették a bibliai szövegeket – lévén azok nem pusztán a mieink, hanem „másokéi” is. Ebben a perspektívában nem közvetlenül önmagunk megértésére törekszünk, hanem arra figyelünk, milyenné *nem* lettünk mi. A bibliai szövegek értelmezés- és hatástörténetének vizsgálata – felmutatván azt, mások mivé lettek a bibliai szövegek alapján – lehetőséget kínál fel nekünk arra, mivé lehetnénk akár mi magunk is.

Ebben a hermeneutikai szemléletben is jelen van az „egyház”, de immár nem mint „anya” vagy mint „bába” vagy mint a múltra nyitott és saját életünket lehetővé tevő tér. Itt az egyház mint történetileg és kulturálisan szervesen kifejelett sokféleség jelenik meg, mint a „Mások” egyháza, mint dialógus- vagy vitaközösség. A bibliai szövegek hatástörténetével való foglalkozás ökumenikus dialógusra hív, amelyben nem pusztán az élők, hanem a már régen megholtak is arról beszélnek, miként határozták meg identitásukat a bibliai szövegek.

Mindebből az látszik, hogy mi magunk a hatástörténetet nem pusztán a gadameri értelemben vett „hatástörténet-tudat” alapjaként értelmezzük – amely nála az interpretátor hagyományhoz való „életviszonyának” tudatosítását jelenti –, hanem arra is fókuszálunk, hogy minden műnek van saját hatástörténete. Mi pedig egzegéták lévén egy egészen konkrét szövegeknek, a Bibliának a hatástörténetét vizsgáljuk. A hatástörténet-hermeneutikában szövegszerű közelségről és távolságról van szó, horizontok összekapcsolásáról és kitágításáról; úgyhogy Gadamer ódzkodása a „szellemtudományok önálló segéd tudományától” annyiban nem igazán érthető,⁸ hogy nem is pusztán a Bibliának a hatástörténetében tárul fel az, mily óriási hatása lehet egyetlen eminens műnek. A hatástörténet-hermeneutika mint segéd tudomány igenis felhívhatja a figyelmet – a történelemről megfélemező jelenünkben – a történeti tudat nagy hatású történelmi implikációira, illetve a bibliai szövegek és azok interpretátorai történetileg régóta vizsgált kapcsolatára.

Ulrich Luz szerint a bibliai szövegek „hatástörténete” szinonimája a „receptiótörténetüknek”. Utóbbi kifejezést Luz olyan tág értelemben használja, mint ahogyan azt az ő mestere, Gerhard Ebeling tette, amikor „értelmezéstörténetről” beszélt. Ebeling ugyanis az egyháztörténetet az Írás értelmezéstörténeteként fogta fel,⁹ méghozzá oly módon, hogy az „értelmezés” kifejezésbe hangsúlyozottan beleértette az emberi cselekedeteket is: a szenvedést, a kultuszt, az imádságot, a teológiai gondolkodást, a személyes döntéseket, az Isten nevében indított háborúkat és az irgalmas szeretet tetteit egyaránt. Ulrich Luz a „receptiótörténet” kifejezés helyett szívesebben mond „hatástörténetet”. Ennek

⁸ Érdemes talán megjegyeznünk, hogy Luz e ponton az EKK-projekt (Evangelisch-Katholischer Kommentar) kapcsán beszél minderről; e sorozatban jelent meg Luz hatalmas, négykötetes Máté-kommentárja.

⁹ Gerhard Ebeling, „Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift”, in: uő., *Gottes Wort und Tradition* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964), főleg 22skk.

oka egyfelől az, hogy szerinte e szóhasználat inkább magukat a bibliai szövegeket állítja középpontba – nem pedig azok emberek általi, sokszor igen nagy hatású recepcióját –, másfelől pedig így tud kapcsolódni Gadamerhez. Mindazonáltal Gadamerhez képest Luz kissé módosítja a perspektívát: míg előbbi az izgatta, mi a történelem által meghatározott (*geprägt*) interpretáló szubjektumnak a helye a történelemben, addig utóbbi bizonyos szövegeknek – leginkább a bibliaiaknak – a meghatározó ereje, hatalma (*prägende Kraft*)¹⁰ foglalkoztatta. Az „értelmezéstörténet” kifejezés jelentését Luz szűkebbre vonja, mint Ebeling: Luz szerint a hatástörténetnek azok a területei tartoznak az értelmezéstörténet kategóriájába, ahol a vizsgált szövegek recepciója a nyelv médiumán keresztül történik, szándékoltan megfogalmazott értelmezések formájában. Luz számára tehát az értelmezéstörténet úgy viszonyul a hatástörténethez, mint egy kisebb koncentrikus kör a nagyobbhoz.

2. KÖZELÍTÉSEK A BIBLIÁHOZ

A biblikus módszertanban egy szöveg hatástörténetének a vizsgálata tehát egy konkrét gondolkodásmódot jelent ugyanis, de nem külön módszert. E gondolkodásmód a hagyományból indul ki, lévén a Bibliát egyetlen hatalmas hagyomány jeles tanújának tekinti.

A Pápai Biblikus Bizottság 1993-ban kiadta a *Szentírás-magyarázat az egyházban* című dokumentumot:¹¹ ebben a szövegek hatástörténetének előbb felvázolt megközelítésmódja két alapelven nyugszik. A szöveg egyfelől akkor válik irodalmi művé, ha olyan olvasóra talál, aki elfogadásával életre kelti azt. Másfelől ez az elfogadás a szöveg mélyebb megértéséhez járul hozzá, egyéni vagy kollektív módon sokféle téren alakot öltve (irodalom, művészet, teológia, aszketika, misztika). Ilyen értelemben a hatástörténeti megközelítésmód pontosításához szükség van néhány kritérium meghatározására.

Először is azt fontos tisztázni, mennyiben tulajdoníthatók bizonyos hatások ténylegesen a bibliai szövegeknek; másodsorban azt, hogy bizonyos hatások milyen mértékben egyeztethetők össze az egyház tanításával és gyakorlatával, vagyis hogy mennyiben egyeznek meg az egyházi hagyományokkal; harmadrészt pedig szükség van arra, hogy

¹⁰ E szófordulatból meríti a címét a 7. jegyzetben emlegetett tanulmánykötet, amely egy 2003-as, Ulrich Luz nyugdíjazásakor tartott ünnepi konferenciának a hét előadását tartalmazza (Ulrich Luz itt röviden kivonatolt szövege mellett: Vasile Mihoc az ortodox kereszténység hermeneutikai alapelveiről; Marius Reiser a bibliai hermeneutika változásairól a felvilágosodás korában; Heikki Räisänen a Máté-evangélium és a pokol kapcsolatának hatástörténetéről; Pierre Bühler az olvasás szabadságáról, illetve az interpretáció hatáiról Eco és Luther Hegyi beszéd-értelmezése kapcsán; Samuel Vollenweider: Pál az egzisztencia és a hatástörténet határán; Christopher Rowland az angol radikálisok Apokalipszis-értelmezéseiről).

¹¹ Pápai Biblikus Bizottság: *Szentírás-magyarázat az Egyházban*. Biblikus Írások 1. Budapest: Szent Jeromos Bibliatársulat, 1998 (ford. Székely István).

a hatástörténeti vizsgálódás együtt dolgozzon más megközelítésmódokkal, különösen a történeti-kritikai módszerrel.¹²

3. KRISZTUS SZÍNEVÁLTOZÁSA

3.1. HATÁSTÖRTÉNET

Fontos látnunk, hogy egyedül a Máté-evangélium (17,9) beszél a színeváltozás kapcsán „vízióról”. E vízió kapcsán azonban kérdések merülnek fel. Kinek a víziója ez? Kit vagy mit látni e vízióban? Az egyházatyák válaszai részben krisztológiaiak (ti. Krisztus ragyogása látható a vízióban mint istensége lényegének manifesztációja), részben szótériológiaiak (egy emberi lényt lehet látni megistenülve, *in via*), részben pedig eszkatológiaiak (a húsvét dicsősége látható, *in patria*).¹³ Krisztológiai szempontból tehát a színeváltozás Krisztus istenségének a kinyilatkoztatása: azért viszi fel tanítványait a hegyre, hogy megmutassa nekik az istenség dicsőségét. Mózes és Illés eddig nem ismerték Jézus emberi mivoltát, ezért örvendeznek; az apostolok számára viszont Jézus istensége az új. Erről Szíriai Szent Efrém is elmélkedik¹⁴ Aranyszájú Szent János pedig a következőket mondja: „Egy kicsit megnyitotta számukra az istenségét, és megmutatta nekik a belső istenséget.”¹⁵ A hegyen megjelent az egész Szentháromság: Krisztus, a Fiú nagy dicsőségben, az Atya hangja pedig, a Lélek az őket beárnyékoló nagy felhőben.¹⁶ E kinyilatkoztatás nem egy testetlen és az értelem számára megközelíthetetlen istenség közvetlen feltárulása, hanem „levezetett” dicsőség, amely Krisztus istenségéből átárad Jézusra, mint amikor a napsütés felragyogtatja a levegőt.

E krisztológiai megfogalmazások sosem elvont tanok óhajtanak lenni, hiszen az egyházi értelmezők a tanítványok perspektívájából szemlélik a történeteket; Máté evangélista is így tesz. A tanítványok nem pusztán félelmüket fejezik ki a látottak kapcsán, hanem arról is szólnak, hogy ők is részesei a színeváltozásnak: tehát nem pusztán Krisztus „transzfigurációjáról” van itt szó, hanem a tanítványokról is, amelynek az alapja a „configuratio in Christo”. E színeváltozás ragyogó metamorfózisa tehát nem pusztán

¹² Vö. Anton Popović, *Načela i metode za tumačenje Biblije. Komentar Papina govora i dokumenta Biblijske komisije* Tumačenje Biblije u Crkvi, Zagreb, 2005, 161. Valamint Török Csaba, „A bibliai hermeneutika kérdései a II. Vatikáni zsinat utáni megnyilatkozásokban”, in Oda Wischmeyer, *i. m.*, 1063–1078, főleg 1073–1075.

¹³ Vö. Bogdan G. Bucur, „Matt 17:1–9 as a Vision of a Vision: A Neglected Strand of the Transfiguration Account”, *Neotestamentica* 44 (2010), 17.

¹⁴ *Orat. de Transfig.* 7. A sok következő patrisztikus hely mind a következő, már említett alapműből származik: Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus. 2 Teilband: Mt 8–17*, Zürich – Düsseldorf – Neukirchen-Vluyn, 1999, itt 514.

¹⁵ *Ecloga de imperio, potestate et gloria*, *Hom.* 21.: „Modicum quid divinitatis patefecit, et inhabitantem Deum monstravit.” Vö. Luz, *i. m.*, 514.

¹⁶ *Uo.*

Krisztust ünnepli és állítja a középpontba, hanem az embert is, az emberben pedig a természet eljövendő jobbra fordulását és megistenülését, azaz a természet felemelkedését a természetből a természetfölöttibe.¹⁷ E megközelítésben a színeváltozásról szóló beszámoló egy hívő ember életének tapasztalati modellje is, úgyhogy beszélhetünk minden hívő ember hegyre való felmeneteléről, a hegyen szerzett tapasztalatáról, majd pedig a hegyről való lejöveteléről.

3.1.1.

A hegyre történő felmenetelbe beletartozik a földi gondokról és kívánságokról való lemondás. A hegy a „bölcsség hegye”, és a felmenés előtti hat nap alatt semmi láthatót nem lát az ember, és nem szereti a világot, mivel porból csak por lesz. Az alázatos test azonban transzcendál, majd eljut a magasztos, isteni szeretet szintjére: látja a láthatatlant.¹⁸ Damaszkuszi Szent János kitér Péter, Jakab és János személyére. Pétert azért vitte fel Jézust, hogy egyfelől megmutassa neki, Jézus tanúságtételét megerősíti az Atya tanúsága, másfelől pedig azért, mert Péter az egyház fejévé kell legyen.¹⁹ Jakabot azért vitte fel, mert Krisztusért életét kellett adnia, Jánost pedig azért, hogy ő majd – tulajdonképpen mint a teológia legtisztább eszköze – az Isten Fia időhöz nem kötött dicsősége láttán elmondhassa: „Kezdetben volt az Ige.”

3.1.2.

Az odafent a hegyen történekről nagyon visszafogottak az értelmezések, hiszen spirituális, misztikus tapasztalatokról kellene szólni. Már Órigenész sok mindent megfogalmazott: „Nem az a fontos, hogy egy külső, látható kunyhó épüljön fel, hanem egy belső szükségeltetik, méghozzá Isten Igéje számára. A fontos az a ragyogó felhő, amely az igazakat megvédő, megvilágosító és beragyogó Lélek.”²⁰ Szír Szent Efrém azt írja: „Megmutatta ruháit, amelyek fehéren ragyogtak, mint a fény, mivel egész testéből istenségének ragyogása sugárzott, annak fénye áradt minden tagjából.”²¹ Másféle magyarázatokról lemondtak az atyák, tudván, hogy Krisztus színeváltozása egy „finálé előtti” dicsőség volt, és hogy ennek megtapasztalása e földi életben csak töredékes módon lehetséges. Nagy Szent Leó arra figyelmeztet, hogy az Úr azért változtatott át, hogy ezzel eltávolíthassa tanítványai szívéből a kereszt botrányát.²² Pseudo-Dionüsziosz Areopagita pedig így ír egyik legmarkánsabb szövegében a világ végi átváltozásról, amikor is

¹⁷ Krétai András *Or.* 7 (vö. Luz, *i. m.*, 515).

¹⁸ Damaszkuszi Szent János *Or. de Transfig.* 10 (vö. Luz, *uo.*).

¹⁹ Damaszkuszi Szent János *Or. de Transfig.* 9 (vö. Luz, *i. m.*, 514, 53. jegyz.).

²⁰ Órigenész *Comment. in Matth.* XII, 41. Lásd ehhez még Origene, *Commento al Vangelo di Matteo* 1, Róma, 2005, 362–363.

²¹ Szír Szent Efrém *Orat. de Transfig.* 6 (vö. Luz, *i. m.*, 514, jegyz. 53)

²² Nagy Szent Leó *Sermo* 51,2 (vö. Luz, *uo.*)

a hívek angyalok alakját öltik magukra és mindörökké egyesülnek Krisztussal: „Eltöltettünk az Ő látható teofániájának szent megfigyeléseivel, amely teofánia az isteni metamorfózisban tündöklő sugaraival ragyog be bennünket, tanítványokat. Részesedünk az isteni megvilágosodásban – szenvedélymentes és anyagtalan értelemben – egy olyan egységben, amely túlnő a szellemen... A jelenben azonban alkalmas szimbólumok által tanítatunk az isteniről, amennyire be tudjuk fogadni azokat.”²³ Maximus Confessor így fogalmaz: „A tanítványok életük földi vége előtt eljutottak a testtől a szellemig.”²⁴ Vagyis a három tanítvány misztikus módon tanulta meg azt, hogy Krisztus arcának minden szemet elkápráztató ragyogása szimbóluma Krisztus istenségének, amely meghalad minden érzet, jelentést, létet vagy tudást.

3.1.3.

Mivel mindezek nem érzéki tapasztalatok, a keleti egzegézis mindig is hangsúlyozta: Jézus alakja és ruhája nem természetes fénytől ragyogott. Az alábbiakban Ohridi Theophylaktosz²⁵ magyarázatainak egy részét közöljük, aki Máté-kommentárjában részletesen taglalja a színeváltozás jelenetét (Mt 17,1–13):

1. És hat nap múlva vette Jézus Pétert és Jakabot és testvérét, Jánost.

Ez nem mond ellen a Lukács által mondottaknak – „e beszéd után mintegy nyolc nappal” (vö. Lk 9,28) –, merthogy Lukács számol a hegyen töltött legelső és a legutolsó nappal is, míg Máté csak azokkal, amelyek a kettő között teltek el. Pétert azért vitte magával Jézus, mert nagyon közel állt hozzá; Jánost azért, mert ő volt a szeretett tanítvány, Jakabot pedig buzgósága miatt.²⁶ Jakab buzgósága egyfelől abban ragadható meg,

²³ Pseudo-Dionüsziosz Areopagita *De Div. Nom.* 1,4 (vö. Luz, *i. m.*, 516)

²⁴ Maximus Confessor *Ambiguorum Lib.* (vö. Luz, *i. m.*, 516)

²⁵ Személyéhez lásd Christian Hannick, Theophylakt von Achrida, in: *Theologische Realenzyklopädie. Band 33*, Berlin/ New York 2002, 372: „Nem volt annyira eredeti szerző, sokkal inkább elődeiből merített: Aranyászú Szent Jánosból, Kaiszareiai Baszileioszból, Nazianzoszi Szent Gergelyből, Nüsszai Szent Gergelyből, Alexandriai Kírilloszból, valamint az Órigenészt, Mopszvesztiai Theodoroszt, Laodiceai Apollinariszt és másokat idéző katénákból.” – Theophylaktosz Máté-kommentárjának itt idézett fordítása megtalálható: *Tumačenje svetog Evandjelja po Mateju*, <https://svetosavlje.org/tumacenja-svetog-evandjelja-po-mateju/> (letöltés 02. 04. 2022.)

²⁶ Theophylaktosz más helyütt erről: „Miért nem vitte fel a hegyre Jézus mind a tizenkét tanítványát, miért csak Pétert, Jánost és Jakabot? Mert Júdás nem volt méltó arra, hogy áruló szemeivel lássa az Úr dicsőségét. De erre egyesek azt kérdezik: 'Amennyiben ez a helyzet, Júdás kivételével miért nem vitte fel Jézus a többi tizenegy tanítványt?' Mi azonban nem vagyunk okosabbak és eszesebbek az Úr Krisztusnál. Ha az történt volna, hogy egyedül hagyta volt lent Júdást, míg a többieket felviszi a hegyre, akkor azt lehetne mondani, hogy Júdás emiatt árulta el az Urat, eladván őt a zsidóknak. A többi nyolc apostol is lent marad Júdással, nehogy az előbbi következtetésekre juthassunk. Így a három tanítvány, amely a látás révén felismeri Őt, így dicsőíttetik meg, míg a többi kilenc, akik a hallás révén jutnak el a hitre, úgy mondatik boldognak, hiszen róluk mondta az Úr: 'Boldogok, akik nem látnak, és mégis hisznek' (vö. Jn 20,29). Egyébként csak három tanítványt vitt magával, Pétert, Jakabot és Jánost, hogy beteljesítse azt, ami mondatott: 'Minden szó maradjon két vagy három tanú

hogy megígéri, ő is kiissza majd azt a kelyhet, amelyet Jézus (vö. Mt 20,22), másfelől szenvedésén, mert Heródes kivégeztette őt kard által, a zsidók tetszését elnyerendő.

2–3: És őket felvitte egyedül a magas hegyre. És elváltoztatott előttük, és arca úgy ragyogott, mint a Nap, és ruhái olyan fehérék lettek, mint a fény.

Felviszi őket a „magas hegyre”,²⁷ hogy ezzel megmutassa nekünk: az ember csak akkor méltó az ilyen isteni víziókra, ha előtte (a Lélek által) felemeltetik. A magas hegyen, egyedül, mondja az Írás, mert Krisztus gyakran rejtekben vitte végbe legnagyobb csodáit; mindezt azért, hogy azok az emberek, akik Istenként tekintettek rá, ne higgyék, hogy Krisztus csak látszólag testesült meg. Ha Krisztus színeváltozásáról hallasz, ne gondold azt, hogy akkor levetette testét: korábbi formájában maradt, hiszen arcáról és ruhájáról szó esik, de azok még ragyogóbbá váltak, mivel az istenség megmutatta dicsőségének egy részét Rajta, olyannyira, hogy a tanítványok is láthatták.²⁸ Azért beszélt korábban az Úr a színeváltozásról mint Isten országáról, mert a színeváltozásban hatalmának kimondhatatlan méltóságát nyilatkoztatta ki, megmutatván, Ő az Atya igaz Fia. A színeváltozás utal az Ő második eljövételének dicsőségére is, méghozzá Jézus arcának kimondhatatlan ragyogásával.

3. És lám, megjelent nekik Mózes és Illés, akik beszéltek vele.

Miről beszélgettek? Lukács azt mondja (vö. 9,31), az Ő eltávozásáról, vagyis a Rá váró jeruzsálemi szenvedéséről. Miért jelent meg Mózes és Illés? Hogy Krisztus megmutassa, Ő az ura mind a Törvénynek, mind az élő és holt prófétáknak. Illés egy még élő próféta (vö. 2Kir 2,11), Mózes pedig egy (már jó ideje elhunyt) törvényhozó. De azt is látni kell, hogy Ő sem a Törvénnyel, sem az Istennel nem szállt szembe, hiszen Mózes nem beszélgetne olyas valakivel, aki szembeszegült Isten parancsolataival, és a buzgó Illés sem túrná meg Isten ellenségét maga mellett. Mózes és Illés megjelenésének másik oka: megszüntetni azok kétkedését, akik szerint Jézus lenne Illés vagy valamelyik másik próféta. Honnan tudták a tanítványok, hogy a két megjelenő személy Illés, illetve Mózes

szájában’ (vö. Mt 18,16). A három tanú Péter, Jakab és János, és még kettő, Mózes és Illés, akiken a Törvény oszlopa nyugszik.”

²⁷ Míg egyes régi értelmezők (Aranyszájú Szent János, Hilarius, Euthümosz Zigabenosz stb.) egyáltalán nem említenek hegyet, Origenész és az 5. századi Jeruzsálemi Kiriillosz arról beszél, hogy mindez Tábor hegyén történt, a Jezreel-völgy északkeleti része fölé magasodó dombon, nagyjából tíz kilométerre a galileai Názáretől. A 6–7. századtól aztán általánossá vált az a felfogás, hogy a színeváltozás hegyen történt.

²⁸ A 14. századi Palamasz Szent Gergely tanítása szerint az apostolok „teremtetlen fényt” láttak. Mivel az ember nem láthatja az „isteni esszenciát”, ezért az Isten teremtetlen isteni energiák révén kommunikál vele. Atanítás a teremtetlen isteni energiákról és a teremtetlen fényről az ortodox hitnek és az emberi megistenülésnek az egyik lényegi mozzanata. Miután az ortodox egyház elnyomta az eretnek Kalábriai Barlám racionalista gondolkodását, a 14. századi ún. palamita zsinatok megerősítették és aláhúzták azt az ősi hitet, mely szerint az ember Istenhez közvetlen módon eljuthat, és hogy Isten meglátható igaz valójában (vö. 1Jn 3,2).

volt? Biztosan nem ikonokról, mert akkoriban tilos volt emberek arcát ábrázolni. Úgy tűnik, szavaikról ismerték fel őket. Mózes valószínűleg így beszélhetett: »Te vagy az, akinek a szenvedéseit megjövendöltem akkor, amikor a bárányokat levágtam és a pászkát bevégeztem.« Illés pedig emígyen vagy valami hasonló módon: »Te vagy az, akinek a feltámadásáról én előre beszéltem akkor, amikor az özvegy fiát feltámasztottam.« (vö. 1Kir 17,17–24) Mózes és Illés megmutatásával Krisztus azt tanítja az övéinek, hogy utánozzák őket: Mózeszt szelídségében és a népért hozott áldozatok terén, Illést pedig buzgóságában és állhatatosságában, hogy a tanítványok is legyenek szükség esetén olyanok, mint az igazságnak eme két, félelmet nem ismerő harcosa.

4. *És Péter azt válaszolta, mondván Jézusnak: »Úr, jó nekünk itt lennünk; és hadd építsünk három kunyhót; egyet neked, egyet Mózesnek és egyet Illésnek.«*

Nagy szeretete miatt Péter nem akarta, hogy Krisztus szenvedjen, ezért azt mondja: »Jó itt maradnunk, nem lemennünk, nehogy ott megöljenek minket. Hiszen ha ide feljönének, itt van nekünk Mózes és Illés, akik segítenek. Mózes háborúzott az egyiptomiakkal, Illés pedig lehozta a tüzet az égből. Ilyenek lesznek ők akkor is, ha ellenségeink feljönnének ide.« Péter mindezt nagy félelemmel eltelve mondta, mert – ahogy Lukács mondja – nem tudta, mit beszél. Péter vagy a rendkívüli esemény miatt nem tudott beszélni, vagy tényleg nem tudta, mit is mondjon, mert azt akarta, hogy Jézus fent maradjon a hegyen, ne menjen le, ne szenvedjen értünk. Félve attól, hogy beképzeltnek tűnhet, inkább azt mondja, ha akarod, építünk itt három kunyhót.

5. *Még beszélt, amikor lám, egy világos felhő árnyéka borította be őket; és lám, egy hang a felhőből így szólt: »Ez az én szeretett fiam, benne telik kedvem. Őt hallgassátok.«*

»Péter, te kézzel készített kunyhókat szeretnél, de az Atya engem itt egy felhővel vett körül mint nem kézzel készült kunyhóval, és ezzel megmutatta, hogy Fia is úgy jelenik meg, mint a múltban a felhőkben megjelenő Isten.« Itt a felhő világos, nem pedig sötét, mint korábban, mert nem megijeszteni akarta őket, hanem tanítani. Egy hang hallatszott a felhőből, megmutatandó, hogy Ő Istentől való. A »benne telik kedvem« azt jelenti: Ő az, akiben én nyugszom, és aki tetszik nekem. Így tanította őket: »Hallgassátok rá, és ha a kereszthalált választja, ne álljatok ellen neki.«

6–8. *És amikor a tanítványok ezt hallották, arcra borultak és nagyon féltek. És Jézus jött és megfogta őket és azt mondta: »Álljatok fel és ne féljetek!« És azok kinyitották szemüket, és nem láttak mást, csak Jézust.*

A tanítványok térdre borultak, mert nem tudták elviselni a felhők ragyogását és az erős hangot. Lukács azt mondja, szemük elnehezült,²⁹ itt azonban „álom” áll. Elfáradnak a túl erős fénybe tekintve. Hogy ne maradjanak meg túl hosszan félelmükben, és ne fe-

²⁹ Vö. Lk 9,32 és Mt 17,32.

lejtsek el a látottakat, Jézus felegyenesíti és bátorítja őket. Jézus egyedül van, úgyhogy nem lehet azt képzelni, hogy az égi hang Mózesről és Illésről tett volna tanúságot, hanem egyedül csak Őrá, mivel Ő a Fiú.

9. *És amikor lementek a hegyről, Jézus parancsolván nekik így szólt: »Senkinek se mondjátok el, mit láttatok, egészen addig, amíg az Emberfia fel nem támad a halottak közül.«* Alázatosságában Jézus azt parancsolja meg nekik, hogy senkinek se meséljék el a látottakat, nehogy az ezt hallók szégyenkezzenek akkor, amikor Őt később keresztre feszítve látják. Hiszen akkor azok azt gondolhatnák, hogy Ő csaló, aki csak látszólag vitt végbe csodákat. Isten kontemplációjára hat nap alatt lehet eljutni, annyi idő alatt, amíg a világ is teremtetett. Ha tehát nem lépsz túl ezen a világon, és nem jutsz fel egészen a hegy tetejére, akkor nem lesz részed dicső víziókban: sem Jézus arcát nem látod – ami az Ő istensége –, sem az Ő ruháit, azaz a testét. Ám ha felérsz a magas hegyre csúcsára, akkor látni fogod, hogyan beszélget Jézussal Mózes és Illés, merthogy a Törvény, a próféták és Krisztus ugyanazt mondja, mindenben egyezve. Ha látsz egy olyan embert, aki az Írás jelentését világosan értelmezi, akkor tudd, az illető világosan látja magát Jézus arcát is. Ha az illető az Írás szavait magyarázza, világossá téve azok jelentését, akkor tudd, ő Jézus fehér ruháit látja, mert a szavak a gondolatok ruhái. De ne mondd Péterhez hasonlóan, hogy jó itt lennünk, mert nekünk egyre feljebb kell jutnunk, nem maradhatunk az erény és a kontempláció síkján, hanem még magasabbra kell törnünk.

10. *És tanítványai megkérdezvén őt így szóltak: »Miért mondják az írástudók, hogy először Illésnek kell eljönnie?«*

Az írástudók az emberek megtévesztésére azt mondták, hogy ő nem a Krisztus, mert akkor Illésnek már el kellett volna jönnie. Nem tudták, hogy Krisztus másodszor is el fog majd jönni. Első eljövetelét János jelezte előre, második eljövetelekor majd Illés teszi ezt, mint ahogyan ezt Jézus végül is kifejtette a tanítványoknak. Figyelj hát!

11–13. *És Jézus válaszolván nekik így szólt. »Illés valóban elsőként jön és mindent helyreállít. Én azonban azt mondom nektek: Illés már eljött, de ők nem ismerték fel, bár mindent megtettek vele, amit felsoroltak; így fog szenvedni miattuk az Emberfia.« Akkor megértették a tanítványok, hogy Keresztelő Jánosról beszélt nekik.*

Amikor azt mondja Jézus, Illés valóban el fog jönni, azzal azt mutatja meg Krisztus, hogy Illés még nem jött el, de majd egy második eljövetel előfutáraként meg fog jönni. És minden zsidót, akik engedelmesnek bizonyulnak, eljuttat a Krisztus-hitre, megadván nekik ezzel az atyai örökséget, amelytől elestek. Amikor pedig Krisztus azt mondja, Illés már eljött, akkor Keresztelő Jánosra gondol. Azt mondja, azt csináltak vele, amit akartak – megölték ugyanis Jánost, megengedvén Heródesnek János meggyilkolását, jóllehet megakadályozhatták volna. Azóta a tanítványok okosabbak lettek és

értik, hogy Ő a Keresztelőt azért mondja Illésnek, mert János volt az első eljövétel előfutára, mint ahogyan Illés lesz majd a másodiké.

Jovan Dremvicki püspök³⁰ napjainkban ezt írja az eddig idézett Theophülaktoszról: az élet az egyházban folyamatos növekedés, egyfajta felmenetel a „magas hegyre”. Az élet értelme a teremtetlen Istennel megélt közösség szeretetben és aktív önmegtagadásban. Utóbbira azért van szükség, mert minden szeretetkapcsolat csak így maradhat fenn. Isten a maga részéről az ember felé teljesen kiüresítette magát keresztdozatával; az Ővele való közösség felé haladtunkban pedig immár a mi szeretetünket várja. E szeretet és közösség állandó mozgást jelent, folyamatos felmenetelt a Tábor hegyére.

3.1.4.

Órigenész a következőket írja erről: „Jézus nem azt tette, ami Péter szerint jó lett volna” – hogy tudniillik fent marad a hegyen –, hanem „lemegy a hegyről azokhoz, akik nem jöttek föl vele és így nem látták színeváltozását, hanem csak olyannak látják, mint amilyenek szokták.”³¹ Nagy Szent Leó a hegyen zajló jelenet egészét megerősítésként értelmezi, amelyet azok kapnak, akiknek később a kereszt útján kell járniuk; majd Péterrel kapcsolatosan megjegyzi: az élet megpróbáltatásai közepett fontosabb imádkozni a türelemért, mint a hírnévért.”³² Pétert nem azért utasítja Jézus oly keményen rendre, mert megfélekezett volna a lent maradt kilenc tanítványról, hanem mert Péter feladata nem hegyi kunyhók építésében áll, hanem a földi egyház megerősítésében. Nagyon érdekesen kapcsolódik mindehhez Ágoston 78. sermójának³³ a zárása is.

³⁰ Vö. Теологијата на блажени Теофилакт Охридски во неговото толкување на Евангелието според Матеј, u: www.poa-info.org/mk/arhiepiskop/proucuvanja/blazenTeofilaktOhridski.pdf (10. 04. 2015).

³¹ Órigenész *Or. de Transfig.* 16. (vö. Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäum 2. Teilband*, 514, 53. jegyz.)

³² Nagy Szent Leó *Sermo* 51,5 (vö. Luz, *i. m.*, 516).

³³ *Sermo* 78,6 (PL 38): „Descende, Petre: requiescere cupiebas in monte, descende, praedica verbum, insta opportune, importune, argue, hortare, increpa, cum omni longanimitate et doctrina. Labora, desuda, patere aliqua tormenta: ut quod in candidis vestimentis Domini intellegitur, per candorem et pulchritudinem rectae operationis in caritate possideas. In laude enim caritatis, cum Apostolus legeretur, audivimus: *Non quaerit quae sua sunt*. ... Apostolus tibi alio loco apertius exponit hoc quod dixit: *Nemo quod suum est quaerit, sed quod alterius*. Ait de se ipso: *Ego autem non quaerens quod mihi utile est, sed quod multis, ut salvi sint*. Hoc Petrus nondum intellegebat, quando in monte vivere cum Christo desiderabat. Servabat tibi hoc, Petre, post mortem. Nunc autem ipse dicit: Descende laborare in terra, servire in terra, contemni, crucifigi in terra. Descendit vita, ut occideretur; descendit panis, ut esuriret; descendit via, ut in itinere lassaretur; descendit fons, ut sitiret: et tu recusas laborare? Noli tua quaerere. Habe caritatem, praedica veritatem: tunc pervenies ad aeternitatem, ubi invenies securitatem.” [Jöjj le, Péter. Meg akartál pihenni a dombon, de jöjj le. Prédikáld Isten ígétjét, légy kitartó jó és rossz időkben, feddj, bátoríts, lelkesíts nagy-nagy türelemmel és okossággal. Dolgozz kifáradásig, fogadd el a szenvedéseket és gyötrelmeket, hogy a szeretetben végbe vitt jócselekedetek ragyogása és szépsége révén tiéd legyen az, amit az Úr ruhájának ragyogása szimbolizál. Mert az Apostol szeretethimnuszában azt hallottuk: Ne a saját érdekeidet kövesd... Parancsolat: Senki se a sajátját ke-

3.2. ALEXANDER HALENSIS: *QUAESTIO* ÉS *POSTILLA* A SZÍNEVÁLTOZÁSRÓL

3.2.1.

Alexander Halensis az első 13. századi teológus, aki *quaestio disputata*, valamint biblia-kommentár formájában is foglalkozott Krisztus színeváltozásának témájával. E *quaestio* kerek egész mű, szerzőnk önálló írása.³⁴ Az Alexander-féle *Summa theologicá*ban kitapintható egy szerzőnkénél korábbi skolasztikus hagyomány, de a *quaestio*ban magától Alexandertől származó új filozófiai érvek hangzanak el.³⁵

E *quaestio* Krisztus emberségére fókuszál a színeváltozás ideje alatt, valamint arra, hogy Mózes és Illés is ott vannak.³⁶ Alexandert Krisztus embersége kapcsán az a kérdés foglalkoztatja, hogy a színeváltozáskor látható jézusi „kisugárzás” ajándéknak (*dos*) nevezhető-e, merthogy egy ilyen ajándék szükségszerűen a megdicsőült test tulajdonsága kell legyen. Mivel Jézus teste a színeváltozásban még nem az Ő megdicsőült teste, ezért nem lehet ugyanolyan ragyogása, mint amilyen majd a feltámadás utáni testének lesz. Ha viszont Jézus feltámadott testének nem lenne ragyogása, dicsősége, akkor a színeváltozás alatti „kisugárzás” olyan jellegű ajándék lenne, amellyel a színeváltozás alatti teste nem rendelkezik. És bár így a színeváltozás „kisugárzása” csak egy ajándéknak (*dos*) a látszatát kelti egy meg nem dicsőült testen, e „kisugárzás” nem olyan, mint más meg nem dicsőült testek ragyogása. Alexander Halensis ugyanis különbséget tesz a min-

resse, hanem csak azt, ami másnak használ, ezt fejti ki neked az Apostol egy más helyen. Ő azt mondja magáról: Nem azt keresem, ami az én hasznomra van, hanem ami mindenkinek használ, hogy mindenki megmeneküljön. Ezt nem értette meg Péter, amikor a dombon akart élni Krisztussal. Péter, ezt az örömet Krisztus neked a halálod után adja meg. Most azt mondja neked az Úr: Jöjj le, hogy elfáradj a Földön, hogy szolgálj a Földön, hogy megvetett légy a Földön, hogy keresztre feszíttess a Földön. Az élet lejött, hogy megöljék, a kenyér lejött, hogy éhséget csillapítson, az út lejött, hogy járás közben elfáradjon, a forrás lejött, hogy szomjas legyen – és te, Péter, vonakodsz a szenvedéstől? Ne a magad hasznát keresd. Csak akiben szeretet lakozik, tudja az igazságot prédikálni. Akkor az örökévalóságba jutsz, ahol békét találsz.]

³⁴ Quaestio XXI. De transfiguratione Christi. In novem membra divisa. Restat quaerere de demonstratione resurrectionis. Resurrectionis autem demonstrata est bis, ante quam fieret, in monte Pietro et Iacobo et Ioanni. Matth. 17 et post quam facta est pluribus discipulis per dies 40. apparens eis. Act 1. Quaestio ergo versatur circa primam demonstrationem, seu ostensionem gloriae resurrectionis. De qua dicitur: *Transfiguratus est, et resplenduit facies eius sicut sol et vestimenta eius facta sunt alba sicut nix, etc.*

Circa quam quaeruntur plura. Primo, utrum mutatio facta in corpore Domini debeat dici transfiguratio. Secundo, an claritas, quae apparuit in corpore Domini in tali mutatione, fuit vera vel imaginaria. Tercio, an claritas illa esset in corpore Christi ut in subiecto, vel in aere circumfuso. Quarto, an claritas illa fuit gloriosa, vel similis gloriosae. Quinto, an claritas illa esset naturalis, vel assumpta. Sexto, an solum corpus Christi sit transfigurabile: et utrum debeat dici transfiguratio fuisse in Moyse et Helia. Septimo, de comparatione et differentia apparitionis dominicae, antequam fieret, et postquam facta est. Octavo, de circumstantiis illius: an scil. Moyses et Helias fuerunt ibi vere, vel imaginarie. Nono, de visione Apostolorum: an visio illorum fuit oculo corporali.

³⁵ Vö. Josip B. Percan, *Femina dulce malum. La donna nella letteratura medievale latina (secoli X–XIV)*, Róma, 2003, 304sk.

³⁶ Vö. Aaron M. Canty, *Light and Glory. The Transfiguration of Christ in Early Franciscan and Dominican Theology*, Washington DC, 2011, 52–74.

den múlandó test által birtokolt normális ragyogás, illetve Krisztus halandó testének egyedi ragyogása között a színeváltozáskor. Utóbbi ragyogás olyan, mintha a megdicsőült testé lenne, jóllehet meg nem dicsőült testen nyilvánul meg. E teljesen egyedi „kisugárzás” létalapja a test egyesülése az isteni természettel, ami úgy jöhetett létre, hogy Krisztus elfogadta az üdvküldetésének megfelelő „gyengeséget”, amely viszont Jézus földi élete alatt akadály volt e „kisugárzásnak”. Szerzőnk az egész *quaestio* ban következetesen ragaszkodik ahhoz, hogy a színeváltozás ragyogásának köze van a megtestesüléshez. És bár szerinte a színeváltozás ragyogása a feltámadás ragyogásának az elővételezése, e kettő mégis különbözik egymástól: míg az előbbi a tanítványok által – a maguk képességei szerint is megtapasztalt – testi ragyogás volt, addig a feltámadás ragyogását csak az *intellectus* foghatja fel. Értelemszerűen az eljövendő dicsőség hasonlóságáról van tehát szó a színeváltozáskor: e hasonlóság vezeti el a hit által az intellektust arra, hogy higgyen a dicsőség igazságában (*veritas*). Ennek megfelelően a feltámadásban majd testileg is megjelenő „kisugárzás” nem különbözik a színeváltozás „kisugárzásától”. Vagyis nem a testi megjelenésben rejlik a lényegi különbség a színeváltozás dicsősége, illetve Krisztus megdicsőült testének a ragyogása között, hanem Krisztus halhatatlan testének a helyreállított állapotában.

A ragyogásról, dicsőségről szóló ezen eszmefuttatásához Alexander Halensis a Bibliából a következő helyekre támaszkodott: 1Kor 15,41; 2Kor 3,7.10; Zsolt 90,16.³⁷ Amikor Mózes és Illés jelenlétéről beszél a színeváltozás hegyén, akkor szerinte e két lélek angyalok segítségével jelent meg testben, oly módon, hogy testnek és léleknek az egy-sége az ő esetükben csak *ad tempus* szólt (nem jelentvén se jutalmat, se büntetést).

3.2.2.

Alexander Halensis az előbb bemutatott *quaestio* mellett – azt kiegészítve – a szinoptikus evangéliumokhoz írt kommentárjában is szól a színeváltozásról, és bár e műve, a *Postilla super Mattheum* erősen a szentviktori iskolára támaszkodik, mégis tekinthető önálló alkotásnak.

Szerzőnket itt nem annyira Krisztus megjelenésének a részletei érdeklik, hanem a színeváltozás spirituális implikációi, a bőjtöléssel való készülés – mint amilyenek Mózes és Illés életében is előfordultak –, hisz az Istennel való egyesülést bőjt kell megelőzze. Újdonság a kommentárban, hogy a színeváltozásra fókuszálva Alexander a Szentháromság szerepét is kiemeli.

Fontos megjegyeznünk, miként fejleszti tovább és folytatja a *quaestio* teológiáját a kommentár: míg a *quaestio* Krisztus dicsőségének a részleteit járja körül, addig a kom-

³⁷ Érdemes ehhez hozzávenni a következő Vulgata-helyet is (Ps 89,17): „et sit splendor Domini Dei nostri super nos et opera manuum nostrarum dirige super nos, et opus manuum nostrarum dirige.”

mentárban a hangsúly azon van, hogy e dicsőség az egyház egészét és minden egyes hívét is átjárja.

A kommentárban a súlypont az aktualizáláson van, vagyis az események allegorikus, morális és misztikus értelmezésén. Szerzőnk megvizsgálja, mit is jelent a „transfiguratio” szó az Írás különböző helyein. Hivatkozik 2Kor 11,14-re („a sátán a világosság angyalának tettei magát; a latinban: *transfigurat se*), ahol az „átváltozik” ige aktív alakja szerepel, míg Máténál (17,2) a szenvedő forma (*transfiguratus est*). Alexander szerint a passzív igealak alázatosságot, míg a cselekvő arroganciát sugároz, valamint az előbbi – ún. teológiai passzívumként – azt fejezi ki, hogy a színeváltozásnál az aktor maga a Szentháromság.

Alexander további fejtegetéseiben arról olvasunk, a fehér ruhák a szenteket jelentik, és e szín ugyanaz, mint a hóé, ráadásul mindkettő az égből érkezik. Lelki párhuzam fedezhető fel tehát a hó és a szentek között is, merthogy utóbbiak az égből alászálló kegyelem révén lettek fehérek; természetesen – mondja szerzőnk – nem a kegyelem tette őket fehérré, hanem a kegyelem hatására jutottak el a fehér szín által szimbolizált megtisztult állapotra; e tisztulás pedig az egész embert megtisztítja, mind a szentek bensőjét, mind külsejüket.

A *Glossa ordinaria* magyarázatát követi szerzőnk Mózes és Illés személye kapcsán: előbbi a holtakat, utóbbi az életben találtakat képviseli. Mózes azok reprezentánsa, akik törvényhozóként működtek, az égbe fölvelt Illés pedig a kontemplatívoké. Korábbi böjtöléseikről beszélget a két ószövetségi szereplő: Mózes negyven napon át böjtölt, és utána kapta meg a Törvényt, míg Illés halk, szelíd hangon hallotta szólni Istent. Mózes és Illés jelenléte a színeváltozáskor Alexander szerint tehát arra utal, hogy Isten kinyilatkoztatását megelőzi egy spirituális, aszketikus átalakulás. Az égből felhangzó szótatot szerzőnk összekapcsolja azzal a hanggal, amelyet Jézus megkeresztelkedésekor lehetett hallani. Vagyis szerinte Krisztus eljövételének kettős hatását láthatjuk: a keresztelés az áteredő bűntől való eltávolodást jelenti, a színeváltozás pedig az eljövendő kor dicsőségére utal. A Szentlélek különböző formái – galamb, felhő, a pünkösdkor megnyilvánuló lángnyelvek – a spirituális felemelkedés útját mutatják meg: a keresztségben ajándékozott kegyelem „egyszerű tudásra” vezethető vissza, míg előrehaladott tudásról tanúskodik a színeváltozás nagy felhője; egy embernek a szeretethez való felemelkedését pedig a lángnyelvek jelzik. A Szentlélek nem csupán a pünkösdi elbeszélésben neveztetik „szeretetnek”, hanem a színeváltozás jelenetében is, ahol az Atya „szeretett” Fiának nevezi Jézust. A Szentlélek az Atya és a Fiú közti szeretetkötelék (vö. Jn 17). Az Atya szavai a Fiúról – „akiben kedvem telik” – hangsúlyozzák mind Jézus istenségét, mind emberiségét: mivel Jézus emberi akarata egybeesik az Atya akaratával, láthatóvá válik Atya és Fiú egysége. Az Atya „őt kövessétek” felszólítása Jézus megkeresztelkedésekor az ördögtől való eltávolodásra vonatkozik, míg a színeváltozás jelenetében „homo audit ineffabilia quando capitur ad contemplationem Dei summum anima.”

4. ZÁRÁS

Alexander Halensis nem feltétlenül különböztette meg precízen a különböző jelentésárnyalatokat, és néha vagy gyorsan túllépett szavak lényegtelennek tekintett mozzanatain, vagy teljesen mellőzte azok megvizsgálását, méghozzá a következő szófordulattal élve: „littera patet”.³⁸ Alexander allegorizáló és moralizáló magyarázatai hagyományosak (kivéve a Hugo a Sancto Caro nyomában járó hosszabb passzusokat), egzegézisében és a *quaestio disputata* ban a *Glossa ordinariát*, Jeromost, Aranyszájú Szent Jánost, Bédát stb. követi.³⁹

Alexander Halensis analitikusan értelmezi az Írás szövegét, vagyis szisztematikus teológusként olvassa azt. Éppen az ő működésének korában készült a teológia tudománya egy igen fontos lépés megtételére: az elvont teológusi gondolkodásnak, illetve az írásértelmezésnek a szétválasztására.⁴⁰ Úgy tűnik, a *Quaestio de transfiguratione* esetében ez a differenciálás Alexandernál csak részben járt sikerrel. Akár úgy is fogalmazhatunk, hogy elemzésével szerzőnk mint „egzegéta” újfent az egyes *quaestio disputata* ra beszűkülő absztrakt gondolkodók közé sodródott. Talán itt érdemes megjegyeznünk a *Postilla super Matthaeum* szerzőjéről azt is, hogy ő volt az első párizsi teológus, aki végigkommentálta Petrus Lombardus szentenciáskönyvét, évszázados hagyományt teremtvé ezzel.

Alexander *quaestió* ja a színeváltozásról Krisztus dicsőségének a mivoltát kutatja elvont fogalmak segítségével, míg *postillá* ja azt hangsúlyozza, hogy e dicsőség átjárja mind az egyház egészét, mind az összes hívőt. Utóbbi az egyházatyák szemléletét követve a tanítványok „perspektívájából” szemléli a színeváltozás hegyén történeteket: e megközelítésmód arra a spirituális átváltozásra figyel, amelyről Ágoston és Theophü-laktosz is szólt.

BIBLIOGRÁFIA

- Bucur, B. G., “Matt 17:1–9 as a Vision of a Vision: A Neglected Strand of the Transfiguration Account”, u: *Neotestamentica* 44 (2010), 15–30.
- Canty, A. M., *Light nad Glory. The Transfiguration of Christ in Early Franciscan and Dominican Theology*, Washington DC, 2011.
- Dremvicki, Jovan, Теологијата на блажени Теофилакт Охридски во неговото толкување на Евангелието според Матеј, u: www.poa-info.org/mk/arhiepiskop/proucuvanja/blazenTeofilaktOhridski.pdf

³⁸ Vö. Beryl Smalley, *The Gospels in the Schools c. 1100 – c. 1280*, London – Ronceverte, 1985, 168.

³⁹ Vö. Canty, *i. m.*, 67

⁴⁰ Vö. Smalley, *i. m.*, 170.

- Ghisalberti, A., „L'esegesi della scuola domenicana del secolo XIII”, in: Giuseppe Cremascoli és Claudio Leonardi (szerk.), *La Bibbia nel medioevo*, Bologna, 1996, 291–304.
- Hannick, Ch., „Theophylakt von Achrida“, in: *Theologische Realenzyklopädie. Band 33*, Berlin – New York, 2002, 371–375.
- Hoye, W. J., „Die mittelalterliche Methode der Quaestio“, in: Norbert Herold és Sibille Mischer (szerk.), *Philosophie: Studium, Text und Argument*, Münster, 1997, 155–178.
- Luz, U., *Das Evangelium nach Matthäus. 2 Teilband: Mt 8–17*, Zürich–Düsseldorf–Neukirchen–Vluyn, 1999.
- —, „Wirkungsgeschichtliche Hermeneutik und kirliche Auslegung der Schrift“, in: Mayor-domo, Moisés (Hrsg.), *Die prägende Kraft der Texte. Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments*, Stuttgart, 2005, 15–37.
- Origene, *Commento al Vangelo di Matteo/1*, Roma, 2005.
- Percan, J. B., *Femina dulce malum. La donna nella letteratura medievale latina (secoli X–XIV)*, Roma, 2003.
- Popović, A., *Načela i metode za tumačenje Biblije. Komentar Papina govora i dokumenta Biblijske komisije*, Zagreb: Tumačenje Biblije u Crkvi, 2005.
- Potestà, G. L., „I frati minori e lo studio della Bibbia. Da Francesco d'Assisi a Nicolò di Lyre”, in: Giuseppe Cremascoli és Claudio Leonardi (szerk.), *La Bibbia nel medioevo*, Bologna, 1996, 269–304.
- Preda, P., „L'epistemologia teologica in Alessandro d'Hales”, in: *Rivista di filosofia neoscolastica* 74 (1982), 47–67.
- Smalley, B., *The Gospels in the Schools c. 1100 – c. 1280*, London – Ronceverte, 1985.
- Teofilakt Ohridski, *Tumačenje svetog Evandjelja po Mateju*, <https://svetosavlje.org/tumacenja-svetog-evandjelja-po-mateju/>

FORDÍTÁS VAGY KOMMENTÁR?

A BIBLIKUS KÖLTÉSZET A KORA-KÖZÉPKORI NÉMET IRODALOMBAN*

A népnyelvi szakrális költészetnek két alapvető feltétele volt. Egyrészt, hogy az adott törzsi-nemzeti nyelv a mértékadó egyházi vélekedés alapján méltó-e a szent szövegek tolmácsolására, másrészt, hogy az illető (német, frank, szász stb.) nyelv elérte-e azt a fejlettségi fokot, hogy annak a paraszti-harcos-pogány kultikus érintkezés terminológiáját hordozó szókészlete és az azt alkalmazó szemantikai struktúrája alkalmas legyen a latin rhétori iskolázottságban csiszolódott, a mentális absztrakció magas fokán álló egyházi latinitás visszaadására. Ehhez járult – hogy úgy mondjam – technikai feltételként az írásbeliség gyakorlata.

A germán törzsek 'irodalma' ugyanúgy szóbeli volt, mint a magyaroké. Írásuk, a rúnáírás, ugyanúgy mint a rovásírás, nem irodalmi szövegek rögzítésére, hanem tulajdonmegjelölésre, feliratokra vagy pogány kultikus rendeltetés kinyilvánítására szolgált. Mind etnikumuk, mind nyelvük barbárnak minősült a literátus (pogány vagy keresztény) latin világ szemében, amely állami létét, anyagi és szellemi kultúráját megsemmisítéssel fenyegető, hosszantartó konfrontáció során ismerkedett meg ezekkel a törzsekkel. Mind az etnikai dignitás elismerésének, mind a nyelvi kifejezőképesség kifejelesztésének, mind az írásbeliség elsajátításának a kereszténység felvétele volt a feltétele.

A galliai egyház túlélését Chlodwig frank király megtérése biztosította, aki 498-ban a frank katonai elit 3000 tagjával együtt Remigius reimsi püspök kezéből felvette a keresztiséget. Már ez jelzi, hogy a barbár népek misszionálása során milyen népcsoportot célt meg elsősorban a térítés, míg Krisztus és az apostolok az első időkben a 'föld népének' hirdették az evangéliumot. Chlodwig mintegy három évtizedes uralkodása alatt belpolitikai, jogi reformjaival, hódításaival (a burgundok és a thüringiai törzsek legyőzése, a nyugati gótok kiűzése, a bajorok adófizetési kötelezettsége) megvetette a későbbi Karoling Birodalom alapjait. Chlodwig halálakor mintegy 200 monostorról tudunk, a germán missziót folytató ír Kolumbán (†615) tovább szaporította a monos-

* Elhangzott a Szent István Társulat régi székházának dísztermében 2011. március 25-én. Megjelent *A Szent István Tudományos Akadémia Székfoglaló Előadásai Új Folyam*, 23. számában. Szerkeszti: Stirling János főtktár. Budapest 2011.

A tanulmányt a szerző szíves hozzájárulásával közöljük itt újra.

torok számát. Ezek a kolostorok nemcsak a latin, hanem a népnyelvi írásbeliségnek is tűzhelyeivé váltak.

A 8. századból származó mintegy félszáz németül glosszált kézirat túlnyomórészt még ír és angolszász alapítású kolostori *scriptorium* okból származik.¹ Ez megannyi literátus német szerzetes és klerikus létét bizonyítja. Összehasonlításul érdemes megjegyezni, hogy az első magyarul glosszált szövegek a 13. századból valók, ezek közül is csak a Leuveni kódex glosszái keletkezhettek magyar földön.² A frank királyok önértelmezésében és társadalmi szemléletében már Pippinnnek a frank püspökök által történt megkoronázása (751), majd a pápa által megismételt királlyá való felkenése (754) óta egybeöt-vöződtek bizonyos germán-gentilis és keresztény-szakrális hagyományok.³ A király és a birodalom 'üdvé', azaz boldogulása, kiteljesedése, érvényesülése, a *Heil*, összefonódott az egyház 'üdvével'. A királynak és az egyháznak is 'üdv'-közvetítő szerepe volt, amelyben az részesedett, aki nekik hitet, hűséget (*fides*, *fidelitas*) fogadott és ezt megtartotta. Nagy Károly a pápa kezéből a római császári koronát úgy fogadta, hogy azzal nem csak az imperium, hanem az 'üdv' is átplántálódott az Alpokon túlra. Az üdvöt pedig a latinitás által az egyház közvetíti, amely latinitás a Római Birodalomnak írásos formában ránk maradt, majd az egyház hivatalos és liturgikus nyelve. Már a frank királyi korona és a vele egybekötött szertartás értelmében Károly feljogosítva, sőt kötelezve érezte magát, hogy ebben az üdvközvetítésben együttműködjön a pápasággal, sőt ebben kezdeményező legyen. Ez a meggyőződés hordozza az *Epistola de litteris colendis* (780)⁴ és az *Admonitio generalis* (789)⁵ művelődéspolitikai rendelkezéseit és ajánlásait. Károly szakrális üdvközvetítő küldetéstudata nem csak abban nyilvánult meg, hogy zsinatokon és birodalmi gyűléseken a liturgikus kultuszba is belenyúló rendelkezéseket hozott, vagy hogy 802-ben Szent Benedek regulájának követését a birodalom összes kolostorában kötelezővé tette, hanem beleszólt hittel kapcsolatos kérdésekbe is. A 787-es nikaiai zsinatnak Hadrianus pápa által jóváhagyott, a képek tiszteletével foglalkozó határozatai ellen Károly, még mint frank király, a *Libri Carolini*ben ellentmondott. A Hispániában terjedő, Krisztus istenségét relativizáló *adopcionizmus* ellen mint „1sten szent egyházának fia és védelmezője” zsinatot hívott össze, amelynek határozatai nem feleltek meg a pápai álláspontnak. Mindez jelzi, hogy az európai politikai és teológiai gondolkodás

¹ W. Haubrichs: *Die Anfänge: Versuche volkssprachiger Schriftlichkeit im frühen Mittelalter* [Geschichte der deutschen Literatur bis zum Beginn der Neuzeit 1/1], Tübingen 1995, 184 (térkép-mel-léklet) és 187.

² A. Vizkelety: *Az európai prédikációirodalom recepciója a Leuveni Kódexben* [Die Rezeption der europäischen Sermonesliteratur im „Löwener Kodex“], Budapest 2004.

³ E. Ewig: Die Abwendung des Papsttums vom Imperium und seine Hinwendung zu den Franken. In: *Handbuch der Kirchengeschichte*, hrsg. von H. Jedin, III, Freiburg–Basel–Wien, 1985, 3–30, a gentilis és keresztény üdvfelfogásról 22–23.

⁴ *Monumenta Germaniae Historica. Leges I*, 53–67, ed. G. H. Pertz, reprint: Stuttgart 1991, 53–67. A sorozat a továbbiakban MGH.

⁵ *MGH Capitularia Regum francorum I*, ed. A. Boretius, reprint: Stuttgart 1984, Nr. 22.

jelentős központjai a *translatio imperii* által lassan átkerülnek az Alpoktól északra, germán törzsek nyelvterületére. Ez az átlátható *imperium* ekkor már nem az antik világ, hanem a pápaság Rómája volt. A császárra szállt szakrális tekintélynek visszfénye rávetült az egész frank népre. Ez – amint később látjuk – származásuk és nyelvük felértékelésében is megnyilvánult.

A frank nyelvnek a keresztény tartalmak képviseléséhez való jogának indokolását megelőzte a frank törzs származásának új elmélete. A 7. század második felében keletkezett Ps.-Fredegar-krónika második könyve a frankokat Priamustól és Antenortól, azaz a trójaiaktól származtatja, ahogyan a rómaiakat Aeneastól. A *Liber historiae Francorum* szerint (727 körül) a frankok és a rómaiak már nem egyszerűen rokonok, hanem konkurens unokatestvérek: a rómaiak üzték ki a frankokat Itáliából.⁶ A *Lex Salica* 8. század közepén, feltehetőleg Pippin kancelláriájában keletkezett fiatalabb prologusa még radikálisabban fogalmaz: a *gens Francorum inclita* lerázta magáról a rómaiak igáját, felsőbbrendűségét mutatja, hogy a pápák is minden nép feletti uralmat adtak neki. A gentilis és keresztény szemlélet frappáns egybeolvadásának kifejezése ez.⁷ Ebből a szemléletből meríti majd a 10. század derekán – amint azt később látjuk – a bibliai eposzt író Otfrid a frank nyelv irodalmi legitimitását. E legitimitáshoz azonban az is szükséges volt, hogy az anyanyelvi glosszálás gyakorlatát folytató Walahfrid Strabo szerint († 849): „mi [a frankok] a vallás dolgaiban és azoknak észszerű megnevezésében gyakorta a görögök és rómaiak bölcsességét követjük.”⁸

A glosszálásnak, az anyanyelvi mintaszövegek készítettetésének nem is az volt ekkor a célja, hogy a tudományoknak német nyelven való ápolását előmozdítsa, hanem – amit a mai kutatás hangsúlyoz – az, hogy a *theodisci* pap- és szerzetesnövendékekből *latinit*ket, a latin nyelvvel helyesen, világosan, hajlékonyan bánó klerikus-értelmiségi elitet neveljen. Ezt akarta Alkuin, Hrabanus Maurus († 856), Notker († 912). A *Balbulus* melléknevet viselő Notker, a sankt-galleni szekvenciaköltő, a *Gesta Karoli Magni*-ban öntudatosan állapítja meg: „Az új gallok és frankok hasonlókká váltak a régi rómaiakhoz és athéniekhez.”⁹ Világosan tükrözi a népnyelv írásos megjelenésének ezt a latin tanulmányokhoz kapcsolódó jellegét az első német glosszárrium, a kezdő szava után *Abrogans*-nak nevezett gyűjtemény, amelynek legrégibb, 790 körül készült másolata

⁶ Scriptores rerum Merovingicarum II, ed. B. Krusch, Hannover 1888, 215–328.

⁷ Arno Borst: Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker, Stuttgart 1995, 11. köt., 463–464.

⁸ Libellus de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum című művének *Quomodo theotisce domus Dei dicatur* fejezetében, Kiadás: Patrologia Latina, (a továbbiakban: PL) 114, 426D–427D. Az idézet: *Legant ergo nostri et sicut religione, sic quoque rationabile locutione, non in multis veram imitari Graecorum et Romanorum intelligant philosophiam* (926D).

⁹ ... *moderni Galli sive Franci antiquis Romanis et Atheniensibus equarentur*, ld. MGH Scriptores Rerum Germanicarum, nova series, XII., ed. H. F. Haefele, reprint: Stuttgart 1980, 3, 12–14.

Sankt Gallenben van.¹⁰ A kéziratban megadott latin szinonimák mellé egy bajor *scriptor* ófelnémet megfelelőket írt le, összesen 3239 szót. A glosszárium tanúsítja azt a törekvést, hogy a német nyelv intellektuális és krisztianizációs szövegeket adekvát módon értelmezni tudjon, kialakítson egy gazdag, sokoldalú absztrakt fogalomrendszert, amit a paraszti-agrár és nemesi-harcos érintkezés nyelve nem nyújtott. A glosszáló gyakorlatot tükröző, interlineáris vagy marginális fordításban ránk maradt teljes német szövegek még nem azért készültek, hogy laikusok, illiterátusok számára anyanyelvi szövegeket közvetítsenek, hanem a latin szövegek megértetését szolgálták, tanulmányi feladatot láttak el. De a további fejlődést figyelembe véve, előkészületet jelentettek az anyanyelvi írásbeliség felé.

A népnyelv keresztény tartalmak visszaadására való jogosultságát a 794-ben tartott frankfurti zsinat fogalmazta meg Nagy Szent Gergely dictuma alapján: Istent minden nyelven lehet dicsérni.¹¹ Ennek jegyében születhetett meg a gót bibliafordítás. A nyugati gótokat Wulfila a 4. század közepe táján az ariánus keresztény hitre térítette, megalkotta írásukat és lefordította nyelvükre talán a teljes Bibliát. A két ágra (nyugati és keleti gótokra) szakadt nép meghódította Hispániát, illetve Itáliát. Birodalmaik, valamint politikai hatalmukkal együtt nyelvük és ariánus vallásuk azonban elenyészett, egyik sem gyakorolt hatást a többi kontinentális germán törzs fejlődésére.¹²

A 9. században három német Biblia-fordítás, -feldolgozás született. 830 körül Tatianosz evangélium-harmóniájának fordítása prózában,¹³ 840 körül a *Heliand* alliteráló epikus verssorokban, és 863–871 között¹⁴ Otfrid evangélium-eposza párrímes formában.¹⁵

Mindezeket azonban megelőzte egy rövid bibliai szöveg, a Miatyánk (Mt 6,9–13) fordítása. Már ebben megmutatkoznak mindazok a fordítási nehézségek és megoldási kísérletek, amelyek a teljes bibliai könyvek tolmácsolóinak is problémát jelentettek. Nagy Károly 789-ben hozott rendelkezésének eredményeként, miszerint a birodalom

¹⁰ Cod. Sangallensis 911. K. Schmuki–P. Ochsenbein–C. Dora: *Cimelia Sangallensis*. St. Gallen, 1998, 32. (A továbbiakban: Cimelia). A többi kézirat: Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Aug. CXI; Párizs, Bibl. Nat. Cod. Lat. 7640.

¹¹ P. Brommer: *Capitula episcoporum. Die bischöflichen Kapitularien des 9. und 10. Jahrhunderts*. Turnhout 1985.

¹² A gót biblia híres kéziratát, a Codex Argenteust az uppsalai egyetemi könyvtár őrzi. A bíbor színű pergamenre ezüst tintával írott kézirat talán Nagy Theodorik († 526), utolsó nagy keleti gót király számára készült.

¹³ A. Masser: Tatian, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon*, hrsg. von B. Wachinger u. a., Bd. IX, Berlin–New York, 1995, 620–628. (A továbbiakban: VL.)

¹⁴ Az előszó szerint a megbízó *Ludovicus piissimus Augustus* volt. Jámor Lajos (814–840) és Német Lajos (843–876) egymást követték a trónon, a datálás ezért bizonytalan, vö. B. Taeger: *Heliand*, in: *VL 111*, Berlin–New York 1981, 959–971.

¹⁵ W. Schröder: Otfrid von Weissenburg, in: *VL VII*, Berlin–New York 1989, 172–193, Haubrichs: *i. m.*, 296 inkább 873 és 871 közé datálná a művet.

minden alattvalójának meg kell tanulnia – természetesen anyanyelvén – a Miatyánkot, gyorsan követték egymást a különböző kolostori és püspöki *scriptorium*okban készült fordítások: kilenc fordítás kézírata és két Miatyánk-magyarázat kézírata maradt ránk a 8. és 9. századból.¹⁶ Érdemes megjegyeznünk, hogy magyarul a Miatyánk csak a Máté-evangélium fordításának részeként marad fenn az 1466-ra datált Münchener kódexben, pedig e szöveg ismerete, terjesztése, oktatása nélkül a térítés elképzelhetetlen. Valóban nálunk mindez csak a szóbeliség szintjén ment végbe?

A Miatyánk német nyelvre való fordításának problémái részben a két nyelv grammatikai, szószerkezeti különbözőségéből származtak. A *qui es in caelis* szintagmát például németül nem lehetett így visszaadni, a *qui* vonatkozó névmás mellett ugyanis a németben nem állhat második személyű állítmány (*es*). Különböző változatok születtek tehát. Sankt Gallen és Freising: *thu pist*, St. Emmeran: *der ist*, Fulda: *thu der bist*. További nehézségeket terminológiai különbségek, illetve ezek hátterében álló társadalom-, szokás- és mentalitástörténeti eltérések okoztak. Ilyen volt pl. a *panem nostrum quotidianum* visszaadása. A kenyér nem volt mindennapi eledel, így a *panem* szót az ófelnémet *pilibi*-vel adták vissza, ami a test fenntartásához szükséges táplálékot jelentett. A *ne nos inducas in tentationem* más jellegű problémát okozott. A *tentatio* (kísértés) szót csak az ófelnémet *chorunga*-val lehetett fordítani, amihez azonban olyan pozitív jelentéstartalmak tapadtak, mint a 'helytállás, próbatétel', amelyek a germán harcos-társadalom tagjai számára az érdemszerzés, a hűség bizonyításának lehetőségét jelentették. Így ezt a fohászkodást magyarázni, kommentálni kellett, mint ahogyan a 9. századi freisingi magyarázat tette: „Arra kérjük hát [égi] Vezérünket, hogy ne hagyjon minket az ördög hatalmába esni, nehogy az árthasson nekünk”. Hasonló problémák merültek fel első sorban az újszövetségi könyvek fordítása során is.

A szent szövegek német nyelvű írásbeli tolmácsolásának kezdetén a Rómában időző szír Tatianosz 170 körül a szinoptikus evangéliumból összeállított, de a János evangélium időrendjét követő *Diatessaron*-jának fordítása áll. A szír vagy görög nyelvű eredetiből hamarosan latin fordítás készült, amelyet a 6. század közepén Viktor capuai püspök az akkor már ismertté vált jeromoszi Vulgáta alapján átdolgozott. Ennek egy másolata jutott el Szent Bonifác jóvoltából az általa 744-ben alapított fuldai apátságba. A kódex ma is megvan a hesseni tartományi könyvtárban (Cod. Bonif. 1).

A fuldai kolostorban Hrabanus Maurus apátsága idején, a 9. század első negyedében, egy rekonstruálható program keretében fogtak hozzá a fordításhoz. Az első lépcsőben a kódexről egy helyenként korrigált másolat, majd ebből több szerzetes részvételével fordítás készült. Végül a harmadik munkafolyamatban állították össze a ránk maradt kéthasábos bilingvis kódexet, amelyben hat írnok, feltehetőleg maguk a fordítók, a latin és német sorok teljes párhuzamos megfeleltetésével másolta le a két szöveget, majd egy

¹⁶ *Alteutsche Texte, ausgewählt und kommentiert von H. Mettke*, Leipzig 1970, 30–33, 114–115.

ezeztől eltérő kéz az egész kéziratot korrigálta. Egy ideig a kutatás feltételezte, hogy a korrektor maga Hrabanus Maurus, a *team work* esetleges irányítója lett volna, ezt azonban nem lehet bizonyítani.¹⁷ A kérdést, hogy miért, mi célból készült el a gondos munka, nem sikerült bizonyossággal kideríteni; a cél aligha csupán a kolostori iskola glosszáló feladatainak összefoglalása volt. Peter Ochsenein, a sankt galleni könyvtár custosa abból, hogy a kézirat korán a délnémetországi kolostorba került, feltételezi a munka sankt galleni megrendelését.¹⁸ A fordítás utólagos iskolai rendeltetésére viszont az utalhat, hogy a másik, ma Párizsban őrzött Tatian-kéziratban a német szöveg után egy bibliai glosszárium áll.¹⁹ Tudomásunk van még négy azóta elveszett kéziratról. Úgy tűnik, a szöveg ismerete, használata nem jutott túl a kolostorok falain.

Nagyobb ismertségre következethetünk az időrendben következő bibliai epika német termékének, a *Heliand*-nak az esetében.²⁰ Ennek műfaji-stilisztikai okai is vannak: az 5985 sorból álló, végén csonka mű a germán hősi epika hangsúlyos, alliteráló (tehát még nem rímes!) versformájában készült. Az újszövetségi történet Keresztelő Szent János születésével kezdődik, majd Jézus születését, gyermekkorát, nyilvános működését, szenvedését, halálát és feltámadását beszéli el. A latin nyelvű verses és prózai előszó eredetiben nem marad fenn, M. Flacius Illyricus 1562-ben egy azóta elveszett kézirat alapján adta ki (*Praefatio in librum antiquum lingua Sachsonica conscriptum*). A verses előszó szerint a mű létrejötté csodának köszönhető: a bukolikus, idilli paraszti környezetben élő költőt angyal szólítja fel álmában, hogy az isteni írások tanításait saját nyelvére fordítsa le, ami kb. megfelel az óangol *Caedmon* bibliai eposz (680 körül) keletkezés-legendájának. Ennek ismeretét bizonyára angolszász misszionáriusok közvetítették Fuldában. A Szentírás barbár nyelvű tolmácsolásához tehát isteni utasításra volt szükség. A mű létrejöttének tényleges történelmi hátterét a latin prózai előszóból tudhatjuk meg. Érdemes ezt a karoling kultúrpolitikát jellemző iratot részletesen bemutatni.

„Miközben a legkegyesebb (*piissimus Augustus*) és nagy méltóságú uralkodó, Lajos arra törekszik, hogy a birodalom számos ügyében mély és ragyogó bölcsességgel rendelkezzen és intézkedjen, legfőképpen azonban azokban az ügyekben, amelyek a legszentebb vallást és a lelkek üdvösségét illetik, eközben buzgón fáradozik abban, sőt naponta azon igyekszik, hogy a neki Istentől alárendelt népet bölcs tanítással egyre jobbra, sőt egyre kiválóbbra lelkesítse, valamint a káros befolyásoktól és babonáságoktól távol tartsa. [...]

¹⁷ A. Masser, in: *VL i. m.*, IX, 623–634.

¹⁸ P. Ochsenein: Das älteste muttersprachliche Evangelium, der 'Althochdeutsche Tatian', in: *Cimelia, i. m.*, 28.

¹⁹ Párizs, Bibl. Nat., Cod. Lat. 7640. – További csak utalásokból ismert szövegmélekekről vö. A. Masser, *i. m.*, 620–621.

²⁰ A címet (őfelnémet *heliand* újfelnémet *Heiland*, 'üdvözítő') 1830-ban adta a szöveg első kiadója, J. A. Schmeller a műnek.

Mivel mindeddig csupán az írástudók és tudósok juthattak el a Szent Írások ismeretére, ezért röviddel ezelőtt, a Birodalom egységének helyreállítása idején, az ő indíttatására nem kisebb dolog vette kezdetét, minthogy a neki alávetett összes népnek, akik a német nyelvet beszélik (*cunctus populus [...] Theudisca loquens lingua*) az isteni iratok ismerete lehetővé váljon. Ezért megparancsolta egy a szászok törzséből származó férfiúnak, aki törzsének tagjai számára mint nem akármilyen énekes volt ismeretes (*qui apud suos non ignobilis Vates habebatur*), hogy az Ó- és Új Testamentumot költői formában német nyelvre fordítsa. [...] Így ez a férfiú elkezdte [a fordítást] a világ teremtésétől, és a dalnokok ékesszóló előadásmódját követve (*more poetico satis faceta eloquentia*) eljutott az Ó- és Újszövetség végére, miközben elsősorban a fontos eseményeket betűszerinti értelemben adta vissza, csupán helyenként, ahol ezt fontosnak találta, fejtette ki annak rejtett értelmét (*mystico sensu depingens*)."

Az irodalomtörténet-írás nem tudta egyértelműen eldönteni, melyik Lajos nevet viselő frank uralkodó lehetett a mű megbízója: Nagy Károly fia, aki Jámbor Lajosként 814–840 uralkodott, vagy annak fia, Német Lajos (843–876). A kérdés összefügg a datálással is. Talán több érv szól az első mellett: Jámbor Lajos idejében még megmaradt a Frank Birodalom egysége, ő elnyerte a pápától a császári koronát (*piissimus Augustus*), fia alatt azonban, aki csak frank király volt, szétesett a birodalom. Ha Jámbor Lajos volt a megbízó, úgy a mű még 840 előtt keletkezett, hiszen az előszó mint életben lévő uralkodót méltatja a mecénást. A mű egyes másolatait már 850 körüli évekre lehet datálni. Azonkívül a teljesen más felfogásban készült következő bibliai eposzt, Otfrid von Weißenburg verses, végrímes evangéliumharmóniáját már egyértelműen az ifjabb Német Lajos korára kell tennünk.

Az előszóban említett *non ignobilis vates*, az ismert dalnok szerzősége természetesen fikció, az óangol *Caedmon*ból átvett toposz aktualizálása. Az bizonyos, hogy a szász költő ismerte és használta a germán hősi énekek versformáját, terminológiai, stilisztikai repertoárját, sőt eszmevilágát is. De ismert és felhasznált latin forrásokat is, elsősorban Tatianoszt és Hrabanus Maurus Máté-kommentárját. A szerző arra törekedett, hogy az evangéliumi történetet a germán laikus rendi elit gondolkodásmódjához és az ebben a miliőben honos epikus hagyományokhoz idomítsa. Ez kezdődik azzal, hogy Jézust *druhtin*-nak nevezi, ami a fegyveres kísérettel rendelkező germán fejedelem megnevezésének szakterminusa. A fegyveres kíséret tagjai az apostolok. A dikciót a középen sormetszetes, alliteráló, hangsúlyos sorok lüktetése hordozza. Az apostoloknak Urukhoz való vazallusi kapcsolatát így jellemzik az eposz 3997–4403 sorai.²¹

²¹ Az alábbi ófeltnémet szövegeket saját fordításomban közlöm.

„Veszélyben élni a vezérrel, ez a vitéz hírneve.
 Fejedelme mellett álljon, védje őt és vigyázza.
 Hűséggel vele haljunk, haláláig oldalán álljunk,
 kövessük együtt útjait, ne kíméljük éltünk,
 Szabadságunk hagyjuk a hadban ha halunk
 mellette urunknak, őrzi a méltók között
 néhai jó híre nevünket [...]”

Ennek a vitézi ethosznak megfelelően alakul a Getszemáni kert ismert jelenete, amelyet először az evangéliumi szöveghez magát hüen tartó Tatianosztól idézünk (185. fejezet): „Akkor odaléptek, kezét emeltek Jézusra és elfogták. Akik körülötte álltak és látták, mi következik, így szóltak hozzá: »Uram, ha karddal ütnénk közéjük?« Simon Péter tehát kihúzta kardját és rácsapott a főpap szolgájára és levágta annak jobb fülét. A szolga neve Malchus volt. Akkor Jézus így szólt Péterhez. »Hát ne igyam meg a poharat, amit Atyám adott? Tedd hüvelyébe a kardot, mindenki, aki kardot fog, kard által vész el. Vagy azt hiszed, nem kérhetném Atyámat, és azonnal küldene nekem tizenkétezer légió angyalt? De hogyan teljesedjék akkor az írás, ahogyan kell? Hagyjátok!«”

Teljesen más felfogásban tolmácsolja ezt a jelenetet a *Heliand* (4861–4885 sorok):

„[...] a bölcs férfiak urukhoz szóltak:
 Ha lenne kemény parancsod uralkodó királyunk,
 hogy lándzsáktól találva lábaidnál haljunk,
 sebektől vérezve életünk végezzük,
 úgy legjobb lenne nekünk urunkért lelkünk kilehelni,
 halálnak halálával érted szóttanul halni.
 Felbuzdult akkor serényen Péter a sebes szablya,
 haraguvó szívének nem is támadott hangja.
 Míg ők urára kötelet vetettek ő bátran közéjük rontott,
 a harcos halni készen állt haragosan urának elébe,
 fedezte merészen testét, méltatlan fegyver ne érje,
 nem késett gyorsan kardját oldaláról kivonni,
 lesújtott karja erejével legelől álló ellenére,
 széles szablyája éle Malkus arcát szabta széjjel,
 jobbik felére sújtva, annak fülét hasítva,
 sebeiből ömlött vére, orcáján futott végig,
 halálát hozhatta volna a hatalmas sújtás.
 Rebbent szét a sereg a kard villanását rettenve.
 Szóltott ekkor az Úr Péterhez, parancsot adva fiának Simonnak:
 Vissza a karddal, hüvelyébe az éles vasat.”

De a környezet is, ahol az evangéliumi események lejátszódnak, az egykorú frank-szász világhoz idomul: a Jézus születését megelőző népszámlálást a várak írnokai végzik, maga Krisztus nyilvános fellépése előtt nem a pusztába, hanem az őserdőbe vonul vissza, ahol a Frank Birodalom remetéi élnek. A *Heliand* eposz tehát olyan környezeti és magatartásbeli identifikációs mintákat közöl a 9. század közepén élő német laikus társadalmi elitnek, ami képzeletviláguknak megfelelt, és e mintákkal azonosulni tudtak. Az előadás módja tehát egyfajta helyhez és időhöz kötött kommentárként is funkcionált. De valószínűleg nem csak ezt a társadalmi réteget, a világi harcos elitet célozta meg a szerző. A *Praefatio* tartalmaz közös olvasmányra, *sacra lectio*ra vonatkozó ajánlást is, ami alapján kolostori, káptalani paraliturgikus felolvasztatás szándékára is gondolhatunk. Ezt a kéziratok kolostori provenienciája is megerősíti.²² Illiteratus, írni-olvasni nem tudó közönséggel ott is, a laikus testvérek között, számolhatunk. A *Heliand*dal egykorú, ugyanilyen versformában és szóhasználattal készült *Genesis*-töredékekben is az *inoboedientia* hangsúlyos kárhoztatása világi és egyházi köröknek egyaránt szólhatott.²³ A *Genesis*-költeményben a Sátán lázadásának részletezése feudális jogi konfliktus leírásának felel meg. Talán e három kézirtötöredék mintegy 300 sora tanúsítja a *Praefatio*ban említett ószövetségi rész egykori, legalábbis részleges meglétét.

A *Heliand*dal körülbelül egyidőben keletkezett Otfrid von Weißenburgnak a szerző által latinul írt ajánlásban *Liber evangeliorum theodisce conscriptus*nak nevezett rímes, német evangéliumharmóniája, a német irodalom első, de mindjárt 15 000 rímes félsort számláló műve. A verses biblikus költészet már a későantik korban ismert volt: Iuvencus 330 körül 3211 hexameterben foglalta össze az evangéliumok történetét első-sorban Máté alapján, a liguriai Arator pedig Vigilius pápa pontifikátusa alatt, 480 körül *Historia Apostolica* címmel verselte meg az Apostolok Cselekedeteit, amely művet 544-ben a San Pietro in Vincoliban nyilvánosan felolvastak. Otfrid a műfaj keresztény képviselőire hivatkozva igyekszik is legitimálni művét, Aratort név szerint is említi.

Otfrid a speyeri egyházmegyében fekvő Weißenburg apátságában élte le életét. Aból, hogy egy 830-as névjegyzék szerint az apátság konventjének neves tagja volt, arra következtethetünk, hogy a 800-as évek elején születhetett. Képzésének legalább egy részét a fuldai kolostorban Hrabanus Maurustól nyerte el, tanáraként emlékezik meg róla. Otfrid weißenburgi tevékenysége három feladatkörre terjedt ki. A kolostori másolóműhelyben végzett munkásságát többek között hat, bibliai részleteket és kommentárjaikat tartalmazó kódex őrzi.²⁴ A könyvtár őreként nagy, főleg biblikus művekre kiterjedő gyarapító tevékenységet fejtett ki: a 24 ez időben Weißenburgban keletkezett

²² Haubrichs, *i. m.*, 276–277.

²³ 842, a nagy százsz felkelés ideje.

²⁴ W. Schröder, in: *VL i. m.*, VII. köt. 176. Az apátsági könyvtár a szekularizáció idején a wolfenbütteli Herzog-August-Bibliothek állományába került, vö. *Die Weissenburger Handschriften, neu beschrieben* von H. Butzmann [Kataloge der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel. Die neue Reihe, Bd. XI, Frankfurt a. M. 1964], különösen a *Die Schreiber der Otfrid-Zeit* c. fejezet, 59–65.

kódex közül 11 tartalmazza Hrabanus bibliai kommentárjait, de számos importkézirattal is szaporította a könyvtár állományát.²⁵ A kolostori iskolában végzett oktatói munkáját németül glosszált kéziratok tanúsítják: Priscianus grammatikáját 160 Otfrid kezétől származó glossza kíséri, részben a főszöveg is tőle származik (Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. Weiss. 50), de vannak német magyarázó szavai az ugyanott őrzött Prudentius-antológiában is (Cod. Weiss. 77), valamint a leideni egyetemi könyvtár Hieronymus *De viris illustribus* kéziratában, sőt a vatikáni Cicero- (*De inventione*) és Horatius-kódexben is.²⁶

Otfrid ófelnémet evangéliumharmóniája többsíkú recepciós lehetőséget indikál. A bibliai történehez fűzött kommentárjai (*spiritualiter* vagy *mystice*, *moraliter*) olyan olvasó-, hallgatóközönséget feltételeznek, amely a többértelmű írásmagyarázat gyakorlatával tisztában volt. Otfrid Német Lajosnak († 876) ajánlotta művét, de nem nevezi őt megbízójának. A többi négy ajánlottként, illetve a mű megírására buzdítóként megnevezett személy egyházi literátus férfiú, mindannyiuknak el is küldte műve egy-egy példányát.²⁷ Az ajánlott személyek között ötödikként említett Judit asszony is szerzetesnő, vagy egy női kolostorban élő világi *femina religiosa* lehetett, erre utal a név mellett álló *veneranda* jelző, a *matrona* értelmező pedig nemesi származását jelzi. A teológiai szakmai igénynek ellentmond a bevezető (*Cur scriptor hunc librum theodisce dictaverit*, az egyes részek feliratait mindig latinul adja meg a szerző), amely szerint a mű azoknak készült, akik a Szentírást *in ander gizungi firneman iz ni kunni* (más nyelven nem tudják megérteni). Ez literátusok által való felolvastatást tételez fel, hiszen aki olvasni tudott, az latinul is tudott. Hrabanus Maurus művei ajánlásaiban többször említi, hogy a király és az előkelők udvarai képzett felolvasókat (*lectores*) foglalkoztattak. A karoling *Admonitio synodalis* meghagyja, hogy klerikusi-szerzetesi együttlétek alkalmával ne haszontalan meséket (*fabulae inanes*) vagy énekeket hallgassanak, hanem a Szentírásból olvassanak fel (c. 36). Ezeknek népnyelven kellett elhangozniuk, különben nem lehettek volna az énekmondók által előadott világias történetek és dalok konkurensei. Otfrid ebben a bevezető részben hosszasan értekezik a frank nyelvnek a keresztényi tartalmak visszaadására való alkalmasságáról is, ami lehetővé teszi, hogy a 'szent nyelvek' (héber, görög, latin) mellett németül is olvashatóvá váljanak a bibliai szövegek.

Hallgassuk meg a Getszemáni kertben történt jelenetet Otfrid előadásában is: *Quomodo Petrus abscidit auriculam servo sacerdotis*.

²⁵ Haubrichs, *i. m.*, 295.

²⁶ W. Schröder, *i. m.*, 177.

²⁷ Az egyházi főhatóságnak, Liutbert mainzi érseknek (883–889), Salamon konstanzi püspöknek, akit tanárának nevez (839–871), Hartmut és Weribert sankt galleni szerzeteseknek, fuldai (?) tanulóársainak.

„Péter amint ezt látá, szíve változott bátorrá,
 előrántá gyorsan a kardját és célba vette az egyik szolgát.
 Magamnak az a vélelme, fejét célozta kardja éle,
 ezzel elérni akarta, hogy mesterét kiszabadítsa.
 Amaz azonban, úgy vélem, fejét félrekapta éppen,
 így azután a szablya annak fülére sújta.
 Bizony, ki lenne ily bátor, ha támadja urát egész tábor,
 egyedül, mikor nincs pajzsa, dárdája, bátran uráért hadba szállna,
 soraik közé benyomulna, akárhány ellenfele is volna.
 Végül fejedelme és ura mondá, ne keljen új harcra,
 ne tegyen úgy mint testőrző vitéz, aki uráért halni kész.
 Szólt Krisztus: megnyerhetném e csatát, ha kérném angyalok hadát,
 Vitéz harcosokat a mennyből, az ottani égi seregekből.”

Otfrid sem tudta függetleníteni magát teljesen a *Heliand*nak a korabeli társadalmi struktúrákat tükröző szemléletétől: Krisztust ő is sokszor a *druhtin* terminussal nevezi meg, de hívja őt *kuning in giburtin*nak is (származása szerint királynak). Ennek megfelelően a virágvasárnapi jeruzsálemi bevonuláskor Jézust nem számárra, hanem lóra ülteti. Már a Dávid királyi házából származó Mária is Gábrielt, aki „a Nap útján, a csillagok ösvényén, a szelek szárnyán” repül hozzá, főúri hölgyekhez illő környezetben fogadja: palotában, zsoltárokat énekelve, aranyos kárpitokat hímezve találja őt az angyal. De az ilyesfajta tartalmi aktualizáláson túl, Otfrid többször ’közbeszól’, véleményt nyilvánít, ahogyan a fenti, Getszemáni kerti jelenetben is láttuk („úgy vélem”, „magamnak az a vélelme”). A külön szakaszokban az eseményekhez fűzött értelmezésekben (*spiritualiter*, *moraliter*) aztán felhasználja széleskörű biblikus műveltségét. Így hosszasan fejti ki a kánai menyegző szószerinti és átvitt értelmét abból kiindulva, hogy a víz a hat korszóban a világtörténelem hat korszakában összegyűlt világi bölcsességet jelenti, Krisztus ezt változtatja borrá, amelyet a tanításra felhatalmazott püspökök, az üdvös értelmezés őrei, akik az Írásokból merítenek, inni adnak a híveknek. A szenvedéstörténet rövid spirituális kifejtése (*pauca spiritualiter*) így szól:

„Mielőtt tovább beszélnek, hogy szenvedését mihez mérnénk,
 Mit kellett elviselnie, csúfot hogyan űztek vele,
 Mégis rajtunk hogyan segített, míg gúnyolták tanítása végett.
 Megmentett minket kegyesen, miközben kínozták kegyetlen.
 Koronájának szűrő tövisei, melyekről szólnak az Írás hírei
 Jelentik ádáz bűneinket, mik szúrnak, büntetnek minket,
 Gyötörnek titkos erejűnkkel, régi vétkek, átkos gyökerűnkkel,
 Méltóvá váltunk kárhozatra, vérünk is, mintegy elátkozva.
 Urunk vállán a bíbor köntös, félelmet keltően vörös,

Vérontó tetteinknek képe, elkövette a pogányok népe.
Ezeket is magára vette, vegyének hát mindezt észbe.
Ő egymaga váltott meg minket, vette magára vétkeinket,
Vitte magával a kereszt fájára, bűneinknek ez volt az ára.
Értünk mindezt elszenvedte, hogy éltünket jobbá tehesse.”

Otfrid Biblia-eposzának elég nagy lehetett a hatása, nyolc fennmaradt vagy kikövetkeztethető kéziratáról tudunk. A bécsi Nemzeti Könyvtárban őrzött kódex (cod. 2687) még Otfrid életében készült, a szerző 116 sornyi sajátkezű betoldásával és számos javításával. A heidelbergi kéziratot is olyan *scriptor* írta, aki Otfrid felügyelete mellett dolgozott. A Wolfenbüttelben, Bonnban és Berlinben (ma Krakkóban) őrzött töredékek feltehetőleg egyazon kódexből valók. A fennmaradt vagy említések alapján verifikálható kéziratok használatára vonatkozó jelek között van olyan, ami világi, és van, ami egyházi környezetre is vonatkozhat. Sőt a müncheni kéziratban (cgm 14), amelyet Waldo freisingi püspök (883–906) megrendelésére Sigihard, a sankt galleni *scriptorium* gyakorlata szerint másolt le, egy női olvasóra utaló német bejegyzését találjuk: *Kicila diu scona min filu las* (a nemes Gizella sokat olvasott engem).²⁸ Talán inkább felolvasásra, mint magánolvasásra kell gondolnunk.

A három bemutatott német Szentírás-fordítás vagy inkább biblikus epikai költemény a bibliai szöveget fordítja és egyúttal aktualizálja, tanúsítva, hogy a szent szövegek népnyelvi közvetítésében a fordítás és kommentálás kezdetektől fogva együtt járt, amivel olyan hagyomány indult el, ami csak a reformáció fellépésével szakadt meg.

²⁸ Haubrichs, *i. m.*, 311. A kéziratokról Schröder, *i. m.*, 686–687.

16–17. SZÁZADI BIBLIAI HERMENEUTIKAI IRÁNYZATOK

Ebben a fejezetben jórészt a magyar reformáció különböző személyiségeinek vitái között kialakult konfesszionális bibliai hermeneutikával találkozunk. Az egyes tanulmányok jobb megértéséhez érdemes áttekinteni a 16–17. századi magyar teológiát befolyásoló főbb eseményeket és publikációkat. A reformáció előtti magyar nyelvű teológiai irodalom dokumentumai igen hiányosak. A magyar nyelvű bibliafordítások, a magyar nyelvű bibliai tanulmányok és a bibliai hermeneutika kezdeteinek kutatása a zavaros magyar történelem és a hiányzó korai dokumentumok miatt nehézkes vagy lehetetlen. Ugyanez vonatkozik a magyar kéziratos bibliafordítások kódexekre is. A megmaradt magyar kódexek közül a következőkben találhatók a bibliai szövegek mellett esetenként magyarázatok is: a Festetics-kódexben (1493), a Winkler-kódexben (1506), a Döbrentei-kódexben (1508), a Példák könyvében (1513 körül), a Czech-kódexben (1514), a Jordánszky-kódexben (1514), a Pozsonyi kódexben (1522), a Keszthelyi kódexben (1522), a Székelyudvarhelyi kódexben (1526), az Érdy-kódexben (1526), az Érsekújvári kódexben (1529–31), és a Kulcsár-kódexben (1539). Ezek a fordítások arról tanúskodnak, hogy létezett anyanyelvi igehirdetés a bibliai kódexek előtt is, és ezek szemlélete befolyásolta a fordításokat. E szövegek még a magyar teológiai terminológia formálódásának egy-egy fázisát képviselik. Legtöbb esetben a latin Vulgata volt az alapszöveg.¹

A reformáció magyarországi történetének politikai háttere a török hódítás, amely a történelmi Magyarországot három részre szakította úgy, hogy a legnagyobb, középső rész 150 évig az Oszmán Birodalom részévé vált. A mohácsi csata nemcsak Magyarország történelmi helyzetét változtatta meg, hanem a magyar katolikus egyházét is, hiszen a csatában sok katolikus püspök is az életét vesztette,² vagyis a magyar katolikus egyház éveken keresztül vezetés nélkül maradt. A török időkben csak a Felvidéken, illetve Erdélyben volt lehetőség az egyházi egyetemek működtetésére és könyvkiadásra. A magyar nyelvű teológia fejlődését ezért csak a magyar értelmiségnek a környező országok jelentős egyetemekivel való kapcsolatán keresztül érthetjük meg. A török hódítás

¹ Csak egyetlen Vetus latina kódexet azonosítottak a Széchényi Könyvtárban.

² Tomori Pál kalocsai érsek, Szalkai László esztergomi érsek, Palinai György boszniai püspök, Csanád Ferenc csanádi püspök, Paksi Balázs győri püspök, Csulai Mór Fülöp pécsi püspök és Perényi Ferenc váradai püspök áldozta életét.

nemcsak a katolikus egyház vezetésében eredményezett vákuumot, hanem sok magyar nyelvű kézirat is elpusztult, sőt a hazai vallásoktatás és továbbképzés is összeomlott.

I. KATOLIKUS EGYETEMI PEREGRINÁCIÓ

A magyar egyháziak kedvelt egyeteme az 1400-as években Prága volt. Nem véletlen, hogy az ún. Huszita Biblia (részleteit a Müncheni, a Bécsi és az Apoc-ródex őrizte meg) fordítói, Bálint és Tamás ferences atyák, megfordultak a prágai egyetemen. Az máig vita tárgya, hogy a huszitizmus milyen hatást gyakorolt a magyar hallgatókra.

Krakkó volt a magyarok másik kedvelt egyeteme. A Bursa Hungarorum 1493-tól tartja számon a magyar diákokat. Krakkó hatását a magyar katolikus teológiára erősítette, hogy 1409-ben Husz János lett az egyetem rektora: rövid időn belül sok magyar diák tette át székhelyét Prágából Krakkóba, majd a következő évtizedekben több ezren tanultak ott. A magyarországi hallgatók száma csak a mohácsi csata (1526) után, a magyarországi reformáció előretörésének idején csökkent drasztikusan a krakkói egyetemen.

A magyar diákok egyébként sem kötődtek egyetlen egyetemhez, mint azt Bakócz Tamás példája is bizonyítja: ő 1463-ban iratkozott be a krakkói egyetemre, ahol 1464-ben baccalaureatusi fokozatot szerzett; 1465-ben Itáliába, Bolognába ment, majd Ferrarában folytatta tanulmányait.

Az 1530-as években Rotterdami Erasmus tanai elterjedtek egész Európában, így Magyarországon is. Oláh Miklós esztergomi érsek³ és a magyar arisztokrácia is kapcsolatban állt vele, ennek gazdag irodalma van.⁴ Komjáti Benedek 1527 és 1529 között a bécsi egyetemen ismerkedett meg Erasmus tanaival, de „Az Szent Pál levelei magyar nyelven” című művét Krakkóban adta ki 1533-ban. Fordítását talán Erasmus Újszövetsége alapján készítette; mindenesetre a levelek bevezetőit, úgy tűnik, tőle vette át. Figyelemre méltó, hogy a 16. század húszas éveiben a lengyel egyetemen tanult a magyar reformátorok első nemzedéke is. Dévai Bíró Mátyás és Kálmáncsehi Sánta Márton 1523-ban, Sylvester János és Gálszécsi István 1526-ban, Székely István 1529-ben, Ozorai Imre 1530-ban volt a krakkói egyetem hallgatója. Ám az 1530-as évektől legtöbbször már a wittenbergi egyetemet látogatta, ahol Philipp Melanchthon tanított, akinek a hermeneutikai szemlélete erősen hatott a reformátorok első nemzedékére. 1540-ben már csak négy diákkal számol Krakkóban a Bursa Hungarorum.

³ Schleicher Pál: *Oláh Miklós és Erasmus*. Budapest, 1941.

⁴ Thienemann Tivadar: *Érasme en Hongrie*. In: *Revue des études hongroises et finno-ougriennes*, (5). pp. 83–114. (1927); Trencsényi-Waldapfel Imre: *Erasmus és magyar barátai*, Budapest: Officina Nyomda és Kiadványkötő, 1941; Gerézdi Rabán, *Érasme et la Hongrie = Littérature hongroise – littérature européenne: Études de littérature comparée*, publiées, réd. par István Sötér, Ottó Süpek, Budapest, 1964, 129–154; Ritoókne Szalay Ágnes, Erasmus és a XVI. századi magyarországi értelmiség = *Uő, „Nympha super ripam Danubii”: Tanulmányok a XV–XVI. századi magyarországi művelődés köréből*, Budapest, 2002 (Humanizmus és reformáció, 28), 163–164.

2. A REFORMÁTOROK KEDVENC EGYETEMEI

Az első magyar reformátorok értelemszerűen Wittenbergbe kezdtek zárandokolni, de még évtizedekkel Luther halála után is ez maradt a legtöbb diákot vonzó német egyetem. Emellett Genfben, majd a holland egyetemekre (Franeke) mentek, ahol összesen több mint ezerkétszáz magyarországi és erdélyi diák tanult. Ők alkották a magyar reformáció legképzettebb lelkészeinek körét.

3. ELSŐ MAGYAR NYOMATOTT BIBLIÁK

Komjáti Benedek: Az Szent Pál levelei magyar nyelven, 1533; Pesti Gábor: Új Testamentum magyar nyelven (valójában csak a négy evangélium), 1536; Sylvester János: Új Testamentum magyar nyelven, 1541 (ez az első teljes magyar Újszövetség-fordítás); Bencédi Székely István: Zsoltárok, 1548; Heltai Gáspár: Szent Biblia (Eszter, Nehémiás, Ezdrás, Jób könyve hiányoznak belőle), 1551–65; Méliusz Juhász Péter: Ésaías és az Újszövetség, 1567; Félegyházy Tamás: Újtestamentum, 1586.

4. KÁROLYI GÁSPÁR ÉS KÁLDI GYÖRGY: TELJES MAGYAR NYOMTATOTT BIBLIÁK

Károlyi (Radics) Gáspár (1529 k.–1592) ún. Vizsolyi Bibliája az első teljes, az eredeti nyelvekből fordított magyar Biblia, amely 7–800 példányban jelent meg. Ma 24 példány található belőle Magyarországon. Károlyi Gáspár és munkatársai munkáját Mantskovit Bálint nyomtatta ki 1590-ben. E Biblia alapvetően az ún. körülíró fordítási módszert követi.⁵

Káldi György jezsuita atyát (1573–1634) a katolikus fordítás elkészítésére a Károlyi-féle Biblia gyors elterjedése készítette. A munkát Gyulafehérvárott kezdte el 1605-ben, és Olmützben fejezte be 1607-ben. Többszöri átnézés és javítás után 1626-ban Bécsben jelent meg. Fordításának alapja a Vulgata, melyet a Tridenti zsinat 1546-ban a katolikus egyház hivatalos Bibliájának nyilvánított. 1581-ben Báthory István fejedelem jezsuita tanárokkal egyetemet alapított Kolozsvárott, és bár részben ő is a reformáció támogatója volt, mégis Káldi György katolikus fordításának a kiadását is támogatta. Az Erdélyi Fejedelemség a magyar kultúra bőkezűbb ápolója volt ebben az időszakban, és vallásilag a legliberálisabb fejedelemség Európában.

A korszak magyar bibliai hermeneutikáját a reformáció korában jellemző heves vallási polémia jellemezte. A reformációnak számos árnyalata megjelent Magyarországon. Előbb a lutheri reformáció, majd Kálvin tanítása és egyházszervezete erősödött meg.

⁵ Károlyi Vizsolyban kiadott Bibliája számtalan átdolgozást ért meg, maguk a reformátorok is javították.

A kor nagy katolikus ellenreformátora és a katolikus bibliai hermeneutika jeles művelője a korábbi jezsuita szerzetes, Pázmány Péter esztergomi érsek lett, aki 1588-ban a krakkói jezsuita kollégium novíciusa volt. A bölcseletet Bécsben tanulta, a teológiát Rómában. 1598-tól a grazi egyetemen bölcseletet oktatott, majd ugyanott 1603-tól három éven át teológiát. Látván, hogy a katolikus papság alulképzett, egyemet alapított, és támogatta a tehetséges papok külföldi továbbképzését. Elsősorban a főrangú családok katolikus hitre térítésén fáradozott. Az Erdődyek, Draskovichok, Pálffyak, Hallerek, Kornisok, Bosnyákok és Koháryak az ő meggyőzésére tértek vissza a katolikus egyházba. Az ő hatására lett katolikus Zrínyi György, Bethlen Gábor özvegye, Brandenburgi Katalin, valamint Rákóczi György fejedelem testvére, Rákóczi Pál is.

A magyar katolikus és protestáns vitairodalomban az egyes egyetemi kultúrák és érvelési rendszerek összecsapása tükröződik. A legösszetettebb és több felekezetet érintő viták Erdélyben alakultak ki, köszönhetően az ottani vallásszabadságnak.

Bornemisza Péter Kassán tanult 1548 és 1553 között. Reformátori nézeteiért börtönbe zárták, ahonnan azonban megszökött. 1557-től 1563-ig német egyetemeken tanult, Wittenbergben Philipp Melancthon tanítványa volt. Aztán Itáliában Padova és Velenice egyetemein fordult meg, 1558-ban a bécsi egyetem hallgatója volt. 1560-ban már Vágszereden lelkész, Balassa János nagyszombati házában is prédikált. Később Balassa megtette udvari papjának (1563–64), így lett a gyermek Balassi Bálint nevelője. 1564-től Telegdi Miklós katolikus főpappal polemizált.

Dávid Ferenc (1520 k.–1579) az Erdélyi Unitárius Egyház megalapítója és első püspöke 1568-tól haláláig. Tanulmányait Wittenbergben (1545–1551) és az Odera menti Frankfurtban végezte. Előbb katolikus pap, majd a helvét hitvallás követője lett. János Zsigmond fejedelem udvari prédikátoraként antitrinitárius nézeteket vallott. Humanistaként hozzájárult ahhoz, hogy Erdély a vallási türelem jelképe lett Európában:⁶ a tordai⁷ országgyűlésen 1568-ban Európában elsőként döntöttek a vallásszabadság biztosításáról. Az 1572. évi marosvásárhelyi országgyűlés megerősítette a vallásügyi törvényt, de egyben kimondta az újabb hitújítások tilalmát. Dávid Ferencet 1579-ben emiatt fogta perbe Báthory Kristóf fejedelem. Életfogytiglani fogságra ítélték, a dévai várbörtönben halt meg.

Péchi Simon (1565/70 k.–1640/1642 k.) erdélyi kancellár, a szombatos vallás vezéralakja. Beutazta Nyugat-Európát és az Oszmán Birodalmat; megtanult héberül, és

⁶ Az Szent Irasnac Fvndamentamabol vött Magyarazat az Jezus Krisztusrol es az ő igaz istensegeről. Kolozsvár, 1568.

⁷ „A prédikátorok minden helyen hirdessék az evangéliumot mindenki az ő értelme szerint; és a közösség ha elfogadja, jó, ha nem pedig senkit ne kényszerítsenek arra amit lelke el nem fogad; de mindenki olyan prédikátort tarthasson, amelyik neki tetszik. Ezért senki az előjárók közül, se mások a prédikátorokat ne bántsák, a vallásáért senkit ne szidalmazzanak, az előbbi szabályok szerint. Nem engedik meg senkinek, hogy a tanításért bárkit is büntessenek vagy fenyegezzenek; mert a hit Isten ajándéka, ez hallásból van, a hallás pedig Isten Igéje által.”

hozzáfogott a zsidó vallásos irodalom tanulmányozásához is. 1634-ben le is fordított egy részt a héber Bibliából.⁸ Héber nyelvtudása és teológiai ismeretei vetekedtek a korabeli nagy műveltségű rabbikéival. Horváth Cirill bencés szerzetes 1899-ben így írt róla: „A legkiválóbb hebraisták közé tartozott, mint író kitűnő volt a maga nemében.”

5. A MAGYAR PIETIZMUS

Luther Márton egyik legnagyobb problémája az volt, hogy a katolikus papokból lutheránussá vált lelkészek konfessziót ugyan váltottak, de műveltségük, lelkeségük nem változott, sőt Luther szerint – a vallási viták hatására, a konfessziók közötti társadalmi harcban, a plébániák és a templomok elfoglalása közben – lelkeségük el is durvult. Többek között ennek ellensúlyozására alakult ki a pietizmus mozgalma, amelynek egy sajátos magyar változata is létezett. A magyarországi pietista lelkészek Halléban tanultak.⁹ A rózsahegyzi zsinat (1707) elítélte őket a Felvidéken, de a dunántúli egyházkerületben akadálytalanul terjedhetett a mozgalom. A 18. századi nevesebb pietistái közé tartozott Torkos András, Hegyfalusi György, Bél Mátyás, Bárány György, mindkét Sartorius János, Miletz Illés és Simonides János. Ők honosították meg hazánkban a konfirmációt, nagy gondot fordítottak a hitoktatásra, és népszerűsítették a magyar nyelvű egyházi énekeket is. A korabeli magyar evangélikus egyházi irodalom nagy része tőlük származik. Lelkipásztori munkájukra jellemző volt a Biblia népszerűsítése (olvasás és bibliaórák tartása), a személyes kapcsolattartás és a lelkipigozolás is.

⁸ *Psalteriuma*. Az Irodalomtörténeti Bizottság megbízásából közléteszi Szilády Áron. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 1913; *Szombatos imádságos könyve*. Közléteszik Guttman Mihály és Harmos Sándor; előszó Bánóczi József. Budapest: Izraelita Magyar Irodalmi Társulat, 1914. = Az Izraelita Magyar Irodalmi Társulat kiadványai, 39; *Szombatos énekek*. Sajtó alá rend. Varjas Béla. Budapest: Akadémiai, 1970. = Régi magyar költők tára. XVII. század, 5.; *Péchi Simon kiadatlan rabbinikus írásai: Az Atyák mondásai – Pírgé ávot fordítása*. A marosvásárhelyi kéziratból kiadta, kíséző tanulmányokkal ellátta Koltai Kornélia. Szerk. Komoróczy Géza. Budapest: MTA Judaisztikai Kutatócsoportja, Osiris. 1999.

⁹ Feller, Joachim: Sonnet. In: *Luctuosa desideria Quibus [...] Martinum Bornium prosequabantur Quidam Patroni, Praeceptores atque Amici*. Lipsiae [1689], [2]–[3]. (Facsimile in: Reinhard Breymayer (ed.): *Luctuosa desideria*. Tübingen 2008, 24–25.) – Cf. Brecht, Martin: *Geschichte des Pietismus*, I, 4. Csepregi Zoltán: *Magyar pietizmus, 1700–1756: tanulmány és forrásgyűjtemény a dunántúli pietizmus történetéhez*, Budapest: Teológiai Irodalmi Egyesület, 2000; Font Zsuzsa: *Erdélyiek Halle és a radikális pietizmus vonzásában*, Szeged, József Attila Tudományegyetem, 2001; Font Zsuzsa: *Halle – pietizmus – Erdély: fejezetek a „moribunda Transylvania” művelődésének német kapcsolataiból*, Szeged: JATEPress, 1997.

EGY XVI. SZÁZADI ANABAPTISTA IRAT TEOLÓGIAI ÉS EGYHÁZTÖRTÉNETI VIZSGÁLATA

I. BEVEZETÉS

A huszadik század eleje óta a német reformáció azon irányzatai, amelyek szembe helyezkedtek a bevett protestáns egyházakkal, a kutatás fő fókuszába kerültek Németországban, Hollandiában, Svájcban, az Egyesült Királyságban, Kanadában és az Egyesült Államokban. Ez a kutatás eleinte, egészen az 1960-as évekig elsősorban „hitvallási jellegű” volt, a másként gondolkodók pozitív újraértékelését célozta, és a vallási hagyományok ápolása szempontjából is kiemelten fontos volt. Sőt gyakran azok kutatták ezen témát, akik a reformáció korabeli „nonkonformistáitól” származtak vagy rokonságban álltak velük. A közelmúltban a „posztkonfesszionális”¹ vagyis egyházakhoz nem vagy csak lazán kapcsolódó tudósok is jelentős érdeklődést mutatnak az anabaptisták történelme iránt, és a német reformáció radikálisait tanulmányozzák, mégpedig úgy, hogy a vallási kérdéseket a társadalmi kontextus alapján vizsgálták ki, az eszmék kifejtésétől haladnak a hétköznapi története felé, és nagyobb szabadságra törekedtek, mint a korábbi konfesszionális elkötelezettségűek. Mára széles körben kutatott téma lett a reformáció harmadik ága. Annak lehetünk tanúi, hogy megélné a megélné az érdeklődés az anabaptizmus iránt is.

Ehhez a felpezdült párbeszédhez kívánok én is csatlakozni, mégpedig azzal, hogy a Kolozsváron, Heltai Gáspár nyomdájában 1570-ben megjelent a „KOeNYVETSKE Az igaz kereszTYÉNI KERESZTSÉGROeL...” című magyar nyelvű munkát veszem elemzés alá. A „KOeNYVETSKE Az igaz kereszTYÉNI KERESZTSÉGROeL ES A PAPA ANTIchristusnac Maymozássaról:” c. könyv egyedülálló magyar nyelvű reformációkori anabaptista mű. Faksimile kiadása „Könyvecske az igaz keresztyéni keresztségről...” címmel jelent meg a Magyar Tudományos Akadémia és Információs Központ, az Országos Széchényi Könyvtár és a Magyarországi Baptista Egyház közös kiadásában Budapesten, 2020-ban. Tanulmányomban arra kérdésre keresem a választ, hogy e „Könyvecske...” miért érdemelte meg a magyar fordítást? Illetve, hogy Dávid Ferenc

¹ James M. Stayer: Introduction In: *John D. Roth and James M. Stayer: A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700*. Leiden–Boston, Brill, 2007, xi.

miért vállalta ennek fordítását? Miben áll ennek a műnek a jelentősége? Hogyan visz közelebb az anabaptisták jobb megértéséhez?

A „Könyvecske az igaz keresztyéni keresztségről...” c. mű szerkezetileg, irodalmi műfajilag és tartalmilag két jól elhatárolható dokumentumot tartalmaz, amelynek több különböző szerzője van. Ennek ellenére a könyv egységes anabaptista irodalmi műnek tekinthető. A könyvben található első dokumentum irodalmi műfaját tekintve levélformában lett megírva. Ez Wilini Sándor orvos 1569. augusztus 19-én a lengyelországi Varsóban Dávid Ferenc erdélyi reformátornak írt levele, amelynek valóban maga Wilini Sándor a szerzője. Dávid Ferenc, a kézirat fordítója e levelet a könyv elejére mint Bevezetőt illesztette be. A második rész párbeszéd formájában íródott, Mester és Tanítvány közötti párbeszéd, amelynek egyértelmű célja az anabaptista tanítás.

A mű sajátossága, hogy flandriai anabaptisták teológiai hitvallásának és tanításának bemutatása flandriai nyelvből eredetileg Wilini Sándor anabaptista orvos által először német nyelvre, majd Dávid Ferenc által magyar nyelvre lett fordítva. Tanulmányomban a magyar nyelvű, értelmező átiratokkal ellátott verziót veszem vizsgálat alá egyház történeti és teológiai szempontok alapján. Ahhoz azonban, hogy értelmezni tudjuk a „Könyvecske...” sajátosságát, röviden szeretném bemutatni az anabaptista mozgalmat.

2. A REFORMÁCIÓ HARMADIK ÁGA

„Az igazság halhatatlan”, írta Hubmayer Baltazár, az egyik legfelkészültebb anabaptista teológus. Amikor az anabaptistákra gondolunk, még mindig azt a kérdést kell feltenni: Mi az igazság velük kapcsolatban? A reformáció emléknapiján nem igen szoktunk beszélni az anabaptistákról, pedig minél többet beszélünk róluk, annál közelebb kerülünk a vágyott igazsághoz. A hallgatás egyik oka az lehet, hogy az anabaptisták széleskörű és sokrétű mozgalmának a köztudatban még mindig csak egy kicsiny része ismert: ez pedig a radikális, sőt forradalmi Münzer Tamáshoz (1490–1525) kötődik, aki sohasem lett anabaptistává, illetve Sebastian Franckhoz (1499–1542),² ehhez az anabaptista történetíróhoz, aki a következőket írja: „Münzernek még 1531-ben is sok titkos híve van Thüningiában, de ezek nem újrakeresztelők, ő maga sem keresztelkedett újra, amint azt nekem szavahihető emberek elmondták.”³

Napjainkban a táguló kutatási kör ellenére is a „radikális reformáció” néven ismerik az anabaptistákat, és ezek alapján alakítanak ki róluk egy igen egyoldalú képet, forradalminak, radikálisnak kiáltva ki őket. Sokan úgy emlékeznek rájuk, mint akik zűrzavart hoztak és felkeléseket robbantottak ki. Fel kell tenni a kérdést: Ez az igazság vagy

² Anselm Schubert: „Sebastian Franck: Das verbüthschiert Buch ('A hétpecsétetes könyv')”, in Oda Wischmeyer (szerk.) *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjainkig*. Szeged: SZNBK Alapítvány, 2022, 407–416.

³ Szebeni Olivér: *Anabaptisták, a reformáció harmadik ága*, 28–29.

pusztán az igazságnak egy kis szelete? Valójában az anabaptista mozgalom nem egységes, sőt ez az evangélium megértéséből táplálkozó irányzat egymástól függetlenül, több helyen jött létre, néhol egyszerű közemberek, másutt nagy felkészültségű tudósok által. Vagyis egy igen szerteágazó mozgalomról beszélhetünk. Ami mégis összeköti őket, az a felnőtt, hitvalló keresztség gyakorlása. Legtöbbjükre jellemző továbbá, hogy fontosnak tartják az állam és az egyház szétválasztását.

Az „anabaptista” szó a görög „ana” és „baptizo” szavak összetételéből származik és „újrakeresztelő”-t jelent. E szót a 16. században gúnynévként használták azokra a csoportokra, akik a gyermekkeresztséget érvénytelennek tartva felnőttkeresztséget gyakoroltak.

Az anabaptista mozgalom előzményei az 1517-ben, Luther Márton vezetésével elinduló reformációs mozgalomig nyúlnak vissza. A reformáció egyik kiemelkedő vezére, Luther Mártonnal párhuzamosan, Ulrich Zwingli, aki maga is tanulmányozni kezdte a görög Újszövetséget. A tudós humanista Zwinglinek volt a tanítványa Konrad Grebel, aki lelkesedett a humanista gondolkodásért és később a reformokért is. A görög nyelvű Újszövetség tanulmányozása során Grebel és társai közös hitre jutottak, de három évvel később meggyőződésük jóval túlvezette őket Zwinglin. Több hitvita után, 1525 januárjában a zürichi városi tanács ki akarta tiltani Grebeléket a városból, a mozgalom azonban éppen a kitiltó rendelettel egy időben lendületet kapott, tovább mentek a reformációval a hitvalló keresztelkedés irányába. 1525. jan. 21-én Félix Manz otthonában Konrád Grebel az addig eljutott hit ismeretére támaszkodva, megkeresztelte a Jacob házából való Georgét, utána a vele levő maroknyi csapat is megkeresztelkedett Blaurock által. Ezzel az anabaptizmus egyik fő iránya megszületett.

Fontos megemlíteni, hogy a sokrétű anabaptizmus egységének hiánya valószínűleg arra vezethető vissza, hogy a lutheri és a kálvini reformációval ellentétben nem volt olyan nagy és elismert tekintély, aki egységesíteni tudta volna a mozgalmat, ugyanis „az anabaptista teológusok nem voltak hosszú életűek”, jelentősebb vezetőik hamar az üldözések és kivégzések áldozatai lettek. Az anabaptistákra továbbá az jellemző, hogy nagyobb hangsúlyt fektettek magára a gyülekezeti életre és a Szentírás közös tanulmányozására, mint a bibliai tanok rendszerbe foglalására. Emiatt többnyire az egyéni vélemények, egy-egy tanító lokális befolyása dominálta a mozgalmat. A Schleitheimi hitvallást (1527) azonban az anabaptista közösségek legnagyobb része elfogadta. Ebben a hét „cikkelyben” rögzítette Sattler Mihály a legfontosabb tanításokat, elsősorban hitvédelmi szempontból. Többek között olvashatunk benne a gyermekkeresztséggel szembeni állásfoglalásról, az eskütétel tilalmáról, de arról is, hogy az eretnekeket nem kell kivégezni.

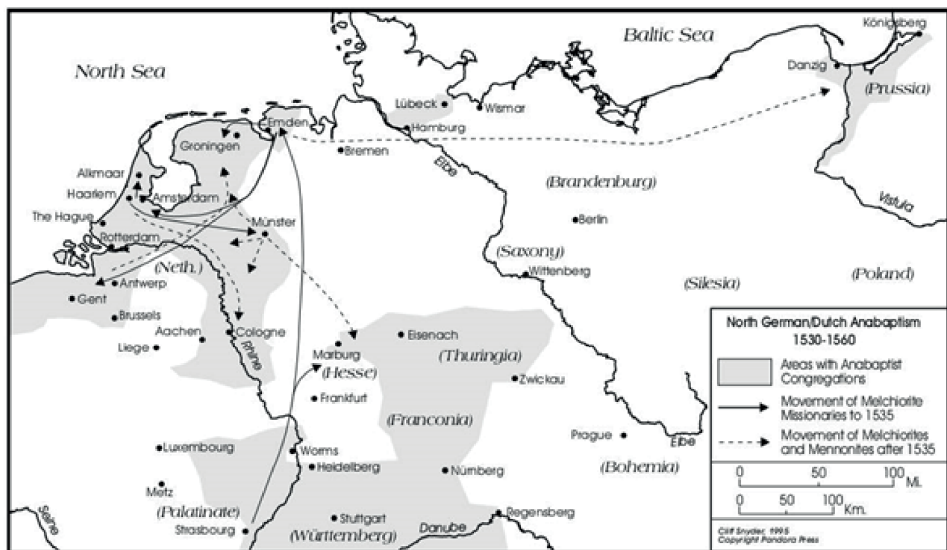
Az anabaptizmus terjedésében Hollandiában Menno Simons (1496–1561), Ausztriában Hubmayer Baltazár (1481–1528) kiemelkedő szerepét kell megemlíteni. Hubmayer Baltazár az anabaptisták tanításait a következő tételekben foglalta össze: Krisztus – Ige – Hit – Bizonyságtétel – Bemerítés – Gyülekezet. Hutter Jakab (1536) követői pe-

dig nemcsak gyülekezeteket, hanem gazdasági, termelő és értékesítő (ún. habán) közösségeket hoztak létre.

Az anabaptista tanítás sok követőre talált Magyarországon is. Közülük ki kell emelni Schröter Kristófot, aki 1523-tól tevékenykedett az északi vármegyékben, majd Fischer András kezdett térítő munkát szintén ezen a vidéken. Azonban hamarosan az anabaptisták üldözése Magyarországon is megkezdődött. 1540-ben Fischer vértanúhalált halt, az 1548-as pozsonyi országgyűlés pedig törvényt hozott az anabaptisták ellen. Érdekes, hogy Erdélyben Bethlen Gábor fejedelem letelepítette a Morvaországból érkező anabaptistákat (habánokat), és 1621–22-ben kiváltságlevéllel nekik adományozta Alvinc községet. Ennek eredményeként a habánok a törvényesen biztosított szabadságot élvezve, felvirágoztatták Erdély iparát és kereskedelmét.

3. A NÉMETALFÖLDI ÉS FLANDRIAI TÖRTÉNELMI REFORMÁCIÓS FOLYAMATOK BEFOLYÁSA A HITVALLÓ FELNŐTTKERESZTSÉGRŐL SZÓLÓ ANABAPTISTA TANÍTÁS TERJEDÉSÉRE

Mivel a vizsgált anabaptista dokumentum Németalföldön, Flandriában keletkezett, ezért szükség van a németalföldi társadalmi, gazdasági folyamatoknak és reformációs mozgalma részletesebb, történelmi és egyháztörténeti vizsgálatára. Szűkös keretek miatt itt azonban csak néhány általam fontosnak tartott szempontot szeretnék felvillantani, amely elengedhetetlen a „Könyvecske...” jobb megértéséhez. Németalföldön, a flandriai városokban a XII–XIII. századtól ipari fejlődés indult meg, ami iparos céhek sokaságának megalakulását, társadalmi és gazdasági fejlődést hozott az országban.



1. ábra J. M. Stayer térképe az észak-német/németalföldi anabaptizmus elterjedéséről

Németalföldön, így Flandriában is három reformációi irányzatról beszélhetünk: a lutheri, kálvini és az anabaptista. Miután kiadták a wormszi rendeletet és Luthert kiközösítették a katolikus egyházból, a németalföldi hatóságoknak előírták az eretnekek üldözését és a könyveik elégetését. Ez azonban nem mindig történt meg a helyi tanács-tagoknak a reformatori tanítással való szimpátiája miatt. Ez is lehetett az egyik oka annak, hogy a spanyol királyi uralom alatt álló Németalföldön 1523-ban bevezették a spanyol inkvizíciót.⁴

Németalföldön az anabaptista tanok terjedése számára a brabanti valdensek, valamint a Flandriában élők közösségei biztosítottak jó talajt. Fontos szerepet játszott Melchior Hoffmann (1495–1543) tevékenysége, aki segítette az anabaptista tanok terjedését Németalföldön⁵. A Hoffmann által „baptizált” és kibocsájtott anabaptista küldöttek között voltak Obbe Philips és Menno Simons is.⁶ Ők teljesen elzárkóztak a fegyverviseléstől, a fegyveres harctól, és a békés, biblikus anabaptista mozgalom vezéralakjaivá váltak.⁷ A münsteri események után is a biblikus anabaptista tanok mellett megmaradóból 1536 után alakult ki a németalföldi biblikus anabaptista mozgalom.

Menno Simons Amszterdam környékén munkálkodott, Németalföld északi részén végzett szolgálata alatt 1539-ben adta ki a „Keresztyén keresztség”, 1540-ben „A keresztyén tanítás alapja”, és 1541-ben „Igazi keresztyén hit” c. könyveit.⁸ Nagyobb munkáinak száma összesen huszonötre tehető. 1543-ban Észak-Németországba ment és hazája határain kívül egészen a mai Dánia határánál fekvő területeken is munkálkodott. Ugyanakkor már 1547-ben két konferenciát is tartottak a németalföldi és az észak-németországi anabaptisták, mivel Adam Pastor antitrinitárius tanokat hirdetett; ezért az anabaptista közösségből kizárták őket. Menno Simons ennek hatására megírta a „A háromegy Isten megvallása” c. könyvét. Vagyis igen hamar jelentkezett az igény arra, hogy a pacifista anabaptista ág is tisztázza tanbeli meggyőződését. Bizonyíthatóan „baptizálásokat” végeztek még az augsburgi anabaptisták is.⁹ A hitvalló alámerítést gyakorolták a lengyelországi anabaptisták is, ahol ezt 1573-tól kezdték el gyakorolni.¹⁰ 1574 után ezt a gyakorlatot folytatták a lengyelországi antitrinitáriusok is.¹¹ Itt viszont fontos leszögezünk, hogy a svájci, dél-németországi, németalföldi és a morvaoszági biblikus anabaptisták között a keresztelés, így a hitvalló bemeztetés formája mindig trinitárius

⁴ Dienes Dénes (szerk.): *Vezérfonal az egyháztörténet tanulmányozásához*, 348.

⁵ J. Denny Weaver: *Becoming Anabaptist*, 73–78.

⁶ Kenneth Scott Latourette: *A History of Christianity*, 784.

⁷ Jos Colijn: *Egyetemes egyháztörténet*, 193.

⁸ William R. Estep: *Az anabaptisták története 1525–1729*, 168.

⁹ Henry C. Vedder: *Balthasar Hübmaier*, G. P. Putnam's Sons, New York, 1905, 144.

¹⁰ Estep: *i. m.*, 239.

¹¹ Albert Henry Newman: *A History of Anti-Pedobaptism*, American Baptist Publication Society, Philadelphia, 1896, 336–338

volt. Ezen adatokból is érzékelhető, hogy az anabaptista és az antitrinitárius mozgalom kapcsolatba került egymással, de mind a két fél igyekezett a saját maga álláspontját tisztázni, világosan meghúzni a határokat. Ezért is érdekes Wilini levele Dávid Ferenchez.

4. WILINI ÉS DÁVID FERENC KAPCSOLATA

A levél írója levele végén a következőképpen mutatkozik be: „A megfeszült Jézus Krisztusban, az Istennek Fiában, te szerelmes atyádfia: Wilini Sándor,¹² orvos etc.” Ő a könyv elején található levél írója. Wilini magát a levél végén befejezésül a megfeszített Jézus Krisztusban, az Isten Fiában Dávid Ferenc „szerelmes atyádfiának”, vagy mai szóhasználattal inkább így lehetne visszaadni: „szeretett testvérnek” mondja. Ez kérdéseket vet fel Wilini anabaptista elköteleződésével kapcsolatban, merthogy igen keveset tudunk róla. Ugyanakkor egy Lech Szczucki által közzétett újabb forrás is bizonyítja azt, hogy 1563–1564-ben már nagyon széleskörű volt a lengyel anabaptista mozgalom.¹³ Képviselői a program békés jellegére hivatkozva határolták el magukat a „radikális anabaptisták”, például Münzer Tamás vagy Jan von Leiden által képviselt változatától.

Wilini Sándor, varsói orvos, anabaptista hitvalló. A neve alapján olasz származású és nemzetiségű lehetett. Anyanyelve feltehetően az olasz volt, de leveléből értesülünk arról, hogy jól ismerte a flandriai, német és „deák”, vagyis latin nyelvet is.

Arra kérte Dávid Ferencet, hogy a kézirat elolvasása után azt „megjobbítsa”,¹⁴ az átírt és megjobbított szöveget pedig nyomtassa ki Erdélyben. Meggyőzően érvel Pirnát Antal ennek okáról: „Wilini azért panaszkodik, mert nekik Lengyelországban sem nyomdájuk, sem prédikátoruk nincsen. Ebből nyilvánvaló, hogy Wiliniék a lengyel »unitáriusokkal« Socinus Faustus követőivel nem éreztek közösséget. Hogy unitárius nyomda volt-e ekkor Lengyelországban, azt a rendelkezésemre áll hiányos adatok alapján nem sikerült megállapítanom, de ha »sociniánus« prédikátor jó lett volna nekik, azt bizonyosan találhattak volna, hiszen ez a felekezet oly erős volt, hogy az 1573 januári varsói országgyűlés már hivatalosan is kénytelen volt elismerni.”¹⁵

A Wilini-levél végén ezt olvashatjuk: „Írtam ezeket Varsóban, 1569. esztendőben, 19. napján augusztusnak.”¹⁶ Wilini eddig nem ismerte Dávid Ferencet, ezért is írja levelé-

¹² Pirnát Antal: „Dávid Ferenc: »Könyvecske az igaz keresztyéni keresztségről« és annak német eredetije”, *Irodalomtörténeti Közlemények*: 1954. LVIII. évf. 3. szám, 299.

¹³ Lech Szczucki, *Szymona Budnego relacja a początkach i rozwoju anabaptizmu w zborze mniejszym* = L. Sz., *Nonkonformiści religijni xvi i xvii wieku*. Studia i szkice, Warszawa, 1993, 42–64.

¹⁴ Könyvecske az igaz keresztyéni keresztségről..., A 3a. n. 340.

¹⁵ Pirnát: *i. m.*, 299.

¹⁶ Könyvecske az igaz keresztyéni keresztségről..., A 4a. n. 341.

ben azt: „énnekem, úgy, mint ismeretlennek megbocsásson”,¹⁷ amiért ti. ismeretlenül levelében mindezekre meg meri kérni. Gyulai Farkas Erdélyből a lengyelországi Varsóba utazott. Utazásának pontos ideje, útvonala és célja számunkra ismeretlen. De amikor Varsóba megérkezett, volt alkalma találkozni Wilini Sándorral. A hírvivő tehát, akitől az Erdélyben és Magyarországon történő dolgokról részletes beszámolót kapott Wilini Sándor, leírása alapján tisztelendő Gyulai Farkas volt.¹⁸ Megszólítása alapján egyházi, papi személy lehetett, de túl sok információ nem áll róla rendelkezésünkre. Tudjuk, hogy Wilininek vigasztaló dolgokról beszélt, jó és örömteljes híreket közölt: tudatta vele, hogy „a mindenható Úristen a mi Urunk Krisztus Jézusnak szent Atyja, jeles dolgokat cselekszik Erdélyben és Magyarországon.”¹⁹

Érdekes, hogy nem csak a fordítás ellenőrzését és nyomtatását kéri Wilini, hanem azzal a kéréssel fordult Dávid Ferenchez, hogy ha „valami írást adatok ki ugyanezen üdvösséges dolgokról, hogy te szerelmed minekünk azokból részt tegyen, akár német s akár deák nyelven legyenek, keresztyéni hálaadással vesszük azokat te szerelmedtől, és készpénzzel megfizetjük, valakinek mondja szerelmed, hogy az árát letegyük.”²⁰ Ez talán arról szól, amiben az antitrinitárius és az anabaptista mozgalom képviselői egyetértettek: nevezetesen a felnőtt, hitvalló keresztség. Nincs szó arról, hogy az anabaptista orvos mozgalmat váltana, amit világosan jelez, hogy Wilini nemcsak Istent nevezi „a Jézus Krisztus Atyjának”, hanem Jézus Krisztust is „az ő megfeszült Fiának”.²¹ Wilini Istenről varsói anabaptista testvéreivel vallja, hogy Isten, a Jézus Krisztus Atyja és Jézus Krisztus, a megfeszített, az Isten Fia is egyben „az ő áldott megfeszült szent Fia”. Vagyis erősen hangsúlyozza hitvallását.

5. A „KÖNYVECSKE AZ IGAZ KERESZTYÉNI KERESZTSÉGRŐL...” C. FLANDRIAI ANABAPTISTA KIADVÁNY MAGYAR NYELVŰ, ÉRTELMEZŐ SZÖVEGÁTIRATÁNAK EGYHÁZTÖRTÉNELMI ÉS TEOLÓGIAI VIZSGÁLATA

A flandriai anabaptista kézirat szerzőiről a következő információk állnak rendelkezésünkre: „A Szentírásból nagy munkával, s rendre egybegyűjtetett, és összeszerезtetett, némely jámbor tudós emberek által, akik annak utána mártíromságot szenvedtek Alsó-Németországban, az Isten választottainak tanítására és felépítésére. Jerem. III. Szántások új ugart magatoknak, és ne vessetek többször a tövisek közibe.”²² A könyv anya-

¹⁷ *Könyvecske az igaz keresztyéni keresztségről...*, A 3b. n. 340.

¹⁸ *Könyvecske az igaz keresztyéni keresztségről...*, A 2a. n. 339.

¹⁹ *Könyvecske az igaz keresztyéni keresztségről...*, A 2a. n. 339.

²⁰ *Könyvecske az igaz keresztyéni keresztségről...*, A 4a. n. 341.

²¹ *Könyvecske az igaz keresztyéni keresztségről...*, A 2b. n. 339., A 3b. n. 340.

²² *Könyvecske az igaz keresztyéni keresztségről...*, A 1a. n. 337.

gát egybegyűjtötték „valami keresztyéni tudós atyafiak és mártírok”.²³ Igen keveset tudunk róluk tehát. Azt azonban igen, hogy a hitük miatt, amelyet ebben a „Könyvecskében” megörökítettek, kénytelenek voltak vállalni a mártíromságot. Mikor írták ezeket a tanító jellegű párbeszégeket?

Ami a szöveg tanulmányozása során biztosnak látszik, hogy 1535 után és 1569 előtt keletkezett. Lutherre és követőire többször találunk hivatkozást a munkában. A szerzők említik az 1534–35-ös münsteri eseményeket:²⁴ Münster városát az ostromló seregek 1535. június 25–26-ára virradó éjszaka foglalták el. Ugyanakkor feltűnő, hogy Kálvin munkásságát nem említik a szerzők. E feltűnő jelenségnek két oka lehet. Először is talán az, hogy nem szimpatizáltak vele és a tanításával. Másodszor pedig egészen egyszerűen az, hogy nem ismerték. Kálvin 1535. augusztus 23-án írta meg levelét I. Ferenc, francia királyhoz, majd 1536 márciusában adta ki Bazelen fő művének első latin nyelvű kiadását, az *Institutio religionis Christianae* c. könyvét, melynek első francia nyelvű fordítása 1539-ben jelent meg; utána szélesebb körben ismertté vált személye. Ha ezeket a tényeket összeadjuk, akkor nagyobb valószínűséggel a mű keletkezését inkább 1540 körüli időkre tehetjük. Ezt támasztja alá az is, hogy az anabaptista kézirat íróinak Flandriában munkájuk befejezése után üldöztetésben volt részük Münster városának elfoglalása után: addig nem tapasztalt erősségű üldöztetés érte az anabaptistákat.²⁵

A „Könyvecske az igaz keresztyéni keresztségről...” c. munkából is erősen érezhető antiklerikális szemlélet. „A laikusokat valódi szellemi személynek (*homo spiritualis*) tekintette, akik a Szentlélek működése révén közvetlen kapcsolatban állnak Istennel. Az antiklerikalizmus tehát a reformatori felfogások, eszmék, jelszavak, nézőpontok és cselekvési késztetések létfontosságú kontextusa (*Sitz im Leben*), az a közeg, amelyben a reformáció eszméi formát, funkciót és konkrét jelentést kaptak, a reformáció tettei pedig irányt és céljt.”²⁶ Goertz-nek ez a fajta megfogalmazása rámutat arra, hogy az anabaptista mozgalom egy másfajta válasz volt ugyanazokra a kérdésekre, amelyek a lutheri reformációt is életre hívták.

6. BEFEJEZÉS

E rövid tanulmányban igyekeztem bemutatni a lengyel anabaptizmus és az erdélyi antitrinitárius mozgalom kapcsolódását, egy olyan mű kapcsán, amelynek központi gondolatában mind a két irányzat egyetértett. Valószínűleg ennek tulajdonítható az, hogy kiadásra is került. Ugyanakkor azonban jelentős teológiai különbségek is megfogalmazódtak írásban és szóban is. Hogy ennek ellenére is kiadták a „Könyvecskét”, azt nehéz

²³ *Uo.*

²⁴ *Könyvecske az igaz keresztyéni keresztségről...*, B 1b. n. 346.

²⁵ Szebeni Olivér: *Anabaptisták, a reformáció harmadik ága*, 65–67.

²⁶ Hans-Jürgen Goertz: *Karlstadt, Müntzer and the Reformation of the commoners 1521–1525*, 3.

lenne mással indokolni, mint a felnőtt keresztség preferálásával és az antiklerikális hangvétellel. E két erős szempont felülírta a fennálló különbségeket. Továbbá szerettem volna rámutatni azokra a tényezőkre, amelyek az anabaptista mozgalom megértéshez nélkülözhetetlenek, bár számtalan kutatási kérdés még jelenleg is tisztázásra szorul. A kutatások bővülő száma azonban igen biztató képet fest a mélyebb összefüggések jobb megértése szempontjából.

Azon érdekes tény, hogy a „Könyvecske...” c. munka kiadásra került, Dávid Ferenc befolyásának volt köszönhető, amelyet ő azonban nem sokkal később elveszített. Nem tudunk hasonló vállalkozásról a történelem során, de éppen ez adja e műnek az egyediségét.

BIBLIOGRÁFIA

- Balázs Mihály: *Hitújítás és egyházalapítás között: Tanulmányok az erdélyi unitarizmus 16–17. századi történetéről*. Kolozsvár: Magyar Unitárius Egyház, 2016 (A Magyar Unitárius Egyház Kolozsvári Gyűjtőlevéltárának és Nagykönyvtárának kiadványai [8]).
- Colijn, Jos: *Universal church history*, Compass Foundation, 2001.
- Dienes Dénes (ed.): *Vezérfonal az egyháztörténet tanulmányozásához*, Sárospatak: Hernád kiadó, 2020.
- Estep, William R.: *Az anabaptisták története*, Budapest: Magyarországi Baptista Egyház, 2004.
- Goertz, Hans-Jürgen: „Karlstadt, Müntzer and the Reformation of the commoners 1521–1525“, In: John D. Roth and James M. Stayer: *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700*. Leiden–Boston: Brill, 2007.
- Kelemen (Tomi) Sándor: *Booklet with explanatory notes on true Christian baptism*, Magyarországi Baptista Egyház, 2020.
- Newman, Albert Henry: *A History of Anti-Pedobaptism*, Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1896.
- Pirnát Antal: „Dávid Ferenc ‚Könyvecske az igaz kereszteni keresztségről‘ és annak német eredetije” In: *Irodalomtörténeti Közlemények* 58/3 (1954).
- Stayer, James M.: „Introduction” In: John D. Roth and James M. Stayer: *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700*, Leiden–Boston: Brill, 2007.
- Szczucki, Lech: *Szymona Budnego’s relacja a poczkach i rozwoju anabaptyzmu w zborze mniejszym* = L. Sz., *Nonkonformiści religijni xvi i xvii wieku*. Warsaw: Studia i szkice, 1993.
- Szebeni Olivér: *Anabaptisták. A reformáció harmadik ága*, Budapest: Magyarországi Baptista Egyház, 1998.
- Vedder, Henry C.: *Balthasar Hübsmaier*, New York: G. P. Putnam’s Sons, 1905.
- Weaver, J. Denny: *Becoming Anabaptist: The Origin and Significance of Sixteenth-Century Anabaptism*, Herald Press, 2005.

A BIBLIAI HERMENEUTIKA KÉRDÉSE PÁZMÁNY PÉTER *KALAUZ* CÍMŰ MŰVÉBEN

„Azok-közöt, kik keresztyén nevet viselnek, Majd minden vissza-vonyás
a szent Írás értelmiről vagyon”¹

A reformáció megindulásával és a konfesszionalizáció előrehaladtával a Szentírás értelmezése és népnyelvű fordítása a felekezetek közötti polémia talán legfontosabb kérdésévé vált, szorosan összefonódva az egyháztan (ekkleziológia) problematikájával.² A kor teológiai közgondolkodásában kéz a kézben járó, egymást feltételező „ikerkérdés” végighúzódik Pázmány Péter teljes életművén.³ A Szentírás értelmezésével összefüggő vita elsősorban az „értelmező közösségről” szólt.⁴ A protestáns teológusok azt állították, hogy a Szentírás önmagában világos és értelmezhető, így lényegében minden keresztyénnek lehetősége van arra, hogy könnyen megtanulja mindazokat az igazságokat, amelyek szükségesek az üdvösséghez, emiatt pedig nincs szükség a Tanítóhivatalra a Szentírás valódi értelmének tanításához.⁵ A katolikusok számára a Szentírás tekintélyének végső alapja az Egyház tekintélye, és csak ez hivatott annak megítélésére, hogy

* A szerző a HUN-REN–PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport tudományos főmunkatársa. A tanulmány a K 137815. számú OTKA-pályázat keretében készült.

¹ Pázmány Péter, *Hodoegus. Igazságra-vezerlő Kalavz...* (Pozsony, 1637), 97.

² Heltai János, „Rövid esettanulmány az irodalomtörténet-írás működési mechanizmusáról”, in Bessenyei József [et al.], szerk. *Kabdebó Lóránt köszöntése 65. születésnapja alkalmából*, (Miskolc: Miskolci Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Összehasonlító Irodalomtörténeti és Művészettörténeti Tan-szék, 2001), 239–240. Bitskey István, „A konciliarista tradíció Pázmány Péter Szentírás-értelmezé-sében”, *Irodalomtörténeti Közlemények*, 121(2017), 300.

³ Hargittay Emil, „Hitvita-irodalom a kora újkori Magyarországon”, *Vigília* 82(2017), 593. Hargittay Emil, *Pázmány Péter írói módszere: A Kalauz és a vitairatok újírása* (Budapest: Universitas Könyvkiadó, 2019), 131.

⁴ Az „értelmező közösség” (interpretative community) Stanley Fishtől (1938) származó fogalmáról lásd: Kálmán C. György, szerk., *Az értelmező közösségek elmélete*, (Budapest: Balassi, 2001).

⁵ Christian D. Washburn, „St. Robert Bellarmine on the Authoritative Interpretation of Sacred Scripture”, *Gregorianum* 94, 1 (2013), 58.

a Szentírás valamely konkrét értelmezése valóban megfelel-e a Szentírásban lévő igazságnak.⁶

Pázmány Pétert (1570–1637) méltán tartják a katolikus megújulás – vagy régi terminussal, az ellenreformáció – legjelentősebb alakjának a Magyar Királyságban. Ennél fogva a katolikus bibliai hermeneutikáról alkotott nézetei is mindenképpen figyelmet érdemelnek. Pázmány nagyhatású apologetikai-kontroverzteológiai művének, az *Isteni igazságra vezérlő kalauznak* a VII. könyvében foglalta össze gondolatait e témában.⁷ A *Kalauz* először 1613-ban jelent meg, ezt követte két átdolgozott kiadása 1623-ban és 1637-ben.⁸ További vizsgálódásaim alapjául ez az utolsó, még Pázmány életében megjelent szövegkiadás szolgál. A *Kalauz* a kor poszttridentinus teológiai összefoglalóinak tipikus képviselője, amennyiben szisztematikus formában közli a Trienti zsinaton újrafogalmazott római katolikus teológiai tanítást. A *Kalauz* ezen belül is a kontroverzteológiai jellegű dogmatikai művek közé tartozik, amelyek a protestáns tanok elterjedésének eredményeként, sőt kifejezetten a protestánsokkal folytatott teológiai viták gyűjteményeként jöttek létre. A német nyelvterületen, amelyhez az Osztrák Tartomány révén a magyar jezsuiták is tartoztak, a legjelentősebb kontroverzteológus Gregorio de Valencia (kb. 1550–1603), az ingolstadti egyetem spanyol származású jezsuitája volt, akit kortársai csak mint a tudósok doktoraként (*doctor doctorum*) emlegettek.⁹ Valenciai Gergely 1591-ben adta ki a *De rebus fidei hoc tempore controversiis* című művét, amely magában foglalta az először 1585-ben megjelent nagyhatású *Analysis fidei catholicae*, a protestánsok elleni hitviták módszertani vezérkönyvét.¹⁰

Az angol Thomas Stapleton (1535–1598) által írt *Principiorum doctrinalium relectio scholastica et compendiaria* (Antwerpen, 1596) volt a kor másik nagy kontroverzteológiai összefoglalása.¹¹ Valenciai Gergelyhez hasonlóan Stapleton is a protestánsokkal való kontroverziákban (*controversiae*), vagyis a vitás kérdések taglalása során adta közre a katolikus dogmatika főbb tételeit. Mind Valenciai Gergely, mind Stapleton műve ki-

⁶ H. van den Belt, *The authority of Scripture in Reformed theology: truth and trust*, (Leiden, Boston, MA: Brill, 2008), 127. Christian D. Washburn, „St. Robert Bellarmine on the Authoritative Interpretation of Sacred Scripture”, 69.

⁷ Pázmány bibliai hermeneutikával kapcsolatos meglátásainak rövid összefoglalását lásd: Bitskey István, „A konciliarista tradíció Pázmány Péter Szentírás-értelmezésében”, 300–314.

⁸ Pázmány Péter, *Hodoegus. Igazságra-vezérlő Kalauz ...* (Pozsony, 1637).

⁹ LThK³ 10 (2001), 516. Sík Sándor, *Pázmány: Az ember és az író* (Budapest: Szent István-Társulat, 1939), 85.

¹⁰ Carlos Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, VIII (Bruxelles–Paris, 1898), 393, 396. Sík Sándor, *Pázmány: Az ember és az író*, 85. John J. Burkhard, *The „sense of the faith” in history: its sources, reception, and theology* (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press Academic, 2022), 14.

¹¹ Michael Richards, „Thomas Stapleton”, *The Journal of Ecclesiastical History* 18, 2 (October 1967), 194. Öry Miklós és Szabó Ferenc, „Pázmány Péter: 1570–1637”, in Öry Miklós, Szabó Ferenc, Vass Péter, szerk., *Pázmány Péter, Válogatás műveiből*, (Budapest: Szent István Társulat, 1983), 70.

mutathatóan hatással volt Pázmány *Kalauz*ára.¹² Aki azonban személyes példaképül szolgált Pázmány számára és a műveire is nagy befolyást gyakorolt, az Roberto Bellarmino (1542–1621) volt. Pázmány, aki a teológiát Rómában végezte, a *Collegio Romanóban* (ma Pápai Gergely Egyetem) személyesen találkozott az akkor a kollégium rektoraként működő Bellarminóval, és lett feltétlen híve az „apologéták fejedelmének”.¹³ Hatalmas munkája a *Disputationes de controversiis Christianae fidei* (Ingolstadt, 1586–1593) tizenöt fundamentális jelentőségű vitában tárgyalta korának fő dogmatikai kérdéseit.¹⁴ A *Kalauz* számos ponton szerkezeti és tartalmi hasonlóságot mutat a *Disputationesszal*, amennyiben ez is tizenöt könyvből áll, és Pázmány az argumentációk és a hivatkozott források egy részét nyilvánvalóan Bellarminótól kölcsönözte saját érveléséhez.¹⁵

Ennek ellenére az a korabeli protestáns vád, miszerint Pázmány ebből és más jezsuita írók műveiből kompilálta volna egybe az egész *Kalauzt*, nem állja meg a helyét.¹⁶ Fraknoi Vilmos Pázmány-monográfiájában a gyanúsítással kapcsolatban egy árnyalt, Bellarmino művének alapos ismeretéről tanúskodó véleményt fogalmazott meg. Eszerint az itáliai jezsuita munkája láthatóan nagy hatással volt a *Kalauz*ra, és Pázmány sok helyen kölcsönöz tőle gondolatokat és érveket, de attól még „a cél, rendszer, előadási módor és a tárgyalt kérdések megválasztása a két munkában egészen különböző.”¹⁷ Az irodalomtörténész Horváth Cirill szerint is, noha Pázmány nem vett át Bellarminótól egybefüggő szövegrészeket, de az egyes fejezetekben, szakaszokban igenis kimutatható személyes példaképének követése.¹⁸ A szörványokban kimutatható párhuzamok ellenére a *Kalauz* mind felépítésében, mind a dogmatikai kérdések kifejtésében jelentős mértékben eltér Bellarmino művétől. A *Disputationes*, amelyet szemináriumi tankönyvnek

¹² Öry Miklós és Szabó Ferenc, „Pázmány Péter: 1570–1637”, 70.

¹³ Öry Miklós, *Pázmány Péter tanulmányi évei*, Berzsényi Gergely, szerk. (Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 2006), 98.

¹⁴ Christian D. Washburn, „St. Robert Bellarmine on the Authoritative Interpretation of Sacred Scripture”, 58–76. Thomas Dietrich, „Roberto Bellarmino: De Verbi Dei interpretatione (1586)”, in Óda Wischmeyer, szerk. *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjainkig* (Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia Alapítvány, 2022), 583–594.

¹⁵ Szabó Ferenc „viszonylagos Bellarmino-függőséggel” jellemzi Pázmánynak az olasz jezsuitához való szellemi, (kontroverz)teológiai kötődését. Szabó Ferenc SJ, „Deux théologiens du renouveau catholique aux XVI–XVII^e siècles Roberto Bellarmino et Péter Pázmány”, in Monok István, Sárközy Péter, szerk., *La civiltà ungherese e il cristianesimo – A magyar művelődés és a kereszténység*, 1 (Budapest–Szeged: Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság–Scriptum Rt., é. n.), 248.

¹⁶ A Pázmányt Bellarmino-epigonná degradáló megjegyzés a református Nagy Benedekre († 1617 k.) megy vissza, aki nem a *Disputationes*ra, hanem az itáliai jezsuita egy másik, a *Konkordiakönyvet* bíráló művére vonatkozóan vádolta Pázmányt plágiummal. Zvonarics Imre és Nagy Benedek, *Pázmány Péter pírónsági* (Keresztúr: Farkas Imre, 1615), 256. Klaszekovich István és társai gyanúsították azzal Pázmányt, hogy más jezsuiták műveiből ollózta össze a *Kalauzt*. Matthias Hafenreffer, *Az szentírásbeli hitünk ágainak...*, Zvonarics Imre, ford. (Keresztúr: Farkas Imre, 1614), C.

¹⁷ Frankl [Fraknoi] Vilmos, *Pázmány Péter és kora*, I, (Budapest, 1868), 114.

¹⁸ Horváth Cirill, „Pázmány és Bellarmin”, *Egyetemes Philológiai Közlöny* 33 (1909), 33–41, 33.

szántak, sokkal részletesebben tárgyalja valamennyi dogmatikai kérdést. A *Kalauz* a katolikus tanítás tárgyalásában kevésbé didaktikus, és máshová helyezi a hangsúlyokat az egyes vitás kérdések részletezésében.

Pázmány saját egyéni logikáját követve tárgyalja a katolikus vallás főbb dogmatikai kérdéseit, hiszen a *Kalauz* nagy részét korábbi polemikus műveiből, azaz vitairataiból állította össze, átfogalmazva és átszerkesztve, illetve kibővítve a korábban írt szövegeit. Ez a fajta önkompilációs technika Pázmány egész életművében kimutatható.¹⁹ A Szentírás katolikus értelmezésének témája is három alkalommal kerül elő a *Kalauz*ban, nevezetesen a III. könyv 2. és 12. részében, valamint a teljes VII. könyvben. Ha megnézzük, Bellarmino hogyan tárgyalja ugyanezt a kérdést, azt látjuk, hogy ő Pázmánynál jóval szorosabban kötődik nemcsak a Trienti zsinat szellemiségéhez, de annak a kánonokban kodifikált tartalmához is. Ahogy a zsinat is egységben kezelte valamennyi, a Szentírással kapcsolatos kérdést,²⁰ úgy Bellarmino is egyetlen tematikai egységben, az első *controversiában* (*De Verbo Dei scripto et non scripto*) tárgyalja azt (Liber I. De libris sacris et apocryphis. Liber II. De editionibus Hebraica, Chaldaica, Graeca, Latina, vulgaribus. Liber III. De interpretatione et vero sensu Scripturae. Liber IV. De verbo Dei non scripto).²¹

A zsinati dekrétumok egyik legfontosabb tétele a *sola scriptura* elvével szemben megfogalmazott dogmatikus kijelentés, amely a kinyilatkoztatás forrásául a Szentírást és a szenthagyományt nevezi meg (DH1501). Bellarmino ennek megfelelően az I. *controversia* tárgyaként egységben kezeli e két forrást: a bibliai hermeneutikai értekezése a III. könyvben olvasható, az íratlan hagyomány mibenlétét pedig a negyedikben fejti ki. Pázmánynál azonban nem azt tapasztaljuk, hogy a tartalmi szerkezetet a dogmatika határozná meg; a *Kalauz* egyéni, belső logikájának az felel meg, hogy a szenthagyomány kérdését előbb, a VI. könyv 2. részében tárgyalja (*Tartozunk sok dolgokat hinni és cselekedni, melyekről magán világos tanúság nincs a Sz. Írásban*). A téma felvezetése gyanánt megint csak az „ikerkérdést” (szentírás-értelmezés és ekkleziológia) ismerteti Pázmány – mint a protestánsokkal való egyenetlenségek gyökerét. Az alapvetés, amely szerint a hiteles írásértelmezés egyedül az Egyházban valósulhat meg, a Szentírással foglalkozó valamennyi nagyobb szövegegységben megjelenik, így a III. könyv 2. és 12. részében is, amelyek Pázmány önreferenciája alapján a VII. könyv előzményeinek tekinthetők.

¹⁹ Hargittay Emil önálló monográfiában értekezik Pázmány sajátos alkotói módszeréről. Hargittay Emil, *Pázmány Péter írói módszere: A Kalauz és a vitairatok újráirása* (Budapest: Universitas Könyvkiadó, 2019).

²⁰ A Trienti zsinat a 4. ülésen foglalkozott a Szentírás és a szent hagyomány kérdéskörrel. DH 1501–1507. Heinrich Denzinger és Peter Hünermann, *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, Fila Béla, Jug László, ford., Romhányi Beatrix, Sarbak Gábor, összeáll., Burger Ferenc, szerk. (Bátonyterenye: Örökmécs Kiadó, Budapest: Szent István Társulat, 2004) 372–373.

²¹ Roberto Bellarmino, *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, I, (Ingolstadt: David Sartorius, 1586). A tanulmány megírásához ezt a példányt használtam: <https://tinyurl.com/ycxdpwcw> (A letöltés ideje: 2024. 09. 19.)

Az alapokhoz való minduntalan való visszatérés Bellarmino tankönyvében nem szükséges, sőt meglehetősen műfajidegen lenne. Pázmánynál viszont, minthogy korábbi vitairatait kompilálta egybe, a bibliai téma több megközelítésben is előkerül, így az aktuális argumentáció érthető módon ugyanazzal az alapvetéssel indul.

A trienti dekrétum (DH 1501) azon tétele, amely a Szentírás ihletett, sugalmazott voltát hangsúlyozza – vagyis azt, hogy a Szentírás Isten szava –, egy olyan tanítás, amelyben minden keresztény egyetértett. A *Kalauz* VI. könyvének első részében szerepel is azon négy pont között, amelyekben a keresztények általában, felekezetre való tekintet nélkül egyetértenek, így mintegy axiómaként kezelendő a hitviták során. Bellarmino viszont külön fejezetet szentel a témának az I. controversia 1. könyvében, bár ő maga is megjegyzi, a kényszer (a német libertinus Kaspar Schwenkfeld bibliatagadó tanítása) viszi rá arra, hogy egy olyan kérdéssel foglalkozzon, amely egyébként a keresztény teológusok körében méltatlan a feldolgozásra.

A Trienti zsinaton megszilárdított bibliai kánon (DH 1502–1503), amely ugyancsak része a hiteles bibliainterpretáció tágabb kontextusának, Bellarminónál szintén az első controversia része: annak I. és II. könyvében van szó a szent és apokrif könyvekről, valamint a Biblia különféle nyelvű kiadásairól. Pázmány ugyanezeket a témákat a *Kalauz* III. könyvének 12. részében dolgozza fel, egy helyen hivatkozva is a zsinatra.²²

Bellarmino tárgyalásmenetéből kimarad az a téma, amellyel a *Kalauz* III. könyv 2. része foglalkozik, nevezetesen, hogy a protestáns tanok miként vezetik a hívőket kétségbeejtő bizonytalanságba. Pázmány joggal vélte úgy, hogy a Szentírás értelmének akarva-akaratlan eltorzítása is része az egész katolikus tan megkérdőjelezésének. A III. könyv 2. és 12. részének témáit Pázmány már megírta korábbi munkáiban, így a *Tíz bizonyosságban* (1605) és a *Bizonyos okokban* (1631); a *Kalauz*-ban átkontextualizálva közli álláspontját. A hiteles bibliaértelmezés volt életművének egyik központi kérdése, amelyhez „ikerkérdésként” kapcsolódott a katolikus egyháztan (az egyház fogalmának értelmezése, az igaz egyház jellemzőinek meghatározása stb.).²³ Pázmány 1626-ban külön kötetet szentelt e két szorosan összefüggő témának.²⁴ Az úgy melletti elköteleződése azaz magyarázható, hogy szilárd meggyőződése szerint, ha a protestánsok az Egyházat fogadnák el a Szentírás értelmezésére hivatott egyedüli tekintélynek, akkor a vitát a gyökerénél lehetne elvágni.

²² Pázmány, *Hodoegus. Igazságra-vezelő Kalauz*, 339.

²³ Bitskey, „A konciliarista tradíció Pázmány Péter Szentírás-értelmezésében”, 301. Pázmány ekkleziológiát érintő értekezéseivel kapcsolatban lásd: Bitskey István, „Ekkleziológia és retorika a hitvitákban”, in Bitskey István, *Hitvédelem, retorika, reprezentáció Pázmány Péter életművében* (Universitas Kiadó, 2015), 39–57. Hargittay Emil, „Pázmány Péter a Szentírásról és az Anyaszentegyházról”, in Heltai János and Tasi Réka, szerkk. „*Tenger az igaz hitről való egyenetlenségek vitatásának eláradtott özőne...*”: *Tanulmányok XVI–XIX. századi hitvitáinkról*. (Miskolc: ME BTK Régi Magyar Irodalomtörténeti Tanszék, 2005), 79–84.

²⁴ Pázmány Péter, *Az Szentírásról és az Anyaszentegyházról két rövid könyvecskék*, Bécs 1626.

Pázmány a *Kalauz* VII. könyvét szenteli kifejezetten a katolikus bibliaértelmezés kérdésének. A témát a skolasztikus disputáció szabályainak megfelelően fő- és mellék-kérdésekre adott, érvekkel jól alátámasztott válaszok formájában tárgyalja. Az alap-kérdést már a könyv címe is magában foglalja: *Honnan kel venni a sz. Írás igaz értelmét és a vetekedések magva-szakasztását?*²⁵ Az „igaz értelem” a Trienti zsinat által használt kifejezésből (de vero sensu et interpretatione Scripturarum Sanctarum) a *verus sensus* juttatja eszünkbe. (A *vera interpretatio* Pázmánynál „igaz magyarázatként” szerepel.) A cím azt a reményt sugallja, hogy ha minden keresztény a szentírás-értelmezést ugyanarra az értelmező közösségre bízna, megszűnnének a felekezetek közti konfliktusok (illetve maguk a felekezetek sem léteznének). Pázmány ezzel a VI. könyv elején felvetett kérdéshez (*Hol vagyon gyökere minden vissza-vonyásznak*) tér vissza, ahol is azt írja: „Két Kérdés fordúl-meg minden közbe-vetés, mely a’ Keresztyénségben támadhat: melyekben, ha meg-eggyesedhetnénk, vége lenne az egyenetlenségeknek.”²⁶ A már említett ikerkérdésről van itt szó természetesen.

Visszatérve a VII. könyvhöz, annak első részében Pázmány egy módszertani jellegű *sitne*-kérdéssel nyitja a fejtegetést: „Vagyon-e bizonyos mód a sz. Írás Igaz értelmének ismerésében?”²⁷ Pázmány megemlíti, hogy már korábban két helyen is foglalkozott ugyan a témával, „de it lévén tulajdon helye”, ezért itt, a VII. könyvben kell bővebben tárgyalni. Pázmány a hiteles írásértelmezés taglalását egy, a már a III. könyv 12. részében megfogalmazott gondolattal kezdi, ti. hogy „a’ sz. Írás bötűje csak igaz értelmeszerént Isten szava; hamis értelem-szerént pedig nem Isten igéje, hanem Ördög szava. A’ Bötű azért igaz magyarázat-nélkül halált és veszedelmet szerez azokban, kik azt idegen értelemben vészik.”²⁸ Állítását alátámasztó érvként Szent Pál azon mondatát idézi, amelyre XVI. Benedek pápa 2011-es apostoli buzdítása, a *Verbum Domini* is hivatkozik a bibliai hermeneutikával kapcsolatban: „A betű öl, a lélek ellenben élte” (2Kor 3,6). „Mely mondást úgy magyaráz Szent Ágoston, hogy a’ bötű olyan mint a’ Test; annak igaz értelme olyan, mint az elevenítő Lélek”²⁹ – folytatja Pázmány, és további érveket hoz fel annak bizonyítására, hogy a hiteles írásértelmezés spirituális felelősséggel is jár,

²⁵ Pázmány, *Hodoegus. Igazsagra-vezelő Kalavz*, 596.

²⁶ *Uo.*, 552. Pázmány szilárd meggyőződése volt, hogy ha a protestánsok elfogadnák az egyházat mint a Szentírás értelmezésére egyedül hivatott tekintélyt, akkor véget érne a vita. A *Kalauz* VI. könyvében (I. rész 2. fejezet írja: „Az tehát a’ kérdés, honnan mennyünk végére, ki érti igazán a’ Szent Írás bötűjét? Mert a keresztyénségben támadott vetekedéseknek addig végét nem érhetjük, míg bizonyos útát nem találunk a’ Szent Írás igaz magyarázására. [...] Azért minden ellenkezésnek gyökere a’ Szent Írásnak különböző magyarázásából árad. Azt kel tehát mindennek-előt meg-visgálni, honnan és mi módon mehessünk végére a biblia bötűjének igaz értelmének? Mihent ezen e’ szoros úton által-megyünk, ottan síkmezőre és künű útakra jutunk. De valamíg ezt elkerüljük és másut akarunk nyaralni, semmiben véget nem érünk, hanem sok munka- és fáradság-után végre-is erre kel vissza-térünk és ezen kel el-kezdenünk.” *Uo.*

²⁷ Pázmány, *Hodoegus. Igazsagra-vezelő Kalavz*, 597.

²⁸ *Uo.*

²⁹ *Uo.*

amennyiben a hívek személyes megszentelődésének ez az egyik feltétele. Pázmány életművének fontos, a háttérben állandóan munkáló eleme ez a hívek lelki üdvé iránt érzett őszinte aggodalom, amely abból a szilárd meggyőződésből fakad, hogy „az ember a római katolikus egyházon kívül nem üdvözl”³⁰, márpedig a helyes bibliaértelmezés le-téteményese az egyház. „Mely szükséges a sz. Írás igaz értelmét bizonyoson tudni; mivel enélkül hasznunk nem lehet a sz. Írás bötűjéből; sőt ebben, mint valami törben, nyakunk szakad.”³¹

A könyv első részének elején feltett kérdésre, hogy ti. „Vagyon-e bizonyos mód a sz. Írás Igaz értelmének ismerésében?” a következő fejezetben kapjuk meg a választ: „Azt mondom azért, hogy az Isten bizonyos Módot hagyott a’ Sz. Írás igaz értelmének ismértetiben, úgy, hogy nem csak a’ bötűt adta előnkbe, de ennek kétségtelen magyarázásában-is tekéletes utat mutatott.”³² Kicsit később ezt olvassuk: „Nem Emberi okoskodás erejéből, hanem Istennek minden hitelre méltó oktatásából kel a’ Sz. Írás igaz Értelmét vennünk.”³³ Azon túl, hogy ez a mondat a Trienti zsinat rendeletét (DH 1501) visszahangozza,³⁴ felveti a kérdést, hogy mi is az értelmező közösség: „De a’ Kérdés abban vagyon; Mi módon és Ki-által adgya előnkbe Isten, az ő szavainak igaz magyarázattyát?”³⁵ A válasz természetesen: a katolikus egyház. A protestánsok által megjelölt értelmező közösség ezzel szemben a hívek gyülekezete, „minden keresztyén maga megítlheti, melylyik igaz vagy hamis értelme az Isten igéjének” – írja Pázmány.³⁶ „Három utat és módot mutatnak a pártosok [protestánsok], mellyen mongyák, hogy megismérhetni a szent Írás igaz értelmét. I. A’ Szent Írásnak nyilvánvaló fényességét. II. A’ Szent Léleknek belső tanítását. III. A’ Szent Írás bötűjének szorgalmatos visgálását.”³⁷ Pázmány ezt a három pontot fejti ki a VII. könyv 3., 4. és 5. részében. Szerinte a protestáns teológusok úgy vélik, minden keresztyén meg tudja ítélni, hogy mi a Szentírás hiteles értelmezése, hiszen maga a bibliai szöveg világos, nyitott és önértelmező, és

³⁰ Péter Katalin, „Pázmány Péter és a protestánsok”, *Egyháztörténeti Szemle* 7(2006) <https://www.uni-miskolc.hu/~egyhtort/cikkek/pk-pazmany.htm> (Az utolsó letöltés ideje: 2023. 11. 24.)

³¹ Pázmány, *Hodoegus. Igazsagra-vezelő Kalavz*, 599.

³² *Uo.*

³³ *Uo.*, 601.

³⁴ DH 1507 „Emellett a könnyelműségre hajlamosak megrendszabályozása végett határozatot hoz, hogy senki, a saját okosságára támaszkodva, a hit és az erkölcs kérdéseiben, amelyek a keresztyén tanítás épülésére szolgálnak, a Szentírást – a saját értelmezése szerint kiforgatva – azon értelmezés ellenében, amelyet tartott és tart az Egyház (akinek a tiszte megítélni a szent iratok igazi értelmét és értelmezését), vagy az Atyák egyhangú értelmezése ellenében értelmezni ne merje, mégha az ilyen értelmezések sohasem kerülnének is a nyilvánosság elé.” Denzinger és Hünermann, *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, 373.

³⁵ Pázmány, *Hodoegus. Igazsagra-vezelő Kalavz*, 601.

³⁶ *Uo.*, 602.

³⁷ *Uo.*, 603.

képes megmutatni saját igaz értelmét.³⁸ A Pázmány-féle hermeneutikai fejtegetés középpontjában ennek a *claritas Scripturae*-nak a cáfolata áll.

A reformáció alaki elvéhez (*principium formale*), a *sola Scripturá*hoz szorosan kapcsolódó *claritas Scripturae* tana kulcsszerepet játszott a protestáns bibliai hermeneutikában.³⁹ A *claritas Scripturae* szerint mivel egyedül a Szentírás tartalmaz mindent, ami az üdvösséghez szükséges, világosan és hatékonyan közli azokat azokkal, akiket a Szentlélek a hit által megvilágosít.⁴⁰ Bármilyen homályos a Bibliában, az nem szükséges az üdvösséghez, és mivel a Szentírás saját értelmezőjeként működik (*scriptura sui ipsius interpres*), a homályos részeket értelmezik a világosak, azok érthetőek.⁴¹ A *claritas Scripturae* közvetve tagadta az Egyház mint értelmező közösség tekintélyét. Az Anyaszentegyház azonban ragaszkodott a Tanítóhivatal ezen feladatához, hiszen a hitigazságokra vonatkozó, ezáltal az üdvösség elnyerése szempontjából fontos bibliai szakaszok interpretálását, illetve a hiteles interpretáció kiválasztását nem bízhatták akárkire.⁴² Ennek megfelelően a *claritas Scripturae* cáfolata egyik sarokpontja volt a katolikus hitvédelemnek. Pázmány a VII. könyv 3. részét annak bizonyításának szentelte, hogy a szentírási szöveg sok helyen homályos, a maga világosságából nem mutatja meg valódi jelentését.⁴³ Mindenekelőtt arra hoz példákat, hogy a Szentírás maga tanúskodik saját érthetlenségéről és homályosságáról (2Pét 3:15–16; Lk 18:34; ApCsel 8:30). A Szentírás értelmezésében felmerülő nehézségeket az emberi értelem véges felfogóképességének és a nyelvi kifejezés határainak tulajdonítja. Pázmány úgy véli, hogy a homályt a Szentírás

³⁸ Uo. „Mert a’ Sz. Írás oly fényes, oly világos, hogy abban semmi *Obscuritas*, homály és nehéz értelem nincsen; hanem maga fényességénél úgy meg-ismértetik az ő értelme, mint a Nap-fény.” A *claritas Scripturae* elmélete természetesen sokkal bonyolultabb, mint azt Pázmány summázata sugallja. Luther szerint például a Szentírás tisztasága kettős (*duplex claritas Scripturae*), van külső és van belső tisztaság. Friedrich Beisser, *Claritas Scripturae bei Martin Luther* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966), 82.

³⁹ James Patrick Callahan, „Claritas Scripturae: The Role of Perspicuity in Protestant Hermeneutics”, *Journal of the Evangelical Theological Society*, 3(1996), 355. Steven Nemes, „Claritas Scripturae, Theological Epistemology, and the Phenomenology of Christian Faith”, *Journal of Analytic Theology* 7(2019), 199. A *claritas Scripturae* tanítása mindazonáltal nem a reformáció találmánya volt, az egyházatyák és az apológéták széles körben hivatkoztak a Szentírás világosságára és érthetőségére. Don A. Carson, „Is the doctrine of »claritas scripturae« still relevant today?”, in *Collected Writings on Scripture* (Wheaton: Crossway, 2010), 180–181.

⁴⁰ Nemes, „Claritas Scripturae, Theological Epistemology, and the Phenomenology of Christian Faith”, 199.

⁴¹ Callahan, „Claritas Scripturae: The Role of Perspicuity in Protestant Hermeneutics”, 356.

⁴² A Trienti zsinat negyedik ülése foglalkozott a hiteles bibliaértelmezés kérdésével, az erre vonatkozó határozatot (DH 1507) lásd: Zenzinger és Hünermann, *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, 373.

⁴³ Pázmány, *Hodoegus. Igazságra-vezető Kalavz*, 604. „A’ Szent Írás bötűje, sok helyen homályos és maga fényességével ki nem mutatja igaz értelmét.”

mélysége és beszédmódja okozhatja.⁴⁴ A bibliai szövegek mélységéről Pázmány ezt írja: „Egyéb sem lehet benne, hanem a’ Sz. Írásban sokat igen nehéz megérteni. Mert a’ Sz. Írás a keresztyén hitnek derék fundamentomirúl emlekezik, ugy-mint a Szent Háromságrúl, Az Isteni Személynek Testesülésérúl, Az Istennek örök Választásárúl, vagy Megvetésérúl, A’ *sacramentumok* erejérúl, A’ Halottak fel-támadásárúl, Az örök Bóldogságrúl, *etc.* Ezek oly dolgok, mellyek az Emberi értelmet tellyességgel meghaladgyák...”⁴⁵ Pázmány az emberi szó határait teszi felelőssé a homályosságért: „a’ szent Írás szóllásinak mi-vólta-is azt hozza magával, hogy homályos légyen sok helyen az ő mondása. Mert a’ meg-gondolhatatlan és ki-mondhatatlan Istent és Isteni dolgokat mí szavainkal adgya előnkbe. Azért lehetetlen, hogy homály ne légyen az ilyen dolgokrúl-való szóllásban.”⁴⁶ Pázmány abban látja az értelmezési probléma gyökerét, hogy sokszor nem tudjuk, a Szentírásban leírtakat szó szerint (*proprie*) vagy átvitt (*figurative*) jelentésben kell-e értenünk, és maga a Szentírás nem tájékoztat bennünket arról, hogy melyik értelmezés felel meg a kinyilatkoztatott értelemnek.⁴⁷

Ezután Pázmány rátér a homályos beszédre és az ebből fakadó értelmezési nehézségekre, néhány rövid példával illusztrálva ezeket a szemantikai-retorikai jelenségeket (lásd az alábbi táblázatot). Valamennyi értelmezési problémát egyetlen kategóriába, a „színes [látszólagos] ellenkezések” gyűjtőnév alá sorolja. Gyűjtésében olyan bibliai helyek szerepelnek, amelyek látszólag ellentmondanak egymásnak. Roberto Bellarmino pontosabb megkülönböztetést alkalmazva hatféle exegetikai problémát sorol fel a *Disputationes* 1.3.1.-ben; ezek közül az első a „látszólagos ellentmondás”.⁴⁸ Pázmány 38 ilyen példát sorol föl az Ó- és Újszövetségből, e bibliai szakaszokkal bizonyítva, hogy maga a Szentírás nem mindig világos, és bíró kell ahhoz, hogy eldöntse, mi a hiteles értelmezés.⁴⁹ Ezen ellentétek feloldását, magyarázatát Pázmány a következő alfejezetben ismerteti Cornelius a Lapide, Juan de Pineda, Gaspar Sánchez és Juan Maldonado jezsuita exegeták által írt kommentárok alapján.

⁴⁴ Uo., 606. „A’ sz. Írásban foglalt dolgok mélysége, és a’ Szóllásnak mi-vólta, magával hozza sok helyen a’ nehéz Ertelmet.”

⁴⁵ Uo.

⁴⁶ Uo.

⁴⁷ Uo.

⁴⁸ Látszólagos ellentmondások, kétértelmű szavak és kijelentések, hiányos kijelentések, megfordított kijelentések, hebraizmusok, szóképek és alakzatok. Bellarmino, *Disputationes* ..., I, 159–160.

⁴⁹ Pázmány, *Hodoegus. Igazságra-vezető Kalauz*, 607–609.

Egy-néhány Példák a' színes Ellenkedésrül. ⁵⁰	Rövid Fejtegetése ezeknek a' színes Ellenkezéseknék. ⁵¹
4. Saul-ról olvassuk; hogy Egy esztendő volt mikor Királlyá let, és két esztendeig királykodot; 1.Reg. 13. v. 1. Ugyan-azon Sz. Írás, Öreg legénynek írja hogy volt Saul, mikor Királlyá választaték; 1.Reg. 10. v. 21. és Sz. Pál, Negyven esztendőt nevez, melyben országlot, Actor. 13. v.21. ⁵²	4. Oly ártatlan volt Saul mikor Királlyá választatot, mint az Esztendő gyermek. Két esztendeig maradt abban a' jószágban. Akkor Istentől megvettetett, és Dávid kenetett királyságra. Az üdőtől-fogva, nem volt Saul igaz Király, hanem, erővel és hamissan királykodot Negyven esztendeig. Jóllehet ezt a' Negyven esztendőt, Samuel-re és Saul-ra osztják némellyek. ⁵³
9. Együtt azt olvassuk, hogy a Moyses szekrényében egyéb nem volt a két kő táblánál, 3. Reg. 8, 9. Másut az vagyon írva, hogy az Aaron veszszeje és egy kosár manna volt a táblákkaleggyüt; Hebr. 9, 4. 10. ⁵⁴	9. Bizonyos, hogy a sátorban a szekrénnel egygyütt volt a manna és a veszsző, Exodi 16, 34. Nummer. 17, 10. És noha a királyok idejében csak a táblákat tartották a szekrényben: de mivel a szekrény-mellet volt a manna és a veszsző, azt mondhatta szent Pál, hogy a szekrényben volt, miképpen mongyuk, hogy Christus Jerusalemben holt-meg; mert közel mellette volt a Calvaria. Vagy talám más üdőre nézett szent Pál, melyben, míg a szekrény sátor-alat volt, a szekrényben tartatott a manna és veszsző; noha a templom épülete-után más tisztességes helyen tartattak. ⁵⁵
21. Sokszor azt parancsolja Christus, hogy az apostolok veszszőt, erszényt ne hordozzanak, Matth. 10, 10. Lucae 9, 3. Cap. 10, 4. Maga, Marci 6, 8. megparancsolta, hogy veszszőt hordozzanak kezekben. Lucae 22, 36. azt hadgya, hogy erszényt és kardot viseljenek. ⁵⁶	21. Botot viselni fegyver-gyanánt, tiltotta Christus; de hogy úton-járások segítségére pálcza legyen az apostoloknál, nem tiltotta. A kard- és erszény-viselést-is megengedte Christus, mikor a szükség kívánta. ⁵⁷

⁵⁰ Uo., 607.⁵¹ Uo., 610.⁵² Uo., 607.⁵³ Uo., 610⁵⁴ Uo., 607.⁵⁵ Uo., 610–611.⁵⁶ Uo., 608.⁵⁷ Uo., 611.

Feltűnő, hogy míg Bellarmino foglalkozik a Szentírás négyes értelmezésével, azaz a bibliai szövegben lehetséges négy egymásra épülő (literális, morális, allegorikus és anagogikus) jelentéssíkkal, addig Pázmány nem ír erről. Hermeneutikai magyarázataiban is csak a *sensus literalis* szintjén marad, azon belül különbözteti meg az egyszerű és az átvitt értelmű *sensus literalist*. Pázmány tehát szándékosan leegyszerűsítette bibliai hermeneutika-magyarázatát a könnyebb érthetőség érdekében. Ennek a fajta, egyébként az egész pázmányi életművet meghatározó pragmatikus megközelítésnek a célja az olvasó arról való meggyőzése, hogy hiteles bibliaértelmezés kizárólag az Egyházon belül valósulhat meg. Az értelmezés módszertana ebből a szempontból fölösleges akadémiai kitérő lenne, amely amúgy sem tartozik a laikus olvasóra. Pázmány illusztráló példáiban is a szó szerinti jelentésre (*sensus literalis*) korlátozta az értelmezési platformot. Ezt magyarázhatja Luther és nyomában a protestáns bibliai hermeneutika azon eljárása, amely kizárta (pontosabban a tipologikus értelmezés alá vonta) az allegorikus, valamint a többi spirituális jelentéssíkot az interpretációból.⁵⁸ Pázmány esetleg a potenciális protestáns olvasók számára is világossá kívánta tenni, hogy a Biblia még akkor is tartalmaz problematikus és homályos részeket, ha értelmezésünk alapja a betű szerinti értelem. Mindenesetre Pázmány ebben is Bellarminót, illetve annak közvetlen mintáját, a domonkos Melchior Canót követi, akik a reformátorokkal való vitáikban mintegy közös értelmezési platformként a *sensus literalist* jelölték meg.⁵⁹

Pázmány szintén Bellarminótól „leste el” azt az argumentumot, amelyet azzal a retorikai módszermagyarázattal vezet be, hogy „viszsa-fordíthatjuk a’ pártosokra minden bizonyításokat.”⁶⁰ Ő és Bellarmino olyan bibliai helyeket idéznek, amelyekkel a protestánsok teológusok (Bellarminónál konkrétan Luther és Johannes Brenz) a Szentírásból magából, annak szó szerinti olvasatával, a *sensus litteralisszal* bizonyítják az általuk vallott *claritas Scripturae*t. Úgy tűnik, hogy ily módon sikerül a protestánsok ellen fordítaniuk azok saját bibliai hermeneutikai módszerét, a szó szerinti értelmezést. „Hogy a’ szent Írás maga fényességével megmagyarázza magát, sok-képpen erőssítik az ellenkezők. Bizonyoságot azokból a’ sz. Írás mondásiból vésznek, mellyek az Isten ígését világosnak, lámpásnak, fényességnek nevezik” – írja Pázmány.⁶¹ Ezek tehát olyan szentírási szakaszok, amelyeket a protestánsok – a verbálinspiráció nyomán, illetve a literális

⁵⁸ A lutheri értelemben vett *sensus literalist*, a *sensus historicist* a katolikus kontroverzisták saját narratívájukban leegyszerűsítették, és nem vettek tudomást annak eredeti értelmezéséről. A *sensus literalis* és *spiritualis* lutheri átértelmezéséről lásd: Csepregi Zoltán, „Luther szentírási elve: a »hit szabályától« (Róm 12,6) az Isten ígétébe vetett bizalomig”, in Szabó Lajos, szerk., *Teológia és reformáció* (Budapest: Evangélikus Hittudományi Egyetem; Luther Kiadó, 2017), 23–35.

⁵⁹ Szabó, „Deux théologiens du nouveau catholique ...”, 249. Bellarmino vélhetőleg azért ír mégis a négyes értelemről, mivel a *Disputationest* a papképzésben is hasznosítható tankönyvnek szánta. Dietrich, *Roberto Bellarmino...*, 584.

⁶⁰ Pázmány, *Hodoegus. Igazságra-vezető Kalauz*, 616.

⁶¹ *Uo.*, 617.

értelem előtérbe helyezése folyományaként – úgy értelmezték, hogy ezekben a Szentírás önnön világosságáról és könnyen érthetőségéről tesz tanúbizonyságot.⁶² Ilyenek például: „Ez a parancs, amelyet ma meghagyok neked, nem elérhetetlen számodra, és nincs messze tőled.” (MTörv 30,11). „Világos az Úr parancsa, felvilágosítja a szemet” (Zsolt 19,9). „A te igéd lámpás a lábamnak, s ösvényeimnek fényesség.” (Zsolt 119,105). A katolikus kontroverzisták ezen szentírási szakaszok allegorikus értelmezésével cáfolják a protestáns betű szerinti, a Biblia önreflexiójaként értelmezett olvasatot.

Összességében az a benyomásunk, hogy Pázmány nem tárgyalja részletekbe menően a katolikus bibliai hermeneutikát és annak módszereit. Úgy véli, hogy az egyéni olvasatok különféle önkényes értelmezésekhez vezetnek, ezért elutasítja azokat a protestáns hermeneutikai módszereket, amelyek többek között a görög, a latin és a héber nyelvek tanulmányozásán, a stilisztikai és frazeológiai elemzésen, valamint a szövegkörnyezet figyelembevételén alapulnak.⁶³ Pázmány tehát, szokásához híven, kellő pragmatizmussal kezelte a kérdést, és úgy vélte, olvasóit nem szükséges mélyen bevezetnie a katolikus exegézis módszertanába, hiszen az nem tartozik rájuk. A legfontosabb, hogy minden hívő hiteles értelmezésként fogadja el a katolikus egyház által jóváhagyott értelmezést. Pázmányt sokkal inkább a Szentírás hiteles értelmezésével járó lelki felelősség foglalkoztatta, hiszen az egyéni megszentelődés egyik feltétele, hogy a papság a Szentírás „igaz értelmét” közvetítse a népnek. A hívők üdvéért való őszinte törődés Pázmány életművének fontos eleme, és abból a szilárd meggyőződésből fakad, hogy a hiteles bibliaértelmezés letéteményesének számító Római Katolikus Egyházon kívül senki sem üdvözülhet.

BIBLIOGRÁFIA

FORRÁSOK

- Bellarmino, Roberto. *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, I, (Ingolstadt: David Sartorius, 1586).
- Hafenreffer, Matthias. *Az szentírásbeli hitünk ágainak....* transl. Zvonarics Imre. Keresztúr: Farkas Imre, 1614.
- Pázmány Péter. *Hodoegus. Igazságra-vezető Kalavz* mellyet irt, es most sok helyen jobbitván kibocsátott, cardinal Pazmany Peter, esztergami ersek (Pozsony, 1637).
- Zvonarics Imre és Nagy Benedek. *Pázmány Péter pírónsági* (Keresztúr: Farkas Imre, 1615).

⁶² Fabiny Tibor, *A keresztény hermeneutika kérdései és története I. (A prekritikai korszak: az első századtól a reformáció koráig)* (Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 1998), 20, 40–41. Allan Andrew Zaun, *A Study of the Idea of the Verbal Inspiration of the Scriptures with special reference to the Reformers and Post-Reformation thinkers of the sixteenth and seventeenth centuries*, 1937. PhD disszertáció. <https://era.ed.ac.uk/handle/1842/10291> (Az utolsó letöltés ideje: 2023. 11. 24.)

⁶³ Pázmány, *Hodoegus. Igazságra-vezető Kalavz*, 604.

SZAKIRODALOM

- Belt, H. van den. *The authority of Scripture in Reformed theology: truth and trust*. Studies in Reformed theology, v. 17. Leiden–Boston, MA: Brill, 2008.
- Beisser, Friedrich. *Claritas Scripturae bei Martin Luther*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1966.
- Bitskey István. „A konciliarista tradíció Pázmány Péter Szentírás-értelmezésében”. *Irodalomtörténeti Közlemények* 121/3 (2017): 300–314.
- —. „Ekkleziológia és retorika a hitvitákban”. In *Hitvédelem, retorika, reprezentáció Pázmány Péter életművében*, 39–57. Universitas Kiadó, 2015.
- Burkhard, John J. *The “sense of the faith” in history: its sources, reception, and theology*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press Academic, 2022.
- Callahan, James Patrick. “Claritas Scripturae: The Role of Perspicuity in Protestant Hermeneutics”. *Journal of the Evangelical Theological Society*, 3. (1996): 353–372.
- Carson, Don A. “Is the doctrine of «claritas scripturae» still relevant today?” In *Collected Writings on Scripture*. Wheaton: Crossway, 2010.
- Csepregi Zoltán. „Luther szentírási elve: a »hit szabályától« (Róm 12,6) az Isten ígétébe vetett bizalomig”, in Szabó Lajos, szerk., *Teológia és reformáció*. Budapest: Evangélikus Hittudományi Egyetem, Luther Kiadó, 2017.
- Denzinger, Heinrich és Hünermann, Peter. *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, Fila Béla, Jug László, ford., Romhányi Beatrix, Sarbak Gábor, összeáll., Burger Ferenc, szerk., Bányai Terenye: Örökmécs Kiadó, Budapest: Szent István Társulat, 2004.
- Dietrich, Thomas. “Roberto Bellarmino: De Verbi Dei interpretatione (1586)”, in Oda Wischmeyer, szerk. *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjainkig*, Szeged: Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia Alapítvány, 2022, 583–594.
- Fabiny Tibor. *A keresztény hermeneutika kérdései és története I. (A prekritikai korszak: az első századtól a reformáció koráig)*. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 1998.
- Hargittay Emil. „Pázmány Péter a Szentírásról és az Anyaszentegyházról”, in János Heltai, Réka Tasi, szerk. „Tenger az igaz hitről való egyenetlenségek vitatásának előadott özöne...”: *Tanulmányok XVI–XIX. századi hitvitáinkról*. Miskolc: ME BTK Régi Magyar Irodalomtörténeti Tanszék, 2005, 79–84.
- —. „Hitvita-irodalom a kora újkori Magyarországon”. *Vigilia* 82(2017): 588–596.
- —. *Pázmány Péter írói módszere: A Kalauz és a vitairatok újraírása*. Budapest: Universitas Könyvkiadó, 2019.
- Heltai János. „Rövid esettanulmány az irodalomtörténet-írás működési mechanizmusáról”, in József Bessenyei [és mások], szerk. *Kabdebó Lóránt köszöntése 65. születésnapja alkalmából*. Miskolc: Miskolci Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Összehasonlító Irodalomtörténeti és Művészettörténeti Tanszék, 2001, 236–241.
- Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 10. Freiburg–Basel–Rom–Wien: Herder, 2001.
- Nemes, Steven. “Claritas Scripturae, Theological Epistemology, and the Phenomenology of Christian Faith”. *Journal of Analytic Theology* 7 (2019): 199–218. <https://doi.org/10.12978/jat.2019-7.181913130418>.

- Öry Miklós. *Pázmány Péter tanulmányi évei*. Gergely Berzsényi, szerk. Pázmány Irodalmi Műhely, Tanulmányok, 5. Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 2006.
- Öry Miklós és Szabó Ferenc. „Pázmány Péter: 1570–1637”. In *Pázmány Péter, Válogatás műveiből*, 1. Budapest: Szent István Társulat, 1983.
- Richards, Michael. “Thomas Stapleton”. *The Journal of Ecclesiastical History* 18, 2 (1967. október): 187–199. <https://doi.org/10.1017/S0022046900070998>.
- Sík Sándor. *Pázmány: Az ember és az író*. Budapest: Szent István Társulat, 1939.
- Sommervogel, Carlos. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. Köt. VIII. Bruxelles–Paris, 1898.
- Szabó Ferenc SJ. „Deux théologiens du renouveau catholique aux XVI–XVII^e siècles Roberto Bellarmino et Péter Pázmány”, in István Monok és Péter Sárközy, eds. *La civiltà ungherese e il cristianesimo – A magyar művelődés és a kereszténység*. Budapest–Szeged: Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság – Scriptum Rt., 1998, 1:248–255.
- . *Reformáció és katolikus megújulás. Válogatott Pázmány-tanulmányok*. Budapest: Szent István Társulat, 2018.
- Washburn, Christian D. “St. Robert Bellarmine on the Authoritative Interpretation of Sacred Scripture”. *Gregorianum* 94, 1 (2013): 55–77.
- Zaun, Allan Andrew. *A Study of the Idea of the Verbal Inspiration of the Scriptures with special reference to the Reformers and Post-Reformation thinkers of the sixteenth and seventeenth centuries*, 1937. PhD thesis. <https://era.ed.ac.uk/handle/1842/10291>.

PÁZMÁNY PÉTER ÉS PÉCSVÁRADI PÉTER VITÁJA A SZENTÍRÁSRÓL

Irodalomtörténész vagyok, nem teológus, ennek megfelelő a témám megközelítése is: nem vállalkozom a kora újkori bibliahermeneutika részleteinek taglalására, sem speciális értelmezési problémákkal nem foglalkozom. Jelen tanulmány egy 17. századi, több menetben lezajlott magyar nyelvű vita gondolati és retorikai ívét igyekszik nyomon követni. A polémia tárgya a felekezeti kontroverziák horizontjában szemlélt bibliaértelmezés. Az elemzendő művek az egymás állításaira adott feleletek távlatában érdekesek: végigkövetve a többfordulós polémiát, közelebbről tanulmányozhatjuk két szembenálló felekezet (és annak képviselői) – a katolikus és kálvinista – a Szentíráshoz és persze egymáshoz való viszonyulását. Egyúttal végigkövethetjük az érvelési stratégiák átalakulását is a vita folyamán, a vitapartnerek interakcióinak hullámzó érzelmi intenzitásával egyetemben, megfigyelhetjük a polémia során prioritást kapó témákat, valamint azokat a hatalmi és identifikációs törekvéseket, amelyek az adott témához kapcsolódóan kísérik a vitasorozatot.

A kérdéskör természetesen nem hungarikum: a Trentói zsinat újírolag meghatározta a Biblia szerepét a római katolikus egyházban, a probléma pedig ismételtelen felbukkant a kontroverzteológiában a 16. és 17. század folyamán.¹

I. A FORRÁSSZÖVEGEK ÉS A VITA: RÖVID ISMERTETÉS

A vitát kiváltó művet az a Pázmány Péter írta, aki Váradon született 1570-ben kálvinista nemesi családba, majd a kolozsvári jezsuita kollégiumban tanult, itt tért át katolikus hitre. 1588-ban belépett a jezsuita rendbe, tanulmányait Krakkóban, Bécsben és Rómában folytatta. 1607-ben tért vissza Magyarországra, és hamar a katolikus megújulás vezéregyéniségévé vált: hatékony egyházszervező és magyar, valamint latin nyelvű teológiai, hitvédő és kegyességi művek termékeny szerzője. 1616-ban esztergomi érsek lett, 1629-ben bíborossá kreálták. Legterjedelmesebb műve az *Igazságra vezérlő Kalauz*, amelynek 1613-as első kiadását még két átdolgozott edíció követte 1623-ban és 1637-ben: a munka a katolikus egyház hittételeit rendezi szintézisbe magyar nyelven. A mű

¹ L. az áttekintést: Gebarovsky-Shafer: 2016, 489–517.

a magyar irodalmi és tudományos nyelv alakulása és fejlődése tekintetében egyedülálló teljesítmény. Pázmány Pozsonyban hunyt el 1637-ben.²

1626-ban Pázmány Péter, ez idő szerint esztergomi érsek, közzétette *Az Sz. Irasrul, és az Anyaszentegyházrul, két rövid könyvecskék* című munkáját.³ A negyedréti kötet terjedelme 154 oldal (ennek a későbbiekben lesz jelentősége). Hargittay Emil, miközben a művet elhelyezi az életműben, rámutat néhány fontos részletre, amely a témaválasztást érthetővé teszi. Felhívja a figyelmet arra, hogy míg a bibliaértelmezés, illetve az igaz egyház mibenlétének problémája csak kettő a Pázmány korábbi műveiben felbukkanó témák között, addig a *Két rövid könyvecskékben iker-kérdésként* kerülnek terítékre mint olyanok, amelyekben fordul minden hitbéli különbözőség.⁴ Ami a kötet megírásának valószínűsíthető motivációit illeti: két évvel korábban, 1624-ben jelent meg Kálvin *Institutió*-jának magyar fordítása a tekintélyes költő és teológus, Szenci Molnár Albert tollából;⁵ Pázmány pedig szükségét érezhette, hogy méltó választ adjon magyar nyelven a kálvinista teológia alapművére. Az sem jelentéktelen témánk szempontjából, hogy szintén 1626-ban jelent meg a jezsuita Káldi György⁶ magyar bibliafordítása egy polemikus utóirattal együtt,⁷ amely Károlyi Gáspár ún. Vizsolyi Bibliáját⁸ és annak Szenci által revideált második kiadását⁹ veszi célba, és amely tematizálja a hívek általi biblia-olvasás előnyeit, funkcióit és olvasásmódjait: a két megjelenés egybeesése nyilvánvalóan nem véletlen.

Három évvel később, 1629-ben, egy terjedelmes: 888 lapos válasz jelent meg a *Két rövid könyvecskék*re. Szerzője, Pécsváradi Péter (16. század vége – 1645), a címrát tanúsága szerint ez időben váradi prédikátor volt.¹⁰ Pápai, sárospataki, marburgi és herborni tanulmányait követően 1612-ben David Pareus tanítványa lett a heidelbergi egyetemen.¹¹ 1622-től kis megszakítással prédikátorként működött Váradon, abban a városban, amely jelentős szerepet játszott a 16–17. század fordulójának hitvitáiban. Jól lehet Pécsváradi nem töltött be magasabb funkciót, mint a zárandi egyházmegye eszperese, egy olyan értelmiségi és prédikátori körhöz tartozott, amely reprezentatív szerepet vállalt az Erdélyi Fejedelemség intézményrendszerében Bethlen Gábor (majd később

² Általános pályakép és az életmű áttekintése: Bitskey: 1986; Bitskey: 1999, 98–112; Ajkay–Hargittay (szerk.): 2022.

³ Pázmány: 1626.

⁴ Hargittay: 2005, 79–84.

⁵ Szenci: 1624.

⁶ Káldi Györgyről összefoglalóan: Gábor: 2001.

⁷ Káldi: 1626.

⁸ Károlyi: 1590.

⁹ Károlyi: 1608.

¹⁰ Pécsváradi: 1629.

¹¹ David Pareus (1548–1622) német protestáns teológus, a protestáns felekezetek hitbéli egységét szorgalmazó irénizmus vezető alakja.

I. Rákóczi György) fejedelem idején, a kálvinista egyház megerősítése érdekében.¹² Az ok, ami miatt Pécsváradi szükségét érezte, hogy válaszoljon Pázmány munkájára, az a *Két rövid könyvecskék* ajánlólevele: az érsek, aki Váradon született, ám kora gyermekkorában elhagyta szülővárosát és soha nem tért többé vissza a szülőföldjére, mégis „az böchülletes Bihar var-megyenek” címezte azt. Pécsváradi kéretlennek és méltatlannak minősíti e gesztust, amellyel az érsek (akit az Antikrisztus katonájának nevez) úgymond meg akarja téveszteni Bihar vármegye népét. Pécsváradi hozzáteszi, hogy Pázmánynak voltaképpen semmi köze sincs ehhez a régióhoz.¹³

A könyv megszületésének és megjelentetésének részleteiről Pécsváradi ajánlóleveléből értesülünk. Eszerint ő először „*publice* az Isten hazában” válaszolt az érsek könyvére¹⁴ – azaz szóban, egy prédikációsorozat keretei között –, azután pedig Fodor Benedek,¹⁵ az ajánlás címzettje, aki hallotta e beszédek, saját költségén kiadatta a könyvet.

A viszontválasz (ezúttal 314 lapnyi terjedelemben: ez hosszabb, mint az első könyv, ám lényegesen rövidebb Pécsváradi művénél) a következő évben, 1630-ban látott napvilágot *Jó nemes Váradnak gyenge orvoslása* címmel.¹⁶ A címirat szerint ennek szerzője Sallai István pozsonypüspöki plébános. Anélkül, hogy a szerzőséget illető filológiai részletekbe bonyolódnánk, arra a szakmai konszenzusra hivatkozunk, amely szerint stilisztikai és külső érvek bizonyítják, hogy a könyvet valójában Pázmány Péter írta: szokása szerint álnevet használva, amikor rangban alatta álló partnerrel kellett vitatkoznia, vagy ha potenciális protestáns olvasókat kívánt elérni azzal, hogy új név bukkant fel a vitában.¹⁷ Ez a munka a Pécsváradiénál több és vaskosabb gorombaságot tartalmaz, pedig már a váradi prédikátor sem fukarkodott a nyelvi agresszió alkalmazásával. Például tapintatosnak álcázott ironikus magyarázatot ad arra, hogy Pécsváradit nem nevezi a nevén: „Mert jóllehet, *Tudatlan, Trágár, Hazug, Morgó, Embertelen, Esztelen*, és több hasonló neveket érdemlet, és nyert írásával: de, hogy keveseb pironsággal érje, az én Írásomban tulajdon nevét el-fedezem; hanem, a’ mely nevet Christus adot a’ hamis Ta-

¹² Az egyházi értelmiség pozíciójáról az államvezetésben, az erdélyi fejedelmek értelmiséggel kapcsolatos politikájáról I. Péter: 1986, 767–770.

¹³ „Az Antichristus, az veszedelemnek fia, ez előt nem sok idővel, egy Katonajat bocsátá ki, hogy irasaval ellenkeznék velünk. (...) csudalkozom rayta, hogy nem nyughatik, hanem föl törlöt homlokkal ide irkál, mintha volna valami közü Bihar Vármegyéhez.” (Pécsváradi: 1629, 5–6.)

¹⁴ „*publice* az Isten hazában az Szent Irasrol es az Anyaszent egyhazrol az Ersek irasat castigalnam” (Pécsváradi: 1629, b1v).

¹⁵ Fodor Benedek kilétéről szinte semmit sem tudni, az ajánlólevél Bethlen Gábor *emeritussának*, hűséges hívének nevezi, aki a fejedelem által „iambor szolgalttya utan illendő jutalommal es csendesz Szabadsaggal megh ajandekoztator”. Pécsváradi példaszzerű jámbor tisztartónak nevezi őt, valamint az egyház bőkezű támogatójának (Pécsváradi: 1629, a2r–b1r).

¹⁶ Sallai [Pázmány]: 1630.

¹⁷ Bitskey: 1986, 194.

nitónak, csak azzal említem, és *Farkas*-nak nevezem.”¹⁸ E tanulmánynak nem feladata a nyelvi agresszió részletes tanulmányozása, ezért csak utalunk arra, hogy az ellenfelet a dehumanizálásig menően címkézik e művek.

A csörte negyedik szövegét újra Pécsváradi írta (talán *Kilenc okok* címmel). E munkának sajnos nem maradt fenn példánya, tartalmára Pázmánynak a vitát lezáró *Okok, nem okok* című írásából következtethetünk, amely 1631-ben jelent meg, újra Sallai István álneve alatt.¹⁹ Láthatólag sem Pécsváradi második könyvecskéje, sem Pázmány zárószövege nem ad hozzá sokat a polémia érdemi részéhez. Az *Okok, nem okok* szerint Pécsváradi kilenc pontba foglalta, miért vonul ki a vitából, és ezek az ellenfél helytelen viselkedését részletezték. Közülük például az egyik ez lett volna: „Mert az Ersek, István Plébános neve-alat bocsátotta-ki könyvét.”²⁰ Pázmány itt amellet, hogy tesz néhány futólagos utalást a vita stílusára és módszertanára, leszögezi, hogy a felsorolt kifogások egyike sem helytálló (a felhozott okok tehát nem valódi okok), sőt „Jobnál jobb boldságok.”²¹

2. POLÉMIA A SZENTÍRÁSRÓL: TÉMÁK, ÉRVEK, BESZÉDMÓD

A *Két rövid könyvecskét* Hargittay Emil a kontroverzirodalom szempontjából Pázmány legfontosabb munkájának tekinti, hiszen e művében szisztematikus összefoglalását adja a Bibliára és az egyházra vonatkozó korabeli katolikus tanításnak, ráadásul szövegezése árnyalt, hangvétele higgadt.²² A könyv Szentírással foglalkozó első része nyolc nagyobb fejezetre tagolódik, ezek mindenike általános kérdésfelvetéssel indít, majd fokozatosan hozza szóba és fejti ki a Szentírás olvasásához, használatához és értelmezéséhez tartozó speciális problémákat. A fejezetek témái (összefoglaló módon, a kommentárok később következnek): 1. a Szent írás *böcsülletéről*, rangjáról; 2. honnan tudhatjuk, melyek a Szentírás sugalmazott könyvei (azaz a bibliai kánon kérdése); 3. a bibliai nyelvek, a hiteles szöveg, a fordítások kérdése régen és ma (azaz a könyv megírása idején); 4. a helyes értés és igaz értelmezés kritériumai; 5. miért van az, hogy a reformátorok *csúfosan* magyarázzák a Szentírást; 6. az egyházatyák szerepe és tekintélye a szentírás-értelmezésben; 7. a reformátorok nem tudják a Szentírásból bizonyítani a tanításaikat, ellenkezőleg: a Biblia ellenében tanítanak; 8. minden, ami az üdvösségre

¹⁸ Sallai [Pázmány]: 1630, A3r.

¹⁹ Sallai [Pázmány]: 1631.

²⁰ Sallai [Pázmány]: 1631, 3.

²¹ Sallai [Pázmány]: 1631, 3. Mint fentebb említettük, a polémia egésze két téma, a Biblia és az egyház problematikája köré szerveződik. Korábban a vita egyháztani részét elemeztem (Gábor: 2015, 233–262.).

²² L. Hargittay: 2005, 80.

szükséges, benne van a Szentírásban, ami pedig ott nem szerepel, azt nem kell hinnünk (más szóval: viszonyulás a szenthagyományhoz).

Ezt a témakatalógust két ok miatt volt szükséges bemutatnunk. Először, hogy egységes egészként láthassuk a művet, másodsor, hogy megmutatkozhasson a gondolatmenet gondos, didaktikus felépítésének a módja. A fejezetek úgy kapcsolódnak egymáshoz, mint egy jól átgondolt egyetemi curriculum, a kényes témákat pedig óvatosan adagolja. Ez a szerkezet fogja meghatározni a vita további alakulását is: minden további forduló ugyanezt a sémát követi, a résztvevők valamiképpen kénytelenek igazodni a kezdeti struktúrához és tematikához (vagy legalább vissza-visszatérni hozzá, ha valamilyen ok miatt eltértek volna tőle). Pázmány kezdeti bibliográfiai gondossága is inspiratívnak bizonyult, amennyiben a vitasorozat minden további műve bőséggel tartalmaz informatív, akkurátus, pontos széljegyzeteket azokról a munkákról, amelyek ellen érvel.

A továbbiakban rápillantunk néhány olyan érveléssorra, amelyek témája releváns a jelen konferencia témáját tekintve. A szembenálló felek érveit egymással párhuzamba állítva fogom bemutatni, ami remélhetőleg segít megértenünk a résztvevők álláspontját és előítéleteit, és segít nyomon követnünk a hangnem átalakulását. Ugyanakkor azokra az okokra is rátalálhatunk, miért nem képesek semmiben szót érteni egymással a vitakozó felek.

A bibliaértelmezés egyik akkori releváns pontja, amellyel itt is foglalkoznunk kell, az intézmény kérdése: azé az intézményé, amely szavatolja és ellenőrzi az értelmezés helyességét. Ez, amint Pázmány kijelenti, az egyház és a szenthagyomány: „a Szent Írás, vagy nyilván világos igékkel ki-fejezi, valami szükséges üdvösségünkre; vagy oly bizonyos Tanítót mutat, kitől meg-érthetjük a mi nyilván ki-írva nincsen, tudni-illik, az Anyaszentegyházat, melynek oktatásához kötelez a Christus”.²³ Pécsváradi erre azt feleli (egy belga jezsuitára, Franciscus Costerusra hivatkozva), hogy e kijelentés valójában azt jelentené: Krisztus nem akarja, hogy az egyház függjön a Szentírástól, hanem hogy a Szentírás függjön a római (azaz katolikus) tanítók közös értelmezésétől és tudományától – vagyis a pápás tradíciótól, amely végső soron fölötte áll a Szentírásnak. Mindez pedig nem egyéb, mint a Szentírás deszakralizációja és az emberi értelem mérték fölötti felmagasztalása.²⁴ Pázmány a *Jó nemes Váradnak gyenge orvoslásában* ezt így kommentálja: [a Farkas] „Egy bolond Syllogismust csinál az Ersek nevével; és ezzel, a magátul csinált vászal viaskodik”.²⁵ Majd némileg pozitívabb hangütésben folytatja, hivatkozva arra a Franciscus Costerusra, akit Pécsváradi is idézett: „Elöttem vagyon Costerus: a ki egyebet nem ír, hanem, hogy Isten, nem csak papirosra íratta az ő szavát, Profetái-, és

²³ (Pázmány: 1626, 4.).

²⁴ „Christus nem akarta azt, hogy az Ecclesia az Irastul függjön, hanem az Romai tanitoknak eggyező értelmetül es tudományatul, tudni illik, az Papista traditiotul, mely az szent irast, melyet az Apostolok pergamenán, hártyan hadtak, sok reszből fellyül halladja. Hova lehet ennel világosb iras az Szent Irasnak gyalazasa felől, es az emberi értelemnek magasztalasa felől?” (Pécsváradi: 1629, 49–50.).

²⁵ Sallai [Pázmány]: 1630: 9.

Apostoli-által: hanem önnen-maga, az Apostolok és Anyaszentegyház szüvébe írta az Igazságot.”²⁶

A szenthagyomány kapcsán szóba kerül a bibliai kánon kérdése is. A *Két rövid könyvecskék*ben Pázmány összefoglalja a kánonképződés mikéntjét, utalva a megszakítatlan hagyományra és kézzől-kézre történő átörökítésre, hozzátéve, hogy maga Kálvin is egyetért a katolikusokkal ezen a ponton,²⁷ nem beszélve a Trentói zsinatról, amely ugyancsak a hagyományhoz fordult, hogy meghatározza a sugalmazott könyvek számát és „identitását”.²⁸ Ezt követően patrisztikus hivatkozásokkal is alátámasztja érveit, megállapítva, hogy Kálvinnak igaza van, amikor ezt írja: „Ecclesia est fida custos Veritatis: ejus ministerio voluit Deus puram Verbi sui praedicationem conservari”.²⁹ Emez egyetértés azonban természetesen csak arra szolgál, hogy kimutassa: Kálvin ellentmond saját magának (hiszen hogyan is férhetne össze a *sola Scriptura* elve a hagyomány elfogadásával).³⁰ Pécsváradi e megállapításokra egy a dialektikából vagy retorikából vett érvel reagál: „Nem jo ez az inductio [vagyis a konkrét megfigyelésből általános következtetéseket levonó induktív érvelés], mert sok különböző példak talaltatnak, melyekből megh tetszik, hogy ugy szamlaltattak igazan az O Testamentomnak Könyvei, mint ma mi tülünk számlaltatnak: nem ugy, mint az Ersek az be hozott példakbol ki hozza.”³¹ Azután – nem is lehetne másként – főként patrisztikus érvek hosszú sora következik, amelyeket azért sorakoztat fel, hogy ezzel is igazolja: igaza van.³² Pázmány – a maga rendjén mindezt merő *nyelveskedés*nek titulálja, hozzátéve, hogy a *Farkas* „Egyebet nem mivel, hanem azokat a *Vithakerus* bizonyoságit le-írja, melyeket régen meg-hamisítottak a *Catholikus* Doktorok; és nevezet-szerént *Jacobus Gretsérus, Tomo I. Defensionis Bel-larmini*.”³³

A *Két rövid könyvecskék*ben Pázmány a bibliai kánont érintő sajátos vitába is belekezd, amelynek következtetése az olyan dogmatikai, hittani különbségekre való utalás, mint az ember szabad akarata, a szentek tisztelete vagy a halottakért végzett ima: „A *Machabaeusok* könyvében, világos szókkal olvassuk, hogy szent, és üdvösséges a Halottakért-való imádkozás. Vagyon tehát oka *Calvinus*nak, miért tagadgya ennek a könyvnek szentségét. Az embernek Szabad akarattyát, igen nyilván állattya az *Ecclesiasticus* [Jézus

²⁶ Sallai [Pázmány]: 1630, 13.

²⁷ Ennek alátámasztására Kálvin *Institutió*jának latin szövegét idézi (I,8,9): „A Moyse, et Prophetis fuisse scripta, quae sub eorum nominibus leguntur, certo certius est non aliter pervenisse ad posteros, quam de manu ad manum, perpetua annorum serie a Patribus tradita.” (Pázmány: 1626, 10.)

²⁸ Pázmány: 1626, 9–10.

²⁹ Pázmány: 1626, 10–12, itt: 11. Pázmány megjelöli a hivatkozás pontos forrását a margón: Lib. 4. c. 1. n. 10.

³⁰ Pázmány: 1626, 14.

³¹ Pécsváradi: 1629, 79.

³² Pécsváradi: 1629, 79–86.

³³ Sallai [Pázmány]: 1630, 33.

Sirák fia könyve]. Tehát azt sem ok-nélkül alíttya *Calvinus* férgesnek.”³⁴ Válaszában Pécsváradi az apokrif könyvek hibáit és következetlenségeit listázza, valamint a szerzőséggel kapcsolatos számos problémát.³⁵ A lista élén álló érve egy irodalmi toposz, a szerzői szerénysége: „az *Machabaeusok* második könyvenek *Authora*, cap. 15. v. 39. es a *Iesus Sirach*, in *Prologo*, v. 6. bocsánatot kérnek az Olvasoktól, ha mit jól írni, avagy fordítani nem tudtak. Iele, hogy nem Szent lelek szollot altalok”.³⁶ Pázmány a *Jó nemes Váradnak gyenge orvoslásában* aztán viszonylag részletes, gondosan adatolt választ ad emez állításokra.³⁷ Válasza a stilisztikai jellegű érve a következő: „2. *Mach. 15. v. 39. Et Prologo Ecclesiastici*, bocsánatot kérnek, a kik irták, ha mit jól írni, vagy fordítani nem tudtak. Ez nem igaz: mert nem hamis tanításról, hanem a szóllásnak modgyárúl vagyron ot szó. Es csak azt mondgyák azok a Jámborok, a mit *Jeremiás*, vagy *Szent Pál*, mikor magokrúl azt írják, hogy nem tudnak ékesen szóllani.”³⁸ Egyúttal azonban vissza is tér a vita hevében elhagyott témához: „A Kérdés azért it, nem arrúl vagyron, Ha Isten óltya-e belénk a Sz. Irasról-való igaz Hiter: hanem arrúl, Ki légyen az a bizonyos Tanító, a ki előnkbe adgya, hogy ezek a Könyvek Sz. Lélek vezérléséből irattanak?”³⁹

Újra előkerül az egyház tekintélyének témája, amikor a vitapartnerek a Szentírás nyelveinek és a Biblia hiteles szövegének kérdésével foglalkoznak. Ez a problémakör jó terep a tudományos megközelítések számára, és Pázmány fel is vet néhányat a *Két rövid könyvecskékben*: ilyen például az „eredeti szövegek” hiánya – az autográfoké, mondanánk manapság –; a megfelelő fordítás elkészítésének buktatói, amelyek abból adódnak, hogy a Biblia héber, „káldeus” és görög nyelven íródott; az elfogadható fordítás a nyelvtudás hiányossága miatt nem mindig megvalósítható, de nehézséget okoz a nyelvek eltérő természete is. Itt olyan példákat hoz, amelyekben a fordító megváltoztatta az eredeti szöveg jelentését, vagy olyan szavakkal, kifejezésekkel egészítette ki a célnyelvi szöveget, amelyek a forrásban nem szerepeltek. Theodore Bezára és a Biblia Tigrinára hivatkozva például ezt mondja: „szóruul szóra nem fordittyák az Isten szavát, hanem a magok értelmét toszszak-elő Isten igéje-gyanánt. (...) Im hallod, hogy az Uj fordítások, nem az Isten szavát, hanem annak oly értelmét foglallyák, melyet a fordító javall. Hallod, hogy *sarciunt, explent, adijciunt, supplent*; meg-töldgyák, és hozzá adnak az Isten szavaihoz.”⁴⁰ Ezekben a passzusokban Pázmány elismeri a képzett fordítók kulcsszerepét, ugyanakkor felvet egy komoly dilemmát is, nevezetesen azt, hogy ha csupán a kü-

³⁴ Pázmány: 1626, 13.

³⁵ Pécsváradi: 1629, 98–102.

³⁶ Pécsváradi: 1629, 98.

³⁷ Sallai [Pázmány]: 1630, 34–40.

³⁸ Sallai [Pázmány]: 1630, 35.

³⁹ Sallai [Pázmány], 1630: 28.

⁴⁰ Pázmány: 1626, 18.

lönféle tudós műveket tekintjük, minden bizonytalanná lesz – ezért tehát szükség van a [katolikus] egyház által biztosított felügyeletre és biztonságra.⁴¹

Pécsváradi, miközben az érseket a *sötétség fiának* titulálja,⁴² e kiegészítéseket és változtatásokat a különféle nyelvek eltérő természetével magyarázza, majd megállapítja, hogy ezek éppen hogy a jobb megértést segítik anélkül, hogy a jelentést megváltoztatnák, röviden: Isten szavát mondják ki. „Hát efféle szókat, olly szókkal kell ki mondani, hogy azokert az ember meg ne nevetessék, hanem azok által a dolog meg értsék, ha szinte toldalék esik-is bennök. Ha penig az szókat hozzá válogattya, együve rakogattya, melylyel az dolgot értelmessen es hasznossan ki fejezi: vallyon az maga értelmet, es nem az Isten beszedet mondgyaé akkor ki?”⁴³

Pázmány erre a *Jó nemes Váradnak gyenge orvoslásában* ezt válaszolja: „a kik újonnan fordították a *Bibliát*, a magok értelmét és magyarázattját írják, az Isten ígéje-közzé, és nem hadgyák szórúl szóra úgy az Isten szavát, a mint ő mondotta. Ezt az Ersek önnön-magokkal az Ujítókkal bizonyította.”⁴⁴

Eddig főként az érvekre és azok dinamikájára figyeltünk, itt az ideje, hogy röviden szót ejtsünk a vita hangneméről is. Amikor nem lehetségesek új érvek önisméltés nélkül, akkor az argumentumokat durva címkézések váltják fel. (Néha magukat az érveket is gúnyolódás egészíti ki.) A polémiasorozat tanulmányozása közben a hangnem fokozatos eldurvulását figyelhetjük meg: Pázmány *Két rövid könyvecskéinek* tónusa alapvetően racionális és visszafogott, viszonylag kevés ironikus megjegyzéssel. Pécsváradinál az érvelés a sértegetéssel keveredik. A *Jó nemes Váradnak gyenge orvoslása* szintén váltogatja e két beszédmodot, ám a *Két rövid könyvecskéi*hez képest jóval indulatosabb, sőt agresszívebb.

Mindeddig nem foglalkoztunk a vitasorozat utolsó darabjával, minthogy az *Okok, nem okok* egyáltalán nem érinti a vita témáját, ehelyett gúnyos választ ad Pécsváradi két árkus papírkára írt *Kilenc okaira*.⁴⁵ Az *Okok, nem okok* valójában a vita módszertanára utaló megfontolásokat takarnak, amelyek feltárják az ellenfél érvelésmódjának vagy logikájának hibáit, megkérdőjelezik megközelítésének legitimitását a témához. Pázmány jogosulatlannak mondja mind Pécsváradi részvételét a vitában, mind visszavonulását. A második ok szerint például a váradi prédikátor arról panaszkodott volna, hogy az érsek nem nevezte őt nevén.⁴⁶ E kifogásra adott válasz arra hivatkozik, hogy e logika mentén Pécsváradinak nem kellett volna megírnia *Feleletét*, hiszen a *Két rövid könyvecs-*

⁴¹ Pázmány: 1626, 15–21.

⁴² „Tévelyeg azert az Ersek, mint sötetsegnek fia” (Pécsváradi: 1629, 171.).

⁴³ Pécsváradi: 1629, 170.

⁴⁴ Sallai [Pázmány]: 1630, 51.

⁴⁵ „[a Várad Farkas] két árkos papiroskára, Kilencz Okokat mázolt, mellyekért ki-ál a korlátból, és tovább nem akar harczolni.” (Sallai [Pázmány]: 1631, 2.)

⁴⁶ „Mert a Várad Farkast, nevén nem nevezte az Ersek.” ([Pázmány]: 1631, 3.)

kék egy szóval sem említette őt. A váradi prédikátor tehát hívatlanul tolakodott be a vitába, majd gyáván megfutamodott.⁴⁷ Pécsváradi negyedik oka a *Jó nemes Váradnak gyenge orvoslása* hangnemét kifogásolja.⁴⁸ Pázmány erre válaszként csak visszautal a váradi prédikátor *Feleletére*: „Nem tagadom, keményb szóval rivasztottam néha a Farkast: (...) mikor kemény szokat írtam feleletemben, egyebet nem miveltem, hanem, haza küldöttem a mit reánk okádott a Farkas: az-az, a minémü kemény szidalmakat reánk szórt Irasában, egybe-szedtem, és haza küldtem neki: a végre, hogy meg-jajdúlylyon, és maga fájdalomából ismérje, hogy nem kel ollyat reánk kérődni, a mit maga nem örömet szenvedne.”⁴⁹

3. KÖVETKEZTETÉSEK

Megvizsgálva a két vitapartner egymástól sok tekintetben eltérő érveit és egymásnak adott válaszait ugyanarról a témáról, feltűnik, hogy mindkét vitázó félnek sikerült egy egységes, koherens építményt alkotnia a saját gondolati rendszerén belül: ebben a tekintetben tehát hasonlóknak is tekinthetjük őket. E koherens struktúrák azonban nem voltak képesek érdemi kapcsolatba lépni egymással: Hans Robert Jauß szavait kölcsönvéve, e polémia lezárt horizontok mérkőzése volt, ahol nem annyira a (közös) igazság keresése volt a tét, hanem a saját igazság bizonyosságának állítása.⁵⁰ Ez a gondolati hajthatatlanság aztán folytonosan útját állta a megértésnek, szótértésnek.

A nézetkülönbségek a másik féllel szembeni bizalmatlanság nyelvi jeleiben is testet öltöttek. Ehhez kapcsolódóan fel kell idéznünk a becsmérő, gyalázkodó érveket: a nyelvi agresszió e bizalmatlanság kontextusában magyarázható meg. Ez a jelenség azonban jóval több volt, mint az ellenfél elleni támadás vagy az ellenfél meggyőzésére tett kísérlet: a vitázó felek saját meggyőződésének megerősítését is szolgálta. Az ilyen jellegű érvelés másik funkciója pedig az volt, hogy megtanítsa a saját felekezet tagjait arra, hogyan cáfolják meg a másik állásponton lévők nézeteit.

⁴⁷ „Vallyon az első Irásban, mellyet az Ersek Bihar-vár-megyének ajánlot, említette-e nevedet? Akkor nevezve nem lévén, ki-állottál, bajt kezdettél: most csak azért, hogy neveden nem neveznek, cserbe hagyod igyedet, és halgatással ki-mosdasz mindenből.” (Sallai [Pázmány]: 1631, 3.)

⁴⁸ „Mert az Ersek, haraggal, szidalommal, hazudtatással felel.” (Sallai [Pázmány]: 1631, 4.)

⁴⁹ Sallai [Pázmány]: 1631, 5.

⁵⁰ L. „Das Religionsgespräch setzt einen Endhorizont: die abgeschlossene Wahrheit und verfestigte Gestalt der Glaubenslehren, voraus. Hier wird Wahrheit nicht länger gesucht, sondern ihre Gewißheit behauptet.” (Jauß: 1994, 253–254.)

BIBLIOGRÁFIA

PRIMÉR FORRÁSOK

- Káldi György, *Oktato intes, Melyből a keresztyén ember könnyen ítéletet tehet a Magyar nyelven írott Kalvinisták Bibliájáról, melyet elsőbe Károlyi Gáspár Gönczi Predikátor Magyar-országban Visolyban, az-után Mólnár Albert Német-országban Hannoviában nyomtattatott* Bécs: Formika Máté, 1626. (RMNY 1352)
- [Károlyi Gáspár és mások, ford.], *Szent Biblia, az az Istennek O es Wy testamentumanac prophétac es apostoloc által meg íratott szent könyvei.* Visol: Mantskovit, 1590. (RMNY 652)
- [Károlyi Gáspár és mások, ford., jav. Szenci Molnár Albert], *Szent Biblia, az az Istennek Ó es Uy Testamentomanac prophetac es apostoloc által megíratott szent könyvei.* Hanau: Halbejus, 1608 (RMNY 971)
- Pázmány Péter, *Az Sz. Irasrul, és az Anyaszentegyházrul, két rövid könyvecskék.* Bécs: Gergely Gelbhár, 1626. (RMNY 1351)
- Sallai István [Péter Pázmány], *Io nemes Varadnak gyenge orvoslása. Mellyel Sallai Istvan pap, püspöki plebanos, Gyógyitgattya, Farkas-marásból esett Sebeit Bihar-Vár-megyének.* Pozsony: Societas Jesu, 1630. (RMNY 1485)
- , *Okok, nem okok, melyeket írta a' varadi farkas, hogy nem melltóztatik tovább az én irásom-ellen tusakodni. Írta Sallai István pap, püspöki plébános.* Pozsony: Societas Jesu, 1631. (RMNY 1427)

SZAKIRODALOM

- Pázmány Péter 450, szerk. Ajkay Alinka, Hargittay Emil. Budapest: Universitas, 2022.
- Bitskey István, *Pázmány Péter.* Budapest: Gondolat, 1986.
- , „Späthumanismus und frühbarocke Ideen in literarischen Formen“, in I. B., *Konfessionen und literarische Gattungen der frühen Neuzeit in Ungarn.* Berlin–Bern–New York–Paris–Wien: Peter Lang, 1999.
- Gábor Csilla, *Káldi György prédikációi: Források, teológia, retorika.* Debrecen: Egyetemi Kiadó, 2001.
- , „Hol található az igaz egyház? Érvek, szerepek, játszmák egy többfordulós polémiában a 17. század első felében”, in G. Cs., *Laus et polemia: Magasztalás és vetekedés közé- és korai újkor szövegtípusokban.* Debrecen–Kolozsvár: Egyetemi Kiadó – Egyetemi Műhely, 2015.
- Gebarovsky-Shafer, Ellie, „The Bible in Roman Catholic theology, 1450–1750”, in Euan Cameron ed., *The New Cambridge History of the Bible from 1450 to 1750.* Cambridge: University Press, 2016.
- Hargittay Emil, „Pázmány Péter a Szentírásról és az Anyaszentegyházról”, in Heltai János, Tasi Réka szerk., *„Tenger az igaz hitről való egyenetlenségek vitatásának eláradtott özöne...”: tanulmányok XVI–XIX. századi hitvitáinkról.* Miskolc: Miskolci Egyetem BTK, Régi Magyar Irodalomtörténeti Tanszék, 2005.
- Jauß, Hans Robert, „Das Religionsgespräch oder: The Last Things Before The Last”, in H. R. Jauß, *Wege des Verstehens.* München: Wilhelm Fink Verlag, 1994.
- Péter Katalin, „A fejedelemség virágkora (1606–1660)”, in Makkai László, Szász Zoltán szerk., *Erdély története, II. kötet,* Budapest: Akadémiai Kiadó, 1986.

BORNEMISZA PÉTER BIBLIAÉRTELMEZÉSE

Dolgozatom célja képet adni az evangélikus szuperintendens, prédikátor és fordító, Bornemisza Péter (1535–1584) hermeneutikai módszereiről és teológiai világképéről. Annak ellenére, hogy a téma a régi és a kortárs Bornemisza-szakirodalomban sem ismeretlen,¹ könnyen lehet találni olyan szakaszokat a prédikátor vaskos postilla-gyűjteményeiben, melyek új megvilágításba helyezik vagy eddig fel nem tárt adatokkal egészítik ki teológiai rendszerét. Jelen írás első része egy főként Bornemisza énekeskönyvét interpretáló monográfiára támaszkodik.² Nagyrészt e munkára alapozva érvelek amellett, hogy a retorikai tudatosság, az affektusok jelentősége és a Szentléleknek a megértésben játszott szerepe miért meghatározó tényezői a Bornemisza-féle hermeneutikának. Ezt kiegészítendő, röviden ismertetem Luther Márton és Philipp Melanchthon bibliaértelmezést, akik a legnagyobb mértékben befolyásolták Bornemisza nézeteit. Jóllehet a prédikátor életművében az önálló értekezések vagy kommentárok helyett az egyházi év ünnepeire szerzett beszéd a domináns műfaj, katekizmusa és a postilláiban megjelenő fejtegetései, magyarázatai mégis elegendő forrásnak bizonyulnak. Híres polémiája a katolikus püspök-prédikátor Telegdi Miklóssal (1535–1586) ugyancsak rekonstruálható, mely forrást szintén érdemes a kutatás tárgyává tenni. Dolgozatom utolsó része ezt a septuagesima-vasárnap tartott prédikáció körül kirobbant hitvitát vizsgálja, középpontba állítva a Bornemisza-féle exegézis jellegzetességeit, illetve a Telegdi-kritika néhány érdekes meglátását.

Mindenekelőtt érdemes röviden áttekinteni a vizsgálandó beszédgyűjteményeket. Bornemisza Péter a 16. század hetvenes éveiben kezdte publikálni postilláit. Irodalomtörténeti szempontból döntő jelentőségű a folyamat, ahogy beszédei fokozatosan elszakadnak az oralitástól és olvasmánnyá válnak, lehetővé téve az egyéni, illetve közösségi kontemplációt. Ugyancsak említésre méltó sajátosság, hogy ezekben a prédikációkban több műfaj is keveredik (egyházi énekek, imádságok, katekizmustöredékek). Bornemisza utolsó, 1584-ben megjelent, válogatott beszédeit tartalmazó gyűjteménye, az úgy-

¹ Már Bornemisza Péter első monográfusa, Schulek Tibor külön figyelmet szentelt a prédikátor teológiai fejtegetéseinek: Schulek Tibor, *Bornemisza Péter (1535–1584): A XVI. századi magyar művelődés és lelkiség történetéből* (Sopron, Budapest, Győr, 1939).

² Oláh Szabolcs, *Hitélmény és tanközlés. Bornemisza Péter gyülekezeti énekhasználat* (Debrecen: Debreceni Egyetem Kossuth Egyetemi Kiadója, 2000).

nevezett *Foliopostilla*,³ a gyűjtemények végső, kiforrott változatát képviseli. A beszédek felépítése hasonló mintát követ. Az esetek nagy részében két nagyobb egység magyarázza a perikópát: az egyik megismétli és betű szerint interpretálja az evangéliumi szakaszt („rövid értelme”), míg a másik, a hosszabb rész, a tulajdonképpeni explikáció, az üdvtörténeti szempontból lényeges tudnivalókat szem előtt tartva, sorról sorra haladva magyarázza a szöveget („nyilván magyarázatja”). A morális és szoteriológiai szempontból lényeges tanulságokat a beszéd egy utolsó szakasza összegzi. Nem példa nélküli, hogy a prédikáció imádsággal ér véget. A műfajkeveredésre jó példa, hogy a beszédek olykor katekizmus formában írt bekezdéseket is tartalmazhatnak. Az ilyen esetekben a kérdések és feleletek meglehetősen didaktikus formában tárgyalnak alapvető hitigazságokat. Ezek az intertextusok, illetve a gyakorlat, hogy Bornemisza énekeskönyvekből is vesz át vagy legalábbis hivatkozik darabokat, remekül példázzák retorikai tudatosságát, hiszen az efféle megoldások jelentős mértékben tudják dramatizálni az elvont teológiai tartalmat.

A beszédgyűjteményeken túl Bornemisza kivonatolt bibliai énekeket és dogmatikai munkákat is publikált: katekizmusa (*Négy könyvecske a keresztény hitről*) Luther *Kis katekizmusa*-t követi, a már említett disputája Telegdi Miklóssal pedig önálló polemikus írásként érdekes forrás. Habár ez utóbbi műve elveszett, Telegdi válaszából rekonstruálni lehet néhány szempontot, melyek alkalmasak arra, hogy következtetéseket vonjunk le belőlük Bornemisza hermeneutikai módszereiről.⁴ Végezetül érdemes megemlíteni, hogy a postillákban közölt biográfiái jegyzetei alapján Bornemisza tervezett egy kommentárt írni a Jelenések könyvéhez, mely tény apokaliptikus világlátása mellett a hermeneutika, a teológiai szövegértelmezés jelentőségét is kiemeli.

Ahogy az a kurrens szakirodalom állítja, a retorikai tudatosság különösen fontos szerepet játszik Bornemisza Péter teológiájában. Oláh Szabolcs már említett monográfiájában kitüntetett szerepet kap az affektusok által megélt hit és a dogmatika kapcsolata. A prédikátor énekeskönyve kapcsán tett megállapítások a postillákat vizsgálva is hasznosnak bizonyulnak. A Bornemisza által alkalmazott retorikai módszer lényege a távoli dolgok, alakok, események jelenvalóvá tétele. Ez az antik retorikai hagyományból

³ Bornemisza Péter, *Predikatioc egész esztendő által minden vasarnapra rendeltetett euangeliomból* (Detrekő, 1584). A továbbiakban: *Foliopostilla*.

⁴ Telegdi Miklós, *Telegdi Miklosnak peechi pipőknek felelete, Bornemisza Peternek feitegetés neuű könyvére*, (Nagyszombat: 1580). Ezekhez a retorikai és filológiai vonatkozásokhoz lásd: Sebestyén Ádám, „Egyik írást az másikkal erősítvén» Szövegszerkesztés és forráshasználat Bornemisza Péter prédikációiban”, in *Átfedések. Szövegalkotás a 16–18. századi irodalomban*, szerk. Kiss Farkas Gábor, Maczák Ibolya, 45–58 (Budapest: MTA–PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport, MTA–ELTE Humanizmus Kelet-Közép-Európában Lendület Kutatócsoport, 2019), 46–48. Oláh Szabolcs, „A tanúságra hívás retorikája és a vita dialektikai elvű elutasítása”, in *„Tenger az igaz hitről való egyenetlenségek vitatásának eláradott özöne...”*: Tanulmányok a XVI–XIX. századi hitvitáinkról, szerk. Heltai János, Tasi Réka, 13–31 (Miskolc: Miskolci Egyetem BTK Régi Magyar Irodalomtörténeti Tanszék, 2005).

eredeztethető elképzelés a teológiai megértés során is hasznosnak bizonyul, mert lényegét tekintve, a cél mindkét esetben hasonló: jelenvalóvá tenni absztrakt, közvetlenül meg nem tapasztalható dolgokat.⁵ Luther az *Asztali beszélgetések*ben és a zsolnármagyarázatokban ugyancsak a retorika hasznossága mellett érvel. Meglátása szerint a Szentlélek, hogy előmozdítsa a hitet, szónokhoz hasonlóan cselekszik, és elmúlt, valamint eljövendő dolgokat tesz jelenvalóvá (például Krisztus szenvedéstörténetét vagy az utolsó időkben esedékes eszkatologikus eseményeket).⁶ Ha a Szentlélek nem hatol a hívő lelkébe, az csupán a „halott betűt” fogja érzékelni, nem pedig Krisztust. Ez a meglátás Luther hermeneutikájának legfontosabb vonásához vezet (nagyban alapozva a korintusiakhoz írt második levél 3. fejezetének 6. versére), ami nem más, mint a különbségtétel a Szentírás betűje és lelke között. A reformátor pneumatológiai nézetei szerint ugyanis egyedül a Szentlélek képes megkülönböztetni a betűt a lélektől, nem pedig az emberi értelem. A skolasztika hierarchikus bibliaértelmezésével ellentétben (négyes értelem, az úgynevezett *Quadrigo*) Luther nem hiszi, hogy a lelki értelem a betű szerinti fölött van. Meggyőződéssel vallja, hogy magában a betűben kell megértenünk a lelket, ily módon a betű a szövegértés során, mintegy folytonosan megújulva lélekké alakul.⁷

Ez a hermeneutika Bornemisza számára sem ismeretlen. A *Foliopostilla* első pünkösdi beszéde Szent Pál fent idézett textusát vizsgálja (2Kor 6,3)⁸, akár csak egy másik, a vízkereszt utáni hatodik vasárnapra írt prédikáció. Ez utóbbi az isteni kegyelem által végbement hit általi megigazulást vizsgálja. A beszéd summájában Bornemisza azt állítja, hogy könnyű a betű szerint tanácsot adni, vagyis a tanításra, dogmatikai igazságok felmutatására összpontosítani az értelmezés során.⁹ A betű szerinti megértés azonban nem lehet teljes, ha Isten Szent Leleke nem kezd el cselekedni az ember lelkében. A prédikátor értelmezheti a parancsolatokat és Krisztus tanítását, a hitet azonban a Szentlélek kelti, hogy istenfélelemre vagy a vigasztalásban lelt örömekre indítsa a hívő lelkét. A mennybemenetel utáni hatodik vasárnapra (exaudi vasárnap a liturgikus évben) írt beszéd egyik kulcsfontosságú megállapítása a következő: aki pusztán a betűt akarja megérteni, nem ismerheti meg Krisztust, mi több, sokkal inkább szembenáll vele, hiszen nem birtokolja Krisztus lelkét. Bornemisza meglátása szerint az effélek olyan tudósokra hasonlítanak, akik kellően jártasak a filozófiában és a világi tudományokban (ez a véleménye egybecseng Luther azon kijelentésével, miszerint nem a legműveltebb keresztények a legjobbak is egyben). Pünkösdi prédikációjában Bornemisza a második korintusi levél hatodik fejezetét magyarázza, kitérve arra, hogy a betű a pusztá prédiká-

⁵ Oláh, *Hitélmény és tanközlés*, 15–16.

⁶ Idézi: Oláh, *Hitélmény és tanközlés*, 15.

⁷ Fabiny Tibor, „Luther krisztocentrikus bibliaértelmezése”, in Tibor Fabiny, *Szótörténetek. Hermeneutikai, teológiai és irodalomtörténeti tanulmányok* (Budapest, Luther Kiadó, 2009), 124–138.

⁸ *Foliopostilla* 351v.

⁹ *Foliopostilla* 123r.

lást jelenti, vagyis üres szavakat, melyek önmagukban nem képesek megindítani a lelket.¹⁰ A Szentírás hallgatása tehát önmagában nem kielégítő. Bár a „fides ex auditu” (lásd Róm 10,17) népszerű locus volt a protestánsok körében, Bornemisza mégis azt hangsúlyozza, hogy az igazi megértés a szívben történik, a Szentlélek aktív közreműködésével. Természetesen hozzáteszi, hogy a Szentlélek nem cselekedhet egyedül, szükség van arra, hogy a hívő maga is tanulmányozza, olvassa és értelmezze az evangéliumot, mert Isten lelke csak ennek hatására kezdhet cselekedni.¹¹

A karácsony utáni negyedik vasárnapra írt prédikáció rövid fejtegetést tartalmaz arról, miért kell ismernünk Krisztus „históriáját”, vagyis a Megváltó élettörténetét (fogantatását, születését, cselekedeteit, kereszthalálát majd feltámadását). A latin *historia* kifejezés szembetűnő.

Luther egy, az evangéliumról szóló 1522-es írásában úgy fogalmaz, hogy az evangélium nem annyira törvénykönyv, mint inkább krónika, egy történet, mely Krisztus életét beszéli el. Bornemisza különbséget tesz a Krisztus életét tárgyaló evangéliumi „történetek”, illetve más, morális, didaktikus tárgyú példázatok között. Ez utóbbiak is hasznosak, hiszen segítenek előmozdítani az erkölcsi megújulást, továbbá vigaszt nyújtanak és tanácsot adnak abban, miként viseljük el az élet ránk mért csapásait. Ezek a történetek azonban, bármennyire is fontosak, nem garantálják a megigazulást. Az evangéliumok azonban, tehát Krisztus tettei és tanítása nem egyszerű morális példagyűjtemények, hanem a megváltáshoz vezető egyedüli út. A tanító célzatú leckék halandó életünkre vannak csak hatással: segítenek jobbá válni, de nem adnak örök életet.

Gyakran előfordul, hogy Bornemisza kihasználja a perikópában rejlő retorikai potenciált. Vízkereszt előtti vasárnapra írt beszéde Mt 2, 13–23 alapján magyarázza a betlehemi csecsemők lemészárlását, a vigasztalást nevezve meg a locus lényegeként. Az egyedi példát aztán mint általános tanulság, fogalmazza meg. Az evangéliumok mellett saját életét is példázatként állítja olvasói elé, például amikor saját szökését a bécsi várbörtönből Szent Pál damaszkuszi meneküléséhez hasonlítja. Számtalan egyéb szakasz található a *Foliopostillában*, melyek a vigasztalás aktusát a bibliai szövegekhez kötik. Gyakori szófordulat, hogy adott textusból a hívők vigasztalást nyerhetnek. A vízkeresztre írt beszéd egy megjegyzése szerint az Írás tanít és buzdít egyszerre, vagyis megindítja lelket.¹²

Habár a Szentlélek közreműködése elkerülhetetlen, az embernek magának is fel kell készülnie az isteni tudás befogadására. Bizonyos szakaszok arra figyelmeztetnek, hogy csak megfelelő lelki felkészülést követően lehet olvasni és értelmezni az Írást. Egy virágvasárnap után írott beszédében az eucharisztia üdvtörténeti jelentőségét magyarázza, az efezusiakhoz írt levél ötödik részét idézve: Pál szerint férfi és nő testi egyesülése misztikus értelemben Krisztus és az egyház házasságát jelképezi (Ef 5,32). Bornemisza ez al-

¹⁰ *Foliopostilla* 361v.

¹¹ *Foliopostilla* 351r.

¹² *Foliopostilla* 125r.

kalommal sem mulasztja el bővíteni a szöveghelyet, és a tipologikus prefigurációt alkalmazza, erősen testi metaforákat használva: Isten Évát Ádám oldalbordájából teremtette, a későbbiekben pedig ugyanígy született meg az egyház, Krisztus testéből, véréből és csontjaiból.¹³ Végezetül arra a következtetésre jut, hogy egység, ami az eucharishtiában tapasztalható, hit által és lelki úton érhető el. A hit tehát több merő elméledésnél: a Krisztussal való eleven kapcsolat alapja. Nem elég csupán imádkoznunk Krisztus által Istenhez, kényszeríteni kell magunkat arra, hogy gyümölcsöt hozzunk, mint a példabeszédben a szőlővessző (Jn 15, 1–2). Hasonlóképp az úrvacsora sem értelmezhető egyszerű szimbólumként. Beszéde folytatásában ennél a kérdésnél maradva különbséget tesz a szentség külső jele és belső lényege között, kijelentve, hogy a kenyér és bor pusztá jelek, és Krisztus ígérete a valódi tanítás.

A *Foliopostilla* második adventi prédikációja tartalmaz egy mondatot, mely segít megérteni a jel és az esszencia közti különbség teológiai kontextusát. Mint fogalmaz, Isten mindig jeleket ad az Igéhez: „Először értsük meg imezt: az Isten az igéje mellé miért ad jeleket.”¹⁴ Az ige és a jel kapcsolata egészen Szent Ágoston szemiotikai fejtegetéséig visszavezethető a *De doctrina christiana* azon fejezeteiben, ahol a zsidó és római vallási rítusokhoz való hozzáállás a kérdés. A harmadik könyv ötödik és hatodik fejezetében Ágoston arról értekezik, hogy amikor valaki szó szerint vesz képletes kifejezéseket, testi módon (*carnaliter*) gondolkodik.¹⁵ A nyolcadik fejezet alapján Ágoston abban látja a keresztény szabadságot, hogy a hasznos jelek uralma alatt (*sub signis utilibus*) és e jelek megértésével képessé válunk felemelkedni a dolgokhoz.¹⁶ Másként fogalmazva, az Isten által adott jelek helyes értelmezése lehetővé teszi Isten akaratának megismerését. A jelek és dolgok effajta kapcsolata Luther 1520-as, *De captivitate Babylonica ecclesiae* című írásában is központi szerepet játszik.¹⁷ Luther ebben a vitairatában a római katolikus egyház szentségeit veti össze olyan bibliai igehelyekkel, melyek megerősíthetik vagy épp cáfolhatják azok isteni eredetét. A szentségekről vallott meggyőződés Ágoston jelelméletével kapcsolódik össze. Az úrvacsoráról szólva Luther is egy duális tematika keretében gondolkodik, hiszen Isten ígéretét az igében és a jelekben, vagyis a testamentumban és szakramentumban véli felfedezni.¹⁸ Meglátása szerint a mise lényege

¹³ *Foliopostilla* 205r.

¹⁴ *Foliopostilla* 8r.

¹⁵ Aurelius Augustinus, *Sancti Aurelii Augustini De doctrina christiana*, (Corpus Christianorum Series Latina XXXII), edd. Josef Martin, Klaus-D. Daur, (Turnholt: Brepols), 1962, III. 5.9.

¹⁶ *De doctrina christiana*, III. 8.12.

¹⁷ Martin Luther, „De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium”, in *D. Martin Luthers Werke* (Kritische Gesamtausgabe, 6. Band), hrsg. v. Hermann Böhlau, 484–574 (Weimar: 1888.) A továbbiakban: WA 6. Magyar nyelven: Luther Márton, *Az egyház babiloni fogságáról szóló könyvecske*, ford., s. a. r. Dr. Masznyik Endre (Budapest: Aeternitas, 2005).

¹⁸ „Ex quibus intelligimus, in qualibet promissione dei duo proponi, verbum et signum, ut verbum intelligamus esse testamentum, signum vero esse sacramentum, ut in Missa verbum Christi est testamentum, panis et vinum sunt sacramentum” WA 6, 518.

Krisztusnak az utolsó vacsorakor elhangzott, bizonyágtevő szavaiban rejlik. Mindenki, aki hiszi, hogy a megváltó teste és vére az emberiségért adatott, bűnbocsánatot nyer és üdvözülni. Ebből következik, hogy a misében kinyilvánított ígérethez csak hit által érdemes közeledni („fide sola adiri et frequentari”). Istennek szokása azonban, hogy ígéreteihez látható jeleket is kapcsol („in omni promissione sua deus fere solitus est adieere signum aliquod”). Ígélet és szentség hasonló viszonyban áll Luthernél, mint dolog és jel Szent Ágostonnál. Nem véletlen, hogy jel és dolog effajta kettőssége alapvetően a szentségekről szóló fejtegetéseknél kerül elő, így Melanchthonnak az először 1521-ben kiadott *Loci communes theologici* című közhelygyűjteményében is felbukkan. A szentségekről szóló rész világosan fogalmaz: „Est enim proprie sacramentum signum divinae promissionis a Deo institutum.”¹⁹ Szent Ágostont idézve hangoztatja, hogy a szentség a látható Ige („Sacramentum esse verbum visibile [...] ita sacramentum est spectaculum seu pictura, quae incurrit in oculos.”) Ahogyan az Ige eszköz, mely által a Szentlélek cselekszik, ugyanígy a szentség is, ami a hitre indít fel.

Érdemes tovább vizsgálni a Bornemisza-prédikációkat A jeleknek ezen szerepe alapján. Az első *Postilla* kiskarácsonyra írt beszédei (a textus Jézus körülmetéléséhez kapcsolódik) a külső jelek és az ígélet kettősségét nemcsak a szentségek vonatkozásában szemlélik, hanem az üdvtörténet teljes egészére kiterjesztik. Az Ádámnak tett ígélet jele az élő fa, a szivárvány a Noéval kötött szövetségé, Ábrahámnak a körülmetélést adta Isten, Mózesnek a törvényben leírt áldozatokat és tisztulási rituálékat, míg Krisztussal a keresztség és úrvacsora szentségét küldte el.²⁰ Fontos szerepet kap a jelértelmezés a csodákkal kapcsolatos fejtegetésekben is. A *Foliopostilla*-ban erre a leprással és a római századossal történt csodát magyarázó beszéd a legjobb példa. Bornemisza itt az alábbi kijelentést teszi: „Másodszor, az ő [ti. Krisztus] csodatételi pecsíti az Istennek minden ígéretének is.”²¹ Melanchthonhoz, illetve Lutherhez hasonlóan Bornemisza számára is az ígélet, a testamentum jelenti az üdvözülés alapját. Egy bekezdés erejéig számot is ad az ígéretet hirdető locusokról.²² Bornemisza teológiai rendszerében a csoda az istenismeret egyik eszköze: „Gyakorta szükség emlékeznünk az Istennek csudáiról, mert egyik, aki által magát Isten ismerteti és kijelentette, az csudák. Másik az ő igéje, harmadik az

¹⁹ A vizsgált szakaszokat egy 1536-os, wittenbergi kiadásból idézem: Philipp Melanchthon, *Loci communes theologici, Recens collecti et recogniti a Philippo Melanphone*, (Wittenberg: 1536), Q5v.

²⁰ Bornemisza Péter, *Első része az evangeliomokból es az epistolakból való tanusagoknak, melyeket a keresztyeneknek gyülekezeti be szoktanac predikalni minden ünnepnap*, (Sempte: 1573), 263r.

²¹ *Foliopostilla* 100r.

²² „Az Isten ígéretei ím ilyek: Mint imez: asszonyállat magva megtöri az kígyó fejét [1Móz 3,15]. És imez: Ábrahám, a te magodban megáldatnak minden nemzetségek [1Móz 22,18]. Ismét: Élek én, nem akarom az bűnösnek veszedelmét, hanem hogy megtérjen és örökké éljen [Ez 33,11]. Ismét: Hívj engem az te nyavalyádban segítségül, és én meghallgatlak, de te tisztelj engemet [Zsolt 50,15]. Én vagyok az feltámadás, aki énbennem hiszen, ha szinte meghal is, él [Jn 11,25]. Ím ez is róla való biztatás: az Jézus Krisztusnak vére megtisztít minket az mi bűneinktől. És többek effélék, kikkel rakva az Szentírás.”

szakramentumok.”²³ E három közül prioritást élvez a szent iratok formájában kinyilatkoztatott Ige („igen bizonyos Tudományunk és Regulánk”), aminek pedig látható jelei a szentségek („maga ajánlásának látható jelei és megcsalhatatlan pecsétje”).

A dolgozat hátralevő része egy specifikus témával és beszéddel foglalkozik. Az egyházi évben septuagesimának (hetvenedvasárnap) nevezik böjtelő első vasárnapját. A katolikus liturgiában több szokás is van erre a vasárnapra, például a pap violaszínű viselete vagy a miséből elmaradó *Glória* és *Alleluja*.²⁴ Az e napra rendelt evangéliumi perikópa a Máté evangéliuma 20. részében olvasható, a szőlőművesekről szóló példabeszéd (Mt 20, 1–16). Krisztus a mennyek országát a szőlősgazdához hasonlítja, aki munkásokat fogadott a szőlőjébe, napi egy dénáros fizetségért. A nap különböző időszakaiban aztán újabb munkásokat bérelt fel, és megígérte, hogy mindjüknek tisztességes díjat fizet. A nap végén aztán utasította intézőjét, hogy fizesse ki a munkásokat, kezdve azokkal, akiket legutoljára fogadott fel. Amikor az elsőként felfogadottakra került a sor, azt gondolták, hogy többet kapnak, lévén egész nap dolgoztak, de csupán az előre megígért egy dénár jutott nekik is. A gazda nem figyelt zúgolódásukra, hiszen ő igazságos, és az előre megállapodott bért fizeti. Így lesznek az utolsókból első és az elsőkből utolsók – ér véget a példabeszéd. Ennek a textusnak a magyarázata volt az ok, amiért megfogalmazta Bornemisza mára elveszett vitairatát a katolikus püspök, Telegdi Miklós ellen. Mivel Telegdi 1580-ban, Nagyszombatban kiadott válasza fennmaradt,²⁵ lehetséges Bornemisza érvelésének vagy legalább is főbb érveinek a rekonstruálása. Habár a vitát a teológiai nézetek közti különbség irányítja, Telegdi retorikai és filológiai hiányosságokat is vet Bornemisza szemére. A püspök művének előszavában az apologetikus célzat mellett a pontatlan idézéseket, illetve a hanyag forráshasználatot kifogásolja. Erről több szövegkritikai észrevétele, illetve a margóra írt megjegyzése is árulkodik („Nem tudja helyét adni annak, amit mond”; „Azt fogta Szent Péterre, ami nála nincsen”). Telegdi a filológiai észrevételek mellett a prédikációszerkesztés egészére kiterjedő kritikát is megfogalmaz. Bírálja a szerinte túlzásba vitt amplifikációt, valamint a kompilációs megoldásokat is, amik a szövegkohézió szétesésével fenyegetnek. Véleménye szerint az egyre népszerűbbé váló teológiai közhelygyűjtemények, *loci communes*ek megfosztják eredeti kontextusuktól a magyarázandó igehelyeket, ezáltal pedig az értelmezést és a befogadást is megnehezítik.²⁶ Telegdi 1577-ben megjelent első *Postillájának* az olvasóhoz címzett előszavában idézi és egyben bírálja a protestáns prédikátorok körében terjedő kivonatos

²³ *Foliopostilla* 528r.

²⁴ Diós István, Viczián János, szerk. *Magyar Katolikus Lexikon* 4. (Budapest: Szent István Társulat, 1998), 805–6.

²⁵ Telegdi Miklós, *Telegdi Miklosnac peechi pispöknek felelete, Bornemisza Peternek feitegetés neuű könyüére*, (Nagyszombat, 1580)

²⁶ Oláh Szabolcs, „Az önszemlélet síkjai Bornemisza és Telegdi hitvitájában”, in *Religió, retorika, nemzettudat a régi irodalmunkban*, szerk. Bitskey István, Oláh Szabolcs (Debrecen: Kossuth Kiadó, 2007), 366.

gyűjtemények használatát: „Előveszik, ki a Georgius Maior postilláját, ki valamit egyebet, toldoznak-foldoznak rajta, hon elvesznek keveset benne, (nem azt, ami gonoszb, hanem ami tűrhetőbb volna), hol hozzá tesznek (olyat, ami nyakasb tévelygés annál, ami azelőtt ott volt); azt költik oszton, hogy mindenestől fogva övék, az ő neve alatt adják ki, és úgy fitogtadják bölcsességeket.”²⁷ A retorikai-filológia érvek mellett Telegdi a katolikus rítusokat, az egyház szokásrendjét is védelmébe veszi, argumentációjának jelentős része azonban a jó cselekedetek szoteriológiai jelentősége körül körvonalazódik. Mint hangoztatja, Bornemisza azzal vádolja őt, hogy túl nagy jelentőséget tulajdonít a jó cselekedeteknek és a parancsolatoknak, a krisztusi megváltás vigasztalását így módon téve méreggé. Nyilvánvaló tehát, hogy Bornemisza a „sola gratia” doktrínát védelmezi, elismerve a erényes tettek jelentőségét, tagadva ugyanakkor, hogy a megromlott természetű ember Krisztus nélkül képes jót cselekedni vagy akár csak gondolni.

Bornemisza a septuagesima-textust a második *Postillá*ban, valamint a *Foliopostillá*ban is magyarázza. A második *Postillá*ban közölt változatot számtalan széljegyzet kíséri, és már a bevezető szakaszban megfogalmazódik az üdvtörténeti jelentőségű üzenet: Isten a kezdetektől fogva hívja az embereket, hogy hallgassák igéjét, a megváltás azonban egyedül az isteni kegyelemből fakad, ami kizárja az egyéni érdem üdvösségszerző jelentőségét. Bornemisza exegézisének számos jellegzetessége megfigyelhető. Egyfelől úgy tűnik, követi a literális olvasatot, mert összeveti, hogyan számolták a napszakokat a bibliai időkben és saját korában, így módon is megkönnyítve a szöveg betű szerinti értelmének a befogadását. Ez a gyakorlat nem ismeretlen postilláiban, előszeretettel aktualizál ugyanis bibliai történeteket, eseményeket, mértékegységeket. Az első *Postillá*-ban olvasható prédikációjában az egyik római helytartó szerepét a korabeli budai pasához hasonlítja; Augustus császár népszámlálását magyarázva kerül szóba Szíria provincia, melynek ókori helyzetét az alábbi párhuzam világítja meg: „Mely Szíria mind Zsidóországot, s mind Galileát befogta volna. Azért Cyrenius ott a földön olyan volt, mint császár után most a budai basa [...]”²⁸

Visszatérve a septuagesima példázatára: a gazdának rengeteg gondja van a szőlőjével, ahogyan Istennek is az emberiséggel. Az üdvtörténet során számtalan küldöttet bocsátott a földre (angyalokat, pátriárkákat, prófétákat és végül saját fiát is), hogy rajtuk keresztül hirdesse a megváltást. Bornemisza szerint az apostolok, illetve a későbbiekben a protestáns prédikátorok ugyanezen kötelezettségnek tettek és tesznek eleget, így módon az egyház tanítóinak, így magának Bornemiszának is, kitüntetett szerep jut az üdvtörténetben. Ugyanennek a prédikációnak a *Foliopostillá*ban közölt változata (*Hatodik úrnapi evangéliom az kijelenés után*) sokkal részletesebb leírást tartalmaz a példázat szoteriológiai vonatkozásairól. Bornemisza ugyanis a különböző napszakokban felbérelt

²⁷ Telegdi Miklós, *Az evangéliomoknak, melyeket vasarnapokon és egyéb innepeken esztendőe által az anyaszentegyházba olvasni és predicalni szoktának, magyarázattyanc elseo része* (Bécs, 1577).

²⁸ A szakaszt idézi: Schulek, 297.

munkásokat világtörténelmi korszakok allegóriáiként értelmezi. Isten először Ádámnak nyilatkoztatta ki törvényét. Ahogy a gazda kiment, hogy munkásokat fogadjon fel, Isten is ekképp hívta magához az Ádámot követő nemzedékeket. Noé, Ábrahám, Mózes, a próféták és Krisztus korában a hívás ugyanúgy érvényben volt.²⁹ Luther 1525-ös *Postillájá*ban a textus magyarázatok szintén közli ezeket a világtörténelmi korszakokat, csakúgy, mint Melanchthon, aki a napszakok betű szerinti és lelki értelmét egyaránt megmagyarázza. A kortárs prédikációkban ez az értelmezés felekezetekre való tekintet nélkül elfogadottnak számított: a református Beythe István és a katolikus Telegdi Miklós egyaránt hivatkozik rá. Bornemisza mégis kitűnik kortársai közül, elsősorban azért, hogy amplifikálja a hasonlatot, méghozzá különböző módokon. Amikor ahhoz a sorhoz ér, hogy az utolsókból lesznek az első, az elsőkből pedig az utolsó, nem mulasztja el megemlíteni, hogyan büntette meg az Úr a magabiztosságáért Lucifert, Ádámot, Mózes, Áront, Dávidot, Salamont, Nabukodonozort és Péter apostol. Hangsúlyozza ugyanakkor azt is, hogy az ember nem lehet olyan nyomorult, hogy kétségbe kelljen esnie, mert Istennél az utolsókból lesznek az első, ahogyan ezt Mária Magdolna, Zakeus, Máté és az egész zsidó nemzet példája is mutatja.³⁰ Ez a legnagyobb vigasztalás, folytatja Bornemisza, hogy a bűnösök, mi a több, a zsidók, illetve a törökök (tehát a muszlimok) számára is létezik a megváltás, amennyiben elfogadják Krisztust és az igaz kereszténységet. Bornemisza szerint a példázatbeli szőlőskertnek kettős jelentése van: a törvény és az evangélium. Ha valaki vét a szigorú törvény ellen, az evangélium és a Szentlélek vigaszt nyújt neki. Bornemisza nézőpontjából Telegdi túlbecsüli a jó cselekedetek és a parancsolatok jelentőségét, mert e kettő képtelen vigasztalást adni. Sajátos továbbá az is, hogy Bornemisza tekintetbe veszi az emberi megértés határait. A perikópa 13., 14. és 15. verseinek a magyarázata közben kijelenti, hogy lehetetlenség teljes egészében felfogni a bibliai szöveg teljes értelmét. Jóllehet a Szentíráshoz ragaszkodó exegézis célra vihet, Krisztus szavainak a valódi megértése túlmutat a nyelvben rejlő potenciálon, mivel eszkatológiáról, jelesül a mennyek országáról van szó, amit csupán tökéletlen hasonlatokkal lehet körülírni, igazi valója azonban Isten titka.

Mindent összegezve kijelenthető, hogy Bornemisza a szigorú teológiai fejtegetések helyett a retorikai szempontból is érdekes példázatok magyarázatát részesíti előnyben. A példázatok efféle használata egyrészt folytatása a késő középkori prédikációs gyakorlatnak, jóllehet Luther és Melanchthon hatása is nyilvánvaló. Mivel az életmű jó része prédikációgyűjtemény, a retorikai tudatosság magától értetődő. Lutherrel együtt Bornemisza is vallja, hogy a pusztá igehallgatás nem elegendő: a szívünkbe kell fogadni Isten Igéjét, érzelmi meginduláson átesve, annak érdekében, hogy a Szentlélek közreműködésével képessé váljunk befogadni Krisztust. Bornemisza nem különíti el a betű szerinti és a lelki értelmet, vagy legalább is nem teremt köztük szigorú hierarchiát. Isten

²⁹ *Foliopostilla* 119v.

³⁰ *Foliopostilla* 120r.

ígéretének és a hozzájuk kapcsolt jeleknek szoteriológiai jelentősége van. Végző soron mind a szentségek, mind pedig a bibliai alakok és cselekedeteik felfoghatók az isteni ígéret külső jeleiként, ily módon pedig elérhető, hogy a Szentírásban olvasottak, a „halott betű” megelevenedjen.

BIBLIOGRÁFIA

FORRÁSOK

- Augustinus, Aurelius. *Sancti Aurelii Augustini De doctrina christiana* (Corpus Christianorum Series Latina XXXII). Turnholt: Brepols, 1962.
- Bornemisza Péter. *Első része az evangéliumokból és az epistolákból való tanuságoknak [...] Sempte*, 1573.
- —. *Enekek három rendbe*. Detrekő, 1582.
- —. *Predikatioc egész esztendő által minden vasarnapra rendeltetet euangeliomból* ('Foliopostilla'). Detrekő, 1584.
- Luther, Martin. "De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium", in Hermann Böhlau, ed. *D. Martin Luthers Werke (Kritische Gesamtausgabe, 6. Band)*. Weimar, 1888.
- Melanchthon, Philipp. *Loci communes theologici*. Wittenberg, 1536.
- Telegdi Miklós. *Telegdi Miklosnac peechi pispöknec felelete, Bornemisza Peter nec feitegetés neuü könyvére*. Nagyszombat, 1580.

SZAKIRODALOM

- Diós István. Viczián János. ed. *Magyar Katolikus Lexikon 4*. Budapest: Szent István Társulat, 1998.
- Fabiny Tibor. „Luther krisztocentrikus bibliaértelmezése”, in Tibor Fabiny, *Szótörténetek. Hermeneutikai, teológiai és irodalomtörténeti tanulmányok*. Budapest: Luther Kiadó, 2009.
- Oláh Szabolcs. *Hitelmény és tanközlés. Bornemisza Péter gyülekezeti énekhasználat*. Debrecen: Debreceni Egyetem Kossuth Egyetemi Kiadója, 2000.
- Schulek Tibor. *Bornemisza Péter (1535–1584): A XVI. századi magyar művelődés és lelkiség történetéből* (Sopron, Budapest, Győr, 1939).
- Sebestyén Ádám. „»Egyik írást az másikkal erősítvén« – Szövegszerkesztés és forráshasználat Bornemisza Péter prédikációiban”, in Kiss Farkas Gábor, Maczák Ibolya ed. *Átfedések. Szövegalkotás a 16–18. századi irodalomban*. Budapest: MTA–PPKE Barokk Irodalom és Lelkiesség Kutatócsoport, MTA–ELTE Humanizmus Kelet-Közép-Európában Lendület Kutatócsoport, 2019.

DÁVID FERENC ÉS A BIBLIA*

„Az Isten az ő igéjének értelmét a betűnek titkos jegyzése alá rekesztötte, hogy az ebek és disznók ezt ez rózsakertet szabadon ne járják, hanem csak azoké legyen, akik mindenöket eladják, és ezt ez szántóföldet megvevén, idegen országokra mennek kereszködni.”¹

A 16. század második felében a reformáció első évtizedei karakteresen átformálták a királyi Magyarország és Erdély vallásos arculatát. A protestáns és református egyház mellett János Zsigmond fejedelem uralkodásának idején Erdélyben az unitárius egyház is teret nyert. A négy *bevett vallás* a tordai ediktum értelmében egyazon jogokat élvezhette a fejedelemség területén, és az ifjú fejedelem segítségével az 1560-as években az unitáriusok meghatározó vallásos közösséggé formálódtak Erdélyben. Az intellektuális és egyházi központ rövid időn belül a szabad királyi város, Kolozsvár lett, emellett erdélyi városokban és falvakban, valamint Magyarország déli és keleti részén unitárius közösségek alakultak és erősödtek meg. 1568 és 1571 között a gyulafehérvári fejedelmi nyomdának és a kolozsvári Heltai-nyomdának köszönhetően az unitáriusoknak lehetősége volt hitvitákat, teológiai munkákat, prédikációs köteteket és az egyház mindennapi életéhez tartozó praktikus irodalmat kinyomtatni magyar és latin nyelven.² Ám (a szakirodalom által sokszor emlegetett fordulópontként) János Zsigmond korai halála után Báthory István eltiltotta az unitáriusokat a gyulafehérvári nyomdától, emellett cenzú-

* A tanulmány az NKFIH (OTKA) FK 135165 számú pályázatának támogatásával készült.

¹ Dávid Ferenc, *Rövid útmutatás az Istennek igéjének igaz értelmére* (Alba Iulia: Raphael Hoffhalter, 1567), RMNY 233, pp. Liiiⁱ. Modern kiadás: Dávid Ferenc, *Rövid útmutatás, 1567*, szerk. Németh S. Katalin (Budapest: Magyarországi Unitárius Egyház, 1984), p. 50.

² Egy kisebb nyomdahely szintén segítette az unitárius nyomtatványok megjelenését. Karádi Pál 1570-től kezdve nyomtatott unitárius munkákat Abrudabányán, mely munkáját később Temesváron és Simándon folytatta. Bővebben ld.: Balázs Mihály, Káldos János, „Karádi Pál nyomdája”, in *Fata libelli: A nyolcvanéves Borsa Gedeon köszöntésére*, szerk. P. Vásárhelyi Judit (Budapest: Országos Széchényi Könyvtár, 2003), pp. 215–228. Ugyancsak: Bánfi Szilvia, „Újabb adalékok az 1570-es esztendő református és unitárius sajtópolémiaiához”, in *Translatio librorum*, szerk. Jekatyerina Jurjevna Genijeva, Kiss Ilona, Monok István (Budapest: Országos Széchényi Könyvtár, 2007), pp. 41–74.

rarendeletekkel szabályozta a fejedelemségben megjelenő vallásos témájú munkákat. Ez a változás az unitárius nyomtatást több, mint egy évszázadig befolyásolta.³

Ez az új évtized azonban nemcsak a nyomtatás kérdésében de az egyházszervezetben is változásokat hozott, kiváltképp 1579 után, mikor is az első püspök, Dávid Ferenc a vallásújítás vádjával börtönbe került, majd nem sokkal később Déva várában meghalt.⁴ Utódja, Hunyadi Demeter konzervatív gondolkodó volt, és Giorgio Biandrata segítségével próbálta a konszolidáció útjára vezetni az egyházat, aláíratta a lelkészekkel 1579-ben a *Consensus ministrorum*-ot, beszüntette a teológiai vitákat és megpróbálta száműzni a radikális gondolkodókat az egyházból. Biandrata, aki Dávid Ferenc idején Fausto Sozzini segítségével megpróbálta meggyőzni a püspököt doktrinális újításai lehetetlenségéről, majd később részt vett Dávid elítélésében is, minden eszközzel támogatta Dávid halála után a konvencionálisabb unitárius tanok kialakítását.⁵ Hunyadi munkáját, valamint az unitárius közösség egyneműsítésének kísérletét végül 1592-ben tragikusan hirtelen halála szakította meg, miután prédikálás közben gutaütést kapott a szószéken.⁶ A harmadik püspök megválasztásával új időszak kezdődött az egyház életében. A fiatal Enyedi György nem titkolt célja az volt, hogy az unitárius teológiai tradíciókat szisztematikusan rendezze, és kidolgozzon egy lehetőleg (legalábbis a külső szemlélő számára) egységes teológiai pozíciót.⁷ Munkája befejezésében végül 1597-es halála akadályozta meg. Az évszázad végén, annak ellenére, hogy teológiailag és politikailag is felkészült püspökök kerültek az egyház élére, az unitáriusok lassan elvesztették politikai jelentőségüket, és még inkább annak a lehetőségét, hogy egy látható, élő és fejlődő unitárius egyházi és teológiai irodalmat hagyjanak a következő generációkra.

Ebből az első fél évszázadból a legproduktívabb unitárius szerző Dávid Ferenc, az első püspök volt. De ahhoz, hogy megérthessük művei jellemző vonásait és fontosságát, kiváltképp prédikációit, valamint a munkáiban felbukkanó hermeneutikai problé-

³ A cenzúrárendeletekről többek között ír: Carmen Florea, „Shaping Transylvanian Antitrinitarian Identity in an Urban Context”, in *Confessional Identity in East-Central Europe*, ed. Maria Crăciun, Ovidiu Ghitta, and Graeme Murdock (Aldershot: Ashgate, 2002), pp. 64–80.

⁴ Dávid Ferenc életéről a legrészletesebb monográfiát Balázs Mihály publikálta: Mihály Balázs, *Ferenc Dávid*, Ungarländische Antitrinitarier IV, Bibliotheca Dissidentium XXVI (Baden-Baden: Editions Valentin Koerner, 2008); A korai unitarizmus történetével foglalkozó további fontos munkák: Balázs Mihály, *Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén*, Humanizmus és Reformáció 14 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1988); Antal Pirnát, *Die Ideologie der siebenbürger Antitrinitarier in den 1570er Jahren* (Budapest: Verlag der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, 1961).

⁵ Ld.: Mihály Balázs, „Antitrinitarianism”, in *A Companion to the Reformation in Central Europe*, ed. Howard Louthan, Graeme Murdock (Leiden: Brill, 2015), pp. 188–189; H. Williams, „The Christological Issues Between Francis Dávid and Faustus Socinus During the Disputation on the Invocation of Christ, 1578–1579” in *Antitrinitarianism in the Second Half of the 16th Century*, ed. Róbert Dán, Antal Pirnát (Budapest – Leiden: Akadémiai – Brill, 1982), pp. 287–321.

⁶ Hunyadi Demeter életéről legrészletesebben ír: Possár Anna-Mária, „Újabb adatok Hunyadi Demeter élettörténetéhez”, *Keresztény Magvető* 103 (1997): pp. 178–195.

⁷ Mihály Balázs és János Káldos, ed., *György Enyedi* (Baden-Baden: Editions Valentin Koerner, 1990), 11–18, 71–150. (A megjelölt fejezetek Enyedi életrajzát és munkáinak felsorolását tartalmazzák.)

mákat, érdemes először megértenünk e szövegek utóéletét, valamint szerepüket a kor-szak teológiai és vallásos gondolkodásában. Magához az unitárius irodalmi hagyomány-hoz, főleg az ebből a korai periódusból származó munkákhoz való hozzáférés ma igen-csak nehézkes, annak ellenére, hogy prédikációk, egyházi viták, beszédek, imák, énekek és fordítások meghatározó és viszonylag gazdag korpuszáról beszélhetünk. Kiemelve a prédikációkat példaként, ebből az első időszakból egyetlen nyomtatott kötetünk van, mely Dávid Ferenc beszédeit tartalmazza, Hunyadi Demetertől csupán két beszéd maradt fenn kéziratos másolatban, valamint ugyancsak kéziratos másolatokban maradt fent kö-rülbelül kétszáz prédikáció Enyedi György tollából. A gyűjtemények méretét tekintve érdemes ezért a kutatás során az első és a harmadik püspök munkáira fókuszálnunk.

Dávid Ferenc prédikációinak részletes vizsgálatával még adós az irodalomtörténet-írás. A rendelkezésre álló elemzések alapján azonban bizonyos, hogy a prédikációk, bár stílusuk nehéznek mondható, nyelvezetük pedig sűrű, egyfajta kivonatát vagy összefog-lalását adják a püspök teológiai téziseinek, a munkát pedig nem a szűk elitnek szánta, hanem a nagyközönség számára készítette el, méghozzá magyar nyelven. A kötetet Já-nos Zsigmond fejedelemnek ajánlotta Dávid, másik ajánlólevelét pedig az olvasóknak címezte.

A leggazdagabb prédikációanyagot, annak ellenére, hogy ez a korpusz csak kéziratok-ban öröklődött, a harmadik püspök, Enyedi György hagyta hátra. Ezeket a prédiká-ciókat minden bizonnyal az unitárius közönség előtt, hétről hétre, hat éven keresztül prédikálta. Emellett a beszédek számos utalást tartalmaznak kiterjedt exegetikai munká-jára, az *Explicationes locorum veteris et novi testamenti*-re, amely a püspök halálát köve-tően, 1598-ban jelent meg nyomtatásban.⁸ Ahogy Simon József, a püspök életművének jó ismerője megjegyzi, az unitárius hagyományba a filozófiát és a klasszika-filológiát be-vezető Enyedi neve még évszázadokig ismert volt a bibliai hermeneutika tágabb európai történetében.⁹ Ezt a két korpuszt összehasonlítva képet kaphatunk arról, hogyan változtak és fejlődtek fél évszázadon belül az unitárius tanok és a Biblia elemzése.

Már prédikációi rövid részeinek átfutásából is kitűnik, hogy Dávid és Enyedi stílusa és szövegalkotási módszere miben különbözik. Ezt a jellegzetes különbséget Gellérd

⁸ Enyedi György, *Explicationes locorum Veteris et Novi Testamenti, ex quibus Trinitatis dogma sta-biliri solet* (Kolozsvár: [Heltai, 1598]). USTC 305892. Későbbi latin kiadás: Enyedi György, *Explica-tiones locorum Veteris et Novi Testamenti, ex quibus Trinitatis dogma stabiliri solet* (Amsterdam: [Johan-nes van Ravesteyn(?), ca. 1669]). A kiadásokról és a későbbi kiadás kiadási körülményeinek pontosítá-sáról ld.: Borbála Lovas, „The Posthumous Reception of an Antitrinitarian Bishop at Home and Abroad: The Afterlife of György Enyedi’s *Explicationes*”, in *Print Culture at the Crossroads: The Book and Central Europe*, ed. Elizabeth Dillenburg, Howard Louthan, Drew B. Thomas (Leiden: Brill, 2021), pp. 58–84.

⁹ Simon József, „Zsákmány: Enyedi György esete Pál apostollal, Héliodórosszal és Werner Jaeger-rel”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 118 (2014): pp. 189–214. Enyedi művének további elemzését ld: Simon József, *Explicationes explicationum: Filozófia, irodalom és egzegetika Enyedi György életművé-ben*, (Budapest: Typotex, 2016).

Imre többször is részletesen és kritikusan írta le az unitárius prédikációtörténetről szóló könyvében. A témaválasztásról a következőket mondja: „Dávid Ferenc prédikációirodalmát reformatori munkája koronájának tekinthetjük. Benne szintetikus formában megtalálható minden, amit egyéb műveiben kifejtett.”¹⁰ Ezzel szemben a harmadik püspökről így beszél: „Enyedi egyszerre éli az erdélyi és a Dávid Ferenc-i sorsot”.¹¹ Később így írja le a két szerző stílusának eltérését:

„[Enyedi n]em annyira világos, mint Dávid Ferenc. Mondatszerkezete bonyolultabb. Néha azonban meglepően rövid mondatokat használ. Stílusának fő jellemvonása a drámai feszültség és csapongás. E tekintetben a 19. századig senki utol nem éri. Nem a szép stílus a célja, hanem a plasztikus, a telibe találó stílus. Néha cinikus és maróan gúnyos. Meghatározásai közelről sem olyan elvontak, mint a Dávid Ferencéi.”¹²

Ám míg Gellérd egyértelműen elfogult Dáviddal és prédikációival kapcsolatban, egy ponton még neki is kritikusabb attitűddel kell jellemeznie a püspök munkáját. Megemlíti ugyanis, hogy Dávid stílusa nehéz és a latin nyelv hatása erősen érződik rajta. Azonban azt is hozzáfűzi, hogy a 16. századi normákat figyelembe véve mégis világosnak és jól formált magyarsággal megírt szövegnek tekinthető.¹³ Az elemzés során szem előtt kell tartanunk azt is, hogy míg Dávid kötetét saját kézírataiból nyomtatták a szerző közreműködésével (a 17. századból pedig egyetlen prédikációja kéziratos változata ismert), addig Enyedi eredeti kézíratai elvesztek, a korpusz nyomtatásban nem jelent meg, a gyűjtemény teljes másolatát nem ismerjük, annak csak triacasai (33 beszédből álló egységei), más esetben válogatott beszédek csoportjai kerültek lemásolásra a 17. század folyamán. A fennmaradt források pedig szinte minden esetben vidéki prédikátorok munkái.¹⁴ Míg egyik esetben a szerzői szándékhoz közel álló, egyetlen változatban

¹⁰ Gellérd Imre, *Négyszáz év unitárius prédikációirodaloma* (Kolozsvár: Unitárius Egyház, 2002), p. 13. Imre Gellérd, *A History of Transylvanian Unitarianism Through Four Centuries of Sermons*, tr. Judit Gellérd (Cluj–Chico: Unitarian Church–Uniquet, 1999), p. 11.

¹¹ Gellérd Imre, *Négyszáz év unitárius prédikációirodaloma...*, p. 55. Később megjegyzi: „[...] Enyedi személyiségét így formulázhatjuk meg: Enyedi egyenlő Dávid Ferenc + a tapasztalati erdélyi élet. Ez a kompromisszum az unitarizmus fennmaradásának egyik alapvető feltétele lett.” (*Uo.*, p. 56.)

¹² Gellérd Imre, *Négyszáz év unitárius prédikációirodaloma...*, pp. 61–62. Imre Gellérd, *A History of Transylvanian Unitarianism Through Four Centuries of Sermons...*, p. 78. Gellérd leírásának magyar nyelvű változatában a szerző leírása Enyediről, aki „mindent konkretizálni, aprópénzre váltani igyekszik” sokkal kritikusabbnak hat, mint annak angol nyelvű fordítása.

¹³ Gellérd Imre, *Négyszáz év unitárius prédikációirodaloma...*, p. 36: „Stílusa mai mértékkel mérve latinos és nehézkes. A 16. század szempontjából azonban világos, egyszerű és magyaros. Így is jól meg lehet érteni, sőt vannak hosszú oldalak, melyeket a mai prédikátor is csaknem pontosan így írna le.” (A bekezdés és ez a rövid fejezet nem szerepel a kötet angol nyelvű változatában.)

¹⁴ A prédikációk modern kiadása: *Enyedi György prédikációi*, Vols. 1–3, szerk. Lovas Borbála (Budapest: MTA–ELTE HECE, Magyar Unitárius Egyház, 2016–2018). A prédikációk szöveggyűjteményéről ld.: Lovas Borbála, „Enyedi György prédikációskötetének eredeti szerkezete”, in *Enyedi 460: Tanulmánykötet Enyedi György születésének 460. évfordulójára rendezett kamarakonferencia előadásai*ból,

létező beszédekkel dolgozunk alternatív szövegvariánsok nélkül, a másik esetben több mint egy tucat kézíratos másolat őrizte meg prédikációkat, mely másolatokat különböző évtizedekben különböző felkészültségű és műveltségű másolók készítettek a erdélyi fejedelemség különböző városaiban és falvaiban. Ez azt is jelenti, hogy Dávid Ferenc stílusa, bibliahasznála – tekintetbe véve hitvitai munkáit is (melyek szintén megjelentek nyomtatásban) –, valamint céljai, motivációja, akarata világosabban és körvonalazottabban jelenik meg a szövegek elemzése során. Érdemes még azt is hozzáfűzni, hogy míg az elemzett prédikációk az unitárius gyülekezeten belül keringtek, és a recepciótörténet szempontjából a lokális közösséget tekinthetjük meghatározónak, addig a két püspök teológiai munkáinak, egyházi vitáinak felekezeti, esetenként nemzetközi olvasókörzönsége is volt.¹⁵

Ezeknek az unitárius prédikációknak az elemzése kritikai szempontból kiemelkedően érdekes. Az 1970-es évekig elhanyagolhatóan kevés unitárius prédikáció tűnt fel a szöveggyűjtemények és irodalomtörténetek lapjain. Ettől kezdve a kutatások fellendülésével egyre több prédikáció látott modern kiadásban is napvilágot, s az irodalomtörténetesek végre elkezdtek vizsgálni a kora újkori nyomtatványokat, kéziratokat, kilépve a 18. századi egyháztörténet¹⁶ olvasásának és szakaszai újra publikálásának évszázados hagyományából. A kanonizálás szempontjából a kutatást hátráltató tényezők között kell megemlítenünk az anyag nehéz hozzáférhetőségét, a kevés számú nyomtatvány mellett a kéziratok nagy számát, a rendezetlen és részleteiben feltáratlan korpuszt, a címleírásokon túl a szisztematikus tartalmi leírások hiányát.¹⁷ Még maguk az unitáriusok is többször szóvá tették, hogy a korai prédikációk kiadásával nem boldogultak. Az unitárius prédikációkat összegyűjtő, 1896-ban megjelent antológia előszavában a következőket olvashatjuk:

szerk. Lovas Borbála, K. Kaposi Krisztina (Budapest: MTA –ELTE HECE, 2016), 71–141; Lovas Borbála, „Enyedi György szerkesztett prédikációskötete új megvilágításban. A prédikációgyűjtemény triacsainak újrendezése”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 120 (2016): pp. 47–54.

¹⁵ Ezzel kapcsolatban ld.: Lovas Borbála, „On the Margins of the Reformation: The “Local” and the “International” in György Enyedi’s Manuscript Sermons and Printed Works”, in *Protestant Majorities and Minorities in Early Modern Europe: Confessional Boundaries and Contested Identities*, ed. S. J. G. Burton, Michał Choptiany, Piotr Wilczek (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019), pp. 231–247.

¹⁶ Kénosi Tözsér János, Uzoni Fosztó István, *Az erdélyi unitárius egyház története* I., ford. Márkos Albert (Kolozsvár: Erdélyi Unitárius Egyház, 2005).

¹⁷ A Román Akadémiai Könyvtár kolozsvári fiókkönyvtárában őrzött unitárius kéziratokról 1997-ben jelent meg részletes katalógus: *The Manuscripts of the Unitarian College of Cluj/Kolozsvár in the Library of the Academy in Cluj-Napoca*, ed. Elemér Lakó (Szeged: József Attila Tudományegyetem, Szeged, 1997). 2004-ben a régi katolikus, református és unitárius gyűjteményekből származó nyomtatott köteteket gyűjtötték katalógusba Sipos Gábor és munkatársai: *A Kolozsvári Akadémiai Könyvtár régi magyar könyvtárgyűjteményeinek katalógusa I. Catalogul colecțiilor Biblioteca Maghiară Veche a Bibliotecii Academiei Cluj-Napoca*, szerk., előszó Sipos Gábor (Kolozsvár/Cluj-Napoca: Scientia–Biblioteca Filialaei Cluj-Napoca a Academiei Române, 2004).

„Egyházi irodalmunk gazdagságával – sajnos – egyáltalában nem dicsekedhetünk. Ennek különben, ha keressük, könnyen megtalálhatjuk az okát is. Mindaz által más irányban mégis aránylag nagyobb munkásságot fejtünk ki s többet tud felmutatni kicsiny egyházunk is, mint a gyakorlati lelkészet terén. A »Keresztény Magvető«, az »Unitárius Közlöny«, az »Unitárius Kis Könyvtár« mindenesetre tiszteletreméltó helyet foglalnak el egyházunkban, s megbecsülhetetlen az az erkölcsi haszon, mely azokból egyházunkra háramlik. De ezekben a folyóiratokban és szakközlönyeinkben rendeltetésünkél fogva csak kivételesen jelenhet meg egy-egy egyházi beszéd. Nemkülönben kiadunk még olykor-olykor alkalomszerűleg is egyes beszédeket. Úgynevezett »Egyházi beszédvár«-unk azonban nincs. [...] Igaz ugyan, hogy az egyházi beszédek írása nem attól függ, hogy kiadatnak-e azok vagy nem? Mert a lelkészeknek vasárnapról vasárnapra kötelességszerűleg hirdetniök kell az Isten íg-jét. S ki ne merné kétségbevonni azt, hogy ne lettek volna hivatott lelkészeink, a kik szö-székeinknek diszére váltak a nélkül, hogy egyházi beszédek nyomdafestéket láttak volna, különösen a lefolyt századokban, a mikor a sajtó jóformán el is volt zárva előlük [...]»¹⁸

1910-ben Boros György *Az unitárius vallás Dávid Ferenc korában és azután* című kötet előszavában ezt a problémát az első püspökkel kapcsolatban így fogalmazza meg: „Dávid Ferenc művei nem igen ismereteseek. Nem forognak közkézen. Ennek megvan a maga akadálya. A nagy reformátor halála után, követőit egyházak és politikai hatóságok mind csak üldözésben és elnyomtatásban részesítették [...] Könyvnyomtatásunk el volt tiltva s így kénytelenek voltunk Dávid Ferenc műveit [...] őrizni könyvárainkban s megelégedni azzal, hogy hirdettük eszméit s az azok által lerakott alapon haladtunk csendesen [...]»¹⁹ Ám, meg kell vallanunk, bár a későbbi nemzedékek életben tartották a Dávidhoz kötődő hagyományt, nem sokkal halála után számos teológiai és egyházi szempontból fontos elképzelésén átlépett az utókor. Gondolhatunk itt a felnőttek keresztségére, a nonadorantizmusra vagy egyéb radikálisabb tanokra, melyek végül Dávid bebörtönzéséhez vezettek.²⁰

Dávid nyomtatott prédikációgyűjteményének jelentősége az unitárius prédikáció-kutatásban jobban megérthető, ha közelebről megvizsgáljuk a korszak nyomdatörté-netét. A reformáció kezdetétől megjelenő több száz publikált magyar nyelvű prédikáció a 16–18. századi időszakban Magyarországon és Erdélyben is a nyomtatás fontosságáról tanúskodik. Az 1550-es évektől terjedelmes evangélikus, református, sőt katolikus pré-dikációgyűjteményeket nyomtattak, és bár a nyomtatás Nyugat-Európához képest las-sabb ütemben terjedt el, a három egyház gyorsan megszokta és céljai elérésére fordította az új technológiát. Amint láttuk, az unitáriusoknak más volt a viszonya a nyomtatás-hoz. Maczák Ibolya bibliográfiájában mindössze két unitárius mű szerepel a Magyaror-

¹⁸ Ferencz József, „Előszó”, in *Az unitárius szószék. Egyházi beszédgyűjtemény. Magyarország ezeréves fennállásának emlékére*, szerk. Simó János (S.-Szentgyörgy: Jókai-nyomda-részvénytársulat, 1896), pp. IV–V.

¹⁹ Boross György, „Előszó”, in *Az unitárius vallás Dávid Ferenc korában és azután*, szerk. Boross György (Kolozsvár: Ellenzék Könyvnyomda, 1910), p. 142.

²⁰ Balázs Mihály, „Antitrinitarianism”..., pp. 186–189.

szágon 1655-ig nyomtatott kétszáztizennégy prédikáció és beszéd között. Az egyik Dávid Ferenc kötete 1569-ből, a másik Enyedi György Hunyadi Demeter felett tartott temetési beszéde 1592-ből, melynek ma nem ismert fennmaradt példánya.²¹ Más források, vagyis összegyűjtött vagy vegyes prédikációgyűjtemények kézírásos kódexekben, többnyire másolatokban maradtak ránk.

Dávid Ferenc életművének szinte minden elemzése a püspök rendkívüli szónoki, bibliai és teológiai tudását hangsúlyozza. Még a későbbi, nem unitárius szerzők is elismerik tehetségét. A 18. században megjelent egyháztörténetében Bod Péter például „elmés, bátor, hatalmas beszédű kolozsvári pap”-ként említi Dávidot, akinek egyetlen hibája az, hogy elhagyta a református egyházat.²² Azt is megjegyzi a kutatók, hogy beszédeinek igazi hatása élő előadásban volt, és a szövegek leírt változatai nem sokat adnak vissza ebből. Legendák is kötődnek prédikatori működéséhez, a legtöbbet említett talán a ma a kolozsvári unitárius főtemplomban őrzött kerek kő története, mely szerint a püspök ezen állva tartott prédikációja után a kolozsváriak azonnal unitárius vallásra tértek.²³ Mivel a kutatás leginkább a polémistára és reformátorra, az egyház idealizált karakterére mint prédikátorra fókuszál, nem meglepő, hogy Dávid Ferenc apoteózisához kapcsolódó unitárius mártírológiáról és magáról a kultuszépítés folyamatáról is számos tanulmány jelent meg. És bár csodálják a teológus mellett a prédikátort is, valójában Dávid beszédeit kevesen olvasták és olvassák. Hogy megértsük az alakja körül kialakuló mítosznak a fontosságát, elég egy pillantást vetni Gellérd Imre szavaira, aki a következőket mondja lelkes leírásában:

„Dávid Ferenc osztja azt az augustinusi tételt, mely szerint Isten az embert kétszer teremtette meg: Az első-Ádám-ban és a második-Ádám-ban, azaz Krisztusban. Ezt kiegészítve azt mondhatjuk, hogy Isten az embert háromszor teremtette meg: az ó-Ádám-ban, Jézusban és Dávid Ferencben. Mert az új kor emberét egyfelől Dávid Ferenc fedezte fel. Ha Isten Ádám-ban a fizikai embert, Jézusban a lelki embert teremtette meg, akkor Dávid Ferencben az egyéni-öntudatos embert alkotta meg. Ha az első teremtés az őembert eredményezte s a második az újat (6 Sztl.), akkor Dávid Ferenc reformációja az *embert* eredményezte, azaz elindította az embert azon az úton, melyen önmaga teljességéhez, egész volta-hoz juthat.”²⁴

²¹ Maczák Ibolya, „A prédikációk szerepe és jelentősége a lelkiségtörténeti kutatásokban”, in *Lelkiségtörténeti számvetés*, szerk. Szelestei N. László (Piliscsaba: PPKE BTK, 2008), pp. 63–89. A két említett unitárius kötet (No. 9. – RMNy 269; No. 39. – RMNy 688.) a következő oldalakon található: pp. 69 and 72.

²² Bod Péter, *Az Isten vitézkedő Anyaszentegyháza állapotjának, és világ kezdetétől fogva a jelen való időig sokféle változásainak rövid históriája...* (Bázel: Im-Hof Rudolf János és a fia, 1777), p. 427.

²³ A legendás történetről ld.: Kovács Sándor, „Dávid Ferenc és a kerek kő: Mítosz vagy valóság”, in *A recepta religiók évszázadai Erdélyben*, szerk. Kolumbán Vilmos József, Erdélyi Református Egyháztörténeti Füzetek (Kolozsvár: Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet – Egyháztörténeti Tanszék, 2019), pp. 53–62.

²⁴ Gellérd Imre, *Négy száz év unitárius prédikációirodaloma...*, p. 17.

A hagyomány szerint Dávid 1566 januárjában tartotta első antitrinitárius ihletésű prédikációját, ezután pedig sorra adta ki az egyház megerősödéséhez vezető évek alatt (1567 és 1570 között) az unitárius teológiai munkákat. Számos egyéb unitárius nyomtatvány is ebben az időszakban hagyta el a fejedelmi és a kolozsvári nyomdát. Ide sorolhatók a *Rövid magyarázat*, a *Rövid útmutatás*, a Méliusz Juhász Péter, Károli Péter és Georg Mayer elleni unitárius polémia darabjai, a gyulafehérvári és nagyváradi viták jegyzőkönyvei, valamint a talán legfontosabbnak tartott kötet, a *De falsa et vera* is. Összegyűjtött prédikációinak kötete 1569-ben jelent meg, és bár Dávid Ferenc egy sorozat első részének szánta, nem követte később több darab. Bár a kötet megjelenésének körülményeiről a számos nyomdahibán kívül, mely a sürgetett kiadás jele lehet, nem sokat tudunk. Dávid a fejedelemhez intézett ajánlásában emellett részletesebben beszél szándékairól:

„Az Istennek igazságát, amint megérthettem, igyekeztem prédikállani, és felséged eleiben terjesztenem, és ez főképpen az oka, amiért prédikációimnak első részét az Atya Istennek eszméretiről és az ő Fiáról, az Jézus Krisztusról felségednek ajánlani akartam, hogy egyebek es láthassák, minemű tudománt hirdetem. Vallom pedig, az vetélkedésnek kezdettiben amiképpen prédikállattam, hogy úgy akartam kinyomtatnom, hogy méltán senki ne vádolhasson, mintha külömbet prédikállottam volna és külömbet nyomtattam volna ki. Míképpen azért eleitől fogva az igazságnak szeretője voltam, azonképpen ennekutánna es akarok lennem, és tehetségem szerint az Istennek tiszta igéjét követnem. Ha kedig valamiben megcsalatkoztattam volna, az kik Istennek igéjéből igazbat mutatnak, megköszönnem és követni őket nem szégyenlem. De én abban bizonyos vagyok, hogy az háromság-Istent, kit az Antikrisztus talált az Szentírásban, soha meg nem mutatják, noha külön-különféle írással támasztják, az Istennek tüze és próbaköve megemísztí és megmutatja, hogy nem igaz fundamentomra építetett. Ha kedig mi, kik kérkedünk, hogy az Istennek igéjét követjük, eszünkbe akarnók vetni, hogy az utolsó üdőkben élünk, melyben az Antikrisztus rútságát az mi Krisztussunk az ő eljövételinek előtte az ő országából ki akarja tisztítani, annyéra nem szügelődnánk és az igazságot nem szidalmaznók, sőt inkább tudakozván az Írásban valóban az mi Attyánkat lélekben és igazságban tisztelnók, és az megfeszült Jézus Krisztussal, melyet minekünk az Atya Isten ajánlott, megelőgednők. Ez kedig nyilván meg leszen, mikor az irgalmasságnak és megvilágossításnak az ő üdője elérkezik, hogy azért békességgel való tűrésre és az szidalmoknak elhallgatására szoktassuk minkmagunkat, az mi Krisztussunk azt mitőlünk kívánja.”²⁵

Dávid prédikációgyűjteménye mintegy tucatnyi, többnyire csonka példányban maradt fenn.²⁶ Szinte ezek a kötetek az egyedüli kortárs források, amelyek segítenek megérteni

²⁵ Dávid Ferenc, *Első resze az Szent Irasnak külön külön reszeyből vöt predicaciocnac az atya Istenről, ennek kedig az ő Fiarol az Ihesus Christusrol es az mi öröcségüncne peczetiről az Sz. Lelcről* [...] (Albae Juliae: Gregorius Vagnerus [typ. Hoffhalter], 1569), RMNY 269, pp. 4–5.

²⁶ A következő gyűjteményekben (könyvtárakban és levéltárakban) található fennmaradt példányok: Biblioteca Batthyana (Gyulafehérvár, Románia), Országos Széchényi Könyvtár (Budapest, Magyarország), A Magyarországi Unitárius Egyházkerület Dr. Szent-Iványi Sándor Unitárius Gyűjteménye.

a prédikációk fogadtatását és felhasználását. Az egyháztörténetből ismeretes, hogy Dávid minden nap prédikációt tartott, amikor lehetősége volt rá, még élete végén is vasárnaponként mindkét piaci templomban tartott prédikációt.²⁷ És hogy első prédikációiban nem érintett kevésbé fontos témákat, és azt sem tagadta, hogy a közízlés szerint akart beszélni. Amint ez a forrás is sugallja, ez volt az oka a prédikációs kötet választott szerkezetének, az Atya, a Fiú és a Szentlélek igaz ismeretéről szóló, három fejezetbe tagolt beszédeknek.²⁸ Az unitárius egyháztörténet azon példákat is összegyűjtötte emellett, melyekben a püspök panaszkodott a hamis tudományt követőkről, a régi rítusokhoz való ragaszkodásról, hallgatóközönsége előítéleteiről, az újítással kapcsolatos fenntartásaikról és lassú felfogásukról.²⁹ A szerző attitűdjét tekintve is jól látható, hogy Dávid prédikációi bővelkednek a teológiai érvelésben, hiányoznak a szórakoztató szakaszok, és Dávid ritkán reflektál a hallgatóságra vagy a korabeli eseményekre. A fóliókötetet a következő nemzedékek nagy becsben tartották, a sérült példányok elején több esetben a nyomtatott címlapot utánzó, kidolgozott rajzokkal ellátott pótlapokat találunk. A prédikációk mint szövegek azonban nem tudták túllépni ezt a nyomtatott változatot, és a megmaradt kódexekből megállapítható, hogy a 17. században az unitárius prédikátorok nyelviileg kidolgozottabb, dogmatikailag kevésbé terhelte prédikációkat, prédikációs mintákat másoltak, terjesztettek és használtak. Bár sok unitárius szerző műveit is megtaláljuk ezek között, elsősorban Enyedi György prédikációit, nem meglepő módon gyakran könnyen hozzáférhető katolikus és református nyomtatványokból másolt szövegek kerülnek a gyűjteményekbe. Ráadásul a korabeli és a későbbi forrásokból még Dávid prédikációinak részletes leírása is hiányzik, és máig csak kevés prédikációt adtak ki folyóiratokban vagy évkönyvekben. Az összes megmaradt példányt

ménye – Könyvtár és Levéltár (Budapest, Magyarország), Román Akadémiai Könyvtár, Kolozsvári Fiókkönyvtár (Kolozsvár, Románia), „Lucian Blaga” Központi Egyetemi Könyvtár (Kolozsvár, Románia), British Library (London, Nagy-Britannia), Teleki-Bolyai Könyvtár (Marosvásárhely, Románia), Magyar Unitárius Egyház Kolozsvári Gyűjtőlevéltára és Nagykönyvtára (Kolozsvár, Románia).

²⁷ „Dávid Ferenc, amikor otthon volt, mindennap prédikált. Gyakorta emlegeti ugyanis prédikálás közben a tegnapi napot, s beszél a holnapi napról.” Valamint: „Életének utolsó kilenc évében minden segédpap nélkül maga prédikált, minthogy ebben immár a király ügyei nem akadályozták, amint ez Kolozsvár város jegyzőkönyvéből kiviláglik. Még 1579-ben, halála évében is, noha már egy éve halálos beteg volt, vasárnaponként fölválva mindkét piaci templomban istentiszteletet végzett és prédikált. De hogy ezeket a beszédeket (vagy belőlük akárcsak egyeseket) kézírásban vagy nyomtatásban közzétett volna, arról nem tudok.” Kénosi Tözsér János, Uzoni Fosztó István, *Az erdélyi unitárius egyház története* I., ford. Albert Márkos (Kolozsvár: Erdélyi Unitárius Egyház, 2005), pp. 276, 277–278.

²⁸ A korabeli teológiai vitákból az is kitűnik, hogy ez az érvelési struktúra általános volt akkoriban. Az 1568. október 20–25-én tartott nagyváradi vitán az esemény témáit a következők szerint hirdették meg: „Első nap láttassék meg, ki legyen az egy Isten. Másod nap: ki legyen az Atya Istennek egyetlen egy fia. Harmadik nap: a Szentlélekről. Negyed nap: a Krisztusnak istenségéről.” *A nagyváradi disputáció*, szerk. Nagy Lajos, Simén Domokos (Kolozsvár: Stein J., 1870), pp. 7–8. Idézi: Kovács Sándor, *Lapozgató: Az unitáriusok rövid története* (Budapest–Kolozsvár: Magyar Unitárius Egyház Magyarországi Egyházkerülete–Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, 2021), p. 31.

²⁹ Kénosi Tözsér János, Uzoni Fosztó István, *Az erdélyi unitárius egyház története* I., ford. Albert Márkos (Kolozsvár: Erdélyi Unitárius Egyház, 2005), p. 277.

katalogizálva és megvizsgálva kiderült, hogy a kötetet két címlappal nyomtatták. Az egyetlen színezett címlappal rendelkező példány ma a Román Akadémiai Könyvtár kolozsvári fiókkönyvtárának gyűjteményében található, a könyvtár református gyűjteményében.³⁰

Ez a kötet jó példát kínál annak bemutatására, hogy a különböző vallási háttérű olvasók hogyan használták a kor társadalmi médiumaként. Kritikai megjegyzéseket találunk a könyv üres laprészein és margókon Dávid prédikációiról és az olvasótársakról, a margórétegek pedig megmutatják, hogyan törölték ki egymás feljegyzéseit vagy megjegyzéseit az olvasók, reagáltak egy-egy jegyzetre. Ezzel szemben az egy kézben vagy egy felekezet tagjai között öröklődő kötetekben az olvasók a kötet iránti tiszteletre figyelmeztették egymást, a szerzővel kapcsolatos megjegyzéseik pedig dicsérték a püspököt. A kötetekben található jegyzetek többsége a tartalom margóra való kivetítése vagy az olvasók kritikáját tartalmazó megjegyzés. Nem találunk egyik kötetben sem olyan gyakorlati megjegyzést, magyarázatot vagy használati jelet, amely arra utalna, hogy Dávid prédikációit használták mintaként, alpanyagként a mindennapi igehirdetéshez. Míg ez a prédikációgyűjtemény az unitárius tanok reprezentációjaként szolgált a szélesebb közönség számára, nem számított kuriózumnak, hiszen a vallási vitákról szóló prédikációk a korszakban nem tekinthetők ritkának, a szabad szövegválasztáson alapuló prédikációk között mind a 16. században, mind a 17. században találunk elsősorban e vallási viták céljára készült kéziratokat, kiadványokat. Dávid maga is beszél e célról, mikor ajánlásaiban kifejti, hogy prédikációit elsősorban azokkal szemben írta, akiknek „sok Krisztussa vagyon, örökkévaló és üdő szerént megtestesült, és felépítettet kenyerből, fából és kőből”.³¹ A kötet felhasználói többször a polemikus szándékra reflektálva értékelik a művet, esetenként játékba hozva Dávid Ferenc perét és bebörtönzését is. A hozzászólások között a következőhöz hasonló bejegyzéseket találunk: „Dögletes könyv ez, tudománya is pestises ennek. Dévai tömlöcre méltó volt authora is.” Ezzel szemben a radikálisabb unitárius, valószínűleg nonadorantista olvasók bálványimádónak nevezik és kigúnyolják a püspököt Krisztussal kapcsolatos érvei miatt.³²

Dávid Ferenc bibliaismerete legendás. Az unitárius szerzők állítják, hogy az ő idejében senki sem ismerte jobban a Szentírást, a Biblia legtöbb könyvét megjegyezte, és bármelyik verset fejből tudta idézni. Arator István erdélyi jezsuita, Báthory István fejedelem bizalmasa azt írta 1581 szeptemberében, majdnem két évvel Dávid halála után Claudius Aquaviva rendfőnöknek levelében, hogy Dávid Ferencnek „éles esze volt, erős

³⁰ Jelzete: B. M. V. R. 8.

³¹ Dávid Ferenc, *Első része az Szent Irasnak külön külön reszeyből vöt predicaciocnac...*, p. 9.

³² A jegyzetek és példányok részletes leírását ld.: Lovas Borbála, „Dávid Ferenc prédikációgyűjteménye: Egy ismeretlen ismerős”, in *Dávid Ferenc és a kortárs prédikációirodalom. A reformáció első generációi*, szerk. Lovas Borbála, Szigeti Molnár Dávid (Budapest: A kora újkori unitárius prédikációirodalom története Erdélyben és Magyarországon Kutatócsoport – Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, 2022), pp. 27–62.

emlékezete, ő ismerte a legjobban a szent könyveket, és a kisujjában volt az Ó- és Újszövetség”. Arator beszél Dávid módszeréről is: „a lutheránusok és a reformátusok nem tudták megszorongatni őt [Dávid Ferencet] a Szentírás szövegével, mert hasonló, ám az ő érvelését alátámasztó bibliai szövegrészekkel tudta megcáfolni őket”.³³ Gellérd Imre ehhez kapcsolódóan megjegyzi: „A Biblia Dávid Ferenc hitvilágában forrás, tekintély, mérték és alap. A verbalis inspiráció elvén állva a Szentírást abszolút tekintélynek és minden hitigazság forrásának tartja. A történelmi kereszténység hibája éppen az, hogy más forrásokhoz is nyúlt, s azokat is tekintéllyel ruházta fel. Felfogása szerint a Biblia elég világos ahhoz, hogy ki-k megérthesse azt. A Biblia tekintélyének egyik forrása, hogy Isten jó hozzánk, s »lehetetenség, hogy megcsaljon a szentírásnak általa«. A Biblia zsinórmérték.”³⁴

Dávid Ferenc prédikatori szolgálatának kezdetén elfogadta, hogy a Szentírás Istentől ihletett könyveket tartalmaz. Később azonban hangsúlyozta, hogy vannak ellentétes jelentésű mondatok, kihagyások, betoldások, változtatások trinitárius értelmezéssel. Műveiben megerősítette, hogy az általa idézett bibliai helyek teológiailag elfogadhatónak minősülnek, emellett hittételeit gyakran filológiai érvekkel igazolta a héber és görög szövegek ismeretére alapozva. A bibliakritika iránti elkötelezettsége a latin és magyar nyelvű Biblia szöveggkritikán alapuló kiadásának tervében is megmutatkozik, mivel a használatban lévőket nem találta kielégítőnek a szöveghűség szempontjából. Ezek a kiadások azonban csak tervek maradtak, bár Antonio Possevino egyik levelében beszámolt róluk, közreműködőként Johannes Sommert, Matthias Vehe-Gliriust és Jacobus Palaeologust említve.³⁵

³³ „Trinitaria introducta est circa annum Domini 1560 per Georgium Blandratam, medicum Patavinum. Propagata autem est per discipulum eius Franciscum Davidis Saxonem, qui cum tam Saxonica, quam Ungarica lingua perfecte concionaretur, utramque nationem concionibus et libris impressis facile in suam pertraxit sententiam. Blandrata adhuc vivit et adhuc medicus est principis, sicut fuerat antea, homo altae staturae et oblonga cana barba: visitavit infirmum nostrum patrem Ludovicum aliquoties, medicinas praescripsit, sed nihil profuerunt. Franciscus Davidis aliquot mensibus ante nostrum in Transylvaniam ingressum mala morte periit. Erat hic vir provectae aetatis, acerrimi ingenii, tenacis memoriae, in sacris literis versatissimus, ita ut videretur vetus et novum testamentum ad unguem tenere. Disputavit, antequam nos intraremus, coram regni proceribus cum Calvinistis et Lutheranis, sed omnes facile superavit. Mos eius erat scripturas per scripturas explicare. Cumque illi contrarius aliquis locus scripturae contra eius haeresim obiiceretur, proferebat subito similes alios ex verbo Dei locos, qui pro sua sententia facere videbantur, atque ex illis colligebat obiectam quoque ab adversario auctoritatem simili modo esse intelligendam.” Andreas Veress, *Fontes Rerum Transylvanicarum I. Epistolae et Acta Jesuitarum Transylvaniae Temporibus Principum Báthory 1571–1613, Volumen Primum 1571–1583* (Budapest, 1911), I. p. 185.

³⁴ Gellérd Imre, *Négyszáz év unitárius prédikációirodaloma...*, p. 28.

³⁵ Antonio Possevino, *Atheismi Lutheri, Melanchthonis, Caluini, Bezae, Vbiquetariorum, Anabaptistarum, Picardorum, Puritanorum, Arianorum, & aliorum nostri temporis haereticorum...* (Vilnae in Lituania: Apud Ioannem Velicensem, 1586), pp. 62b–63a. Ld.: Pirnát Antal, „Az ariánus Biblia: A bibliakritika történetének egy ismeretlen fejezete”, in Pirnát Antal, *Kiadatlan tanulmányok*, szerk. Ács Pál (Budapest: Reciti, 2018), pp. 145–171; Dán Róbert, „Matthias Vehe-Glirius és Dávid Ferenc”, *Keresztény Magvető* 107 (2001): pp. 5–6; Erdő János, „Dávid Ferenc biblicizmusa”, *Keresztény Mag-*

A hagyományos keresztény teológia a két Testamentum egységét vallotta. Dávid Ferenc azonban azt tanította, hogy az Ó- és Újszövetség értékei jelentősen eltérnek egymástól. Ezzel a felfogásával pedig kapcsolódott Luthernek és a svájci reformátoroknak az Ószövetségről és az Újszövetségről, a törvényről és evangéliumról szóló vitájához. „Luther számára az Ószövetség igaz természete a törvény, az Újszövetség pedig az evangélium”.³⁶ Dávid a saját álláspontját ehhez kapcsolódóan a következőképp fogalmazza meg: „A törvény követel és vádol, az evangélium ezzel szemben ígér és felemel. A törvény elkárhoztat, az evangélium megment.”³⁷ Ehhez hozzáfűzi a *Rövid útmutatásban*:

„[...] Jól meg kell látnunk, hogy az Mózes az Krisztussal, az törvényt az Evangéliummal össze ne elegyítsük és zavarjuk, miképpen mostani időben sokan cselekesznek, ha az ő megrögzött vélekedésekben Krisztusnak az ő ígéje és ítéleti nem segítik őket, és melyek nem vonszon, hát Mózesét viszik elő, és ekképpen az világosságból az árnyéokra és sötétség-re térnek, ha az eretnekeket Krisztus ígéje és szentenciája szerint meg nem égethetik, hát Mózesnek törvényt vonszák elő és az mellé állnak, ha Mózesnek törvénye valami ígékben nekik nem szolgál, az Krisztusét veszik elő és ekképpen az ő szabad akaratjuk szerint hurcolják és vonszák az írást.”³⁸

Dávid teológiai traktátusainak és prédikációinak alapos elemzése alapján az Újszövetség elsőbbsége világos a művekben található idézeteket összesítve. A *Rövid útmutatásban* csaknem négyszer többször idézi az Újszövetséget, mint az Ószövetséget. Más traktátusaiban Dávid legalább kétszer-háromszor, néha tizenegyszer többször választja az Újszövetséget, mint az Ószövetséget. A prédikációgyűjteményben tizenhárom textus az Ószövetségből és negyvennégy az Újszövetségből származik.³⁹ A prédikációkon belül, melyeket tartalmazó kötet összesen hatvan, három tematikus blokkba rendezett prédikációt

vető 85 (1979): p. 130. Dávid Ferenc haláláig nem jelent meg nyomtatásban teljes bibliakiadás magyar nyelven. A kiadott könyvek: Pál levelei (1533), a négy evangélium (1536), Új Testamentum (1541, 1561, 1567, 1574), Zsoltárok Könyve (1548, 1560), befejezetlen bibliafordítás (1551–1565), Ézsaiás könyve (1563), Királyok könyve, Krónikák könyve, Jób könyve (1565). Az első teljes bibliafordítás Dávid Ferenc halála után 21 évvel jelent meg.

³⁶ „... for Luther the very nature of the Old Testament is Law, and the very nature of the New Testament is Gospel...” Siegfried Raeder, „The Exegetical and Hermeneutical Work of Martin Luther”, in *Hebrew Bible Old Testament: The History of Its Interpretation, II: From the Renaissance to the Enlightenment*, ed. Magne Sæbø (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008), 384. Ld. még: Peter A. Lillback, „The Early Reformed Covenant Paradigm: Vermigli in the Context of Bullinger, Luther and Calvin”, in *Peter Martyr Vermigli and the European Reformations: Semper Reformanda*, ed. Frank A. James (Leiden–Boston: Brill, 2004), p. 93.

³⁷ Idézi: Erdő János, „Dávid Ferenc biblicizmusa”, *Keresztény Magvető* 85 (1979): p. 130.

³⁸ Dávid Ferenc, *Rövid útmutatás az Istennek ígéjének igaz értelmére* (Alba Iulia: Raphael Hoffhalter, 1567), RMNY 233, pp. [Oiiii^v]. Modern kiadás: Dávid Ferenc, *Rövid útmutatás, 1567*, szerk. Németh S. Katalin (Budapest: Magyarországi Unitárius Egyház, 1984), p. 63.

³⁹ A prédikációgyűjtemény textusaként használt bibliai versek teljes jegyzéke a tanulmány függelékében található.

tartalmaz, tizenhat Istenről, harminchat a Messiásról, nyolc pedig a Szentlélekről szól. Emellett 528 ószövetségi és 1512 újszövetségi idézet található a beszédek szövegében.⁴⁰

A változó terjedelmű, értekezésszerű prédikációk felépítése az esetek többségében a következő: a szöveget és a bevezetőt az összegzés követi, de sok esetben a tartalom rövid összefoglalása nem szerepel. A magyarázatok általában három részre oszlanak, melyekben Dávid hosszabb-rövidebb részekben fejti ki érveit, idézve a tárgyalt versekhez kapcsolódó legfontosabb részleteket és szerzőket.

Ha közelebb lépünk a szövegekhez, katalogizálhatjuk a tematikus szövegcsoportokat az ugyanebben az időszakban megjelent viták és egyéb művek szövegválasztásai alapján. János evangéliumának első könyvével kapcsolatban tizenöt prédikációt találunk. A Rómiakhoz írt levél 10. könyvével négy prédikáció, az Ézsaiás könyvének 4. részéről három prédikáció, a Kolossébeliekhez írt levél 1. részéről három prédikáció szól, ezek a kötetben szereplő, legtöbbször elemzett versek, de ugyanígy megtaláljuk a korszak teológiai vitáiban felbukkanó legfontosabb egyéb szöveghelyeket is. E versek elemzésével, valamint a korabeli vitákkal és Dávid többi műveivel való összevetéssel a tézisek és az unitárius teológiai érvelés korabeli alakulása, változása írható le.

Dávid Ferenc ismerte a régi atyákat, és a Szeptuaginta meg a Vulgata mellett a Biblia szövegének legújabb kiadásait és vitáit is felhasználta munkája során. Ismerte Erasmus bibliakritikáját.⁴¹ Gerézdi Rabán, Carlos Gilly, Irena Bachus vagy Balázs Mihály munkáiból az is tudható, hogy az antitrinitáriusok (így az első püspök is) tájékozottak voltak az Erasmus munkásságával kapcsolatos teológiai és filológiai viták alakulásával kapcsolatban. Jóllehet –ahogy néhány kutató megjegyzi –, több esetben félreértelmezésekkel, kihagyásokkal és eltúlzott magyarázatokkal próbálták bizonyítani, hogy Erasmus elképzelései az antitrinitárius érvelést támasztják alá.⁴² Irene Bachus, majd Balázs Mi-

⁴⁰ Erdő János számszerűsíti is ezeket az arányokat: „Az Újszövetség elsőbbsége többek között kitűnik Dávid Ferenc műveiben található bibliai idézetek és utalások számából. Így pl. a *Rövid Magyarázat* c. munkájában az ószövetségi idézetek száma 84, ezzel szemben az újszövetségi 321; *A szentírásnak fundamentumból vett magyarázat* c. munkájában 108 ószövetségi és 247 újszövetségi idézet található; *Első része a szentírásnak külön-külön részéből vett prédikációknak* c. művében a prédikációk alapigéi közül 13 ószövetségi és 44 újszövetségi; ugyanakkor 528 ószövetségi és 1512 újszövetségi idézet szerepel benne; *Az egy ő magától való felséges Istenről* c. könyvében 250 ószövetségi és 860 újszövetségi idézetet találunk; *Az egy Atya Istennek és az ő áldott szent fiának* c. művében az Ószövetségből 137, az Újszövetségből 398 alkalommal idéz; a *De Dualitate* c. művében 6 ószövetségi és 71 újszövetségi idézet van. Megjegyezni kívánjuk, hogy az Ószövetségből leggyakrabban Ézsaiás könyvét, az Újszövetségből pedig az evangéliumokat és a páli leveleket idézi.” Erdő János, „Dávid Ferenc biblicizmusa”..., pp. 131–132.

⁴¹ Erdő János, „Dávid Ferenc biblicizmusa”..., p. 129. Megemlíti azt is, hogy ezt a kiadást Valentin Wagner 1557-ben Brassóban újranymotta oktatási célra.

⁴² Ld. Gerézdi Rabán, „Erasmus és az erdélyi unitáriusok”, *Irodalomtörténet* 36 (1947): pp. 9–20; Carlos Gilly, *Spanien und der Basler Buchdruck bis 1600: Ein Querschnitt durch die spanische Geistesgeschichte aus der Sicht einer europäischen Buchdruckerstadt* (Basel–Frankfurt am Main: Verlag Helbing & Lichtenhahn, 1985), pp. 280–290; Irena Backus, „Erasmus and the Antitrinitarians”, *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook* 11 (1991): pp. 54–66; Balázs Mihály, „Erasmus és az erdélyi unitáriusok”, in Balázs Mihály, *Hitújítás és egyházalapítás között: Tanulmányok az erdélyi unitarizmus 16–17. századi történetéről* (Kolozsvár: Magyar Unitárius Egyház, 2016), pp. 145–156.

hály a Jn 1 versei alapján elemezte a *De falsa et vera* egyes fejezeteit. Balázs, vitatva Bachus érvelését, rámutatott arra, hogy a dogmatikai útkeresés bemutatása szempontjából mennyire fontos az egyes művek és fejezeteik megírásának időpontját és kontextusát is vizsgálni. A *Comma Johanneum*mal kapcsolatban azt is bemutatta, hogy Dávid Ferenc Tertullianus, Erasmus és Kálvin után sorolta magát, és kijelentette, hogy egyetért nézeteikkel. A prédikációgyűjteményben a kapcsolódó prédikációkban is találhatunk hasonló magyarázatokat. Erdő János az 1/15. prédikációra hívta fel korábban a figyelmet, mely a fent említett bibliai helyet hosszabban magyarázza, kiemelve Dávid azon mondatát, ahol Erasmust is megemlíti. A *Comma Johanneum*mal kapcsolatos idézet még érdekesebb, ha elolvassuk a szövegkontextust is, hiszen a prédikáció második része, ahonnan Erdő János idézete származik, a hamis bizonyítékokkal foglalkozik. A gondolatmenet első pontjában Dávid a következőképp érvel:

„Másodszor mondom, hogy ez igékből sem az egy állatot, sem az három személyt meg nem bizoníthatják, mert ez három tanút, az Atyát, az Igét és az Lelket Szent János ide nem helyhezette, és semminemű írásiban efféle szólásnak módját nem találjuk, hanem mint sok jámbor bölcs férfiak eszekben vöttek néminemű tudatlantól, és az igazságnak ellenségétől foldoztattanak be az háromságnak oltalmazására. [...] Legelőször ez bizonsággal még az pápai doktorok sem élnek, és úgymint idegent megvetik az régiek közül Ágoston, Cyrillus, Ambrosius, Beda, és az mostaniak közül Calvinus, Bullingerus és az tigurumbeli tanítók az Újtestamentumnak magyarázatjában, Erasmus Roterodamus kedig az Újtestamentumnak magyarázatjában sokot szól e mondásról, hogy soholt nem találta, hanem egy Hispániából hozott könyvben, melynek az szélére írták volt ezt e mondást, és nem a több igéknek rendiben, melyből nyilván vagon, hogy ez e mondás nem bizonyos a mi hűtünknek ágának megerősítésére.”⁴³

Bár Dávid Ferenc meg volt győződve arról, hogy a Szentháromság tana emberi találmány, és hogy az ő, vagyis az unitáriusok értelmezése összhangban van a Szentírás szövegével, mégis attól tartott, hogy nem fogja tudni megcáfolni ellenfelei minden érvét, amelyek felhoznak ellene. Végül ez vezette el őt teológiai gondolkodásában a nonadorantizmushoz. Ebben az időszakban, bár Biandrata Fausto Sozzini segítségével próbálta

⁴³ Dávid Ferenc, *Első része az Szent Irasnak külön külön reszeyből vöt predicaciocnac...*, pp. 45v–46r. Az Erasmusra vonatkozó részletet idézi Erdő említett tanulmányában: Erdő János, „Dávid Ferenc biblicizmusa” ..., p. 129. Ugyancsak a Szentháromsággal kapcsolatos érvelésre példaképp ld. az 1/1. prédikáció gondolatmenetét: „Továbbá ebben is törték fejeket, ha az Isten egy ömagában, vagon-e a személyeknek, az akarhatnak és az egyenlőségnek külömsége? Itt még ezt is mondották, ha az egy istenségbe három személyek vadnak, miért nem lehetnének több személyek is, ha az Isten az ő mivoltában soha meg nem szűnik? Azt is tudakozták, ha az személyeknek háromsága az Istenben valóságos-e, avagy nem. Feneketlen tenger az ő veszekedések. Ha kinek kedve vagon afféle lélekvesztő tudománt olvasni, Lombardus Péter, Bonaventura és Aquinas Tamás írásába találja, ki mikor a Szentháromságról disputál, tizenhat argumentumot hoz elő, mellyekkel igyekezik azt az tudománt meghamisítani. És azt mondja, hogy ő soha az háromság felől való tudománnak melléje nem állana, ha az római Szentegyház meg nem igazlotta volna. Mint kárhoztatták önnönmagok tudományokat, nyilván vagon. Ha írást tudnál, sokkal több ellenvetéseket találnál, és eretnekséget az régiek írásiba, hogynem mint az mostaniakéban.” *Uo.*, p. 4v.

meggyőzni őt egy kevésbé radikális nézőpont elfogadásáról, Dávid elutasította Sozzini áthidaló javaslatait, és kijelentette, hogy nem tud kompromisszumot kötni, mert az a Szentháromság babonája elleni küzdelem leértékelődéséhez vezetne. Néhány évtizeddel később Enyedi György ezeket a Dávid által példaként felhozott tekintélyeket mint az unitáriusokkal lényegében egyetértő trinitáriusok legkiválóbb tudósait említi.⁴⁴ „Mind-ez azonban – ahogy Balázs Mihály megjegyzi – nem jelenti azt, hogy [Dávid Ferenc] ne használná fel a sociniánus hermeneutika eredményeit is, ha azok összeegyeztethetők mostani felfogásával. Ismeretes például, hogy Lelio Sozzini *Brevis expicatio*-ja a János evangélium első fejezetének metaforikus értelmezésére alapozta Krisztus preegzisztenciájának tagadását. Így az »omnia per ipsum facta sunt« kifejezést Krisztus spirituális országára vonatkoztatta. Dávid ugyanezt az eljárást követi, amikor a Krisztusnak adott minden hatalmat égen és földön szintén spirituálisan értelmezi, és Krisztus jelenlegi hatalmát azzal a minisztériummal azonosítja, amely által a zsidók és a pogányok is megbékélhetnek Istennel.”⁴⁵ Amint Dávid műveiben látjuk – ahogy ez a Balázs Mihály által elemzett példából is világosan látszik –, a püspök ugyanezt a módszert követi mindenhol, vagyis spirituális értelemben magyarázza a Krisztusnak adott mennyei és földi hatalmat. Balázs bemutatja Dávid érvelését azokról a szövegrészekről, ahol a püspök azt állítja, hogy ha a Bibliában bizonyos kifejezések vonatkoznak az Atyára és a Fiúra is, akkor az utóbbi esetében más ezek jelentése. Az első példa a teremtés, mellyel kapcsolatban Dávidot egyértelműen Sozzini értekezése ihlette. Dávid ezen a ponton az Ő- és Újszövetség különbségére is fókuszál, elválasztva a régi és az új világ teremtését, például Mózes könyveit az evangéliumoktól.⁴⁶ Ezeket a gondolatokat a *Rövid útmutatás*-ban⁴⁷ a következő listával foglalja össze:

„Legelőször: mi legyen az ó és új világnak teremtése.
Kétféle születés.
Két Ádám.
Két élet.
Két halál.
Két feltámadás.
Két környezeteltekedés.
Két Jeruzsálem.”

⁴⁴ Balázs Mihály, „Erasmus és az erdélyi unitáriusok” ..., pp. 147–148. Balázs Mihály, „Dávid Ferenc válaszol Fausto Sozzininak”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 87 (1983): p. 99.

⁴⁵ Balázs Mihály, „Dávid Ferenc válaszol Fausto Sozzininak” ..., p. 99.

⁴⁶ Ld. pl.: „Rövideden, amint mondom, a Szentírásba az *ige* nem egyebet jegyez, hanem a megfeszült Jézus Krisztust etc. Kiváltképpen kedig Szent János ezt akarta elővenni és ígének mondja, hogy meg mutassa, miképpen hogy az első világ ígének általa teremtetett az Atya Istentől, azonképpen az új világ az Krisztus által teremtetik, hogy az ígének egyenlő voltak meg mutattasék.” Dávid Ferenc, *Első része az Szent Irasnak külön külön reszeyből vöt predicaciocnac...*, p. 98r.

⁴⁷ Dávid Ferenc, *Rövid útmutatás az Istennek ígéjének igaz értelmére* (Alba Iulia: Raphael Hoffhalter, 1567), RMNY 233, p. Cii°. Modern kiadás: Dávid Ferenc, *Rövid útmutatás, 1567* [Short Guide, 1567], szerk. Németh S. Katalin (Budapest: Magyarországi Unitárius Egyház, 1984), p. 15.

Ez a gondolat azért is fontos – mint Dávid 1/13. prédikációja elején megemlíti –, mert már az 1Móz 1,26 verséből is (*Mondá az Isten: Teremtsünk embert az mi képünkre és hasonlatosságunkra*) világos, hogy a trinitárius dogmatika „teremti” a hármast Istent, és eltéríti a keresztényeket a helyes útról.⁴⁸ Ahogy Dávid fogalmaz 2/10. beszédében, az Isten lényegéről és személyéről szóló vetélkedők szétszakítják a kereszténység egységét, a filozófusok pedig lerombolják a Biblia igazságát: „Hát nem oly dolog, hogy végére nem mehetünk, csak kövessük az Írást és a prófétákat. Ne kövessük az filozófusokat, kik okot adtak Istentől elszakadására és pogányokhoz hajlására, és annyéra mentek, hogy inkább fogott nálók az okosságnak bölcsessége, hogy nem mint az Istennek tiszta és együgyű, igaz igéje.”⁴⁹ Dávid ezeket a különbségeket számos művében kifejti és kidolgozza, a módszert széleskörűen alkalmazva még az *invocatio* esetében is, megmutatva a szó szerinti és a spirituális jelentés közötti különbséget.⁵⁰ De nem áll meg Sozzini érveit értelmezésében vagy felhasználásában, hanem előrelép, és alkalmazza az erdélyi és lengyelországi antitrinitárius közösségekhez kötődő radikális gondolkodók, Jacobus Palaeologus, Matthias Vehe-Glirius vagy Christian Francken érvelését is. Ezek a rétegek Dávid teológiai traktátusaiban jól elkülöníthetők, míg a prédikációkban részben eltűnnek. A prédikációgyűjteményben Dávid tisztában van azzal, hogy a Biblia szöveghagyományán alapuló legegyszerűbb magyarázatokat kell hallgatósága elé tárnia, a legismertebb szaktekintélyeket idézve, mint Szent Ágoston, Kálvin vagy Erasmus, a teológiai viták helyett egy egységes teológiai elgondolást bemutatva. A teremtés témájához kapcsolódva Dávid az alábbi összefoglalót adja 2/30. prédikációja végén:

„No, rövideden megmagyaráztam Szent János bizonságtételét az Igeről, és a kétféle magyarázat mibe ellenkezik. Valaki két teremtést nem tud az Szentírásba, az Atya Istent mennynek, földnek teremptőjének, a Krisztust újonnan teremptőnek, valaki az két Ádámot nem esmérí, és az derék Szentírásból ki nem keresi, szükség, hogy annak három teremptője legyen. De azért a három ne legyen három, hanem egy, azaz semmi legyen, osztán hogy ez három egy állatban legyen, és ekképpen felforgassa az Írást.”⁵¹

Ezzel a kötettel Dávid hallgatósága és a későbbi nemzedék számára egyaránt iránymutatást kívánt adni. Prédikációi egyáltalán nem bizonyulnak könnyű és egyszerűen megérthető olvasmánynak, hiszen azok valójában néha több, néha kevesebb sikerrel prédí-

⁴⁸ „Ez ígékben megmagyaráztatik, ki teremtette az embert, és miképpen teremtette. Miért kedig az ellenkező fél e mondást és egyebeket az háromság-Istennek megoltalmazására vonssza, és innét az egy állatot és három személyt támasztja, az ígékben csináljunk, avagy teremtsünk az három személyt az mi képünkre, és hasonlatosságunkra az egy állatot. Legelőször azért ezt a magyarázatot hamisnak lennie meg akarom mutatnom. Másodszor, ez ígéknek mely legyen igaz értelmek, megmagyarázom.” Dávid Ferenc, *Első része az Szent Irasnak külön külön reszeyből vöt predicaciocnac...*, p. 48v.

⁴⁹ Dávid Ferenc, *Első része az Szent Irasnak külön külön reszeyből vöt predicaciocnac...*, p. 96v.

⁵⁰ További példák: Balázs Mihály, „Dávid Ferenc válaszol Fausto Sozzininak”..., p. 99.

⁵¹ Dávid Ferenc, *Első része az Szent Irasnak külön külön reszeyből vöt predicaciocnac...*, p. 152r.

kációkba csomagolt hitvitai traktátusok. A magyarországi és erdélyi reformáció korai szakaszában ezek a prédikációk jól példázzák azt, hogyan próbálta az unitárius püspök a magyar nyelv lehetőségeit végsőkéig feszíteni, abból a célból, hogy a nyomtatást a vallási forradalom leghatékonyabb eszközévé tegye. Ez a néhány példa betekintést nyújthat abba, hogyan alakult az unitárius egyház szervezete, dogmatikája és irodalma Dávid Ferenc életében és az azt követő évtizedekben, milyen hermeneutikai megfontolások vezérelték a szerzőket, és mennyire befolyásolta őket az a közönség, melynek műveiket szánták. És bár az utóbbi időben a szakirodalom elkezdte részletesen feltérképezni és elemezni ezt a gazdag korpuszt, az egyháztörténeti, teológiai és irodalomtörténeti kutatók előtt még számos elvégzendő feladat áll. Nem szabad szem elől veszíteniük a korai erdélyi reformáció eme egyedülálló korpuszát.

APPENDIX: BIBLIAI HELYEK, MELYEKET DÁVID FERENC PRÉDIKÁCIÓIBAN TEXTUSKÉNT VÁLASZTOTT

ÓTESTAMENTUM

1Móz

1Móz 1 (1 prédikáció: 1Móz 1:26)

1Móz 3 (1 prédikáció: 1Móz 3:15)

1Móz 18 (1 prédikáció: 1Móz 18:1–5)

1Móz 49 (1 prédikáció: 1Móz 49:8–10)

5Móz

5Móz 6 (1 prédikáció: 5Móz 6:4)

Ézs

Ézs 4 (3 prédikáció: Ézs 4:4, Ézs 4:4–6)

Ézs 7 (1 prédikáció: Ézs 7:14)

Ézs 9 (1 prédikáció: Ézs 9:6)

Ézs 11 (1 prédikáció: Ézs 11:1–4)

Ézs 49 (2 prédikáció: Ézs 49:1, Ézs 49:2–3)

Zsolt

Zsolt 110 (1 prédikáció: Zsolt 110:3)

Péld

Péld 8 (1 prédikáció: Péld 8:22 [kapcsolódó textusokkal: Préd 9:7–19 és Sir 24:5–14])

Préd

Préd 9 (1 prédikáció: Préd 9:7–19 [kapcsolódó textusokkal: Péld 8:22 és Sir 24:5–14])

Sir

Sir 24 (1 prédikáció: Sir. 24:5–14 [kapcsolódó textusokkal: Péld 8:22 és Préd 9:7–19])

ÚJTESTAMENTUM**Mt**

Mt 16 (1 prédikáció: Mt 16:13–16 [kapcsolódó textusokkal: Mk 8:27–30 és Lk 9:18–20])

Mt 28 (1 prédikáció: Mt 28:19)

Mk

Mk 1 (2 prédikáció: Mk 1:14–15)

Mk 8 (1 prédikáció: Mk 8:27–30 [kapcsolódó textusokkal: Mt 16:13–16 és Lk 9:18–20])

Lk

Lk 9 (1 prédikáció: Lk 9:18–20 [kapcsolódó textusokkal: Mt 16:13–16 és Mk 8:27–30])

Jn

Jn 1 (15 prédikáció: Jn 1:1, Jn 1:3–4, Jn 1:8–9, Jn 1:9–10, Jn 1:11–12, Jn 1:12–13, Jn 1:14, Jn 1:29)

Jn 3 (1 prédikáció: Jn 3:13)

Jn 5 (1 prédikáció: Jn 5:16–17)

Jn 8 (1 prédikáció: Jn 8:56–58)

Jn 14 (1 prédikáció: Jn 14:16–17)

Jn 17 (1 prédikáció: Jn 17:4–5)

Jn 20 (1 prédikáció: Jn 20:17)

ApCsel

ApCsel 5 (1 prédikáció: ApCsel 5:1–4)

Róm

Róm 10 (4 prédikáció [prédikációsorozat]: Róm. 10:6–10)

1Kor

1Kor 2 (1 prédikáció: 1Kor 2:15–16)

1Kor 8 (1 prédikáció: 1Kor 8:5–6)

1Kor 12 (1 prédikáció: 1Kor 12:4–11)

1Kor 15 (2 prédikáció: 1Kor 15:1–2, 1Kor 15:3–4)

2Kor

2Kor 11 (1 prédikáció: 2Kor 11:3–4)

2Kor 13 (1 prédikáció: 2Kor 13:13)

Fil

Fil 2 (1 prédikáció: Fil 2:6–10)

Kol

Kol 1 (3 prédikáció: Kol 1:12–16, Kol 1:16–18, Kol 1:19–20)

1Tim

1Tim 6 (1 prédikáció: 1Tim 6:20–21)

1Pt

1Pt 3 (1 prédikáció: 1Pt 3:18)

1Jn

1Jn 2 (1 prédikáció: 1Jn 2:20–21)

1Jn 5 (1 prédikáció: 1Jn 5:5–8)

PÉCHI SIMON BIBLIAFORDÍTÁSÁNAK KOMMENTÁR-ANYAGA (1634)

I. A SZÉKELY SZOMBATOS MOZGALOM ELSŐ SZAKASZA

A székely szombatosság kezdeteivel kapcsolatban több elmélet is napvilágot látott. Nagy Szabó Ferenc 17. századi marosvásárhelyi krónikás tolmácsolásában az erdélyi szombatos irányzatot Eőssi András erdélyi nagybirtokos alapította, akinek énekei, polemikus írásai az *Árkosi-kódex*ben (1588) kaptak helyet. Kiemelkedik közülük a *Zsidó hűtön valóók* című polemikus irat, amely egyenesen a szombatosok „programadó” szövegének tekinthető (maga a kódex pedig az első magyar nyelvű szombatos emléknek). Eszerint tehát 1588-at jelölhetjük meg a szombatos mozgalom kezdő dátumául.¹

Újlaki-Nagy Réka, a korai erdélyi szombatosság kortárs kutatója azonban árnyaltabban fogalmaz. Értelmezésében a 16. század utolsó évtizedeiben senki nem akart új vallási mozgalmat létrehozni, ezért kezdő időpontot nem is lehet kitűzni az alapításra, valamint a fennmaradt szövegek sem tekinthetők alapító okiratnak. A közösség megszervezése Újlaki szerint hosszú folyamat volt, amelynek létrejöttét bizonyos események, nem pedig valamiféle dokumentum motiválta: Matthias Vehe-Glirius kolozsvári jelenléte, tanainak terjesztése (az 1570-es évek végétől) vagy Dávid Ferenc pere (1579) inkább tehető felelőssé az új közösség kialakulásáért, mint a szombatos szövegkolligátum „könyvei”.²

Bárhogy is tekintünk a kezdetekre, tény, hogy a főként székely lakta vidékeken kibontakozó mozgalom a korai szakaszában még nem volt rabbinikus jellegű, a Biblia utáni zsidó irodalmat, a Szóbeli Tant nem ismerték.³ A reformáció *Hebraica veritas*-elvét, az Ószövetség eredeti nyelvének-szövegének tanulmányozását helyezték a fókuszba, és a Dekalógust (Tízparancsolat) kívánták megvalósítani. Sürgető feladatnak tartották, hogy a Biblia jogrendszerét a törvényhozásra és a végrehajtásra egyaránt kiterjesszék. Bevezették a szombat megünneplését a vasárnap helyett, továbbá a Tórában előírt ünnepek megülését is szorgalmazták, és eltervezték, hogy átírják a naptárt. A va-

¹ Vö. KOHN, *A szombatosok*, 42, és DÁN, *Az erdélyi szombatosok*, 40.

² Ld. a legújabb publikációját a tárgyban: ÚJLAKI, *Christians or Jews? – Early Transylvanian Sabbatarianism (1580–1621)*, 27–55. Vö. továbbá ÚJLAKI, „A korai szombatos értekezésekről”, 158–159.

³ Az erdélyi szombatos mozgalom ún. első időszakának vallásgyakorlatáról és ideológiai háttéréről ld. KOHN, *A szombatosok*, 86–106.

gyoni különbségek enyhítésén és lehetőség szerinti megszüntetésén fáradoztak. Jézust Messiásként fogadták el, de istenségét tagadták, az Újszövetség tanításával tehát nem kívántak azonosulni. Az Újszövetségből egyedül az *Apokalipszist* (a Jelenések könyvét) tartották ihletett könyvnek. Az Újszövetség jelentőségét ugyanakkor elismerték, presztízs-értékét nem vitatták.

Ami a mindennapjaikat illeti: a szombatosok élete nem volt könnyű már a legelső időkben sem. Az 1590-es években a felekezet az életben maradásért, a székely szabadságjogok visszaállításáért küzdött. További csapást jelentett a szombatosoknak Eőssi András betegsége a '90-es évek közepén. Eőssi 1602-ben halt meg, amely tragikus esemény látszólag véget vetett az erdélyi szombatos mozgalomnak – egy időre. 1624-ig voltak vezető nélkül. Ekkor vette át a gyülekezet vezetését Eőssi András fogadott fia, Péchi Simon.

2. PÉCHI SIMON ÉLETE

Péchi Simon születésének körülményei máig tisztázatlanok.⁴ Egyik 19. századi kommentátora, Lugosi József szerint Péchi cseh származású volt, erre egy énekverse kezdőbetűiben megadott név olvasatából következtetett (Boem → *Bohemy*).⁵ Kőváry László, a *Keresztény Magvető* 19. századi unitárius szerzője ugyanakkor Pécht erdélyi származásúnak tüntette fel.⁶

Egy harmadik, mára leginkább elfogadott feltételezés szerint Pécssett 1565–70 táján született, egy ottani szűcs gyermekeként.⁷ Feltehetőleg abban az unitárius iskolában tanult, amelynek vezetője 1583–84-ben a neves unitárius lelkész, Bogáti Fazakas Miklós volt. Bogáti zsolnárfordításai révén vált kedvelté a szombatosok körében, és hatása olyannyira erős lehetett a szombatos gondolkodásra, hogy a szombatosok szellemi elődjeként tekintünk rá – radikálisabb nézetek szerint Bogáti maga is a szombatos mozgalom tagja volt.⁸ Pécht Bogáti talán oktatta is, befolyást gyakorolhattak rá eszméi, tanai alakíthatták szemléletét.⁹

Később, az 1580-as évek második felében Péchi Kolozsvárra költözött, és az Unitárius Kollégiumban folytatta tanulmányait. Tanulmányai befejeztével került nagy valószínűséggel Szenterszébetre, ahol iskola- vagy tanítómesteri állást kapott. Véltetően a

⁴ Péchi Simon életéről és munkásságáról bővebb információkat ld. KOLTAI, *Péchi Simon: Az atyák mondásai*, 17–21.

⁵ KÖVÁRY, „Péchy Simon”, 35.

⁶ Közvetett utalást ld. KÖVÁRY, „Péchy Simon”, 35.

⁷ DÁN, *Az erdélyi szombatosok*, 119–120.

⁸ KOHN, *A szombatosok*, 143–144, and CARMILLY-WEINBERGER, *A zsidóság története*, 52.

⁹ Bogáti életéről és munkásságáról, kulturális-spirituális hatásairól ld. SZABÓ-DÁN, *Bogáti Fazakas Miklós*, 241–256; 259–266.

szombatos főúr, Eőssi András gyermekeit is tanította. Nem sokáig tölthette be azonban ezt a tisztséget: hamarosan külföldi tanulmányútra ment, amelynek során – többek között – hebraisztikai tudományos karrierjét is megalapozta.

Péchi külföldi tanulmányútját, peregrinációját adatok hiányában nehéz pontosan rekonstruálni, ráadásul feltételezett *Diárium*a is elveszett.¹⁰ Máig tartja magát az a nézet, hogy ténylegesen megtörtént ez a tanulmányút, mégpedig a következő színhelyekkel. Először Bukarestbe ment egy évre, majd onnan Konstantinápolyba. Konstantinápolyban a szefárdi zsidók *jesivá* jában (Ortaköy-negyed) képezte magát. Itt került kapcsolatba a zsidó hagyománnyal: a zsidó imakönyvvel és a rabbinikus irodalommal; talמודi traktátusokat tanulmányozott, Rasi Tóra-kommentárjait olvasta. Ismeretséget kötött a tudós Melamméd családdal, tanulópárja lehetett Yoszéf Melammédnek.¹¹ Konstantinápoly után Tuniszba, majd Nápolyba, Rómába, Ragúzába utazott. Elmélyült tehát a rabbinikus zsidóság irodalmában, és személyes tapasztalatokat is szerezhetett a zsidó liturgiáról, mégpedig a szefárd rítusról. Feltehetőleg külföldi tanulmányútjáról hozta haza azokat a zsidó szövegkiadásokat, amelyekből első fordításait készítette.

Az 1590-es évek közepén ért véget a peregrinációja. Szenterzsébeten telepedett le, ahol Eőssi András fiául (és ezáltal örököséül) fogadta. Eőssi 1602-ben bekövetkezett halála után nagy vagyonra tett szert, majd 1607-ben előnyös házasságot is kötött, az Erdély egyik legelőkelőbb családjából származó Kornis Judittal. A dúsgazdag feleséggel kötött frigynek köszönhetően társaságukba fogadták a legelőkelőbb, legvagyonosabb főúri körök.

Politikai pályafutása az 1600-as évek elején kezdődött. 1601-ben Báthory Zsigmond mellett látott el titkári feladatokat (akivel egyébként gyermekkor óta jó kapcsolatot ápolt), 1605-től pedig Bocskai István személyi titkára lett. Ám nem elégedett meg ennyivel, ennél fényesebb karrierre vágyott, amely vágya 1613-ban valóra is vált, amikor Bethlen Gábor kancellárnak nevezte ki. Kancellárként Péchi sikert sikerre halmozott – mivel kiváló politikai, gazdasági és diplomáciai érzékkel bírt és rendkívüli ambíció fűtötte –, a fejedelem pedig újabb és újabb adományokkal fejezte ki háláját. Így Péchi Simon hamarosan az ország leggazdagabb embere lett. De lehet, hogy még ez sem volt elég neki? Az indítékokat pontosan nem ismerjük, mindenesetre 1620-ban, a fehérhegyi ütközetnél lekésett Prága védelméről, Bethlen utasítása ellenére. A császári csapatok addigra már szétverték a cseh-sziléziai szövetségeket, és bevonultak a városba. A szövetségesek győzelme a Portának sem állt érdekében, így igen valószínű, hogy Péchi

¹⁰ A peregrinációval kapcsolatos bizonytalanságról ld. KÖVÁRY, „Péchi Simon”, 36. Szentmártoni Szabó Géza hívta fel a figyelmet arra, hogy Vörös Mihály (1754–1830) kéziratban maradt, 1812-ben írt szerelmi (úti)regényének feltehetőleg Péchi azóta elveszett naplója volt a forrása. Bővebben ld. SZENTMÁRTONI SZABÓ, „Vörös Mihály”.

¹¹ CARMILLY-WEINBERGER, *A zsidóság története*, 55.

Bécs és a török támogatásával a fejedelmi címre tört. A támogatást azonban nem sikerült elnyernie, és Péchit 1621 májusában a fejedelem hűtlenség vádjával letartóztatta.¹²

Péchi a szamosújvári és a kővári börtönben fordult a szombatos eszmék felé, letartóztatása tehát döntő jelentőséggel bírt a vallásos életmódra váltás szempontjából. Felelése 1621-es halálának traumája, a gyászfolyamat is hozzájárulhatott vallási fordulatához. Elmélyült tanulással, folyamatos fordítással töltötte a börtönéveit: Sebastian Münster protestáns szellemű *Hebraica Bibliáját* és héber nyelvű erkölcsi-etikai kódexeket olvasott. Ekkor készítette el az első *Pirgé Ávot*-fordítását,¹³ Yoséf ben Hayyim Yabec *Ávot*-kommentárjának fordításával egyetemben.

1624-ben szabadult a börtönből, de szinte földönfutóként: birtokait, vagyonát ugyanis elkobozták, és Szentertzébetre, belső emigrációba kényszerült. A visszavonulás éveit azonban nem töltötte haszontalanul: létrehozott egy fordítói „műhelyt” és intenzív fordítói, irodalmi tevékenységbe kezdett.

3. A SZÉKELY SZOMBATOS MOZGALOM MÁSODIK SZAKASZA (1624–)

Péchi elkötelezett munkája fordulópontot jelentett az erdélyi szombatosság történetében, amely a felekezet legtermékenyebb, legvirágzóbb szakaszát eredményezte.¹⁴ Az ex-kancellár egykori politikai ambíciót most fordítói-vallásszervezői ambíciókká konvertálta: nagy erővel látott neki a szombatosok ideológiai-rituális-szervezeti alapjai kidolgozásának. Többek között lefordította a *Psalteriumot* (Zsoltárok könyvét),¹⁵ majd a szefárd rítusú, teljes liturgiai rendszert felölelő zsidó imakönyvet,¹⁶ később újrafordította az *Ávotot*, immár Yoséf ben Avraham Hayyun *Millé de-Ávotjának* kíséretében.

¹² DÁN, *Az erdélyi szombatosok*, 166.

¹³ Az 1620–21-es *Pirgé Ávot*-fordítás megjelent, bevezető tanulmányok, magyarázatok és összehasonlító nyelvészeti elemzések kíséretében, 1999-ben. Vö. KOLTAI, *Péchi Simon: Az atyák mondásai*.

¹⁴ Péchi Simon kiadatlan kódexeinek és publikált munkáinak listáját részletes bibliográfiai adatokkal, filológiai információkkal, tartalmi összefoglalókkal és a témával kapcsolatos szakirodalmi hivatkozásokkal kiegészítve ld. KOLTAI, *Péchi Simon: Az atyák mondásai*, 22–28. NB: a lista módosult, mivel 2011-ben megjelent Péchi bibliafordítása is. A részleteket ld. alább.

¹⁵ A kéziratot 1913-ban bőséges kommentárokkal és magyarázatokkal együtt kiadta: SZILÁDY, *Péchi Simon Psalteriuma* címen. Péchi zsoltárfordításairól ld. még: DÁN, *Az erdélyi szombatosok*, 205–227.

¹⁶ Szombatos imakönyvfordításával kapcsolatban meg kell jegyezni, hogy ez a világon a legelső teljes, nemzeti nyelvű imakönyvfordítás, amely a *sziddúrt*, a hétköznapi imakönyvet, valamint a *mah-zort*, az ünnepi imakönyvet egyaránt magában foglalja. További érdekesség, hogy Péchi a zsidóságra, illetve a jeruzsálemi szentélyre vonatkozó kifejezéseket átfogalmazta vagy kihagyta az imákból – amely eljárás az eredeti szöveg adaptációjáról, aktualizációjáról tanúskodik, ti. arról, hogy Péchi a célnyelvi kontextust tartotta szem előtt: a székel szombatos gyülekezetnek szánta az imákat. Az imakönyvfordítás 1914-ben, egy évvel a *Psalterium* után jelent meg, bevezető tanulmányok és kommentárok kíséretében, vö. GUTTMANN–HARMOS, *Péchi Simon szombatos imádságos könyve*. Az imakönyvről további információkat ld. KOHN, *A szombatosok*, 228–249.

De különböző jogi-etikai vonatkozású fordításokat is készített, amelyekről úgy vélekedett, hogy a gyülekezet működése szempontjából szükségesek.

Időközben Székelyföldön egyre növekedett a szombatosok létszáma: a szombatos tanoknak Udvarhelyszéken, Marosszéken, Marosvásárhelyen és még Kolozsvárt is követői lettek. Péchi szombatos iskolát és szombatos zsinagógát alapított Szentkeresztben, és szombatos papot is hívott a településre. Ekkor már a szombatosok közvetlen közléről is szemléltették, tanulmányozhatták a zsidó hagyományt, Bethlen ugyanis 1623-tól engedélyezte a zsidók betelepülését Erdélybe.

4. A BIBLIAFORDÍTÁS ÉS „JEDZEGETÉS” (1634) – ÉS A MUNKA SORÁN FELHASZNÁLT FORRÁSOK

Az Ószövetség-fordítást és a kommentárt (saját szóhasználatával: „*Jedzegetés*”) 1634-ben, a zsidó hagyományok ismeretében, rabbinikus irodalmi tudással felvértezve készítette el. Elsőként feltehetőleg a Tórát akarta magyarra átültetni, lévén Mózes öt könyve zsidó vallási szempontból a Héber Biblia (*Tanakh*) legfontosabb, legszentebb része. Felmerül a kérdés, hogy a *Tanakh* többi részét vajon le akarta-e fordítani egyáltalán? Helyesebb esetleg eleve szűkebb értelemben, kizárólagosan Tóra-fordításról beszélni? Bár még a Tórát sem fordította le teljesen! Az *Exodus* (*Kivonulás*, Mózes 2. könyve) 12. fejezetéig jutott csak el. Az nagyon valószínű, hogy a legelején kezdte a munkát, tehát az első könyv, a *Genesis* (*Teremtés*, Mózes 1. könyve) 1. fejezetével indított, ám az első négy fejezet sincs meg! Ez a rész bizonyára elveszett. Tehát jelen pillanatban csupán töredékesen fennmaradt Tóra-fordításról tudunk, amely a *Genesis* 5. fejezetétől az *Exodus* 12. fejezetéig terjed.¹⁷

Péchi alapforrásként mind a bibliafordításhoz, mind a *Jedzegetés*hez a *Biblia Rabbinica Magna*t használta. A Felix Pratensis szerkesztésében, 4 kötetben, 1514 és 1517 között (átdolgozva aztán 1548-ban) Velencében kiadott rabbinikus Biblia az eredeti héber maszorétikus szöveg mellett számos zsidó „alpművet” is tartalmazott.¹⁸ Így például a targumokat, a Héber Biblia zsidó, arámi nyelvű fordításait is (i. sz. I. évezred), amelyeket Péchi előszeretettel forgatott.

A *Jedzegetés*ben a targumistákat vagy általánosan „káldeus magyarázók”-ként aposztrofálja, vagy név szerint említi, a zsidó tradíciónak megfelelően „Onkelosz”-ként, illetve

¹⁷ Ahogy fent már említettem: a bibliafordítás 2011-ben megjelent, mérsékelt konzervatív és modern magyar helyesírású átírással, filológiai információk, hebraisztikai magyarázatok, összehasonlító nyelvészeti és fordítási elemzések kíséretében. Ld. KOLTAI, *Péchi Simon kiadatlan Biblia-fordítása*. A bibliafordításhoz tartozó kommentár (*Jedzegetés*) azonban máig kiadatlan, maximum kisebb részeket jelentek meg belőle. Ezekre jelen tanulmányban részben hivatkozom is.

¹⁸ Péchi bibliafordításának forrásszövegeivel és kommentárhasználatával összefüggésben vö. KOLTAI, *Péchi Simon kiadatlan Biblia-fordítása*, 17–21. A források és a bibliográfiai részek tekintetében a következő szakirodalmi részlet nyújtott segítséget: DÁN, *Az erdélyi szombatosok*, 263–288.

„Jonatán”-ként. Magát az arámi parafrázist „káld. magyarázat”-nak hívja, továbbá mint „Jerusalmi Targum” és „Targum Hierusalemi” hivatkozik rá. Feltehetőleg a palesztinai Tóra-targumokat, a számos bővítéssel, midrás-betoldással kiegészített Targum Pszeudo-Jonatánt és Targum Neofiti 1-et is ismerte.¹⁹

A *Biblia Rabbinica Magna* kincsesbányaként szolgált Péchi számára a különféle középkori kommentárok tekintetében. Így például Yaaqov ben Asher (Baal ha-turim) Tóra-magyarázataihoz és Rasi kommentárjaihoz is hozzáfért a *Biblia Rabbinica Magna* jóvoltából. Rasi nála „R. Salamon”-ként jelenik meg. A rabbinikus források közül a midrások jelenléte gyakori, különösen is a *Berésit Rabba* szerepel sűrűn a *Jedzegetések* lapjain. Péchi feltehetően arra a kiadásra támaszkodott, amely 1593–94-ben jelent meg Szalonikiben. Kutatásaim során egy ritka forrást is sikerült azonosítanom, amelyről a korábbi szakirodalom nem tett említést: a barajtát.²⁰ Feltehetőleg különböző, 16. századi konstantinápolyi, velencei vagy 17. század eleji krakkói talmudkiadások révén jutott a barajta szövegéhez. Péchi szívesen hivatkozik a kabbalistákra is, „mekubales”, „mekubalak”, „mekkubalim” vagy „kabbalisták” néven. Feltehetőleg a *Zohár könyve* 16. századi mantuai vagy 17. századi lublini kiadását használta.

Bár a bőséges rabbinikus forrás egyértelmű bizonyítékul szolgál ahhoz, hogy a szombatos bibliafordítás kontextusát a zsidó hagyományban jelöljük ki, a reformáció szellemisége, a nemzeti bibliafordítások és bibliamagyarázatok hatása szintén kimutatható a *Jedzegetésben*. A keresztény protestáns hatás egyrészt a nagy reformátorok (Luther, Kálvin, Matthias Vehe-Glirius) nézeteiben ölt testet, másrészt az újszövetségi utalásokban is jelen van.²¹ Péchi Szent Pál leveleiből, illetve az evangélistáktól egyaránt idéz, ez utóbbiak között a szinoptikus evangéliumok, Máté, Márk és Lukács szöveghelyei reprezentáltak felül.²²

De nemcsak pozitív értelemben hivatkozik a keresztényekre: a *Jedzegetésben* hangot ad a keresztény tradíciókkal, szokásokkal szembeni kritikájának is. Szerinte Jézus és az

¹⁹ Ti. korábban sikerült beazonosítanom hivatkozásokat ezekből a gyűjteményekből is. A szóban forgó tanulmányban a Gen 14, 18 és 49 fejezetek különböző szakaszaihoz fűzött kommentárokat elemeztem behatóan, abból a célból, hogy megállapítsam, hol helyezkedik el Péchi szövege egy olyan skálán, melynek egyik végén a keresztény protestáns, a másikon az „új irány”, a zsidó tradíció áll. Az elemzést és az eredményeket ld. KOLTAI, „Péchi Simon bibliakommentárja”.

²⁰ KOLTAI, „Péchi Simon bibliakommentárja”, 213.

²¹ A székely szombatosok zsidósághoz és kereszténységhez való kötődésének jelenségét vizsgálva Stefan Schorch arra a következtetésre jut, hogy az Oszmán Birodalom több szellemi szabadságot biztosított az erdélyi szombatosok számára, mint más csoportok számára, akik a korabeli Európa más területein szerveződtek. Kutatásai szerint az erdélyi keresztény hebraisztika „két vallási kisebbség – a szefárdi zsidók és a protestáns keresztények – találkozásából jött létre, amely [kisebbségek] egyaránt többnyire szabadon követhették hagyományaikat”. Ez a ritka földrajzi-történelmi konstelláció tette lehetővé a zsidó tanítások, liturgia stb. tanulmányozását egy keresztény számára is, amely történelmi lehetőséget Péchi nemcsak hogy kiválóan felismert, hanem maximálisan ki is használt. Ld. SCHORCH, „The Peculiarities of Hungarian Christian Hebraism (16th and 17th Centuries)”, 255.

²² KOLTAI, „Péchi Simon bibliakommentárja”, 212.

apostolok még hűen követték a mózesi törvényeket, a keresztények azonban „az Örök Istennek szent törvényének világos bizonyos útjáról elléptenek”,²³ azaz a „szent törvény betűje és Krisztus s az apostolok példája ellen”²⁴ cselekedtek. A törvénytől, illetve a krisztusi gyakorlattól való elrugaszkodás Péchi szerint a következőkben nyilvánul meg: a keresztények a szombat helyett a vasárnapot ünneplik, megváltoztatták a hónapok sorrendjét, az ünnepek időpontját nem megfelelően határozták meg, továbbá az ünnepek eredeti tartalmát és szertartását is felrúgták. Péchi visszatérést hirdetett a zsidó vallás rituáléihoz, a teljes mózesi törvény megtartását sürgette. Meggyőzően érvelt amellett, hogy bárki, aki „a hűtre, szent törvény követésére állott jövevény”, hiába is „más nemzetből” való, nem idegenkedhet „az ő szent hagyományitúl, több parancsolatitúl”.²⁵ Kész volt bibliai textusokkal is alátámasztani, hogy „más nemzetek”-nek kell „Izrael Istenéhez és törvényéhez” térnie, nem pedig fordítva: Izraelnek „más nemzet vallására” térni.²⁶

A kommentár általam vizsgált részeiben a Szentháromság tételes tagadása ugyan nem fordul elő, azoknál a szakaszoknál ugyanakkor, amelyeket a keresztény értelmezési hagyomány a Szentháromsággal hoz összefüggésbe, hosszas és szisztematikus érveléssel kizárja a Szentháromsággal való megfeleltetést.²⁷

A rabbinikus források (és a nyilvánvaló hebraizmusok)²⁸ mellett a bibliafordítás zsidó-zsidózó, liturgiai jellegét a *parasákra*, a zsinagógai heti olvasmányoknak megfelelő szakaszokra felosztás is jelzi. A 17. század elején nemzeti nyelven olvasni a tórai *parasákat* (Péchi magyar terminusával: „szombati lecké”-ket): nemzetközi viszonylatban is egyedülálló jelenségnek számíthatott.

Péchi a bibliafordítást a gyülekezet liturgiai-rituális élete szabályozásának a céljával készítette el, megalkotásában a Tóra liturgiai életben betöltött szerepét tartotta mérv-

²³ Vö. *Jedzegetés* Mózes 2. könyve (Ex.) 12,6 egy szakaszához; 515 [más számozás szerint: 579], idézi: DÁN, *Az erdélyi szombatosok*, 282.

²⁴ Vö. *Jedzegetés* Mózes 2. könyve (Ex.) 12,6 utolsó szavához; 518 [más számozás szerint: 582], a szöveget idézi, de a releváns magyarázat oldalszámát nem tünteti fel: DÁN, *Az erdélyi szombatosok*, 287. A szóban forgó passzus a *peszahi* előírások megszegésére vonatkozik.

²⁵ Vö. *Jedzegetés* Mózes 2. könyve (Ex.) 12,19 egy szakaszához; 528 [más számozás szerint: 590], idézi: DÁN, *Az erdélyi szombatosok*, 242.

²⁶ Vö. *Jedzegetés* Mózes 2. könyve (Ex.) 6,6 egy szakaszához; 432 [más számozás szerint: 510], idézi: DÁN, *Az erdélyi szombatosok*, 284 (NB: egy verssel és egy oldallal későbbre jelöli).

²⁷ KOLTAI, „Péchi Simon bibliakommentárja”, 209–211.

²⁸ Péchi megoldásai között szerepelnek olyan hebraizmusok, mint például a héber „yálad” (‘szül’) ige műveltető igetörzsbeli (*hiph’íl*) jelentésének (‘nemz’) „szülni”-ként való megfeleltetése, ‘nemzeni’-értelmenben, a férfireprodukcióra vonatkoztatva. A „szülni” korabeli, székely (archaikus-nyelvjárási) használatában a héber ige alapjelentése is tetten érhető. Szó szerinti jelentésközvetítés történik Péchi „qārā’ šēm” (‘nevez, hív’) „nevet hív”-ként való átültetése esetében is (amikor is a héber megszilárdult szerkezetet összetevőiben adja vissza, és így „magyartalan” szerkezetet alkot), végül az „élohím” (‘Isten’) sima transliterációjában is („Elohim”) a hebraizmus egy megnyilvánulását látjuk. NB: a nevek átírásában szinte kizárólag a héber eredetét követi, nem pedig a Szeptuaginta-Vulgata után elterjedt változatokat. A fonémák és nevek átírási jellemzőiről ld. KOLTAI, *Péchi Simon kiadatlan Bibliafordítása*, 262–266.

adónak. A székely szombatos vallási életet az 1630-as években tehát éppúgy jellemezte a hetiszakaszokra osztott Tóra olvasása, mint a szombatos énekek, a zsoltárok éneklése, valamint az ünnepi és a hétköznapi imák mondása. A zsidó liturgiát a székely szombatosok ráadásul az anyanyelvükön gyakorolhatták! Ezekben az időkben – mind dogmatikai értelemben, mind pedig napi gyakorlatban – jóval közelebb kerültek a zsidó valláshoz, mint az előző, Eőssi András vezette szakaszban. A Tóra tanulmányozásához hasonlóan immáron a Szóbeli Tan, a rabbinikus szabályok, előírások tanulmányozása és követése is kötelezővé vált. Péchinek a bibliafordításhoz írott kommentárja (többek között) a rabbinikus ismeretek átadásáról tanúskodik.²⁹

5. A KÓDEX FELÉPÍTÉSÉRŐL; ÉS KÜLÖN IS AZ INTERPRETÁLÓ-MAGYARÁZÓ TECHNIKÁRÓL

Most nézzük meg, pontosan hogyan is épül fel a fordítást és a kommentárt magában foglaló kódex!³⁰

A szöveg a bibliai fejezet fordításával kezdődik, majd a magyarázattal, az adott fejezethez kapcsolódó kommentárrésszel folytatódik (*Jedzegetés*). A főszöveg, vagyis a bibliafordítás nagyobb betűkkel, szebb írással, gondosabban lett megalkotva, relatíve könnyen is olvasható (persze nehezen kibetűzhető, megrongálódott részek is akadnak közöttük), a magyarázatok viszont szemmel láthatóan gyorsabban, kevésbé gondosan készültek, nehezebben is olvashatók. Minden egyes bibliai fejezethez tartozik kommentár. Az adott bibliai fejezethez tartozó *Jedzegetések*ben azonban nem versekhez, hanem kisebb egységekhez, tagmondatokhoz, szószervekhez, ritkábban egy-egy szóhoz fűződnek a magyarázatok, az értelmezendő textusrészlet ugyanakkor kiemelten, nagyobb betűkkel, külön sorban, a sor elején helyezkedik el. Versszámok itt egyáltalán nincsenek feltüntetve. A kéziratban néhol kisebb papírdarabkák találhatók, amely jelenségből, alkotói eljárásból arra következtethetünk, hogy Péchi később is visszatért a korábban már tárgyalt fejezetek kommentálásához. Egy-egy *caput* fordítása a rá vonatkozó értelmezéssel együtt átlagosan 6–8 oldalt tesz ki.

Egy bibliai vershez tehát igen sok értelmező, magyarázó gondolat tartozik. A Péchi által használt különböző források saját egyéni értelmezéseivel vegyítve, nem szigorú rendszer szerint, hanem laza asszociációval illeszkednek a kiemelt szövegrészlethez. A felhasznált forrásokat – a kor szokása szerint – nem jelölte meg filológiai aprólékos-sággal. Sokszor csak onnan értesülünk arról, hogy egyéb munkákból is merített, hogy a szövegben megjelenik a „más értelem” kifejezés.³¹

²⁹ Az erdélyi szombatosok második szakaszához vö. KOHN, *A szombatosok*, 292–310.

³⁰ KOLTAI, *Péchi Simon kiadatlan Biblia-fordítása*, 17–18.

³¹ A kommentátorokat „bölc doktrók”-ként, „némely tudós emberek”-ként, „bölcsek”-ként is aposztrofálja.

Az agádikus (elbeszélő) műfaj (midrások, *Berésit Rabba*) szignifikáns jelenléte általánosságban is rányomja a bélyegét a *Jedzegetés* műfajára. Péchi olvasmányos, könnyen befogadható stílusban írta meg a kommentárját, és könnyedebb témákkal, tanulságos, erkölcsi épülésekre szolgáló történetekkel kívánta az egyszerű hívőt megszólítani. Érthető magyarázataival, logikus érvelésével tanította-formálta a gyülekezetet, mintegy észrevétlenül hintve el a székegyekben a zsidó tárgyi ismereteket, zsidó kultúrtörténeti információkat.

6. A DÉSI TERMINUS (1638) ÉS PÉCHI UTOLSÓ ÉVEI

Péchi magánélete azonban egyre tragikusabban alakult, és a közéleti-politikai helyzet is fojtogatóvá vált. A szombatosokat szüntelen támadták, ezért bujkálni kényszerültek az állandó üldözések elől. 1635-ben az erdélyi országgyűlés megerősítette a „judaizálók” ellen hozott 1618-as, 1622-es határozatokat és 1635 karácsonyáig vallásváltásra kötelezték őket. 1638-ban már közvetlenül a fő- és vagyонvesztés ítéletét mondták ki rájuk (dési terminus).³² I. Rákóczi György politikai ellenzéke megsemmisült, a szombatosok ereje azonban nem tört meg. Egy részük Törökországba vándorolt ki inkább, mintsem hogy látszat-kereszténnyé váljon, mások viszont ez utóbbi megoldást választották: színleg valamely keresztény felekezethez csatlakoztak, de valójában (titokban) saját vallásukat gyakorolták.

Péchi Simon ismét börtönbe került, és a börtönből való szabadulás fejében ő is kénytelen volt megtagadni szombatosságát, 1639-től hivatalosan a református hitre tért át. Néhány évvel később meghalt.

Halálának körülményeit nem ismerjük. Egy 1643 márciusában kelt okmány még említi őt, tehát ekkor talán még élt, ugyanakkor egy másik okmány 1644 februárjából már arról tanúskodik, hogy meghalt. A hagyomány szerint Szentertzébeten temették el.³³

³² A desi terminus körülményeiről és következményeiről, különös tekintettel Péchi vallásváltására, ld. KOLTAI, „Péchi Simon – Egy rendkívüli szombatos”. A szóban forgó eseményekről ld. továbbá KOHN, *A szombatosok*, 205–227 és DÁN, *Az erdélyi szombatosok*, 289–314, valamint a 17. századi szász krónikás írását: KRAUS, „Anno 1638”.

³³ Kutatástörténeti érdekesség, hogy míg Kőváry László Péchi Simon halálát 1640-re teszi (ld. KŐVÁRY, „Péchy Simon”, 47), addig Kohn Sámuel 1642–1643-ra datálja (vö. KOHN, *A szombatosok*, 314). Dán Róbert azonban olyan aktákat és jogi feljegyzéseket fedezett fel, amelyek bizonyítják, hogy Péchi 1643-ban még élt (vö. DÁN, *Az erdélyi szombatosok*, 314).

BIBLIOGRÁFIA

- Carmilly-Weinberger, Moshe. *A zsidóság története Erdélyben (1623–1944)*. Budapest: MTA Judaisztikai Kutatócsoport, 1995.
- Dán Róbert. *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1987 (Humanizmus és reformáció; 13).
- Guttmann Mihály – Harmos Sándor (szerk.). *Péchi Simon szombatos imádságos könyve*. Budapest: IMIT, 1914 (IMIT kiadványai; 39).
- Kohn Sámuel. *A szombatosok. Történetük, dogmatikájuk és irodalmuk. Különös tekintettel Péchi Simon főkancellár életére és munkáira*. Budapest: Athenaeum, 1889.
- Koltai Kornélia (szerk.). *Péchi Simon: Az Atyák mondásai*. Budapest: MTA Judaisztikai Kutatócsoport, 1999 (Hungaria Judaica; 11).
- —. *Péchi Simon kiadatlan Biblia-fordítása (1634)*. Budapest: MTA Judaisztikai Kutatócsoport, 2011 (Hungaria Judaica; 23).
- —. „Péchi Simon bibliakommentárja”. In: Dobos Károly – Fodor György (szerk.), *Vízió és valóság: A Pázmány Péter Katolikus Egyetemen 2010. október 28–29-én „A dialógus sodrában...” címmel tartott zsidó–keresztény konferencia előadásai*. Budapest: Új Ember Kiadó – Márton Áron, 2011, 199–218. (Studia Theologica Budapestinensia; 35).
- —. „Péchi Simon – Egy rendkívüli szombatos tipikus szombatos életútja”. In: Déri Balázs (szerk.), *Conversio*. Budapest: ELTE–BTK, 2013 (AFION; 1.).
- Kőváry László. „Péchy Simon, kancellár (1598–1640)”. *Keresztény Magvető* 10 (1871), 34–48.
- Kraus, Georg. *Erdélyi krónika 1608–1665. Vogel Sándor fordításában, bevezetésével és jegyzeteivel*. Budapest: ÓMT, 1994.
- Schorch, Stefan. “The Peculiarities of Hungarian Christian Hebraism (16th and 17th Centuries)”, in: Stein Kokin, Daniel, *Hebrew between Jews and Christians*. Berlin: De Gruyter, 2022, 243–274.
- Szabó Géza (ed.) – Dán Róbert (utószó). *Bogáti Fazakas Miklós: Magyar Zsoltár*. Budapest: Magyar Helikon, 1979.
- Szilády Áron (szerk.). *Péchi Simon Psalteriuma*. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 1913.
- Újlaki-Nagy Réka. „A korai szombatos értekezésekről”, *Irodalomtörténeti közlemények* 114/2 (2010), 149–162.
- Újlaki-Nagy Réka. *Christians or Jews? – Early Transylvanian Sabbatarianism (1580–1621)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, 2021 (R5AS; 87).

BIBLIAMAGYARÁZÓ PRÉDIKÁCIÓK A RÉGI MAGYARORSZÁGI IRODALOMBAN

Az 1800 előtti magyarországi prédikációkat a bibliai szövegek használatának módja szerint több csoportra osztja a szakirodalom. Egyik legjelentősebb ezek közül a Bibliát magyarázó prédikációk kategóriája: az ide tartozó művek egy-egy bibliai könyv teljes szövegét értelmezik az első verstől az utolsóig.¹ A műfaj magyarországi sajátosságait Margitai Péter 1621-ben kiadott munkáján mutatom be, amely a bibliai Jónás könyvének alapul.² Összehasonlítom e művet más korabeli, rokon témájú írásokkal is, külön kitérve azok hermeneutikai sajátosságaira.

A 17. századi protestáns istentiszteletek központi eleme volt az igehirdetés, hiszen a gyülekezet tagjai számára a hit közösségi megélését elsősorban az ige hallgatása és magyarázata segítette.³ Ebben természetesen igen jelentős szerep jutott a hitszónokoknak, illetve a prédikációknak is. A bibliai igék felhasználásának módja szerint a hazai szakirodalom Heltai János kutatásai nyomán négy csoportra osztja a 17. századi protestáns prédikációgyűjteményeket:⁴

1. A perikópákat magyarázó postillák (predikációgyűjtemények). Ezeknek alcsoportját képezik az egy-egy ünnepkörre (azaz nem a teljes egyházi évre) készített prédikációk.

2. A lectio continuán, azaz a folyamatos olvasáson alapuló bibliamagyarázó predikációgyűjtemények, amelyek egy-egy bibliai könyv teljes szövegét értelmezik az első verstől az utolsóig, külön beszédekre osztva az egyes részeket. Ezek alváltozatának tekinthetők azok a gyűjtemények, amelyek nem egy teljes bibliai könyvvel, hanem csak egy vagy több fejezetre (caputra) terjedő, hosszabb bibliai részlettel foglalkoznak.

3. Az alkalmi (elsősorban temetési) beszédek vagy beszédgyűjtemények, amelyek szabad textusválasztáson alapulnak. (A korszakban gyakorta fordult elő, hogy összegyűjtötték és gyűjteményként jelentették meg az egy-egy személyhez kapcsolódó beszédeket.)

* A szerző az HUN-REN–PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport tudományos főmunkatársa.

¹ Varga, 1816, 276; Kustár, 2018, 22; Győri, 2018, 252–253; Schubert, 2016, 273–276.

² Margitai, 1621.

³ Ravasz, 1915, 212–216; Gál, 1939, 210–217.

⁴ Heltai, 2008, 50–51.

4. Az egyes hittételekről, teológiai kérdésekről szóló prédikációk is igen gyakran alapulnak bibliai textuson vagy legalább idézeteken (citátumokon). Ezekben az esetekben azonban a hitszónok elsődleges célja nem a bibliai textus értelmezése, hanem egy vagy több hittétel kifejtése vagy megerősítése volt. E csoportba tartoznak Heltai János besorolása szerint a katekizmusi anyagot (Apostoli Hitvallás, Miatyánk, parancsolatok, szentségek) értelmező prédikációk is.

A fentiek közül több csoport megtalálható a katolikus anyagban is. Az úgynevezett *lectio continuán* (vagyis a folyamatos olvasáson) alapuló bibliamagyarázó prédikációgyűjtemények viszont – eddigi ismereteink szerint – teljességgel hiányoznak onnan. Ennek minden bizonnyal a kálvini hagyomány, valamint az lehet az oka, hogy az ilyen típusú beszédek egy jellegzetesen protestáns „találmány”, az úgynevezett *genus didascalicum*, vagyis az oktató beszéd műfaji követelményeinek megfelelően íródtak.⁵ Ennek értelmezéséhez tudnunk kell, hogy az ókorból örökölt hagyományos osztályozás szerint a tudományos igazság feltárása és közlése eredetileg nem tartozott a retorikához; ezekkel a kérdésekkel a dialektika tudománya foglalkozott. Változást ebben először a protestáns irodalmi műfajokra alapvető hatást gyakorló Philipp Melanchthon 1525-ben megjelent *Institutiones rhetoricae*⁶ című munkája hozott, melyben a szerző kiegészítette a retorika tudományát a tudományos ismeretek közlésének kommunikációs szabályaival, a beszédnemek közé negyedikként beemelve a *genus didascalicum*-ot. A prédikáció műfaja alapvetően természetesen a teológia tudományának a tárgykörébe tartozott, Melanchthon újítása elsősorban az úgynevezett világi tudományok eredményein alapuló egyházi beszédek csoportjának elkülönítését jelentette. Így ebbe a kategóriába tartoznak például azok a bibliamagyarázó prédikációk (illetve prédikációgyűjtemények) is, amelyek szerzői például a nyelvtudomány (elsősorban az etimológia) eszközeivel végeztek szentírásmagyarázatot. Míg a 16. században a *genus didascalicum* eszméjének megfelelően szinte kizárólag szaktudományos elemekből épültek fel a protestáns prédikációk, az 1600-as években egyre gyakoribbá vált az *exemplum*használat is. Dömötör Ákos ezt összefüggésbe állította a szentírásmagyarázat újabb, 17. századi irányzataival is. A protestáns *exemplum*ok ugyanis – Dömötör szavai szerint – „az új keresztyén értékrendszer kialakítását tűzték ki feladatul a Biblia újraértelmezésével. Céljuk a régi, reformáció előtti keresztyén hagyomány felújítása és részben megőrzése volt.”⁷ Ennek következtében a bibliamagyarázó prédikációgyűjteményekben is egyre nagyobb teret kaptak az *exemplum*ok, példázatok.

⁵ Kecskeméti, 1994, 50–76; Kecskeméti, 2007, 117–227.

⁶ „Hoc tempore vel maximam usum in ecclesiis habeat, ubi non tantum suasoriae conciones habendae sunt, sed multo saepius homines dialectorum more, de dogmatibus religionis docendi sunt in ea perfecte cognoscere possint” Kreslins, 1992, 51.

⁷ Dömötör, 1991, 9.

A bibliamagyarázó prédikációgyűjtemények bizonyos esetekben egy-egy teljes szentírási könyvet magyaráztak, máskor csupán egy-egy könyv egy vagy több kiragadott fejezetét. A 17. századból összesen tizenhárom ilyen, Magyarországon megjelent protestáns gyűjteményt ismerünk. (Hozzá kell tennünk azonban, hogy e tizenhárom kiadvány azonban csak tizenkét művet jelent, mivel Keresztúri Bíró Pál *Lelki legeltetés* című gyűjteménye néhány éven belül kétszer is megjelent.)

1. Sóvári Soós Kristóf, *Az szent prophetának (kik szám szerint tizenketten vadnak, és ... minoreseknek szoktanak neueztetni) írásoknak predicationok szerint való magyarázatának első része* (Bártfa: Klösz Jakab, 1601).
2. Derecskei Ambrus, *Az szent Pal apostol levele, mellyet irt az Romabeli keresztyeneknek* (Debrecen: Rheda Pál, 1603).
3. Milotai Nyilas István, *Sz. Davidnak húzadik soltaranak rövid praedicationok szerint való magyarázattya* (Kassa: Festus János, 1620).
4. Kecskeméti Alexis János, *Az Daniel Propheta Könyvenek az Szent Iras szerint való igaz magyarázattya* (Debrecen: Rheda Péter, 1621).
5. Margitai Péter, *Az Ionas propheta könyvenek az Sz. Iras szerint való igaz magyarázattya* (Debrecen: Rheda Péter, 1621).
6. Kecskeméti C. János, *Az Samvel propheta masodik könyvenek huszon negyedik részének praedicationok szerint való magyarázattya* (Bártfa: Klösz Jakab, 1622).
7. Frosch, Johann, *Der Cl. Psalm. Gelübd Davids, von seiner Regierung* (Gyulafehérvár, 1630).
8. Kereszszegi Herman István, *Az hitnek es josagos cselekedeteknek tündöklő peldairol való praedicationok, hova az peldanak kivansaga szerint köziben alkotmazzattak az Isaknak meg aldoztatásáról való praedicationok is* (Debrecen: Fodorik Menyhért, 1635).
9. Tyukodi Márton, *Az tiszta életü Joseph patriarcha életének, szenvedésének és ditsirettel viselt dolgainak Sz. Irás szerént való magyarázattya* (Várad: Szenci Kertész Ábrahám, 1641).
10. Keresztúri Bíró Pál, *Lelki legeltetes, az az a David kiraly XXIII. soltaranak rövid magyarázattya, mellyet foglalt-bé tizen-két prédikációkban a Jésus Christusnak alázatos szolgálja* (Várad: Szenci Kertész Ábrahám, 1645).
11. Keresztúri Bíró Pál, *Lelki legeltetes, az az a David kiraly XXIII. soltaranak rövid magyarázattya, mellyet foglalt-bé tizen-két prédikációkban a Jésus Christusnak alázatos szolgálja* (Várad: Szenczi Kertész Ábrahám, 1649).
12. Veselský-Laetus, Jiří, *Pauli apostoli peregrinatio Caesarea Romam, duabus distincta partibus* (Várad: Szenczi Kertész Ábrahám, 1650).
13. Komáromi Szvertán István, *Mikoron imádkoztok, ezt mondgyátok, az az: Az uri imadsagnak a' Szent Lukátsnak és Szent Máthénak le-írások szerént való nyomozása: és tudos embereknek elmélkedésekkel meg-ékesitetett s' rövid praedicationis formákra intéztetett magyarázattya*, (Várad: Szenczi Kertész Ábrahám, 1651).

Ezek közül csupán két gyűjtemény nem magyar nyelvű: Johann Frosch CI. zsolnárról írt munkája német, Jiri Veselský-Laetus Pál apostolról szóló, az Apostolok Cselekedetein alapuló gyűjteménye latin nyelvű.

Margitai Péter munkásságával meglehetősen keveset foglalkozott eddig a szakirodalom. Bár születésének idejéről nincs tudomásunk, az pontosan megállapítható, hogy 1596. szeptember 22-én iratkozott be a wittenbergi egyetemre, 1598-ban tért haza. 1615-ben Debrecenben lelkészkedett, majd 1617. augusztus végén választották meg a debreceni egyházmegye esperesének. 1629 elején lett tiszántúli püspök, majd az év őszén elhunyt.⁸ Enciklopédikus műveltségű teológus volt, számos prédikációgyűjteményt jelentetett meg magyar nyelven.⁹ Komoly hebraisztikai ismeretekkel is rendelkezhetett: viszonylag gyakran használ héber terminusokat is, sőt egyértelmű, hogy az egzegzetika területén a midrás hagyományát és a rabbinikus irodalmat is ismerte.¹⁰ Ugyanakkor, mint Dömötör Ákos megállapította, prédikációit számos exemplummal színesítette, amelyeket nagyrészt Andreas Hondorff először 1568-ban kiadott *Promptuarium exemplorum* című gyűjteményéből merített.¹¹ Ennek révén művei igen színesek, olvasmányosak és „nemcsak a teológiai érvek pontosságára és teljességére” koncentráltak, „hanem a tárgyalásmód változatosságára is”.¹² Tárgyalt témánk szempontjából különösen érdekes, hogy 1617-ben a Tízparancsolatról megjelent munkájában¹³ Margitai már szerepeltette a Jónás próféta vízbe vettetéséről szóló exemplumot a gyilkossággal (azon belül is az öngyilkossággal) kapcsolatos prédikációban. (Hiszen a Biblia szövege szerint Jónás maga is halált kér saját fejére – ebből adódóan öngyilkosnak tekintette őt a 17. századi szerző.)

Érdekes, hogy ezt a példázatot a katolikus szerzők is gyakran hozták összefüggésbe a gyilkosság kérdéskörével. Káldi György 1631-ben megjelent, hasonló témájú beszédében¹⁴ ezen exemplum kapcsán arról írt, hogy a pogányok mindig is iszonyodtak a gyilkosságtól, ezért a Jónás-történetben szereplő hajósok is mindent megtettek a gyilkosság elkerülése érdekében: megkérdezték magát Jónást, sorsot vetettek, és imádkoztak saját isteneikhez. Felekezeti szempontból azért is jelentős ez a szövegrész, mert szó szerint előfordul egy 18. századi protestáns szerző, Tyukodi Márton ugyancsak bibliamagyarázó prédikációjában, mely József pátriárka történetét dolgozta fel.¹⁵ (Tyukodi azzal indokolja előszavában a katolikus szerző szövegének kölcsönzését, hogy az sok példáza-

⁸ Dömötör, 1991, 10.

⁹ Margitai, 1616, 1624; Margitai, 1617; Margitai, 1621; Margitai, 1624); Margitai, 1632.

¹⁰ Förköli, 2016, 24–25.

¹¹ Dömötör, 1991, 10.

¹² Förköli, 2016, 25.

¹³ Margitai, 1617, 291r.

¹⁴ Káldi, 1631, 208.

¹⁵ Tyukodi, 1641; Szetey, 2012, 96–111.

tot használ. Ez pedig azt igazolja, hogy a 18. századra még inkább gyakorlattá, illetve elvárassá vált az exemplumhasználat a protestáns prédikációkban. Az ilyen típusú felekezeti közti kompiláció egyébként bevett gyakorlat volt a korszakban,¹⁶ az újabb hazai kutatások elsősorban unitárius prédikációkban mutattak ki olyan szövegrészeket, amelyek katolikus anyagból származnak.¹⁷

Megjegyzendő, hogy Káldi példázata fellelhető a kor legismertebb katolikus hitszónoka, Pázmány Péter gyilkosságról és haragról szóló prédikációjában is.¹⁸ Itt a szerző Káldihoz hasonlóan összefoglalóan értékelte a pogány hajósok cselekedeteit a gyilkosság tükrében. Ő is úgy ítélte meg, hogy a nevezettek sok mindent megtettek annak érdekében, hogy elkerüljék Jónás életének elvételét, és hasonló indokokat sorolt fel, mint Káldi. (Nem kizárt, hogy azonos forrásból dolgoztak, de a forrás jelen ismereteink szerint nem azonosítható.)

Margitai Péter teljes egészében Jónás prófétáról szóló bibliamagyarázó prédikációkat tartalmazó kötete (*Az Jonas Propheta könyvenek az Sz. Iras szerint valo igaz magyarázatty*) Debrecenben jelent meg 1621-ben. A szerző a művet Csomaközi Andrásnak, Bethlen Gábor váradi vicekapitányának ajánlotta, s a könyvben szereplő ajánlásban azt is kifejtette, hogy korának aktuális politikai eseményei (elsősorban Bethlen Gábor hadjárataival kapcsolatos történések¹⁹) nyomán a kötettel az a célja, hogy nemzeti, közösségi bűnbánatra indítson (amint ez a niniveiekkel is megtörtént Jónás próféciái hatására). A gyűjtemény a szerzőnek a káliai templomban elhangzott prédikációit rögzíti, összesen harmincegy darab beszédet. Ezek igen röviddek, s Margitai egy-egy beszéd alapigéjeként két-három versnyi szöveget használt. Egy-egy beszéden belül a bibliai szövegből kiindulva, ám annak kapcsán saját gondolatmenete szerint haladt. Jól tükrözi mindezt a gyűjtemény szerkezeti beosztása is: a kiadványban ugyanis található egy olyan mutatótábla, amelyben a szerző négy részre osztotta a kötet tartalmát, majd ezen belül szerepeltette azokat a kérdésköröket (a kötetben való megjelenés sorrendjében), amelyekkel foglalkozni kívánt az egyes beszédekben. A felsorolt értelmezési szempontok nem esnek egybe az egyes prédikációkkal: egy-egy ilyen kérdéskör több prédikációnak is témája, más esetben viszont egy beszédben több jelzett témakör is helyet kapott. Az első nagyobb rész a következő témaköröket tárgyalja (az elsőtől a tizenharmadik prédikációig):

1. Ki volt Jónás próféta? [Kicsoda volt az Ionas Propheta?]
2. Milyen hasznai (tanulságai) vannak az ő történetének? [Micsoda hasznai vadnak ennek az Historianak?]

¹⁶ Maczák, 2010, 33–41; Túri, 2011, 297–315; Túri, 2011, 113–129.

¹⁷ Maczák, 2020, 75–85; Lovas, 2014, 53–72; Szigeti Molnár, 2023.

¹⁸ Pázmány, 1636, 771–772.

¹⁹ Heltai, 2008, 108.

3. Milyen hasznai (tanulságai) vannak az ő történetének? [Kicsoda küldi az Ionast Ninivebe?]
4. Jónás követségének summája, összefoglalása. [Az Ionas követsegenek Summaja.]
5. Ninive városa. [Ninive varosarul.]
6. Miképpen akart Jónás elfutni? [Mikeppen akart az Ionas el futni?]
7. Miért űzte Isten Jónást? [Hogy hogy kergette Isten az Ionast?]
8. A pogány istenek. [Az Poganyoknak sok Istenekről.]
9. A pogány istenek. [Az Sors vetésről.]
10. Jónás büntetése. [Az Ionasnak bünteteséről.]
11. Az áldozatok eredete. [Az áldozatoknak eredetéről.]
12. A fogadalom. [Az fogadasrol.]

Amint a felsorolásból is érzékelhető, az utolsó két kérdéskör egyetlen bibliai versre vonatkozik (Jónás könyvének első fejezetéből az utolsó, tizenhatodik versre: „Ezért az emberek [hajósok] nagy félelemmel félték az Urat, áldozatot mutattak be, és fogadalmakat tettek az Úrnak.”) Vagyis ezek a témakörök a 16. századi gyakorlatnak megfelelően szoros szövegértelmezésen alapulnak, de a korábban szokásos etimológiai elemzést lényegében elhagyta a szerző. (Sőt az etimológiai elemzést még a korábban „kötelező” esetekben is minimalizálja: Jónás próféta nevének eredetéről lényegében egyetlen mondatot ír: „Az Jónásnak nevezeti a mi nyelvünkön annyit teszen: galamb.”²⁰) Az áldozatok eredetéről szóló szövegrész²¹ (amint azt a témakör megnevezése is mutatja) némiképpen eltávolodik a szövegértelmezéstől, és a bibliai szöveg kontextusától független gondolatmenetet tartalmaz (kitérve egyebek mellett a bálványimádásra is).

Megfigyelhető tehát, hogy míg Margitai korábbi, 1617-es kötetében a hajósok cselekedeteit foglalta össze (hasonlóan Káldihoz, Pázmányhoz és Tyukodi Mártonhoz), addig a Jónás könyvének egészét feldolgozó gyűjteményében más gyakorlatot követett. Amint az az idézett mutatóból is kiderül, egyaránt kitért a hajósok pogány voltára, a sorsvetésre és Jónás büntetésére. A hajósokra vonatkozó kérdéskört lényegében a hatodik prédikációban kezdi tárgyalni a szerző, a következő szempontok szerint: hogyan viselkedtek a hajósok (megijedtek, imádkoztak), majd ezt folytatja a hetedik beszédben (kidobálták marháikat a hajóból, felkeltették Jónást és imára intették), és ennek kapcsán ír arról is, hogyan viselkedett Jónás (aludt). Az egyes tettekből egyenként von le tanulságot, azonban nem összegzi a hajósok cselekedeteit. (Vagyis a korábbi beszédgyűjtemény gyakorlatával ellentétben nem elemzi azt, hogy milyen erkölcsi tanulság vonható le e történet egészéből.)

Margitai Péter tehát tudatosan más eszközökkel és szempontokkal építette fel azt a gyűjteményét, amelyben exemplumként, illetve ahol bibliamagyarázó prédikáció köz-

²⁰ Margitai, 1621, 2r.

²¹ Margitai, 1621, 64r–67v.

ponti szervezőelemeként dolgozta fel ugyanazt a történetet. A két szöveghasználta tehát nemcsak terjedelemben különbözik egymástól.

Összességében tehát fontos megjegyezni, hogy a bibliamagyarázó prédikációk igen fontos tényezői a 17. századi egyházi irodalomnak: esetükben jellegzetes protestáns műfajról beszélhetünk. Magukon viselik a 16. század hermeneutikai gyakorlatát, ám jelentős hangsúlyeltolódásnak lehetünk tanúi: a világi tudományokon alapuló (például etimológiai) magyarázatokat sok esetben felváltják az erkölcsi tanulságok és az exemplumok. Mivel ez utóbbiak a katolikus anyagban is előfordulnak, nem ritka a felekezetek közötti szövegkölcsonzás sem.

Margitai Péter Jónás próféta könyvében alapuló bibliamagyarázó prédikációgyűjteményre is igazak a fenti jellegzetességek. A szerencsés forrásadottságoknak megfelelően lehetőségünk van arra, hogy ennek szövegét összevessük a szerző korábbi munkájával és a katolikus anyaggal is. Megállapítható, hogy a bibliamagyarázó prédikációgyűjtemény sajátosságait elsősorban szerkezeti szempontból célszerű vizsgálni, kiindulva a lectio continuán alapuló tartalmi mutatóból, amelynek (jelen előadás keretében csak részlegesen végrehajtott) elemzésével nemcsak a beszédgyűjtemény hermeneutikai sajátosságai, hanem a 17. századi protestáns beszédgyűjtemény jellemzői is bemutathatók.

IRODALOM

- Bene Sándor, „Dániel próféta és a magyar történetírás” in: Tóth Gergely szerk., *Clio inter arma. Tanulmányok a 16–18. századi magyarországi történetírásról*, Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2014, 87–116.
- Csikesz Sándor, „Kálvin pásztori igehirdetése módszerének legfőbb elemei”, in: Varga Zsigmond, szerk., *Kálvin és a kálvinizmus. Tanulmányok az Institutio négy századik évfordulójára*, Debrecen: Debrecen város és a Tiszántúli Református Egyházkerület Könyvnyomda-vállalata, 1936, 235–274.
- Dömötör Ákos, „Margitai Láni Péter példázatainak eredete”, *Könyv és Könyvtár* 16 (1991), 9–18.
- Förköli Gábor, „A Kalauz helye a magyar vallásos antropológia történetében. Pázmány Péter érvei a katolikus Lépes Bálint és a református Margitai Láni Péter műveiben,” in: Maczák Ibolya, szerk., *Útmutató. Tanulmányok Pázmány Péter Kalauzjáról*, Budapest: MTA–PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport, 2016, 9–29.
- Gál Lajos, *Geleji Katona István igehirdetése*. Debrecen, 1939, 210–217.
- Győri L. János, „Az Ószövetség szerepe a 16–17. századi magyar református prédikációkban” in Kustár Zoltán, Németh Áron, szerk., *Az Ószövetség és a reformáció. Tanulmányok a héber nyelvű Ószövetség és a protestantizmus kapcsolatának múltjából és jelenéből*, Debrecen: Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2018, 237–251.
- Heltai János, *Műfajok és művek a XVII. század magyarországi könyvkiadásában (1601–1655)*, Budapest: Universitas, 2008, 50–51.
- Káldi György, *Az innepekre-valo predikatzioknak első része* (Pozsony: Rikesz Mihály, 1631).
- Kecskeméti Gábor, „A régi magyarországi irodalomelmélet alappozíciói” in: Jankovits László, Orlovszky Géza, szerk., *A magyar irodalom története*, I., Budapest: Gondolat, 2007, 117–227.

- , „Genus dicendi – genus docendi: Sermo és doctrina a 17. századi protestáns prédikációirodalomban” in: Kárpát, Paul, Tarnói László, szerk., *Berliner Beiträge zur Hungarologie: Schriftenreihe des Seminars für Hungarologie an der Humboldt-Universität zu Berlin*, Berlin: Humboldt-Universität zu Berlin, 1994, 50–76.
- Kreslins, Janis, *Dominus narrabit in scriptura populorum. A Study of Earh Seventeenth-Certury Lutheran Teaching on Preaching and the Lettische lang-gewünschte Postill of Georghis Mancekus*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1992.
- Kustár Zoltán, „Kálvin János és az Ószövetség” in Kustár Zoltán, Németh Áron, szerk., *Az Ószövetség és a reformáció. Tanulmányok a héber nyelvű Ószövetség és a protestantizmus kapcsolatának múltjából és jelenéből*, Debrecen: Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2018, 21–38.
- Lovas Borbála: „Hozzátenni vagy elvenni? Enyedi-prédikációk másolatai és azok kompilációs jegyei” in: Maczák Ibolya szerk., *Közkincs. Tanulmányok a magyarországi prédikációk kompilációjáról*, Budapest: MTA–PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport, 2014, 53–72.
- Maczák Ibolya, *Elorzott szavak. Szövegalkotás 17–18. századi prédikációkban*, Szigetmonostor: WZ Könyvek, 2010.
- , „Mindeneknek kedves méhek. Tyukodi Márton és a felekezeti közti kompiláció”, in: Móré Tünde, Tasi Réka szerk., *Interkonfesszionalitás és irodalom a kora újkorban*, Budapest: reciti, 2020, 75–85.
- Margitai Péter, *Az Apostoli credonak az Szent Iras szerint valo igaz magyarázattya*, Debrecen: Rheda Péter, 1624.
- , *Az Ionas propheta könyvenek az Sz. Iras szerint valo igaz magyarázattya*, Debrecen: Rheda Pál, 1621.
- , *Az Isten törvényenek, az Szent Iras szerint valo magyarázattya*, Debrecen: Rheda Pál, 1617.
- , *Az mindennapi könyörgő imadsagnak magyarázattya*, Debrecen: Rheda Pál, 1616.
- , *Temető praedikatiok*, Debrecen: Fodorik Menyhért, 1632.
- Pázmány Péter, *A romai anyaszentegyház szokasából minden vasarnapokra es egy-nehany innepekre rendelt evangeliomokrul predikacziok*, Pozsony: Societatis Jesu, 1636.
- Ravasz László, *A gyülekezeti igehirdetés elmélete (Homiletika)*, Pápa, 1915.
- Schubert, Anselm. „Humanismus und Reformation. Einführung“, in: Oda Wischmeyer, Hg. *Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origenes bis zur Gegenwart*, Berlin, Boston: De Gruyter, 2016, 273–276; magyar ford.: *A bibliai hermeneutikák lézikönyve Órigenésztől napjainkig*, Szeged: SZNBKA, 2022, 297–299.
- Szetey Szabolcs, „Tyukodi Márton Joseph patriarchája és a korszak prédikációírási technikái”, *Confessio* (2012), 96–111.
- Túri Tamás, „Fejérvári Sámuel prédikációinak forráskezelése. Felekezeti közti kompiláció az unitáriusok körében”, *Keresztény Magvető* 117 (2011), 297–315.
- , „Papi fejedelmek elméjével böltselfelküdén. 18. századi unitárius prédikációk kompilációs technikái”, in: Bartók Zsófia Ágnes et al., szerk., *Mű és Szerző. Fiatal kutatók konferenciája. Tanulmánykötet*, Budapest: ELTE Régi Magyar Irodalom Tanszék, 2011, 113–129.
- Tyukodi Márton, *Az tiszta eletue Joseph Patriarcha Eletének, szenvedésének, és ditsirettel viselt dolgainak Sz. Irás szerint valo magyarázattya*, Várad: Szenci Kertész Ábrahám, 1641.
- Varga István, *Az Új Testamentomi Szent Irasoknak critica históriája és hermeneuticaja az exegetica theologia II-dik részének első darabja*, Debrecen, 1816.

A 16. SZÁZADI LATIN BIBLIAFORDÍTÁSOK HERMENEUTIKÁJA

John M. Lenhart szerint „a 16. század a latin nyelvű Biblia évszázada volt”.¹ Ezt az állítást alátámasztják az adatok is: 1450 és 1500 között csupán 94 kiadásról van tudomásunk, míg 1501-től 1600-ig már 438 kiadásról beszélhetünk. 1601-től 1700-ig viszont ismét csökken a kiadások száma, mindössze 262-re. A 18. században pedig folytatódott a számbeli csökkenés. Tehát azzal a szokásos elképzeléssel szemben, miszerint a reformáció hozta magával a népnyelvű Bibliák fordítását és kiadását, inkább azt mondhatjuk, hogy a népnyelvű fordítások egyfajta végpontjai voltak annak a folyamatnak, amely valójában a Biblia üzenetének jobb megértése iránti igényből fakadt. A Vulgata volt az elsődleges eszköz ebben, míg revíziói és az újabb latin nyelvű fordítások csak tovább erősítették ezt a folyamatot.

Az ókori irodalom eredeti nyelven történő újrafelfedezésének és újrafordításának igénye a reneszánszban jelent meg. A humanista tudósok hamarosan felismerték, hogy a másolás és a szöveghagyományozás hosszú története miatt a Vulgata sem mentes a hibáktól.² Virágzott a régi dokumentumok szerzőségének vizsgálata, és viták alakultak ki, hogy a Vulgata mennyire tükrözi a régi latin Biblia korábbi változatát. Rotterdami Erasmus úttörő munkája volt a Vulgata rekonstruálása és a görög eredetin alapuló új latin fordítás elkészítése. A rendelkezésre álló héber vagy görög kéziratokat, valamint a korábbi Vulgata-kéziratokat összegyűjtötték, és új, megbízhatóbb Vulgata-kiadásokat készítettek, vagy más megközelítésben az eredeti szövegekből új latin fordításokat készítettek. A folyamat átívelt egyházi irányzatokon és felekezeteken.

Josef Eskhult szerint az új Vulgata-kutatásban felekezeti tendenciák fedezhetők fel: a római katolikusok főként a Vulgata latin kézirataira támaszkodtak javításaik során, míg a lutheránus tudósok inkább a héber és görög kéziratokat vették alapul. Emellett a reformáció kálvinista teológusai teljesen új latin fordításokat készítettek.³ A lutheránus tudósok általában mérsékelt, vagy köztes álláspontot képviseltek, nem tekintették a Vulgátát mérvadónak, és inkább a héber és görög kódexeket használták a szöveg javí-

¹ LENHART, 416.

² A reneszánsz és a reformátorok közötti szoros hermeneutikai kapcsolatról lásd GÁNÓCZY Sándor és Stefan SCHIELD kiváló könyvét az irodalomjegyzékben.

³ ESKHULT, 34.

tására. Erről tanúskodnak a lutheránus hitvallások bibliai idézetei is.⁴ 1521 és 1570 között összesen 58 javított Vulgata-kiadás jelent meg, amelyeket főként lutheránusok adtak ki.⁵

A lutheránusok a Vulgata szövegét a feltételezett eredeti olvasatokhoz való közelítés céljából glosszákkal és megjegyzésekkel ellátott Biblia-kiadásokban (*Biblia glossata/annotata*) tették közzé, kiegészítve saját magyarázataikkal. Céljuk az volt, hogy minél szélesebb körben terjesszék a reformáció tanításait. Az első lutheránus Vulgata-átdolgozást 1522-ben egy nürnbergi professzor, Andreas Osiander készítette. 1527-ben Johann Petreius, nürnbergi tudós, nyomdász egy másik javított Vulgátát adott ki. 1529-ben, a *Septembertestament* (1522) és a teljes német Biblia (1534) kiadása között Luther és munkatársai is kiadtak egy javított Vulgata-kiadást, amelynek célja a teológiai bibliai oktatás elősegítése volt. Luther az előszóban hangsúlyozza, hogy ez a tanulmányi Biblia nem arra való, hogy a templomokban olvassák, és nem is arra, hogy a régi Vulgata helyébe lépjen.⁶ Az idősebb Lucas Osiander kiadása hét kötetben jelent meg 1574 és 1586 között. Most ezt a kiadást tekintjük át, mint a lutheránus latin nyelvű Bibliák tipikus példáját.⁷

Konrad Pellican zürichi tudós volt az első kálvinista, aki felülvizsgálta a Vulgata szövegét. Munkáját 1532 és 1539 között egy kommentár-sorozatban foglalta össze.⁸ Ezt követően más kálvinista tudósok, mint például Leo Jud⁹ és Münster, fordításaikkal követték őt.¹⁰ Érdemes megjegyezni, hogy sem Jud, sem Sebastian Castellio¹¹ fordítását

⁴ ESKHULT, 35.

⁵ A Vulgata protestáns kiadásainak teljes jegyzékét lásd J. LE LONG, C. F. BOERNER, A. G. MASCH, *Bibliotheca Sacra*, Halle, 1778/90. 308–352.

⁶ ESKHULT, 36.

⁷ A Hallei Egyetemen található 1609-es (és 1619-es) kiadás digitális másolatát használtam. Az elérhetőséget lásd: <https://opendata2.uni-halle.de/handle/1516514412012/32497> (a letöltés ideje: 2022. 08. 13.)

⁸ Pellican nagy tisztelettel viseltetett a Vulgata iránt, és csak akkor módosította a szöveget, ha az eltért a héber szövegtől, vagy kevesebbet közölt, mint amennyi a héberben szerepelt. Ha a héber szöveg bizonytalan olvasatot közölt, Pellican megtartotta a Vulgata szövegét, és nem tett saját javaslatokat vagy módosításokat. Vö. ESKHULT, 37.

⁹ Maga Jud Ószövetség fordításában szorosan kapcsolódott Zwingli zürichi munkájához. Először 1543-ban jelent meg terjedelmes kommentárokkal együtt (1544, 1550). Meglepő módon nem került a tiltott könyvek jegyzékére. Továbbá Salamancában spanyol katolikus kiadás is megjelent (1584). Pagninus és Münster fordításaihoz viszonyítva Jud latin fordítása stilisztikai szempontból előrelépés, méghozzá a szó szerintiség elkerülésére való törekvéssel. Azonban ez a törekvés néha pontatlansághoz vezet.

¹⁰ ESKHULT, 47.

¹¹ Sebastian Castellio savoyai kálvinista teológus volt, akinek teljes bibliafordítása 1551-ben jelent meg Bázelen. Homéroszt olvasva nőtt fel, amiért nagy hangsúlyt fektetett a magas színvonalú latin stílusra. Bár kortársai bírálták a Biblia szövegének stílárís javítása miatt, fordítása reneszánszát élte a felvilágosodás után, sok irodalmár dicsérte szépségét. Valóban kiemelkedő irodalmi műként is, még akkor is, ha nem mindig hű a héber szöveghez. Tartózkodik a héber idiómák visszaadásától, és igyekszik idiomatikus latin nyelven írni. Még a bevett egyházi terminológiát is elhagyja, hogy közelebb

nem említi meg Károlyi Gáspár a Vizsolyi Biblia előszavában, ahol a hivatkozott bibliafordítások listája található.

Miért volt olyan fontos a kálvinista reformátorok számára a Biblia latinra való újrafordítása? Josef Eskhult szerint részben azért, mert a középkori értelmezés négy jelentéséből hármat elhagytak (allegorikus, morális és anagogikus), és csak az első, a szó szerinti vagy történelmi jelentést hangsúlyozták. Ez azt jelentette, hogy a reformátoroknak újra kellett felfedezniük a Biblia prófétai és krisztológiai jelentését, amelyről úgy vélték, hogy a szó szerinti olvasaton alapul. Ehhez olyan fordításokra volt szükségük, amelyek a héber szöveg jelentését a lehető legpontosabban tükrözik.

A reformáció korában a héber már elengedhetetlen részét képezte az egyetemi oktatásnak, és olyan tudósok, mint Leo Jud, Santes Pagninus¹² vagy Sebastian Münster,¹³ már képesek voltak az Ószövetség krisztológiai értelmezésén dolgozni olyan nyelvi készségekkel és tudással, amely felért a hébert anyanyelvként beszélő rabbikéval. Fordításaikban a reformáció héber szakértői gyakran közvetítették a rabbik rabbinikus exegézisének a megglátásait. Ezeket a jegyzeteket, amelyek latinul hozzáférhetőek, Európa-szerte használták az újszövetségi fordítások szerzői, így Károlyi Gáspár is. Bár a népnyelvű bibliafordítások hatalmas lépést jelentettek a Biblia ügyének előmozdításában, a latin bibliafordítások elengedhetetlenek voltak a reformáció kori tudományos teológiai vitákban. Ezekkel a latin fordításokkal a tudósok képesek voltak összehasonlítani exegetikai megfigyeléseiket és fordítási megoldásaikat. Éppúgy, ahogy ma a bibliafordítók a mindennapi munkájukban angol mintafordításokat használnak, hogy

maradjon a latin nyelv szelleméhez (például *res publica christiana* az *ecclesia* helyett). Ezért Béza egyik értekezésében Castelliót az eretnekek közé sorolta. Castello azonban cáfolta a vádakat a *Defensio translationum suarum* című művében. Richard Simon szerint fordításának pontatlanságai abból erednek, hogy Castello megpróbálta utánozni Cicero és Catullus stílusát. ESKHULT, 45.

¹² Pagninus olasz domonkos szerzetes volt, aki 1518-ban fejezte be az Ószövetség fordítását, és 1527-ben jelent meg a teljes bibliafordítása. Munkáját XI. Leó pápa támogatásával végezte. Szorosan követte a héber szórendet. Fordítását Arias Montanus alaposan átdolgozta az antwerpeni Polyglottában (1572). Pagninus a héberből kihagyott szavakat dőlt betűvel jelölte, a le nem fordított héber szavakat pedig a lapszélen. Mind a katolikus, mind a protestáns tudósok nagyra becsülték fordítását, feltehetően azért, mert ez egy rendkívül szó szerinti fordítás volt. Luther is ajánlotta, bár a benne foglalt rabbinikus anyagot túl soknak tartotta. Pierre Daniel Huet szerint kritikusaival azzal vádolták Pagninust, hogy túlságosan pedánsan adja vissza a héber nyelvet (*nimia diligentia*), elmerül a részletekben (*morosa minutarum et levium rerum assectatio*), nem elegáns (*inconcinuitas*), és néha érthetetlen (*obscuritas*). ESKHULT, 45–46.

¹³ Münster fordítását először 1534–1535-ben adták ki Bázelen, majd 1539-ben Zürichben, és újra Bázelen 1546-ban. Az előszó szerint szorosan követi a héber szöveget, és azt kívánja, hogy segítse azokat, akik kevésbé vagy egyáltalán nem értik a héber nyelvet. Úgy vélekedett, hogy a Vulgata inkább összefoglalja, mint lefordítja a héber szöveget, és nem tartotta kíváncsnak ezt a fajta fordítást. Szerinte a rabbinikus értelmezők nélkül senki sem értheti meg helyesen az Ószövetséget, még akkor sem, ha maguk a rabbik teológiailag tudatlanok voltak, mert nem ismerték fel Krisztust az Ószövetség szövegében (itt a 2Kor 3,14–15 hatását fedezhetjük fel). Münster gyakran konzultált a rabbikkal, azt állítva, hogy Jeromos is így tett. Bár sokan bírálták csiszolatlan latinságáért, Richard Simon ezt a pontos fordításra való törekvés jeleként tekintette, és Münstert a protestáns fordítók közül a leggondosabbnak nevezte. ESKHULT, 46–47.

biztosítsák a kulturális vagy nyelvi kommunikációt, a reformáció korában a latin fordítások közvetítettek új teológiai meglátásokat és új bibliaértelmezéseket. Ne felejtjük el, hogy a latin fordítások pénzügyi szempontból is fontosak voltak: az ilyen kiadványoknak szinte minden európai országban volt piaca,¹⁴ míg a népnyelvű fordításoké viszonylag kisebb volt. Összefoglalva: a Vulgata új revíziói és a Biblia új latin fordításai a 16. században elsősorban nem liturgikus célokat szolgáltak, hanem alapot teremtettek a tudományos vitákhoz és kommunikációhoz. Gyakran használták a teológiai oktatásban is tanulási eszközként a héber és görög nyelvet tanulók számára.

Fordításelméleti szempontból az új latin fordítások, néhány kivételtől eltekintve, szó szerinti fordítások voltak. Fordítóik gyakran hivatkoztak Jeromosra, aki Pammachius-hoz írt levelében (*Epistolae* 57.5.1.) különbséget tett az irodalmi szövegek, illetve a Biblia fordítása között. Az előbbi esetében gondolatról gondolatra történő fordítást javasolt, az utóbbi esetében viszont szóról szóra történő fordítást, mert „a Szentírásban még a szórend is misztériumot hordoz”. Ugyanakkor maga Jeromos sem mindig követte saját elveit: bibliafordításaiban másképp járt el az evangéliumok, a zsoltárok és a többi bibliai könyv latinra fordításánál. Az evangéliumok és a zsoltárok esetében valóban a szó szerinti fordításra törekedett, a többi bibliai könyv esetében azonban megengedőbb volt. Ezért gondolták a 16. századi bibliafordítók, hogy a Vulgatát sok helyen szó szerinti fordítással lehetne javítani. Így megpróbálták egy-egy héber vagy görög kifejezés jelentését pontosabban és egyértelműbben feltárni, mint a Vulgata meglévő megoldása. Ennek ellenére a 16. században voltak olyan szerzők, mint például az angol Lawrence Humphrey (*Interpretatio linguarum*, Basel, 1559), akik a szószerinti-ségen túl más tényezőket is a jó bibliafordítás jellemzőjének tekintettek, de az ő nézete kisebbségi álláspont volt. Humphrey négy szempontot különböztetett meg, amelyek szerinte a helyes fordításhoz szükségesek:

1. *plenitudo* (a fordításnak a lefordított szöveg teljes jelentését kell kifejeznie),
2. *proprietas* (azaz a megfelelő szó vagy kifejezés megtalálása),
3. *puritas* (világos, érthető fordítás)
4. és *aptitudo* (amikor a fordítás figyelembe veszi a forrásszöveg stílusjegyeit).¹⁵

Ezzel a háttérrel rápillanthatunk, hogyan sikerült a kálvinistáknak, a lutheránusoknak és a katolikusoknak rekonstruálniuk a Biblia helyes latin szövegét. Időrendi sorrendben haladva először a kálvinista iskola Tremellius–Junius-fordításával foglalkozunk.

¹⁴ Kassán népszerű és naprakész könyvkereskedés működött, mindössze egy karnyújtásnyira Gönc-től, ahol Károlyi és munkatársai a Bibliát fordították. A városban egy-két hónapon belül be lehetett szerezni minden új, Nyugat-Európában megjelent latin nyelvű bibliafordítást. SZABÓ, 47.

¹⁵ Nem csoda, hogy nagyra értékelte Castellio fordítását. ESKHUL, 43.

I. TREMELLIUS¹⁶

Tremellius és veje, Junius, aki az apokrifek fordításáért volt felelős, nem árulnak el semmit ennek az ószövetségi fordításnak a forrásszövegéről.¹⁷ Az előszóban azzal indokolják fordításukat, hogy a *Hebraica Veritas* elve megköveteli, hogy a Biblia eredeti szövegét a lehető legszorosabban kövessék az egyház tanításában. A református egyház helyezte a legnagyobb hangsúlyt a *Hebraica Veritas* elvére. Amennyire a latin nyelv engedte, a fordítók követték a héber szórendet. Richard Simon katolikus tudós szerint Tremellius olyan fordítási módszert alkalmazott, amelyben a tévedés lehetsége kódolva volt: a héber pontos jelentésének hangsúlyozása érdekében gyakran túlfordít, és emiatt kétértelművé vagy egyszerűen félrevezetővé válik.

Tremellius megváltoztatta a tulajdonneveket, és közelebb hozta őket a héber eredetihez (például Jehoschuah, Jeschajah, Jirmejah). A könyvek kánoni sorrendjét tekintve fordítása a hagyományos protestáns sorrendet követi, az úgynevezett apokrif könyveket pedig a két testamentum között találjuk. A deuterokanonikus könyvek mellett néhány pszeudepigráf iratot is tartalmaz, mint például Ezsdrás harmadik könyvét, Manassé imáját, a Makkabeusok harmadik és negyedik könyvét.

Fordítási szempontból néha nehezebbnek tűnik, mint a Vulgata, bár a héber szöveg ezt nem indokolja.¹⁸ Tremellius megjegyzései, az egyes szavakhoz vagy mondatokhoz fűzött glosszák főként a fontosabb európai nyelvek és a bibliai nyelvek közötti nyelvi párhuzamokra hívták fel a figyelmet. Figyelemre méltó, hogy a fordító kálvinista meggyőződése nem befolyásolta jelentősen jegyzeteit. Zsidó származása ellenére nem tértési céllal írta jegyzeteit, és nem vitatkozik sem a katolikusokkal, sem a lutheránusokkal.

Minden bibliai könyv elején van néhány sor, az úgynevezett *argumentum*. Ezekben az argumentumokban az olvasó megismerkedik a bibliai könyv fő legfontosabb jellemzőivel és gondolataival. A fordító ezekben az argumentumokban gyakran próbálja tisztázni a szerzőséggel felmerülő kérdéseket is.

¹⁶ Tremellius Ferrarában született zsidó szülők gyermekeként, majd áttért a katolikus hitre és pap lett. 31 éves korában meghívást kapott, hogy a luccai egyetemen a héber nyelv professzora legyen, ahol Pietro Martire Vermigli (ágostonos szerzetesből a reformáció követőjévé vált) hatása erősen érződött. Az inkvizíció 1542-ben üldözni kezdte a luccai protestánsokat, köztük Tremelliust is, aki kénytelen volt elmenekülni Itáliából. Strasbourgban héber nyelvet tanított, majd Thomas Cranmer érsek meghívására 1547-ben Angliába ment, és a cambridge-i egyetem héber nyelvi professzora lett. Miután I. Mária katolikus királynő hatalomra került, ismét menekülnie kellett. Heidelbergben tanított, és több fontos művet publikált. 1567-ben latinra fordította a Kispróféták targumát, később arámi és szír nyelvtankönyvet adott ki, és kiadta a szír Újszövetség latin fordítását, amelyet I. Erzsébet királynőnek ajánlott. Végével, Franciscus Juniusszal együtt 1575 és 1579 között Frankfurtban kiadta az Ószövetség latin fordítását (2. kiadás 1590-ben Genfben). ESKHULT, 51–52 és LLOYD JONES, 50–54.

¹⁷ ESKHULT, 41.

¹⁸ Ter 1,4 *distinctionem fecit Deus inter lucem et tenebras* in the Vulgate: *divisit lucem ac tenebras*, héberül: וַיַּבְדֵּל אֱלֹהִים בֵּין הָאֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ

A fejezetcímek segítik a fejezetek bevezetését és az azonos témájú fejezetek azonosítását. Az ószövetségi fejezetcímek általánosan az ígéretek újszövetségi beteljesedését és az ószövetségi szöveg krisztológiai jelentőségét hangsúlyozzák.¹⁹

Tremellius fordításának kiemelkedő elemei a *marginalia*, azaz a széljegyzetek és a bibliai könyvek végén található tematikus szócikkek.²⁰ A széljegyzetek a héber alapszöveg jelentésének feltárására összpontosítanak, magyarázva és értelmezve a fordításban alkalmazott megoldásokat. Meglepő, hogy egy protestáns bibliakiadáshoz képest mennyire kevés kereszthivatkozást találunk. Ennek oka valószínűleg az, hogy munkáját Tremellius nem elsősorban tanulmányi Bibliának szánta. Fordítása új latin nyelvű változatként funkcionál, melynek jelentősége nyelvészeti, nem pedig exegetikai síkon érhető tetten. A bibliai könyvek végén elhelyezett tematikus szócikkek Tremellius szerkezeti és műfaji észrevételeit tárják eléink. Általánosságban elmondható, hogy Tremellius nagyra becsülte a Biblia héber szövegét, kiemelkedő irodalmi alkotásnak tartotta, és azzal a céllal fordította le latinra, hogy megőrizze irodalmi értékét.

Tremellius fordításáról szólva meg kell említenünk, hogy Károlyi Gáspár és munkatársai sok esetben átvették és alkalmazták Tremellius fordítási megoldását vagy megjegyzését a Vizsolyi Bibliában. Ugyanakkor saját kutatásaim szerint²¹ nem támaszkodtak vakon Tremelliusra, sőt nem támaszkodtak gyakrabban őrá, mint a Vulgátára vagy saját belátásukra, bár az előbbivel vádolják őket a korszak egyes kutatói („a Vizsolyi Bibliát a Tremellius-Bibliából fordították”).²²

2. MOST VIZSGÁLJUK MEG LUCAS OSIANDER BIBLIAKIADÁSÁT!

Az idősebb Lucas Osiander szinte kortársa volt Tremelliusnak és Juniusnak. Tübingenben adta ki 1600-ban a Vulgata javított kiadását. Jómagam egy későbbi kiadást tanulmányoztam, amely 1609-ben (az első két kötet) és 1619-ben (a harmadik kötet) jelent meg.²³ Osiander nem készített teljesen új latin Bibliát. A Vulgata szövegét a rendelkezésre álló héber kéziratok alapján javította. Alapelve volt, hogy megőrizze a Vulgata szövegét, és saját jegyzeteivel bővítse azt. Érdekes tipográfiai megoldás volt, hogy saját

¹⁹ Megjelennek itt dogmatikus-vallási elemek is. Például, amikor a bűn kerül szóba, Tremellius hozzáteszi, hogy az ember bűnbeeséskor elveszített teremtett státusza csak Krisztusban áll helyre. Vö. AUSTIN, 275.

²⁰ AUSTIN, 269.

²¹ A Pázmány Péter Katolikus Egyetemen Szent Jeromos halálának 1600. évfordulója alkalmából rendezett konferencián (2020. szeptember 30. – október 1.) tartottam előadást erről a kérdéstről („*Ha a szükség úgy hozza, örömet élünk vele*” – *A Vulgata editio szerepe a Vizsolyi Bibliában*). In: *Szeresd az Írás tudományát*, SZIT, (2023).

²² Vö. Komoróczy, 82–83. Továbbá Szabó, 45–48.

²³ A hallei egyetem digitális másolatát használtam: https://opendata2.uni-halle.de/explore?bitstream_id=953216f4-4fba-4117-8869-f817acd192d7&handle=1516514412012/32497&provider=iiif-image&multipart=true (a letöltés ideje: 2022. 08. 21.)

magyarázatait a bibliai szöveg sorai közé illesztette, csak kisebb betűmérettel és dőlt betűvel. Ez a megoldás, kisebb változtatásokkal, ma is él a revideált Luther-bibliák tanulmányozásra szánt kiadásában (például a *Stuttgarter Erklärungsbibel*²⁴).

Richard Simon dicsérte Osiander munkáját, mert megőrizte a Vulgata szövegét, és inkább kiegészítésre törekedett, mint kritikai visszavágásra. Osiander sajátos tipográfiai megoldásai azonban kritikát is kapott: Simon megjegyezte, hogy ha a javítások és kiegészítések a margón, széljegyzetként jelentek volna meg, akkor a kiadás még azok számára is hasznos lett volna, akik nem értenek egyet a javításaival.

A mű előszavában a szerző célul tűzte ki, hogy közvetítse Luther Márton exegetikai és teológiai meglátásait azoknak, akik nem beszélnek németül. Bibliakiadása így egyfajta híddá válik az európai teológiai tudományosság és Luther biblikus művei között, bemutatva a legfontosabb lutheri tanításokat (*doctrinas insigniores quasi digito monstrarem*). Ahol a Vulgata szövege érthetetlen volt, rövid és világos magyarázatokkal (*brevi et perspicua explicatione illustrarem*) igyekezett tisztázni azt az olvasók számára. A mű elsődleges célközönségét a teológiai hallgatók képezték.

Osiander ars poetica-ja a következő: „Úgy olvasni, hogy az ember nem érti, hanyagság” (*Legere enim et non intelligere, negligere est*). Ez az elv magyarázza, miért nem alkalmaz új fordítást, inkább arra törekszik, hogy érthetőbbé tegye a Vulgátát, a leggyakrabban olvasott bibliafordítást.

Osiander magyarázatát, amely Lutherre épül, és hozzá vezet vissza, talán a Ter 15,5–6 verseihez fűzött jegyzeteivel lehet a legjobban illusztrálni:

Majd kivezette az Úr, vagyis azon az éjszakán, amelyen nem tudott aludni nyugtalan lelki-állapota miatt, és azt mondta: Tekints föl az égre, és számold meg a csillagokat, ha meg tudod számolni! Ennyi utódod lesz! – mondta. Vagyis, ahogyan a csillagok megszámlálhatatlanok, úgy senki sem lesz képes megszámlálni a töledek származó embereket, mert sokan vannak. Mert itt nem Ábrám testi leszármazottairól beszél, hanem elsősorban lelki leszármazottairól, a keresztényekről, akik a Szentlélek kegyelme és jócselekedeteik miatt úgy fognak ragyogni, mint a csillagok az égen. Ábrám hitt az Úrnak, vagyis abban, aki megígérte kegyelmét Krisztusnak, aki Ábrám magvából fog születni, és ő ezt számította be neki igazsággul. Vagyis Isten a hívő Ábrámot igaznak nyilvánította az ő áldott magvára, Krisztusra való tekintettel. Isten megbocsátotta bűneit, és a mennyek országának örökösévé tette. Isten nemcsak Ábrám hitét nézte, nem is csupán azt az ígéretet, hogy megsokasítja utódait, hanem azt az ígéretet is, amelyet korábban, a 12. fejezetben adott, miszerint „*általed nyer áldást a föld minden nemzetsége*”. Ezt a részt magyarázva tanítja Pál apostol a Rómaiakhoz írt levélben (4. fejezet), hogy mindenki, aki üdvözülni fog, Ábrahám ősatya példáját követve, megigazolást nyert Istentől, nem cselekedetek vagy érdemek által, hanem a Krisztusba vetett hit által (amely által békességet nyerhetünk Istennel), vagyis elnyerte bűnei bocsánatát és az örök életet. Ez az egész Szentírás egyik legfontosabb szakasza.

²⁴ Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2005.

Ezekben a jegyzetekben egyértelműen megfogalmazódik a megigazulásról szóló lutheri tanítás. Bár a Teremtés könyvének kontextusában más megfontolások is felmerülhetnek, például a héber szöveg kétértelműsége abban, hogy ki kit tekintett igaznak; ez jól dokumentált a rabbinikus feljegyzésekben.²⁵

Ami a könyvek kánoni sorrendjét illeti, Lucas Osiander a hagyományos protestáns kánont követi, hasonlóan Tremelliushoz. Az apokrif könyvek esetében azonban van némi eltérés a kálvinista Tremellius-kiadáshoz képest: itt nem találjuk a harmadik és negyedik Makkabeus-könyvet, sem Ezsdrás harmadik könyvét. Helyettük ott van Azariás imája és a Három ifjú éneke (kiegészítések Dániel 2. fejezetéhez). Lucas Osiander Vulgata-kiadása nagy értékének tartom a mindhárom kötet végén található tematikus konkordanciát.

3. V. SIXTUS ÉS VIII. KELEMEN PÁPÁK BIBLIÁJA (*VULGATA SIXTINA-CLEMENTINA*)

A katolikus egyház hivatalos Vulgata-kiadása a latin nyelvű bibliai revíziók és fordítások 16. századi történetének csúcspontja volt, bár szövegkritikai szempontból nem mindig kielégítő. A Tridenti (Tridenti, Trentói) Zsinat határozottan kijelentette, hogy hivatalos és vitathatatlan bibliafordítást kell kiadni.²⁶ A zsinati atyák szerint a 16. században a különböző Vulgata-revíziók és új latin fordítások káoszt okoztak.

A tridenti kor utáni katolikus teológusok Vulgatahoz való viszonyát Abraham Calovius wittenbergi teológus tanulmányozta.²⁷ Általánosságban megállapította, hogy a római katolikus teológusok között nem volt teljes egyetértés abban, hogy mit értettek a tridenti dekrétumokban a „hiteles” jelző alatt (lásd a 27. lábjegyzetet). A többi latin fordításhoz képest hitelesnek kell-e tekinteni, vagy ugyanazt a hitelességet kell-e hordoznia, mint maguknak a héber és görög forrásszövegeknek? Calovius három fő nézetre osztotta a római teológusok véleményét.

- Az első csoport szerint a hiteles azt jelenti, hogy „isteni sugalmazású” (*Vulgatam translationem latinam divinam ipsiusque Spiritus Sancti versionem esse*),
- második nézet szerint nem sugalmazott, de mentes minden hibától és tévedéstől, még a legkisebbektől is (*ab omnibus...erroribus, etiam levioribus...immunem esse*),

²⁵ Vö. Oeming, 182–197. Oeming tanulmánya szerint azt az értelmezést, hogy Abrám Istent igaznak tekintette (15,6), már széles körben tárgyalta a rabbinikus irodalom, így feltehetően Osiander számára is ismert lehetett.

²⁶ 4. ülészak, 1546. április 8-án: „a szentséges zsinat [...] meggondolván, hogy nem kevés hasznót hozhat az Isten Egyházának, ha köztudomásúvá válna, hogy a szent könyvek összes, széles körben használt latin kiadásai közül melyet kell hitelesnek tartanunk, megállapítja és kinyilvánítja, hogy ezt az ősi Vulgata-kiadást”. Lásd in Denziger, 245–246. Magyarul: H. DENZINGER, P. HÜNERMANN, *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*. Bányterenyé – Budapest: Örökmécs Kiadó – Szent István Társulat, 2004, 373.

²⁷ *Criticus Sacer vel Commentarii apodictio-elenchtici super Augustanam confessionem*, Wittenberg, 1643. 504–511.

- míg a harmadik nézet szerint a hitre és erkölcsre vonatkozó tanítások tekintetében mentes a tévedésektől (*immunis sit iis saltem erroribus, qui in fidem et bonos mores impingant*).

Calovius számos példával bizonyítja, hogy mindhárom csoport téved, ezért a Vulgata hitelessége minden szempontból tarthatatlan. Mégis elismeri, hogy a Vulgátának van néhány óriási előnye az újabb latin bibliafordításokkal szemben. Egyrészt az ősiségét, másrészt a legszélesebb körű elterjedtségét és elfogadottságát az egyházban, harmadrészt pedig a szemléletességét (érthetőségét) és helyességét (azaz a fordítási megoldások szinte mindenütt a latin nyelv sajátosságait tükrözik, vagyis természetes hatást keltenek).

A két fő kiadási hagyomány, a párizsi Biblia és a leuveni kiadás adhatta az alapot a tervezett hivatalos bibliakiadás elkészítéséhez. A leuveni kiadások jobbak és megbízhatóbbak voltak, főként azért, mert jegyzeteik átláthatóbbak voltak, vagyis a szerkesztők jelzik, hogy miért változtattak a régi szöveghez képest. A párizsi kiadásokból viszont hiányoztak a revízió elveire vonatkozó információk és a szerkesztők által használt kódexek nevei.²⁸ V. Sixtus pápa a rendelkezésre álló legjobb kódexek és szakértők bevonásával megkezdte az új Vulgata-kiadás előkészítését. A revíziós elveket és módszereket tartalmazó pápai bulla is megjelent 1590-ben. Ebben a pápa elítéli mind a korábbi katolikus, mind az úgynevezett eretnek Vulgata-revíziókat, és a Tridenti zsinat határozatára hivatkozik. Egy dolog világos volt: a Vulgata-kiadások körüli kaoszba valamilyen rendet kellett tenni. Sixtus nemcsak szakértők és tudósok segítségére támaszkodott, hanem személyesen is részt vett a revíziós folyamatban, és megpróbálta eldönteni, melyik olvasat a helyes. Ő és segítői a legjobb latin kódexekre támaszkodtak, és az egyházatyák műveiben található bibliai idézeteket is figyelemmel kísérték. Csak akkor fordultak a héber és görög kéziratokhoz és kódexekhez, amikor előbbieik egyike sem adott kielégítő megoldást. V. Sixtus azt is elrendelte, hogy a misekönyveket és a liturgiát is az új, ezen túl mérvadó bibliai szöveghez kell igazítani, és megtiltotta azt is, hogy az egyházban bármilyen más szövegalapot tartalmazó Vulgata-kiadást hivatalos Szentírásnak tekintsenek.

A sixtusi bulla azonban nem léphetett igazán hatályba, mert a későbbi pápák felfüggesztették a végrehajtását. A Sixtust követő harmadik pápa, VIII. Kelemen, elkezdte a Biblia új kiadásának előkészítését. A hivatalos indok az volt, hogy a sixtusi Vulgata túl sok hibát tartalmazott, csakhogy a vonatkozó másodlagos irodalom más hihető okokra is utal, bár ezekre most nem áll módunkba kitérni. Elég, ha csak annyit mondunk, hogy Kelemen pápa új kiadása nagyon rövid idő alatt, mindössze néhány hónap alatt készült el, és már 1592-ben megjelent. A címlapon is Sixtus pápa nevét viselte, ami folytonosságot mutatott az előző kiadással.²⁹ Kelemen visszavonta a Sixtus által kiadott rendelkezést, miszerint az új bibliakiadás szövegét kell alkalmazni a miseköny-

²⁸ Simon, 16–17.

²⁹ Simon, 20.

vekben. Azzal érvelt, hogy a misekönyvek a régi bibliai szöveget tartalmazzák, amely megelőzte a Vulgátát, ezért annak ősisége és szentsége megőrzésre méltó.

Sixtus és Kelemen kiadása tartalmának részletes áttekintésére itt nincs hely, és nincs is szükség, hiszen a *Nova Vulgata* 1979-es megjelenéséig ez volt a katolikus egyház hivatalos bibliakiadása, és a lényegét tekintve érdemi változtatások nélkül jelent meg. Az 1590-es Sixtus-kori kiadás digitális másolatát nézve azt kell mondanunk,³⁰ hogy a korabeli latin nyelvű bibliakiadásokhoz képest nagyon tiszta és esztétikus Biblia. Az 1592-es első, kelemen kiadásban nem voltak jegyzetek vagy kereszthivatkozások (ezek a későbbi kiadásokban már szerepeltek).³¹ A kanonikus könyvek listáját tekintve érdekes, hogy a Sixtus-féle kiadás az Ószövetség hét deuterokanonikus könyvén kívül nem tartalmazza az apokrifeket, amelyeket a 16. századi protestáns kiadások mind tartalmaznak, sem a Makkabeusok harmadik és negyedik könyvét, sem Ezsdrás harmadik könyvét, sem Manassé imáját.

ÖSSZEFOGLALÁS

A 16. század hihetetlen kiadói fellendülést hozott a Vulgata Bibliával kapcsolatban. Felekezeti eredettől függően háromféle kiadás jelent meg: A római katolikus egyház egy új, „hiteles” Vulgata-kiadásra törekedett, amely a latin szöveg tanúkon alapult, például az 1590-es és 1592-es *Sixtina-Clementina* kiadások. A lutheránus tudósok felkarolták a Vulgata népszerűségét és egyházi-teológiai hatását. Ezért, anélkül, hogy új fordításokkal helyettesítették volna, jegyzetekkel ellátott Vulgata-fordításokat készítettek, és ha lehetett, Luther Márton és lutheránus tudóstársai magyarázatait csatolták hozzájuk. Jó példa erre az idősebb Lucas Osiander Vulgata-kiadása.

A genfi reformáció teológusai elsősorban a reformáció eszméit a héber és görög szövegeken alapuló új latin fordításokkal terjesztették, függetlenül a Vulgatótól. Ezek a fordítók szinte versenyeztek egymással abban, hogy a leghűbb, vagyis a leginkább szó szerinti fordítást készítsék el. Kivételt csak Castellio és Clericus fordításai jelentettek.

A 16. századi latin fordítások korabeli leírásaiban gyakran találkozhatunk olyan kifejezésekkel, mint a *fidélitas* (a fordítás hűsége), *proprietas* (a szavak helyes használata), *accuratio* (pontosság), *perspicuitas* (érthetőség), *puritas* (nyelvi tisztaság), *latinitas* vagy *elegantia* (a szöveg esztétikája), valamint olyan negatív jelzőkkel, mint a *horriditas* (ügyetlenség), *soloecismus* (nyelvtani vagy stilisztikai hiba) vagy *barbarismus* (helytelen szóhasználat). Ezek az elvárások összességében kissé árnyaltabbá teszik a 16. századi szó szerinti bibliafordítások tájképét.

³⁰ <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb11203085?page=8,9> (a letöltés ideje: 2022. 08. 22.)

³¹ Roger Gryson előszava in *Biblia Sacra iuxta Vulgata Versionem*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994, VI.

BIBLIOGRÁFIA

- Austin, Kenneth R. G. *From Judaism to Calvinism: The Life and Writings of Immanuel Tremellius (1510–1580)*. PhD Thesis, 2002 (access path: <https://research-repository.st-andrews.ac.uk/>)
- Denzinger, Heinrich. *The Sources of Catholic Dogma*. Transl. R. J. Deferrari. Fitzwilliam, NH: Loreto Publications, 2004.
- Denzinger, Heinrich; Peter Hünermann. *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*. Bátonyterenye – Budapest: Örökmécs Kiadó – Szent István Társulat, 2004.
- Eskhult, Josef. “Latin Bible Versions in the Age of Reformation and Post-Reformation: On the development of new Latin versions of the Old Testament in Hebrew and on the Vulgate as revised and evaluated among the Protestants” in *Kyrkohistorisk Årsskrift* 106/1 (2006), 31–67.
- Förster, Hans. “Translating from Greek as Source Language? The Lasting Influence of Latin on New Testament Translation” in *Journal for the Study of New Testament* 43/1 (2020), 85–107.
- Gánóczy Sándor és Stefan Schield. „Kálvin hermeneutikája. Szellemtörténeti feltételek és alapvonalak”. Ford. Huszti Kálmán. Budapest: Kálvin Kiadó, 1997 (Original German edition: *Die Hermeneutik Calvins: geistesgeschichtliche Voraussetzungen und Grundzüge*. Wiesbaden: F. Steiner, 1983)
- Gordon, Bruce és Matthew McLean (eds.). *Shaping the Bible in the Reformation*, Leiden: Brill, 2012.
- Jones, G. Lloyd. *The Discovery of Hebrew in Tudor England: a Third Language*. Manchester: Manchester University Press, 1983.
- Komoróczy Géza. (sajtó alá rendezte és az utószót írta). *Énekek éneke. Károlyi Gáspár, a döbrentei kódex névtelenje, Heltai Gáspár, Bogáti Fazekas Miklós fordításában*. Budapest: Magyar Helikon, 1969.
- Lenhart, John M. “Protestant Latin Bibles of the Reformation from 1520–1570: A bibliographical account” in *The Catholic Biblical Quarterly* 8,4 (1946), 416–432.
- Oeming, Manfred. „Ist Genesis 15,6 ein Beleg für die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit?” in *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 95/2 (1983), 182–197.
- Pope, Hugh. “The origin of the Clementine Vulgate” in *The Ecclesiastical Review* 45/4 (1911), 428–444.
- Spottorno, Maria Victoria. “The Textual Significance of Spanish Polyglott Bibles” in *Sefard* 62 (2002), 375–392.
- Staalduine-Sulman, Eveline van. “Targum as Interpretation and the Interpretation of the Targum: Joel 2:12–14 in the Targum and Its Latin Translations of the Sixteenth Century” in *Svensk Exegetisk Årsbok* 83 (2018), 16–37.
- Szabó András. „A Vizsolyi Biblia lehetséges forrásai, a humanista latin bibliakiadások” in *Teológiai Szemle* 34/1 (1991), 45–48.
- Westcott, Brooke Foss. “Vulgate” in *Dr. William Smith’s Dictionary of the Bible*. Vol. IV. Boston: Houghton, Mifflin and Co., 1881, 3451–3482.
- Witherington III, B. “Sola Scriptura and the Reformation: But which Scripture, and what Reformation?” in *Journal of the Evangelical Theological Society* 60/4 (2017), 817–828.

SPINOZA BIBLIAI HERMENEUTIKÁJA

Teljes joggal állíthatjuk, hogy Spinoza bibliai hermeneutikája „elhanyagolt mestermű”, mint ahogyan feltétlenül igaza van a talán legjelentősebb mai Spinoza-kutatónak, Edwin M. Curley-nek, aki e kifejezést a bibliai hermeneutikát magába foglaló *Teológiai-politikai tanulmány* (TTP) egészére alkalmazta. Állításunk hátterében az rejlik, hogy Spinoza hermeneutikája vagy egyáltalán nem kap helyet a hermeneutikai kézikönyvekben, vagy csak jelentőségénél kisebb mértékben, miközben pedig a Spinoza-irodalomban mindig is jelen volt az érdeklődés a TTP iránt, s ez még komoly új lökések is kapott Lagrée–Moreau, Bartuschat és Curley új, francia, német, illetve angol fordításának megjelenésétől.¹ Számos szerző kutatta, vitatta az Írás spinozai értelmezésének egyes aspektusait, többnyire úgy, hogy hatásvonalakat igyekeztek meghúzni a TTP „teológiai” részei és a hagyományos zsidó bibliaértelmezések között egyfelől,² illetve a kortárs holland teológiai–politikai–filozófiai kontextus különböző elemei között másfelől. A releváns szakirodalom általános konklúziójának tekinthető az a megállapítás, mely szerint „Spinoza valódi fordulópont, paradigmaváltás a bibliamagyarázat történetében. Spinoza számára már nem az a kérdés, hogy mi történt pontosan a Sínai-hegyen, milyen volt a hang természete, mit hallott pontosan Mózes, és mit hallott a nép, hanem az, hogy *hogyan keletkeztek és hogyan hagyományozódtak a történetet elbeszélő szövegek*” (Visi Tamás, TTP 86).³

A most következő írás horizontja sokkal szűkebb, ám ugyanakkor fókuszáltabb, mint a TTP-ről szóló szakirodalomé: nem fogom megkísérelni módosítani az általános elgondolást a TTP helyéről a zsidó és a keresztény hagyományokon belül. Spinoza bibliai hermeneutikáját a fő vonalaiban attól függetlenül igyekszem bemutatni, amit általánosságban Spinoza filozófiájáról tudunk. Ahelyett, hogy szisztematikusan összevetném az *Etika* immanens-filozófiai diskursusával, inkább Augustinus hermeneutikájára hivat-

¹ Spinoza: *Ceuvres III, Tractatus theologico-politicus; Traité théologico-politique*. Paris: PUF, 1999; Spinoza: *Theologisch-politischer Traktat*, Hamburg: Meiner, 2018; Spinoza: *The Collected Works, Vol. II*, Princeton and Oxford: PUP, 2016.

² A zsidó háttér túlsúlya az interpretációkban teljesen érthető, ha meggondoljuk, hogy Spinoza maga is sokkal inkább foglalkozott a Héber Bibliával / Ószövetséggel, mint az Újszövetséggel. Cf. Walther 1995, Popkin 2006, Harvey 2010, Verbeek 2016.

³ Visi 2002, 86.

kozom majd egyfelől, illetve Ricoeurére másfelől. Mindketten ígéretes tájékozási pontnak tűnnek.

Augustinus választását aligha szükséges külön megindokolni: *A keresztény tanítás* című írását mindig is a bibliai hermeneutika első nyugati klasszikusának tekintették. Ricoeur választása tájékozási pontként azonban már megkövetel legalább egy rövid indoklást. Ricoeurt általában a narratív identitás „szekuláris” filozófusaként szokás értelmezni és értékelni, aki a humaniorák számos területén alkotott a pszichológiától az irodalomelméletig. Ő maga is azt állította, hogy el kell különíteni protestáns („hugenotta”) vallási identitását filozófiai tevékenységétől. Ennek következtében kifejezetten háttérbe szorult a Biblia értelmezőjeként kifejtett tevékenysége. Nézetem szerint azonban ezt az elgondolást legalább részben ellensúlyozni szükséges. Filozófiai kutatásait ugyanis nagyon is lehet előkészítő lépésekként tekinteni azon a „hosszú úton”, amely a Biblia újfajta, dogmatikus torzítások nélküli értelmezése felé vezet. Amit a következőkben meg szeretnék mutatni, az az egyik oldalon az, hogy a nyilvánvaló, tagadhatatlan ellentét Spinoza és Augustinus között veszít magától értetődőségéből, mihelyst mélyebb rétegekbe érünk, illetve a másik oldalon Ricoeur rokonszenvező utalásai Spinozára például a Changeux-vel folytatott dialógusokban⁴ áttehető a bibliai hermeneutika területére is, noha maga Ricoeur nem említette megjegyzéseinek esetleges elágaztatását ebbe az irányba.

Spinoza *Teológiai–politikai tanulmányáról* nemcsak azt lehet állítani, hogy a recepció-történetben háttérbe szorult, de azt is, hogy önmagában véve is titokzatos *opus magnum*. Már a legelején meglepi az olvasót a hosszú alcím:

Néhány értekezés annak igazolására, hogy a filozofálás szabadsága nemcsak hogy megengedhető a jámbor kötelességérzetnek és az állam békéjének veszélyeztetése nélkül, hanem csakis az állam békéjével és a jámbor kötelességérzettel együtt szüntethető meg. (Spinoza 2002, 67)

Ez az alcím egyértelműen az egész munka *politikai* aspektusát hangsúlyozza, miközben mottóként egy *bibliai* idézet követi: „Erről ismerjük meg, hogy Istenben maradunk, és Isten mibennünk, mert a maga lelkéből adott min nekünk.” (1 Ján, 4,13) Az idézet nem nagyon látszik összefüggeni a politikai jellegű alcímmel, miközben a mai olvasónak, aki – a korabelivel ellentétben – már ismeri Spinoza másik *opus magnum*át, az *Etikát*, bizony okoz némi nehézséget összeegyeztetni e mottót az *Etika* fő gondolatmeneteivel. S ha az olvasó ezt követően még a fejezetek tematikus eloszlására is vet egy pillantást, akkor azt látja, hogy az alcím sugallatához képest fordított a viszony teológia és politika között: a húsz fejezet háromnegyed része teológiai kérdésekkel foglalkozik, és csupán

⁴ Changeux–Ricoeur 2001, *passim*.

a fennmaradó egyharmad tárgyal politikai problémákat, s még ezek a fejezetek is erősen támaszkodnak a teológiai vizsgálódások eredményeire. Az is meglepő, hogy a teológiai fejezetek úgyszólván *in medias res* kezdődnek el, olyan összetett bibliai kérdések tárgyalásával, mint amilyenek a prófécia, „a héberek kiválasztása”, az isteni törvény, a csodák, anélkül, hogy előzetesen szóhoz jutnának hermeneutikai-módszertani problémák, melyek valamilyen megoldását követően lehet csak szó az említett nehéz és érzékeny témák tárgyalásáról. Csupán a nagyjából a teológiai rész felénél található hetedik fejezet explicitálja kifejezetten az addig hiányolható hermeneutika körvonalait: „A Szentírás értelmezéséről”, ahogy a fejezet címe fogalmaz. A rákövetkező fejezetek pedig olyan kérdéseket állítanak a középpontba, melyek több-kevesebb kapcsolatban állnak a hetedik fejezet hermeneutikájával: az Ószövetség könyveinek szerzőségét, a hit meghatározását azokkal az alaptételekkel együtt, amelyek Spinoza szerint következnek belőle, s végül „az egyetemes hit dogmáit”.

Amint már említettük, írásunk célja nem az, hogy közvetlenül tárgyaljuk azokat a nehéz kérdéseket, melyek elkerülhetetlenül fölmerülnek, ha e tizenöt fejezet egységes értelmét igyekszünk megragadni. Arról pedig végképp nem kívánunk beszélni, hogy miként lehet e fejezeteket összhangba hozni az *Etika* fő téziseivel. Ilyen jellegű vizsgálódásokra különben is sort kerített már számos kiváló kutató. Mi most még csak nem is a hetedik fejezet egészének a tárgyalását célozzuk meg, hiszen például helyet kapott e fejezetben Maimonidész egyes lényegi téziseinek hosszú elemzése. E helyett arra a tulajdonképpeni hermeneutikai módszertanra fogunk összpontosítani, amelyet Spinoza a fejezet első részében mutat be. Ennek a viszonylag rövid szövegrésznek a vizsgálata révén kívánom Spinozát összekötő láncszemként felmutatni a bibliai hermeneutikának az ő szempontjából vett múltja és jövője között, melyeket az írásunkban Augustinus és Ricœur fog megjeleníteni.

Kiindulópontunk Spinozának a vallás lényegéről adott *ex negativo* definíciója. E lényegget ő a szeretetben (*charitas*) látja, amit tekinthetünk egyszersmind Spinoza kiindulópontjának is, amennyiben bibliai hermeneutikája bemutatásának elején az egyet nem értést és a gyűlöletet – vagyis az igazi vallás hiányát – nevezi meg mint az Írás eltorzításának fő motivációját. Az eltorzítás e gyakorlatának szeretne véget vetni az Írás értelmezési alapelveinek az addigiaknál alaposabb megfontolása révén. Ha nem volna az a helyzet, hogy még a kortárs keresztény felekezetek legfőbb reprezentánsai is elítélendő életvitelt folytatnak, melyet minden eszközzel – elsősorban a bibliai szövegrészeknek tulajdonított ferde értelmezések útján – igazolni igyekeznek, akkor nem volna szükség arra, hogy szabályokat állapítsunk meg az Írás valódi tanításának feltárására.

Mert ha az emberek őszinte meggyőződéssel mondanák azt, amit a Szentírásról szavakkal bizonyítanak, akkor egészen más életmódjuk volna; elménk nem teljességgel a viszálykodás szolgálatában állna, nem gyűlölködnének annyira, nem hatalmasodnák el rajtuk ez a vak és meggondolatlan szenvedély, hogy a Szentírást értelmezzék, és új dolgokat gondolja-

nak ki a vallásban. Ellenkezőleg, semmit sem mernének a Szentírás tanításaként elfogadni, amit a lehető legvilágosabban nem lehet kiolvasni belőle. Végül pedig azok a szentségtörők, akik nem riadtak vissza attól, hogy sok helyen meghamisítsák a Szentírást, nagyon is óvakodtak volna ekkora gaztettől, és szentségtörő kezüket távol tartották volna tőle. (Spinoza 2002, 180)

Fontos figyelni arra, hogy Spinoza e szövegrészben előfeltételezi, hogy a Bibliának *van* valódi tanítása, sőt azt is, hogy nincs elvi akadálya annak, hogy kifejezzük azt írott szövegekben, melyek irányelvek szükségesek az adekvát értelmezés és a nekik esetlegesen tulajdonítható téves jelentések megakadályozása érdekében. Kifejezetten ezeknek az irányelveknek a bemutatása alkotja a Hetedik fejezet fő célkitűzését, miközben a vállalkozás alapelőfeltevése az a vallásfogalom, melynek ellentétét a fent idézett szövegrészben állítja pellengérré Spinoza. Szintén meglepő tényező a számos pozitív hivatkozása a Szentíráásra, melynek fő mondanivalóját ugyan hagyományosan általánosságban is a szeretettel szokás azonosítani, ám amelynek összeegyeztetése a TTP más fejezeteivel, illetve Spinoza más műveivel, mint jeleztük, nem volna igazán egyszerű feladat.

De a becsvágy és a gazság miatt odáig fajultak a dolgok, hogy a vallás nem annyira a Szentlélek tanításainak való engedelmisségben áll, mint inkább az emberek kitalálásainak védelmében, sőt hogy a vallás lényege nem a szeretet, hanem az emberek közötti viszály szítása és a legelkeseredettebb gyűlölet terjesztése, amelyet az isteni buzgalom és a lángoló odaadás álnevével lepleznek. (*uo.*)

A helyzet azonban összetettebb annál, amilyennek a korban nem éppen szokatlan morális invektíva alapján sejtenénk, mely a bűnbeesést követően megromlott emberi természet és különösen a lelki vezetők ellen irányul. Föltűnik egy újabb célpont: Spinoza átirányítja az invektívát a „teológusok” ellen, vagyis azok ellen, akiknek éppen az lett volna a feladatuk, hogy egyrészt megbízható szöveggel lássák el a hívőket, másrészt olyan értelmezési módszerrel, amely kizár minden eltorzítást. Nézete szerint e teológusok nem voltak képesek előállítani ezeket a nagy fontosságú eszközöket, s ennek tudja be, hogy most már késztetést érez arra, hogy ő maga végezze el a feladatot, s persze megelőlegebben, mint amennyire ők képesek voltak rá. „Hogy azonban kitaláljunk ebből a zavarból, és megszabadítsuk elménket a teológusok előítéleteitől, s ne fogadjuk el vaktában isteni tanításoknak az emberek kitalálásait, az írásmagyarázat igaz módszeréről kell beszélnünk, és ezt kell kifejtenuünk. (Spinoza 2002, 181)

Így végül oda érkezünk el, hogy az alapvető ellentét Spinoza számára egyfelől a filozófus józan elméje, másfelől a teológusok – vallástalanságból fakadó – előítéletektől befolyásolt elméje között van, mely előítéletek megrontják mind az ő saját életelveiket, mind pedig a követőikét. Hiszen képtelenek arra, hogy önmagukkal összhangban álló életet éljenek, s ezért arra vannak kárhoztatva, hogy szüntelenül hol ebbe, hol az ellen-

kező irányba forduljanak új és új bálványokat keresve, melyek segítségével kielégíthetik túlviláginak álcázott nagyon is világi vágyaikat.⁵

Etikailag orientálódó filozófusként, akinek életét ész és értelem irányítja – ami azt is jelenti, hogy nézete szerint elvileg mindenre adható oksági magyarázat –, Spinoza döntő jelentőségűnek tartja, hogy megértse az embertársai által járt életutak Bibliában rejlő lelki alapjait, mind a hajdani zsidó közösségének, mind az aktuális protestáns környezetének tagjai esetében. Innen nézve teljességgel megkerülhetetlen a számára, hogy új szemmel próbáljon az Írásra tekinteni. Az ő nézőpontjából ugyanis a hivatásos teológussá válás folyamata egyfajta indoktrináció, melynek eredményeként az elme megalapozatlan előítéletekkel telik meg, ahhoz hasonlóan elgondolva ezt a jelenséget, ahogyan későbbi, a felvilágosodás korszakához tartozó gondolkodók próbáltak számot adni róla. Éppenséggel egy megújított hermeneutika nevében kísérelte meg majd később Hans-Georg Gadamer rehabilitálni az előítéleteket a felvilágosodás filozófiai hermeneutikája ellenében, melynek Spinoza – Hobbes-szal, La Peyrère-rel, és Lodewijk Meyerrel együtt – kétségkívül előfutára volt.⁶ Noha Spinoza nem karteziánus a szó szigorú filozófiai értelmében, ez a gondolkodási mintázat és ez a projekt párhuzamos azzal, amire Descartes utal a *Filozófia alapelvei* eredeti, latin kiadásához Erzsébet hercegnőnek írt előszavában. Ebben az előszóban hangsúlyozza annak előnyös oldalait, hogy a hercegnő elméje mentes maradt a skolasztikus filozófia egyetemi tanulmányai révén terjedő előítéletektől. Spinoza elméje persze minden lehetséges értelemben mentes volt az előítéletektől: nem végzett rabbiképző tanfolyamot, de filozófiát vagy teológiát sem tanult valamelyik egyetemen. Amit tett, arról így aztán el lehet mondani, hogy tökéletesen megfelel a Thomas Kuhn-i értelemben vett paradigmaváltás időszakát bevezető cselekvésnek – *ante litteram*, természetesen: kívülállóként, úgyszólván laikusként magának vindikálja a jogot arra, hogy átvizsgálja és akár helyesbíteni is próbálja nem csupán a karteziánus filozófia építményét, de még a Szentírás értelmezésének hagyományos módszerét is, amelyről úgy véli, hogy eltorzult a hivatalos teológiai értelmezők „szentségtörő” kezei között.⁷ Bizonyos értelemben az Íráshoz való hagyományos és modern megközelítés határmezsgyéjén áll: „Mert mindaddig, amíg ezzel nem vagyunk tisztában, nem tudhatjuk bizonyosan, hogy a Szentírás vagy a Szentlélek mit akar tanítani.” (Spinoza 2002, 181)

„A Szentírás vagy a Szentlélek”, így fogalmaz Spinoza. Ez a kettős lehetőség ambivalens felhangot kap, amikor a bejelentett módszertani forradalom fényében pillantunk rá, anélkül is, hogy részletekbe menően összevetnénk egymással az *Etika* (lásd *Deus sive Natura*), illetve a TTP istenfogalmát. Spinoza elgondolása szerint ugyanis a Szentírás

⁵ Vö. a TTP Előszavával.

⁶ Lásd erről különösen Verbeek 2016.

⁷ Noha Hobbes bizonyosan ismerte legalább La Peyrère többé-kevésbé filozófiai bibliaértelmezését.

kanonikus szövege történetének minden pontján „teológusok” szerkesztői munkájának eredménye volt,⁸ s így sohasem létezett olyan teljességgel megkérdőjelezhetetlen szöveg, amelyben a „Szentlélek tanítása” adekvát módon fejeződhetett volna ki. Ezért különösen fontos – ha a proto-felvilágosodás e logikáját követjük –, hogy előítéletektől mentes vizsgálódást folytassunk le a Biblia megbízható megértésének és értelmezésének egzegétikai-módszertani alapelveiről. Összekapcsolva két utóbbi idézetünket:

Hogy azonban kitaláljunk ebből a zavarból, és megszabadítsuk elménket a teológusok előítéleteitől, s ne fogadjuk el vaktában isteni tanításoknak az emberek kitalálásait, az írásmagyarázat igaz módszeréről kell beszélünk, és ezt kell kifejtelnünk. Mert mindaddig, amíg ezzel nem vagyunk tisztában, nem tudhatjuk bizonyosan, hogy a Szentírás vagy a Szentlélek mit akar tanítani.” (Spinoza 2002, 181)

Hogy egy lépéssel közelebb kerüljünk Spinoza új paradigmát teremtő vizsgálódásához, fontos arra is reflektálnunk még, hogy a bibliai hermeneutika általa véghezvinni kívánt forradalma meglepő eszközre kíván támaszkodni. Spinoza ugyanis átveszi e célra Francis Bacon egyik kifejezését és az általa jelölt módszertani eszközt:⁹ „Mármost, röviden összefoglalva itt a dolgot, azt mondom, hogy az írásmagyarázat módszere nem különbözik a természetmagyarázat módszerétől, sőt teljesen egyezik vele.” (Ibid.) Érdekes módon ez az átvétel valójában visszavétel: eredetileg ugyanis Bacon azt látta s nehezményezte, hogy a természeti jelenségekre irányuló kutatás messze elmaradt a Szentírás szöveghelyeinek értelmezésére irányulótól módszerességben és intenzitásában. Így aztán el kívánta érni, hogy a kutatók másként osszák el erőfeszítéseiket: épp annyira kutassák a természet titkait, mint amennyire szokásban volt kutatni a Szentírásait. Spinoza azonban visszaállította az eredeti felállást – egy fontos különbséggel: olyan új megközelítést pártfogolt, amelyhez a legfontosabb a megfelelő kiindulópont és a megfelelő módszer megtalálása volt, nem pedig pusztán a kutatás mennyiségi növelése. Spinoza meg volt győződve arról, hogy a helyes módszer nem más, mint amelyet a természet kutatásában használtak, és ezért határozta el, hogy a Biblia kutatására alkalmazza azt, amit Bacon a természettudomány „új organonjaként” körvonalazott, az indukció módszerét és bizonyos speciális táblázatok használatát. A „Tanulmány az értelem megjavításáról” címen fennmaradt korai módszertani írásában Spinoza maga is kísérletezett ezzel a fajta induktív módszertannal azon a területen, amelyet metafizikai ismeretelméletnek, Wolfgang Röd nyomán ismeretmetafizikának nevezhetünk. Ez a kísérlet azonban nem bizonyult sikeresnek, a mű befejezetlen maradt. Ugyanez a módszer ugyanakkor ígéretesnek tűnhetett fel számára ahhoz, hogy alapul szolgáljon a Biblia új

⁸ Nem is beszélve a fordítókról, a másolók, később pedig a nyomdászok „szentségtörő” kezeiről, kiknek hibái, illetve félreértései számos szövegvariánsért felelősek.

⁹ Ahogyan Theo Verbeek joggal hangsúlyozza.

„tudományának”, s ezért alkalmazta végül a *Teológiai–politikai tanulmányban*, hogy általa „javítsa meg” annak megértését, amit a „Szentírás vagy a Szentlélek tanít”.

Mert ahogyan a természetmagyarázat módszere főleg abban áll, hogy összeállítjuk a természet történetét [historia naturae], hogy belőle, mint biztos adatokból levezessük a természeti dolgok meghatározásait, úgy a Szentírás magyarázatához is ki kell dolgozni annak igaz történetét, s belőle, mint biztos adatokból és elvekből kell szabályszerű következtetések útján a Szentírás szerzőinek gondolkodásmódjára következtetni.

Ám helyesen kell értenünk a kulcskifejezés, a „történet” (*historia*) jelentését ahhoz, hogy megfelelően ragadjuk meg a „visszavétel” értelmét Spinozánál. A „történet” itteni jelentése ugyanis közel áll az ókori görög kifejezés, az *ιστορία* jelentéséhez, vagyis olyasvalami, mint a kutatás tárgyára vonatkozóan hozzáférhető információk gyűjteménye. Alapszinten nincs benne olyasfajta időiségre utaló konnotáció, mint amelyet hajlamosak vagyunk tulajdonítani neki a XVIII. századtól fogva, s kivált a bibliai tanulmányok területén azt követően, hogy a Biblia interpretációjának történeti-kritikai módszere részévé vált a tudományos-filológiai intézményrendszernek. Spinoza számára „kidolgozni a Szentírás igaz történetét” nagyjából ugyanazt jelenti, amit az „összeállítani a természet történetét” jelent: valamennyi hozzáférhető, releváns információ összegyűjtését és táblázatok megfelelő rubrikáiban való elhelyezését. Természetesen a Szentírás esetében a temporalitás elkerülhetetlenül megjelenik a vizsgálódásban, amennyiben a releváns információk a történet modern értelmében vett történeti konstellációkra is vonatkoznak. Ha így érvelünk, akkor mégiscsak elmondhatjuk majd, hogy Spinozával egyfajta történeti módszer került bevezetésre, s mivel a „paradigmaváltás” előkészítéseként általa lefektetett alapvetés, mint láttuk, nagyon is magában foglal bizonyos kritikai indulatot, ezért mégiscsak levonhatjuk a következtetést, hogy elemzései előképei annak a módszernek, amely a XIX. századtól kezdve uralkodóvá vált.

Spinoza paradigmaváltásának további fontos jellemzői azok a visszatérő megfogalmazások, amelyek révén nyilvánvalóvá válik, hogy ő az *interpretatio naturae* módszerének alkalmazását *interpretatio Scripturae*-ként egyszersmind a protestáns exegézis *sola Scriptura* elvének sajátos alkalmazásaként is tekintette. Ahhoz hasonlóan, ahogyan a természetet csak „belülről” lehet értelmezni, a Szentírás értelmezésének is magából az Írásból kell kiindulnia. A következő két szövegrészlet nagyon jól megvilágítja ezt a sajátosságot.

Mert így mindenki (ha ti. nem enged meg más elveket és más adatokat a Szentírás magyarázatához és tartalmának fejtegetéséhez, mint csupán olyanokat, amelyek magából a Szentírásból [*sola Scriptura*] és az ő történetéből meríthetők) a tévedés minden veszélye nélkül haladhat mindig előre, s a felfogóképességünket meghaladó dolgokról éppoly biztonsággal beszélhet majd, mint azokról a dolgokról, amelyeket természetes világossággal ismerünk meg. [...] ez az út nemcsak bizonyos, hanem az egyetlen is, (Spinoza 2002, 181 sk.)

Ezért mindezeknek a dolgoknak, vagyis majdnem valamennyi, a Szentírásban foglalt dolognak ismeretét egyedül magából a Szentírásból kell meríteni (*ab ipsa Scriptura sola peti debet*), mint ahogy a természet ismerete magában a természetben keresendő. [...] A Szentírás isteni voltát tehát egyedül azzal kell igazolni, hogy az igazi erényt tanítja. Ez pedig csak magából a Szentírásból lehetséges. [...] A Szentírás egész ismerete tehát egyedül csak belőle meríthető. (*Tota igitur Scripturae cognitio ab ipsa sola peti debet.*) [...] Az írásmagyarázat egyetemes szabálya tehát az, hogy egyetlen olyan tanítást ne tulajdonítsunk a Szentírásnak, amelyhez nem a saját története alapján jutunk el, éspedig a lehető legnagyobb világossággal. (Spinoza 2002, 183)

Amikor lezárja és összegzi a fejezet tulajdonképpeni egzegétikai részét, Spinoza akkor is, ismételten nyomatékosítja meggyőződését arról, hogy ez a fajta *sola Scriptura*-módszer az Írás megértésének egyetlen helyes útja: „Megmutattam tehát a Szentírás értelmezésének útját-módját, s egyúttal bebizonyítottam, hogy ez az egyetlen biztos út igaz értelmének felderítéséhez.” (Spinoza 2002, 189) Nagyon tanulságos lehet ugyanakkor közelebbről is rápillantani a Spinoza által itt alkalmazott érvelésre. Újra csak világossá teszi, amit már írásunk elején érintettünk: a nagy vallási kontroverziák alkotják annak hátterét, hogy egzegétikai módszer kialakítására szánja rá magát. Többes szám első személyben fogalmazva jelzi a protestáns mozgalomhoz való tartozását, egyaránt kizárva a zsidó és a katolikus egzegézist, melyekről úgy véli, hogy az Íráshoz képest külső tekintélyekre támaszkodnak, „magukra a prófétákra”, illetve a pápára.

Megengedem ugyan, hogy még nagyobb azoknak a bizonyossága, ha vannak ilyenek, akik valamilyen, maguktól a prófétáktól kapott hagyomány, vagyis igaz magyarázat birtokában vannak, mint a farizeusok mondják magukról, vagy akiknek pápájuk van, aki nem tévedhet a Szentírás értelmezésében, amivel a római katolikusok dicsekszenek. Minthogy azonban sem e hagyományra, sem a pápa tekintélyére nézve nem lehetünk bizonyosak, azért nem is alapíthatunk rájuk semmi bizonyosat; [...] Az efféle hagyományokat tehát komoly gyanakvással kell szemlélnünk; (Spinoza 2002, 190; saját kiemelés)

Ugyanakkor arra is fontos felhívni a figyelmet, hogy Spinoza nemcsak megengedi, de elő is írja a zsidó hagyomány alkalmazását egy nagyon speciális értelemben, tudniillik annyiban, hogy a héber nyelv szókészletét nagyon is figyelembe kell venni. Ez az engedmény annyiban fontos, amennyiben általánosságban nem egyértelmű, hogy belefér-e a híres *sola Scriptura* elv *sola*-részébe. A Biblia nyilvánvalóan nem képes önmagát értelmezni úgy, mint ahogyan az általános felfogás szerint Euklidész *Elemek* című munkája teszi, de még annyira sem, mint akár Spinoza saját *Etiká*ja, melynek a geometriai rendnek megfelelő felépítése – a szerző szándéka szerint – Euklidész stílusát követő, önmagát értelmező etikai rendszer. A Szentírás által használt szavakat nem vezetik be definíciók, s így nem nélkülözhető a nyelvre vonatkozó hagyomány mint az Írás szövegétől független segédtudomány.

s ámbár a mi módszerünkben is szerepet játszik egy bizonyos zsidó hagyomány, amelyet hamisítatlannak kell feltételeznünk, ti. a héber nyelv szavainak jelentését, amelyet tőlük kaptunk: amabban a hagyományban mégis kételkedünk, emebben azonban semmiképp. Mert az még sohasem lehetett senkinek hasznára, hogy egy szó jelentését megváltoztatta; de az már nem megy ritkaságszámba, hogy valaki egy szöveg értelmének megváltoztatásából hasznot húz. (Uott.)

Természetesen nem lehet eltekinteni attól, hogy ez az érv bizonyos mértékig azért ideológiailag befolyásolt: bármely nyelv szavainak szinte folyamatosan változik a jelentése, függetlenül a haszontól, melyet bárki is húzhatna belőle. Ugyanakkor a legfontosabb dolog kétségkívül mégiscsak az, hogy az Írás megértésének és értelmezésének alapvető támasza a benne előforduló szavak jelentésének maradéktalan megismerése, beleértve a jelentésváltozások történetét is.

Ennek megfelelően mikor Spinoza összegzi az Írás történeti elemzését szolgáló módszerének előírásait, akkor legelőször annak a nyelvnek a tanulmányozását említi, amelyen a könyveket írták.

Tartalmaznia kell annak a nyelvnek a természetét és sajátosságait, amelyen a Szentírás könyveit megírták, és amelyet szerzői beszélni szoktak. [...] Mivel pedig mind az Ó-, mind az Újszövetség írói mindnyájan héberek voltak, azért bizonyos, hogy mindenekelőtt a héber nyelv történetére van szükség, nemcsak az Ószövetség könyveinek megértéséhez, amelyek ezen a nyelven vannak írva, hanem az Újszövetség könyveinek megértéséhez is; mert noha ezek más nyelven terjedtek el, mégis héber jellegűek. (Spinoza 2002, 183)

Igazából persze Spinoza nem pusztán valamiféle steril-tudományos nyelvészeti kérdésre gondol, mikor a szavak jelentésének ismeretéről beszél követelményként. Belefoglalja ebbe azokra a *dolgokra vonatkozó tudást* is, amelyekre a Szentírásban tipikusan használt szavak utalnak: állatokra, növényekre, a különböző népek szokásaira, politikai intézményekre s hasonlókra. Vagyis állat- és növénytan, kulturális és politikai antropológia s még más tudományágak szintén megköveteltetnek a Biblia megértéséhez.¹⁰ Mindezen tudásterületek művelése is hozzátartozik a Szentírás „történetének” elemzéséhez, ami tehát első értelemben nem történeti ugyan, de mégis van történeti összetevője, amennyiben mindezek az összetevők alá voltak vetve változásoknak azon évszázadok alatt, melyek idején lezajlott események kerültek be a Biblia könyveibe.

A második legáltalánosabb előírás szintén magába foglal számos részelőírást. Maga a legáltalánosabb a legkevésbé problematikus, mivel csupán megismétli a baconi indukció szabályát áthelyezve a természet értelmezéséből a Szentírás értelmezésébe: „Össze kell gyűjteni és a fő szempontok szerint el kell rendezni az egy-egy könyvben előforduló mondásokat, hogy így egyazon tárgyra vonatkozóan mind hamar kezünk ügyében legyenek.”

¹⁰ Lásd Boros 2013.

Az egyik konkrét kérdés, melyet Spinoza e szabály alá sorolt, az egyes szövegrészek világos, illetve homályos voltának kérdése. Különösen fontos ezzel kapcsolatban, hogy amikor erről a kérdéstről beszél Spinoza, akkor belefoglalja ebbe az ész szerepének problémáját a homályos szövegrészek megvilágításakor is. Mindazon elvárásokkal szemben, melyek abból fakadhatnak, hogy nem csupán a felvilágosodás gondolkodói fogják majdan hitelteleníteni az előzetes ítéleteket, hanem Spinoza legközelebbi barátja, Lodewijk (Ludovicus) Meyer is így tett,¹¹ ő maga bevezeti s időről időre visszatérve rá meg is erősíti ragaszkodását a különbséghez a szentírási szövegrészek *igaz jelentésének* megtalálása, illetve az adott kérdésre vonatkozó *igazság* kimondása között. Szerinte az igaz jelentés felfedezése mindig magának az Írásnak lehetőség szerint belső, történeti elemzéséhez tartozó feladat.

Azután fel kell jegyezni mindazokat a mondásokat, amelyek kétértelműek vagy homályosak, vagy egymásnak ellentmondani látszanak. Homályosnak vagy világosnak nevezem a mondásokat aszerint, hogy értelmüket a beszéd összefüggéséből könnyen vagy nehezen fogja-e fel az ész, mert itt csupán a szövegek értelméről, nem pedig igazságáról van szó. Sőt mindenekelőtt attól kell óvakodni, hogy míg a Szentírás értelmét keressük, meg ne téveszsen saját érvelésmódunk, amennyiben a természetes megismerés elvein alapul (nem is szólva az előítéletekről), hanem, hogy az igaz értelmet ne zavarjuk össze a dolgok igazságával, az értelmet csupán a nyelvhasználatból kell kideríteni, vagy olyan érvelés segítségével, amelynek egyedüli alapja a Szentírás. (Uott.)

Fontos megemlíteni már most, mielőtt más összefüggésekben visszatérnénk rá, hogy az „érvelés, amelynek egyedüli alapja a Szentírás” kifejezés egyik lehetséges értelme az a klasszikus elgondolás, mely szerint amit homályosnak tartunk az egyik könyvben, azt világossá tehetjük egy másik könyv másik szövegrésze segítségével. Igazából egy speciális értelmezésben még az Euklidész-típusú könyveket is értelmezhetjük e modell szerint: amikor nem értünk egy szövegrészt, mindig visszatérhetünk a benne előforduló terminusok definícióihoz, s így feltárhatjuk a szövegrész értelmét. A Biblia esetében ugyanakkor Spinoza egyértelműen leszűkíti ennek a fajta megértési módnak az alkalmazási tartományát:

Minthogy ugyanis spekulatív dolgokban (mint már megmutattam) a próféták eltértek egymástól, s másrészt a dolgok elbeszélésében nagyon is alkalmazkodtak az egyes korok előítéleteihez, azért semmiképp nem szabad az egyik próféta gondolkodásmódjára egy másiknak világosabb helyeiből következtetni és azt ezen a módon magyarázni, hacsak nem teljességgel szembetűnő, hogy egy és ugyanazt a nézetet vallották. (Spinoza 2002, 189)

¹¹ Lásd Walther 1995, Verbeek 2016.

A legfontosabb kérdés e valamennyire azért ambivalens szövegrész mögött az, hogy mit kell tartani az egész Bibliának a könyvek, műfajok nagy változatossága mögött meghúzódó, átfogó, egységes tanításának, üzenetének a létéről vagy nem létéről. Vissza fogunk térni e kérdésre később, amikor a Spinoza és Szent Ágoston közötti viszonyt fogjuk majd tárgyalni. Mindenesetre az utolsónak említett nagy előírás ezt a problematikát is érinti bizonyos szempontból. Az egyes próféták életének s a nevük alatt hagyományozódó könyvek karakterének visszavezethetetlenül egyedi természetét hangsúlyozza Spinoza:

Végül pedig ennek a történetnek el kell beszélnie valamennyi prófétai könyvnek sorsát, amelynek emléke fennmaradt, tehát az egyes könyvek szerzőjének életét, jellemét és törekvéseit: kik volt ők, milyen alkalommal, milyen időben, kinek és végül milyen nyelven írtak. Azután minden egyes könyv sorsát is tanulmányozni kell, nevezetesen: hogyan fedezték fel őket, kiknek a kezébe került, hány különböző szövegváltozata volt, kinek a tanácsára vették fel a szent könyvek közé, s végül, hogyan egyesítették egyetlen gyűjteménnyé mindazokat a könyveket, amelyeket ma szent könyveknek nevezünk. (Spinoza 2002, 185 sk.)

Ez az egyik döntő kérdés a Biblia bármely értelmezése számára: hogyan „egyesítették egyetlen gyűjteménnyé mindazokat a könyveket [...]”, illetve mi következik az egyazon korpuszhoz tartozásukból a könyvek üzenetei vagy üzenete szempontjából. E kérdés könnyen átalakítható a szövegek szerzőjére vagy szerzőire, illetve szerkesztőire vonatkozó kérdéssé is. Ha az egységes üzenet vagy az egységes korpusz léte megkérdőjeleződik, akkor ezzel megkérdőjeleződik az egységes szerző, szerkesztő létezése is. Így aztán mikor a következő idézetünk bejelenti, hogy nagyon is időszerű a vizsgálódás a szerző vagy szerzők „szándékait” illetően, akkor bármennyire is egyértelmű, hogy a *mens auctoris*-ra vonatkozó klasszikus hermeneutikai kérdés áll a háttérben, az már egyáltalán nem egyértelmű, hogy a válasz egyes vagy többes számban várható.

Csak miután szert tettünk a Szentírásnak erre a történetére, és szilárdan feltettük magunkban, hogy csupán azt tekintjük a próféták biztos tanításának, ami ebből a történetből következik, vagy a lehető legvilágosabban tűnik ki belőle, csak akkor lesz itt az ideje, hogy hozzáfogjunk a próféták és a Szentlélek gondolkodásmódjának kutatásához. (Uott.)

A latin megfogalmazásban – *ad mentem prophetarum et spiritus sancti investigandam* – az *et* összekapcsolhat két valóságosan létezőnek tekintett személyt (mint ahogyan a hagyomány szellemében várnánk), de akár számos valóságosan létező személyt – vagyis a prófétákat – és egy inkább szimbolikus egységet is, amelyet a próféták szintje fölött konstruálunk meg annak érdekében, hogy szimbolizálja azt a morális tanítást, melyet Spinoza egyedül tekint egységesnek. Ez utóbbi értelmezés nem csupán az *Etika* filozófiai stílusával s az ott megjelenő immanens Istennel állna inkább harmóniában, de a TTP hasonlóan ambivalens mottójával is, melyet tanulmányunk elején idéztünk.

Ez az egész megfontolás még nagyobb jelentőségre tesz szert, mihelyst megvizsgáljuk Spinoza következő lépését. Miután rögzítette a bibliai szövegek és az általuk meghatározott világ történetének elemzési módszerét, vagyis tulajdonságaik részletes leírását mint módszertani követelményt, Spinoza rétegeket különít el az általánosság fokának megfelelően, és az első lépésben leírt tulajdonságokat osztályozza azáltal, hogy e rétegekhez sorolja őket. Az első réteghez sorolódnak a legáltalánosabb tulajdonságok és tanítások a következőképpen:

[...] a Szentírás történetéből is először azt kell megállapítani, ami a legáltalánosabb, s ami az egész Szentírás legmélyebb alapja, s amit benne mint örök és minden halandóra leghasznosabb tanítást valamennyi próféta hirdet. Ilyen például az, hogy van egy egyetlen, mindenható Isten, akit egyedül kell imádni, aki mindenkiről gondoskodik, s főképp azokat szereti, akik imádják őt, és szeretik felebarátjukat, mint önmagukat stb. Ezeket és hasonlókat, mondom, a Szentírás oly világosan és oly kifejezetten tanítja mindenütt, hogy még soha senki nem lehetett kétségben értelmükre nézve. (Spinoza 2002, 188 sk.)

Világosan látható, hogy a „legáltalánosabb dolgok” rétegén belül is van egy kettéosztás az interpretációs folyamaton mint egészen belül. Egyfelől a természet értelmezésén belül a „legáltalánosabb dolgok” pusztán elméleti kérdéseket érintenek, a természet spinozai fogalmának megfelelően, mely szerint az egyedi emberi létezők életmódjának irányításában nincs semmi másnak szerepe azokon a természeti törvényeken túl, amelyek a létezők valamennyi fajtájára vonatkoznak. Másfelől azonban az Írás értelmezésekor meghatározott „legáltalánosabb dolgok” rétege kizárólag az élet etikai irányítására vonatkozó „dolgokat” tartalmaz, olyanokat, melyek alapvető vallási szabályokon alapulnak. Ezek a „dolgok” annyira általánosak, hogy az idézett szövegrész Isten egyedülvalóságát anélkül állítja, hogy bármi módon is jelezné az Istenben rejlő hármasság lehetőségét.¹² Ez összhangban van ugyan az *Etika* tanításával, ám ellentétben a Szentháromságról általánosan elfogadott keresztény tanítással, s így természetesen kínálkozhatnék a Szentháromság-tagadás vádjának megalapozásul. Mint a XVII. századi filozófiai teológiák többségénél is látható, ez a spinozai megközelítés sem mond ellent sem az Írás szociniánus-unitárius értelmezésének, sem a muszlim vagy akár az Istenről alkotott bizonyos ókori görög–római filozófiai koncepcióknak.

A kettéválasztás másik ágát itt az Istenről való elméleti ismeretre vonatkozó alapvető állítás jeleníti meg, amit Spinoza kizár a próféták által tanított „legáltalánosabb dolgok” köréből.

¹² Késztetést érezhetnénk itt arra, hogy bevonjuk az elemzésbe az *Etikát*, melyben kapunk egy olyan annyira általános vallásmeghatározást, hogy az magába foglalja mind a zsidó-keresztény, mind a pogány vallásokat, de legalábbis bizonyos aspektusait. Lásd az első megjegyzést a Negyedik rész 37. tételéhez, Spinoza 2022, 263.

Arról azonban, hogy mi az Isten, mi módon lát mindent, és hogyan viseli gondját minden dolognak, ezeket és hasonlókat a Szentírás kifejezetten és örök érvényű tanításokként nem tanítja, hanem, ellenkezőleg, ezekre nézve a próféták maguk sem értettek egyet, mint fentebb kimutattam. S ezért az efféle kérdésekben semmit sem szabad a Szentlélek tanításaként állítani, még ha a természetes világosság szempontjából nagyon jól alkothatunk is magunknak róluk véleményyt. (Spinoza 2002, 189)

Ebben a szövegrészben Spinoza ismét utal a Szentlélekre, vagyis ezzel implicite a Szentháromság-Isten koncepciójára. Nem megyünk bele most Spinoza istenfogalmának részleteibe. Most csak annyit rögzítünk kétségbevonhatatlanként a Szentlélek vonatkozásában, hogy Spinoza szerzőként tekint rá a Szentírás egyetemes *etikai* tanítása kapcsán, ám anélkül, hogy valamilyen sajátos ontológiai státuszt tulajdonítana neki. Ami viszont a természetre vonatkozó elméleti tudást illeti, e tekintetben nem épít rá. Bevezeti a „természetes világosság” metaforikus koncepcióját, melyet jól ismerhetünk Descartes és a karteziánus iskolához tartozó kortárs filozófusok műveiből. Ez a kettős szerzőség az emberi tudás mögött alapozza meg Spinoza fő problémájának megoldását, jelesen a teológia és a filozófia közötti viszony problémáját. A teológia a Szentlélek tanításán alapul, míg a filozófia a természetes világosságán. Ismét nem tudunk belemenni e problémakör elemzésébe, de azért nem mulasztanánk el megemlíteni a gyanút, hogy Spinoza „természetes világossága” legalábbis részben átveszi azt a kompetenciaterületet, amely „hivatalosan” korábban a Szentléleké volt. Hiszen az erkölcsi tanítást azonosítja az „igaz erénnyel”, ami bizonyosan nem áll nagyon távol a „természetes világosságtól” mint a természetes ész másik elnevezésétől.

Miután tehát helyesen megismertük a Szentírásnak ezt az egyetemes tanítását, más, kevésbé egyetemes tanításokhoz haladunk tovább, amelyek azonban a mindennapi életet illetik, s ebből az egyetemes tanításból folynak, mint a patakok. Ilyenek az igaz erénynek mindazok a sajátos külső cselekedetei, amelyeket csak alkalmadtán lehet gyakorolni. Mindazt, ami erre nézve homályos vagy kértelmű a Szentírásban, a Szentírás egyetemes tanításából kell megmagyarázni és meghatározni. Ha pedig ellentmondásokat találunk, akkor azt kell nézni, mily alkalommal, mikor vagy kinek írták a kérdéses helyeket. (Uott.)

Igazából ez kiváló alkalom arra, hogy Ágostont is bevonjuk a gondolatmenetbe egy rövid, Spinozával való összevetés kedvéért. Az ő általános elgondolása a bibliaértelmezés kapcsán, amint *A keresztény tanítás* című könyvében olvassuk, szintén annak meghatározása legelőször is, hogy mi tekinthető a Szentírás általános tanításának. Ez a mű első részének a fő tárgya. E résznek köszönhetjük a szeretet ágostoni felfogásának részletes bemutatását, benne a későbbi korokra is nagy hatást gyakorló *ordo amoris*-koncepcióval. Bárhogyan álljon is azonban e dolog, van egy nyilvánvaló különbség közte és Spinoza között, amint korábban említettük is. Mindenekelőtt az, hogy Augustinus szilárdan hiszi, hogy az egész Szentírást olyan emberek írták, akiket a Szentlélek inspirált, akit pedig egyértelműen onto-teológiai módon fog fel, azaz a trinitárius istenfogalom

egyik személyeként. Épp ebből fakadóan, másodszor, az egész szöveg igazságát garantálja a Szentlélek transzcendens szerzősége mint a három-egy Isten harmadik személyéé. Így aztán, harmadszor, csupán azokat a szövegrészeket kell alaposabban megvizsgálnunk, amelyekben valami homályosságot vélünk felfedezni, miközben az igazságnak semmilyen alternatív forrása és kritériuma sincsen ahhoz képest, hogy mit állít a Szentírás.

Ami ezzel szemben Spinozát illeti, amint láttuk is már, a Szentírás elsősorban emberi dokumentum, melynek részeit javarészt „próféták”, de mindenesetre emberi szerzők írták. Ez a dokumentum olyan szöveg, amely több szerkesztési folyamaton is keresztülment, válogatáson, fordításon, azzal a végeredménnyel, hogy gyakorlatilag lehetetlen azonosítani az eredeti szöveget. Ezzel ellentétben Augustinus számára elegendő volt a legfontosabb *ecclesiae* ítéletére utalni, hogy megbizonyosodjunk arról, mely szövegeket kell hitelesnek tekinteni, miközben Spinoza szempontjából a valamelyest is megbízható szöveg létrehozása a héber nyelvtan és szókészlet segítségével történhet csak meg.

E két megközelítés eltérése minden kétségen felül áll. Mégis, ha a felszín mögé tekintünk, megpillanthatunk bizonyos párhuzamosságokat.

Ami a homályos szövegrészeket illeti, Augustinus ahhoz egészen hasonló szövegelemzést ajánlott, mint amelyet Spinoza is javasolt a szövegek „történetének” elemzéseként. Ő még egyértelműbben szólt ezekről az elemzésekről, mint Spinoza. Ami pedig a Szentírás tanításának egységét illeti, noha igaz, hogy Augustinus a jelek szerint nem korlátozza a segítségül hívható bibliai szövegek körét, mikor egy homályos szöveg nehézségeinek magyarázatáról van szó, ám ebből mégsem következik valamiféle kategorikus szembenállás közte és Spinoza között ebben a tekintetben sem. Augustinus számára a Szentírás fő tanításának rövid formulája az, hogy mindenek felett kell szeretni Istent, aki maga is szeretet. Spinoza pedig szintén említi ezt a parancsolatot mint a Szentírásban található „legáltalánosabb dolgot”, amelyet lehet, sőt kell is alkalmazni, amikor az Írás bármely részében felbukkanó homályos szövegrészek megértéséről van szó. Az is igaz természetesen, hogy Spinoza különbséget tesz morális és elméleti tanítás között, és az Írás tanítását a morál területére korlátozza. Ugyanakkor azonban azt is érdemes figyelembe venni, hogy Augustinus szempontjából nem merültek igazán fel a természeti világban zajló folyamatok teoretikus magyarázatának problémái. A természeti folyamatok mindennapi tapasztalata egyfelől az ő számára nagyjából megegyezett a Biblia szerzőinek és szerkesztőinek tapasztalatával, illetve másfelől nem volt olyan komolyan veendő alternatív magyarázati modell, amely megkérdőjelezte volna az alaptapasztalatot, ellentétben azzal a „paradigmaváltó” helyzettel, amelyben Spinoza működött.

Ami pedig végezetül az ígért Spinoza–Ricoeur összevetést illeti, a helyzet még összetettebb, mint a Spinoza–Ágoston viszonylatban. Ricoeur ugyanis nem csak, hogy nagyon is érdeklődött a világban zajló folyamatok magyarázata iránt akár a mindennapi tapasztalattól idegen elméleti konstrukciók révén is, de ezen túl s ennél relevánsabb módon igen komoly művelője volt a Bibliában benne foglalt sokféle szöveg világi-tudo-

mányos magyarázatára irányuló módszereknek. Ahogyan ő maga hangsúlyozta számos alkalommal, *mindannak ellenére*, amit a bibliai szövegekről a történeti-filológiai analízis révén tudhatunk, mindannak ellenére ragaszkodott a Szentírás isteni eredetéhez, valamint egzisztenciális és teológiai relevanciájához úgy, hogy közben nem támaszkodott a Szentlélek általi közvetlen „in-spiráció” kvázi-pszichológiai elgondolására, melynek alapját a fenomenológusok által általánosságban elvetett „onto-teológiai” értelmezési modellben vélte fölfedezni. Így aztán az a véleményem, hogy ha összevetjük Ricœur Spinozával, akkor legalábbis a felszínen egyfajta párhuzamosságot látunk: *Bibliai hermeneutika* című írásával Ricœur szinte azt példázza, hogy hogyan lehet, sőt kell a spinozai *interpretatio Scripturae*-t, a Spinoza által felsorolt tudományokat kiegészítve a strukturalista nyelvészet és irodalomtudomány eszközeivel is vizsgálni a különböző műfajú bibliai szövegeket, miközben mind a Jean-Pierre Changeux-vel, mind az André LaCoque-kal kiadott dialogikus könyvében elhatárolódik attól az elgondolástól, hogy a Bibliában olvasható szövegeket teoretikus világmagyarázat céljaira alkalmazzuk. A párhuzamosság mögött a nagy kérdés persze mégiscsak az, vajon elgondolható-e, hogy Spinoza elfogadta, elfogadhatta volna Ricœur hitét a keresztény Istenben „mindannak ellenére, hogy...”¹³ A felszínre pillantva bizonyosan nem. Amibe azonban még belegondolhatnánk a felszínnél mélyebb rétegek elérése érdekében, az az volna, hogy mennyire párhuzamos ismét csak az a mód, ahogyan egyfelől Ricœur elutasítja a hagyományos teodíceát az „onto-teológia” csúcsaként, arra utalva, ahogyan az Örökkévaló válaszol Jób panaszaira – „Hol voltál, amikor a földnek alapot vettem?” (Jób, 38:4, RÚF) –, másfelől pedig Spinoza határozottan elutasítja a teodícea-kérdés komolyan vételét az *Etika* első könyvéhez csatolt függelék végén?

Azoknak pedig, akik azt kérdezik, miért nem teremtette Isten az összes embert úgy, hogy egyedül az ész szavának engedelmeskedjenek, csupán ezt felelem: azért, mert elég anyaga volt ahhoz, hogy mindent megteremtsen, a tökéletesség legmagasabb fokától a legalacsonyabbig; vagy megfelelőbb kifejezéssel szólva, mert természetének olyannyira átfogó törvényei elegendők voltak mindannak létrehozására, amit valamely végtelen értelem felfoghat, amint a 16. tételben bizonyítottam. (Spinoza 2022, 446)

Ricœur „vallás utáni hite” „mindannak ellenére, hogy...”-hit vádoltatás és vigasztalás nélkül. Kérdés marad, hogy noha Spinoza a teodícea kérdését elutasítja, ahelyett, hogy választ adna rá, az *Etika* Ötödik könyve pedig bizonyítja az Isten iránti szeretet szükségyszerűségét *annak ellenére, hogy* éppoly szükségyszerűen ki van zárva bármiféle viszontszeretet Isten részéről, ami nagyon is felfogható a Jóbnak adott isteni válasz áthelyezé-

¹³ Ricœur a rosszról szóló írásaiban tér vissza ismételten erre a megfogalmazásra: nem való a teodícea projektével foglalkozni, vagyis beépíteni a rossz tapasztalatát valamilyen, a „morális Istenen” alapuló világtrend keretei közé. Az egyetlen, amit tehetünk, hinni a rossz minden tapasztalata ellenére. Lásd például Ricœur 2023, 105, 181, 202 *et passim*.

seként a geometriai módon bizonyított etikába,¹⁴ lehet-e beszélni nála a ricœurihez hasonló értelemben vett hitről. Ezeket a párhuzamosságokat és fennmaradó kérdéseket tovább kutatni azonban már csak egy másik, terjedelmesebb tanulmányban lehetne.

BIBLIOGRÁFIA

- Spinoza: *Œuvres III, Tractatus theologico-politicus; Traité théologico-politique*, Paris: PUF, 1999.
 — —: *The Collected Works, Vol. I*, Princeton: PUP, 1985.
 — —: *The Collected Works, Vol. II*, Princeton and Oxford: PUP, 2016.
 — —: *Theologisch-politischer Traktat*, Hamburg: Meiner, 2018.
 Boros Gábor: „Spinoza als Wissenssoziologe – Soziologie des göttlichen Wissens“, in: *Orpheus Noster* 5 (2013), 51–61.
 Changeux, Jean-Pierre, Paul Ricœur: *A természet és a szabályok*, Budapest: Osiris, 2001.
 Harvey, Warren Zeev: „Spinoza on Ibn Ezra’s ‘secret of the twelve’“, in: Melamed, Y. Y. – M. A. Rosenthal (eds): *Spinoza’s Theological-political Treatise: a Critical Guide*, Cambridge: CUP, 2010, 41–55.
 Popkin, Richard, E.: „Spinoza and Bible-Scholarship“, in: Garrett, Don (ed.): *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge: CUP, 2006, 383–407.
 Ricœur, Paul: *Vallás, ateizmus, hit*, Budapest: Károli Könyvek – L’Harmattan, 2023.
 Verbeek, Theo: *Spinoza’s theologico-political treatise: exploring ‘the will of God’*, New York: Routledge, 2016.
 Visi Tamás: „A Teológiai-politikai tanulmány judaisztikai vonatkozásai“, in: Benedictus de Spinoza: *Teológiai-politikai tanulmány*, Budapest: Osiris, 2002, 377–393.
 Walther, Manfred: „Biblische Hermeneutik und historische Erklärung: Lodewijk Meyer und Benedikt de Spinoza über Norm, Methode und Ergebnis wissenschaftlicher Bibelauslegung“, in: *Studia Spinozana*, 11 (1995), 227–300.

¹⁴ A Jóbnak adott isteni válasz ricœuri elemzését lásd például Ricœur 2023, 188 sk. Érdekes ugyanakkor, hogy a Changeux-vel folytatott diszkusszióban Ricœur nem megy el ilyen messzire, nem vonja be az eszmecserebe sem az „alapítvány” hitről alkotott saját elgondolását, sem annak esetleges spinozai pandanját.

PASCAL BIBLIAI HERMENEUTIKÁJA A *GONDOLATOKBAN*

I. BEVEZETÉS

A *Gondolatok* értelmezése és benne Pascal bibliai hermeneutikája számos megközelítést tesz lehetővé. Ezeknek egy részhalmozát képezik azok a specifikus megközelítések, amelyek kiemelt jelentőséget tulajdonítanak Pascal természettudományos, illetve matematikai munkásságának. Tanulmányunkban ehhez az irányvonalhoz csatlakozva, Pascal korszakalkotó matematikai felfedezésén, a valószínűségszámításon keresztül ragadjuk meg tárgyunkat.¹

A 236.² töredék mintegy a foglalatát adja tézisünknek: „Mindent el kell követnie, hogy megtalálja az igazságot a valószínűségszámítás segítségével, mert ha úgy hal meg, hogy nem imádja az igazi princípiumot, elkárhozik. – »De – válaszolja maga – ha azt akarta volna, hogy imádjam őt, akkor jeleit adta volna akaratának.« – Ezért meg is tette; csak éppen maga elsiklik felettük. Keresse őket; megéri a fáradságot.”³ Isten lehetséges jelei és azok valószínűségének felmérése: e két fogalomkör a pascali apológia konzisztens értelmezésének két alappillére. A Biblia mint Isten jeleinek elsődleges, autentikus forrása kerül a fókuszba, és azzal együtt természetesen Pascal bibliai hermeneutikája, illetve konkrét bibliaértelmezései. Röviden: a pascali kezdeményezésben a valószínűségszámításhoz a Biblia, illetve annak értelmezése adja az inputot.

Pascal személyes, ám egyetemes érvénnyel megfogalmazott motivációját Isten jeleinek keresésére, egyben a Biblia kutatására talán a 169. töredék tárja fel a legtömörebben: „Az ember nyomorúságai ellenére is boldog akar lenni, semmi más, csak boldog, képtelen rá, hogy ne akarjon az lenni; ám hogyan fogjon hozzá? Csak úgy sikerülhetne neki, ha előbb halhatatlanná válnék; mivel azonban erre képtelen, kieszelte, hogy a halálnak még a gondolatát is elhessegeti magától.” A megtagadhatatlan boldogságvágyból, és az azt törvényszerűen ellehetetlenítő halálból fakad tehát az az elementáris erő, ami az embert vagy az istenkeresés mint érdemi reakció, vagy a pascali értelemben vett szó-

¹ Az életrajzi, kor-, filozófia- és tudománytörténeti adatokkal alátámasztott, szakirodalmi hivatkozásokkal ellátott részletes kifejtést lásd: Prancz Zoltán, *A valószínűségtől a bizonyossáig. Megfejtethők-e Pascal Gondolatai?* (Budapest: Oltalom Alapítvány, 2012).

² Tanulmányunkban a Brunschvicg-féle számozást követjük.

³ A töredékeket Pődör László fordításában közöljük (Szeged: Szukits, 1996).

rakozás mint az eredendő nyomorúságról való szándékos feledkezés irányába kényszeríti. Pascal az előbbi választotta, ezért beszélhetünk most Pascal bibliai hermeneutikájáról (egyaránt ideértve a szűkebb értelemben vett hermeneutikát mint a bibliaértelmezésnek keretet adó szabályokat, illetve módszereket, valamint a konkrét bibliaértelmezéseket).

2. PASCAL VISZONYA A SZENTÍRÁSHOZ, BIBLIAÉRTELMEZÉSÉNEK ALAPELVEI ÉS TRADÍCIÓKRITIKÁJA

A *Gondolatokat* olvasva tényyszerűen megállapítható, hogy Pascal a töredékek jelentős részében idézi, parafrázeálja, magyarázza a Bibliát, vagy burkoltan utal rá. Sellier becslése szerint a töredékeknek legalább negyede kapcsolódik közvetve vagy közvetlenül a Szentírás exegéziséhez.⁴ Lényegét tekintve egyetérthetünk Hélène Michon megfogalmazásával, miszerint az egész apológia a kinyilatkoztatás körül forog.⁵

Pascal, mint nővére írja, olyan mélyen kutatta a Szentírást, hogy szinte kívülről ismerte.⁶ Eredeti nyelvein is tanulmányozta az Írásokat. A Bibliához való közeledéséről önmagában is sokat elárul ez a fordításoknak mint első számú értelmezéseknek elébe vágó megértési igény, valamint az a történeti és filológiai alaposág, amelyet például a 632. töredék tükröz.

A kereszténység ősforrásához való visszanyúlás és kutatásának mélyrehatósága fontos jelzés arra nézve is, hogy Pascal számára nem kielégítőek a készen kapott tradicionális keresztény tanok, amelyeket korának vallásos kultúrája közvetít felé. Ebbéli attitűdjében meghatározó szerepet játszik a 17. századtól mind megkerülhetetlenebbé váló ateizmus. Egzisztenciális gyötrelmeivel lényegében egy kétpólusú szellemi közeg szorításában mozog. Egyfelől a progresszív, de az ember eredendő nyomorúságára – kiváltképpen a halálra – érdemi megoldást nem adó ateizmussal, másfelől az ateizmus szellemi kihívására érdemi választ nem adó tradicionális vallással néz szembe. Az emberi-evilági kilátástalansággal és a vallási sémák elégtelenségével egyaránt szembesülő Pascalban ilyen módon hasonlóan radikális újító szándék ébredt, mint a vallási sémákkal drasztikusan leszámoló szabadgondolkodókban, azonban számára kizárólag az ellenkező stratégiai irány maradt nyitva: a Biblia újraolvasása és újraértelmezése.

Pascal Bibliához való viszonyában alapvető jelentőségű, hogy azt nem valamiféle kegytárgyként kezeli. Sőt első közelítésben nem is isteni kinyilatkoztatásként, hanem

⁴ Közli: David Wetsel, „Pascal and holy writ”, in Nicholas Hammond, szerk. *The Cambridge Companion to Pascal* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 162.

⁵ *L'Ordre du coeur. Philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal* (Paris: Honoré Champion, 2007), 139.

⁶ Gilberte Périer, „Fivérem, Blaise Pascal”, in Csabai Tamás, szerk. *Blaise Pascal: A korai keresztények összevetése a mai keresztényekkel* (Felsőörs: Aeternitas, 2005), 100.

lehetséges isteni kinyilatkoztatásként – minthogy az annak mondja magát, tényszerűen pedig a kereszténység forráseszméje és legeredetibb önmeghatározása, ami kézbe vehető és empirikus szemlélettel megvizsgálható, továbbá amiről logikusan feltételezhető, hogy ha a kereszténység valóban isteni eredetű, akkor ennek bizonyosságai megtalálhatók benne. A tekintélyelv mellőzésére Francis Coleman is rámutat, amikor arról ír, hogy Pascal nem ítélte előre kinyilatkoztatásnak a Bibliát.⁷ Azzal összegezhethetünk, hogy Pascalnál igazolandó munkahipotézis a Szentírás ihletett volta.

Pascal Szentíráshoz való viszonya egy jellegzetes descartes-i felvetés kontrasztján is megragadható. Descartes körben forgó érvelésre hivatkozva utasítja el egy Bibliára alapított apológia kísérletét. Mint írja, Isten létezését azért kell hinnünk, mert a Biblia tanítja, a Bibliának viszont azért kell hinnünk, mert Istentől kaptuk.⁸ Pascal ezzel szemben éppen azt kívánja megmutatni, hogy a Szentírásnak megvan a saját érvelése, amely önmagában hordja meggyőző erejét, s nem előfeltételezi vallási dogmák és tekintélyek elfogadását. „Mennél alaposabban tanulmányozom e könyveket [a Biblia könyveit – P.Z.], annál több igazság tárul fel bennük előttem” – írja pl. a 737. töredékben.

Pascal bibliakutatása nem nélkülözi a kritikai aspektust. Több töredékben felveti az ellentmondás problémáját, sőt úgy tűnik, hogy a végleges műben egy önálló részt szentelt volna ennek a kérdéskörnek.⁹ Erőteljesen cáfolja a kulturális környezetéből, avagy a beleszületésből fakadó meghatározottságot is.¹⁰ Szerinte a kereszténység eszméjének a hagyományon túlmutatóan kell megalapozottnak lennie. „Jézus Krisztus ismeretlen maradt az emberek között, s ugyanígy igazsága is együtt él a közönséges igazságokkal, minden külső megkülönböztető jegy nélkül” – olvassuk pl. a 789. töredékben¹¹. Pascal a *Gondolatokban* a saját keresztény dogmatikai hátterét adó janzenizmus, sőt Ágostonnal, a janzenisták fő tekintélyével is konfrontálódik. Hitvédelme egyben hitújítás.

Egyet kell értenünk Leszek Kołakowskival, aki szerint Pascal az egész kereszténység egyetemes érvényű apológiáját akarta megírni.¹² Bibliai hermeneutikáját és bibliaértelmezéseit tehát ezzel a szemlélettel kell megközelítenünk. Pascal ebbéli szellemi küzdelmének élet és halál a tétje. A kommentárok olykor halvérű megállapításai vallásról és kereszténységről nem adják vissza a *Gondolatokban* izzó monumentális törekvést.

⁷ *Neither angel nor beast. The life and work of Blaise Pascal* (New York and London: Routledge & Kegan Paul, 1986), 173.

⁸ *Elmélkedések az első filozófiáról* (Budapest: Atlantisz, 1994), 7.

⁹ Az ellentmondások kapcsán megnyíló értelmezési lehetőségekről, Pascal perspektivikus igazságfelfogásáról, illetve a szervesen ide kapcsolható figuráció-elyről és a Biblia titkosírásként történő értelmezéséről lásd pl. Pavlovits Tamás, *Mi egy ember a végtelenben? Pascal-értelmezések*. (Budapest: Gondolat, 2014).

¹⁰ Pl. 615. Ehhez kapcsolódóan megjegyezhetjük, hogy apológiájában más vallásokra és kultúrákra is kitekint, lásd pl. 226., 589–601., 619., 693.

¹¹ V. ö. 256.

¹² *Isten nem adóunk semmivel. Néhány megjegyzés Pascal hitéről és a janzenizmusról* (Budapest: Európa, 2000), 308.

Pascal bibliaértelmezésének alapelveit az eddig érintetteken túlmenően további meghatározó fontosságú fragmentumok is megvilágítják. „[A] Szentírás megértéséhez olyan értelmet kell találnunk, amelyben minden ellentmondó részlet összhangba kerül”¹³ – hangzik az átfogó elv, ami egyben az Írás ihletésének megfelelő logikai kritérium is, hiszen ha a bibliai szerzők kijelentései mögött valóban az az egy Isten áll, akire hivatkoznak, akkor igéiknek egymással is összhangban kell lenniük.¹⁴ Ugyancsak alapvető elvként idézhető a 900. töredék: „Aki úgy értelmezi az Írást, hogy értelmét nem magából az Írásból veszi, az ellensége az Írásnak.” Ez az Ágostontól vett kijelentés szintén a Biblia ihletésének alapul. Pascal bibliaértelmezésének alapirányultsága – avagy előbbi kifejezésünkkel: munkahipotézise – az időnként szokatlan megfogásaival együtt is a „sola Scriptura” (avagy „a Szentírás önmagát értelmezi”) elvvel rokon.

Fejezetünk összefoglalásaképpen ismételtén a források újrafelfedezését és újraértelmezését kell hangsúlyoznunk a *Gondolatok*ban kibontakozó exegetikai program kapcsán. Ennek fényében mi is akkor járunk el helyesen a töredékek elemzése során, ha nem hagyatkozunk vallási kliséken alapuló előítéletekre, hanem közel megyünk Pascal saját bibliamagyarázataihoz.

3. A SZENTÍRÁS VALÓSZÍNŰSÉGI MEGKÖZELÍTÉSE

Ebben a fejezetben átfogóan bemutatjuk a Pascal által útjára indított valószínűségszámítás jelentőségét a 17. század ismeretelméleti kontextusában, valamint a Szentírás értelmezésében. A 17. század ismeretelméleti diskurzusát bizonyos szempontból a megismerés „mindent vagy semmit dolga”¹⁵ jellemezte. A két ellentétes pólus egyike a radikális szkepszis, a megismerés „semmit” ága, amely jellemzően az ítélet felfüggesztésébe (epokhé) torkollik. Ez az antik előzményektől kezdve Montaigne-en át fejt ki jelentős hatást a század gondolkodóira (képviselőit Pascal általában pürrhonistáknak nevezi). A „mindent” képviselő másik pólus az abszolút bizonyos ismeret elérhetőségét, a geometriai belátást eszményítő egzakt tudást keresi (képviselőit Pascal általában dogmatikusoknak nevezi). Egy mindkét pólust átfogó szemléletes példaként Descartes „Értekezés a módszerről” c. művét említhetjük, amelyben a szerző a radikális – bár csupán metodikai ugródeszkaként használt – szkepszistől a tökéletes belátással mindent meghódító tudományosság víziójáig jut.

A valószínűség, illetve a valószínű ismeret e két ismeretelméleti véglet között helyezkedik el. Saját nézetük következetes megvalósításának problematikussága miatt mindkét oldal beleütközött a valószínűség megkerülhetetlenségébe, ugyanakkor annak szubjektív

¹³ 684.

¹⁴ V. ö. pl. Jn. 10: 34; 1. Kor. 14:32; 2. Pt. 1:21 stb.

¹⁵ Westbury találó kifejezése. „A valószínűség-elmélet”, in John Brockman, szerk. *Az elmúlt 2000 év legfontosabb találmányai* (Budapest: Vince, 2001), 56.

volta miatt általában mindkét oldal ellenszenvet táplált a valószínűséggel szemben. Pascal a valószínűségszámítás felfedezésével – itt természetesen e ma már komplex matematikai diszciplína kezdeteit értjük – egzakt alapokra helyezte a valószínűséget mint köztes ismeretet. Ezzel forradalmi újdonságot hozott a megismerés „mindent vagy semmit” kétpólusú diskurzusába. A valószínűségszámítás egyfelől kielégíti a geometriai bizonyosság igényét, mivel a valószínűség meghatározása immár matematikai egzakt-sággal történik. Másfelől a valószínű ismeret mégsem bizonyos, hanem csupán – miként a neve is tükrözi – valamilyen valószínűséggel bír.

Pascal mindezzel a racionalitás fogalmát is átértékeli: „Nos, amikor a holnapért és a bizonytalanért dolgozunk, észszerűen cselekszünk; mert dolgoznunk kell a bizonytalanért, a valószínűségszámítás levezetett szabályának megfelelően.”¹⁶ Egyben előtérbe állítja a hitet mint a megismerés szükségszerű mozzanatát, ami ilyen módon szintén racionálisnak minősül. Ugyanis legyen bár valaminek a valószínűsége mégoly nagy és a tévedhetetlen matematika révén belátott, mégsem éri el a bizonyosságot. A hittel lehet a valószínűséget mintegy meghosszabbítani a bizonyossággig: „[A] hit nélkül az ember nem tudja megismerni sem az igazi jót, sem az igazságot”.¹⁷

Mindezek nyomán a következő ismeretelméleti formula látszik kibontakozni Pascal töredékeiből és egyéb, valószínűségszámítással foglalkozó írásaiból:

$$\text{MEGISMERÉS} = \text{VALÓSZÍNŰSÉG} + \text{HIT}$$

Fontos, hogy a fenti formula egyetemes érvényű: éppúgy vonatkozik a tudományos megismerésre, mint a hétköznapi ügyekre vagy éppen a kereszténységre, ezen belül a Biblia üzeneteinek megragadására.¹⁸ A *Gondolatokból* körvonalazódó kép alapján azt mondhatjuk, hogy a krisztusi hit módszertanilag az élet minden területét átszövő hiteink egyik, ám speciális és legfontosabb esete. Pascal tehát a kereszténységet megismerésként, egyben valószínűségi kérdésként közelítette meg.

Pascal ezzel éppúgy elveti az istenbizonyítási kísérleteket, mint az ész és a hit összeférhetetlenségét hangoztató, a racionalitást a kereszténységből száműzni kívánó nézeteiket (ez utóbbiak közé értve egyebek mellett a szentimentális vallásosságot és az ateizmust is). Más szóval a racionalitás és a hit szerves egységét mutatja fel: „Képtelenek vagyunk a bizonyításra, s ezt a képtelenségünket semmiféle dogmatizmus nem győzheti le. De fogalmunk van az igazságról, s ellene minden pürrhonizmus tehetetlen.”¹⁹

¹⁶ 234.

¹⁷ 425. pontosított fordításban.

¹⁸ V. ö. pl. 922.

¹⁹ 395. V. ö. pl. 243., 244. Lásd még ennek kapcsán „a rejtőzködő Isten” Ésa. 45:15-ből vett fogalmának pascali gondolkörét, pl. 194., 242., 288., 556., 557., 585.

4. A BIBLIAI HERMENEUTIKA MEGJELENÉSE A FOGADÁS-ÉRVEN

A fogadás-érv a *Gondolatok* legismertebb, egyben legvitatottabb részei közé tartozik. Pascal egy különös fogadást ajánl Isten létezésére vonatkozóan a 233. töredék egyik szakaszában. Érvelése több gondolkodóból is súlyos kritikát váltott ki. Pascal azonban tesz egy tömör utalást a Szentírásra, ami úgy tűnik, elkerülte kritikusai figyelmét. E tömör utalás a kritikák kontrasztján kiváló lehetőséget kínál annak bemutatására, milyen központi helyet foglal el a Biblia, és milyen sajátosságok jellemzik a bibliaértelmezést Pascal apológiájában, valamint hogy miként kapcsolódik ide a valószínűségszámítás. Mindez magát a fogadást is más megvilágításba helyezi.

A fogadás alapkérdése: „Vagy van Isten, vagy nincs.» Mármost melyik felfogás mellé álljunk? Az ész ebben nem dönthet: végtelen káosz választ el bennünket. E végtelen távolság legvégén szerencsejáték folyik, s az eredmény fej vagy írás lesz. Melyikre fogad maga?» A szerencsejáték megidézésével Isten létezésének kérdése már a kiindulásnál valószínűségi kontextusba kerül, agnosztikus színezettel 50–50 százalékos kezdeti valószínűséget tulajdonítva mindkét lehetőségnek.

Maga az érvelés a következőképpen szól:

„Mérlegeljük, mit nyerhet vagy veszíthet, ha fejre, vagyis arra fogad, hogy van Isten. Értékeljük ezt a két eshetőséget: ha nyer, mindent megnyer; ha veszít, semmit sem veszít. Fogadjon hát habozás nélkül arra, hogy van. – »Csodálatos. Rendben van, fogadni kell; de nem teszek-e fel túl sokat?« – Lássuk csak. Minthogy egyforma a nyerés és a vesztes esélye, még akkor is fogadhatna, ha csupán két életet nyerhetne egy ellen; ha pedig három életet nyerhetne, akkor már feltétlenül bele kellene mennie a játékba (hiszen úgyis kényszerítve van rá), és oktalanságot követne el, ha e kényszerhelyzetében nem kockáztatná életét azért, hogy hármat nyerjen helyette egy olyan játékban, amelyben egyformák a nyerési és a vesztes esélyek. Ám itt az örök élet és az örök boldogság a tét. ... a nyerés esélye véges számú vesztes eséllyel szemben áll, s az is véges, amit kockáztat, így ez már nem is fogadás: ahol a végtelen forog kockán, és nem áll szemben végtelen számú vesztes esély a nyerési eséllyel, nincs helye mérlegelésnek, mindent fel kell tennünk. (...) a mi tételünk végtelenül erős, hiszen a végest kockáztatjuk egy olyan játékban, amelyben egyforma a nyerés-vesztés esélye, de nyerni végtelent nyerhetünk. Ez meggyőző; és ha az emberek egyáltalán képesek valamire igazságra, hát ez olyan. ...”

A fogadás-érvet áttekinthetőbbé teszi, ha szerkezetét táblázatosan ábrázoljuk.

Amint látható, az egyedül problematikus kombináció az, ami szerint Isten létezik, de arra fogadunk, hogy nem létezik. Kizárólag ez von maga után felbecsülhetetlen veszteséget. Az a következtetés adódik tehát, hogy Isten létezésére helyes fogadni, mert ebben az esetben egyik kombináció sem jár veszteséggel:

Opció	Fogadás	Következmény	A lehetséges veszteség (kockázat)
Van Isten	Van Isten	„Örök élet és ... boldogság”	0
	Nincs Isten	Az „örök élet és boldogság” elvesztése	∞
Nincs Isten	Van Isten	„Hűséges becsületes, alázatos, hálás, jóteknő ember, őszinte, igaz barát lesz. Az igaz, hogy nem fog dúskálni megmételtyezett örömeiben, dicsőségekben, gyönyörökben; de nem lesznek más örömei? Állítom, hogy még ebben az életben is nyer rajta;”	0
	Nincs Isten	(Esetleg) <i>dúskálás megmételtyezett örömeiben, dicsőségben, gyönyörökben.</i>	0

Az első közelítésben vitathatatlanul profánul ható érvelés radikális kritikát váltott ki több olyan fajsúlyos gondolkodóból, mint például Voltaire és Nietzsche, vagy a kortárs Leszek Kołakowski, Richard Dawkins és Kertész Imre. E kritikák lényege, hogy nem lehet valós hitre jutni pusztán a hit, illetve a hitetlenség lehetséges következményeinek mintegy haszonelvű mérlegelése eredményeként, azaz a kilátásba helyezett jutalomtól kecsgetve, vagy a büntetéstől félve.

Vajon jogosak ezek a kritikák?

Egyrészt Pascal megelőzi e kritikákat, amikor ő maga mondatja ki a töredékbeli beszélgetőpartnerével, hogy nem tud hinni: „– »Igen, de kezeim kötvék, és néma a szám; arra kényszerülök, hogy fogadjak, és nem vagyok szabad; nem eresztenek el, pedig én olyan vagyok, hogy nem tudok hinni. Már most mit tehetek?« – »Ez igaz. De legalább azt vegye észbe, hogy képtelen hinni, hiszen értelme erre indítja, és mégsem képes rá. ...«”

Másrészt – és alaptémánk szempontjából ez a fontosabb – megállapítható, hogy a kritikák az Isten létezésével kapcsolatos fogadások következményeire fókuszálnak. Azonban a 233. töredékben a következmények mellett ott lappang egy másik kevésbé felismert dimenzió is: a valószínűség, azaz a következmények realizálódásának, avagy Isten létezésének a valószínűsége.²⁰

A valószínűség dimenziójára egy apró, ám rendkívül fontos részlet irányítja rá a figyelmünket: „– »Belátom, beismerem. Mégis, nincs-e rá valami mód, hogy a játék mögé láthassunk?«” – kérdezi kétségbe esetten Pascal beszélgetőpartnere. A kérdés a fogadást felvezető „fej vagy írás” szerencsejátékra utal, és minden bizonnyal azt fejezi ki, hogy pontosítható-e valamiképpen a kezdeti agnosztikus színezetű 50–50 százalékos

²⁰ A 233. fragmentum töredékes szövegében lappangó gondolat rekonstruálásában segítségünkre lehet a modern kockázatelemzés alapképlete: KOCKÁZAT = KÖVETKEZMÉNY × VALÓSZÍNŰSÉG.

valószínűség Isten létezésével kapcsolatban. Pascal jegyzetszerű állapotban maradt válassza így hangzik: „– De igen, itt van a *Szentírás*, meg a többi stb.” A már idézett 234. és 236. töredékek tükrében egyértelműnek tűnik, hogy a szóban forgó valószínűség a Szentírással mint Isten jeleinek elsődleges forrásával, valamint az ezekre irányuló valószínűségszámítással pontosítható, azaz demonstrálható, hogy meggyőző a nagysága. Más oldalról úgy is fogalmazhatunk, hogy a játék mögé nézésben a bevezetőnkben hivatkozott istenkeresés pascali programja köszön vissza.

Mindez a hit felébredését is más megvilágításba helyezi. A hit Isten jelei, avagy a Biblia tanításai valószínűségének megismerése nyomán ébredhet fel bennünk (nem pedig a következmények, azaz a büntetés vagy a jutalom haszonelvű mérlegelése eredményeként).²¹

„A hit hallásból van, a hallás pedig Isten Igéje által” – idézhetjük Róm 10,17-et e tematizált apológia bibliai párhuzamaként és összefoglalásaként.

5. „ISTEN JELEI” – KITEKINTÉS PASCAL KONKRÉT BIBLIAMAGYARÁZATAIRA

A „jelek”, illetve az „Isten jelei” visszatérő fogalom a *Gondolatokban*. Olyan jelekről van szó, amelyeket – feltételezhetően – a *rejtőzködő Isten* adott magáról. Amikor Pascal Isten jeleinek kereséséről beszél, akkor értelemszerűen hipotetikus isteni jelekre gondol, hiszen éppen az ezek által takart valószínűség feltárulása vezethet el Isten valóságosságának felismeréséhez, nyitva hagyva ugyanakkor a kételkedés lehetőségét is.

Isten jeleiről – avagy a keresztény vallás tágabb értelemben mondott bizonyítékairól – több töredék is tartalmaz rendszerező felsorolást.²² A legteljesebb – bár nem teljes – összesítést a 289. fragmentumban találjuk (amelynek zárógondolata nem mellesleg messzemenően alátámasztja a valószínűség hatására felébredő hit előzőekben fejtegetett koncepcióját is):

„Bizonyíték. – 1. Az, hogy a keresztény vallás szervezeténél fogva, önmagától oly szilárdan és oly erőszakmentesen gyökeret tudott verni, holott ellentétes az emberi természettel. – 2. A keresztény lélek szentsége, emelkedettsége és alázatossága. – 3. A Szentírás csodái. – 4. Különösképpen Jézus Krisztus. – 5. Különösképpen az apostolok. – 6. Különösképpen Mózes és a próféták. – 7. A zsidó nép. – 8. A jövődölések. – 9. A megszakítatlan folyamatosság: egyetlen más vallás sem mutat fel megszakítatlanságot. – 10. A mindent megmagyarázó tan. – 11. E törvény szent volta. – 12. A világ sora.
Kétségtelen, hogy ezek után, ha figyelembe vesszük, mi az élet, és milyen ez a vallás, nem szabad ellenkeznünk a követésére indító hajlamunkkal, mihelyt felébred szívünkben...”

²¹ A 233. töredék értelmezői közül Jon Elsterre hivatkozhatunk, aki visszatérően szóba hozza a hit és a valószínűség összefüggését, noha a mienktől eltérő koncepció keretében, lásd: „Pascal and Decision Theory”, in Hammond, szerk. (2003), 58., 67.

²² Ld. pl. 290., 602., 822., 844.

Az itt szereplő egyes témák gyakran az azokat részletező töredékek kategorizáló címszavaiként is feltűnnek. A 194. töredék zárósorai szerint Pascal meghatározott rendben tervezte elővezetni a szóban forgó jelek kifejtését.

Kereteink csupán rövid és részleges kitekintést tesznek lehetővé Pascal konkrét bibliaértelmezéseire. Néhány kevésbé közismertet, illetve árnyaltabbat igyekeztünk kiválasztani.

5.1. A PRÓFÉCIÁK

A próféciák kutatása és magyarázata központi helyet foglal el Pascal bibliamagyarázatai között. „[A]zt látom, hogy a keresztény vallásban beteljesült jövődölések vannak, ezt pedig egyik [más vallás – P. Z.] sem mondhatja el magáról” – írja a 693. töredékben, a próféciákban jelölve meg a kereszténység igazolásaként felhozható legsúlyosabb érvet.²³ A próféciáknak mint érvnek az az alapelve, hogy az előre megjövendölt események teljesülése isteni jóvólátásról tanúskodik.

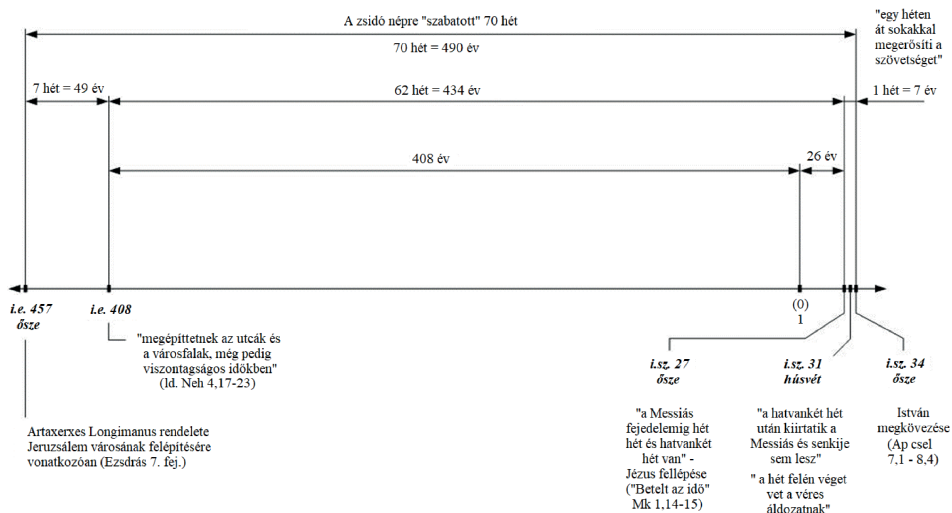
A legtöbb töredék a számos értelmezett prófécia közül a Dán 9,24–27-ben található jövődöléssel foglalkozik.²⁴ Ez így hangzik:

„Hetven hét szabatott a te népedre és szent városodra, hogy vége szakadjon a gonoszságnak és bepecsételtessék a bűn, és hogy eltöröltessék a hamisság és elhozassék az örök igazság, és bepecsételtessék a látomás és a próféták, és felkenetessék a szentek szentje. Tudd meg azért és vedd eszedbe: A Jeruzsálem újjáépíttetése felől való szót az elkezdésétől a Messiás-fejedelemig hét hét és hatvankét hét van, és újra megépíttetnek az utcák és a kerítések, mégpedig viszontagságos időkben. A hatvankét hét múlva pedig kiirtatik a Messiás és senkije sem lesz. És a várost és a szenthelyet elpusztítja a következő fejedelem népe, és vége lesz mintegy vízőzón által, és végig tart a háború, elhatározottat a pusztulás. És egy héten át sokakkal megerősíti a szövetséget, de a hét felén véget vet a véres áldozatnak és az ételáldozatnak, és a templomban pusztító utálatosság lesz, amíg az enyészet és ami elhatározottat, a pusztítóra szakad.”

A próféciát Pascal mellett sokan értelmezték a korai keresztény időktől kezdve az utó-reformációs mozgalmakig (pl. Isaac Newton is), a Messiás fellépésének és halálának időpontját is kiolvastva belőle. Az alábbi ábra a pascali értelmezés egy lehetséges rekonstrukcióját szemlélteti. A prófécia értelmezésének kulcsa, hogy az ún. prófétai nap-év-élv alapján egy nap egy évnek felel meg, lásd: 4Móz 14,34; Ez 4,6.

²³ Ld. még: 706.

²⁴ Ld. 617., 670., 692., 708–709., 722–724., 738., 757., 758.



5.2. JÉZUS KRISZTUS: A RETTEGŐ ISTEN

Jézus Krisztus többféle szempontból szerepel az Isten jeleit leíró töredékekben – például úgy, mint aki csodákat tett, akire a jelképek mutatnak, akiről a próféciaik szólnak, vagy aki feltámadt a halálból. Ezek esetében az isteni jel természetszerűleg következik a transzcendens jellegből. Most azonban egy árnyaltabb és kevésbé magától értetődő jelre kívánunk rávilágítani, olyanra, amely különös módon azáltal tanúskodik Jézus istenségéről, hogy ember voltát állítja előtérbe, mégpedig az egyik, ha nem a legemberibb sajátosságot tulajdonítva neki: a félelmet.

„Jézus ... fél a haláltól ...” – olvassuk a keresztre feszítés előestéjén átélt lelki gyötrődését katartikus erővel ábrázoló 553. töredékben. (A kapcsolódó töredékek Mk 14,33-on alapulnak: „... és kezdett rettegni és gyötrődni”.). Hogyan lehet jel az, hogy Jézus fél ebben a helyzetben, vagyis éppen úgy reagál, mint ahogy bárki más reagálna a helyében?

Pascal válasza ezúttal is töredékes, inkább csak felsejlik, és főként a Szentírás hivatkozott szakaszainak segítségével rekonstruálható. Az isteni jel ennek kapcsán két síkon is megcsillan.

Egyrészt abban mutatkozik meg, hogy Jézus Krisztus legyőzi a rettegését: nem roskad össze a világ bűnének súlya alatt, nem utasítja vissza az emberért hozandó megváltói áldozatot. Az evangélisták „félelemre képesnek mutatják ..., de aztán rendkívül erősnek.”²⁵ Az ember Jézus Krisztus emberfeletti teljesítményében isteni jelenlét nyilvánul meg.

²⁵ 800.

Másrészt az emberré lett Isten pusztá eszméjének egyedisége és nagyszerűsége is isteni eredetről tanúskodik. A Pascal által megidézett bibliai tanítás alapvető eleme, hogy az ember bűneit átvállaló, önmagát váltságul adó Messiásnak, noha isteni személy, osztoznia kell az emberlétben, megváltói műve csak így lehet hiteles. Az ide vonatkozatható igeszakaszok mintegy foglalatoként a Zsid 4, 15-öt idézhetjük: „Nem oly főpapunk van, aki ne tudna megindulni gyarlóságainkon, hanem aki megkísértetett mindenekben, hozzánk hasonlóan ...” A 800. töredék célzatos kérdései nyilvánvalóan Istenre utalnak mint a Messiás rettegésének leírása mögött álló eszme forrására: „Ki tanította meg az evangélistákat a tökéletesen hősiesség lélek tulajdonságaira, hogy oly tökéletesen ábrázolják Jézus Krisztusban? Miért mutatják gyengének haláltusájában? Nem tudnak talán állhatatos halált ábrázolni? Hogyne tudnának, hiszen ugyanaz a Szent Lukács Szent István vértanú halálát állhatatosabbnak írja le, mint Jézus Krisztusét.”

5.3. A ZSIDÓK ŐSZINTESÉGE ÉS AZ APOSTOLOK JELLEMFEJLŐDÉSE

A zsidók őszinteségében az az önkritikus szemlélet az isteni jel, amellyel a bibliai szerzők akár saját személyüket, akár nemzetüket ábrázolták. A próféták és az apostolok elfogulatlansága üzenetük isteni eredetét valószínűsíti.

Noha „A zsidók őszintesége” címet csupán két rövid töredék viseli, Pascal felvetése nagyszámú és következetes bibliai leírason alapul. A 631. töredék erőteljesen rámutat a választott nép őszövetségi iratok általi deheroizáló megvilágítására: „*A zsidók őszintesége.* – Szerető gondossággal, hűségesen vizsik magukkal ezt a könyvet, amelyben Mózes kijelenti, hogy egész életükben hálátlanok voltak Istennel szemben, s azt is tudja, hogy halála után még hálátlanabbak lesznek”. A hosszan sorolható, hasonló példák a nemzeti érzület keretein messze túlmutató szemléletmódról tanúskodnak. A szóban forgó ábrázolási mód az általános emberi esendőséget állítja reflektorfénybe. Pascal a 868. fragmentumban, a Jak 5,17 idézésével még a „szentek voltak, nem olyanok, mint mi vagyunk” jellegű ellenvetésekkel is leszámol.

A zsidók pascali értelmű őszintesége az alapja a fejezetünk címében jelzett másik kérdéskörnek is, az apostolok jellemfejlődése ábrázolásának. Az apostolok jellemfejlődése valóban szembetűnő a különböző újszövetségi iratokban: a Jézussal töltött bő három év során a legközségesebb gyengeségekkel terhelt emberekként tűnnek fel az evangéliumokban. Jézus feltámadása után azonban hatalmas változás következik be az apostolok viselkedésében. Egyszerre bátran kiállnak, világos szavakkal és teljes meggyőződéssel hirdetik az immár mélységében megértett Örömhírt, börtön és megveretés sem tántorítja el őket, végül a vértanúságot is vállalják. Pascal ennek kapcsán így vonja le a feltámadással összefüggő konzekvenciákat: „Amíg velük volt, Jézus Krisztus erőt önthetett szívükbe; de ha utána nem jelent meg nekik, ki bírta őket cselekvésre?”²⁶

5.4. AZ EVANGÉLIUM STÍLUSA

A kapcsolódó töredékek alapelve, hogy a Szentírás isteni eredetét nem csupán a tartalma, hanem a stílusa is valószínűsíti. A stílus elemzése egyszersmind tartalmi üzenetet is feltár.

Most csupán a 798. töredéket emeljük ki, amelyben maga Pascal is hangsúlyozza megfigyelése egyediségét:

„Az Evangélium stílusa nagyon sokféleképpen csodálatra méltó, többek között azért, mert soha semmi szidalmat nem szór Jézus Krisztus hóhéraitra és ellenségeire. ...

Ha az Evangélium szerzőinek ez a mérséklete s vele együtt számtalan egyéb, rendkívül szép vonásuk színlelt lett volna, és ha mindezt csupán azért színlelik, hogy csak annál jobban felhívják rá a figyelmet, maguknak nem lévén hozzá elég bátorságuk, hogy felhívják rá a figyelmet, akkor minden bizonnyal nem mulasztották volna el, hogy kerítsenek maguknak olyan barátokat, akik megteszik helyettük ezeket a megjegyzéseket. Mivel azonban így, színlelés nélkül és teljesen érdek nélküli buzgalomtól vezéreltetve cselekedtek, nem hívták rá fel a figyelmet senkivel; a magam részéről azt hiszem, hogy mindezek java részét a mai napig senki nem is vette észre, s éppen eljárásuknak ez a tárgyilagossága a tanúbizonyság.”

Pascal megfigyelésének lényege tehát, hogy az Evangélium szerzői az írói eszköztár kínálta számos lehetőséget sem használták fel arra, hogy személyük háttérben tartásával szavakba öntsék gyűlöletüket, sem arra, hogy ráirányítsák az olvasó figyelmét saját erkölcsi kiválóságukra. Talán a 25. töredék fényében tárható fel a legszemléletesebben, hogy ez a stílusjegy a valóság mélyrétegeiben gyökeredzik: „Ékesszólás. – Szépség és valóság, erre van szükség; de a szépséget is a valóból kell merítenünk.” Vagyis az evangélisták azért nem öntik kerülő úton szavakba gyűlöletüket, mert nem gyűöltek. Ebből a *valóságból* táplálkozik a stílusuk, újabb valószínűségnövelő jelet tárva elénk a Biblia Istene mellett.

IRODALOMJEGYZÉK

PRIMER IRODALOM

Biblia. Károli Gáspár revideált fordítása. Budapest: Magyar Bibliatanács, 1976.

Descartes, René. *Elmélkedések az első filozófiáról.* Budapest: Atlantisz, 1994.

Pascal, Blaise. *Gondolatok.* Szeged: Szukits, 1996.

Madame Périer, Gilberte. „Fivérem, Blaise Pascal”, in Csabai Tamás, szerk. *Blaise Pascal: A korai keresztények összevetése a mai keresztényekkel és egyéb kisebb művek.* Felsőörs: Aeternitas, 2005, 67–158.

SZEKUNDER IRODALOM

- Coleman, Francis. *Neither angel, nor beast. The life and work of Blaise Pascal*. New York and London: Routledge & Kegan Paul, 1986.
- Elster, Jon. "Pascal and Decision Theory", in Nicholas Hammond, ed. *The Cambridge Companion to Pascal*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 53–74.
- Kořakowski, Leszek. *Isten nem adósunk semmivel. Néhány megjegyzés Pascal hitéről és a janzenizmusról*. Budapest: Európa, 2000.
- Michon, Hélène. *L'Ordre du cœur. Philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal*. Paris: Honoré Champion, 2007.
- Pavlovits Tamás. *Mi egy ember a végtelenben? Pascal-értelmezések*. Budapest: Gondolat, 2014.
- Prancz Zoltán. *A valószínűségtől a bizonyosságig. Megfejtethők-e Pascal Gondolatai?* Budapest: Ol-talom Alapítvány, 2012.
- Westbury, Christopher. „A valószínűség-elmélet”, in John Brockman, szerk. *Az elmúlt 2000 év legfontosabb találmányai*. Budapest: Vince, 2001, 56.
- Wetsel, David. "Pascal and holy writ", in Nicholas Hammond, szerk. *The Cambridge Companion to Pascal*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 162–181.

BIBLIAI HERMENEUTIKA
AVAGY A BIBLIAI SZÖVEGÉRTELMEZÉS VÁLTOZATAI

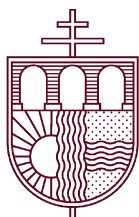
BIBLIAI HERMENEUTIKA, AVAGY A BIBLIAI SZÖVEGÉRTELMEZÉS VÁLTOZATAI

33. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia
Szeged, 2022. augusztus 23–25.



Szeged 2024

A konferencia támogatói: Gál Ferenc Egyetem, SZNBK Alapítvány,
a Szeged-Csanádi Egyházmegye, Both Antal Alapítvány



A konferencia védnökei

DR. KISS-RIGÓ LÁSZLÓ, a szeged-csanádi egyházmegye püspöke,
PROF. DR. MARTOS LEVENTE BALÁZS, az esztergom-budapesti egyházmegye
segédpüspöke,
PROF. DR. SZUROMI SZABOLCS ANZELM Rector emeritus (PPKE),
PROF. DR. ODA WISCHMEYER, Universität Erlangen,
PROF. DR. MARTIN MEISER, Universität des Saarlandes,
PROF. DR. KOCSIS IMRE, Pázmány Péter Katolikus Egyetem,
PROF. DR. PECSUK OTTÓ, a Magyar Bibliatársulat főtítkára,
PROF. DR. KUSTÁR ZOLTÁN, Debreceni Református Hittudományi Egyetem,
PROF. DR. TIBOR FABINY, a Hermeneutikai Kutatóközpont igazgatója.

Lektorálták

BENYIK GYÖRGY, CZIRE SZABOLCS, KUSTÁR GYÖRGY, KUSTÁR
ZOLTÁN, MARTIN MEISER, NÉMETH ATTILA, PATSCH FERENC SJ

Szerkesztette

BENYIK GYÖRGY

Grafikus és tipográfus

SZŐNYI ETELKA

ISBN 978–615–6646–04–0 (1. kötet) / ISBN 978–615–6646–05–7 (2. kötet)

© a szerkesztő és a szerzők, 2022

© SZNBKA, 2024

TARTALOM

Előszó a magyar kiadáshoz	1
Bevezető	3
MARTOS Levente Balázs: „Vannak dolgok ...” Laudáció Kocsis Imre professzor úrnak a Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia Gnifka-díjának átadóján ...	7
ANTIK BIBLIAI SZÖVEGEK, FORDÍTÁSOK ÉS FILOLÓGIAI BIBLIAI HERMENEUTIKÁK (BENYIK György)	9
BODOR Attila: Az Ószövetség Pesitta-fordításának hermeneutikája	13
FRÖHLICH Ida: <i>Peser</i> mint értelmezési módszer és irodalmi műfaj: Dánieltől a qumráni <i>pesarim</i> -ig	25
ZSENGELLÉR József: Szamaritánus hermeneutika	43
MEISER, Martin: A Szeptuaginta különböző fordítási technikáinak eltérő hermeneutikai háttere	55
KUSTÁR Zoltán: „Forgasd, forgasd, hiszen minden benne van!” Adalékok az írástudók és a masszoréták hermeneutikájához	73
SZÉCSI József: A talmudi hermeneutika kérdésköre	85
SCHIMANOWSKI, Gottfried: Philón mint bibliaértelmező. Hermeneutikája nyomában a <i>De Vita Mosis</i> első és második könyvében	95
MONTI, Ludwig: A 63. zsoltár: a vágy zsoltára. Hermeneutika és hagyományos olvasatok	129
KOCSI György: A 8. zsoltár hermeneutikája A zsoltár feliratának (8,1) receptiója	139

WISCHMEYER, Oda: Bibliai hermeneutika a szöveghez való hűség, illetve az értelmezés szabadsága között. A Biblia körüli teológiai munkálkodás egzegéta szemmel nézve	149
KÓKAI-NAGY Viktor: A farizeusok „sorsa” Josephus ábrázolásában	171
ENGHY Sándor: Intertextualitás Strack és Billerbeck munkásságában. A szövegkezelés tanulságai III.	185
LUKÁCS Ottilia: A kulturális emlékezet mint hermeneutikai eszköz Nehemiás könyvében	197
TOKICS Imre: A világhírű szegedi tudósrabbi: Löw Immánuel	215
HAUSMANN, Jutta: Keresztény értelmezés zsidó kontextusban – kihívások a Teremtés könyve 17. fejezete értelmezésében	227
KÉSŐ ANTIK ÉS KÖZÉPKORI BIBLIAI HERMENEUTIKÁK (BENYIK György)	237
KRÁNITZ Mihály: A keresztény apologéták hermeneutikája	241
OLÁH Zoltán: Jeromos hermeneutikája Izajáshoz írt kommentára alapján	251
KOCSIS Imre: Szent Jeromos hermeneutikája a páli levelekhez írt kommentárjai alapján	263
FORNBERG, Tord: Dionüsziosz Areopagitész és a Biblia	271
VASSÁNYI Miklós: Bibliai exegézis a szír nyelvű <i>Lépcsők könyvében</i> . A „Szentírás hallgatásáról” című XI. homília elemzése	287
AKIYAMA, Manabu János: A <i>Catena Aurea</i> és a keleti teológia. Különös tekintettel a <i>Catena aurea</i> magyar fordítására	299
TOLMIE, D. Francois: Aquinói Tamás <i>Filemon-levél</i> értelmezése	311
BENYIK György: Rasi hermeneutikájának keresztény recepciója	323

CIFRAK, Mario OFM: Alexander Halensis Krisztus színeváltozásáról – <i>quaestio, postilla</i> , hatástörténet	341
VIZKELETY András: Fordítás vagy kommentár? A biblikus költészet a kora-középkori német irodalomban	357
16–17. SZÁZADI BIBLIAI HERMENEUTIKAI IRÁNYZATOK (BENYIK György)	369
BACSÓ Benjámin: Egy XVI. századi anabaptista irat teológiai és egyháztörténeti vizsgálata	375
BÁTHORY Orsolya: A bibliai hermeneutika kérdése Pázmány Péter <i>Kalauz</i> című művében	385
GÁBOR Csilla: Pázmány Péter és Pécsváradi Péter vitája a Szentírásról	399
SEBESTYÉN Ádám: Bornemisza Péter bibliaértelmezése	409
LOVAS Borbála: Dávid Ferenc és a Biblia	419
KOLTAI Kornélia: Péchi Simon bibliafordításának kommentár-anyaga (1634) .	437
MACZÁK Ibolya: Bibliamagyarázó prédikációk a régi magyarországi irodalomban	447
PECSUK Ottó: A 16. századi latin bibliafordítások hermeneutikája	455
BOROS Gábor: Spinoza bibliai hermeneutikája	467
PRANCZ Zoltán: Pascal bibliai hermeneutikája a <i>Gondolatokban</i>	483
A 20. SZÁZADI KIEMELKEDŐ BIBLIAI HERMENEUTÁI (BENYIK György)	497
BECKER, Eve-Marie: Oda Wischmeyer szöveghermeneutikai koncepciója. Egy egzegézis alapú megértéstan lehetőségei és határai a <i>Hermeneutik des</i> <i>Neuen Testamentes. Ein Lehrbuch</i> (2004) alapján	501

ELLIOTT, Mark W.: Hermeneutika, avagy a bibliai szöveg értelmezésének változatai: A. C. Thiselton hermeneutikája	511
FABINY Tibor: Paul Ricœur „Ádám-mítosza” Shakespeare <i>Macbeth</i> jének értelmezésében	529
PATSCH Ferenc SJ: Gadamer és a teológia. Ösztönzések és inspirációk a katolikus teológia számára	543
LABAHN, Antje: Hans Hübner biblikus teológiája mint hermeneutika	567
MARTOS Levente Balázs: „Egy bibliai gondolkodó” – Paul Beauchamp bibliai hermeneutikája	583
SEPSI Enikő: Simone Weil bibliai hermeneutikája	595
ADORJÁNI Zoltán: Tőkés István hermeneutikája	605
WISCHMEYER, Oda: Ulrich Luz teológiai Újszövetség-hermeneutikája a <i>Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments</i> alapján	623
BENYIK György: Gál Ferenc bibliai hermeneutikája és annak egyháztörténeti háttere	633
LABAHN, Michael: Az olvasó szabadsága, illetve határai. Bibliai hermeneutikai megfontolások az olvasó szerepéhez az Umberto Eco-féle <i>Nyitott mű</i> és a <i>Lector in fabula</i> nyomán	647
VÁLOGATÁS A 20. SZÁZADI HERMENEUTIKAI KONCEPCIÓKBÓL (KUSTÁR György)	663
CZIRE Szabolcs: A bibliai társadalomtudományi kritika alapjai és határai	669
KOCZISZKY Éva: A passió kortárs politikai filozófiai olvasatai: Alain Badiou, Slavoj Žižek, Giorgio Agamben	687
HORVÁTH Imre: Jézus példabeszédei. Hermeneutikai kérdésfelvetések, befogadóközpontú szövegértelmezések a 20. században	703
HOVÁNYI Márton: Az amerikai dekonstrukció mint teológia	721

KORMOS Erik: Hermeneutika az irodalom nyelvén a teológiában	727
KUSTÁR György: A szöveg természete – A mimo-hermeneutika néhány aspektusa	747
LUTHER, Susanne: A <i>disability studies</i> impulzusai az Újszövetség-értelmezés és a bibliai hermeneutika számára	765
MÁRTONFFY Marcell: A megismerhetetlen túlcorduló mértéke. Kinyilatkoztatás és sokértelműség Paul Ricœur példázathermeneutikájában .	785
NÉMETH Áron: Trauma-hermeneutika és ószövetségtudomány. Kutatástörténeti pillanatkörkép	799
WITTKOWSKY, Vadim: Orosz hermeneutika: elágazások és kapcsolódások a bibliai hermeneutikához	819
SZUROMI Szabolcs Anzelm O.Praem.: Hermeneutika és kánonjog – Az Egyház tan- és fegyelmi harmóniája	829
VÁRADY Endre: A feltámadt test minőségének hermeneutikai vizsgálata	839
GRAFFY, Adrian: A Bibliára vonatkozó katolikus tanítás mérföldkövei	853
TÖRÖK Csaba: A bibliai hermeneutika kérdései a II. Vatikáni zsinat utáni egyházi megnyilatkozásokban	859
BENYIK György: Interjú Dr. Kocsis Imre Gnilka-díjas professzor úrral	877
Kocsis Imre publikációs jegyzéke	883
Index	893
Előadók	921

A 20. SZÁZADI KIEMELKEDŐ BIBLIAI HERMENEUTÁI

Arie W. Zwiep tanulmánya (Oda Wischmeyer szerk., A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjainkig. Szeged: SZNBK Alapítvány, 2022, 983–1062) regisztrálja és bemutatja 1950-től napjainkig a legfontosabb bibliai, filozófiai, irodalmi hermeneutikákat, de nem törekszik arra, hogy valamilyen módszer szerint kategorizálja is ezeket. Véleményem szerint az újabb kori bibliai hermeneutikákat két nyilatkozat befolyásolja: egyrészt a *Chicagói nyilatkozat* (1978, 1982, 1986), másrészt a II. Vatikáni zsinat *Dei Verbum* kezdetű konstitúciója (1965).

A *Chicagói nyilatkozat* nagy erőssége, hogy többször hangsúlyozza a Szentírás tévedhetetlenségét, ugyanakkor annak szükségességét, hogy keressük a Bibliának a szerző szándéka szerinti értelmét.¹ A sugalmazottságból eredő tévedhetetlenség a szó szoros értelmében „csak a Szentírás eredeti kézírataira vonatkozik, amelyek Isten gondviselése folytán nagy pontossággal rekonstruálhatók a hozzáférhető kéziratokból” (1978/10. cikkely). A szerzőség kérdését a nyilatkozat nem pontosítja, és nem disztingvál az isteni kinyilatkoztató szerző, illetve az emberi megfogalmazás között, mely utóbbi erősen kultúra függő.²

E nyilatkozat leginkább kritizált két cikkelye az 1982/19.: „Elutasítjuk, hogy a Szentírásnak meg kellene felelnie olyan, vele összeegyeztethetetlen rendszerek előfeltevései-

¹ Thomas Schirmacher (Hrsg.): *Bibeltreue in der Offensive. Die drei Chicago-Erklärungen zur biblischen Irrtumslosigkeit, Hermeneutik und Anwendung* (= Biblia et Symbiotica. Band 2). Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 1993. Stephan Holthaus, Karl-Heinz Vanheiden (Hrsg.): *Die Unfehlbarkeit und Irrtumslosigkeit der Bibel*. Edition Bibelbund. Hammerbrücke: Bibelbund-Verlag, 2002. James M. Boice, Samuel R. Külling (Hrsg.): *Die Unfehlbarkeit der Bibel*. 2. Auflage. Riehen: Immanuel-Verlag, 1995. Helge Stadelmann (Hrsg.): *Liebe zum Wort. Das Bekenntnis zur Biblischen Irrtumslosigkeit als Ausdruck eines bibeltreuen Schriftverständnisses*. Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, 2002.

² *Acta Apostolicae Sedis*. Band 58, 1966, S. 817–836. Lateinisch/deutsch: Heinrich Denzinger: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lebrentscheidungen*. Herausgegeben von Peter Hünermann. 45. Auflage, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2017, Nr. 4201–4235. Stefan Alkier: Die Bibel ist nicht vom Himmel gefallen. Sechs bibelwissenschaftliche Argumente gegen den christlichen Fundamentalismus. In: Stefan Alkier, Hermann Deuser, Gesche Linde (Hrsg.): *Religiöser Fundamentalismus. Analysen und Kritiken*. Tübingen/Basel: Francke, 2005. Ingo Broer: Das Schriftverständnis bei christlichen Fundamentalisten. In: Sigrid Baringhorst, Ingo Broer (Hrsg.): *Grenzgänge(r). Beiträge zu Politik, Kultur und Religion. Festschrift für Gerhard Hufnagel zum 65. Geburtstag*. Siegen: Universitätsverlag, 2004. Heinzpeter Hempelmann: *Nicht auf der Schrift, sondern unter ihr. Grundsätze einer Hermeneutik der Demut*. Lahr: Verlag der Liebenzeller Mission, 2000.

nek, mint a naturalizmus, az evolúcióelmélet, a szcientizmus, a szekularizmus, a szekuláris humanizmus vagy a relativizmus”, valamint az 1982/22. cikkely: „Elutasítjuk a Gen 1–11. mitikus értelmezését, továbbá azt, hogy a Föld történetével és az ember eredetével kapcsolatos tudományos hipotézisek felülírhatnák bármikor is a Szentírás teemtésről szóló tanítását.” Ennek nyomán alakul ki a fundamentalista bibliamagyarázat amely minden más biblikus megközelítést elutasít.³

A *sensus plenior* koncepció és a kinyilatkoztatás fejlődésének elképzelése kevésbé váltotta ki a szakmai körök tiltakozását.⁴

A bibliai hermeneutikákat meghatározó másik nyilatkozat, a II. Vatikáni zsinat *Dei Verbum* kezdetű konstitúciója elismeri a történetkritikai módszer létjogosultságát. Ez a zsinat egyik legfontosabb dokumentuma, sőt az egyik zsinati atya, Christopher Butler (1902–1986) szerint a zsinat teológiájának az alapja.⁵ A *De fontibus revelationis* (A kinyilatkoztatás forrásairól) kezdetű első tervezetben Sebastian Tromp SJ a kétforrás-elmélet skolasztikus nézetét fogalmazza meg, azt állítva, hogy két, tartalmilag eltérő kinyilatkoztatási forrás létezik, a Szentírás és a Hagyomány, s bizonyos kinyilatkoztatott igazságok csak a Hagyományban találhatók meg. A további latin vázlatok a Szentírás és a Hagyomány között fennálló kölcsönös függésre összpontosítanak – elkerülvén a döntést azzal kapcsolatban, hogy a hagyomány „hozzáad-e” valamit a Szentíráshoz. Ez végső soron a kinyilatkoztatás természetének mélyebb tanulmányozásához vezetett. Fontos tény, hogy a *Dei Verbum* megerősítette a Szentírás tévedhetetlenségét a történelmi kijelentésekkel kapcsolatban is. A nyilatkozattal kapcsolatos konszenzust jellemzi, hogy az összegyűlt püspökök 2344 szavazattal fogadták el, hat szavazat ellenében.⁶ A kinyilatkoztatás fogalmának vizsgálata mellett a dokumentum tisztázza a hagyomány és a Szentírás kapcsolatát, ezzel lehetőséget nyit a történeti-kritikai exegézis alkalmazására a katolikus teológiában:

3. fejezet, 12. (A Szentírás magyarázata): „*Mivel pedig Isten a Szentírásban emberek által emberi módon beszélt, a Szentírás magyarázójának, hogy megláthassa, mit akart velünk kö-*

³ Barr, James: *Fundamentalizmus* (ford. Szalai Miklós) Budapest Luther kiadó 2019.

⁴ Raymond E. Brown, „The History and Development of the Theory of a *Sensus Plenior*,” *CBQ* 15 (1953) 141–162.

⁵ Rice, Valentine, *Men Who Make the Council*, University of Notre Dame Press, 1965.

⁶ 1967-ben Joseph Ratzinger a négyéves vita után így kommentálta annak eredményét: „A szöveg, amelyet a pápa ünnepélyesen hirdetett ezen a napon, természetesen magán viseli fáradságos történelmének nyomait, a sok kompromisszumot. De az ezt alátámasztó alapvető kompromisszum több, mint kompromisszum, ez egy nagy jelentőségű szintézis: a szöveg egyesíti az egyház hagyományához való hűséget a kritikai tudományra adott igennel, és ezzel új utat nyit a hit előtt napjainkig.” Joseph Ratzinger, Alois Grillmeier, Bédá Rigaux: *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung*. In: Josef Höfer, Karl Rahner (szerk.): *LthK* 2. kiadás, 13. kötet, Appendix 2. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1967, 497–583.

zölni Isten, figyelmesen meg kell vizsgálnia, hogy a szent írók mit akartak mondani, és szavaik által mit akart kinyilatkoztatni Isten.

A szent írók szándékának kiderítése végett egyebek közt ügyelni kell az irodalmi műfajokra is. Az igazság ugyanis nem egyformán jelenik meg és fejeződik ki a többféle módon történeti, a prófétai, a költői vagy más műfajú szövegekben.

A magyarázónak tehát azt az értelmet kell keresnie, melyet a szent szerző az adott körülmények között a maga korának és kultúrájának megfelelően, az akkori irodalmi műfajok segítségével akart kifejezni és fejezett ki. Mert annak helyes megértéséhez, hogy a szent szerző mit akart mondani írásával, figyelni kell egyrészt a szent író korában szokásos általános gondolkodás-, szólás- és elbeszélésmódokra, másrészt az akkori társadalmi érintkezési formákra.”

Mivel a protestáns egyházakban nem létezik központi tanító hivatal, az isteni kinyilatkoztatásnak egyetlen elérhető forrása maga az Írás. Ennek helyes megértésére szövegértelmezési eszközökkel kell törekedni. A bibliai hermeneutika, a közvélemény szerint, éppen ezért a protestáns egyházakhoz és teológusokhoz köthető, bár igen hosszú története van az ortodox és római katolikus egyházakban is. A II. Vatikáni zsinat lezárulta után a történet-kritikai egzegézis egyre inkább vitatottá válik az egyházakban, főleg ezért, mert ez az iskola a szövegek keletkezésének hátterére és azok kulturális különbségeire koncentrált, ennek következtében háttérbe szorult a kinyilatkoztatás üzenetének kutatása.⁷ A zsinat utáni hermeneutikák a kinyilatkoztatott üzenet feltárásának módszertanát keresik, sok esetben már a szépirodalomra alkalmazott elemző technikák bevonásával.⁸

Tanulmánykötetünk e fejezetében a szerzők válogatása alapján mutatjuk be az egyes bibliai hermeneutikákat, így – bár csak töredékesen, de – megismerhetjük a hermeneutikai kutatás irányzatainak színes palettáját. Egyes tanulmányok bizonyos filozófiai alapú hermeneutikák Bibliára vonatkoztatásának lehetőségét mutatják be, de találkozzunk teológiai hermeneutikai koncepcióval (Ulrich Luz), illetve szöveg alapú hermeneutikával is (Oda Wischmeyer).

⁷ Vö. *Szentírás-magyarázat az egyházban*. Pápai Biblikus Bizottság. Budapest: Szent Jeromos Bibliatársulat, 2001.

⁸ Internationale Theologische Kommission, *Sensus fidei und Sensus fidelium im Leben der Kirche* 5. März 2014, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz Bonn 2015.

**ODA WISCHMEYER SZÖVEGHERMENEUTIKAI KONCEPCIÓJA.
EGY EGZEGÉZIS ALAPÚ MEGÉRTÉSTAN LEHETŐSÉGEI ÉS HATÁRAI
A *HERMENEUTIK DES NEUEN TESTAMENTES. EIN LEHRBUCH*
(2004) ALAPJÁN**

I. KÉT ELŐZETES MEGJEGYZÉS

Jelen tanulmány Oda Wischmeyer hermeneutikáját vizsgálva több más fontos kérdést is érint: Mi a *hermeneutika*? Mi egy *újszövetségi hermeneutika*? Mik a *feladatai* az utóbbinak, megkülönböztetendő azt az egzegézis céljaitól? Hol húzódnak a *határai* egy újszövetségi egzegézisnek, ellentétben egy teológiai, filozófiai vagy egyházi hermeneutika határaival?

Rövid definícióval kezdek: a hermeneutika a szakszerű szövegértés „művészettana” (*ars hermeneutical/interpretandi*), nem pedig maga a szövegértelmezés mint tevékenység, hasonlóan ahhoz, ahogyan az *ars rhetorica* a retorikának a művészettana, nem pedig a konkrét beszédek létrehozó folyamat.

**2. MÓDSZERTANI REFLEXIÓ ALAPULÓ MEGÉRTÉSTAN:
KIINDULÓPONTOK, TÁRGYKÖRÖK ÉS CÉLOK ÖSSZEVETÉSE**

Oda Wischmeyer 2004-ben megjelent *Hermeneutik des Neuen Testamentes. Ein Lehrbuch* című munkája a következőképpen vizsgálja és definiálja a tárgyalt témakört:

„Az újszövetségi hermeneutika művelése az Újszövetség-tudomány feladatai közé tartozik. A teológia egészéhez az Újszövetség-tudomány így nem pusztán egzegetikai és történeti módon járul hozzá, hanem hermeneutikailag is.”¹

Wischmeyer tehát *tudományszervezési* alapon tűzi ki a feladatot. Az utóbbi évtizedekben – a 20. század végén, a 21. század elején – született többi német nyelvű Újszövetség-hermeneutika másképpen jár el: ezek szerzői vagy az általános fogalom-meghatározás felől közelítenek (Hans Weder), vagy az újszövetségi szövegek megértésének problema-

¹ Oda Wischmeyer, *Hermeneutik des Neuen Testamentes. Ein Lehrbuch* (NET 8; Tübingen/Basel: Francke Verlag), 2004, X.

tikája irányából (Klaus Berger 1999, Peter Stuhlmacher, Eckart Reinmuth, Ulrich Luz), és/vagy a hermeneutikai célkitűzés egyéni meghatározása alapján (Berger 1988, Luz).²

A wischmeyer-i Újszövetség-hermeneutika nem speciális, hanem *általános szöveghermeneutikának* mondja magát – ehhez később majd még többet –, lévén a szövegtudományok keretei közé illeszti be megértéstanát.³ Mivel a wischmeyer-i hermeneutika elsősorban az egzegetikai munkafolyamatok reflexiójából indul ki, tulajdonképpen *módszertani irányultságú*⁴ vagy *egzegézis alapú hermeneutikának* is lehetne mondani.

A szerző szerint a hermeneutikai vizsgálódás célja eljutni „az újszövetségi szövegek megfelelő megértéséhez és megfelelő értelmezéséhez” oly módon, hogy feltárjuk „az újszövetségi szövegek megfelelő megértésének és megfelelő értelmezésének feltételeit és lehetőségeit.”⁵ A tankönyvnek szánt wischmeyer-i mű célja tehát annak bemutatása, hogy „az újszövetségi szövegek megértéséhez milyen tudományos megközelítésmódokat kínál fel a mai Újszövetség-tudomány.”⁶ E koncepcióban a hermeneutika tehát *része* az Újszövetség-tudománynak, vagyis a hermeneutika az egzegetikai munka reflexiója, mintegy a *szövegértelmezés metaelmélete*.

A előbb felsorolt többi német Újszövetség-hermeneutika más módon határolja körül feladatát: alapvetően egy teológiai vagy filozófiai többé-kevésbé megtámogatott és *teológiai* megértéstanként értelmezett „hermeneutikai elméletet” hoznak létre. Ennek során szerzőik a következőket szeretnék elérni (a művek megjelenésének kronológiájában):

- a bibliai szövegekkel való egyetértés hermeneutikája⁷ útjának a leírása (Stuhlmacher);
- az olvasó elvezetése a megértés etikai alapfeltételeitől a szövegek applikációjáig (Berger, 1988),⁸ illetve ennek során – elválasztva az egzegézist az applikációtól – egy olyan hermeneutika kidolgozása, amely a szövegek idegenségéhez „a szövegek

² Az itt említett német Újszövetség-hermeneutikák a következők: Hans Weder, *Neutestamentliche Hermeneutik* (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1989²); Klaus Berger, *Hermeneutik des Neuen Testaments* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1988); K. Berger, *Hermeneutik des Neuen Testaments* (UTB 2035; Tübingen/Basel: Francke Verlag, 1999); Peter Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik* (NTD. Ergänzungsreihe 6; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986²); Eckart Reinmuth, *Hermeneutik des Neuen Testaments* (UTB 2310; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002); Ulrich Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2014).

³ Vö. Wischmeyer, *i. m.*, például 175skk.

⁴ E szavakkal írja le a wischmeyer-i látásmódot Susanne Luther/Ruben Zimmermann, „Bibelauslegung als Verstehenslehre“, in: uő. (ed.) *Studienbuch Hermeneutik. Bibelauslegung durch die Jahrhunderte als Lernfeld der Textinterpretation. Portraits – Modelle – Quellentexte* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2014), 13–71, 53–59.

⁵ O. Wischmeyer, *i. m.*, 3.

⁶ *Uo.*, 15.

⁷ Vö. P. Stuhlmacher, *i. m.*, 7.

⁸ K. Berger (1988), *i. m.*, 17skk.

és tanúbizonyságuk mély spirituális gazdagságának” a hangsúlyozásával közelít (Berger, 1999);⁹

- a lét kérdésségét kell (Weder szerint) a középpontba állítani, mert ez „a megkerülhetetlen feltétele annak, hogy egyáltalán eljuthassunk az evangélium megértéséhez”;¹⁰
- az újszövetségi szövegek olyan lehetséges „olvasási perspektíváinak” a feltárása, amelyek Jézus Krisztus történetének a „rezonanciajelenségei” (Reinmuth);¹¹
- a „teológiai identitásképzéshez” való hozzájárulás (Luz).¹²

E hermeneutikák szerint egy újszövetségi hermeneutika feladata végsősoron a következő: vezessen el a szövegek „holisztikus” (lásd Luz sokat emlegetett *ganzheitlich* kulcskifejezését) teológiai-etikai megértéséhez (ami Stuhlmacher esetében a szövegekkel való „egyetértéssel” egyenlő) a mindenkori jelen megértési feltételeinek – napjainkban pl. a pluralizálódásnak, a szekuralizálódásnak a – keretei között. Oda Wischmeyer ennél sokkal szűkebbre vonja a határokat: nála az Újszövetség-hermeneutika célkitűzése azon kérdések és módszerek bemutatása, értékelése, amelyek az újszövetségi szövegeket – műve négy nagy tömbje szerint – a következők szerint vizsgálják: „történeti megértés”, „receptiótörténeti megértés”, „tárgyi (*sachliches*) megértés” és „kontextuális megértés”.¹³ Vagyis a wischmeyeri hermeneutika ilyen értelemben *liminális*.

A szerző szándékoltan sem nem valamiféle filozófiai, sem nem egyfajta teológiai töltetű megértésfogalomból indul ki, hanem egy egyszerűből:¹⁴ feltételezése szerint a megfelelő, azaz módszertanilag megalapozott szövegértelmezés és szöveginterpretáció *mindig* elvezetheti az olvasót a szövegek (kognitív vagy intellektuális) megértéséhez, még ha adott esetben más és más is megértés kontextusa (pl. egyház/kereszténység utáni társadalom),¹⁵ illetve eltérőek a reakciók a szöveg megértésére (támogatás vagy elutasítás).¹⁶ Wischmeyer Újszövetség-hermeneutikája tehát nem a teológiai értetlenség megszüntetése vagy a félreértések tisztázása céljával íródott: ő a tudományosan kidolgozott, azaz szabályokon alapuló és módszertanilag rendezett értelmezési és interpretációs folyamatokra szeretne reflektálni, merthogy szerinte ezek szolgálják az újszövetségi szövegek szakszerű megértését.

⁹ K. Berger (1999), *i. m.*, IX.

¹⁰ H. Weder, *i. m.*, 141sk.

¹¹ E. Reinmuth, *i. m.*, 10.16.

¹² U. Luz, *i. m.*, V.

¹³ Vö. O. Wischmeyer, *i. m.*, Teil A: historisches Verstehen (21–59); Teil B: rezeptionsgeschichtliches Verstehen (63–125); Teil C: sachliches Verstehen (129–171); Teil D: textuelles Verstehen (175–193).

¹⁴ Például O. Wischmeyer, „Verstehen II. Neutestamentlich”, in: *LBH* (2009/2013), 636–637.

¹⁵ O. Wischmeyer, *Hermeneutik des Neuen Testaments*, 7.

¹⁶ *Uo.*, 119sk.

Wischmeyer vizsgált műve nem apologetikus a jelen kor megértési feltételeit és azok problémafelvetését illetően. A szerző szándéka szerint könyve nem a teológia egészét, pláne nem az egyház egészét célozza meg – szemben például Ulrich Luz *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments* című munkájával. Oda Wischmeyert leginkább az vezérli, hogy megnevezze, leírja és értékelje azokat az értelmezési és interpretációs folyamatokat – legfőképpen filológiai, történeti, recepciótörténeti, irodalom- és szöveg-tudományi elemzési módszereket –, amelyek lehetővé teszik az újszövetségi szövegek szakszerű megértését.

Wischmeyer tárgyalt könyve tulajdonképpen *egzegézis alapú szakhermeneutika*, amely annyiban különbözik egy módszertani tankönyvtől, hogy a mű említett négy nagy tömbjében először is számba veszi az újszövetségi szövegek textualitását – történeti, recepciótörténeti, tárgyi (*sachlich*) és szövegtudományi szempontból – meghatározó különböző tényezőket, komponenseket (pl. nyelv, nyelvtan, formák és műfajok, pragmatikai funkciók), majd pedig egy módszertani reflexió keretében bemutatja, mindezek következetes használata miként vezetheti el az olvasót a szövegek szakszerű megértéséhez.

3. SZAKHERMENEUTIKA VAGY SPECIÁLIS HERMENEUTIKA? A WISCHMEYER-MŰ HELYE A TÖBBI ÚJSZÖVETSÉG-HERMENEUTIKA KÖZÖTT

Schleiermacher szerint az újszövetségi szövegek megértése az általános szövegértelmezés szabályai szerint zajlik,¹⁷ de minden szövegértelmezés célja egy egyre mélyülő interpretáció. A hermeneutika fogalmáról tartott 1829-es akadémiai előadásában Schleiermacher a Cicero-levelek példáját hozza fel: azoknak az olvasása nem szorítkozhat pusztán levéldokumentum-tanulmányozásra; szükség van egy mélyebbre hatoló hermeneutikai módszerre – ez nála az ún. „pszichológiai” interpretáció –, mert csak az tárja fel, miképp lép eléink szinte magának Cicerónak a személye a levelekben és a levelekből:

„Vagy akad még olyan ókori szerző, mint a római Cicero, akitől szerencsés módon nagy művein kívül leveleinek egész sorával rendelkezünk személyisége tulajdonképpeni dokumentumaiként, hogy így e művekben ama levelek közvetítésével egész személyiségéről képek kapjunk?”¹⁸

¹⁷ Másképp ítéli ezt meg Ulrich Luz: szerinte ugyanis Schleiermacher egy újszövetségi *speciális hermeneutikát* hozott létre. Lásd U. Luz, *i. m.*, 17–19.

¹⁸ F. D. E. Schleiermacher, „Über den Begriff der Hermeneutik. Zweite Abhandlung (vorgetragen am 22. Oktober 1829)”, in: F. D. E. Schleiermacher, *Akademie-vorträge* (ed. M. Rössler/L. Emersleben; Schleiermacher Kritische Gesamtausgabe KGA I/11; Berlin u.a.: de Gruyter, 2002), 623–641, 634. Magyarul: „A hermeneutika fogalmáról”, in: *Filozófiai hermeneutika. Szöveggyűjtemény* (vál. Bacsó Béla, ford. Bacsó Béla és Mezei György, Budapest: Filozófiaoktatók Továbbképző és Információs Központja, Budapest, 1990), 29–60, 54.

Schleiermacher azt is kifejti, miért van szükség erre a mélyebbre ásó, általa „pszichológiai módszernek” nevezett megközelítésre: bár az első a grammatikai és filológiai vizsgálódás, ám azon aztán túl kell lépni, eljutva a szerző személyéhez, illetve művének az alapszándékához (*Keimentschluss*)¹⁹ – és csak mindezt követően, a szerző szemléletmódjából kiindulva lehet megérteni a szerző művét annak minden sajátosságával egyetemben:

„A feladat kettős, ráadásul a mű totalitását illetően nagyon különböző, ám a mű elemén-táris létrehozását illetően nagyon hasonló. Az egyik a mű egész alapgondolatának a megér-tése, a másik pedig a mű egyes részeinek a megragadása a szerző élete alapján. Minden az előbbiből fejlik ki, utóbbi pedig a leginkább véletlenszerű egy műben. Mindkettő azonban a szerző személyes sajátosságai alapján értendő meg.”²⁰

Schleiermacher nyomán tehát úgy is fogalmazhatunk, hogy egy szöveg egyre mélyebb értelmezéséhez az út a szöveg szerzőjén és a szerző világán keresztül vezet. Ez ugyanúgy igaz a Platon- vagy Cicero-szövegekre, mint a korakeresztény irodalomra. Klaus Berger szerint ezzel Schleiermacher „igen messzire előre tekintve, elővételezte a hermeneutika számára a kontextualitás modern kategóriáját.”²¹ Schleiermacherhez és Diltheyhez kapcsolódva Oda Wischmeyer azt is hangsúlyozza: a megértés folyamatához hozzátartozik az értelmező személye is.²²

Míg például Karl Barth *Römerbrief*című munkája második kiadásának előszavában²³ a páli levél megfelelő értelmezésében kimondottan Luthernek és Kálvinnak a reformátori, bibliahermeneutikai meghatározottságú hagyományához csatlakozik (Ulrich Luz

¹⁹ F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen hg. v. Dr. Friedrich Lücke* (Friedrich Schleiermacher's sämtliche Werke. Erste Abtheilung. Zur Theologie. Siebenter Band; Berlin: G. Reimer, 1838). – E szöveg modern kiadása: Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik. Hg. und eingel. M. Frank* (stw 211; Frankfurt: Suhrkamp, 1977), 185.

²⁰ F. D. E. Schleiermacher, *i. m.* (1838), 155sk, illetve *i. m.* (1977), 185. „Die Aufgabe enthält ein Zwiefaches, was in Beziehung auf die Totalität des Werkes sehr verschieden, aber in Beziehung auf dessen elementarische Produktion sehr ähnlich ist. Das eine ist, den ganzen Grundgedanken eines Werkes zu verstehen, das andere die einzelnen Teile desselben aus dem Leben des Autors zu begreifen. Jenes ist das, woraus sich alles entwickelt, dieses das in einem Werke am meisten Zufällige. Beides aber ist aus der persönlichen Eigentümlichkeit des Verfassers zu verstehen.“

²¹ K. Berger (1999), *i. m.*, 16.

²² *I. m.*, 125.

²³ Karl Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922* (Zürich: Theologischer Verlag, 1989¹⁵). – Lásd még Donald Wood, „Karl Barth. Der Römerbrief (1919 und 1922)“, in: Oda Wischmeyer et al. (eds.), *Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origenes bis zur Gegenwart* (Berlin/Boston: de Gruyter, 2016), 867–877; e kézikönyv és benne ez a tanulmány immár magyarul is olvasható: Oda Wischmeyer (szerk.), *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Origenésztől napjainkig* (Szeged: Szegei Nemzetközi Biblikus Konferencia Alapítvány, 2022), 919–930; valamint Christophe Chalamet/Andreas Dettwiler/Sarah Stewart-Kroeker (eds.), *Karl Barth's Epistle to the Romans. Retrospect and Prospect* (Theologische Bibliothek Töpelmann 196; Berlin/Boston: de Gruyter, 2022).

is így tesz majd 2014-es Újszövetség-hermeneutikájában), addig Rudolf Bultmann szerint – hermeneutikai megfontolásaival Schleiermacher és Dilthey elméletéhez csatlakozva²⁴ – az Újszövetség-hermeneutika nem speciális hermeneutika. Bultmann ezért nem hozott létre speciális hermeneutikát az újszövetségi szövegek értelmezéséhez, hisz szerinte azokhoz is a szövegértelmezés általános feltételei alapján kell közelíteni: „A bibliai szövegek értelmezésének a megértést illetően ugyanazok a feltételei, mint minden más irodalomnak.”²⁵

Oda Wischmeyer pontosan ezt a schleiermacheri és bultmanni hagyományt követve *szándékoltnak nem hoz létre speciális hermeneutikát*, hisz az újszövetségi szövegek megértéséhez szerinte is ugyanazon módszertani eljárásokat kell követni, mint minden más (antik) szöveg interpretálásakor. Mivel Wischmeyer megértéstana egzegézis alapú – azaz a szaktudományos kontextusba illeszkedő – hermeneutika, ezért *újszövetségi szakhermeneutikának* tekinthető.

4. ÚTON A SZÖVEGEK „DOLGA” (SACHE) FELÉ. AZ EGZEGÉZIS ALAPÚ HERMENEUTIKA HATÁRAI

Bultmann mutatott rá arra, miképpen korrelál az értelmezés folyamata az interpretáló személy életviszonyaival. Egyébiránt éppen ehhez a mozzanathoz kapcsolódik többek között Hans Weder hermeneutikai gondolkodása is, újfent használva a Dilthey-féle differenciálást megmagyarázás és megértés között.²⁶ Bultmann vélekedése szerint „a megértés előfeltételét az értelmezőnek a szövegben közvetlenül vagy közvetve szóhoz jutó dologhoz való életviszonya alkotja”, lévén „az értelmezés mindig a szövegben közvetlenül vagy közvetett módon megnyilatkozó dolgokhoz fűződő életviszonyt tételez fel.”²⁷ „A dolog iránti érdeklődés motiválja az értelmezést, ez adja a kérdésfelvetést, az értelmezés szempontját (*Woraufhin*).”²⁸ Bultmann szerint ez az alapja azon hermeneutikai kategóriának, amelyet ő így fejez ki: „az egzegétának a szövegben kibontott dologhoz fűződő életviszonya.”²⁹ Bultmann ezen 1950-es hermeneutikai megfontolásai a Karl Barth által 1922-ben megfogalmazott,³⁰ „a szövegek dolga” (*Sache der Texte*) témában

²⁴ Rudolf Bultmann, „Das Problem der Hermeneutik”, in: *GuV. II.* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1954), 211 skk. Magyarul: „A hermeneutika problémája”, in: Rudolf Bultmann, *Hit és megértés. Válogatott tanulmányok* (szerk. Gáspár Csaba László, Budapest: L'Harmattan, 2007), 246–263.

²⁵ R. Bultmann, *GuV. II.*, 231 (= *Hit és megértés*, 260 – ford. Mezei György).

²⁶ H. Weder, *i. m.*, 108 skk.

²⁷ R. Bultmann, *i. m.*, 217 sk (= *Hit és megértés*, 250 sk).

²⁸ *Uo.*, 219. (= *Hit és megértés*, 252).

²⁹ *Uo.*, 233: „Lebensbezug des Exegeten zur Sache” (= *Hit és megértés*, 261).

³⁰ Lásd ehhez több egészen friss tanulmányt az előbb említett kötetben: C. Chalamet/A. Dettwiler/S. Stewart-Kroeker (eds.), *i. m.*

megindított diszkurzust folytatják. Barth a *Römerbrief* második kiadásának előszavában (1921/22) ugyanis a következőképpen foglalta össze programadó gondolatait:

„Megértőként egészen addig a pontig előre kell nyomulnom, ahol szinte már csak a dolognak, nem pedig az iratnak (ti. az újszövetségi szövegnek) mint olyannak a rejtélye áll előttem, ahol tehát szinte megfeledekzem arról, hogy nem én vagyok a szerző, ahol a szerző szinte már olyan jól értem, hogy hagyhatom őt az én nevemben beszélni, és én is szólhatók az övében.”³¹

A szövegértelmezésben és a retorikában kulcskérdés az, hogy mi is a szöveg „dolga” (*res, materia*); már Quintilianus híres retorikája (3.5.1) differenciál *res* vagy *materia*, illetve *verba* között.³² A „dologra” irányuló kérdéshez Schleiermacher is csatlakozik a maga sokrétű és sokoldalú hermeneutikai írásaiban, tulajdonképpen az értelemadás kérdésével kapcsolva össze e problémakört: az értelemadást ő az adott szöveg nyelvi viszonyai és a szöveg létrehozásának eredeti pszichikai folyamata,³³ illetve az alapgond (Keimentschluss) felől közelíti meg.³⁴ A „dolog” problematikáját Barth és Bultmann – Schleiermacherrel ellentétben – a hermeneutikai vizsgálódás explicit kutatási tárgyává teszi, így azonban az ő hermeneutikaelméletükben létrejön egy „űr” (*Leerstelle*), amelyet aztán feltétlenül ki kell tölteniük – Barth ezt teológiailag teszi meg, Bultmann pedig (lét)filozófiai módon.

Egzegézis alapú hermeneutikája feladat-kijelölésének megfelelően könyve „C” részében Wischmeyer a tárgyi (*sachlich*) szövegértésre fókuszál, méghozzá három szempontból. Egyfelől a proposíciók felől indulva vizsgálja a szöveg kijelentéseinek a módozatait, majd a pragmatika révén a szöveg elvárásait kutatja, végül pedig az irodalmi esztétika szemszögéből a szövegek minőségét. E hármas vizsgálódás Wischmeyer szerint a következő három hermeneutikai felismerésre vezet el. Először is a szövegkijelentések észlelése, a proposíciók révén:

„Az újszövetségi szövegek legfontosabb nyelvi mozzanatait, képzetviláguk döntő része nem állítások formájában van megfogalmazva, hanem hitvallásként, elbeszélésként, érvelésként, vízióként, parainézisként vagy metaforákban.”³⁵

³¹ K. Barth, *i. m.*, XIX: „Bis zu dem Punkt muß ich als Verstehender vorstoßen, wo ich nahezu nur noch vor dem Rätsel der *Sache*, nahezu nicht mehr vor dem Rätsel der *Urkunde* als solcher stehe, wo ich es also nahezu vergesse, daß ich nicht der Autor bin, wo ich ihn nahezu so gut verstanden habe, daß ich ihn in meinem Namen reden lasse und selber in seinem Namen reden kann.“

³² Lásd ehhez Heinrich Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft* (Stuttgart: Franz Steiner, 2008⁴), 47sk.

³³ Schleiermacher, *Über den Begriff der Hermeneutik*, 632 (= „A hermeneutika fogalmáról”, in: *Filozófiai hermeneutika. Szöveggyűjtemény*, 50sk).

³⁴ Lásd 19. és 20. jegyzetünk.

³⁵ O. Wischmeyer, *Hermeneutik des Neuen Testaments*, 148.

Majd a szövegolvadások észlelése, vagyis a pragmatika révén:

„A nyelv... nem pusztán a valóság re- és megkonstruálásában vállal szerepet, hanem különféle úton-módon hatással van az emberek magatartására, tetteire, valamint életvitelük egészére.”³⁶

Végül a szövegminőségek észlelése, azaz a szövegek irodalmi, esztétikai megformáltsága alapján:

„Mivel az újszövetségi iratok képezik a keresztény irodalom kezdetét, ezért fontos hermeneutikai perspektíva e szövegek vallási irodalomként történő olvasása, megértése, ami vonatkozik kiemelt szerepükre az irodalmi kánonban, műfajaik és metaforikus nyelvezetük irodalmi minőségére, valamint azon tárgyi (*sachlich*) elvárásukra és tematikus méltóságukra, hogy az embereket megszólító irodalom óhajtának lenni.”³⁷

Mindazonáltal e wischmeyer hermeneutika *materialiter* nyitva hagyja azt a kérdést, mi is az újszövetségi szövegeknek a „dolga”, azaz mi az ezen szövegeket összefogó *res/materia*. Egy hermeneutikai módszertanhoz hasonlóan Wischmeyer ugyan elvezeti olvasóit egy szövegtudományi szempontból megalapozott „tematikus egzegézisig” (*Sachexegese*), ám nem adja meg a szövegolvadás bultmanni értelemben vett célját, értelmezési szempontját (*Woraufhin*). Véleményem szerint itt húzódnak a wischmeyer hermeneutika korlátai, e téren lenne érdemes tovább vizsgálódnia. Merthogy a tárgyi (*sachlich*) megértés vagy a (bultmanni) „tematikus egzegézis” (*Sachexegese*) nem merül ki a szövegértelmezés és szövegrecepció kérdéseinek, módszereinek és azok átfogó megértési feltételeinek a vizsgálatában, hanem schleiermacheri értelemben magába kell foglalja a rákérdezést a szövegek keletkezési, illetve megírási viszonyaira³⁸, vagyis szerzőik alapdöntésére is (*Keimentschluss*). Vagyis végső soron azt is kutatnia kell, hogy a szerzők mennyire „krisztusiak” (*Christus-Prägung der Verfasser*).³⁹ E ponton érdemes lenne szervesen továbbgondolni Wischmeyer hermeneutikáját és megfontolásait az ún. „tárgyi (*sachlich*) megértésről”.

³⁶ Uo., 158.

³⁷ Uo., 171.

³⁸ Lásd ezzel kapcsolatosan már Eve-Marie Becker, „Von der Rezeption zur Produktion: Über Kategorien des Verstehens“, in: uő./Stefan Scholz (eds.), *Auf dem Weg zur neutestamentlichen Hermeneutik: Oda Wischmeyer zum 70. Geburtstag* (Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag, 2014), 113–120.

³⁹ Lásd ehhez Gregor Etzelmüller, „Friedrich D. E. Schleiermacher (1768–1834). Zwischen Grammatik und Psychologie“, in: S. Luther/R. Zimmermann, *i. m.*, 239–251, 248sk.

IRODALOM

- Barth, Karl. *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*, 1922. Zürich: Theologischer Verlag, 1989¹⁵.
- Berger, Klaus. *Hermeneutik des Neuen Testaments*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1988.
- , *Hermeneutik des Neuen Testaments*. UTB 2035; Tübingen/Bázel: Francke Verlag, 1999.
- Becker, Eve-Marie. „Von der Rezeption zur Produktion: Über Kategorien des Verstehens“, in: uő./Stefan Scholz (eds.), *Auf dem Weg zur neutestamentlichen Hermeneutik: Oda Wischmeyer zum 70. Geburtstag* (Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag, 2014), 113–120.
- Bultmann, Rudolf. „Das Problem der Hermeneutik“, in: *Glaube und Verstehen* II. Tübingen: Mohr Siebeck, 1954, 211skk. Magyarul: „A hermeneutika problémája“, in: Rudolf Bultmann, *Hit és megértés. Válogatott tanulmányok*. szerk. Gáspár Csaba László, Budapest: L’Harmattan, 2007, 246–263.
- Chalamet, Christophe / Andreas Dettwiler / Sarah Stewart-Kroeker (eds.), *Karl Barth’s Epistle to the Romans. Retrospect and Prospect*. Theologische Bibliothek Töpelmann 196; Berlin/Boston: de Gruyter, 2022.
- Lausberg, Heinrich. *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*. Stuttgart: Franz Steiner, 2008⁴.
- Luther, Susanne és Ruben Zimmermann, „Bibelauslegung als Verstehenslehre“, in: uők. (eds.) *Studienbuch Hermeneutik. Bibelauslegung durch die Jahrhunderte als Lernfeld der Textinterpretation. Portraits – Modelle – Quellentexte*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2014.
- Luz, Ulrich. *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2014.
- Reinmuth, Eckart. *Hermeneutik des Neuen Testaments*. UTB 2310; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.
- Schleiermacher, Friedrich D. E. „Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen hg. v. Dr. Friedrich Lücke“, in: *Friedrich Schleiermacher’s sämtliche Werke*. Erste Abtheilung. Zur Theologie. Siebenter Band. Berlin: G. Reimer, 1838. E mű modern kiadása: F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik. Hg. und eingel. Manfred Frank*. stw 211; Frankfurt: Suhrkamp, 1977.
- , „Über den Begriff der Hermeneutik. Zweite Abhandlung (vorgetragen am 22. Oktober 1829)“, in: F. D. E. Schleiermacher, *Akademievorträge*. ed. Rössler, Martin / Lars Emersleben; *Schleiermacher Kritische Gesamtausgabe KGA II/11*; Berlin u.a.: De Gruyter, 2002), 623–641. Magyarul: „A hermeneutika fogalmáról“, in: *Filozófiai hermeneutika. Szöveggyűjtemény*. vál. Bacsó Béla, ford. Bacsó Béla és Mezei György, Budapest: Filozófiaoktatók Továbbképző és Információs Központja, 1990, 29–60.
- Stuhlmacher, Peter. *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*. NTD. Ergänzungsreihe 6; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986².
- Weder, Hans. *Neutestamentliche Hermeneutik*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1989².
- Wischmeyer, Oda és Eve-Marie Becker (eds.) *Was ist ein Text? Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie*. NET 1; Tübingen/Bázel: A. Francke Verlag, 2001.

-
- —. *Hermeneutik des Neuen Testaments. Ein Lehrbuch*. NET 8; Tübingen/Bázel: A. Francke Verlag, 2004.
- —. *Von Ben Sira zu Paulus. Gesammelte Aufsätze zu Texten, Theologie und Hermeneutik des Frühjudentums und des Neuen Testaments*. (ed. Eve-Marie Becker) WUNT 173; Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- —. és Stefan Scholz. *Die Bibel als Text. Beiträge zu einer textbezogenen Bibelhermeneutik*. NET 14; Tübingen: A. Francke Verlag, 2008.
- —. et al. (eds.), *Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe, Methoden, Theorien, Konzepte*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2009.
- —. és Christine Lubkoll (eds.), *“Ethical Turn”? Geisteswissenschaften in neuer Verantwortung*. München: Brill, 2009.
- —. et al. (eds.), *Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origenes bis zur Gegenwart*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2016 (magyarul is megjelent: *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjainkig*. Szeged: Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia Alapítvány, 2022).
- —. *Paulus. Beiträge zu einer intellektuellen Biographie. Gesammelte Aufsätze Band II*. (eds. Becker, Eve-Marie és Sigurvin Lárus Jónsson) WUNT 491; Tübingen: Mohr Siebeck, 2022.

HERMENEUTIKA, AVAGY A BIBLIAI SZÖVEG ÉRTELMEZÉSÉNEK VÁLTOZATAI: A. C. THISELTON HERMENEUTIKÁJA

I. RÖVID ÉLETÚT

Kiindulásként említem, hogy Thiselton életrajza megtalálható Stanley E. Porter és Matthew Malcolm *Horizons in Hermeneutics: A Festschrift in Honor of Anthony C. Thiselton*, Grand Rapids: Eerdmans, 2013 kötet Stan Porter jegyezte bevezetőjében. Porter arra hívja fel a figyelmet, hogy az 1980-as *The Two Horizons* és az 1992-es *New Horizons in Hermeneutics* közti időben „Thiseltont meghívták a grand rapidsi Calvin College-ba az 1982–1983. akadémiai évre vendégprofesszornak és munkatársnak. Itt két irodalmárral, Roger Lundinnal és Clarence Walhouttal dolgozott együtt közös kötetten, mely aztán a *The Responsibility of Hermeneutics* (1985) címen jelent meg. Ezt a művet később mindhárom szerző javította és bővítette, majd a *The Promise of Hermeneutics* (1999) cím alatt jelent meg.” Ezen a ponton Thieselton intellektuális fejlődésében fontos lépcsőnek bizonyult az *Interpreting God and the Postmodern Self: On Meaning, Manipulation and Promise* (Scottish Journal of Theology Lectures at the University of Aberdeen; Grand Rapids, MI: T & T Clark ; Eerdmans, 1995) is.

Porter helyesen arra is ráirányítja a figyelmet, hogy Thiselton a recepciótörténettel is foglalkozott, melyről már a *New Horizons in Hermeneutics*-ban is elmélkedik. Nemcsak az 1Korinthusról írt 2000-es kommentárjának számos szakasza, hanem az *1&2 Thessalonians through the Centuries* (2011), amely a (Wilye) Blackwells Bible Commentary sorozathoz készült, bizonyítja, hogy Thiselton több volt elméleti szakembernél.

Talán a harmadik, és a hermeneutikáról írt szövegektől és a bibliai kommentároktól különböző, ha nem teljesen más érdeklődési területe, mely az utolsó aktív évtizede során erősödik meg, a doktrinális kérdések körüljárása: a *Hermeneutics of Doctrine* (2007), *Life after Death: A New Approach to the Last Things* (2011), és a *The Holy Spirit – In Biblical Teaching, through the Centuries, and Today* (2013) című könyveiben. Mindközben folyamatosan publikál bibliai kommentárokat és a hermeneutika elméletével foglalkozó szövegeket. Tágas és mély kutatásait azzal ismerték el, hogy 2010-ben a Birit Akadémia a tagjai közé választotta. A 2015-ben megjelent *Systematic Theology* azt az érzést kelti, mintha összegyűjtött egyetemi jegyzetekből állna, de mindez nem ártott a hírnevének.

Érdemes még hozzáfűzni, hogy a St John's Nottingham, majd a durhami St John's College principálisaként szolgált, mielőtt a nottinghami egyetemre nevezik volna ki, ahol akadémiai szolgálatának utolsó két évtizedét töltötte. Thiselton John Heywood Thomasnak, Tillich walesi opponensének dolgozott, majd őt váltotta mint a kar vezetője. Thiselton érkezése a nottinghami teológia hangsúlyainak megváltozásához vezetett, miközben a két professzor a teológiáról hasonlóan gondolkodott: egyfelől úgy, mint ami (1) részben alárendelt a Bibliának, (2), illetve mint ami a filozófia beszélgető-partnere. Mindehhez járult még bizonyos mértékű „liberalizmus” is, abban az értelemben, hogy az egyházi tanokhoz kevésbé dogmatikusan közelítettek.

2. A *TWO HORIZON*-TÓL A *NEW HORIZONS IN HERMENEUTICS*-IG TARTÓ ÚT

Thiselton régtől híres arról, hogy megpróbálta összekötni a biblikus tudományokat a szisztematikus teológiával. A késői Wittgensteintől tanulta, hogy a meggyőződések olyan dolgok, amelyek erősen hatnak a cselekvésre, amelyek cserébe a közös gyakorlatok által meghatározottak. E megközelítés befogadóvá tette azon elképzelés iránt, hogy minden szövegnek lehetnek különböző jelentésrétegei, és ezeket nem egymással versengőként vagy kölcsönösen ellentmondókként kell látni. A valóság képes kifejezni önmagát a nyelven keresztül, de nem ragadható meg általa.¹ A jelentés „közösségi” szinten és nem egyéniként teremődik meg, és ez az új „felfedezésének” a folyamata a szövegben. A „nyelvi játékok” természetesen az eredeti szituációikba illeszkednek, még ha valaki úgy is érvel, hogy a játékok természetüknél fogva univerzálisabbak lehetnek, és nem kell, hogy közvetlen és lokalizált kihívásokat állítsanak előtérbe. Egy kifejezés jelentése a használatában van,² mivel a tapasztalat sosem privát, és ebben a nyelv a kötőanyag; valaki meggyőződése konzisztens cselekvést foglal magába, mely megfeleltethető a szavaknak. Amikor mindezt az Újszövetségre kezdjük el alkalmazni,³ akkor a wittgensteiniánus „látni mint” hasznos módszer lehet a páli megigazulástan megértéséhez. Az olyan fogalmak jelentésének finomhangolása, mint például a „hit”, azt eredményezi, hogy nem pusztán egyetlen alapjelentéssel rendelkezik, hanem jelentése kontextusfüggő; ugyanígy a „test” is 'polimorf' az értelmét tekintve. Pál gyakran veszi a fáradságot, hogy újradefiniáljon kulcsfogalmakat: ilyen többek közt a „kegyelem”. Azonban vannak axiómák, amelyek előfeltételként működnek: az, hogy „Isten igaz, immateriális” nem kulturálisan relatív, hanem egy teológia (vagy akár az univerzális értelem) tradíciójának a része.

Talán gyümölcsözőbben mutatkozik meg, hogyan alkalmazza Anthony C. Thiselton ezeket a filozófiai teóriákat a bibliai-hermeneutikai gyakorlatban, ha pl. vetünk egy pil-

¹ *The Two Horizons*, 365–70, a Jn 1:5-re vonatkozó öntudatlan utalással.

² *Uo.*, 376, re. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, sect 43.

³ *The Two Horizons*, XIV. fejezet (“Wittgenstein, Grammar and the New Testament”).

lantást "Semantics and New Testament Interpretation" (in I. Howard Marshall, ed. *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*, Carlisle: The Paternoster Press, 1977, revised 1979, 1985) című tanulmányára. Ebben az esszében az alábbi témákkal foglalkozik: a szó jelentését a mondatban adott összefüggésre vonatkozása teremti meg; milyen diakron változásokon mennek át a kulcsfogalmak; az „illegitim totalitás transzfer”; a „görög és a héber mítosz”; a bibliai metaforika és többjelentésűség fontossága. Beszélgetőpartnerei Barr, E. Nida és különösképpen Erhardt Güttgemanns.⁴

Hogy miként járul hozzá a szemantika a bibliai exegézishez, arra jó példa található a 92. oldalon:

Nem minden ellentét funkcionál így. Amit szigorú ellentétviszonynak mondanak, az egy egyirányú oppozíció, amely relatív és skálán osztályozható. A Róm 5,6–8 ezt a fajta ellentétet illusztrálja. Azt mondani, hogy egy ember „jó” (ἀγαθος) annak tagadása, hogy ő pozitív értelemben rossz. De a másik oldalról, azt mondani, hogy ő „nem rossz”, nem foglalja magában, hogy „ő rossz”. A „jó” állhat kontrasztban a törvénytisztelővel (δικαιος), és az ember lehet úgy törvénytisztelő, hogy se nem jó, se nem rossz.

A legérdekesebb az, amikor a IV. szekcióban, az „A Concluding Example of Semantic Exploration: Justification by Faith” címet viselő részben Wittgensteint kísérli meg applikálni. Wittgenstein híres 'kacsa-nyúl' példája előtti főhajtással a következő következtetésre jut:

A páli gondolkodásban a keresztyént „úgy látjuk” vagy „úgy tekintjük” mint igazat vagy bűnöst, mivel két alternatív referenciakeret között állhat. A „hit” a megigazulás összefüggésében (természetesen nem minden páli összefüggésben) ennek a jövőorientált látásmódnak az elfogadását jelenti. Az ítélet, mely a külső történelemben majd csak az ítélet napján lesz valósággá, az a hit számára már most igaz... a hitre a jelenben nem úgy kell tekinteni, mint egy külső eszközre, mely valamilyen módon megigazulást „hoz létre”, hanem annak részeként, ami a megigazítás, és amit tartalmaz. Wittgenstein terminológiájával, azt mondani, hogy „a megigazulás hitet kíván”, egy analitikus állítás megfogalmazása a megigazulás grammatikájáról és képzetéről. Olyan, mint azt mondani: „a zöld egy szín”, vagy hogy „a víz 100°C-on forr”. Ez nem annyira egy állapotot ír le, mely a megigazulást jellemezné, hanem többet állít, azt, amiről a megigazulás szól, és ami az valójában.⁵

Ebben a kifejezetten tömör vizsgálódásban Thiselton úgy írja le a hitet, mint ami jövőbeli megigazulásként „már most” a megigazulás része: egy olyan aspektusa, mely a megigazulást valóságossá teszi. Ami a megigazulás a „most” számára: hit. Ez nem teszi

⁴ In Güttgemanns' *Studia Linguistica Neotestamentica. Gesammelte Aufsätze zur linguistischen Grundlage einer Neutestamentlichen Theologie* (Beiträge zur evangelischen Theologie Bd. 60; München: Chr. Kaiser, 1971).

⁵ *The Two Horizons*, 99–100.

a hitet a megigazulás feltételévé, mivel ő *maga* a megigazulás, tehát nem lehet önmaga feltétele. Mindeközben valaki mégis mondhatja, hogy ahol nincs hit, ott nincs megigazulás se. A megigazulás a hit szférájához tartozik, nem pedig a mindennapi tapasztalatban (amelyben bűnösök vagyunk) helyezkedik el; ez a *mi* hitünk, szemben Isten ítéletével, legyen az jelenbeli vagy jövőbeli. Hogy mindez nem a bultmanni értelemben „exisztenciális”, csak azért lehet, mert Thiselton meg akarja tartani a közösségi és társas lét realitását. Itt semmiképpen nem az isteni beszédaktus erőltetéséről van szó, pusztán egy lokucionális, a tényállást tartalmazó proposícióról: „a hit megigazulás”.

Ha a *The Two Horizons* meg is marad a Heidegger, Gadamer, Bultmann és Wittgenstein értelmezésével járó kihívásnál, az 1992-es *New Horizons: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading* Derridát és a poszt-strukturalizmust is szemlézi annak érdekében, hogy a dekonstrukciót felhasználja az „egyjelentetűség” bálványának, illetve azon elképzelés ledöntéséhez, mely szerint egy szövegnek kizárólag egyetlen funkciója lehet. Az univerzális vagy általános hermeneutika igényére vontkozó schleiermacheri felhívás szem előtt tartása és a szövegen, illetve a szöveggel erőszakot tévő felszabadítás-hermeneutikák elutasítása készítik fel Thiseltont az „olvasóközpontú” megközelítés megbecsülésére; utóbbin ő egyébként „a *szövegnek* adott választ” érti. Kifejezett véleménye szerint a strukturalista megközelítések az „intertextualitásról” szóló diskurzusaikban nem vették eléggé komolyan a szövegek önállóságát és hatását.

Úgy gondolja, a polifón értelmezés nyomai magukban a szövegekben vagy a szöveg többjelentetűségében rejlenek [gondolhatnánk az órigenészi és más „egyházatyáknál” megjelenő „spirituális értelemre”. Egy probléma van ezzel, ahogy Thiselton erre utalni látszik: szükségszerű vajon, hogy minden olvasó számára valami mást mondjon a szöveg? Emellett a beszélgetőpartneréül kijelölt teológusok kiválasztása sem mindig egyértelmű. Wolfhart Pannenbergől azt tartják, hogy az átlagnál többet foglalkozik a Bibliával, miközben ez csak féligazság, hiszen a müncheni teológust jobban foglalkoztatta az igazolható történelem (ezt Thiselton tökéletesen értette), mint a bibliai szövegek igényének természete. Másfelől Thiselton kevés érdeklődést mutat azon „biblikus teológia” iránt, mely a szövegeket az általános teológiai témák alapján olvassa. Valószínűleg Thiselton igyekezett elkerülni azt a veszélyt, amit Barr „illegitim totalitás transzfernek” nevez. Ugyanakkor úgy tűnik, az egyedi szövegekkel és passzusokkal kapcsolatban azokat a hangsúlyokat preferálja, melyeket átsző a spirituális élet kérdésköre (mindezt tágan vagy „általánosságában” értve, ahogy Ulrich Luz hermeneutikája esetében jelen van). Célja megérkezni egy olyan exegetikai-szisztematikus teológiához, mely az exegetika *gyakorlati* teológiáját használja eszközként. Itt valódi pragmatizmussal van dolgunk, például abban, ahogy a „bibliai inspiráció” jelentése a „hogyan funkcionál a Szentírás” kérdése lesz. Ugyanakkor protestáns felhatalmazása megmenti a munkáját attól a pietisztikus naivitástól, mi módon alkalmazható a szöveg az életre, valamint a politikai és intézményi formákra. Ha végignézzük ezt és Thiseltonnak az ebből az időszakából származó legtöbb művét, látszik, hogy azok John L. Austin *How to do things*

with words című művének adószavai, amely a lokúció, illokúció és perlokúció közt tesz híres megkülönböztetéseket (mely közül a két utóbbi a „beszédaktus” két formája). Van valami mélyen kifelé-tekintő, kifelé irányuló, közösségi lelkületű a thiseltoni megközelítésben.

Megkérdezhetnénk, mennyire hasznosak (bár önmagukban persze érdekesek) a Ryletól, Austintól, Searletől lezárt gondolatok a teológiai feladat számára. Képesek-e a metodológiai cikkek és bevezetések megmenteni az angol nyelvű teológiát a leírás homályosságától, mely átfogó nagy teóriákkal párosul (kulturális materializmus, felszabadítás teológia, posztstrukturalizmus stb.)? Jó lett volna több példát látni arra, mennyivel jobban befogadhatóak bizonyos bibliai szövegek, ha „beszédaktusként” értjük őket. Néha Thiselton inkább mondja egy szövegről, hogy életre vonatkozó hatása van, mintsem megmutatná, hogyan is teszi ezt (alkalmazkodva Wittgensteinhez). Wittgenstein legkonstruktívabb öröksége a „posztliberális” teológus, George Lindbeck írásaiban bukkan fel:⁶ a szöveg az „életre” és társadalomra vonatkozik, meghatároz cselekvéseket, melyek maguk is „beszédaktusok”, legyen az illokúciós (amikor valaki azt kiáltja: „Tűz!”) vagy perlokúciós (amikor a főnök azt mondja: „Ki vagy rúgva!”).

De miért kellene feltétlenül egy beszédaktusnak, melyet az egyik bibliai szereplő intéz a másikhoz, a modern olvasót is befolyásolnia, ráadásul attól függetlenül, mennyire eltökélten igyekszik az olvasásba bevonódni? Vagy a szereplők nagyon akarják azt is, hogy megértsék őket? Másképp fogalmazva: kiknek szóló beszédaktusokról van szó? Első századi keleti-mediterrán emberekhez, a mindenkori olvasóhoz vagy a történelemben tájékozott mindenkori olvasóhoz? Az ilyen „önbevonódás-hermeneutika” valóban speciális hermeneutika: szükséges hozzá a helyzetre irányuló érdek. Ez kizárja, hogy a szövegnek legyen jelentése, vagy legyen azon a ponton jelentése, ahol a befogadó nem „érdekelt vagy bevont.” Hogy ez pontosan miként illeszkedik egy általános (és nem „regionális”) hermeneutikába, nem világos. Bár szükség lenne rá, ez a kérdés nem igazán látszik felvetődni.

Míg Gadamer az odahallgatást hangsúlyozza, mi több, a bevonódó és érdeklődő odahallgatást, Thiselton emellé odailleszti a szöveg arra irányuló kommunikatív erejét, hogy megváltoztassa a jelent. 1999-es esszéjében: „Communicative Action” (mely cím világosan Jürgen Habermast idézi) ezt a megállapítást teszi: „a bibliai szöveg képzeletéről, hogy isteni kijelentés, világítja meg a leginkább, milyen szerepet tölthet be a beszédaktus-elmélet a bibliai hermeneutika természetének központjaként.”⁷ De egészen pontosan mit jelent az, amikor a Genézis magyarázatának kezdetén azt hangsúlyozza, hogy a „bibliai szöveg isteni ígéret”? Természetesen a Genézis tartalmaz isteni ígérete-

⁶ Különösképpen a *The Nature of Doctrine* (Minneapolis: Fortress, 1984) című művében.

⁷ „Communicative Action and Promise in Interdisciplinary, Biblical, and Theological hermeneutics”, in Roger Lundin, Clarence Walhout, and Anthony C. Thiselton, *The Promise of Hermeneutics* (Grand Rapids: Eerdmans & Carlisle: Paternoster, 1999), 133–239.

ket, de leírható-e úgy mint „isteni ígéret”? A Genézis könyve tartalmaz a vezetésről, szövetségről, gondviselésről, próbáról, személyiségfejlődésről, testvérvisszályról, törzsi feszültségekről szóló megalapozó történeteket. És valóban, néhány isteni ígéretet is.

Thiselton elismeri, hogy a hermeneutika, még a bibliai hermeneutika is teológiamentes zóna kell legyen:

Mindig is azt szerettem volna, ha a *The Two Horizons* (1980) és a *New Horizons in Hermeneutics* (1992) explicitebb, nem implicit keresztény teológiát képvisel. De hogyan valósíthattam volna ezt meg Schleiermacher állításával szemben – amivel teljes mértékben egyetértek –, hogy az a fajta hermeneutika, amely leginkább szolgálni tudná a teológiát, magának a teológiának az érdekében transzcendentális, független, kritikus tudomány kell legyen? Szükségszerűen el kell utasítania önmaga redukcióját és egy kizárólag „instrumentális” hermeneutikává szelidítését, amely pusztán szolgálja maradna egy olyan teológia rendszerének, amelyet végül „igazként” állítana... Schleiermacher helyesen érvelt, hogy a „regionális” hermeneutika (amelyet néha maga is instrumentális hermeneutikának nevez) általában visszafelé működik, hogy megszüntessen félreértelmezéseket, melyek összeütközésben vannak az előző gondolati rendszerrel, mellyé maga is vált, amihez asszimilálódott”. Ez a fajta hermeneutika pusztán közösségi és egyéni öngigazolást nyújt, ahelyett, hogy kihívást támasztana vagy a változásra való készséget erősítené. **Nem képes kritikát kezdeményezni és biztosítani a szövegolvasás és kommunikáció folyamata alatt (és nem utána) aktualizálódó bibliai szövegjelentéssel és igazságtartalommal szemben.** Csak utólagos reflexiót nyújt. Kizárólag az öngigazolást szolgálja, és semmivel nem jobb, mint Richard Rorty neopragmatikus, posztmodern tónusban megírt „győztesek”-hermeneutikája, melyet teológiai jelmezben tálal.⁸

Itt úgy tűnik, mintha a semmiből vagy „mindenhonnan” vett nézetet fogadna el mint lehetségeset vagy kívánatosat. Ez nem jelenti, hogy a Bibliát a teológia felé helyeznénk, vagy hogy mi formálnánk azt. A Biblia befogadásával kapcsolatban támasztja azt az igényt, hogy amennyire lehet, szabad legyen az előzetes meggyőződésétől. Az a gondolat áll a háttérben, mely szerint „Istennek több fénye és igazsága van, mely ebből a szóból feltörhet”.⁹ A „kihívás és változásra való készség” némileg bultmanniánusan hangzik. De a következő mondat az igazán gondolkodóba ejtő: „Ez [a regionális hermeneutika] nem képes kritikát kezdeményezni és biztosítani a szövegolvasás és kommunikáció folyamata alatt (és nem utána) aktualizálódó bibliai szövegjelentéssel és igazságtartalommal szemben”. A rejtély: mi az, ami *tényleg* kritikát kezdeményez és biztosít a a bibliai szöveg aktualizációja *közben*? Mi az alternatívája az úgynevezett „regionális hermeneutikának”? A kontinentális hermeneutika? Ott elég komoly kételyek fogalmazódnak meg a „hagyományokkal” és a partikulárisokkal szemben, ami kellenlen társa a hit

⁸ “Resituating Hermeneutics in the Twenty-First Century: A Programmatic Reappraisal (New essay)”, in Thiselton on Hermeneutics: Collected Works and New Essays (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006), 37.

⁹ Ascribed to the “Pilgrim Father”, the Puritan John Thomson, around 1620.

kizárólagossága elvének, amely egyébként a thiseltoni alapoknál végig tettenérhető. Végsősoron Gadamer hívta fel a figyelmet arra, hogy a szöveg olvasása *nem* szólhat az objektivitás kereséséről. Éppen a szubjektív vagy „interszubjektív” történelmen átívelő interpretációk összessége az, ami a modern értelmezőt arra hívja, hogy áldozzon a szembesülésre és feltárára – mivel egy műalkotás szemlélése is olyan esemény, melyben jelen van az esztétikai tudatosságon túli többlet is.

Thiselton tartós megbecsüléssel tekint Gadamerre.¹⁰ Gadamer azzal kezdi, hogy különbséget tesz a racionalista Descartes „módszere”, illetve Giambattista Vico (1668–1744) „történelmi” hagyománya közt. Ugyanakkor Thiselton nem jár utána, hogy lássa, vajon Vico tényleg Gadamer elődje-e. Mi több, minden Gadamer iránti adóssága és a „horizontok” gondolkodásában betöltött jelentősége ellenére Thiselton sosem nyújtotta a *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* meggyőző definícióját, vagy mutatott különleges érdeklődést iránta. Valójában Hans-Georg Gadamer művészi módon többértelmű kifejezését némileg esetenül „történetileg meghatározott tudatnak” fordítja, olyan tudatosság képzetét előhívva, mely egyfelől tudatában van annak, hogyan formálódik a megértés a hatástörténet során, másfelől melyet már mindig is a hatástörténet formált, magában a fúzió aktusában, az akkor és most egyesítésében.¹¹ Etsuro Makita szerint Nietzsche a *historisches Bewusstsein* fogalmát pejoratív értelemben használta, ami annak felismerését jelzi nála, hogy mi is ugyanúgy a történelemhez tartozunk, mint a történeti vizsgálat tárgyai.¹² Ugyanakkor fontosabb volt Gadamer számára egy olyan *historisches Bewusstsein*, mely a múlt és jelen közti távolságnak nagyon is tudatában van, és melyben szükség van annak felismerésére, hogy a múlt meghatározza a jelent a századokon átívelő fodorozódásával: *pontosan ez a tudatosság a wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*. Úgy tűnik, Thiselton más miatt értékeli Gadamer munkásságát. Nem utolsósorban azért, mert Jauß megközelítéséhez vezető lépcsőként tekint rá.

3. HANS ROBERT JAUß: PROVOKÁCIÓ ÉS RECEPCIÓ

A *The Two Horizons* és a *New Horizons* közti változás kulcsa az, hogy az utóbbi H.-R. Jaußt láttatja közvetítőként, ezzel együtt a hangsúly is eltolódik abba az irányba, hogyan töri meg a szöveg a múlt ágendáit. Mindez „a kontinuitás és diszkontinuitás dialektikájának felértékeléséhez” vezet. Az eredeti kontextus tudományos olvasata és a rekonstrukció helyett a szöveg régmúlt időkből származó interpretációjának és a jelen lehetséges új irányainak összeegyeztetése zajlik. Úgy tűnik, a *Wirkung* és a *Rezeption*

¹⁰ Anthony C. Thiselton, *Hermeneutics : An Introduction* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009), chapter XI: “H.-G. Gadamer’s Hermeneutics In Truth and Method.”

¹¹ Vö. H.-G. Gadamer, *Truth and Method* (New York: Seabury Press, 1975), 305.

¹² E. Makita, „Der Begriff des historischen Bewußtseins bei Gadamer“, *Archiv für Begriffsgeschichte* 36 (1993): 317–331.

szándékosan folyik össze: Thiselton számára a jó *Rezeption* igazi *Wirkung*. Thiselton tisztában van a két fogalom közti kapcsolattal, ahogy az látszik a „Reception History or Wirkungsgeschichte? The Holy Spirit in 1 Corinthians: Exegesis and Reception-History in the Patristic Era” (2004) címet viselő tanulmányában.¹³ A recepcióelmélet, amely az olvasóközpontú értelmezés alműfajaként jelent meg – miközben a *Wirkungsgeschichte* a filozófiai hermeneutikából emelkedett ki –, furcsa lehet azok számára, akik a bibliai exegézis és az értelmezési hagyomány közötti kapcsolatot úgy látják, mint az írott és szóbeli Tóra közti viszonyt, vagyis teológiai vállalkozásként.

A recepcióelmélet nem kevésbé filozófikus mozgalom, mint a *Wirkungsgeschichte*, már csak ezért sem, mert Jauß irodalomtudós. A filozófia és irodalom szétválasztása, ami az angolszász világban gyakorlat, nincs jelen Nyugat-Közép-Európában. Emellett problematizálni azt, hogyan kérdez rá a szöveg azokra a problémákra, amelyek elé kerülnek, többet mond el a szövegről és annak hatásáról, mint az arra vonatkozó egydimenziós meghatározás, mi az a bizonyos „problémaköteg”, melyet belőle mint valami *történelmen* kívül eső archimédeszi pontból rekonstruálunk. A „kérdés” prioritásának felismerése a dehistorizált „problémával” szemben hasznos hermeneutikai kiindulópont lehet:¹⁴ az, hogyan bontott meg a szöveg a múltban gyakorlatokat. Ez persze nem Jauß alapproblémája. Ő inkább arra kérdez rá: a szöveg hogyan teszi ezt *most*.

Jauß a Thomas S. Kuhn révén jól ismert, a *Tudományos forradalmak történetében* megtalálható „paradigma” koncepciójából merít. Ahogy történelem és tapasztalat halad előre, az *egyre komplexebbé váló problémák és rendek* új konceptuális sémákat kezdenek igényelni. Ezek új paradigmákat hozhatnak létre. A „rég” paradigma szolgálhatja a korábbi rendet, amelyet a szöveg megcélóz, és mely még mindig erőre kaphat, de az új paradigma kitágítja a korábbi paradigma lehetőségeinek határait, hogy a szöveggel teljességében találkozzon. Éppen ez a konceptuális és hermeneutikai keret válik a vizsgálódás tárgyává, melyen belül a trinitárius *ontológiával* kapcsolatos kérdések felmerülnek. Jauß itt a „meggyőződés változását” és „az elme felszabadulását” kezdi felfejteni, melyet a normák változása hoz létre.¹⁵

De alapvetően Jauß két műve¹⁶ készíti Thiseltont a következő konklúzióra:

Másfelől Jauß munkássága, szemben Räisänen értelmezésével, meglátásom szerint az ellenkező lehetőségét mutatja be. Tudniillik azt, hogy az aktualizációk szükségszerű pluralitását hogyan ne tekintjük „teológiai ellentmondásoknak”, sokkal inkább olyan többszólalásúnak, mely éppen a polifón harmóniához szükséges, és mely az egymást kiegészítő nézőpontokból épül fel. Minderre szükség van annak érdekében, hogy az összefüggő kérdések és

¹³ Ez a *Thiselton on Hermeneutics* 18. fejezete.

¹⁴ *Thiselton on Hermeneutics*, 292.

¹⁵ *Ibid.*, 293.

¹⁶ *Literaturgeschichte als Provokation* (Frankfurt: Suhrkamp, 1970) és a *Toward an Aesthetic of Reception* (Eng., Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982).

válaszok olyan komplexebb és nagyívűbb víziója létrejöjjön, mely az egyéni olvasó számára egyetlen perspektíva keretein belül nehezen megfogható és kommunikálható. 1742-ben, ahogyan azt fentebb, a második esszémben említettem, J. M. Chladenius volt az, aki a „nézőpont” (*Sehe-Punkt*) szerepét fő magyarázó kategóriává emelte a hermeneutikáról szóló értekezésében.¹⁷

Ez nem annyira annak a nézetnek a megkérdőjelezése, hogy a szövegnek egyetlen szándékolt jelentése van, hanem azé, mely biztosan tudni véli, mi is az.¹⁸ Valójában ez nem hangzik Jauß-osan, de Thiselton általánosabb nézete, mely megengedi az egymást kiegészítő interpretációkat, szellemiségében – Bahtyin módján – nagyon is demokratikus.¹⁹ De miért is olyan érdekes Thiselton számára a kontinuitás-diszkontinuitás formális jelensége, amelyet Jaußnál találunk?

Segítségül Ormond Rush könyvéhez utal bennünket Thiselton.²⁰ Ebből jobb képet nyerünk Jauß projektjéről, mint Thiselton saját *New Horizons*-jából. Jauß számára a múlt idegensége mélyebb önmegértéshez vezet, és arra biztat, hogy megszabaduljunk a historicizmustól. Jauß persze beszél arról, hogy a klasszikus irodalom nem feltétlenül mélyebb, mint azok interpretációja vagy újraírása, de ez nehezen alkalmazható a Bibliára és az azóta eltelt évszázadokra, legalábbis úgy, ahogyan az egyház érti. Mindenesetre 1982-ben Jauß egy önálló irodalmi (és diszciplinák közötti) hermeneutikáért szóval fel, amely kizárja a dogmatizmust.²¹ A keresztyén középkorban, a klasszikus szövegeket olyan módon hasznosították újra és imitálták, amit a Bibliával nem tennénk meg, bár a 12. századi *Verbum Abbreviatum* Petrus Cantortól ehhez egészen közel kerül. Új kérdéseket teszünk fel ugyanannak az anyagnak és az élethez új impulzusokat találunk, katarzist, mely az esztétikát követi, és melynek a keresztyén középkorban az irgalmas könyörület különösen is része. A szöveggel való közvetlen találkozás megújulhat, és e folyamatban (pace Adorno) az esztétikai élvezet vagy akár a reflektív esztétikai élvezet megelőzi az értelmezést, sőt kérdéseink feltevését is – és a szociális funkció ennek a része. A művészetnek nem pusztán zavarónak kell lennie, mivel gyűjteni és integrálni is képes. Amiatt inklúzív, mert pluralizál, nem pedig azért, mert egy univerzálishoz való igazodást követel. Rush nem találja véletlennek, hogy Dannhauer 1654-es hermeneutikai műve akkortájt jelent meg, amikor a Harmincéves háború véget ért. Dannhauer megközelítésében a regionális hermeneutika jó, a teológiai hermeneutika pedig rossz, mivel az előző, amely inkább esztétikai hermeneutika, a kérdéseket helyezi előtérbe. „Az ember és Isten közti kapcsolat, mely iránt a teológiai hermeneu-

¹⁷ *Ibid.*, 293.

¹⁸ Vö. Thiselton's recent *Why Hermeneutics? An Appeal Ending with Ricoeur* (Eugene: Cascade, 2018).

¹⁹ Vö. Malcolm V. Jones, "The Brothers Karamazov: the Whisper of God" in uő., *Dostoevsky after Bakhtin* (Cambridge: CUP, 1990).

²⁰ *The Reception of Doctrine: An Appropriation of Hans Robert Jauss' Reception Aesthetics and Literary Hermeneutics* (Rome: Pontificia Università Gregoriana, 1997).

²¹ Jauß, *Wege des Verstehens* (München: Fink, 1994), 7; Rush, *Reception of Doctrine*, 54.

tika elkötelezett, nem feltétlenül építi a megértés hídját a hit letűnt világának mássága felé.”²² Meglepő számomra, hogy ezen a ponton Thiselton nem lát veszélyt. Jauß a felforgatót hangsúlyozza, a távolságot, a múlt civilizációi galaxisaiból álló hideg univerzumokat, melyek számunkra ma már hozzáférhetetlenek. A szöveg képes beszélni, de szerencsésebb, ha az előző értelmezési hagyományra való sok utalás nélkül. A jelentést „létre kell hozni”, nem „elfogadni” vagy „tanulni”.

És bár csak utalásszerűen jelenik meg, Emilio Betti hangja mégis fontos, miközben alapvetően Thiselton figyelmen kívül hagyja őt. Betti a hermeneutika kétlépcsős működésében hisz: az első a törvény (vagy normatív igény) eredeti szándékának feltárása annak kontextusához közel kerülve, majd ezt követően „keresni, hogyan jutunk közel a [szabálynak] megfelelő tárgyhoz, úgy, hogy a norma a szubjektum életének részévé váljon a szociális létezés szakadatlan dinamikájában”.²³ Mielőtt visszalépnénk a történetihez, hasznos lehet úgy érteni a dogmatikát – ahogyan azt Betti hívja – mint az ügyeinkkel kapcsolatos meggyőződések nexusát. Betti fontos megállapítást tesz, amikor azt mondja: hűnek kell lennünk ahhoz, ahogy *x* bíró az *a* principiumot alkalmazza, de szabadok vagyunk a közbeeső években nyújtott kommentárok arról szóló elgondolásainak megítélésében, *x* mit tett *a*-val. Éppen annyira szabadok, mintha azok az értelmezők a kortársaink lennének. A törvény a jogászok tudatában létezik (és általában az emberekében), nem pedig könyvek lapjain – így a kontinuitást a szellemiség biztosítja. Mindemellett minden esetben prioritást érdemel az eredeti szöveg tárgyszerűsége.²⁴ Betti jogi hermeneutikájában ezen a ponton a hagyomány iránti „katolikus” tisztelet érhető tetten. És miközben Thiselton kellő tiszteletet mutat iránta, számára mégis olyan hangot képvisel, amelyet lebecsül.

Bár Thiselton evanglikánnak tartják, az evanglikások nem konzervatív irányába tartozik; nem használja ugyan a „fejlődés” fogalmát, az új rend régivel szembeni felértékelése mégis jelen van nála úgy, hogy nem vallja: a régit teljesen el kellene vetni. Lehetőséges, hogy ezt Ágoston látta a „legjobban”? Nos, a „legjobb” nem a megfelelő jelző; talán inkább a „saját kontextusában a legjobban”. Hozzá hasonlóan Thiselton számára a doktrínák megértése kevésbé tűnik fontosnak, mint a mögötte rejlő hit. „Ha egy tant hinni érdemes, akkor annak következménye kell legyen az viselkedésre és az életre nézve, különben nem számít többet egy teoretikus egyetértésnél, ahogy ezt Jakab is határozottan állítja levelében.”²⁵

²² „Der fragende Adam“, 398, ford. Rush, *ibid.*, 62.

²³ Emilio Betti, „On a General Theory of Interpretation: The Raison d'Etre of Hermeneutics,” *American Journal of Jurisprudence*, 32 (1987): 245–268, 252–3. Ez alapos összefoglalója korábbi könyvének: *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften* (Tübingen: J.C.B. Mohr Paul Siebeck, 1962).

²⁴ *Ibid.*, 258.

²⁵ A. C. Thiselton, *Systematic Theology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2015), 22.

4. ÁTÜLTETNI A GYAKORLATBA: AZ IKORINTHUS-KOMMENTÁR

Ezen a ponton a 2000-ben született 1Korinthus-kommentárnak a vizsgálata lehet hasznos.

Már kezdettől fogva világos, hogy a nyelvészeti kérdések kulcsfontosságúak. A másik témája, melyet a levél által nyújtott problémák jelentenek, doktrinális témák alá rendeződik: „apostolság, a kegyelem és megigazulás teológiája, az eszkatológia közvetlensége, lélekkeresztségi, Krisztus feltámadása, a test jövőendő feltámadása” (xvi). A szerző ügyel arra, hogy hangsúlyozza: a szociális-történeti háttérnek komoly figyelmet szentel, nehogy az újszövetségi teológia „testetlenné” váljon.

A szöveg korlátai és kontrollja illetve az értelmezői kreativitás közti dialektika következetesen fenntartható (ahogy Jauß javasolja), ha összevetjük a hagyomány kontinuitásában megmaradó stabil magot a felforgatóbb paradigmákkal, amelyet a friss hermeneutikai kérdések vezetnek be... pl. a 2:6–16-tal kapcsolatos sajátos megjegyzések sorában Vazul és Athanasziosz a Szentlélek létét és istenségét, míg Luther és Kálvin a Szentlélek kijelentésben betöltött szerepét hangsúlyozza (xvii).

Korintus városában egy posztmodern mozgalom üthette fel a fejét, ahol a csoport önképe maga alá gyűrni látszott a racionalitást. A “The Posthistory, Influence, and Reception of 2:6–16” című rész összegzésében ezt írja: „Az 1Kor 2,10–16-tal kapcsolatos kontinuitások, diszkontinuitások, fejlődések és kisajátítások a szakaszt a páli szöveg *Wirkungsgeschichtjének* fontosságáról szóló modell paradigmájává teszik. Fényáradat ömlik mindkét irányba – vissza a szövegbe és előre a világba.”²⁶ Két oldallal korábban, amikor Aquinói tárgyalja, A. MacIntyre iránti főhajtással mondja: „Azzal, hogy Aquinói az 1Kor 2,10–16-ot főként az erény és a tudás természetéről, a bölcsesség és az instrumentális tudomány kontrasztjáról szóló, főként arisztotelianus kategóriákra alkalmazza, a szövegnek olyan „repeccióját” hozta létre, mellyel a ma kulturális kríziseit célozza meg”.²⁷ A saját első Korinthusi levél kommentárjára visszatekintő beszámolójában, a „Resituating Hermeneutics Essay”-ben Thiselton nyomatékosan hangsúlyozza azt az erőfeszítést, mellyel az újszövetségi szövegek interpretációtörténetét feltárta. „Talán jellemzőbb módon a hatástörténetről (*Wirkungsgeschichte*) szelektív beszámolót is nyújtottam néhány szakasz kapcsán, azokkal a módszerekkel, melyeket H. R. Jauß indítványoz (H. R. Jauß, *Literaturgeschichte als Provokation* (Frankfurt: Suhrkamp, 1970) és *Toward an Aesthetic of Reception* (Eng., Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982)... A terjedelmi korlátokat szétfeszítő problémák miatt arra kértek, szorítokozzam azokra a példákra, melyekben a legfontosabb vagy legmeglepőbb módon jele-

²⁶ *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*. New International Greek Testament Commentary (Carlisle; Grand Rapids, MI: Paternoster; Eerdmans, 2000), 285f.

²⁷ *Ibid.*, 283.

nik meg a recepciótörténet kontinuitása vagy diszkontinuitása.”²⁸ Persze a *Wirkungsgeschichte* nem Jauß kulcsszava, hacsak azt nem feltételezzük, hogy Thiselton úgy gondolja, ez feloldódik vagy újraértelmeződik a *Rezeptionsgeschichte* fogalmában.

Ha röviden idevesszük Wolfgang Schragének az 1Korinthus hatástörténetéről szóló beszámolóját (EKK VII/1,269), kitűnik belőle, hogy az értelmezési hagyomány a keresztény bölcsesség jellemzőit emeli ki, ami nem Pál fő témája. Amit Pál valójában támadhatott, az bármilyen olyan bölcsesség, amely elveti a kinyilatkoztatást, mely túl nagyra pöffeszkedik a saját igaza érdekében. Pozitívan fogalmazva, az igazi bölcsesség *cognitio spiritualis*, Lessing így igazoltan hivatkozhat arra, hogy a racionális hit képes gátat vetni a vak fanatizmusnak. Schrage ugyanakkor kritikus Lessing túlzó reakciójával szemben, és a Krisztus mint bölcsesség koncepciót részesíti előnyben, mely kereszt-központú, ezzel nemet mondva minden belső fényre, legyen az misztikus vagy filozófiai. A bölcsesség rejtettségét lehetséges megismerni. Ezzel szemben „Rambach világossá teszi, hogy az *animus profanis* (a profán lélek) olyan ügyesen *exegesi ut asinus ad lyram*” (játszhat, mint számár a lanton).²⁹ Aztán egy apróbetűs bekezdésben Schrage megemlíti, hogy a 12. vers kapcsán Athanasziosz az *ek theou* kifejezést hogyan értelmezte a Fiú társ-istenségére, és Vazul (majd később Aquinói) hogyan alkalmazta ezt a Lélekre. VIII. Bonifác és Lapidé is úgy beszél a „spirituális emberről”, mint aki mindent a Római Tanítóhivatal szerint lát. Schrage azonban összegzésében arra jut, hogy Pál gondolatai jobban helyükre kerülnek, ha a fogalmat úgy értjük, mint egy olyan lelkesületet, amely bölccsé formálja a keresztény közösségeket és annak tagjait.³⁰ Mind-eközben sokkal bőségesebb anyagot nyújt, mint Thiselton „posztmodern felé” menetele, melyben arról van szó, hogy a hagyomány mit tud ma mondani és nem annak kiértékeléséről, mit kell érteni Pál üzenetén.

Ugyanakkor Thiselton tud valami olyat ajánlani, amit Schrage nem. Ez pedig a formák és struktúrák jelentősége a levél szövegében, melyek a szövegaktusok vizsgálatát szolgálják. Emiatt szerepelnek ilyen alcímek, mint „A római Korinthus Pál idejében/Korinthus keresztény közössége/A levél apropója/Érvelés és retorika: Vajon Pál levél-íróként, teológusként és pástorként használt-e retorikai formákat és szerkezeteket?” Ezek a témák a kommentárban aztán esélyt adnak Thiseltonnak arra, hogy a beszéd-aktusokkal foglalkozhasson. Először is az 1Kor szövege kijelentésének megszólaltatása már maga is átalakítja a realitást és a befogadást; másfelől a levél „egy megelőző beszéd-aktus korrekciója, mely célt tévesztett”, és az a célja, hogy „Krisztust átláthatóvá te-

²⁸ “Resituating Hermeneutics”, 34.

²⁹ W. Schrage, *Der Erste Briefe an die Korinther* (Zürich / Neukirchen-Vluyn: Benziger / Neukirchener Verlag, 1991), 275.

³⁰ *Ibid.*, 277.

gye”.³¹ Később felveszi újra ezt a szálát, és Alexandra R. Brown munkáját kommentálva megerősíti: „Harminc éven át következetesen a beszédaktus elmélet fontossága mellett érveltem, olyan lehetséges metódusként, mely érthetővé teszi az Újszövetség nyelvét... A perlokúciók megváltoztathatják az emberek befogadását és értékeit, pusztán azáltal, ha a szónok az önmaga iránti csodálat felkeltésére az ok-okozati (pszichológiai vagy retorikai) meggyőző erőt alkalmazza... Az illokúció a világgal kapcsolatos nézeteket viszont nem a retorikai üzenet révén, hanem magában a megszólaltatás eseményében változtatja meg.” Némileg zavart keltő, amikor így folytatja: „a címzett meggyőzőtősége arról, hogy az ígélet valóságos (perlokúció), lehet, hogy a pusztán kazuális retorikán múlik. De hogy az ígélet operatív értékhez jusson, a beszélőnek képesnek kell betöltenie az ígéletet, a megfelelő hallgatónak címeznie, és tetteit szavaihoz igazítania.”³²

A beszédaktus sokszor nem történik meg a szöveg olvasása közben, csak bizonyos pillanatokban, bizonyos körülmények között, talán a Biblia liturgikus használata közben: „Így szól az Úr (feltételezve, hogy igaz a próféta), ezen a napon szövetséget kötök...” A lényeg, hogy a Biblia sokkal több hétköznapi leírást tartalmaz, mint ahogy azt mi vagy Thiselton feltételeznénk. Megjegyzendő, hogy K. Vanhoozer ‘From Speech Acts to Scripture Acts’ címmel írt tanulmányt az *After Pentecost: Language and Biblical Interpretation* kötetbe, mely egy 8 kötetes sorozat darabja, és melyet Thiseltonnak ajánlott 2002-ben. Vanhoozer szerint „a szövetség előfeltételezésének következménye, hogy minden beszédaktusban jelen van a szövetségi kapcsolat, annak a tapintatos kérése vagy parancsa, hogy megértjük azt”. A Szentírás és az egyház ennek a szövetségi kategóriának egy sajátos esete. De jelen van a perlokúciós nyelvezet is, melynek célja nem a kommunikáció.³³ Ez a kissé homályos megfogalmazás először is azt takarja, hogy Isten perlokutív módon működik, amikor az embert úgy szólítja meg, hogy válaszra hívja. Ami ezt megóvjá attól, hogy regionális hermeneutikává váljon, éppen az, hogy a szövetségi közösség mindenkit magába foglal, aki olvassa a Szentírást; Ulrich Luz ennek a szemléletnek egy variánsát képviseli.

Az ebben a sorozatban a közvetlenül Vanhoozer tanulmányát követő esszében Thiselton arról beszél: a „hermeneutával szembeni elvárás, hogy a szöveg mögötti, benne fellelhető és előtte lévő folyamatokat komplementer módon kezelje. Így, ahogy Gadamer és Ricœur leszögezi, a hermeneutika a pusztán ‘magyarázat’ (*Erklärung*) felől a ‘megértéshez’ (*Verstehen*) érkezik. Egy magasabb szintű és teljesebb látómező a tét, szemben a megértéssel – még akkor is, ha, ahogy Vanhoozer a posztmodernitás doktrínájával szemben szorgalmazza, nem szabad azt feltételeznünk, hogy ez minden esetben keve-

³¹ Thiselton, *1 Corinthians*, 43,45.

³² *I. m.*, 53.

³³ Kevin Vanhoozer, in Craig Bartholomew, Colin Greene and Karl Moeller (ed.), *After Pentecost: Language and Biblical Interpretation* (Scripture and Hermeneutics Series – Volume 2 (Carlisle: Pater-noster, 2002), 1–49.

sebb, mint a tudás”.³⁴ Újraszituálni a hermeneutikát a huszonegyedik századba azt jelenti, hogy megvédjük Schleiermachert a „generikus tévedés” vádjától, mivel a nagy berlini teológus a szöveg hatásának kiterjedése iránt érdeklődött, ahhoz ragaszkodva, hogy a szöveg pszichológiai jelentése valamiféle „divinációt” igényel. A címben szereplő „szöveg mögött” és „előtt” kifejezéseket Paul Ricoëurtól kölcsönözte Thiselton.

Thiselton Ricoëurt úgy látja, mint a radikális hermeneutikák manipuláló tendenciáinak ellenpontját. De hogyan is? Formálódva a másakra hallgatásban: ez az Én, aki beszél hozzád. Ez az „Önmagaság hermeneutikája” az, ahol az Én (Selbst) mint cselekvő és mint narratív karakter úgy válaszol a „másik” hangjára, hogy *közben önmagára Önmagaként ismer*. A stabil Én („ipse”-identitás mely „konstans”) nem pusztán jellemvonások halmaza (mint egy „valami”), hanem az, aki a „másikhoz” viszonyul, a vallomás, ígéret és elszámoltatható felelősség módozataiban (mint „valaki”).³⁵

2018-as könyvében, *Why Hermeneutics?* Thiselton ismét visszatér Ricoëurhoz. Az utóbbi *The Power of Picture is Christian Thought* című műve szerint a metafora funkciója nem a helyettesítés, hanem a kreatív transzformatív erő, mely egészen hasonlóan működik a narratíva heurisztikus eleméhez. A *Why Hermeneutics* negyedik fejezetében úgy látja, Ricoëur ragaszkodik ahhoz (szemben Hans Frei-jal, akitől Thiselton meglehetősen elzárkózik), hogy a szövegek valós világokra referálnak, még úgy is, hogy erőteljesen újraalakítják azokat. Minden diskurzusnak van „valóságra” vonatkozó referenciája, miközben „a szimbólum, metafora és a *sensus plenior* túlvisz bennünket a szerző közvetlen szándékán”.³⁶ Így a ’Nuptial Metaphor’ című tanulmányában Ricoëur a végső fizikai referensre tud hivatkozni, bár az Énekek Énekében ez inkább az üdvtörténet szövetségi valóságát látszik jelenteni, mintsem két élő szereplő szerelmi életét, akárcik legyenek is ők. Thiselton fejtegetésében ez a különbség nem egészen világos. A szimbólumok, melyek a közös tudatalattiban gyökereznek, olyan metaforák, melyek fennmaradnak és gyökeret eresztenek.

5. MILYENNEK KELLENE LENNIE A TANNAK?

Evangélikus gyökerei gyanakvóvá teszik Thiseltont a teológiai rendszerek iránt, melyekben a Szentírás a már elfogadott dogmák igazolására szolgál. Ezzel szemben a „bibliai-ság” annyit jelent, hogy minden szentírási szöveget a maga hangján kell meghallani, ahogyan azt például a heti igei útmutató megengedi. A *The Hermeneutics of Doctrine*³⁷ tézise: a keresztény tanok egy sor kérdésből születtek, melyeket az életszituáció szült.

³⁴ Anthony C. Thiselton, “‘Behind’ and ‘in front of the text: language, reference and indeterminacy”, in *ibid*, 97–120, 116.

³⁵ “Resituating Hermeneutics”, 49.

³⁶ *Why Hermeneutics? An Appeal Culminating with Ricoëur* (Eugene: Cascade, 2018), 77.

³⁷ Grand Rapids: Eerdmans, 2007.

Thiselton meggyőződése, hogy a hitvallásokat az életösszefüggésükben vagy „kívülségükben” kell megérteni. Wittgenstein megfigyelése a viselkedési formában jelentkező „megmutatásról” szintén megjelenik nála, mint ami segít megérteni a János 1-et. Felróhatnánk, hogy a jánosi kontraszt nem a „szerete érzete” és a „szeretet” közt feszül, ahogy Wittgensteinnél, hanem a „szeretem Istent” kimondása és a (másik iránti) szeretet tényleges megvalósulása közt. Lehetséges, hogy Thiselton ezen a ponton egy hamis ideál tartja fogva. A *Filozófiai vizsgálódások* késői Wittgensteinje találja meg ezt a dinamikát, aki szerint a külsőbe és a (lehetségesen) felszínesbe kényelmesedés áll szemben a személyiség belső magjáért folyó intenzív küzdelemmel (ahogy a korábbi *Tractatus* szerint is).

Thiselton szerint egy olyan interszubjektív közösségre van szükség (mely filozófusokból és teológusokból áll), akik kérdéseket tesznek fel, olyan hálót hozva létre, mely lehetővé teszi a megértés spirálisát. A megértés és a magyarázat dialektikája elengedhetetlen. A lényeg a kevesebb „hitvallás és átvett teológia” és a több „felelős meggyőződés”. Így a közös érdeklődés szülte árnyalt doktrinális tartalom lesz a kulcs. A későbbi *The Hermeneutics of Doctrine* ezt a mondandót ismétli meg.

Talán nem túl kritikus azt megállapítani, hogy ez így naivnak hangzik. Ilyen közösségek alkalmilag működhetnek ugyan jobb teológiák létrehozásáért vagy véletlenszerűen Isten kegyelméből, de sosem általában vagy tartósan. Másodsorban, hiányzik Thiseltonnál a hagyományos tanok iránti érdeklődés. Ebben az értelemben inkább pásztorális teológiával állunk szemben, mintsem tanokkal: a doktrinák nem működnek, hanem működtetve vannak, mivel „hermeneutikai” kezelést kapnak.

Thiselton a korai *Systematic Theology*-jában³⁸ a hermeneutikát a „rendszeres teológia kulcsának” nevezi, mely megmenti a *történeti* teológiát attól, hogy a múlt sikereinek és hibáinak unalmas szemlélésévé váljon. A *God the Trinity*-ről szóló fejtegetésében Ricoeur felhívása az értelmezés interszubjektivitására elvész a Moltmannal és Pannenberggel folytatott vitában.³⁹ Nem igazán segít megvilágítani a Szentháromság misztériumát az a ricoeuri gondolat, bármit is értett azon, hogy a „másság nem kívülről adódik hozzá az énhez”. Összességében, bár tiszteletreméltó, Thiselton mennyit foglalkozik a teológiai tanok bibliai gyökereivel és bibliai tudósok bemutatásával, az első fejezetet követően alig beszél a Biblia hermeneutikájáról, és Ricoeurt is csak ritkán említi meg. A 186. oldalon Pannenberg követelése tűnik fel, mely szerint szükség van a hermeneutikára, hogy a vezeklés, a reprezentáció és a megbékélés fogalmait ne értsük félre. Majd ismét Pannenbergert idézi egyetértően (*Systematic Theology* 2:422), és azzal a végkövetkeztetéssel folytatja, hogy ezek a „kulcs”-kifejezések meglehetősen átláthatóak, és „hermeneutikai fogalmakkal könnyen megmagyarázhatóak az Ószövetség felszínes ismerete

³⁸ Thiselton, *Systematic Theology*, 20–21.

³⁹ *Uo.*, 36.

mellett is.”⁴⁰ A könyv 9. fejezete (“Why Consider Historical Theologies of the Atonement? Historical Thought and Hermeneutics”) a címben jelölt tan történetének leírására szorítkozik, de sehol nem válaszolja meg a feltett kérdést.

Thiselton erénye a bibliai (legalábbis újszövetségi), pasztorális praktikus és filozófiai erudíció, miközben a tanulságok némileg súlytalanok. Ha van valami nélkülözhetetlen és éltetően igaz az egyház évszázadokon átívelő hitvalló teológiájában, az a *Wirkungsgeschichtéről* szóló párbeszéd. A thiseltoni életművet áttekintve mégis igaza lehet annak, aki kissé üresnek és elhagyatottnak érzi magát.

IRODALOM

Thiselton válogatott művei

- Thiselton, Anthony C. (1980). *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with special reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein*. Exeter; Grand Rapids, MI: Paternoster; Eerdmans.
- —; Lundin, Roger; Walhout, Clarence (1985). *The Responsibility of Hermeneutics*. Carlisle; Grand Rapids, MI: Paternoster; Eerdmans. OCLC 12371404.
- — (1992). *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*. London; Grand Rapids, MI: HarperCollins; Zondervan.
- — (1995). *Interpreting God and the Postmodern Self: on meaning, manipulation, and promise*. Edinburgh; Grand Rapids, MI: T & T Clark; Eerdmans.
- —; Lundin, Roger; Walhout, Clarence (1999). *The Promise of Hermeneutics*. Carlisle; Grand Rapids, MI: Paternoster; Eerdmans.
- — (2000). *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text. New International Greek Testament Commentary*. Carlisle; Grand Rapids, MI: Paternoster; Eerdmans.
- — (2001). *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion* (1st ed.). Oxford: Oneworld.
- — (2005). *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion* (North American ed.). Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- — (2006). *Thiselton on Hermeneutics: Collected Works and New Essays*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- — (2006). *1 Corinthians: A Shorter Exegetical and Pastoral Commentary*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- — (2007). *The Hermeneutics of Doctrine*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- — (2009). *Hermeneutics: An Introduction*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- — (2009). *The Living Paul: An Introduction to the Apostle and this Thought*. Downers Grove, IL: IVP Academic.
- — (2011). *1 and 2 Thessalonians: Through the Centuries. Blackwell Bible commentaries*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- — (2011). *Life after Death: a New Approach to the Last Things*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

⁴⁰ Uo., 195.

-
- — (2013). *The Holy Spirit: In Biblical Teaching Through the Centuries and Today*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- — (2015). *The Thiselton Companion to Christian Theology*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- — (2015). *Systematic Theology*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- — (2015). *A Lifetime in the Church and the University*. Eugene, OR: Cascade Books.
- — (2016). *Discovering Romans*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- — (2016). *A Shorter Guide to the Holy Spirit*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- — (2017). *Doubt, Faith and Certainty*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- — (2017). *Approaching Philosophy of Religion*. London: SPCK.

PAUL RICŒUR „ÁDÁM-MÍTOSZA” SHAKESPEARE *MACBETH*JÉNEK ÉRTELMEZÉSÉBEN

Paul Ricœur (1913–2005) francia filozófus neve már Magyarországon is ismert. Hatalmas életművéből néhány munka már megjelent magyarul; legújabban Boros Gábor szerkesztésében a *Vallás, ateizmus, hit* című válogatás, amely Ricœurnek főleg a bibliai-teológiai vonatkozású írásaiból ad ízelítőt. (Károli Gáspár Református Egyetem, L’Harmattan, 2023). Ebben a kötetben is olvasható „Az ’Ádám’-mítosz és a történelem eszkatológikus látomása” című tanulmány, amely egy korábbi könyvének a fejezete. A következőkben a ricoueri gondolatmenetet Shakespeare *Macbeth* című drámájának értelmezéséhez hívjuk segítségül.

„A „rossz”, a „gonosz”, a „bűn” kérdéseivel a teológiában a dogmatika foglalkozik. A tételes, dogmatikus gondolkodás a mai ember számára túlságosan merevnek és életidegennek tűnik. Ricœur szerint az „eredendő bűn” teológiai dogmája Szent Ágostonnak Pelagiusszal folytatott vitája nyomán alakult ki. Ahhoz, hogy az elvont, élettelen fogalomba ismét életet leheljünk, hogy annak valóságízét ismét visszanyerjük, Ricœur szerint kétszeres dekonstrukcióra van szükség. Először a dogma, a teológia, a filozófia szintjéről kell visszajutnunk a mítosz, az elbeszélés szintjére, majd a mítosz szintjétől még egy lépést kell visszafelé tennünk, hogy eljussunk a szimbólumig, a rossz megtapasztalásának elsődleges szintjéig. A rossz, a gonosz jelenségét tehát a szimbólum, a mítosz, illetve a spekulatív gondolkodás egymást követő szintjeinek végiggondolása során érthetjük meg.

A „GONOSZ” A SZIMBÓLUMOK SZINTJÉN

Kiindulópontunk csakis az lehet, hogy a rosszat, a gonoszt, a bűnt *tapasztaljuk*. Magunkon, másokon, emberi viszonylatokban, a világban (vö. Illyés: *Egy mondat a zsarnokságról*). A rossz tapasztalata akkor válik világossá, ha azt *megvalljuk*. („Aki kimondja a rettenetet, azzal fel is oldja”; Illyés: *Bartók*). Látnunk kell, hogy már a vallomás nyelve is szimbólumokhoz kötött.

A „FOLT” SZIMBOLIZMUSA

A folt – A rossz elsődleges szimbólumai Ricœur rendszerében a *szennyfolt* (beszennyeződés), a *bűn* és a *vétek*. Amíg a görögség a bűn, s az attól való szabadulás, a katarzisz kérdését elsősorban filozófiailag és dramaturgialag értelmezte, addig a zsidóság a bűnt fizikai, materiális valóságként érzékelt: a szent Isten tisztasága előtt az ember beszenyyezettnek, piszkosnak, mocskosnak, megbélyegezettnek, tisztátalannak látja önmagát. „Jaj, nékem, elvesztem, mivel tisztátalan ajkú vagyok és tisztátalan ajkú nép közt lakozom!” – kiált Ézsaiás próféta (6,5), „Tisztíts meg engem zsóppal, és tiszta leszek, moss meg engem és fehérebb leszek a hónál... Tiszta szívet teremts bennem!” – könyörög Dávid a zsoltárokból (51,9; 12). Az ember a szent és az igaz Isten megpillantásakor meglátja önmaga foltokkal szennyezett lényét, s a büntetéstől való félelmében hozzá kiált, és kiáltása egyúttal már bűnének beismerése is. A szennyfolt tehát a gonosz létezésének első jele.

A bűn – A gonosz elsődleges szimbólumainak sorában a szennyfoltot a *bűn* követi. Figyeljünk csak fel arra, hogy a Héber Bibliában a bűn sohasem absztrakt, elvont fogalomként, hanem konkrét képként jelenik meg, először is mint valami negatív tett vagy cselekedet kifejeződése: „az Istennel való szövetség megszegése”, a „hitvestársi szeretet elhidegülése”, „hűtlenség”, „paráznaság”, „a cél elvétele” (*chattat*), „görbe útra térés” (*'awon*, innen a *curvus*, az „elkurvulás”), „a lázadás” (*pesha*), „a félremenés”, „az eltévelyedés” (*shagah*), továbbá „az elveszettség”, „a talaj elvesztése”, „a gyökerek, a kötelékek elszakadása”, „felejtés”, „megvakulás” stb. Mindezek a képek negativitást, devianciát fejeznek ki, azt az érzést, hogy Isten előtt „semmik” (Ézs 40,17) vagyunk. Ám megérteni mindezt csak „retrospektíve” tudjuk, akkor, ha megtapasztaljuk a szabadítást és a bocsánatot.

A bűn azonban nemcsak negatívum, „semmiség”, hanem „valamiség”, azaz valami pozitív, létező dolog is. Nemcsak személyes és szubjektív tapasztalat, hanem primordiális és kommunális dolog is egyszerre. A bűn tehát szövetség, valami benső, objektív *állapot* is. Kívülről is jön, de már ott is van! Ez „a konokság”, „a megkeményedettség”, „a megkötözöttség”, „a vakság” állapota. „Csalárdabb a szív mindennél, és gonosz az” – mondja Jeremiás próféta (17,9). A bűn állapotát is csak a megszabadítás szimbólumainak megértése után érthetjük meg igazán. A legfontosabb megszabadítás-szimbólumok „a védelmezés” (*gaal*), „a váltságdíjjal való visszavásárlás” (*pedah*: Ézs 42,22; Deut 21,8), illetve „a fedél, az elfedezés” (*kapar*, Lev 17,10–11). Innen származik az *expiatio*, az elfedezés, a bűnbak, ill. kiengesztelődés (engesztelési áldozat) gondolata.

A vétek – A harmadik szimbólum a *vétek*. Amíg a „bűn” objektív, ontológiai állapot, addig a „vétek” ennek az ontológiai állapotnak a szubjektív megtapasztalása. Kezdetben a próféták az egész nép bűnösségéről szóltak, később azonban a vétkesség mint büntüdat egyre inkább individualizálódik, s egyre inkább előtérbe kerül a lelkiismeret és az egyéni felelősség kérdése. Ezékiel és Jeremiás próféta már így ír: „Mi dolog, hogy ezt a

közbeszédet szoktatók mondani Izráel földjén, mondván: az atyák ették meg az egrest és a fiak foga vásott bele? ...Ímé, minden lélek az enyém, úgy az atyának lelke, mint a fiúnak lelke az enyém, amely lélek vétkezik, annak kell meghalnia.” (18,1–4, vö. Jer 31,29–30). Az egyetemes, ontológiai bűn tehát individuális vétkekre aprózódik szét, a már meglévő rosszat minden egyén „újra kezdi”. Ezen a ponton egyébként sok hasonlóság található a görög gondolkodással, ahol az egyéni felelősségnek szintén kiemelt szerepe van (*hybris, hamartia*). A zsidóságban azonban a büntudat egyre inkább az aggályoskodó, skrupulózus lelkiismerethez vezet el, amely vagy a farizeusi elkülönülésben, vagy a törvényt betartani képtelen képmutatásban nyilvánul meg. A farizeusokkal való vitájában Jézus éles különbséget tett „Isten parancsolata” (a mózesi törvények) és az „emberek rendelkezései” között (Mk 7).

Ricœur szerint a „gonosz szimbolizmusa” egyre inkább radikalizálódik és internalizálódik (szennyfolt – bűn – véték); egyre keskenyebb csatornán, de egyre mélyebben hatol belénk a rossz. A véték, illetve a büntudat a bűn internalizációjának beteljesedése. Ha nem volna szabadítás, már csak egy fázis marad hátra: a teljes kétségbeesés, az öntétele, az önpusztítás, az önmegsemmisítés (Júdás) zsákutcája.

A SZIMBÓLUMOK REKAPITULÁCIÓJA: A „SZOLGA AKARAT” KONCEPCIÓJA

A gonosz eddig tanulmányozott szimbolizmusa egy elvont fogalomhoz vezet, mintegy abban rekapitulálódik: s ez pedig a *szolgai akarat* koncepciója. A bűn fokozatos internalizációja vezet el a rabság, a szolgaság, a megkötözöttség állapotához, amikor az eredetileg szabad ember önmagát teszi rabbá, önmagát kötözi meg, önmagát fertőzi. Pál apostol rómaiabeliekhez írt levelének 7. fejezete, valamint John Donne *Döngösd szíved...* című szent szonettje, vagy Luthernek Rotterdami Erasmushoz válaszként írt teológiai *opusa*, a *De servo arbitrio* illusztrálják a szolgai akarat lényegét, a teljes elveszettség előtti állapotot. Ricœur a szolgai akarat gondolata kapcsán a gonosz három jellemző tulajdonságára mutat rá:

1. A gonosz „pozitív” létezése, vagyis a gonosz nem „valaminek a hiánya”, hanem szinte kézzelfogható „matéria”, amit aztán majd az Isten Báránya vesz magára, amikor elveszi és elviszi (a balhét), a világ bűneit;
2. A külsődlegeség; amíg a véték, a büntudat már belső dolog, addig a bűn még kívülről jön. Az „elcsábítás”, a „rabulejtés”, a „tisztátalan kapcsolat”, a „kívülről történő beszennyezés” képei ezt fejezik ki.
3. A fertőzés; a szolgálka akarat lényege az, hogy egy rossz választás miatt az ember megkötözi önmagát. Az önfertőzés, a gonosz erejének való önkéntes önátadás itt a jellemző lelki állapot (Ricœur 1967, 155–156. o.).

Mindennek ellenére a gonosz mégsem képes a végső pusztításra. A gonosz ugyanis nem annyira radikális, mint amennyire primordiális a jó. Valamit elhomályosítani és össze-

zavarni, mondja Ricœur, nem annyit tesz, mint valamit tényleg, végérvényesen elpusztítani. A gonosz csak destruktív erő, ám nincs kreatív hatalma, ezért a jóság és a gonoszság sohasem szimmetrikus.

A „GONOSZ” KEZDETÉRŐL ÉS VÉGÉRŐL SZÓLÓ MÍTOSZOK

Elérkeztünk tehát a szimbólumok szintjétől a mítoszig. A gonoszt tehát *tapasztaljuk*, és a szennyet, a bűnt és a vétket csak a szimbólumok szintjén lehet tapasztalni. A mítoszok viszont *magyarázattal* szolgálnak a rossz eredetére vonatkozólag. A mítosz eredetileg „történetet”, „elbeszélést” jelent. Sok kultúra kereste a választ a kérdésre: honnan a rossz? A legtöbb kultúra egyetért abban, hogy a rossznak volt kezdete, és egyszer valamikor vége lesz. A történet, az elbeszélés, a mese, a narráció hivatott annak megjelenítésére, hogy a rossz hogyan jött a világba, és miként fog innen eltávozni.

Ricœur négy olyan mítoszt tárgyal, amely a gonosz kezdetéről és végéről szól:

1. A sumér irodalom teogóniai teremtmémítoszaiban a gonosz ugyanolyan primordiális erő, mint a jó. Az őskáosz maga a rossz, a teremtés maga a jó. A világ a káosszal való harcból született, s a harc, a megváltás a teremtés drámája. A gonosz nem az ember bukásától, hanem kezdettől fogva van.
2. A görög tragédiák a „gonosz istenről” és a létezés tragikus víziójáról szólnak: az istenek megvakítják, félrevezetik az embert. Itt „megmentésről”, „üdvözülésről” nem beszélhetünk, csupán a tragikuson *belüli* „megoldásról”: a tragikus hősnagyságának szemlélése katarzishoz, esztétikai szabadsághoz vezet.
3. A Bibliában találkozunk az „Ádám-mítosssal”, amelyet részletesen is bemutatunk.
4. Az orfizmus mítosza a test és a lélek dualizmusából indul ki, s azt tanítja, hogy az emberi lélek a tudás által szabadulhat meg a test börtönéből (Ricœur, 161–346.)

AZ „ÁDÁM-MÍTOSZ” ÉS A TÖRTÉNELEM ESZKATOLÓGIKUS LÁTOMÁSA

A gonosz eredetéről és végéről szóló bibliai választ Ricœur Ádám-mítosznak nevezi. Ádám „embert” jelent, ezért az Ádám-mítoszt nyugodtan tekinthetjük a *par excellence* antropológiai mítosznak. A teogóniai mítoszokban is szó van az emberről, de ott az ember létezése a gonosz eredménye. Ott a gonosz eredetének kutatása egyúttal az ember eredetének kutatását, antropológiát is jelent.

Az Ádám-mítosz három jellemző vonása:

1. Etiológiai mítosz, hiszen a gonosz eredetét kutatva arra a következtetésre jut, hogy azt az emberiség egy ősére vezeti vissza. Ám a gnózással és a neoplatonizmussal szemben a Bibliában szó sincs arról, hogy az ember valami felsőbbrendű lény lett volna. Ricœur szerint a térbeli asszociációkat keltő „bukás”, „bűnbeesés” nem adekvát kifejezések, a Biblia nyelvének sokkal inkább a „letérés”, a „deviáció” képei felelnek meg.

2. Az Ádám-mítosz szerint a jóság a mindent megelőző, primordiális állapot; a rossz, bármennyire radikális, semmiképpen sem primordiális. Isten teremtő ak-tusa az igazi kezdet, a gonosz a Földön csak az emberrel jelenik meg. Az Ádám-mítoszban már *implicite* benne van a szabadság eszméje, hiszen nyilvánvalóvá válik az ember elpártoló képessége. A narratív forma az ártatlanságból a bűnbe való átmenetet megtörtént eseményként mutatja be.
3. Az Ádám-mítosz harmadik jellemző vonása, hogy decentralizálja az ember köz-ponti alakját: Éva és a kígyó ugyanis anélkül jelenik meg (az „ellen”, a „sátán”, az „ördög”, a „csábító”, a „diabolosz”), hogy elnyomnák Ádám központi figuráját.

Ahogy a mítosz az egyetlen személyt, az Embert három személyre bontja le: Ádámra, Évára és a kígyóra, ugyanúgy a teremtéssel egyidejű pillanatot időbeli szekvenciává, szukcesszív folyamattá, drámai eseménnyé alakítja. Csak vegyük közelebből szemügyre a kísértés drámáját.

A kígyónak a megkísértés történetében kiemelt szerepe van. A dráma első része a kígyó és az asszony közötti párbeszéd. Amikor azt kérdezi a kígyó: „*Csakugyan azt mondtá nektek az Isten?*”, akkor a teremtő korlátozást (pozitív orientáció) *tiltássá* változtatja (negatív orientáció). A törvény, amely eredetileg az emberért adatott, hirtelen ellenséggé válik. A kígyó felkelti az emberben a végtelenség iránti vágyat, a hiúságot; vonzóvá teszi a látszatot, a káprázatot, a *pszéudót*, kétségbe vonja az orientáló korlát értelmét. Egy-szóval: pervertálja az ember szabadságát. A kígyó az asszonyon keresztül kísérti a férfit, mert emberségünkben női voltunk mutat legkisebb ellenállást a *pszéudo* iránt. Minden férfi és nő Ádám és Éva egyszerre: „Minden nő Ádámban vétkezik, és minden férfi Évában csábul el.” (Ricœur 1998, 109. o.)

Az Ádám-mítosz mitológiátlanította a teogóniai mítoszokat, eltüntetett minden ször-nyet, csupán egy állat maradt a teogóniai mítoszokból, ez pedig a kígyó. Ám a bibliai könyv szerzője azonnal hozzáteszi, hogy a kígyó is teremtmény. De miért tartotta meg a jahvista szerző a kígyót? Ricœur szerint a szerző a kígyó alakjával dramatizálta a kí-sértés „kvázi-külsődlegességét”. A kígyó ugyanis egyszerre van bennünk és rajtunk kí-vül. A bűn annyit tesz, mint behódolni („yield”). („Why do I yield to that suggestion?” – kérdezi majd Macbeth I.3.130). A kígyó először is önmagunk része, amit nem is-merünk el. A kígyó saját vágyunk kivetítődése a kíváncsatos tárgyba. Vágyakozása révén az ember önmagát kötözi meg, s azért vádolja a tárgyat, hogy önmagát felmentse. Ugyanakkor azt is látnunk kell, hogy a kígyó külső dolog is: a gonosz „már ott van” az emberi kapcsolatokban, viszonylatrendszerekben, a nyelvben. Mindazonáltal a gonosz mégsem olyan primordiális erő, mint a teogóniai mítoszokban; a gonosz nem az ember „tulajdonneve”, hanem csupán a „mellékneve”.

A gonosz „kutatásában” ennél tovább már nem lépünk, mert akkor már áttérnénk a satanológia területére, míg az Ádám-mítosz csak antropológiai mítosz. Amint a szim-bólumokat, az Ádám-mítoszt is igazán csak retrospektíve érthetjük meg.

Vannak-e olyan végidőszimbólumok a Bibliában, amelyek párhuzamosak az Ádám-mítosszal? Igen, a Bibliában van egy – nevezzük így – „második Ádám-mítosz”, a Jézus-történet. A „mocskos” képének a „lemosás”, a „megkötözöttségnek” az „eloldozás”, a „rabságnak” a „szabadítás”, az „adósságnak” a „váltság” az ellenszimbóluma. Ugyanígy összefügg az őstörténet és a vég(ső)történet. A kísértés drámájának ellendrámája az a kozmikus per, ahol a „vádolóval” (*diabolosz*) szemben áll a „vádlott”, az Ember. Mint minden perben, itt is van ügyvéd, tanú és bíró is. Egyetlen személy tölti be a tanú, az ügyvéd, sőt a bíró szerepét is, és ez az egy személy (a második Ádám) lesz egyúttal az, aki a vádlott, az ember helyét is elfoglalja. Ez a személy a második Ádám, aki eltávolítja az Ember arcáról a bűn maszkját, visszaadja az emberarc eredeti istenképűségét.

A GONOSZ SZIMBOLIZMUSA A *MACBETH*-BEN

Századunk kiemelkedő angolszász Shakespeare-kritikusaival egyetértőleg mondhatjuk, hogy Shakespeare *Macbeth*-je „a gonoszról szóló vallomás” (Knights 1933, 1960), illetve „a gonoszról szóló legmélyebb és legkidolgozottabb látomás” (Knight 1960). Ahhoz azonban, hogy elkerüljük az impresszionisztikus kritika veszélyeit, szükségesnek láttuk a fenti elméleti háttér felvázolását. Elemzésünk során látni fogjuk, hogy a ricceuri gondolatok milyen gyakran visszaköszönnék.

Kiindulópontunk az a merész s talán provokatív állítás, hogy a *Macbeth* igazi főszereplője nem egy ember, hanem maga a gonosz. Az óvatosság kedvéért nevezzük inkább figuratív vagy szimbolikus főszereplőnek. Tarthatjuk őt személyes vagy személytelen erőnek, a dráma mindenesetre róla szól, kezdetéről (a „születéséről”), növekedéséről, kibontakozásáról, kiteljesedéséről, majd ereje hirtelen csökkenéséről, fokozatos sarokba szorulásáról és önmegsemmisítő kimúlásáról. Ha a tragédia szerkezete általában egy félkör alakú vagy piramis ívű pályát fut be (expoziáció, konfliktusok, tetőpont, kibontakozás, katasztrófa), akkor elmondhatjuk, hogy a *Macbeth* figuratív főhőse, a gonosz ezen a pályán mozog. Igaz, a dráma tényleges, szószerinti főhőse Macbeth, a skót hadvezér, majd király is ezt a tragikus röppályát (*trajectory*) futja le a mű folyamán, fontos azonban látnunk, hogy az igazi főszereplőnek tekintett gonosz kezdettől fogva *aktív* erő, míg a címszereplő a dráma elején még *passzív*, s csak akkor válik maga is aktívvá, miután átadta magát ennek az erőnek, azaz miután azonosult vele. Fontos ezért, hogy lássuk a különbséget az „igazi” (figuratív) és az emberi főhős között. Az utóbbi bizonyos fokig áldozat, ám semmiképpen sem „ártatlan” áldozat – ha egyáltalán az.

A „NÖVEKVŐ” FÁZIS

A *Macbeth* szerkezetét tekintve alapvetően két fázis között tehetünk különbséget: beszélhetünk egy „növekvő” és egy „alászó” fázisról. Ezen belül a gonosz három „kiáradásáról” vagy ciklusáról: először Duncan, másodszor Banquo, és végül Macduff család-

jának meggyilkolásáról fogunk szólni. Az első két ciklus a gonosz növekvő fázisába, a harmadik az aláső fázisba tartozik. A növekedő fázisban a levegő fokozatosan sűrűsödik, a sötétség egyre inkább növekszik. Az aláső fázisban fokozatosan tisztul a levegő, a sötétség egyre inkább csökken. A gonosz tragikus félkörívet befutó mozgása ezért hozható összefüggésbe a nap szoláris ciklusával. A tragédiákra jellemző fordulópont Banquo félsikerrel végződő meggyilkoltatásával és fiának, Fleance-nek a megmenekülésével azonosítható: a dráma sötétségébe ekkor tör be a hajnali fény első halovány sugara. Elemzésünkben a drámát hatalmas költői vízióként fogjuk fel, s ezért a folyamatos, „szoros olvasása” során fejtjük ki mondanivalónkat.

Az első, mindössze tizenegy soros jelenetben mennydörgés és villámlás közepette megjelenik három boszorkány. Fontos látnunk, hogy a gonosz már itt objektíve, a főhős tudatától függetlenül létezik. A vészpanyák megjelenése annak jelzése, hogy a romlás, a kavargás, a köd, a homály veszi kezdetét. Az angol „hurlyburly” kifejezés (magyarban csak „tánc”) konfúziót, zavarodást, nyugtalanságot, felfordulást, zendülést, vihart jelent. A gonosz összezavarja a teremtés eredeti rendjét, a logikai, morális és esztétikai értékrendet: „Szép a rút és rút a szép” („Fair is foul and foul is fair”, I.1.10). A „diabolos” nemcsak vádolót, hanem tulajdonképpen „szétszórót”, „zavarkeltőt” is jelent, olyasvalakit, aki a kozmosz rendjét ismét káosszá akarja alakítani.

A második szín a valódi világot, a skót csatateret jeleníti meg. Megtudjuk, hogy Skóciát kettős veszély fenyegeti: egyrészt belviszály, hiszen Macdonwald fellázadt Duncan király ellen, másrészt, mivel „dagadva szakad a rossz”, még a norvég király is Skóciára támadt. Ebben az áldatlan helyzetben Macbeth dicsőséges hadtettei szerzik vissza a becsületet a királynak és az országnak. A drámai szín azért fontos, mert megjeleníti nekünk, hogy milyen volt Macbeth a boszorkányokkal való találkozás *előtt*. Ő az ideális katona, a hű alattvaló, az igazi hős, aki a „szerencsével dacol”, „Diadal kiszemeltje”, „Bellona vőlegénye”. Távollétében méltán adományozza a király az árulóvá lett Cawdor címét ennek a mítikus hősnek.

A harmadik jelenet mintegy szintetizálja az előző kettőt, itt történik meg ugyanis a természetfeletti és a természeti világ találkozása. Ricœurrel szólva úgy is mondhatjuk, itt történik meg a „fertőzés”, itt jön be a természetfeletti rossz az emberi világba. A boszorkák mágikus tánca („Lánc, lánc, eszterlánc...I.3) teremti meg azt a mágikus erőteret, amely csapdába ejti majd a gyanútlanul arra érkező Macbethet és Banquot. „Kész a varázskör” (I.3), halljuk a banyáktól. Az angol eredetiben: „The charm is wound up” (I.3.37), azaz „fel van húzva” a varázs, s mindaz, ami ezek után következik, olyan, mint egy bűgőcsiga lepörgése. „Soha ilyen szép és rút napot!” (I.3) – hangzik Macbeth első megnyilvánulása mintegy rájátszásként arra, amit a banyák az első jelenetben kórusban énekeltek. A boszorkányok először Macbethet köszöntik profétikus jóslatokkal. Banquo, aki nem tudja, hogy „káprázattal”, vagy „agyrémmel” van-e dolguk, szinte mohó kíváncsisággal követeli: „Ha csakugyan beláttok az idő / Vetésébe, hogy mely mag nő, s melyik vész / Szóljatok hozzám is” (I.3). A válasz enigmatikus: a gonosz a rá

jellemző módon az igazságelemeket keveri a valóság másik felének elhallgatásával, s ezzel eléri célját, felcsigázza a vágyat, a kívánságot, csiklandozza az emberi fantáziát.

Amikor a boszorkányok eltűnnek, Banquo felkiált: „valami bolond-gyökeret ettünk, / Amely rabul ejti az ésszt?” (I.3) E mondatban a gonosz szimbolizmusáról hallott ricœuri gondolatok két aspektusát is felfedezhetjük. Egyrészt a rossz kívülről jön, olyan dolog, mint a fertőzés vagy az evés által történő mérgezés. Másrészt pedig „rabul ejti az ésszt”: a gonosz hatása alá került ember elveszíti szabadságát, szolgai akarata ezentúl már csak a rossznak engedelmeskedik.

Ekkor érkezik Ross és Angus a váratlan hírrel, hogy Macbeth Cawdor thánja lett. „Mit? Az ördög igazat mond?” – kiált fel Banquo (I:3). Ettől a ponttól kezdve élesen elválik egymástól Banquo és Macbeth reakcióinak stílusa. Banquo mindvégig nyíltan, józanul töpreng, a maga módján racionálisan próbálja mérlegelni a látottak és a hallottak furcsa egybeesését: „Furcsa dolog ez: / Romlásba vinni gyakran igazat / Mondanak az éjféli küldöttei / S csip-csup ügyekben lépre csalva végül / Szakadékot nyitnak alánk”. (I.3)

Macbeth ezzel szemben mostantól fogva feltűnő gyakorisággal csak magának („félre”) beszél, s belső monológjai bepillantást engednek a megkísértett ember tudatállapotába. Bármennyire is hihetetlen, de a hír hallatára (Cawdor thánja lettél) Macbeth képzeletében máris megszületik a királygyilkosság gondolata. Önmaga ijed meg saját vágyától: „mért száll meg oly szörnyű sugallat, / Hogy iszonyodó hajam égnek áll” („why do I yield to that suggestion / Whose horrid image doth unfix my hair” I.3.120–130).

„Valóság sose / Ijeszt így, mint a képzelt borzadály: / Még csak kísért a gyilkosság, de már / Úgy rázza világomat, hogy erőmet / Elszívja a képzelet, s már csak az / Van, ami nincs.” („Present fears / Are less than horrible imaginings. / My thought, whose murder is yet is but fantastical, / Shakes my single state of man, / That function is smother'd in surmise, / And nothing is but what is not.” (I.3.137–142)

Macbeth ezek után tehát két nyelven beszél: a külvilágnak szóló „normális” nyelven és az önmagával monologizáló vagy dialogizáló belső monológ nyelvén. Amikor a Macbethet „szívére plántáló” Duncan király ünnepélyesen örökésévé nevezi fiát, Malcolmot, Macbeth így szól magában:

„Csillag, oltsd ki a tüzed, / Ne lásd sötét, sóvárgó szívemet, / Csukódj be, látás, hadd tegye kezem, / Amit, ha megvan, fél látni a szem.” (I.4)

Macbeth lelkében tehát megfogant és dolgozik a királygyilkosság gondolata, egyedül azonban képtelen lenne azt véghezvinni. Partnerre, társra van szüksége, hogy felnőjjön, megkeményedjen a feladathoz. Ez a partner, a társ, a hitvestárs, „dicsősege édes osztályosa” (I.5) („dearest partner of greatness”): Lady Macbeth. Házasságuk és szoros, szerves összetartozásuk jól példázza, hogy az ember csak párjában teljes: élni, halni, nyerni, veszni, megdicsőülni és elveszni a férfi és a nő csak együtt tud.

Lady Macbeth a hatalom akarásának legnagyobb feminin figurája a világirodalomban. A nagyság iránti vágy, a hatalomakarás, a tudatosság oly erős benne, hogy azért

önmagán is hajlandó erőszakot tenni. Tudatosan tudja, hogy az emberi természetet kell kiégetnie férjéből: „Csak a természeted aggaszt, / Túl sok benne a jóság teje” (I.5.), de önmagából is: „Szelleme, ti gyilkos / Eszmék szitói, irtsátok ki bennem / A nőt s töltetek csordultig ádáz / Kegyetlenséggel” (I.5). A gonosz szellemekhez való fohászkodás, a „sűrű éjszaka” megidézése végső soron démoni ima, az akarat maximális koncentrációja, mai pszichológiai kifejezéssel élve: önszugesztio vagy önhipnózis.

Minden házasság: szövetség. A keresztény házasság az Isten előtt kötött életszövetség, Macbeth és Lady Macbeth házassága is feltűnően intim, szoros kötelék, de annak összetartóereje a Sátán előtt kötött bűnszövetség. A gonosz szellemekhez való fohászra, az önszugesztióra Lady Macbethnek azért volt szüksége, mert a gyengébbik nemet, jelen esetben a férfit neki tanítania, irányítania és – szexuális gyengeségére, férfiatlanságára hivatkozva – zsarolnia kell. „Ezután ennyibe veszem szerelmedet is” (I.7). Macbeth érti a szexualitásra, a férfiaságra tett utalásokat. „Merek annyit, amennyit férfi merhet, / Aki többet mer, nem ember” (I.7), „Csak fiút szülj, / A te fékezhetetlen anyagod csak / Férfit teremthet!” (I.7). A gyilkosság Macbeth képzeletében úgy jelenik meg, mint valami szexuális aktus, „megismerés” az ószövetségi értelemben, s ezért nem véletlenül asszociálja Duncan meggyilkolását a Lucréciát megerőszakoló Tarquiniusszal. Duncan meggyilkolása – az első gyilkosság – olyan számára, mint a szüzesség elvesztése.

Az aktus hosszas tépelődés és vonakodás után megtörténik. Duncan, a felkent uralkodó, a rokon, a vendég halott. A gyilkosság a képzelet műveként még egyszerre volt csábító és iszonyatos, ám miután ténylegesen megtörténik, a bűn azonnal megfogható materiális, fizikai valósággá válik. Itt jelenik meg a drámában először a beszennyezetség, a folt mint a bűn szimbóluma. „S mosd le kezdről e szennyes tanút” (II.2) – utasítja Lady Macbeth a férjét. Macbeth azonban tudja, hogy a bűn lemoshatatlan, sőt azt is, hogy a vér csak további vért fog szülni: „Lemossa-e Neptunus óceánja / Ezt a vért, Nem, nem, előbb festi át / Kezem a roppant vizeket, hogy a / Zöld mind piros legyen!” (II.2)

Macbeth sok mindent tud a bűn lényegéről, azt helyesen látja, hogy az óceán vize sem mossa le a bűnt (ez már majdnem keresztény gondolat), azt azonban csak a keresztény hagyomány tudja, hogy a bűnt egyedül a Bárány vére mossa le, az emberi bűnös ruhát csak a Bárány vére fehériti meg (vö. Jel 7,14).

Mindez már akkor hangzik el, amikor a kapun egyre erősebben kezdenek kopogtatni. E jelenet dramaturgiai komponáltsága ugyanolyan zseniális, mint a *Lear király* ban a „viharjelenet”. A kapun történő egyre erősebb, felgyorsuló kopogtatás teljes összhangban van Macbeth és Lady Macbeth egyre izgatottabban zakatoló, felgyorsuló szívdobogásával. A *Lear király* viharjelenetében ugyanilyen tökéletes a megfelelés a természetben és a Lear fejében lezajló vihar között.

A gyilkosság felfedezésekor Macduff mondja ki értelmezésünk szempontjából a kulcsmondatot: „Megalkotta remekművét a rontás” („Confusion hath made his masteriece”, V.3.72). Az igazi főhős, mint mondtuk, maga a gonosz, a mindig aktív *diabolosz*, a

remekművet alkotó rontás. A szentségtörő gyilkosság az apokalipszist idézi: „Itt az utolsó / Itélet képe!” (II.3) Ez volt tehát a gonosz első ciklusa, kiáradása vagy kilövellése.

A másik két ciklusról már rövidebben szólunk. Macbeth elnyeri a királyi trónt, de lelke nem lel nyugtot s örömet vágyálma megvalósulásában. Úgy érzi, meddő korona került a fejére, ha a boszorkáknak igazuk lesz, és Banquo leszármazottai öröklik a trónt. Ha így van, akkor értelmetlen célért adta fel lelkiismeretének nyugalma, s „örök ékszerét” értelmetlenül „lökte oda az ős gonosznak” („mine eternal jewel / Given to the common Enemy of man”, III.1.68). Macbeth itt beismeri, hogy „örök ékszerét”, vagyis lelkét átadta az ember ellenségének, vagyis a Sátánnak. Ostobaságot követett el – töpreng racionálisan –, ha más utódai öröklik majd a trónt. Ezért – s ennyiben tragikus hős – kihívja maga ellen a fátumot, a sorsot: „sors / Vívjunk életre-halálra” („come, fate, into the list, / And champion me to th’ utterance!”, III.1.71). Banquo meggyilkoltatásában már egyedül és profi módon cselekszik. Lady Macbethet nem avatja be nyíltan és egyértelműen az újabb gyilkosság részleteibe, az egykori passzív és hezitáló partner felnőtt a szerepéhez: „Kis cicám, légy ártatlan a tudásban” („Be innocent of the knowledge, dearest chuck”, III.2.45). Ahogy az első ciklusnál Lady Macbeth, most már maga Macbeth fohászkodik a sötétség erőihez, hogy semmisítsék meg azt az erkölcsi törvényt, amely lelkiismeretét korlátozná Banquot meggyilkoltatásában. Macbeth, akár csak III. Richárd, ismeri a bűn logikáját és törvényét: „Bűn erősíti a bűn műveit” (IV.2.65). A gonosz újabb kiáradása a legtömörebb poézisbe koncentrálódik:

„A fény tompul, a varjú / Visszaszáll ködös erdejébe: / A nap jó népe álomba merül / S az éj sötét hada prédára gyűl.” („Light thickens; and the crow / Makes wing to th’ rooky wood; / Good things of Day begin to broop and drowse.” (III.2.48–50)

AZ „ALÁESŐ” FÁZIS

A tragédia piramis alakú szerkezetében akkor beszélünk drámai tetőpontról, amikor a negatív hős fokozatos növekedésében eléri azt a pontot, ahonnan karrierje tovább már nem emelkedhet, további pályája ezért szükségszerűen egy aláeső mozgást követ. Ez tehát a drámai fordulópont, amit mi Fleance elmenekülésében ragadunk meg. Ezután következik a bankett, amelyet dramaturgialilag szintén középpontnak, nyugvópontnak, a drámai egyensúly rövid és átmeneti megvalósulásaként értelmezhetünk. Az egyensúly kapcsán most Macbeth és Lady Macbeth kapcsolatára gondolunk. Amíg a dráma elején Lady Macbeth volt az erőteljes, aktív figura, a dráma végére ez az erő teljes mértékben átszáll Macbethre. Amíg a dráma végére a Lady kiég, megöri és meghal, addig a bankett-jelenetben még tökéletes egyensúlyban vannak. Már csak Macbeth cselekedett, de látomásának önlejárataától (hiszen a meggyilkolt Banquo szellemét rajta kívül senki sem látja) csak Lady Macbeth mesteri rögtönzése menti meg. Csodálatos asszony ez! – mondanánk, ha nem ismernénk kötelékük jellegét.

A nagy feszültség utáni bizalmas (egyben utolsó) házastársi-partneri beszélgetésben Macbeth bevallja asszonyának a már csak a bűn lehúzó erejének és törvényének engedelmeskedő, megkeményedett szolgálai akaratát: „úgy benne vagyok a vérben, / Olyan messze, hogy átgázolni és / Visszafordulni egyformán nehéz.” („I am in blood / Stepp’d in so far, that, should I wait no more, / Returning were as tedious as go o’er” III.4. 137–138). A bűn törvényének a szolgálai akarat klasszikus shakespeare-i képével már a *III. Richárd*-ban is találkoztunk: „I am in / So far in blood that sin will pluck on sin” IV.2.65).

Most tehát már a tragédia aláeső fázisában vagyunk. Amikor ugyanis a sötétség ügynökei kitombolták magukat, alászállnak, s fokozatosan kezdenek érvényre jutni a világgosszág, a megváltás erői. A harmadik felvonás végén Lennox az első hang, amely az egyelőre még távoli, de a jelenvaló gonosz világgal teljesen ellenkező, tiszta világról tudósít. Tőle tudjuk meg, hogy Malcolm, majd őt követve Macduff is a totalitarianizmus elől a szabad világba emigrált: az angol udvarba, Hitvalló Edward közelébe menekült. Új hang, új regiszter szólal meg: Lennox ajkáról – a drámában először – a démoni fohász helyett Istenhez szóló ima, átok helyett áldás hangzik el. Ez az első jele, reménysugara annak, hogy egyszer talán Skócia fölül is elvonulnak a sötét felhők. Ám egyelőre még nincs közel a virradat.

A negyedik felvonás elején Macbeth, a bűn rabja, a megkötözött a vészbanyákhoz siet bizonyosságot szerezni, immáron egyedül. És ez már egyértelműen a gyengeség jele. A boszorkáknak nincs nehéz dolguk: Macbethet már könnyű manipulálni, hiszen éppen azért megy, hogy manipulálják. Látványos és színpadi effektusokban gazdag pokoljárás ez, ereje azonban távolról sem akkora, mint az első találkozása. Az enigmatikus próféciákat Macbeth úgy „olvassa”, úgy „hallja”, ahogyan hallani akarja. Nem az igazságot akarja, hanem önmaga megerősítését. Meg is kapja.

Ezután következik a gonosz harmadik kilövellése, nevezhetjük akár a gonosz orgiájának is. A vészbanyák egyik próféciája így hangzott: „Óvakodj Macdufftól!” S Macbeth válasza: Macduff családjának legyilkoltatása. Nagyszerűen kidolgozott drámai jelenet ez. Van benne drámai irónia, szellemesség, ártatlan gyermeki értelem, katarzis, angyali tisztaság és démoni indulat. A távollévő Macduff otthonára törő mézárslást megelőzi Ross és Lady Macduff párbeszéde. Ross-szal együtt mi is úgy látjuk „Gonosz kor ez... / Ami ily mélyre süllyedt, elmerül, / Vagy visszalendül, föl, oda, ahol volt” (IV.2). A *Lear király*-ban a „vihár-jelenet” után Edgar medítál arról, hogy ő a legrosszabbat már megtapasztalta, s csak jobb jöhet, és ekkor pillantja meg megvakított apját; megtanulja hát, hogy még a legrosszabbnál is van rosszabb. Ross is a lerosszabb rossz elmúlásáról, az inga szükségszerű felfele lendüléséről elmélkedik, s percekben belül tombol az ártatlan, gyermeket mézárló örület. Ez a gonosz abszurditása.

Újabb, most már hosszabb jelenet következik a másik táborból. Erősödnek és szövetkeznek a megváltást hozó erők. Sok kritikus kifogásolja a jelenet műviségét, erőtlenségét, mondván, Malcolm és Macduff sápadt papírfigurának tűnik Macbeth vagy a ba-

nyák izgalmas drámai karaktere mellett. Ne feledjük persze, hogy a jóság sohasem annyira vonzó, csábító és izgalmas, mint a gonoszság. Egyesek még azt is hozzátesszik, hogy a jóság eleve unalmas. Miért szentel akkor Shakespeare mégis oly nagy teret a Malcolm–Macduff párbeszédnek? 1960-ban írt monográfiájában L. C. Knights mutatott rá arra, hogy e jelenet minden kritika ellenére kulcsfontosságú a drámában. Arról van szó ugyanis, hogy a vérszibanyák által teremtetett mágikus, démoni erőteret csak egy szakrális erőteret semlegesítheti. A szent király, a kézrátétellel gyógyító Hitvalló Edward udvarában vagyunk, ahol gyilkolás helyett gyógyítás, démonidézés helyett imádkozás, enigmatikus orákulumok helyett szent prófétálás, átok helyett áldás tapasztalható. Eből is láthatjuk, hogy a gonosz, az ellenség csak utánózni próbálja, de valóban csak parodizálni tudja a szentet. René Girard szerint a Sátán lényege az imitáció, illetve mímézis, tehát a Sátán nem valódi, eredeti figura. Mindez persze nem jelenti azt, hogy ne lenne valódi vagy tényleges.

Az ötödik felvonás első jelenete – Lady Macbeth megőrülése – dramaturgiai csúcsteljesítmény és értelmezésünk szempontjából is döntő fontosságú kulcsjelenet. A gyertyát hozó és alvajáró Lady Macbeth a kezét dörzsöli, mondván „Még mindig itt egy folt.”, „El, átkozott folt! mondom, tűnj el” („Out, damned spot! out, I say!”), „Hát ez a kéz már nem tisztul meg soha többé” (V.1.38). A bűn, vagyis szennyfolt lemosása emberi erővel nem lehetséges. Ahogyan a karakter nem tud megnyílni, bűnét beismerve és megvallva nem tudja terhére helyettes áldozatra helyezni, csak egy út marad: a megkeményedés, a kétségbeesés, az örület vagy az öngyilkosság. A Júdas-sors lesz akkor az övé. Ricœur szerint ez a megváltás elutasítása, a bűn radikalizálódásának végső fázisa és zsákutcája. Lady Macbeth gyorsívvű üstökösként futotta be a gonosz radikalizálódásának pályáját: berobbant és kiégett.

Amikor Macbeth értesül feleségének, egykoron „dicsősége osztályosának” haláláról, már maga is a végső megkeményedés, az érzésnélküliség, a lélekvesztés állapotában van. Lelkének, lelkiismeretének haláláról tanúskodik, amikor ezt mondja: „A félelem ízét már alig érzem” (V.5), és elszavalja a hit- és lélekvesztett ember legcsodálatosabb és legcinikusabb hitvallását: „Az élet csak egy tűnő árny, csak egy / Szegény ripacs... egy félkegyelmű / Meséje, zengő tombolás, de semmi / Értelme nincs” (V.5) („Life’s a walking shadow; a poor player, ... it is a tale / Told by an idiot, full of sound and fury, / Signifying nothing.” (V.5.19–28))

A gonosz pusztító ráksejtjei következtében kiüresedett, érzéseit, lelkét, emberségét elvesztő Macbeth azonban élete utolsó percéig megmarad „Bellona völgyének”, kiváló katonának, azaz hősnek. Tragédiája faustusi tragédia, „örök ékszerét” átadta az „ős-gonosznak”, odaadta lelkét a Sátánnak, s ezért sorsa a végső elveszés, a kárhozat. Szánalmat érzünk iránta, mert elképzeljük, hogy másképpen is lehetett (vagy tehetett) volna. Ugyanakkor megnyugszunk, hiszen Skócia ege kitisztult, s „az idő szabad”.

Ez a dráma az emberről, Ádámról szól, és ezért a ricœur-i értelemben vett Ádám-mítosz talán legnagyobb drámai megjelenítése, hiszen az ember „örök ékszerét”,

azaz lelkét önkéntesen átadta a kísértőnek, az ember ellenségének. A Sátán héber szó, ami magyarul ellenséget jelent. Jánosy István Milton-fordításában csak az „Ellen”-nek hívja. Az evangéliumban Jézus azt mondja róla: „Az emberölő volt, kezdetől fogva” (Jn 8,44b; Károli-ford.).

BIBLIOGRÁFIA

- Booth 1983, Stephen Booth, *King Lear, Macbeth, Indefinition and Tragedy*. Yale University Press, New Haven–London, 1983.
- Brown 1982, J. R. Brown, (szerk.): *Focus on Macbeth*. Routledge & Kegan Paul, London–Boston, 1982.
- Knight 1930, G. Wilson Knight, *The Wheel of Fire. Interpretations of Shakesperean Tragedy*. Methuen, London, 1930.
- — 1960, L. C. Knights, “How Many Children Had Lady Macbeth?” In: *Hamlet and Other Shakespaerean Essays*. Cambridge University Press, Cambridge, 1960. (1st ed. 1933)
- Kott 1970, Jan Kott, *Kortársunk Shakespeare*. Ford. Kerényi Gárcia, Gondolat, Budapest, 1970.
- Milward 1975, Peter Milward SJ, *Biblical Themes in Shakespeare – centring on King Lear*, The Renaissance Institute, Sophia University Tokyo, 1975.
- Ricœur 1967, Paul Ricœur, *Symbolism of Evil*, Beacon Press, Boston, 1967.
- — 1998, Paul Ricœur, „Az „Ádám-mítosz” és a történelem eszkatológiai felfogása”. In: Fabiny Tibor (szerk.): *A hermeneutika elmélete*. JATEPress, Szeged, 1998, 93–126. /Ikonológia és műértelmezés 3./ (1. kiad. 1987)
- — 2013, Paul Ricœur, „Az ’Ádám-mítosz’ és a történelem ’eszkatológikus’ látomása”, In: Boros Gábor (szerk.) *Vallás, ateizmus, hit*, Károli Gáspár Református Egyetem – L’Harmattan, 2023, 223–260.
- Shakespeare, William: *Macbeth*. Ford. Szabó Lőrinc. Európa, Budapest, 1988. /William Shakespeare összes drámái III./
- —: *Macbeth*. Szerk. Kenneth Muir. Methuen, London – New York, 1951.

GADAMER ÉS A TEOLÓGIA.

ÖSZTÖNZÉSEK ÉS INSPIRÁCIÓK A KATOLIKUS TEOLÓGIA SZÁMÁRA

Ebben a tanulmányban néhány olyan összefüggésre igyekszem rávilágítani, amely a filozófiai hermeneutika egyik „alapító atyja”, Hans-Georg Gadamer (1900–2002)¹ és a teológia úgynevezett „hermeneutikai fordulata”² között fennáll, valamint rámutatok ezen viszony néhány további lehetőségére. Gadamer és a teológia viszonya természetesen nem új kutatási téma.³ A jelen kutatás a fenti összefüggéseket és lehetőségeket

¹ Martin Heidegger (1889–1976) úttörő jelentőségű hermeneutikai sejtéseit köztudomásúan tanítványa, Hans-Georg Gadamer (1900–2002) formálta önálló filozófiai diszciplinává. Gadamer a múlt századdal egyidős: 1900. február 11-én született Marburgban. Ez volt az az év, amikor megjelent Sigmund Freud *Alomértelmezés* című műve, és amikor Friedrich Nietzsche, a nihilista valóságértelmezés prófétája meghalt. Ezek az esetleges történelmi körülmények szinte annak szimbólumainak tekinthetők, hogy a XX. századot az „értelmezés századaként” tartjuk nyilván (vö. Giovanni Moretto, *La dimensione religiosa in Gadamer*, Queriniana, Brescia, 1997, 9); Jean Grondin, *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*, Gondolat, Budapest, 2002; Georgia Warnke, ed., *Inheriting Gadamer: New Directions in Philosophical Hermeneutics*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2016.

² A teológusok körében az 1960-as évek óta egyre elterjedtebb az a nézet, hogy teológia alapvetően hermeneutikai jellegű vállalkozás (vö. Bernhard Welte, *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1966, 49; Heinrich Ott, „What Is Systematic Theology”, in James M. Robinson – John B. Cobb, Jr, eds., *The Later Heidegger and Theology*, vol. I. Harper and Row, New York, Evanston, and London, 1963, 77–111). Csakhogy a keresztény teológia már a XX. század második felében – tehát már a gadameri *Igazság és módszer* (1960) megjelenését megelőzően – is átélte egy „hermeneutikai fordulatot”. Mindez jobbára annak a hatásnak köszönhető, amelyet Martin Heideggernek (1889–1976) a nyelv lényegéről szóló meditációi keltettek (James M. Robinson, „Hermeneutic Since Barth”, in James M. Robinson – John B. Cobb, Jr., *The New Hermeneutic*, Harper & Row, New York-Evanston-London, 1964, 1–77. Vö. még R. Gibellini „Teologia ermeneutica” fejezetét Rosino Gibellini, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia, 1992, 57–84, valamint Werner G. Jeanrond, *L’ermeneutica teologica. Sviluppo e significato*, trad. it. di Giuseppe Volpe, Queriniana, Brescia, 1994, különösen: 202–267.) Annak fontosságát, amit „hermeneutikai tudatosságnak” nevezhetünk, meggyőzően kimutatták olyan mozgalmak, mint a posztkoloniális, a kontextuális, a „fekete”, az ázsiai, a latin-amerikai és a feminista teológia, valamint a felszabadítás teológiája.

³ Vö. pl. Anthony C. Thiselton, *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein*, The Paternoster Press, Exeter, 1980; Otto Pöggeler, „Hermeneutische philosophie und Theologie”, *Man and World* 7, 1974 (1) 3–19; Philippe Eberhard, *The Middle Voice in Gadamer’s Hermeneutics: A Basic Interpretation with Some Theological Implications*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004; Philippe Eberhard, „Gadamer and Theology”, *International Journal of Systematic Theology*, 2007, Vol 9 Num 3: 283–300; Fred Lawrence, 2006, „Gadamer, the Hermeneutic Revolution, and Theology”, in Robert J. Dostal, (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge, 2nd

elsősorban a *katolikus teológiai szempontjából* vizsgálja. Tézisem szerint Gadamer katolikus teológiai recepciója még korántsem zárult le, hanem számos további, egyelőre kiaknázatlan lehetőséget tartogat.

A rendelkezésre álló terjedelmi korlátok között lehetetlen a megjelölt témáról átfogó képet adni.⁴ Mindössze arra szorítkozhatom, hogy – ízelítőképpen – négy olyan szempontot villantsak fel, amelyekkel a gadameri filozófiai hermeneutika megítélésem szerint rendkívül hasznos és termékeny hozzájárulást tett, és a jövőben is tehet, a katolikus teológiához. Ezek a témák játék/liturgia, az ünnep/ajándék, a prédikáció/Isten szava, valamint a hagyomány kérdéskörei. A gadameri hermeneutika azonban – mint látni fogjuk – katolikus szempontból kritikára is szorul, egyebek között például a „metafizikával” kapcsolatos beállítódottsága okán (természetesen a metafizika itt egy Heidegger és Gadamer *utáni*, megújított értelemben értendő).

Az alcímben megjelölt program megvalósítása érdekében mindenekelőtt a heidelbergi filozófus katolikus recepciójának problémáját fogom tárgyalni (1); ezután jelzem e recepció négy lehetséges konkrét témáját (játék, ünnep, prédikáció, hagyomány) (2); végül összefoglaló (elismerő, illetve kritikai) megjegyzéseket teszek a gadameri gondolatok teológiai termékenységét illetően (3).

I. „KATOLIKUS” GADAMER?

Önmagában egyáltalán nem magától értetődő, hogy Gadamer életműve – akit protestánsnak kereszteltek – felkeltheti általában véve a teológusok, különösen pedig a *katolikus* teológusok érdeklődését. A filozófus protestáns (lutheránus) családban született. Apja a breslaui egyetemen (a mai Wrocławban) elismert kémiaprofesszor volt. Racionalista beállítódottságáról volt ismert és nagyjából-egészében lenézte a vallást, ráadásul határozottan ellenezte, hogy fia a „haszontalannak” tekintett humántudományokat válassza élethivatásául: mivel szemében egyedül a természettudományokkal való foglalatosság számítottak „komoly” tevékenységnek. Mindezek ellenére Gadamert megkeresztelték gyermekkorában. Ebben vélhetően anyjának volt jelentős szerepe, aki buzgón és jámborul vallásos (pietista) asszony volt. Édesanyját azonban Gadamer hároméves korában elveszítette. Az ifjú Gadamer 1914 Húsvétján ugyan a protestáns hagyo-

ed. 2021, 242–281. A komplex és bonyolult kérdéskörhöz (melynek feldolgozásához kétségtelenül részletesen kellene tárgyalnunk a heidelbergi filozófus Martin Heideggerhez fűződő viszonyát is) vö. még Giovanni Moretto figyelemreméltó tanulmányát: Giovanni Moretto, *La dimensione religiosa in Gadamer*, Queriniana, Brescia, 1997). Heidegger teológiai hatása érzékeltetésére lsd. a *New Frontiers In Theology* három kötetét: James M. Robinson – John B. Cobb, Jr., vol. I *The Later Heidegger and Theology*; vol. II. *The New Hermeneutic*; vol. III. *Theology As History*, Harper & Row, New York–Evanston–London, 1963; 1964; 1967.

⁴ A téma könyv terjedelmű tárgyalást kívánna. Legyen szabad itt utalnom saját dolgozatomra (Patsch Ferenc, *Hermeneutika. A filozófia jövője és a jövő teológiája*, Jezsuita kiadó, Budapest, 2016); a második kötet, amely Gadamer recepcióját tárgyalja, a tervek szerint 2025-ben jelenik meg.

mányok szerint konfirmációban is részesült, később azonban nemigen foglalkozott a vallással, és az istenkérdéssel kapcsolatban agnosztikus nézeteket vallott. Talán nem jogosulatlan, ha – némileg pszichologizáló módon, Jean Grondin mintájára⁵ – Gadamer agnoszticizmusát az anya hiányával hozzuk összefüggésbe. Akárhogy legyen is a dolog, kétségtelen, hogy Gadamer félreértésnek minősítette és energikusan visszautasította egyes kritikusi vádját, akik főművét, az 1960-ban megjelent *Igazság és módszer*-t⁶ egy „teológus” munkájának igyekeztek feltüntetni,⁷ és önmagát később is kifejezetten és nyomatékosan kizárólag „filozófusnak” tekintette.⁸ „Protestáns” volta később mégis fontossá vált számára, vélhetően mint a Heidegger „katolicizmusától” való elhatárolódás eszköze.⁹

⁵ Grondin jól dokumentált monográfiájának talán legmerészebb tézise (szinte pszichoanalitikus ízű tétele), hogy Gadamer érdeklődése a humántudományok iránt végső soron tekintélyelvű apja elleni lázadással magyarázható (vö. Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer: Eine Biographie*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1999).

⁶ Vö. Hans-Georg Gadamer, *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*, Osiris, Budapest, 2003 (mostantól: *IM*); Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.C.B. Mohr (Pauls Siebeck), Tübingen, 1965 (2. Auflage, Durch einen Nachtrag erweitert) (mostantól: *WM*).

⁷ Az *Igazság és módszer* (1960) kétségtől tartalmaz teológiai elemeket. Bár e helyt nincs mód a kérdés részletesebb tárgyalására, annyi feltétlenül megjegyzendő, hogy a főmű harmadik részében a teológia nyíltan megjelenik. Itt Gadamer kritikája a modern instrumentalista nyelvelméletek ellen fordul: főként azon hiba és eltévelyedés ellen lép fel, miszerint a nyelv csupán a megértés „eszköze” volna. E félreértés tisztázása érdekében Gadamer a teológia segítségét veszi igénybe. Mindenekelőtt azzal az igénnyel lép fel, hogy rehabilitálja „a szó és dolog szoros viszony[át] ...], melyben a beszélő ember él (*in dem der sprechende Mensch lebt*)”, (*IM* 462/*WM* 395), azaz rámutasson arra az elválaszthatatlan kapcsolatra, amely a beszéd és a gondolkodás, a szó és a dolog között fennáll. Igaz ugyan, hogy a klasszikus görög gondolkodás nem világított rá megfelelően a nyelv lényegére, azonban – Gadamer szerint – az európai és általában a „nyugati gondolkodás nyelvfeledettsége” (*Sprachvergessenheit des abendländischen Denkens*)” mégsem vált teljessé, s ez elsősorban a kereszténység érdeme: a középkori keresztény szerzők megtestesülésről és a Szentháromság misztériumáról szóló tanításának köszönhető ugyanis, hogy mégiscsak sikerült elgondolni – bár csupán közvetett és analóg módon – a nyelv enigmáját, és pedig annak a gondolkodással való legszorosabb kapcsolatában. Ezért Gadamer ezen a ponton „a középkor keresztény gondolkodásához fordul [...], mely dogmatikus teológiai érdekből újra átgondolta ennek az egységnek a misztériumát”. (*IM* 449/*WM* 392 – kiemelés az eredetiben). Ezen kívül, az *Igazság és módszer* vége felé Gadamer egy rendkívüli erudícióról árulkodó kitérőt illeszt be, amennyiben egy kitüntetetten teológiai témáról (a középkori keresztény szentháromságtannal kapcsolatos nézetekről) kezd értekezni. (*IM* 463–473/*WM* 395–404).

⁸ Vö. David Vessey, „Hans-Georg Gadamer and the Philosophy of Religion”, *Philosophy Compass* 5/8 (2010), 645–655.

⁹ Vö. Philippe Eberhard, 2007.

Gadamer tehát – Heideggerrel ellentétben¹⁰ – nem kapott teológiai indítást, s csak élete delén kezdték foglalkoztatni teológiai kérdések.¹¹ Az ő szellemi formálódásában inkább az irodalmi és klasszika-filológiai tanulmányok, a művészettörténeti *curriculum*, valamint – nem utolsó sorban – az urbánus-értelmiségi családi *milieu* játszott fő szerepet.¹² Tudományos munkájának kulcsmotívumát azonban kezdettől fogva a hermeneutika képezte. Ennek jelentőségére az ifjú Gadamer figyelmét tanára, Martin Heidegger hívta fel, akinek 1923-ban „Ontológia. Az effektivitás hermeneutikája” címmel Freiburgban tartott filozófiai előadásán találkozott először Gadamer a „hermeneutika” fogalmával.¹³ A Heideggerrel való ismeretség jelentőségét és hatását mi sem érzékelteti jobban, mint hogy e kurzus után a tehetséges hallgató követte a fiatal docenst Marburgba, ahol Heidegger ugyanazon év nyári szemeszterétől professzori állást kapott. A Heidegger révén elsajátított ismereteket és a megszerzett fenomenológiai készséget Gadamer később olyan német költők elemzése során kamatoztathatta, mint Hölderlin, Rilke és P. Celan, valamint olyan filozófusok munkáinak értelmezésére alkalmazta, mint Platón, akivel egész élete során foglalkozott.¹⁴

¹⁰ Vö. John Caputo, „Heidegger and Theology”, in C. Guignon (ed.) *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, 270–88. Heidegger tanulmányait kezdettől fogva köztudottan egyházi ösztöndíjak segítették, s miután a papi hivatás kezdeti terve egészségügyi okokból meghiúsult (Heideggert szív-problémák miatt néhány hét után elbocsátották a jezsuita pre-noviciátusi időszakból), két évig még formálisan teológiát hallgatott a freiburgi egyetemen.

¹¹ „Akkoriban nem foglalkoztam teológiával: a teológia iránti érdeklődésem később támadt fel” (Dall’ intervista rilasciata ad Antonio Fabris e pubblicata col titolo “Interpretazione e verità”, in *Teoria* II/1982, quaderno 1. *Ermeneutica filosofica*, 170; idézi Giovanni Moretto, *La dimensione religiosa in Gadamer*, 51). A teológia Gadamerre tett hatását azonban korántsem szabad alábecsülnünk, hiszen Heideggernek fentebb (a 10. lábjegyzetben taglalt) kötődése a teológiához (valamint Max Weber protestantizmusához) kétségkívül egész élete során olyan elméleti háttérként és horizontként szolgált a heidelbergi filozófus számára, amelynek jelentőségét figyelembe kell vennünk a filozófiai-hermeneutikai vállalkozásának rekonstrukciójakor.

¹² Gadamer saját szellemi formálódásáról (némileg polemikusan, Heideggerével ellenpontozva) így nyilatkozik: „Ami azonban a műalkotást illeti, nem szorultam rá arra, hogy Heidegger ösztönözzön, sőt már korábban is osztottam azt a heideggeri meggyőződést, hogy a költészet (például George, Rilke és Hölderlin költészete) döntő filozófiai jelentőséggel bír. Heidegger fiatal zseni volt, akit a katolikus teológia és az egyháztörténet formált, valódi csoda, egy *naturaliter* spekulatív tehetség; bárhová nézett, mindig meglátta a mélyebb dolgokat. Én viszont nem ugyanazt az utat követtem a képzésem során: gazdag kulturális légkörből származom, és nem egy konstanzi líceumból.” (Intervista rilasciata ad Antonio Fabris e pubblicato col titolo Interpretazione e verità, in *Teoria* II/1982, quaderno 1. *Ermeneutica filosofica*, 167. idézi: Giovanni Moretto, *La dimensione religiosa in Gadamer*, 41.

¹³ Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1985.

¹⁴ Gadamer Platónról szóló írásai olasz kiadásához írt előszavában így vall: „A görög filozófiával kapcsolatos tanulmányaimat filozófiai tevékenységem legjobb és legeredetibb részének tartom. Csak azért ilyenek, mert a hermeneutikai filozófia területén az elképzeléseim legjobb illusztrációit képviselik. Valójában ez utóbbiak a filozófiai értelmezéseim hermeneutikai gyakorlatából erednek, és ebből nyerik végső legitimációjukat is.” (Hans-Georg Gadamer, „Prefazione”, in *Studi platonici*, a cura di Gianni Moretto, Marietti, Casale Monferrato, 1983, xi). Gadamer Platón-interpretációhoz lásd: Livia Massaia, „A proposito di Gadamer interprete di Platone: Prospettiva storica e influenze speculative nella ‘Platos dialektische Ethik’”, in *Verifiche* 16 (1987) 343–362.

Gadamer életműve – legalábbis Heideggerével összehasonlítva¹⁵ – mindeddig viszonylag csekély *kifejezetten* teológiai recepciót váltott ki.¹⁶ Ennek persze lehet egyszerűen az is oka, hogy Gadamer főművének, az 1960-ban megjelent *Igazság és módszer*-nek jónéhány alap gondolata mára olyannyira elterjedtnek számít a humántudományokban (és *simili iure* a teológiában is), hogy úgymond feltűnés nélkül alkalmazták az igazság és a megértés megvilágításakor, valamint a nyelv megismerésben betöltött szerepének tárgyalásakor.¹⁷ Maga Gadamer is tudatában volt azonban annak, hogy a hermeneutika „felekezethez” is kötődik, és saját filozófiai hermeneutikáját „polemikus” viszonyban látta a katolikus teológiával.¹⁸ Ebből a szempontból is meglepőnek tűnhet a filozófus növekvő ismertsége és elismertsége katolikus egyházi körökön belül: az idős Gadamert például II. János Pál pápa kezdeményezésére rendszeresen meghívták (az egykor szintén filozófus Karol Woytila által összehívott) nyári filozófiai szimpóziumokra Castelgandolfoba; sőt Gadamer halálakor Woytila pápa gyásztáviratot is küldött a családnak.

Gadamer katolikus teológiai elismertsége csúcspontjának az számít, hogy az 1993-ban *Szentírás-magyarázat az egyházban* címmel megjelent dokumentum,¹⁹ amelyet a Pápai Biblikus Bizottság adott közre, pozitív összefüggésben említi Gadamer filozófiai hozzáadékát, és úgy nyilatkozik, hogy azt – más „korszerű filozófiai hermeneutiká[kkal]”

¹⁵ Heidegger teológiai recepciójának ismertetése messze meghaladná e dolgozat terjedelmi korlátait. Érzékeltetésére elegendő az úgynevezett „új hermeneutikára” utalnunk; azonban fő képviselőinek (Gerhard Ebeling és Joseph Fuchs) főbb művei mind az *Igazság és módszer* (1960) megjelenése előtt láttak napvilágot. Vö. fentebb 10. lábjegyzetünk.

¹⁶ Gadamer viszonylag szórányos *explicit* katolikus teológiai hatástörténetéhez vö. H.G. Stobbe könyve (Heinz-Günther Stobbe, *Hermeneutik – Ein ökumenisches Problem. Eine Kritik der katholischen Gadamer-Rezeption*, Zürich-Köln-Gütersloh, 1981), amelyben katolikus részről olyan szerzőkről is szó esik, mint Rudolf Schnackenburg, Franz Mußner és Leo Scheffczyk. Különös figyelmet érdemelne a holland/flamand dominikánus teológus Edward Schillebeeckx, akinek *Intelligenza della fede* című kötete (*Intelligenza della fede: interpretazione e critica*, Paoline, Roma 1975; a német eredeti: 1971) Gadamer erőteljes hatásáról árulkodik. Bernard Lonergan *Method in Theology* című munkájában (University of Toronto, Toronto, 1988) szintén a gadameri hermeneutikai filozófia *explicit* recepciójának világos nyomaira bukkanunk. Vö. továbbá R. Gibellini, *La teologia del XX secolo*, 345–370).

¹⁷ Amint arra Dr. Jessica Fraizer joggal hívja fel a figyelmet, talán ma egyszerűen azért tanulmányozzák kevesebbet Gadamert, mint mondjuk 30 évvel ezelőtt, mert számos gondolata mára csaknem magától értetődőnek számít. Modellje elismerten a legjobb módja annak, hogy felfogjuk, mi is történik, amikor egy olvasott szöveget megértünk, és megpróbáljuk annak gondolati tartalmát asszimilálni, vagy éppen azt megosztani valakivel, továbbá meg akarjuk tanulni saját nézőpontunkat alkalmazni ahhoz az információhoz, amelyet belőle merítettünk; valamint akkor is, amikor kezdünk megérteni egy egész kultúrát, avagy a világot a maga egészében. Vö. Gadamer by Jessica Frazier, <https://www.youtube.com/watch?v=Y58NKaQXaA8>.

¹⁸ Gadamer az *Igazság és módszer*-ben ezt írja: „A modern hermeneutika, ez a protestáns diszciplína, mint az írás értelmezésének művészete, nyilvánvalóan polemikus viszonyban áll a katolikus egyház dogmatikai hagyományával és a cselekedetekben való megigazulás tanításával” (*IM* 369/*WM* 315).

¹⁹ Vö. Pápai Biblikus Bizottság, *Szentírás-magyarázat az Egyházban*, Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest, 2001.

együtt – „figyelembe kell venni” a Biblia magyarázata során.²⁰ A szöveg (Wilhelm Dilthey és Martin Heidegger rövid ismertetését követően) egy egész bekezdést szentel a gadameri hermeneutika frappáns összefoglalásának. A szintézisben ezt olvashatjuk:

„Gadamer ugyancsak a történelmi távolságot hangsúlyozza a szöveg és annak értelmezője között. Ismét előveszi a hermeneutikai kör elméletét, s azt továbbfejleszti. Azok az előfeltételezések és előzetes megértések, amelyek megértésünk velejárói, a gondolkodásunkat meghatározó hagyományból erednek. Ez pedig mindazoknak a történelmi és kulturális adottságoknak összességéből áll, amelyek életünk világát, megértésünk látóhatárát képezik. Az értelmezőnek párbeszédet kell kezdenie azzal a valósággal, amelyről a szöveg beszél. A megértés azt jelenti, hogy a két látásmód, a szöveg és az olvasó látásmódja egybeolvad („látóhatár-egybeolvadás”/Horizontverschmelzung). Ez csak akkor lehetséges, ha valamilyen megfelelés, vagyis alapvető rokonság áll fenn az értelmező és a tárgya között. A hermeneutika dialektikus eljárás: egy szöveg megértése mindig az önmegértés bővülése is” (II.A. I).

A „pápista” dokumentum eszerint kiemeli Gadamer érdemeit a „hermeneutikai kör” (*hermeneutisches Zirkel*), a „horizontösszeolvadás” (*Horizontverschmelzung*) és az „alapvető rokonság” (*Zugehörigkeit*) kulcsfogalmainak kidolgozása terén; a felsorolás azonban korántsem teljes. Vajon léteznek-e még a felsoroltakon kívül további olyan belátások, amelyeket a katolikus teológusok még nem fedeztek fel vagy egyelőre nem méltattak kellő figyelemre (alulexponáltak), pedig azok termékenynek bizonyulnának a *katolikus* teológia művelői számára? Az alábbiakban jelzésszerű utalást teszünk négy ilyen elemre.

2. JÁTÉK, ÜNNEP, PRÉDIKÁCIÓ ÉS HAGYOMÁNY: A KATOLIKUS TEOLÓGIAI RECEPCIÓ TOVÁBBI LEHETŐSÉGEI

A négy jelentős teológiai potenciált tartalmazó gadameri felvetés, amelyet a továbbiakban röviden tárgyalunk, az alábbi tézisszerű állításokban is megfogalmazható: (a.) a „játék” az egyházi liturgia (és általában minden művészet) paradigmája; (b.) az „ünnep” valami bennünket meghaladó, rajtunk túlnövő valóság; (c.) a „prédikáció” Isten szavaként is hallgatható; (d.) a „hagyomány” a megértésnek nem csupán reprodukív, hanem

²⁰ A meglehetősen progresszívnek számító szöveg – amely egyebek között elismerően nyilatkozik Schleiermacher-ról is (szemben a katolikus dogmatikai kézikönyvekkel, amelyek jellemzően, Kanttal együtt, agnosztikusnak, szubjektivistának, racionalistának stb. kiáltják ki) – ezt írja: „[F]igyelembe kell vennie a korszerű filozófiai hermeneutikát is. Ez hangsúlyozza a szubjektivitás szerepét a megismerésben, különösen a történelmi megismerésben. A hermeneutikai szemlélet új lendületet kapott Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey és főleg Martin Heidegger munkássága révén. E filozófusok nyomán, de tőlük függetlenül is különböző szerzők elmélyítették a hermeneutika elméletét és annak a Szentírásra való alkalmazását. Név szerint kell említenünk közülük Rudolf Bultmann, Hans-Georg Gadamer és Paul Ricoeur-t.” (*Szentírás-magyarázat az Egyházban*, II.A.).

egyenesen produktív mozzanata. Lássuk most ezeket a szempontokat némileg bővebb kifejtésben.

(a.) *Játék: a liturgia mintája.* – Teológiai (pontosabban *liturgikus* teológiai) szempontból felettebb gyümölcsöző lehet az a fenomenológiai-hermeneutikai elemzés, amelyet Gadamer az *Igazság és módszer* lapjain a „játék” (*Spiel*) fogalmával kapcsolatban végez. A leírás – amellyel az *opus magnum* egész második része kezdődik (s amely a későbbiekben általában a „műalkotás” „ontológiai explikáció[ja] vezérfonalául” szolgál)²¹ – Gadamer számára kulcsfontosságú szerepet tölt be a modern esztétika (kantianus) felfogásának dekonstrukciója (lerombolása és újjáépítése, újjal történő helyettesítése) folyamatában. Kant a művészet értelmezésekor a művész, az előadó, illetve a műalkotás befogadóinak „szubjektivitását” hangsúlyozza. Ezen „esztétizáló” felfogás szerint egy műalkotás vagy egy színdarab megértése érdekében mindenekelőtt az alkotóművész szándékát és szubjektív érzéseit kell rekonstruálnunk, valamint az előadók és a nézők „belső” szubjektív élményeire kell fordítanunk a figyelmünket. Ezzel szemben nyújt alternatívát a „játék” paradigmája.

A játék során nem a játszó vagy a nézők szubjektivitásán van a hangsúly. Hiszen aki játszik, nem elszigetelt individuumként, mintegy összeráncolt homlokkal, tudatosan koncentrálva teszi, hanem úgyszólván „erőfeszítés nélkül” (*[e]s geht wie von selbst*).²² Ha hitelesen viszonyul a játék lényegéhez, mindvégig ez a „könnyedség” (*Leichtigkeit*) jellemzi: a játszás „létmódja” (*Seinsart*)²³ éppen a játékban való feloldódás. Gadamer találó megfogalmazásában: „a játéknak elsőbbsége van a játékos tudatával szemben (*Primat des Spieles gegenüber dem Bewusstsein des Spielenden*)”,²⁴ olyannyira, hogy „[a] játék izgalma, lebilincselő hatása épp abban áll, hogy a játék fölébe kerekedik a játékosoknak (*[d]er Reiz des Spiels, die Faszination, die es ausübt, besteht eben darin, dass das Spiel über den Spielenden Herr wird*).”²⁵

Gadamer hermeneutikai esztétikája (vagy, ha úgy tetszik, anti-esztétikája) a műalkotás lényegének meghatározásakor is visszautasítja az elidegenedett-szubjektív perspektívát és helyette a játék önfeledtségét hozza összefüggésben azzal, amit a művészettel való hiteles találkozás során átélünk: „A műalkotásnak megvan a maga igaz léte (*sein eigentliches Sein*)” s ez abban áll, hogy olyan „tapasztalattá” (*Erfahrung*) lesz, amely

²¹ Vö. IM 133/WM 97.

²² IM 136/WM 100.

²³ Gadamer szavaival: „Magának a játéknak a lényegére vonatkozó kérdésünk [...] a játészó szubjektív reflexiójától nem számíthat válaszra. Ehelyett azt kell kérdeznünk, hogy mi a játéknak mint olyannak a létmódja” (IM 134/WM 98).

²⁴ IM 136/WM 100. És tovább: „Ha a játékos úgy lép be a játék világába, elfogadja a kapcsolatot, a feltételeket és célokat, amelyek meghatározzák azt, amit tesz. Ez az elfogadása annak, ami a játéknak azt követeli, hogy a játékot 'komolyan vegyük' és ne legyünk 'játékrontók'” (Ibidem). Gadamer számára ez nem csupán a játékos tudatának kérdése, hanem maga a játék az (nem a gondolatok), amely meghatározza a játék valóságát.

²⁵ IM 138/WM 102.

„megváltoztatja a személyét annak, aki azt megtapasztalja.”²⁶ Az elszigetelt és „szubjektív” „élményhez” képest itt valami egészen másról van szó: „A művészet tapasztalatának a 'szubjektuma', az, ami megmarad és megőrződik, nem annak a szubjektivitása, aki tapasztalja, hanem maga a műalkotás (*das Kunstwerk selbst*)”.²⁷ Gadamer következtetése egyformán igaz a művészetre és a játékra: „a játék léte nem a játszó tudatában (*Bewusstsein*) vagy magatartásában van, hanem épp ellenkezőleg: a játék vonja be a játszót a maga birodalmába és tölti el a maga szellemével. A játszó maga fölött való valóságként tapasztalja a játékot (*als eine ihn übertreffende Wirklichkeit*)”.²⁸

Vajon nincs-e itt valami lényeges hasonlóság azzal, ahogy a katolikus teológia a liturgiát, sőt általában „szentségeket” felfogja? Ha például a szentmise katolikus értelmezését nézzük, akkor feltűnő, hogy nem gyümölcsöző dolog az isteni cselekvést a szubjektum-objektum séma segítségével értelmezni: aki „szubjektív” értelmi beállítódottsággal közelít, ezzel azt kockáztatja, hogy „kívülálló marad” az eseményen. Egy személyes példa megvilágító lehet. Évekig spirituálisként dolgoztam a Budapesti Központi Szemináriumban, majd pedig (kíségítő beosztásban) a római *Collegium Germanicum et Hungaricum*ban is. Ezek olyan intézmények, ahol fiatal emberek készülnek a katolikus papi hivatásra. A papképzés ezen „szentélyeiben” rendszerint nagyon gonddal és hozzáértéssel végzik a liturgiát. Nekem azonban feltűnt, hogy éppen azok a papnövendékek, akik legjobban értettek a szertartásrendhez (azaz akik a legpontosabban ismerték a követendő szabályokat), maradtak a legelégedetlenebbek például a húsvéti szertartások után. Ők rendszerint azért éreztek frusztrációt, mivel pontosan tudták, hogy *hogyan*, mely előírások betartásával kellett volna végezni a liturgiát, és pontosan látták mások hibáit is: folyamatosan „tárgyasították” az eseményeket, s e kritikus belső távolságvétel megakadályozta őket abban, hogy „megfeledkezzenek magukról” és belsőleg is belépjenek az istentisztelet világába. Aki megmarad a saját „szubjektivitásában” és mindent ebből a „külső” megfigyelői státuszból „objektíve” értékel, az távol marad az átalakító esemény lényegétől. Akik így voltak jelen a szertartáson, valójában nem „vettek rész” a szó igazi értelmében: nem voltak képesek „játszani”, mivel foglyai maradtak az objektíváló értelmüknek. Márpedig a szent liturgia legrövidebb és talán egyik legszebb meghatározása éppen ez: „játék Isten előtt”.²⁹

²⁶ IM 138/WM 102.

²⁷ IM 134/WM 98.

²⁸ IM 141/WM 104.

²⁹ E meghatározásnak jelentős előtörténete van. Romano Guardini nagy hatású reflexiói a liturgia „játékosságáról” (*Vom Geist der Liturgie*, 1918) visszhangot kapnak a kultúra számos területén, olyanokra, hogy Johan Huizinga is utal rá *Homo Ludens* címmel 1938-ban közzétett híres írásában (ld. Johan Huizinga, *Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture*, Beacon Press, Boston, 1967, 19). A Guardini-tanítvány Josef Pieper a „pihenésről” (*leisure*) írt filozófiai reflexiói is visszautalnak erre (vö. Josef Pieper, *Leisure: The Basis of Culture*, Ignatius Press, San Francisco, 2009, 15), amiként Joseph Ratzinger is, aki *A liturgia szelleme* című könyvében (*The Spirit of the Liturgy*, 1999) elismeréssel adózik Guardininak. Munkáját kifejezetten a liturgia mint játék (*liturgy as a play*) gondolattal

A játék és a liturgia párhuzam csak akkor érvényes, ha a játékot nem valami komolytalan dolognak tekintjük, hanem – amint Gadamer maga is hangsúlyozza – olyanak, amelynek megvan a maga „szent komolysága” (*ein heiliger Ernst*). Aki ezt nem veszi figyelembe, azt „játékrontónak” (*Spielverderber*) nevezzük.³⁰ Ha tehát gadameri értelemben vagyunk jelen a szertartásokon, akkor ezt elkötelezetten és *résztevő* módon (az eseményekbe belemerülve, mintegy azokban feloldódva) tesszük.

Gadamer játékfogalma bizonyos értelemben tehát relativizálja a résztvevők (a liturgikus cselekmény végzője, valamint a hívek) szerepét, ám szó sincs arról, mintha azt kisebbiteni akarná. Az ontológiai elemzésben a „szubjektivitás” *tagadásának* célja nem a személyiség lerombolása. Éppen ellenkezőleg: a személyiség egy fenomenológiai szempontból *reálisabb* fogalmának visszanyeréséről van szó, amely csak a szubjektum-objektum dichotómia meghaladása révén történhet. Például a szentmise bemutatóját (a celebránst) is kötik a szabályok és a szokások, amelyek alapján a liturgiát bemutatják; nem viselkedhet tehát saját „szubjektív” kénye-kedve szerint. Benne áll egy hagyományban. Ám az sem sokat segít, ha ezeket a szabályokat „objektívnek” tekintjük (szemben a pap vagy a liturgiát vezető más személyes „szubjektív” tudatával), hiszen nyilvánvaló, hogy a szabályok is csak történelmileg áthagyományozott emberi művek, ugyanakkor a celebráns is hozzáteszi a maga személyiségét ahhoz, ahogyan a szertartást bemutatja. Helyesebb tehát – a hermeneutikai modell szerint –, ha „szubjektivitás” és „objektivitás” helyett a liturgia „játékszabályainak” *normativitásáról* beszélünk, amely a „játékban” résztvevők mindegyikét köti: az ő *aktív részvételük* a hagyományhoz való mindenkori élő viszony (időben megvalósuló/temporális) kifejeződése. Furcsa dialektikus kapcsolat ez, amelynek nem képes igazságot szolgáltatni a szubjektív-objektív megkülönböztetés. Akik ugyanis belépnek a (liturgikus) bemutatás „játékába”, egyfajta „köztes helyet” foglalnak el: egyszerre létrehoznak valamit, illetve ők maguk is úgymond „létre hozatnak”; miközben játszanak, egyúttal „játszattatnak” is.³¹ Ezek a hermeneutikai részvétel jellegzetességei: „decentralizált”, ugyanakkor „dialogikus” és „élő” viszony a többiekkel, a mindenkori történelmi hagyományának közegében. A liturgia mint Isten előtti „játék” felfogása, eszerint, számos előnnyel kecsegtet a katolikus teológia számára: képes igazságot szolgáltatni celebráns és Isten népe dialektikus viszonyának, motiválja a liturgia átélt (önfeledt) végzését, és segít elkerülni a szubjektum-objektum viszony terméketlen „metafizikai” kérdéseit. Mindez átvezet bennünket általában véve az ünnep gadameri értelmezéséhez.

kezd, kiemelve a metafora gazdagságát, ám egyúttal korlátait is (vö. Joseph Ratzinger, „The Spirit of the Liturgy”, in *Theology of the Liturgy: The Sacramental Foundation of Christian Existence*, ed. Michael J. Miller, vol. XI of Joseph Ratzinger, *Collected Works*, Ignatius Press, San Francisco, 2014, 5–6).

³⁰ IM 133/WM 97.

³¹ Vö. Jean Grondin, „Play, Festival, and Ritual in Gadamer”, 43–45.

(b.) *Ünnep: amit nem mi csinálunk.* – Egy további teológiai szempontból releváns fenomenológiai-hermeneutikai aspektus, ami feltétlenül említést érdemel, Gadamer „ünnep”-értelmezése. Ezt a fogalmat a német filozófus már az *Igazság és módszerben* is megemlíti (a „játék” fogalmával összefüggésben), azonban csak közel másfél évtizeddel a főmű megjelenése után, 1974-ben egy Salzburgban tartott előadásán fejti ki részletebben.³²

A „játék” léte Gadamer szerint a „játszásában” áll: „[m]inden játék játszottság (*[a]lles Spielen ist ein Gespieltwerden*).³³ A játék létmódja tehát végső soron az „önmegmutatás-önbemutatás” (*Selbstdarstellung*).³⁴ A liturgia is – fenomenológiai tekintetben – szintén csak akkor „van”, ha végzik. Ezt Gadamer a zene és a színdarab példáján szemlélteti. Általánosítva elmondható, hogy a dráma csak akkor létezik, ha játszásként, s a zene sem tapasztalható meg, ha csupán a zeneszerző partitúrájában áll lekottázva. Csakis a hangverseny tényleges eseményében válik úgy mond valóra. A műalkotás léte, eszerint, a „bemutatásban” (*Darstellung*) áll,³⁵ s minden bemutatás saját jogán számít eseménynek. Nem csupán „másolata” tehát annak, ami a zeneszerző elméjében megszületett (nem csak halovány „utánzása” valamely „ideálisnak”), hanem teljes jogú kreatív esemény. Gadamer ezen a ponton von párhuzamot az ünnep megünneplésével. Az ünnep esetében sem arról van szó, hogy az eredeti esemény valamiféle alsóbbrendű másolatával van dolgunk: az ünnep sem az „ünneplők tudatában” létezik. „Az ünnep csak akkor van, ha megünneplik. (*Das Fest ist nur, indem es gefeiert wird*)”.³⁶

Gadamer az „ünnep” (*Fest*) fogalmát elsősorban annak sajátos „időstruktúrája” (*Zeitstruktur*) miatt találja alkalmasnak, hogy szemléltesse rajta egész esztétikájának lényegét,

³² Vö. Hans-Georg Gadamer, *The relevance of the beautiful and other essays*, ford. Nicholas Walker, Cambridge University Press, New York, 1986 (idem, „Die Aktualität des Schönen”, *Gesammelte Werke* [GW] Band 8, Mohr Siebeck, Tübingen, 94–142).

³³ Ha tehát helyesen (a gadameri fenomenológia eszközeivel) értjük a játék jelenségét – azaz ha a „játék”-ot „játszottság”-nak tekintjük (*Alles Spielen ist ein Gespieltwerden*) (IM 138/WM 101–102) – akkor úgy kell felfognunk, hogy voltaképpen a játék játsza a játékost és a zene a zenészt. Gadamer szavaival – „A játék igazi szubjektuma [...] nem a játékos, hanem a játék. A játék az, ami a játékost hatalmába kényszeríti, ami behálózza a játékba, ami őt játékban tartja. (*Das Spiel ist es, was den Spieler in seinem Bann schlägt, was ihn ins Spiel verstrickt, im Spiele hält*)” (IM 138/WM 102). Arról van tehát szó, hogy bevonódunk a játékba – éppen úgy, mint egy műalkotás szemlélésébe –, s ezzel egy dinamikus, kölcsönösen részesező viszonyba kerülünk vele. A játékos nem egy szubjektum, aki rajtunk kívül áll, hanem – ahogy Joel Weinsheimer fogalmaz – „a játék csak akkor létezik valódi értelemben, ha játszásként, s ez azt jelenti, ha az objektum és a szubjektum egybeesik oly módon, hogy az objektum többé nem objektum és a szubjektum nem szubjektum többé. Ahogy nem tudjuk a táncot a táncostól sem elválasztani [...], hiszen a tánc csak a táncos révén jön létre. A tánc a táncolása, a játék maga a játszása és a munka csak a dolgozás révén létezik. (*Dance is the dancing of it, the game itself is the playing of it, and the artwork exists only in its working*).” Joel Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics, A Reading of Truth and Method*, Yale University Press, New Haven and London, 1985, 103.

³⁴ IM 139/WM 103: „A játék valóban arra korlátozódik, hogy megmutatkozzék”.

³⁵ IM 148/WM 110: „Színjáték csak ott van igazán, ahol játsszák, a zenére pedig végképp érvényes, hogy meg kell szólalnia” (IM 148/WM 111).

³⁶ IM 155/WM 118.

sőt általában véve emberként a világról szerzett tapasztalatunk ontológiai sajátosságait is. Az ünnepet ugyanis egy sajátos „időjelleg” (temporalitás, *Zeitcharakter*) jellemzi, amely magába von bennünket. Az ünnepre ugyanis mindig egy meghatározott, tőlünk független időben kerül sor, amit az ünneplőknek figyelembe kell venniük. Az ünnep visszatér. Csakhogy a visszatérő ünnep nem „valami másik ünnep”, hanem éppenhogy ugyanaz („lényege szerint olyan, hogy mindig [egy] másik” és pedig pontosan akkor és attól „ha ’pontosan ugyanúgy’ ünneplik meg”).³⁷ tehát nem csupán „puszta visszaemlékezés[ről]” van szó egy eredetileg megünnevelt ünnepre. Ehelyett – írja Gadamer – „[a]z ünnepek eredeti szakrális jellege nyilvánvalóan kizárja az ilyen megkülönböztetéseket, melyeket a jelen, az emlékezés és az elvárás időtapasztalatából ismerünk. Az ünnep időtapasztalata sokkal inkább a megtartás (*Begehung*), mely *sui generis* jelen.”³⁸

Könnyű felismerni a párhuzamot a katolikus liturgikus ünnepkör teológiai időstruktúrája, valamint az ünnep gadameri filozófiai-fenomenológiai jellemzése között. Katolikus dogmatikai értelmezés szerint ugyanis a szentmisében – valamint a periodikusan visszatérő ünnepek rendjében – nem csupán „merő visszaemlékezés” történik valamely két évezreddel korábban megtörtént eseményre (utolsó vacsora, kereszthalál/feltámadás, pünkösdi esemény stb.), hanem az akkori esemény (misztikus, ám annál valóságosabb módon történő) újra megvalósulására kerül sor *a jelenben*. Persze nem arról van szó, hogy Jézus Krisztust újra keresztre feszítjük az oltáron, ám egyszeri keresztfájdolata valóságos módon megjelenül és megismétlődik (nem csupán a *memoria* kognitív és formális moduszában, hanem *realiter*).³⁹ Ezen a ponton tehát Gadamer meglepően „katolikusnak” bizonyul; hiszen a protestáns úrvacsora-teológia tudvalevőleg a megemlékezés-mozzanatra teszi a hangsúlyt, miközben a „valóságos megjelenülés” mozzanatát elhanyagolja.

Az ünnep léte – mint minden műalkotás léte is – a beteljesedésében áll, ami – és ez már az 1975-ös előadás tematikája – mindig másokkal együtt történik. Az ünnepet közösségben, kommunióban üljük meg, amely során a múlt és a jelen egyidejűségbe kerül. Még ha az ünnepeket rendszerint vissza is lehet vezetni egy-egy alapító (időbeli) eseményre, mégis ünneplésük egyidejű eseményében léteznek. A vallási ünnepek, amelyek az ünnep *par excellence* megnyilvánulásai, jó példát szolgáltatnak erre. Vegyük például február 10-ét, Szent Pál máltai hajótörésének eseményét, amely a Máltai Köztársaság legnagyobb vallási és nemzeti ünnepe. Természetesen ez is visszavezethető egy konkrét eseményre (amelyről az *Apostolok Cselekedetei*ben olvashatunk részletes beszámolót: ApCsel 27,27–28,11). Ám az ünneplők, akik a körmenet során Szent Pál hatalmas kegyszobrát körbeviszik a szigeten, természetesen nem csupán egy kétezer évvel

³⁷ IM 155/WM 117.

³⁸ IM 154–155/WM 117.

³⁹ *A Katolikus Egyház Katekizmusa* (Szent István Társulat, Budapest, 1995, az eredeti kiadás: 1992), nr. 1106–1396, különösen nr. 1374.

ezelőtt megtörtént esemény „megismétlését”, a mai korban történő „átültetését” vagy „felidézését” végzik. A túristák számára talán csupán fényképezésre (objektíválásra) érdemes látványosságról van szó, ám aki nem csupán külsődleges-formális módon vesz részt az eseményen, azt az ünnepelés maga egy új (ünnepi) létmódba viszi át. Ez az intonáció (avagy ráhangolódás a megjelenülő múlttra) Gadamer szerint valójában minden művészettapasztalatban, sőt minden megértésben is megtörténik. Egy ünnep megünneplése egyedül ebben a közösségi megjelenítésben (reprezentációban) teljesedik be, mint maga is időbeli esemény, ahol a jelen és a múlt horizontja „összeolvad” (*Horizontverschmelzung*).⁴⁰ Tény, hogy az ünnep visszatérésekor bizonyos értelemben a múlt is megjelenül (például a misztériumjátékokon), ám a jelennel való kapcsolat letagadhatatlan. Tehát minden ünnep végső soron a saját jelenét reprezentálja/jeleníti meg. Nincs két egyforma ünnepelés, akkor sem (sőt éppen akkor nem), ha ugyanaz tér vissza periodikusan.⁴¹ Az embert felveszi valami, bűvkörébe vonja, ami azután ott van és jelenléte által hat ránk. Megváltoztat bennünket.

Míg az *Igazság és módszer*ben Gadamer különösen az ünnep lényegében való részese-dés mozzanatát hangsúlyozza (vagyis azt, hogy aki az ünnepet hiteles módon ünnepli, az nem kívülről, tárgyiasító módon szemléli, hanem részt vesz benne, belemerül és inkluzívá/részesévé válik), az 1974-es előadáson azonban már a kommunikatív mozzanatra helyeződik át a hangsúly. Senki sem ünnepelhet egyedül; minden ünnepbe beletartozik – legalábbis lehetőség szerint – a közösségi létünk is. A *Szép aktualitása* című művében Gadamer így ír: „Az ünnep közösség és a közösség megjelenítése megvalósult formában (*Das Fest ist Gemeinsamkeit und ist die Darstellung der Gemeinsamkeit selbst in ihrer vollendeten Form*).”⁴² Aki tehát részesedik az ünnepben, az *communió*ra akar lépni, azaz kommunikálni akar. *Communió*ban lenni egymással mindig mást, többet

⁴⁰ Vö. *IM* 379; 418–419; 431; 440/*WM* 324; 358–360; 366; 375.

⁴¹ Teológiai szempontból hasonlóképpen termékeny gondolat, hogy mindenki, aki részt vesz egy ünnepen, „ünnepi állapotba” (sőt ideális esetben „ünnepi moduszba”) kerül. Ezért az ünnep lényege magában foglalja mind az időt, mind a teret; ezek az aspektusok teremtik meg az ünnepet. Ez a szempont kerül a középpontba az ünnep visszatérése alkalmával: Gadamer találoan jegyzi meg, hogy az ünnep nem „visszatér” – amint pedig mondani szokás –, mivel „eljött az ideje” vagy mert „itt van a helye”, hanem éppen ellenkezőleg: az idő aszerint van megállapítva, hogy az ünnep elérkezik. (Hans-Georg Gadamer, *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest*, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1977, 54; idézi: Jean Grondin, „Play, Festival, and Ritual in Gadamer: On the theme of the immemorial in his later works”, in Lawrence K. Schmidt, ed., *Language and Linguisticality in Gadamer's Hermeneutics*, Lexington Books, Lanham (Maryland), 2001, 43–50, itt: 46). Valójában nem az idői egzisztenciánk, hanem inkább az ünnep az, amely ritmust ad (és nem fordítva), akár tudatában vagyunk ennek, akár nem. (A „játékhöz” hasonlóan, az „ünnepen” való részvétel nem „szubjektív” döntés kérdése; inkább megtörténik. Ugyan ki volna képes teljesen „objektíválni” az ünnepi modalitást vagy hangoltságot (*Befindlichkeit*)? Ez egyszerűen ott van, és mi részt veszünk benne, ha jelenében részesülünk.

⁴² Hans-Georg Gadamer, *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest*, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1977, 52. (*GW* 8, 130.) Vö. szintén Jean Grondin, „Play, Festival, and Ritual in Gadamer: On the theme of the immemorial in his later works”, 45–47.

jelent annál, mint hogy egyben s másban egyetértésre jutunk. Gyakran szavak sem kellene hozzá, elég az egymással való együttlét, a közös dolog iránt való érdeklődés és az abba való elmerülés.⁴³ Az egyházi ünnepek – mint az ünnep eredeti helyei – ezen a ponton kitüntetett jelentőségre tesznek szert: hiszen ezeken az alkalmakon a résztvevők motiváltak jelen, és pedig reális (és nem virtuális) formában.⁴⁴ A személyes jelenlétnek valódi (konstitutív) jelentősége van a számukra. Nem csupán kognitív-intellektuális téren akarnak részesülni valamiféle tanításban, vagy akarják hallani a prédikációt, hanem Isten tényleges jelenlétében akarnak részesedni a jelen (üdv)történelemben, az egyház közvetítésével.⁴⁵

(c.) *A prédikáció: Isten beszéde.* – Gadamer ünnepértelmezéséhez szorosan kapcsolódik a homília, a prédikáció kérdésköre is. Bár ezen téma kifejezett tárgyalása csupán marginális módon fordul elő az *Igazság és módszerben*,⁴⁶ fontossága okán mégis említést érdemel. Védhető ugyanis a tézis, miszerint az egész gadameri hermeneutika a „szó” (az „Ige”) hermeneutikájaként értelmezhető (*nota bene*: a „szó”/„Ige” az egész diszciplína megformálódása és problematikájának kialakulása szempontjából is központi jelentőségű volt). Az *Igazság és módszer* néhány jelentős helyén Gadamer, szinte mellesleg, megemlíti a prédikáció szerepét a hermeneutikai eseményben, az értelmezés folyamatában.⁴⁷ „Az esztétikum időbeliségéről” szóló fejezetben például a téma felekezeti közti értelemben vetődik fel: Gadamer itt a prédikáció protestáns/evangélikus teológiában betöltött szerepének különbségét emeli ki a katolikus szemlélettel szemben. Ezt olvasuk: „a hit igénye az üzenet óta áll fenn, s a prédikációban újból és újból érvényesítik.

⁴³ Vö. Hans-Georg Gadamer, *Die Aktualität des Schönen*, 65–66. (GW 8, 138).

⁴⁴ Ez a gadameri megállapítás igazolódott a Covid-19 kapcsán nemrégiben kiadott egyház dokumentumok által. Közülük mindenekelőtt említést érdemel a „Humana Communitas nell’era della Pandemia. Untimely meditations on life’s rebirth” (Publication of the Pontifical Academy of Life), amelyben az Istentiszteleti Kongregáció (*Congregation for Divine Worship*) a püspöki konferenciák elnökeinek címzett levében hangsúlyozza a keresztény élet „normalitásához” való visszatérésének fontosságát, amint az egészségügyi ellátás krízise megszűnik, leszögezve, hogy a hívek virtuális szentmisén való részvételét nem lehet azonosítani a valóságos fizikai részvétellel.

⁴⁵ Az egyének részesülni akarnak Isten jelenlétében a történelem során. Vö. Karl Rahner, „Weltgeschichte und Heilsgeschichte”, in *Schriften zur Theologie*, Band 5, Benziger, Einsiedeln, 1962, 115–135; valamint Jean Grondin, „Play, Festival, and Ritual in Gadamer: On the theme of the memorial in his later works”.

⁴⁶ A műalkotás „egyidejűségének” fenomenológiai elemzése során kerül elő a prédikáció témája is, mint a „kultikus cselekvés egyidejűségének” bizonyítéka: mindkettő „igazi részvétel[nek számít] magában az üdvtörténelemben” (*die echte Teilhabe am Heilsgeschehen selbst*) (IM 158/WM 121). Gadamer ki-tűnő quasi-lelkipásztori (egzisztenciális) érzékéről tanúskodik az alábbi érvelés: „Senki sem tagadhatja, hogy például a ’szép’ istentisztelet vagy a ’jó’ prédikáció esztétikai megkülönböztetése rosszul illik a velünk szemben támasztott igényhez. Mármint én azt állítom, hogy a művészet tapasztalására alapján véve ugyanez érvényes” (IM 158/WM 121). A prédikáció témája közel egy oldal terjedelemben visszatér az *Igazság és módszer* egy későbbi pontján, a „jogi hermeneutika példaszzerű jelentőségét” tárgyaló részben: IM 367/WM 313.

⁴⁷ Vö. IM 157–158/WM 121–122.

A prédikáció igéje [ti. a lutheri teológiában] [...] azt a totális közvetítést hajtja végre, mely egyébként a kultikus cselekmény – például a szentmise – feladata.⁴⁸

Ez az utalás azonban teológiai pontosítást igényel: a „totális közvetítés” igényét ugyanis nem sajátíthatják ki maguknak a protestáns keresztények (például az evangélikusok) – ahogy azt Gadamer sugallja –, hiszen Jézus Krisztus a katolikus értelmezés szerint is jelen van kimondott Igéjében. Ennek teológiai szempontból kitüntetett esete Isten kegyelmi működésének *szentségi* közvetítése, ahol a „szó” közvetítése annyira „totális”, hogy a katolikusok hite szerint Jézus Krisztus *valóságosan* jelen van (*presentia reale*) általa: Jézus Krisztus a pap (*alter Christi*) személyén keresztül működik. *Nota bene*: ez nem csak az eucharisziára vonatkozik – ahol Jézus Krisztus valóságos jelenléte a kenyér és a bor színe alatt a IV. Lateráni zsinat [1215], valamint a Trentói zsinat [1545–1563] által megerősített dogma – hanem *általában is*, minden szentség kiszolgáltatáskor; sőt további meghatározott alkalmakkor is, például kimondott „Igéjében”, az evangélium felolvasásakor!⁴⁹ A szentségekben (a szükséges feltételek teljesülése esetén) a kimondott szavak hatására Isten működése *ex opere operato* megtörténik. Ezt – ismét csak – nem szabad (kartezianus módon) a szertartás „objektív” hatásaként szembehelyezni a cselekvő „szubjektivitásával” (ami mágikus-„metafizikai” szemléletre vallana), hanem érdemes – Gadamer nyomán – a hangsúlyt az esemény *ontológiai* jelentőségére tenni: Isten (az ő megszentelő kegyelme által) valóságosan jelen van Igéjében (s így a prédikáció szavaiban is).

Ez a hit mind biblikus, mind pedig dogmatikai szempontból jól megalapozott. Az Ó- és Újszövetség lapjain Isten gyakran beszél emberekhez (vö. pl. 2Törv 18,18; Kiv 33,11; Bár 3,38; Jn 15,14–15); az üdvtörténelem során úgy kommunikál az emberiséggel (illetve egyes kiválasztottjaival: a prófétákkal és az apostolokkal) „mint barátaival” (vö. Kiv 33,11; Jn 15,14–15), „társal[og] velünk” (vö. Bár 3,38) (vö. DV2).⁵⁰ Ez a párbeszéd egészen különleges és egyedülálló módon valósult meg Isten Egyszülött Fia, Jézus Krisztus történelmi megtestesülésében. A II. Vatikáni zsinat *Gaudium et spes* kezdetű lelkipásztori konstitúciójában ezekkel a bensőséges szavakkal vall erről az üdvtörténeti helyzetről: „Isten Fia” – aki mindenben hasonlóvá lett hozzánk a bűnt kivéve (vö. Zsid 4,15) – „[e]mberi kézzel dolgozott, emberi értelemmel gondolkodott, emberi akarattal cselekedett, emberi szívvel szeretett” (GS 22); „megtestesülésével valami-

⁴⁸ IM 157/WM 121. A felekezeti különbséggel kapcsolatban lsd. még az *Igazság és módszer* második kiadásához írt előszót is, amelyben ezt olvassuk: „a reformációban a protestáns hermeneutika abból az igényből fejlődik ki, hogy a Szentírást önmagából kell megérteni (*sola scriptura*), és a római katolikus egyház hagyományelve ellen lép fel” (IM 17/WM XIX).

⁴⁹ Ez fejeződik ki abban a liturgikus imádságban, amelyet az evangélium felolvasását követően a pap vagy a diakónus mond: „Az evangélium tanítása legyen bűneink bocsánatára!” (*Nota bene*: a bűnöket egyedül isten bocsáthatja meg: vö. Mk 2,7.)

⁵⁰ „Prófétát támasztok nekik testvéreik köréből, mint téged, neki adom ajkára szavaimat, s ő mindent tudtukra ad, amit parancsolok neki.” (2Törv 18,18).

képpen minden emberrel egyesült” (GS 22). Eszerint mi, emberek is cselekedhetünk, gondolkozhatunk, szerethetünk általa, beszélhetünk úgy, hogy az ő Szent Lelkét közvetítjük. Természetesen az egyház nagy óvatosságot tanúsít annak elismerésében, hogy egy adott *tényleges és meghatározott* helyzetben *kiből* is beszél Isten Lelke (azaz ki mondja *valójában* az ő Igéit és ki értelmezi őt *helyesen*).⁵¹ Ám a fentiek fényében az egyház biztos tanításának tekinthető, hogy vele „egyidejűségbe” lehet kerülni a karitatív és a kultikus cselekvés, valamint az igehirdetés során is: a prédikáció (bár erre sohasincs biztos garancia) *lehet* Isten szava (illetve annak közvetítője).

A gadameri értelemben vett „egyidejűség” (*Gleichzeitigkeit*) – amely fogalom, mint ismeretes, Kierkegaard-tól származik, aki teológiai jelentőséget adott neki – mind a kultikus cselekvésre, mind pedig a prédikáció igehirdetésére érvényes, hiszen „[a] nála lét értelme itt [ti. a liturgiában és az igehirdetésben] nem más, mint az igazi részvétel magában az üdv történetében”.⁵² Krisztus megváltó tette tehát nem csupán távoli és elidegenedett valóság, hanem a „totális közvetítésben” ma is tapasztalható. Ennek részletesebb kibontása a katolikus teológiában (elsősorban a pneumatológia, a lelkipásztori teológiában és a vallások teológiájában) egyelőre még nagyrészt csak megvalósításra váró lehetőség.

d.) *Hagyomány: a megértés produktív mozzanata.* – A tradíció a katolikus, valamint az ortodox (pravoszláv) egyházakban – szemben a protestáns felekezetekkel – rendkívül jelentős teológiai tényezőnek számít. Nem véletlen, hogy a katolikus és (különösen a Nyugaton dolgozó) ortodox teológusok egy része felfigyelt Gadamer filozófiai hermeneutikájának eredményeire és szövetségesként (avagy legalábbis kihívásként) tartja őt számon.⁵³ Az *Igazság és módszer* valóban egy újfajta, hermeneutikailag tudatos gondolkodás alapelveit fektette le. 1960-ban történt megjelenése után a keresztény teológia kétségkívül nem tárgyalhatja többé a hagyomány kérdését ugyanúgy, mint korábban tette! Gadamer legfőbb érdeme ezen a téren az, hogy olyan alternatívát dolgozott ki a humántudományok hagyományfelfogásához, amely elkerüli mind a XIX. századi histo-

⁵¹ A pápai tévedhetetlenséggel és a magán-kinyilatkoztatásokkal kapcsolatban kifinomult teológiai elméletek léteznek: vö. pl. Augustin Poulain, *Revelations and Visions*, Alba House, New York, 1998.

⁵² *IM* 158/*WM* 121.

⁵³ Vö. például Michel Stavrou, „Écriture et tradition dans une perspective orthodoxe”, *Istina*, 51 (2006), 288–302, különösen: 298–300. Továbbá, Assaad E. Kattan, „Orthodoxe Theologie und moderne Hermeneutik: Versuch einer kritischen Analyse”, *Catholica* 59 (2005), 67–86; Assaad E. Kattan, „Revisiting the Question about an Absolute Theological Criterion: Orthodox Theology Challenged by Modern Hermeneutics”, in *Accents and Perspectives of Orthodox Dogmatic Theology as Part of Church Mission and Today's World: The International Symposium of Orthodox Dogmatic Theology*. Arad 06.–08. June 2007, ed. I. Tulcan (Arad, 2008), 128–143. Említésre érdemes, hogy Andrew Louth a gadameri hermeneutikáról írt inspiráló sorai az ortodoxiához való megtérése előtt születtek. Louth megvallotta, hogy a hagyomány fogalmáról szóló gadameri analízis adta számára az egyik legfontosabb indítást, hogy ortodox kereszténnyé legyen; lsd. Andrew Louth, *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*, Oxford, New York, 1983; Assaad Elias Kattan, „Gadamer 'ad portas'. The Orthodox Understanding of Tradition Challenged by Hermeneutics”.

rista paradigma, mind pedig a XX. század eleji merev és megcsontosodott (lényegét tekintve történelmietlen) neo-szkolasztikus hagyományértelmezés csapdáját (azaz úgymond sikerrel hajózik át a relativizmus Szküllája és az integrizmus Kharübdiszé között). A heidelbergi filozófus a humanista (görög–római) kultúra modelljét tekinti felújításra érdemesnek, és sikerrel aknázza ki annak pozitív lehetőségeit.

Az a „konzervatív forradalom”,⁵⁴ amely Gadamer hagyományértelmezése⁵⁵ nyomán végbement, lényegében két tényezőben érhető tetten. Egyrésztől abban áll, hogy határozottan visszautasítja annak lehetőségét, hogy úgymond „áthelyezhetjük magunkat” a szerző helyébe, s ily módon reprodukálhatjuk az írott (például a bibliai) szöveg eredeti jelentését.⁵⁶ E romantikus hermeneutikai igény legpregnánsabb kifejezése Schleiermacher-tól származik, aki szerint „a szerzőt jobban kell értenünk, mint az saját magát értette (*man müsse einen Autor besser verstehen, als er sich selber verstanden habe*)”,⁵⁷ azáltal, hogy mintegy átléphetünk az ő cipőjébe. Gadamer egyrészt rámutat ennek az igénynek a lehetetlenségére: az időbeli távolság miatt a magátólértetődőségeink (az ő nyelvén „előítéleteink”/ *Vorurteile* és „előzetes megértésünk”/ *Vorverständnisse*) folyamatosan változnak, hiszen történelmiek. Másrészt azonban azt is világossá teszi, hogy a szerző helyzetébe való pszichológiai belehelyezkedés nem csupán lehetetlen, de nem is kívánatos: hiszen ezen előzetes ismereteink ontológiai értelemben nemhogy akadályai volnának a megértésnek, de egyenesen annak „feltételei” (*Bedingungen*).⁵⁸ A voltaképpeni feladat tehát nem annyira eliminálni, hanem tudatosítani őket; ez ugyanis az egyetlen módja a hatásuktól való (relatív) függetlenségünk kihívásának. A „fel nem ismert előítéletek hatalma” ugyanis „sükketté [tesz bennünket] a hagyományban megszólaló dolog iránt

⁵⁴ Vö. Jean Grondin, *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*; Assaad Elias Kattan, „Gadamer 'ad portas'. The Orthodox Understanding of Tradition Challenged by Hermeneutics”, 64.

⁵⁵ IM 311–319/WM 261–275. Gadamer hagyományfogalma persze maga is érdekes diszkusszió tárgya. Giuseppe Cambiano szerint például Gadamernek egyfajta „animista” és „funkcionalista” elképzelése van a hagyományról. Animista abban az értelemben, hogy az mintegy „asszimilálta a meghaltak hangjainak sokaságát, akik továbbra is beszélnek az élőkhez (*assimilata a una molteplicità di voci di defunti che continuano a parlare ai viventi*)” (170. o.); másrészt pedig „klasszicista” (egy „puha”/ *morbido*: 171 o., vagy „felpuhított”/ *ammorbidito* klasszicizmus értelmében: 174. o.), mivel klasszicista módon viszonyul az írott hagyományhoz, amely – szerinte – olyan szövegekből áll, amelyek még ma is beszélnek hozzánk, mivel ma is kérdéseket tesznek fel nekünk, a vallási hagyományhoz hasonlóan, amely tudatosan megőrzi a saját szövegeit, amelyekben felhívás történik az igazságra és az üdvösségre. Mindazonáltal a kritikus értékelés szerint Gadamer „megnyitja az utat a klasszikus prekaritása irányába” (173. o.), ami egyfajta „felpuhított” (ammorbidito, azaz elgyengített, relativizált) klasszicizmus (174. o.), amely ugyan nem fogadja el a klasszikus modelljének, ám azt elismeri, hogy „kiemelkedő szövegeiben tartalmaz valamit, ami több saját koránál” (*riconosce che nei suoi testi eminenti esso contiene qualcosa in più rispetto al suo tempo*) (274. o.) (Giuseppe Cambiano, „Il classicismo animistico di Gadamer”, in *Belfagor* Vol. 40 No. 3 [1985], 257–282).

⁵⁶ Ezen igény szerint az interpretálónak azonosítania kell magát az „eredeti olvasóval” (vö. IM 363/WM 309). Vö. még IM 399/WM 341.

⁵⁷ IM 331/WM 280.

⁵⁸ IM 311–325/WM 261–275.

(*Es sind die undurchschauten Vorurteile, deren Herrschaft uns gegen die in der Überlieferung sprechende Sache taub macht*).⁵⁹ A mindenkori „megértés [*nota bene*: bármely megértés!] lényegi előítéltszerűség[nek] (*wesenhafte Vorurteilhaftigkeit alles Verstehens*)”⁶⁰ elismerésére van tehát szükség.

Ez lényegében véve azt jelenti, hogy a szöveg adekvát megértése érdekében nem a szerző és a szöveg világa közti időbeli távolság áthidalására kell törekednünk (ami úgyis megoldhatatlan feladat), hanem arra, hogy tudatosan ráébredjünk erre a távolságra és ne reprodukív, hanem *produktív* (ne rekonstruktív, hanem *konstruktív*) módon viszonyuljunk hozzá. A hermeneutika művelője tisztában van azzal, hogy a szöveg jelentése mindig túlmegy a szerzőn.⁶¹

A dolog teológiai következményei rendkívül figyelemreméltóak. Mint a münsteri ortodox teológus, Assaad Elias Kattan helyesen írja: „Gadamer elemzése az időbeli távolságra vonatkozóan arra ösztönzi a [...] [mai] teológusokat, hogy gondolják újra azokat az alapelveiket, amelyek alapján viszonyulnak a hagyományhoz, a teológiához és a spiritualitáshoz.”⁶² A „hagyomány” kifejezés itt széles értelemben szerepel: mind a Szentírás, mind az egyházatyák, mind pedig – katolikusok esetében – a dogmatikai és tanítóhivatali kijelentések értelmezéstörténetére is vonatkozik. Ezen esetek mindegyike a gadameri filozófiai hermeneutika eredményeinek figyelembevételét követeli meg. Röviden: a tradíciót nem szabad egyszerűen úgy tekinteni, mintha kész recepteket tartalmazhatna ma megoldandó problémákra. Ehelyett komolyan számolni kell az apostoli időkkel tőlünk elválasztó „időbeli távolsággal” (*Zeitenabstand*),⁶³ valamint – *mutatis mutandis* – a patrisztikus források, a középkori és reneszánsz szerzők, valamint globalizált korunk sokféle, szinkronikusan létező szocio-kulturális kontextusával is.

Néhány példa talán segít érthetőbbi tenni ezt a fontos szempontot. Ha Gadamert komolyan vesszük, keresztény teológusként nem tehetünk úgy, mintha nem létezne a modern pszichológia (amely a bibliai megszállottság-elbeszéléseket és más gyógyítás-elbeszélések új fényben tűnnek fel). Határozottan vissza kell utasítanunk továbbá, hogy némely kiragadott (kontextustalanított) szentírási szakaszból bárki is ideológiát gyártson és érvet kovácsoljon például a zsidók megölésére (Mt 27,25); a nők boszorkányként való megégetésére (Kiv 22,18); a rabszolgaság és az apartheid igazolására (Ter 9,25); a homoszexuálisok üldözésére (Szám 20,13); vagy a nők férfiakkal szembeni alsóbbren-

⁵⁹ IM 304/WM 254.

⁶⁰ IM 304/WM 254.

⁶¹ „A szövegek értelme nemcsak alkalmanként, hanem mindig fölötte áll a szöveg szerzőjének. Ezért a megértés nem pusztán reprodukáló, hanem egyben mindig alkotó viszonyulás. (*Daher ist Verstehen kein nur reproduktives, sondern stets auch ein produktives Verhalten.*)” (IM 331/WM 280).

⁶² Assaad Elias Kattan, „Gadamer 'ad portas'. The Orthodox Understanding of Tradition Challenged by Hermeneutics”, 67.

⁶³ Vö. IM 326–335/WM 275–283.

dűségének „igazolására” (Ter 3,16).⁶⁴ Általában véve is bátorságot kell merítenünk tehát ahhoz, hogy visszautasítsunk minden olyan (történelmietlen) javaslatot, amely az oktatásban a büntetés pedagógiájára épül, illetve amely egy redukcionista antropológia alapján ítéli meg a szexualitást, továbbá alkalmasint hátrányos megkülönböztetést sugall bármely embercsoporttal szemben. Azok a filozófiai (például kozmológiai vagy antropológiai) és világnézeti paradigmák, amelyek segítségével a kinyilatkoztatást korról-korra újrafogalmazzuk, temporálisak és – mint ilyenek – idővel elavulnak. Ezért különösen nagy szükség van a fenti hermeneutikai bátorságra, ha az egyházi hagyomány olyan elemeiről van szó, amelyek a Bibliában, az egyházatyáknál vagy a Tanítóhivatal valamely korábbi dokumentumában szerepelnek.

A gadameri filozófiai hermeneutikával való szembesülés hatására a keresztény teológiában újfajta hermeneutikai tudatosság van elterjedőben, amely számol azzal, hogy az „emberit” és az „istenit” elválasztó demarkációs vonal nem határozható meg egyszer s mindenkorra: „Mert – ahogy Kattan helyesen írja – amit tegnap isteni sugalmazásnak tekintettek, azt lehet, hogy ma pusztán emberinek tekinthetjük. A teológiának távolról sem kell megmagyaráznia az ember és az isteni közötti kimondhatatlan találkozást, hanem el kell vállalnia annak felelősségét, hogy meghúzza a köztük lévő határt, miközben azonban azt is elismeri, hogy az illető határ korról-korra változhat”.⁶⁵ Gadamer figyelemreméltó belátása szerint „[a] megértés valójában nem jobban értés [...]. Elég azt mondani, hogy *másképp* értünk, *amikor egyáltalán megértünk*. (*Es genügt zu sagen, daß man anders versteht, wenn man überhaupt versteht.*)”⁶⁶

A hitben előttünk járókat tőlünk elválasztó fizikai távolság módszertani és spirituális tudatosítása hozzásegíthet ahhoz, hogy hasznosítsuk az ő tapasztalataikat, anélkül, hogy kategóriáikat, problémáikat és megoldásaikat a jelenlegi korunkra vetítenénk. Gadamer távolról sem utasítja el a hagyományt, hanem az ahhoz való tudatosabb viszonyulásra hív. Ez egy új, kreatív viszonyt jelent: annak elismerését, hogy a régi szövegek jelentősége végső soron abban rejlik, hogy értelmezésük során új jelentések születnek, amelyek a jelen horizontjával összeolvadva *inspirálni* képesek a mai kérdésekre adott válaszainkat. A „hermeneutikailag iskolázott tudat” (*das hermeneutisch geschulte Bewußtsein*)⁶⁷ annak elfogadását jelenti, hogy a jövő generációi egyszerűen másképp, más látószögből

⁶⁴ John Bowker, *A Year to Live*, SPCK, London, 1991, idézi: David F. Ford, *Theology. A very short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 1999, 126.

⁶⁵ Vö. Assaad Elias Kattan, „Gadamer 'ad portas'. The Orthodox Understanding of Tradition Challenged by Hermeneutics”, 67.

⁶⁶ IM 332/WM 280 – a kiemelés Gadamertől.

⁶⁷ IM 334/WM 282. Ez a „hermeneutikailag iskolázott tudat” magában foglalja a „történelmi tudatot” is.

fogják látni azt, amit a ma általunk olvasott szövegekben olvasnak majd.⁶⁸ Az „időbeli távolság” új szemantikai dimenziókat eredményez, amelyek túlmutatnak mind a szerző eredeti szándékán, mind pedig a későbbi olvasók magyarázó meglátásain. Lehetetlen kilépniünk abból a hagyomány-összefüggésből, amelynek részesei vagyunk, ám ez egyúttal a megértés kreatív feltétele is. A „hagyományhoz” való hiteles viszony kidolgozása – ami nem annak objektíváló „levizsgáztatását”, hanem alkotó továbbvitelét jelenti – a katolikus teológia számára is égetően szükséges feladat.⁶⁹

3. ZÁRÓ ÉS KRITIKAI MEGFONTOLÁSOK

Ebben a tanulmányban néhány lehetséges „ösztönzésre” és „inspirációra” igyekeztem rámutatni, amelyet a katolikus teológia Hans-Georg Gadamertől kaphat. Reményeim szerint az elmondottak meggyőzően bizonyították, hogy a „játék” gadameri fogalma segítséget nyújthat a katolikus liturgia mélyebb teológiai megértéséhez; az ünnep gadameri fenomenológiája jobban kiemelheti annak ingyenes (kegyelmi) ajándék jellegét; a prédikáció Isten beszédeként is hallgatható; végül pedig, de nem utolsósorban, hogy a hagyományhoz alkotó módon érdemes viszonyulnunk.

A fenti elemzés – mint hangsúlyoztuk – legfeljebb „ízelítőnek” és „kedvcsinálónak” lehet elég; természetesen számos további témát is kidolgozhattunk volna. Meggyőződéseim szerint például a „tapasztalat” gadameri fogalma (szemben „élmény”/ *Erlebnis* fogalmával) hasznosnak bizonyulna a fundamentális teológia számára a vallási tapasztalat megértésében; a „hagyomány” mellett – és annál nem kevésbé – a „tekintélyek” „rehabilitálása” is (Gadamer e felvilágosodás-kritikáján alapuló híres tematikája) alighanem kiaknázandó kincs lehetne a rendszeres teológiával foglalkozók számára; nagyobb figyelmet érdemelne a teológusok részéről az előítéletek „rehabilitálásának” (anti-aufklärerista) programja is, amely a nyelviség ontológiai radikalizálásával együtt gyümölcsözőnek bizonyulhat a kontextuális teológusok és a hit inkulturációján fáradozó misszio-

⁶⁸ Gadamer megvilágosító magyarázata az *Igazság és módszer* második kiadásának előszavában így szól: „Az észak-amerikai eszkimó törzsek története teljesen független attól, hogy ezek a törzsek hatottak-e és mikor hatottak 'Európa világtörténelmére'. S mégsem lehet komolyan tagadni, hogy a hatástörténeti reflexió ezzel a történeti feladattal szemben is éreztetni fogja erejét. Aki ötven vagy száz év múlva fogja olvasni e törzsek napjainkban írt történetét, nem csupán elavultnak fogja találni, mert ő már többet tud vagy helyesebben interpretálja a forrásokat, hanem azt is beismerheti majd, hogy 1960-ban azért olvasták másképp a forrásokat, mert akkor más kérdések, más előítéletek és érdekek mozgatták a kutatókat.” (*JM* 15/*WM* XVII–XVIII).

⁶⁹ A kérdés katolikus teológia számára való relevanciáját maga Gadamer is észrevette. Mint írja: „A hagyomány nem állt meg, nem rögzült egyszer és mindenkorra. Ez arra utal, hogy a katolikus egyház is ehhez a hagyományfogalomhoz folyamodott, hogy életet és rugalmasságot adjon küldetésének anélkül, hogy feladná a kereszténység döntő pontjait. Mindig is meglepett a katolikusok érdeklődése a gondolataim iránt, de aztán végül megértettem: az egyházat is érdekli az élő hagyomány és a vele folytatott folyamatos párbeszéd” (Hans-Georg Gadamer, *L'inizio della filosofia occidentale*, a cura di V. De Cesare, Guerini, Milano, 1993, 60).

lógusok részére; biblikusok sikerrel kamatoztathatnák a gadameri hermeneutika nyelvre és fordításra vonatkozó eredményeit (például a sugalmazás pontosabb megértése, valamint Isten szava aktualizálása terén); s a sor még hosszan folytatható volna. Utoljára hadd említsem még meg a „gyakorlati filozófia” Gadamer általi megújításának⁷⁰ teológiai jelentőségét, amely hasznosnak bizonyulhat a morális- és pasztorális (gyakorlati) teológia korszerű kidolgozásához (*nota bene*: mindkét diszciplína jelentősen megújult Ferenc pápa pontifikátusa alatt!). E témák tárgyalása azonban messze túlmutat e tanulmány terjedelmi keretein és célkitűzésén. Az eddigi katolikus recepció (mint láttuk, a Pápai Biblikus Bizottság részéről is) mindenestre folytatásra bátorít.

Némelyekben talán felvetődik az ellenvetés, hogy vajon helyes dolog-e ösztönzéseket és inspirációt remélni egy nem hívő filozófustól. Az óvatosság nyilvánvalóan indokolt, hiszen a gondolkodás aligha választható el a viselkedéstől és a konkrét lélettől. Érdemes azonban megfontolnunk, hogy bár Gottlob Frege és Martin Heidegger nagyjából egyformán szélsőségesen (nacionalista) nézeteket vallottak, logikai és ontológiai műveik mégis maradandónak bizonyultak. Bár Paul Tillich nem állt erkölcsileg feddhetetlen hírből, Bernard Lonergan pedig alkoholproblémákkal küzdött, önmagában ez a tény mégsem hitelteleníti teológiájukat a maga egészében. Jürgen Moltmann is, ahhoz, hogy kidolgozza saját remény-teológiáját (számos felszabadulás-teológushoz hasonlóan) bőven merített Ernst Bloch filozófiájából, jóllehet Bloch a sztálini diktatúra lelkes hívének számított. Végül soron az ókor végi egyházatya, Szent Ágoston is sok mindent átvett egy „pogány filozófustól”, Platontól; a középkor legnagyobb teológiai megújulása pedig Arisztotelész recepciójának köszönhető, akit Aquinói Szent Tamás „keresztelt meg” a maga módján (ugyanaz a Tamás egyébként – életszentsége ellenére – a zsidókkal kapcsolatban olyan nézeteket vallott, amit ma joggal tarthatunk antiszemitának). A gondolkodók erkölcsi hiányosságai és gondolkodásbeli hibái tehát – ha nem is jóváhagyandók vagy igazolhatók – nem feltétlenül kell, hogy e gondolkodók és gondolataik diszkvalifikálásához vezessenek.⁷¹

Gadamer nézetei sem fogadhatók el kritikátlanul, és kétségkívül rejtenek bizonyos veszélyeket is. A heidelbergi filozófus ugyan – mesterével, Heideggerrel ellentétben – nem bonyolódott bele a nemzetiszocialista politikába (sőt összességében véve példásan állt helyt vele szemben),⁷² azonban filozófiai hermeneutikáját időről-időre a „relativiz-

⁷⁰ Vö. Matthew Foster, *Gadamer and Practical Philosophy: The Hermeneutics of Moral Confidence*, Atlanta: Scholars Press, 1991; Theodore George, *The Responsibility to Understand: Hermeneutical Contours of Ethical Life*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2020.

⁷¹ Vö. John Macquarrie, *Heidegger and Christianity*, The Hensley Henson Lectures 1993–94, SCM Press, London, 1994, 112–115, küll. 113.

⁷² Richard E. Palmer, “A Response to Richard Wolin on Gadamer and the Nazis”, *International Journal of Philosophical Studies*, 10, 2002, 467–82 (válasz a következő cikkekre: Richard Wolin, “Untruth and Method: Nazism and the Complicities of Hans-Georg Gadamer”, *New Republic*, 222[20] 2000, 36–45).

mus” vádjával szokás illetni.⁷³ Talán túl egyszerű volna e vád visszautasítására ismét csak Heideggert segítségül hívni, aki szerint „a relativizmustól való szorongás” „az itt-léttől, az emberi létezésről való szorongás” számlájára írható;⁷⁴ vagy éppen Jean Grondin apológiájára utalni, aki miszerint a „relativizmus” csak az „abszolutizmussal” (azaz az abszolút igazság ismeretével) szemben értelmezhető; márpedig az „abszolút igazságnak” senki sincs a birtokában, így „relativisták” sem lehetünk.⁷⁵ Amint azt Gadamer Derridával folytatott vitájában is meggyőzően megmutatkozott, Gadamer semmiképpen sem „relativista” gondolkodó.⁷⁶ Csakhogy a hermeneutikai gondolkodás *radikalizált* (posztmodern) formáiban valóban vannak nihilista és relativista (mindent a történelmiségben feloldó), azaz egy katolikus teológus számára elfogadhatatlan elemek. Ilyennek számítanak például Gianni Vattimo és Richard Rorty hermeneutikaértelmezései, akik (nietzsche-i inspirációra) túlhangsúlyozzák a történetiség erejét, ezzel ellehetetlenítve a hitigazságok tételes megfogalmazását stb.

A Gadamerrel szemben katolikus részről megfogalmazható *jogos* kritika leglényege azonban, véleményem szerint, a heidelbergi filozófus metafizikával kapcsolatos nézeteire vonatkozik. Gadamer ugyanis úgymond kritikátlanul átveszi Heideggertől annak metafizika-kritikáját; ez pedig kétségkívül felülbírálatra szorul. A (helyesen értett) metafizika a filozófia egész történelme során annak hajtóerejét szolgáltatta és – bennfoglalt okoknál fogva – ez a belátható jövőben is így marad. Ennyiben metafizika nélkülözhetetlen a teológiai reflexió számára; Gadamer pedig igazságtalan, amikor kizárólag negatív fényben tünteti fel azt. Amint egy kitűnő kortárs Gadamer-kutató, Jean Grondin újabb tanulmányaiban meggyőzően kimutatta,⁷⁷ lehetséges hermeneutikai érzékenységgel is metafizikát művelni (ám csak a Heidegger és Gadamer által megfogalmazott filozófiai eredmények figyelembevételével).

A jelen tanulmány alapállítása, hogy a katolikus teológia gyümölcsöző ösztönzéseket meríthet Gadamer filozófiai hozzájárulásából. Reméljük, hogy a fent mondottakkal nem csupán lehetséges új utakat jelöltünk ki a további kutatás számára, de – a magunk szűköss keretein belül – hozzá is járultunk e célkitűzés megvalósításához.

⁷³ Vö. például Osman Bilen, *The Historicity of Understanding and the Problem of Relativism in Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington D.C., 2000.

⁷⁴ Martin Heidegger, *Az idő fogalma, A német egyetem önmegnyilatkozása, A rektorátus 1933/34*, Kossuth, Budapest, 1992, 27–51, itt: 49.

⁷⁵ Vö. Jean Grondin, *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*, 167. Vö. továbbá, uő, *The Philosophy of Gadamer*, ford. Kathryn Plant, Acumen, Chesham, 2003, 112–113.

⁷⁶ Vö. John McDowell, „Gadamer and Davidson on Understanding and Relativism”, in Jeff Malpas – Ulrich Arnschuld – Jens Kertscher, eds., *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 2002, 173–194.

⁷⁷ Vö. Jean Grondin, *La beauté de la métaphysique: Essai sur ses piliers herméneutiques*, Cerf, Paris, 2019; uő. *Introduction à la métaphysique*, Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 2004.

BIBLIOGRÁFIA

- Bilen, Osman, *The Historicity of Understanding and the Problem of Relativism in Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, Washington D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2000.
- Bowker, John, *A Year to Live*, London: SPCK, 1991.
- Cambiano, Giuseppe, "Il classicismo animistico di Gadamer", in *Belfagor* Vol. 40 No. 3(1985), 257–282.
- Caputo, John, "Heidegger and Theology", in Charles Guignon (ed.) *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 270–288.
- Eberhard, Philippe, "Gadamer and Theology", *International Journal of Systematic Theology*, Vol 9 Num 3 (2007), 283–300.
- , *The Middle Voice in Gadamer's Hermeneutics: A Basic Interpretation with Some Theological Implications*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- Ford, David F., *Theology. A very short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 1999, 126.
- Fraizer, Jessica, Gadamer by Jessica Fraizier, <https://www.youtube.com/watch?v=Y58NKaQXaA8>.
- Gadamer, Hans-Georg, "Prefazione", in *Studi platonici*, a cura di G. Moretto. Casale Monferrato: Marietti, 1983, i–xii.
- , 'Interpretazione e verita', Intervista rilasciata ad Antonio Fabris, *Teoria* II/1982, quaderno 1.
- , *Die Akutalität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest*, Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1977.
- , *L'inizio della filosofia occidentale*, a cura di Vittorio De Cesare, Milano: Guerini, 1993.
- , *The relevance of the beautiful and other essays*, New York: Cambridge University Press, 1986.
- , *Truth and Method*, New York: The Seabury Press, 1975 (abbreviated: *TM*), originale tedesco: Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Pauls Siebeck), 1965 (2. Auflage, Durch einen Nachtrag erweitert) (abbreviated: *WM*).
- Gibellini, Rosino, *La teologia del XX secolo*, Brescia: Queriniana, 1992.
- Grondin, Jean, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011.
- , *Hans-Georg Gadamer: Eine Biographie*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.
- , *Introduction à la métaphysique*, Montreal: Presses de l'Université de Montreal, 2004.
- , *La beauté de la métaphysique: Essai sur ses piliers herméneutiques*, Paris: Cerf, 2019.
- , "Play, Festival, and Ritual in Gadamer: On the theme of the immemorial in his later works", in Lawrence K. Schmidt, ed., *Language and Linguisticality in Gadamer's Hermeneutics*, Lanham (Maryland): Lexington Books, 2001, 43–50.
- , *The Philosophy of Gadamer*, Chesham: Acumen, 2003.
- Guardini, Romano, *The Spirit of the Liturgy*, Martino Fine Books, Herder, 2018 (the German original: 1918).
- Heidegger, Martin, "Az idő fogalma, A német egyetem önmegnyilatkozása", *A rektorátus* 1933/34, Budapest: Kossuth, 1992.

- , *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe 63, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.
- Huizinga, Johan, *Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture*, Boston: Beacon Press, 1967.
- Jeanrond, Werner G., *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, London: SCM Press, 1994.
- Kattan, Assaad E., “Orthodoxe Theologie und moderne Hermeneutik: Versuch einer kritischen Analyse”, *Catholica* 59 (2005), 67–86.
- , “Revisiting the Question about an Absolute Theological Criterion: Orthodox Theology Challenged by Modern Hermeneutics”, in *Accents and Perspectives of Orthodox Dogmatic Theology as Part of Church Mission and Today’s World: The International Symposium of Orthodox Dogmatic Theology*. Arad 06.–08. June 2007, ed. I. Tulcan (Arad, 2008), 128–143.
- , “Gadamer ‘ad portas’. The Orthodox Understanding of Tradition Challenged by Hermeneutics”, *Journal of Eastern Christian Studies* 2014, 66(1–2), 63–71.
- Lawrence, Frederick G., “Gadamer, the Hermeneutic Revolution, and Theology”, in Robert J. Dostal, (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge: Cambridge University Press, 2nd edn. 2021, 242–281.
- Lonergan, Bernard, *Method in Theology*, Toronto: University of Toronto, 1988.
- Louth, Andrew, *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*, New York: Oxford University Press, 1983.
- Macquarrie, John, *Heidegger and Christianity*, The Hensley Henson Lectures 1993–94, London: SCM Press, 1994.
- Massaia, Livia, “A proposito di Gadamer interprete di Platone: Prospettiva storica e influenze speculative nella ‘Platos dialektische Ethik’”, in *Verifiche* 16 (1987) 343–362.
- McDowell, John, “Gadamer and Davidson on Understanding and Relativism”, in J. Malpas, U. von Arnswald and J. Kertscher eds., *Gadamer’s Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*. MIT Press (2002), 173–194.
- Moretto, Giovanni, *La dimensione religiosa in Gadamer*, Brescia: Queriniana, 1997.
- Ott, Heinrich, “What Is Systematic Theology”, in James M. Robinson – John B. Cobb, Jr, eds., *The Later Heidegger and Theology*, vol I. New York, Evanston, and London: Harper & Row, 1963, 77–111.
- Palmer, Richard E., “A Response to Richard Wolin on Gadamer and the Nazis”, *International Journal of Philosophical Studies*, 10, 2002: 467–82 (response to the following article: Richard Wolin, “Untruth and Method: Nazism and the Complicities of Hans-Georg Gadamer”, *New Republic*, 222[20] 2000: 36–45).
- Patsch Ferenc, *Hermeneutika I: A filozófia jövője és a jövő teológiája*, Budapest: Jezsuita Kiadó, 2016.
- Pieper, Josef, *Leisure: The Basis of Culture*, San Francisco: Ignatius Press, 2009.
- Pontifical Biblical Commission, *The Interpretation of the Bible in the Church* (1993).
- Poulain, Augustin, *Revelations and Visions*, New York: Alba House, 1998.
- Pöggeler, Otto, “Hermeneutische Philosophie und Theologie”, *Man and World* 7, 1974 (1) 3–19.
- Rahner, Karl, “Weltgeschichte und Heilsgeschichte”, in *Schriften zur Theologie*, Band 5, Einsiedeln: Benziger, 1962.
- Ratzinger, Joseph, *The Spirit of the Liturgy*, San Francisco: Ignatius Press, 2000. (*A liturgia szelleme*, Budapest: SZIT, 2020)

- —, *Theology of the Liturgy: The Sacramental Foundation of Christian Existence*, ed. Michael J. Miller, vol. XI of Joseph Ratzinger, *Collected Works*, San Francisco: Ignatius Press, 2014.
- Robinson, James M. – Cobb, John B., Jr., eds, *New Frontiers In Theology*: vol. I *The Later Heidegger and Theology*; vol. II. *The New Hermeneutic*; vol. III. *Theology As History*, New York–Evanston–London: Harper & Row, 1963; 1964; 1967.
- Robinson, James M., “Hermeneutic Since Barth”, in James M. Robinson – John B. Cobb, Jr., *The New Hermeneutic*, New York–Evanston–London: Harper & Row, 1964, 1–77.
- Schillebeeckx, Edward, *Intelligenza della fede: interpretazione e critica*, Roma: Paoline, 1975.
- Stavrou, Michel, “Écriture et tradition dans une perspective orthodoxe”, *Istina*, 51 (2006), 288–302.
- Stobbe, Heinz-Günther, *Hermeneutik – Ein ökumenisches Problem. Eine Kritik der katholischen Gadamer-Rezeption*, Zürich–Köln–Gütersloh, 1981.
- Thiselton, Anthony C., *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein*, Exeter: The Paternoster Press, 1980.
- Vessey, David, “Hans-Georg Gadamer and the Philosophy of Religion”, *Philosophy Compass* 5/8 (2010), 645–655.
- Warnke, Georgia, ed., *Inheriting Gadamer: New Directions in Philosophical Hermeneutics*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.
- Weisheimer, Joel, *Gadamer's Hermeneutics, A Reading of Truth and Method*, New Haven and London: Yale University Press, 1985.
- Welte, Bernhard, *Heilsverständnis*, Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1966.

HANS HÜBNER BIBLIKUS TEOLÓGIÁJA MINT HERMENEUTIKA

A 2013-ban elhunyt Hans Hübner a biblikus teológia tanszékvezető professzora volt a göttingeni egyetemen (Georg-August Universität). Kutatásainak középpontjában az Újszövetség állt, de tanszéke olyan hermeneutikai-teológiai feladatnak látta az ott folyó munkát, amely a Szentírás egészének teológiai megértését segíti elő. Ezért olyan teológiai koncepciót dolgozott ki az Írás két részének az értelmezésére, amellyel egyazon hermeneutikával közelített mind az Ószövetség, mind az Újszövetség megértése felé. Hübner az Újszövetség-kutatás terén habilitált teológusként¹ indult el az Ószövetség irányába, és bár egzegetikai munkásságának a terepe főleg az Újszövetség volt, hermeneutikájának a célja Ó- és Újszövetség együvé tartozásának a teológiai megalapozása volt. Mély meggyőződése szerint ugyanis az Újszövetség nem érthető meg az Ószövetség nélkül, hiszen előbbinek legfontosabb teológiai állításai ószövetségi gondolatokon és motívumokon nyugszanak, azokhoz kapcsolódnak, azokat értelmezik.

I. HANS HÜBNER HERMENEUTIKÁJA

I.1. AZ INNOVATÍV KONCEPCIÓ: *VETUS TESTAMENTUM IN NOVO RECEPTUM*

Hübner hosszú idő alatt kidolgozott alaptézise végig meghatározta teológiai gondolkodását: szerinte az Ószövetség – az Újszövetségben végrehajtott keresztény recepciójából kiindulva – csak annyiban fontos, amennyiben és ahol az Újszövetség teológiailag utal rá; vagyis az Újszövetség felől nézve teológiailag az Ószövetség csak a *Vetus Testamentum in Novo receptum* formájában releváns. E tézis nyomán önálló vonatkoztatási eljárásra lesz az Újszövetségből az Ószövetségre való visszapillantás. Ezzel az új megértési kategóriával Hübner a két szövetség biblikus teológiai együvé tartozását emeli ki, amely egységnek része egyfelől a két szövetség kontinuitása, másfelől azok diszkontinuitása is. Így fogalmaz szerzőnk: „Az újszövetségi szerző recepciója által a *Vetus Testamentum*

¹ Alapvető volt Hübner egész munkássága számára disszertációja („Rechtfertigung und Heiligung in Luthers Römerbriefvorlesung“ címmel) – még egyháztörténeti súlyponttal – és habilitációs munkája („Das Gesetz in der synoptischen Tradition“); szintén meghatározó volt számára „teológiai atyja”, Martin Luther személye, valamint Bultmann Luther-recepciója.

Graece önálló teológiai entitássá válik, mégpedig a *Vetus Testamentum in Novo receptum* má.²

Hübner számára világos, hogy az Ószövetségnek külön recepciója zajlik a zsidóságban, illetve a kereszténységben, vagyis nem tekinti a *Vetus Testamentum in Novo receptum* ot az Ószövetség egyetlen legitim recepciójának.³ Alapvetően elfogadja tehát mind a korai zsidóság Ószövetség-recepcióját, mind annak a zsidóságon belüli további határait,⁴ ugyanakkor nem ezzel a vonulattal foglalkozik, hanem az Ószövetségnek az Újszövetségben belüli továbbélésével.

Hübner számára a *Vetus Testamentum in Novo receptum* felfogás keretében – kanonikus, illetve nyelvi szempontok alapján – az Ószövetség Szeptuagintában manifesztálódó változata a mérvadó.⁵ Ennek az az oka, hogy az újszövetségi szerzők „autoritatív szent Írásként tekintettek”⁶ a Szeptuagintára, ami azzal a következménnyel járt, hogy a keresztény recepciónak a Kr. u. 1. században még nyitott (és a héber kánonnál bővebb) Szeptuaginta-kanon lett az alapja.⁷ Ezért Hübner a görögül beszélő és író újtestamentumi szerzők Ószövetség-utalásaiban közvetlen Szeptuaginta-recepciót lát, lévén szerinte e szerzők a görög nyelvű Ószövetséget vették alapul – vagy oly módon, hogy az Írás görögül a kezük ügyében volt írásos formában, vagy úgy, hogy teljesen bennük élt annak görög szövege. Hübner szerint ezt már az Újszövetségben fellelhető ószövetségi idézetek is alátámasztják,⁸ merthogy azok sok esetben az akkori (feltételezhető) Szeptuaginta-változattal esnek egybe. Hübner sokszor hangoztatja és hermeneutikailag alá is támasztja azon elgondolását, hogy szerinte a Szeptuaginta görög szövegváltozata fontos közvetítő szerepet játszott Ó- és Újszövetség között: „a *Szeptuaginta predomináns*.”⁹ Véleménye szerint a héber szövegváltozatok és fogalmak ezzel szemben csak alkalmilag kapnak szerepet: azokban a Hübner által feltárt esetekben, ahol a héber háttér teológiailag kimutathatóan fontos egy szófordulat, nyelvi megfogalmazás vagy teológiai felfogás újszövetségi recepciójában.

Bár Hübner teljesen tisztában van a Szeptuaginta görög szövegének sokrétűségével, alaptézise mégis egy olyan korban fogalmazódott meg, amelyben a Szeptuaginta-kutatás

² Hübner, „Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum”, 187.

³ Vö. pl. *uo.*, 179.184.

⁴ Vö. Hübner, *Kanon-Geschichte-Gott*, 21.30.

⁵ Így pl. Hübner, „Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum”, 176sk. Méltatja Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, 278.

⁶ Hübner, *uo.*, 183, valamint *uő.*, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* Band I, 63.

⁷ A kánon kérdéséhez lásd Hübner, „Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum”, 176–188; valamint Poulsen, *God, His Servant, and the Nations*, 20–35. Utolni kell itt Hübnernek a Szeptuaginta-kánon egyes könyveiről szóló publikációira: *Die Weisheit Salomos übersetzt und erklärt*; „Der vergessene Baruch. Zur Baruch-Rezeption des Paulus in 1Kor 1,18–31”.

⁸ A görög nyelvűség kérdéséhez lásd Hübner, *Biblische Theologie II*, 18sk.

⁹ *Uo.*, I, 64 (kiemelés az eredetiben).

még nem tudta alaposabban értékelni az egyes szövegváltozatok közti különbségeket, és nem tudta új szemmel vizsgálni a szövegagyományon belül például az antióchiai variáns.¹⁰ Hübner tudatában volt annak, hogy gondolkodása kezdő lökést és később további lendületet adott a Szeptuaginta-kutatásnak,¹¹ ám érdeklődése igazából arra irányult, a Szeptuaginta milyen szerepet játszott ószövetségi megfogalmazások közvetítésében az újszövetségi szövegek és szerzők felé. Ezért szerzőnk ugyan érdeklődéssel figyelte a Szeptuaginta-kutatást, de ő maga nem mélyült el a szövegkutatásban. E feladatot meghagyta a Szeptuaginta-szakértőknek, akikkel például a szintén göttingeni Szeptuaginta Intézetben tudott találkozni.¹²

Nem pusztán Hüber alapvető „Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum” című tanulmányából¹³ látszik jól, szerzője mennyire a Szeptuaginta szövegét tekintette az újtestamentumi Ószövetség-recepció alapjának, hanem még inkább a *Vetus Testamentum in Novo* (VTIN) keretében¹⁴ megjelent munkáiból. Ezekben Hübner és munkatársai aprólékos szövegösszevetések alapján mutatják ki, nyelvi és teológiai közelségük alapján mely szövegrecepciók kapcsolhatják össze az Ó- és az Újszövetséget. Hübner igen sok energiát fektetett e VTIN-projektbe (amelyet sok éven át támogatott a Deutsche Forschungsgemeinschaft is), stábjával együtt¹⁵ teológiailag releváns párhuzamokat gyűjtve az Ó- és az egész Újszövetség között. A nagy lelkesedéssel induló többkötetes opus keretében azonban – amely a biblikus teológia terén végzett hübnéri életműnek a csúcsa szeretett volna lenni – szerzőnk életében csupán a páli és a deuteropaulínus levelekkel, valamint a János-evangéliummal foglalkozó munkák jelentek meg. Sok anyag gyűlt össze a szinoptikus evangéliumok, a Zsidóknak írt levél, a katolikus levelek és a Jelenések könyve kutatása során is, ám ezeket Hübner már nem tudta sajtó alá rendezni.¹⁶

A VTIN szövegösszevetéseiben leginkább (az idézetekben szereplő) szó szerinti párhuzamosságok a fontosak, de érdeklődésre tarthatnak számot a görög nyelvi megoldá-

¹⁰ Vö. Hübner, „Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum”, 179–182; az antióchiai szöveg új értékeléséhez lásd például Kreuzer, *From „Old Greek” to the Recension*.

¹¹ Személy szerint önmagára így tekintett; szövegszerűen lásd Hübner, „Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum”, valamint uő., *Biblische Theologie I*, 37–70.

¹² Leginkább ez az intézet gondolja az ún. „Göttinger Septuaginta” kiadást, amelyről a www.septuaginta.uni-goettingen.de, valamint https://de.wikipedia.org/wiki/Göttinger_Septuaginta-Unternehmen ad bővebb tájékoztatást.

¹³ Hübner, „Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum. Die Frage nach dem Kanon des Alten Testaments aus neutestamentlicher Sicht.”

¹⁴ Uő., *Vetus Testamentum in Novo Bd. II*, valamint Hübner, A. Labahn, M. Labahn, *Vetus Testamentum in Novo* vol. 1,2.

¹⁵ Hübner professzor úrnak hosszú éveken keresztül tudományos munkatársa voltam, és e szerepemben a közreműködő hallgatókkal való kapcsolattartást koordináltam. E munka végén Marco Voigt és Michael Labahn is részt vettek e projektben, még Hans Hübner nyugdíjba vonulása után is.

¹⁶ A kéziratok Hans Hübner hagyatékában találhatók, feleségénél, Katharina Hübnernél, Bad Sooden-Allendorfban, Hübner professzor úr utolsó lakhelyén.

sokra, teológiai motívumokra és utóbbiak kontextusaira utaló allúziók is.¹⁷ E táblázatos összehasonlítások az egyik oszlopban hozzák ugyan a héber szöveg maszoréta verzióját is, de a Szeptuaginta-szöveget tekintik a legfontosabbnak. Utóbbi és az újszövetségi részletek közt kimutatott és kiemelt párhuzamosságok leginkább arra mutatnak rá, hogy az Újszövetség számára a Szeptuaginta-szövegnek igen komoly közvetítő szerepe volt az Ótestamentum értelmezésében. Hübner egészen odáig elmegy: „a Szeptuagintának az Újszövetségben olyan teológiai súlya van, amilyennel a héber összöveg nem rendelkezik.”¹⁸ Szerzőnket az egész kérdéskörben alapvetően a Szeptuaginta közvetítő szerepének a *teológiai fontossága* izgatja; Hübner nem foglalkozik más szöveggyűjteményekkel, például a Holt-tengeri tekercsekben olvashatókkal.

1.2. BIBLIKUS TEOLÓGIA MINT RECEPCIÓ ÉS INTERPRETÁCIÓ

Hermeneutikai gondolkodását háromkötetes *Biblische Theologie des Neuen Testaments* című munkájában (1990/1993/1995) bontja ki Hübner. Az Újszövetség könyveit és azok teológiáját a bennük fellelhető ószövetségi idézetek nyomán értelmezi, merthogy szerinte ezen idézeteknek fontos szerepük van az egész Újszövetség teológiai mondanódójának meghatározásában, sőt ezek az ószövetségi idézetek képezik az adott újszövetségi könyvek lényegét. Ez a hübnéri hermeneutikai koncepció annyiban nyújt újfajta biblikus teológiai megközelítést, hogy szerinte az Ószövetségből vett elemek újszövetségi recepciója alkotja a hidat a két testamentum között. Hübner szerint például

„az ószövetségi messiás-elképzelések nélkül csupán egy érthetetlen formula lenne a legősibb újszövetségi hitvallás, a 'Jézus a Krisztus'... Az egész Újszövetség mélyén az az alapmeggyőződés rejlik, hogy a Názáreti Jézusban mint az Írásban megígért Messiásban Izrael és az egész emberiség megmentő Istene nyilatkozta ki magát... Az Újszövetség csakis a Krisztus-eseménynek ezen perspektívájából olvassa és értelmezi az Írást.”¹⁹

Hübner hermeneutikai koncepciója eltérhetetlen összekötő kapocsnak látja azt, hogy az ószövetségi messiásképzetekre épít a keresztény Krisztus-hitvallás, előbbieket viszont csak a Krisztus-esemény révén kapják meg értelmüket. A Krisztus-esemény tehát nem érthető meg az Íráshoz való kapcsolódás nélkül.

E hübnéri gondolkodás jól megkülönböztethető más biblikus teológiai kiindulásoktól. Azok ugyanis leginkább Isten közös kinyilatkoztatás-történetét vizsgálják a két szövegben, vagyis azt a folyamatosságot, amely az Ó- és Újszövetség kánonjában kitapintható, és amely hagyománytörténeti szempontból az állandó aktualizálások folyama-

¹⁷ A VTIN segédanyagnak készült: az egyezések és párhuzamok szakaszos kiemelései a gyors tájékozódást szolgálják.

¹⁸ Hübner, „Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum”, 176.

¹⁹ *Uo.*, 186.

tának tekinthető (ily módon közelít például Hartmut Gese²⁰ a témához). Hübner ezzel szemben feladja a két szövetség töretlen kontinuitásának a tézisé: ²¹ hermeneutikája szerint az ószövetségi idézetek és rájátszások újszövetségi recepciójában olyannyira jelen van a referenciaszövegek kontextusa, hogy megvizsgálandónak tartja a két szövetségnek mind az összekötő, mind a szétválasztó mozzanatait. Arra törekszik, hogy pontosabban meg tudja határozni „a két szövetség teológiai viszonyát egymáshoz.” ²² Mindazonáltal ő is abból indul ki, hogy „egyazon Isten nyilatkoztatta ki magát Izrael történetében és Jézus Krisztusban... és ugyanő Jézus Krisztusban az egész emberiség megváltó Istenének mutatkozott.” ²³

Mindehhez Hübner használ egy olyan módszertani megközelítést is, amelyet az akkori német nyelvű egezetikai szakirodalomban még eléggé ritkán alkalmaztak: 1991-es nagy tanulmányában az intertextualitás kategóriáját. ²⁴ Hübner szerint az intertextualitás „alapvető ténye... a szövegek egymással való kapcsolata, pontosabban az adott újszövetségek által recipiált konkrét ószövetségi szövegek kapcsolódása az előbbiekhöz.” ²⁵ E mozzanattal Hübner magasabb „reflexiós szintre” emeli azt a kiinduló kérdését, amely ószövetségi idézetek „megállapításainak és verifikálásainak” a feltárására irányult: ²⁶ „A szerző felfogása szerint az intertextualitás visszhangjai sokkal inkább annak a jelei, hogy *több* rejlik itt, mint könyvek pusztá párbeszéde!”; lévén egy ilyen pusztá párbeszéd „a Biblián belüli intertextualitás kérdése számára ontológiailag elégtelen lenne.” Később úgy fogalmaz Hübner, „*egyetlen új szellemi egységgé nő össze* mindez: a pretextusok és azok világa, a szöveg, valamint a maga világában élő szerző.” ²⁷

Mivel szerzőnk szerint „a krisztológia Istent mint *deus hermeneuticus* implicálja”, ²⁸ ezért Hübner gondolkodásának középpontjában olyan újszövetségi szakaszok állnak, amelyek a Krisztus-eseménynek az embereket érintő szótériológiai jelentőségét értelmezik teológiai szempontból, Jn 1,18-hoz ²⁹ kapcsolódva (példákat arra majd lásd 1.3). Számos újszövetségi szöveg értelmezi Krisztus működését ószövetségi elgondolások nyomán; Hübner azt kutatja, miként adaptálták ezen ószövetségi kijelentéseket az új-

²⁰ Vö. Gese, „Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie”, 11–14; Gese mellett még Merk, „Biblische Theologie”, 469–471.

²¹ Lásd ehhez Strecker, *Theologie des Neuen Testaments*, 5–9.

²² Hübner, „Sühne und Versöhnung”, 124.

²³ Uő., *Biblische Theologie des Neuen Testaments I*, 240. A „Selbigkeit Gottes” fogalom (magyarul kb. ’Isten önázonossága’ – a ford.) Udo Schnelle szerint is Hübner koncepciójának a középpontja, vö. Schnelle, *Einführung in die neutestamentliche Exegese*, 205.

²⁴ Programadó módon lásd Hübner, „Intertextualität – die hermeneutische Strategie des Paulus. Zu einem neuen Versuch der theologischen Rezeption des Alten Testaments im Neuen.”

²⁵ Uo., 252 (kiemelés az eredetiben).

²⁶ Uo., 253.

²⁷ Uo., 264 (kiemelés az eredetiben).

²⁸ Hübner, „Deus hermeneuticus”, 9 (kiemelés az eredetiben).

²⁹ Uő., „EN ARKHI EGO EIMI”.

szövevségiek a Krisztus-eseményre. Ennek kapcsán beszél Hübner az Újszövevség „perspektivitásáról” – vagyis hogy az a Krisztus-eseményt állítja az Írás középpontjába –, az újszövevségi szerzőkkel kapcsolatosan pedig arról, hogy „ők az Ószövevséget a Názáreti Jézusban beteljesedő messiási ígéretek fényében olvassák és értelmezik.”³⁰ Hübneret leginkább az ószövevségi kijelentések újszövevségi relevanciája izgatja ebben az összefüggésben, és ez alapján különbözteti meg egyfelől a recipiált és releváns ószövevségi vonatkozásokat – végső soron ezek alkotják a *Vetus Testamentum in Novo receptum* ot –, másfelől a Krisztus-eseményre alapuló Újszövevség számára irreleváns ószövevségi szövegeket, motívumokat, témákat – ez tulajdonképpen a fennmaradó *Vetus Testamentum in se*.³¹ E hübneri differenciálás – szigorú határokat húzva – az Ószövevség jelentőségét annak krisztológiai fókuszú újszövevségi hatástörténetére szűkíti le.

Hübner számára mindezen teológiai megállapítások igazából csak egzisztenciális vonatkozásuk miatt lényegesek. Szerinte az Istenről szóló beszéd nem valami elvont gondolati művelet – egy távoli, az emberektől elkülönítendő isteni, illetve mennyei lényről, aki a háttérben gyakorolja hatalmát –, hanem az emberről szóló beszéd. Az egzisztenciális interpretáció ezen hermeneutikai kiindulásához az alapötletet Hübner egyfelől Martin Heideggertől, másfelől Rudolf Bultmanntól veszi.³² Ebben az összefüggésben Hübner szerint a hermeneutika feladata és definíciója: az ember életviszonyainak és életmegnyilvánulásainak a megértése. Heideggertől „a jelenvaló lét (*Dasein*) történetiségét” vizsgáló intenciót³³ veszi át Hübner, vagyis a következő kérdéseket: Mit jelent az, hogy döntéseivel az ember a múlt és a jövő között áll? Az őt körülvevő világ megértőjeként az ember meg akarja-e nyerni vagy el akarja-e veszíteni az élet tulajdonképpeniségét?³⁴ Bultmann nyomán pedig mindebből a „történetiség igényét” hallja ki Hübner, amin azt a kérdést érti, hogy az ember milyen módon fogja fel – pontosabban: értelmezi – saját egzisztenciáját a világban.³⁵ Hübner gondolkodásának központi kategóriája tehát alapvetően az ember világban való ontológiai létezése. Az újszövevségi kérdésnek annyiban van köze ehhez a létezéshez, hogy a kérügma válaszra vár a maga történetiségében élő ember hitében.

A Hübner által felhasznált heideggeri, illetve bultmanni hermeneutikai alapok további létfilozófiai implikációira itt nem akarunk bővebben kitérni. Annyit mindazonáltal

³⁰ Uő., *Biblische Theologie des Neuen Testaments I*, 65.

³¹ E megkülönböztetéshez lásd uő., „*Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum*”, 188.

³² Alapvető munka Hübner „*Was ist existentielle Interpretation?*” című írása. Elsősorban a Heidegger-kapcsolathoz vö. Hübner, „*Zuspruch des Seyns und Zuspruch Gottes. Die Spätphilosophie Martin Heideggers und die Hermeneutik des Neuen Testaments*”, valamint Hübner, „*Wahrheit und Wort. Heideggers 'Vom Wesen der Wahrheit' und Wahrheit im Johannes-Evangelium.*”

³³ Uő., „*Was ist existentielle Interpretation?*”, 236sk.

³⁴ Uő., 242sk.

³⁵ Uő., 239.

érdemes leszögeznünk, hogy az egzisztenciális értelmezés révén Hübner a teológiai kijelentéseket következetesen az emberre vonatkoztatja – még hozzá abban a formájukban, ahogyan azok a Krisztus-esemény révén megszólítják az embert. Ebből az következik, hogy teológiai kijelentések csak akkor bontakozhatnak ki a maguk teljességében, ha figyelembe vesszük az embert is mint e kijelentések megszólítottját, illetve ha az ember meghallja e megszólítást. Az embert megszólító isteni megnyilvánulás egyik következménye az ember közvetlen reagálása, vagyis hogy hitben és cselekedetben elfogadja az üdveseményt.

„Istent tehát *deus hermeneuticus*nak is nevezhetjük, merthogy Ő az igehirdetésben megnyilvánuló Istenként eme igehirdetés-esemény által váltja ki a megigazulás-eseményt – már amennyiben az evangélium halló fülekre talál a hitben.”³⁶

1.3. AZ ÚJSZÖVETSÉG TEOLÓGIAI SÚLYPONTJAI HÜBNER FELFOGÁSÁBAN

E hermeneutikai alapvetéseit Hübner háromkötetes újszövetségi biblikus teológiájában³⁷ bontja ki: itt a különböző újszövetségi iratokban a Krisztus-eseményt és annak szótériológiai implikációit vizsgálja. Mindezt szigorúan az emberre irányulva végzi, aki a Krisztus általi isteni üdvesemény hitben realizálódó célpontja.

Az Újszövetségen belül az egyik hübneri súlypontot a páli levelek alkotják³⁸ – illetve valamennyire az apostol közvetlen hatását tükröző deuteropaulínus levelek is –, még hozzá két, egymástól elválaszthatatlan szempont szerint: egyrészt az ószövetségi elképzelések recepciója, másrészt a páli szótériológia vonatkozásában. Hübner szerint a teológus Pál ószövetségi szövegek és témák alapján, azokat értelmezve bontja ki teológiai gondolatait, még hozzá a korai zsidóság interpretációs gyakorlatához kapcsolódva, azt továbbfejlesztve. Az ószövetségi mozzanatokat Pál a Krisztus-eseményre vonatkoztatja, ezzel az ótestamentumi Írások önálló értelmezését nyújtva. Jó példa erre az, amikor a Rómaiaknak, illetve a Galatáknak írt levelében (Róm 4, illetve Gal 3) újraértékeli Ábrahámnak mint a hit atyjának a szerepét minden nép számára,³⁹ vagy amikor a Rómaiaknak, illetve a Korintusiaknak írt első levelében szembeállítja egymással Ádámot és Krisztust (Róm 5,14, illetve 1Kor 15,21sk). Hübner szerint Pál újraértelmezi Isten megszólalásának célcsoportját is (Róm 9–11): megszüntetve az ószövetségi pretextusok Izrael-központúságát, immár minden nép Isten általi megszólításáról beszél. Hübner

³⁶ Uő., „*Deus hermeneuticus*”, 15 (kiemelés az eredetiben).

³⁷ Uő., *Biblische Theologie des Neuen Testaments I–III*.

³⁸ Hübner legtöbbet a páli levelekkel foglalkozott teológiai munkássága során, ennek eredménye a *Biblische Theologie des Neuen Testaments II.*, amely a maga 450 oldalával a trilógia legvaskosabb könyve. Peter Stuhlmacher szerint (*Biblische Theologie*, 277) e Hübner-kötet „az újszövetségi biblikus teológia leglényege”; Hübner életművéből valóban ez a kötet talált a legelevenebb fogadtatásra.

³⁹ Vö. ehhez részletesen Antje Labahn, „Erbe und Annahme der Verheißung als Realisierung des Glaubens. Die Rezeption Abrahams durch Paulus in Gal 3.”

szerint ide tartozik az a páli igyekezet is, hogy a megigazulás témakörében – ószövetségi fogalmak újraértelmezése révén – új módon recipiáljon és interpretáljon olyan megváltással kapcsolatos fogalmakat, mint az engesztelés vagy a kiengesztelődés. Hübner ezen és további témák kapcsán azt fejtegeti, miként irányul Isten cselekvése az emberre, annak világban való létezésére, és hogy a Krisztus-esemény mivel járul hozzá ahhoz, hogy a romlott világban a megváltás lehessen az ember osztályrésze. Ezek alapján Hübner a következőképpen határozza meg „a páli teológia hermeneutikáját”: Pált elsősorban „az emberi lét teológiai reflexiója izgatja... Istenről azért beszél Pál, mert azt akarja kifejezteni, mi is az ember Isten színe előtt.”⁴⁰

Mindebben központi szerepe van a megigazulástannak, merthogy Hübner ószövetségi engesztelési felfogások nyomán közelít Krisztus engesztelő halála teológiai értelmezéséhez (vö. Róm 3,25; 5,6skk). Arra jut szerzőnk, hogy

„Krisztus engesztelő halálának témájában Pál kifejezetten kerüli az ószövetségi Templomban végzett kultikus engesztelés révén megszerzett bűnbocsánat megemlítését... Pál itt egyedül a maga Isten által felkínált engesztelés gondolatát veszi át az Ószövetségből, radikálisan ignorálva ezzel ezen elgondolás ótestamentumi kultikus gyökereit.”⁴¹

Míg az ószövetségi ember úgy váltatik meg bűnétől, hogy újra meg újra részt vesz a kultikus engesztelésben, addig Pál e gondolat helyére Krisztus kereszthalálának egyszeri eseményét állítja, amelynek engesztelő hatása kiárad minden emberre. Hübner az újszövetségi engesztelő áldozatra és Krisztus helyettesítő engesztelésére vonatkoztatja az ószövetségi „egzisztenciahelyettesítést” (amely utóbbi annyit jelentett: „élethelyettesítés” és „alanycsere az áldozat bemutatásakor”). Míg az ó- és az újszövetségi áldozatban azonos az a mozzanat, hogy Isten ér el „kívülről” valamilyen hatást az emberben – azaz mindkét áldozat az emberi egzisztencia mélyére hatol –,⁴² addig különbségük Hübner szerint abban áll, hogy Krisztus áldozatának a hatékonysága messze felülmúlja az ószövetségiekét. Hiszen az újszövetségi felfogás szerint a megváltás csakis a Krisztus keresztje által elhozott Isten–ember kiengesztelődés révén érkezhetsen el, és az az emberek számára egzisztenciálisan csakis akkor lesz hatékony, ha ezeket az adományokat a Jézus Krisztusba vetett hitük révén ők el is fogadják.⁴³ Az ily módon megigazult ember számára válik lehetővé az, hogy *sola gratia* kapja meg a bűnéért való engesztelést, valamint ez által a megszabadulást az új létben.⁴⁴

⁴⁰ Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments II*, 77.

⁴¹ Uő., „Sühne und Versöhnung”, 127.

⁴² Uo., 123; vö. uő., „Deus hermeneuticus”, 16.

⁴³ Ehhez részleteiben lásd uő., „Sühne und Versöhnung”.

⁴⁴ Uo., 129. A Hübner által szintúgy használt *sola fide* és a *sola scriptura* mellett a *sola gratia*-ból halani ki leginkább Luther terminológiáját.

Hübner számára az evangéliumok biblikus teológiai interpretációiban is fontosak az ószövetségi ígéretekre történő utalások, lévén Jézus Krisztus élete és működése mint azok beteljesedése értelmeződik. Leginkább Máté evangélista láttatja Jézus életét ebből a szemszögből, az ún. „beteljesedési idézeteket” hívva igazolásul. Hübner számára a „krisztológiai-szótériológiai kijelentésnek” ez a teológiai érvelésstratégiája arra utal, hogy „Jézus Krisztusban maga Isten van jelen”, és hogy Jézusban teljesednek be az Ószövetség „kvázi-messiási” ígérétei” (Iz 7,14; 9,5; 11,1skk).⁴⁵ Ebből pedig Hübner arra következtet, hogy Izrael üdvtörténete Izrael messiásának elérkezével univerzálissá tágu (vö. Mt 1,21; 8,11): Jahve népéből, illetve *Jahve qahal*-jából *ecclesia Christi* lesz.⁴⁶ Így pedig az üdvösség megnyílik minden más nép számára, mint ahogy Izrael előtt is. Az ószövetségi „beteljesedési idézeteknek” van egy „krisztológiai intenciója”, amely az új, krisztológiaiilag közvetített üdvuniverzalizmusra utal. Ezt véli felfedezni Hübner „a Törvény beteljesedés-krisztológiájában” is (vö. Mt 5,17): szerinte a Törvény így jut el „belső értelme beteljesedésére.”⁴⁷ Idetartozónak véli Hübner továbbá a Hegyi beszédet (Mt 5–7) és a keresztelési parancsot is (Mt 28,20), merthogy ezekben szerinte Jézus a „Törvény tanítója”, aki új értelmezést ad az Ószövetségben mondottaknak. Hübner úgy véli, amikor a törvényadásnak és a szövetségkötésnek az ószövetségi hegye az Újszövetségben a kinyilatkoztatás hegyévé válik, azzal Krisztus „tipologikusan meghaladja” az ószövetségi Törvényt. Egyfelől tehát megvan „a kontinuitás a Törvényben”, másfelől azonban „ott a diszkontinuitás a hit közösségében, tudniillik... a váltás Izraelből az egyházra.”⁴⁸

Az Újszövetségben sok helyütt kitapintott Ószövetség-recepcióra Hübnernél egyfajta krisztologikus-szótériologikus hermeneutika jellemző, amelyben a kapcsolódások hol kontinuitást szülnek, hol viszont diszkontinuitást. E megkülönböztetéssel Hübner tulajdonképpen újfent a *Vetus Testamentum in Novo receptum* alaptézishez – valamint az Ószövetségnek ebből következő kettős megítéléséhez – jut vissza, még ha minderre a szó szoros értelmében nem is tér ki háromkötetes nagy biblikus teológiájában.

2. HANS HÜBNER TEOLÓGIÁJÁNAK RECEPCIÓJA, KRITIKÁJA

2.1. AZ ÓSZÖVETSÉG JELENTÉSE/JELENTŐSÉGE

Hübner hermeneutikai elgondolásából egyenesen következik, hogy az Ószövetség különböző mozzanatainak a jelentőségét egyedül az adja meg, amennyiben és amennyire azoknak van újszövetségi recepciójuk – ez az ún. *Vetus Testamentum in Novo receptum*

⁴⁵ Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments III*, 101.

⁴⁶ *Uo.*, 103.

⁴⁷ *Uo.*, 110.

⁴⁸ *Uo.*, 117.

Hübner szerint „új teológiai entitással bír”; Hübner persze beszél a kánoni Ószövetséggel azonosított *Vetus Testamentum per se*-ről is.⁴⁹ E hübnéri megkülönböztetés *de facto* recepciótörténeti tárgykritikát (*Sachkritik*) jelent,⁵⁰ hiszen két különböző kategóriába osztja az ószövetségi szövegeket: vannak egyrészt olyanok, amelyek fontossága az újszövetségi recepciójuk miatt – bár módosított értelemben, de – továbbra is megmarad, másfelől vannak olyan ószövetségi szövegek, motívumok, eszmék, képek és szakaszok, amelyekkel nem foglalkozik a keresztény teológia, sőt akár meghaladottnak is tekinti azokat.⁵¹ E hübnéri módszertani alaptétel nem az Írás egysége alapján gondolkozik.⁵² Egyik következménye pedig az, hogy az Ószövetség tetemes része lényegtelennek válik a keresztény teológia számára.

Mindazonáltal nyilván kétségtelen, hogy például az Ószövetség bizonyos étel- és áldozati előírásai nem fontosak a keresztény hit számára. Hiába fektet nagy súlyt Hübner a krisztológiai és szótériológiai alapú recepció gondolatára – azt idézetekkel és utalásokkal, sőt azok kontextusának beemeléssel is alátámasztva –, kérdéses marad, hogy az Ószövetség ily csekély tartalmi relevanciája elégséges-e a keresztény hit és e hit gyökereinek a megértéséhez, hiszen az Ószövetség szinte redukálva lesz kései eszkatologikus („messiási”) üdvkijelentéseire. Véleményem szerint pontosan fogalmaz Otto Merk, aki szerint a hübnéri gondolkodás „megrövidíti... a teológiai kijelentéseket, azok hatásait.”⁵³ Mert bizony a Krisztus-eseményen kívül más témákat is felkínál számos ószövetségi kép, metafora, motívum és eszme továbbélése, és ezek Hübnernél alig jutnak szóhoz. Ilyen mozzanatok többek között: Isten mint a történelem ura; Isten működésének szempontjai a teremtésben és az ember, az emberi életvilág fenntartásában; az örömben vagy szenvedésben megélt emberi életutak értelmezése Isten színe előtt (például a zsoltárokbán); az író prófétáknál felharsanó társadalomkritika; a különböző élettapasztalatokat érintő bölcsességi szentenciák; történelemértelmezések és a történelmet interpretáló elbeszélések, amelyeknek a szereplői konkrét történeti kontextusokban a történelem uraként megjelenő Istennel találkozhatnak; stb. E témák közül sokhoz kap-

⁴⁹ Hübner, „Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum”, 187.188. Hübner differenciál „az Írás szó szerinti értelme, illetve recepció értelme között” is; in uő., „Kanon–Geschichte–Gott”, 20 (kiemelés az eredetiben).

⁵⁰ Vö. Udo Schnelle, *Einführung*, 205.

⁵¹ Vö. Hübner, „Kanon”, 28sk. Ezért lehetséges az, hogy Hübner számára az ószövetségi „üdvgyülekezet... meghaladott lelki valóság” újszövetségi szemmel nézve is (*Biblische Theologie des Neuen Testaments II*, 22).

⁵² Ehhez lásd Thomas Söding, „Probleme und Chancen Biblischer Theologie aus neutestamentlicher Sicht”, 173. Kritikusabban fogalmaz Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, 279sk: szerinte e differenciálás „művi” (279), és az Ószövetség degradálását jelenti (280). Arie W. Zwiép, „Bible Hermeneutics”, 959 (=A bibliai hermeneutikák kézikönyve Origenéstől napjainkig, 1013) értelmezésében a hübnéri gondolkodás „két külön szintet” hoz létre.

⁵³ Otto Merk, „Gesamt biblische Theologie. Eine offene Diskussion”, 234. Precízebben fogalmaz Ferdinand Hahn, aki hiányolja „a Jézusra való visszakérdezést és a hűsvéti kérésgma jelentőségét” (Hahn, *Theologie des Neuen Testaments I*, 15).

csolódik az Újszövetség, és sok ilyen játszik szerepet Jézusnál és követőinél. Vagyis az Ószövetség sokféle hangja aligha redukálható egyedül a bűn és megváltás témájára.

Az Ószövetség ugyanis – hagyománytörténeti kapcsolódásai révén – sokféle kijelentéssel él „Isten kinyilatkoztató működésének azon szótériológiai dinamikáját”⁵⁴ illetően, amelynek recepciója megtalálható mind a korai zsidóság munkáiban, mind az Újszövetségben. A VTIN által összegyűjtött anyag⁵⁵ e recepciót leginkább idézetek és rájátszások révén próbálta meg igazolni. Ez részben helyénvaló is volt, ugyanakkor pusztán ezekhez ragaszkodni végzetes beszűkülést jelent. Merthogy éppen az intertextualitás-modell alapján a közvetlen írásos recepció mellett számolni kell egyéb közvetítési formákkal is, mint amilyen például a kulturális emlékezet⁵⁶ nyújtotta tér – akár az újszövetségi szerzőknek, akár az Újszövetséget olvasóknak/hallgatóknak a síkján.

A recepció a gondolatkörök egyetlen nagy, közös teológiai és kulturális terében zajlik, és Hübnerrel egyetértve magától értetődőnek vehetjük azt, hogy a Szeptuaginta fontos szerepet játszott közvetítőként – mind nyelvi szempontból, mind bővebb kánonja miatt –, ráadásul a görög nyelv és hellenista kulturális tér is segítette a kereszténység elterjedését a Földközi-tenger nyugati medencéjében. Felfogások, képek, motívumok jönnek-mennek, transzportálódnak és recipiálódnak, értelmezésükben és jelentőségükben módosulva ágyazódnak bele új kontextusokba. Vagyis sokféle kapcsolódási ponttal és átvételi módozattal van dolgunk, és mindezek együtt tették lehetővé ószövetségi képeknek, motívumoknak, metaforáknak, eszméknek és gondolatoknak eleven továbbélését a korai kereszténységben.

Hans Hübner legfőbb törekvése annak kimutatása volt, hogy az Újszövetség legfontosabb teológiai gondolatai az Ószövetségből nőttek ki, és hogy ez a *propriuma* az Újszövetségnek; Otto Merk minden újszövetségi biblikus teológiától egy ilyen *proprium* felmutatását várta el.⁵⁷ Csakhogy Hübner vállalkozása mégsem lett átfogó. Mert hiába volt jó a hermeneutikai kiindulópontja – azaz a szótériológiai és antropológiai gyökerű Krisztus-esemény jelentését/jelentőségét tekinteni az újszövetségi tanítás magjának –, az ószövetségi mozzanatok recepciójával nem szabad megállni e ponton. Kutatni kell tovább az Isten működését leíró többi – szintén ószövetségi gyökerek interpretálásából és továbbformálásából megmagyarázható – kijelentést is azon formájukban, amelyben rendelkezésre álltak az isteni működés tanúinak és továbbadóinak hagyományában és kulturális emlékezetében.

⁵⁴ Schnelle, *Einführung*, 205.

⁵⁵ Hübner, *Vetus Testamentum in Novo Bd. II*, valamint Hübner, A. Labahn, M. Labahn, *Vetus Testamentum in Novo vol. 1,2* (= VTIN).

⁵⁶ A módszertannal kapcsolatosan lásd például Ehud Ben Zvi, „Remembering the Prophets”.

⁵⁷ Merk, „Gesamtbiblische Theologie”, 226.223.235.

2.2. HÜBNER ANTROPOLÓGIAI KIINDULÓPONTJA ÉS CÉLJA (EGZISZTENCIÁLIS MEGSZÓLÍTOTTSÁG, TUDÁSSZOCIOLÓGIAI ÉLETVILÁG)

Hübner ragaszkodott hermeneutikájának azon alaptéziséhez, hogy a teológiai kijelentések csakis akkor relevánsak, ahol és amennyiben az emberről szólnak.

„A fundamentális teológia nyelvén szólva: a személyességnek – már az Ószövetségben alapvető – dimenziója határozza meg Isten és ember kölcsönös viszonyát, és e személyesség képezi a kerymatikus történet mind krisztológiai-szótériológiai, mind antropológiai alapját is – ahogyan erről programadó módon például Róm 1,61sk szól.”⁵⁸

Hübner a rendszeres teológia és a filozófia nyelvi-gondolkodási köntösébe öltöztette alapeszméjét,⁵⁹ és ez megnehezítette teológiai felfogásának befogadását az akadémiai körökben.⁶⁰ Ugyanakkor az újszövetségi tanításnak – illetve az Ó- és Újszövetség szövegeinek és kijelentéseinek – a megszólítás-jellegével egy igen fontos, a Biblia tanításának elemi jelentőségű mozzanatára mutatott rá: az emberi egzisztencia egészét érinti Isten Igéjének a megszólítása. Hübner szerint az ember megváltásra váró, bűnök terhe alatt nyögő lény, aki a Krisztus-esemény elfogadása által felszabadíttatik az Isten üdvösségében való részesedésre. Mindez azt jelenti, hogy az egzisztenciálisan érintett ember abban a teljesen egyedi életvilágában szólíttatik meg, amelyben az Isten általi elfogadás a megváltás alakjában megadatik neki.

Istenről és emberről beszélni egyet jelent szólni az ember életvonatkozásairól. Az ember életvalóságát újra meg újra kutatni és értelmezni kell. Mivel az Istennel kapcsolatos bibliai történetek egyben az emberről is beszélnek, ezért e bibliai szövegek messzemenően felfoghatók az ember életvilága, annak különböző kontextusai értelmezésének. Ebbe az „életvilág” fogalomba nem pusztán az emberrel kapcsolatos antropológiai és szótériológiai alapkijelentések tartoznak bele, hanem – az individuális interpretációkban reflektált – sokféle életvilág-körülmény is.

⁵⁸ Hübner, „Kanon”, 24.

⁵⁹ Vö. például két hosszabb, rendszeres teológiai exkurzusát a kinyilatkoztatás témájáról, in Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments I*, 149–172 és 203–239. De e két exkurzuson túl is gyakoriak Hübner publikációiban a szisztematikus teológiai gondolatmenetek.

⁶⁰ Hübnernek az Újszövetség-tudományra gyakorolt hatásáról lásd Bernd Jaspert megemlékezését (Jaspert, „Wahrheit im Wort”), amely inkább Hübner fundamentális teológiájára tér ki, valamint Frederik Poulsen írását („God, His Servant and the Nations in Isaiah 42:1–9”), amely kritikailag vizsgálja meg Hübner biblikus teológiai alapkiindulását. – Hübner felfogásával foglalkoznak az olyan, biblikus teológiát áttekintő kutatási összefoglalások, mint például Otto Merk, „Gesamtbiblische Theologie”, 233sk; Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, 277–281; Ferdinand Hahn, *Theologie*, 15sk. 185sk; Udo Schnelle, *Einführung*, 204sk; Arie W. Zwiep, „Bible Hermeneutics”, 959 (= Oda Wischmeyer, ed. *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Origenéstől napjainkig*. Zwiep: „Bibliai hermeneutika 1950-től napjainkig: trendek és fejlemények”, 983–1062, 1013). Mindazonáltal a hübnéri alapfogadatlak nem adatott meg szélesebb hatás.

A tudásszociológia különböző kognitív koncepciókat dolgozott ki a világ és a világban élő ember elrendező megértéséről.⁶¹ az ember életvilága e megközelítésben a sokféle életvonalatkozás egyedileg észlelt és újra meg újra kognitíve értelmezett tere. A múltnak a társadalmi, kulturális, vallási, társadalmi, politikai és gazdasági vonatkozású recepciók mintázatai rányomják bélyegüket a mindenkor jelen megértésére. Az életvilág értelmezése tehát az értékelési sémákba olyan teológiai interpretációs mintázatokat is bevon, mint amilyenek a bibliai történetekben vagy későbbi korok hitmegnyilvánulásaiiban is felbukkannak. E folyamat során egyénileg (tudatosan vagy tudattalanul) állandóan zajlik egy olyan összevetés, hogy a korábbi bevett értelmezési mintázatok mennyire relevánsak az éppen aktuális helyzetben.⁶²

A tudásszociológiai modellek – Hübnerrel eltérően – az emberben zajló kognitív folyamatokból indulnak ki, és az ember rendelkezésére álló értelmezési lehetőségek tárházába sokféle életértelmezés-variáns felvesznek, így vallásiakat is.⁶³ A tudásszociológiai megközelítés nem foglalkozik a megváltott lét révén az emberi életben elérhető megszabadulás gondolatával, hanem mindössze azokat a tényezőket igyekszik számba venni, amelyek meghatározzák azt az életvilágot, amelyben az ember el tud igazodni, és – amennyiben teológiai mozzanatot is hozzáveszünk az értelmezéshez – képes életvalóságában egy Isten által biztosított szabad identitásra eljutni. Mind az életvilág felől közelítő tudásszociológiai, mind a hübnéri, hermeneutikai módszertani megközelítés célja azonban az ember, akinek megszólított lényként kell életvilágában észlelnie, tájékozódnia és megértésre jutnia. Hübner hermeneutikája révén teológiai értelmezésekkel is össze lehet kötni a modern tudásszociológiai koncepciókban egy életvonalatkozást akkor, ha egy kognitív összekapcsolódás egyfelől magába foglal indokokat és motivációkat is, másfelől pedig az összekapcsolódás révén elért identitásképzés figyelembe veszi a teológiai szempontokat. Nem különösebben meglepő, hogy a különböző koncepciók ilyesféle értelmezései eltérő eredményre jutnak. Ám az életvilág(ok) teológiai értelmezéseinek az az egyik erőssége, hogy központi helye van benne Isten működésének – az embereken és az emberek érdekében. E teológiai interpretációk írásbeli manifestációi ott olvashatók a bibliai könyvekben, és így rendelkezésünkre állnak az elkövetkezendő idők számtalan új recepciója számára.

⁶¹ Vö. például Alfred Schütz, *Theorie der Lebenswelt Bd. 1–2*; uő., *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*.

⁶² Hogy egy ilyesfajta életértelmezés miként is tükröződik történetteológiai szövegekben, azt jómagam igyekeztem bemutatni egyfelől az ószövetségi Krónikák könyve (A. Labahn, *Levitischer Herrschaftsanspruch*), másfelől válogatott korai zsidó írások alapján (A. Labahn, *Licht und Heil*).

⁶³ Vö. például Gerd Häfner, „Konstruktion und Referenz: Impulse aus der neueren geschichtstheoretischen Diskussion”.

3. RÖVID ÖSSZEZEGÉS

Hübner biblikus teológiai hermeneutikájának nem adatott meg szélesebb hatás, részben az egzisztenciális módszerektől idegen nyelvezete és érvrendszere miatt. Mindazonáltal figyelemre méltó volt az a törekvése, hogy egyszerre mutasson rá az Ó- és Újszövetség közötti kontinuitásra és diszkontinuitásra. Teológiai munkássága azt igyekezett megértetni, miként fogalmazzák meg a bibliai szövegek azt, hogy Isten megszólítja az embert – szotériológiai módon. E központi hübneri gondolattal mindenképp érdemes tovább foglalkozni, összekapcsolva azt új kérdésfelvetésekkel és megoldási modellekkel. Jelen tanulmányunk is ezt próbálta tenni.

IRODALOM

- Ben Zvi, Ehud, "Remembering the Prophets through Reading and Rereading of a Collection of Prophetic Books in Yehud: Methodological Considerations and Exploration", in: Ehud Ben Zvi and Christoph Levin (eds.), *Remembering and Forgetting in Early Second Temple Judah*, FAT 85, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, 17–44.
- Gese, Hartmut, „Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie“, in: uő., *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, BevTh 64, München: Kaiser, 1984, 11–30.
- Häfner, Gerd, „Konstruktion und Referenz: Impulse aus der neueren geschichtstheoretischen Diskussion“, in: Knut Backhaus, uő., *Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktion in Geschichtstheorie und Exegese*, BThSt 86, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2006, 67–96.
- Hahn, Ferdinand, *Theologie des Neuen Testaments Band I. Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
- Hübner, Hans, *Rechtfertigung und Heiligung in Luthers Römerbriefvorlesung. Ein systematischer Entwurf*, GlLeh 7, Witten: Luther Verlag, 1965.
- —, *Das Gesetz in der synoptischen Tradition. Studien zur These einer progressiven Qumranisierung und Judaisierung innerhalb der synoptischen Tradition*, Witten: Luther Verlag, 1973.
- —, „Sühne und Versöhnung. Anmerkungen zu einem umstrittenen Kapitel Biblischer Theologie“, in: Hans Hübner, *Biblische Theologie als Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze, zum 65. Geburtstag* herausgegeben von Antje Labahn und Michael Labahn, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, 110–131.
- —, „Der vergessene Baruch. Zur Baruch-Rezeption des Paulus in 1Kor 1,18–31“, in: Hans Hübner, *Biblische Theologie als Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze, zum 65. Geburtstag* herausgegeben von Antje Labahn und Michael Labahn, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, 155–165.
- —, „Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum. Die Frage nach dem Kanon des Alten Testaments aus neutestamentlicher Sicht“, in: Hans Hübner, *Biblische Theologie als Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze, zum 65. Geburtstag* herausgegeben von Antje Labahn und Michael Labahn, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, 175–190.

- —, „Was ist existentielle Interpretation?“, in: Hans Hübner, *Biblische Theologie als Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze, zum 65. Geburtstag* herausgegeben von Antje Labahn und Michael Labahn, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, 229–251.
- —, „Intertextualität – die hermeneutische Strategie des Paulus. Zu einem neuen Versuch der theologischen Rezeption des Alten Testaments im Neuen“, in: Hans Hübner, *Biblische Theologie als Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze, zum 65. Geburtstag* herausgegeben von Antje Labahn und Michael Labahn, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, 252–271.
- —, *Biblische Theologie des Neuen Testament Band 1 Prolegomena*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- —, *Biblische Theologie des Neuen Testament Band 2 Die Theologie des Paulus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
- —, *Biblische Theologie des Neuen Testament Band 3 Hebräerbrieft, Evangelien und Offenbarung, Epilegomena*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
- —, *Vetus Testamentum in Novo Band 2 Corpus Paulinum*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- —, *Die Weisheit Salomos übersetzt und erklärt*, ATD.A 4, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- —, „Deus hermeneuticus“, in: uö., *Wahrheit und Wirklichkeit. Exegese auf dem Weg zur Fundamentaltheologie. Gesammelte Aufsätze*, hg. von Antje Labahn und Michael Labahn, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, 9–17.
- —, „Kanon – Geschichte – Gott“, in: uö., *Wahrheit und Wirklichkeit. Exegese auf dem Weg zur Fundamentaltheologie. Gesammelte Aufsätze*, hg. von Antje Labahn und Michael Labahn, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, 18–37.
- —, „EN ARXHI EGΩ EIMI“, in: uö., *Wahrheit und Wirklichkeit. Exegese auf dem Weg zur Fundamentaltheologie. Gesammelte Aufsätze*, hg. von Antje Labahn und Michael Labahn, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, 65–81.
- —, „Zuspruch des Seyns und Zuspruch Gottes. Die Spätphilosophie Martin Heideggers und die Hermeneutik des Neuen Testaments“, in: uö., *Wahrheit und Wirklichkeit. Exegese auf dem Weg zur Fundamentaltheologie. Gesammelte Aufsätze*, hg. von Antje Labahn und Michael Labahn, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, 109–138.
- —, „Wahrheit und Wort. Heideggers ‚Vom Wesen der Wahrheit‘ und Wahrheit im Johannes-Evangelium“, in: uö., *Wahrheit und Wirklichkeit. Exegese auf dem Weg zur Fundamentaltheologie. Gesammelte Aufsätze*, hg. von Antje Labahn und Michael Labahn, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, 139–161.
- —, adiuvantibus Antje Labahn et Michael Labahn, *Vetus Testamentum in Novo vol. 1,2 Evangelium secundum Iohannem*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.
- Jaspert, Bernd, „Wahrheit im Wort. Zum Gedenken an den Göttinger Neutestamentler Hans Hübner (1930–2013)“, in: *Deutsches Pfarrerberblatt* 113 (2013), 129–131.
- Kreuzer, Siegfried, „From ‘Old Greek’ to the Recension. Who and What Caused the Change of the Hebrew Reference Text of the Septuagint“, in: Wolfgang Kraus and R. Glenn Wooden (eds.), *Septuagint Research. Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures*, SBL Septuagint and Cognate Studies 532, Leiden/Boston: Brill, 2006, 225–237.
- Labahn, Antje, *Licht und Heil. Levitischer Herrschaftsanspruch in der frühjüdischen Literatur aus der Zeit des Zweiten Tempels*, BThSt 112, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2010.

- —, *Levitischer Herrschaftsanspruch zwischen Ausübung und Konstruktion. Studien zum multifunktionalen Levitenbild der Chronik und seiner Identitätsbildung in der Zeit des Zweiten Tempels*, WMANT 131, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2012.
- —, „Erbe und Annahme der Verheißung als Realisierung des Glaubens – die Rezeption Abrahams durch Paulus in Gal 3“, in: György Benyik (Hg.), *Die Galater und der Brief an die Galater. 32. Internationale Bibelkonferenz in Szeged von 23. bis 25. August 2021*, Szeged: SZNBKA, 2022, 203–219.
- Merk, Otto, Art. Biblische Theologie II. Neues Testament, in: *Theologische Realenzyklopädie* 6 (1980), 455–477.
- —, „Gesamtbiblische Theologie. Eine offene Diskussion“, in: Christoph Dohmen / Thomas Söding (Hg.), *Eine Bibel – zwei Testamente*, UTB 1893, Paderborn etc.: Schöningh, 1995, 225–236.
- Poulsen, Frederik, *God, His Servant, and the Nations in Isaiah 42:1–9. Biblical Theological Reflections after Brevard S. Childs and Hans Hübner*, FAT II.72, Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
- Schnelle, Udo, *Einführung in die neutestamentliche Exegese*, UTB 1253, 8. Durchgesehene und erweiterte Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.
- Schütz, Alfred, *Theorie der Lebenswelt 1. Die pragmatische Schichtung der Lebenswelt*, hg. v. Martin Endress, Ilja Srubar, Alfred-Schütz-Werkausgabe V.1, Konstanz, 2003.
- —, *Theorie der Lebenswelt 2. Die kommunikative Ordnung der Lebenswelt*, hg. v. Hubert Knoblauch, Ronald Kurt, Ahns-Georg Soeffner, Alfred-Schütz-Werkausgabe V.2, Konstanz, 2003.
- —, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, hg. v. Martin Endress, Joachim Renn, Alfred-Schütz-Werkausgabe 2, Konstanz: Springer, 2004.
- Söding, Thomas, „Probleme und Chancen Biblischer Theologie aus neutestamentlicher Sicht“, in: Christoph Dohmen/Thomas Söding (Hg.), *Eine Bibel – zwei Testamente*, UTB 1893, Paderborn etc.: Schöningh, 1995, 159–177.
- Strecker, Georg, *Theologie des Neuen Testaments*, Bearbeitet, ergänzt und herausgegeben von Friedrich Wilhelm Horn, de Gruyter Lehrbuch, Berlin/New York: de Gruyter, 1995.
- Stuhlmacher, Peter, „Biblische Theologie des Neuen Testaments – eine Skizze“, in: Christoph Dohmen/Thomas Söding (Hg.), *Eine Bibel – zwei Testamente*, UTB 1893, Paderborn etc.: Schöningh, 1995, 275–289.
- Zwiep, Arie W., „Bible Hermeneutics from 1950 to the Present: Trends and Developments“, in: Oda Wischmeyer (Hg.), *Handbuch der Bibelhermeneutiken von Origenes bis zur Gegenwart*, Berlin etc.: de Gruyter, 2016, 933–1008. Magyarul uő., „Bibliai hermeneutika 1950-től napjainkig: trendek és fejlemények“, in: Oda Wischmeyer (szerk.), *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Origenéstől napjainkig*, Szeged: Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia Alapítvány 2022, 983–1062.

„EGY BIBLIAI GONDOLKODÓ” – PAUL BEAUCHAMP

BIBLIAI HERMENEUTIKÁJA

Még a mai tudomány globalizált világában sem tagadható, hogy földrajzi adottságok, kulturális hagyományok, különféle személyes és közösségi kapcsolatok hatással vannak arra, amit a tudomány világából elsajátítunk és művelünk. A magyar teológiai gondolkodás – és ezen belül a bibliatudomány hazai művelőinek kicsiny tábora – bizonyára még ma is érzékenyebben reagál például a német egyetemeken zajló folyamatokra, még akkor is, ha közben már határozottabban befogadja például az angolszász gondolkodás hatását. A tudományos igényű teológiára is hatással van, hogy jelentős egyetemek professzorai egymás számára és egymást kiegészítve, olykor egymással versenyben készítik-e munkáikat, esetleg a tágabb, netán globális szellemi környezetben értelmezik önnön létüket, vagy munkálkodásukat alapvetően a vallásos környezet, a hívő bibliaolvasók vélt és valós szükségleteire tekintettel folytatják.

Paul Beauchamp jezsuita exegéta és bibliai gondolkodó életműve nem tartozik a legismertebbek közé Magyarországon. Hogy ezen a bibliai hermeneutikával foglalkozó konferencián az ő gondolatait szeretném bemutatni, annak háttere egyfelől saját egyetemi tapasztalatom: a római Biblikus Intézetben szívesen hívatkoztak rá (a 90-es években főleg Pietro Bovati), 1999-ben egy előadását is volt alkalmam hallgatni, ugyanakkor gondolkodásának részleteivel eddig valójában nem szembesültem. Másfelől annak alapján, amit ismertem művéből, sajátos gondolkodói profilt, egyedi minőséget érzékeltem benne, amelynek lényege olyasvalami, amit a bibliai szöveg totális értelmezésének tudok csak nevezni. Olyan olvasat, amelyben a szöveg minden részlete és jellegzetessége sajátos jelentést nyer, vagyis amelyben a szöveg értelme messze túl van az egyes szavak vagy mondatok konkrét mondandóján.

Mondandómat Beauchamp élettörténetének vázlatával kezdem, majd tudományos életútjának fontosabb állomásait veszem végig. Ezután emelek ki életművéből néhány olyan gondolatot, amelyet különösen is megfontolandónak vagy egyszerűen csak feltűnőnek tartok.

I. PAUL BEAUCHAMP 1924–2001: NÉHÁNY SZÓ ÉLETÚTJÁRÓL

Paul Beauchamp Franciaországban, Tours-ban született 1924-ben.¹ 1941-ben lépett be a Jézus Társaságába. Irodalmi és filozófiai képzést kap, majd 1948-ban Kínába küldik missziós munkába. 1951-ben, a kommunista hatalomátvétel után a többi szerzetessel együtt kiutasítják Kínából, így hazatér. A francia jezsuiták lyoni központjában teológiát tanul (Lyon-Fourvière), 1954-ben pappá szentelik. Bár a kínai missziós munkáról nem mond le, tehetségét felismerve biblikus tanulmányokra kéri. Előbb egy évig Jeruzsálemben hébert tanul, majd Rómába kerül a Pápai Biblikus Intézetbe. 1961-től tanít, első publikációja a II. Vatikáni zsinat megnyitásának évében, 1962-ben jelenik meg.

Tanári tevékenységét Lyonban, majd 1974-től főként a párizsi Centre Sèvres-ben fejtette ki, amelynek alapításában is részt vett. 1980-ban Roger Etchegaray bíboros oldalán látogatott vissza Kínába,² amelynek sorsával egész életében törődött. A Szentírás iránti elköteleződése a publikációk mellett az egyház és a zsidóság közti kapcsolatok építésében is megmutatkozott. Munkásságát részben a jezsuita rend és a Biblikus Intézet körein keresztül fejtette ki. 1963–64-ben rövid időre bekapcsolódik a Pápai Biblikus Intézet tanári munkáiba Rómában.³ 1999 májusában, az Intézet alapításának 90. évfordulóján tartott szimpóziumon Carlo Maria Martini elnökletével, Norbert Lohfink és Romano Penna társaságában az Ó- és Újszövetség kapcsolatáról beszél.⁴ Ugyanezen év szeptemberében részt vesz a katolikus szentírás-értelmezéssel kapcsolatban a Vatikánban szervezett szimpóziumon, ahol a biblikus teológia sajátosságáról referál.⁵

Paul Beauchamp atya 2001. április 23-án Párizsban hunyt el.

¹ Beauchamp élettörténetéhez lásd Brigitte PICQ, *„À l'image de Dieu” Douceur et figure chez Paul Beauchamp* (Les Éditions du Cerf, Párizs 2016) 26.

² E látogatás tapasztalatairól külön tanulmányban számol be: Paul BEAUCHAMP, „Église Catholique et Chine 1980”, *Études* 352. szám (1980/5) 679–689. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k441959z.image.r=jesus.f107.pagination.langFR>. Hozzáférés 2022. augusztus 20.

³ Vö.: Maurice GILBERT, „L'étude des livres sapientiaux à l'Institut Biblique”, In: Jean-Noël ALETTI, Jean Louis SKA (szerk.), *Biblical Exegesis in Progress. Old and New Testament Essays* (Editrice Pontificio Istituto Biblico, Róma 2009) 151–172, itt: 157. A kurzus a Bölcsesség könyvének szerkezetével foglalkozott.

⁴ Az ünnepség programját lásd: https://www.biblico.it/doc-vari/90_anniversario.html. Letöltés 2022. augusztus 20.

⁵ Vö.: AA.VV., *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede* (Libreria Editrice Vaticana, Róma 1999). Paul Beauchamp Thomas Söding előadására reflektálva nyújtott be „reakciót” (nyomtatott formája a könyv a 266–272. oldalán).

2. TUDOMÁNYOS MŰVEK, KUTATÓI ÉS ÍRÓI KARAKTER

A publikációs lista áttekintése, illetve a megjelent tanulmányok és könyvek hátterének ismerete sokat elárul gondolkodói alkatáról.⁶ Életművében bizonyos értelemben természetesen követik egymást a rövidebb írások és szótári szócikkek, az elmélyítést és kutatást célzó, nagyobb lélegzetvételű dolgozatok, így doktori disszertációjának könyvként is megjelenő részlete,⁷ később a fő művének is tekinthető, legismertebb alkotásai a két szövetség egységéről,⁸ végül néhány olyan mű, amelyek az előbbieket komplexitását valamelyest egyszerűsítve, ugyanakkor ezek eredményeire építve, a tágabb közönséget szólítják meg.⁹

Beauchamp azon fáradozott, hogy a biblikus tudomány segítségével hívő kortársai számára értelmezze a Bibliát, megnyissa ennek kincseit a II. Vatikáni zsinat szellemében. A részletes szövegmagyarázat mellett szívesen kérdez a szövegek tágabb összefüggéseire. Gondolkodásának irodalomtudományos háttere leginkább a strukturalizmus. Úgy tűnik, megközelítését nem nevezte „kánoni olvasatnak”, nem a kánon kategóriája és a vele együtt felmerülő teológiai szempontrendszer foglalkoztatta, meglátásait inkább a szó, a nyelv, az irodalom és az olvasó kölcsönhatásában értelmezte.¹⁰

Beauchamp gondolkodása úttörő jellegű, kissé magányos, a filozófusok keresését, a felfedezők bátorságát és a költők egyéni kifejezőmódját egyesíti. A bibliai szövegekhez gyakran egyéni szempontok szerint közelít, sajátos heurisztikus kategóriákat alkalmaz, amelyeket kívülről visz a szövegbe. A két szövetség kapcsolatáról írott könyvei inkább

⁶ Paul Beauchamp műveinek bibliográfiája az 1962 és 1995 közötti időszakra vonatkozóan megtalálható: Pietro BOVATI, Roland MEYNET (szerk.), *Ouvrir les Écritures. Mélanges offerts à Paul Beauchamp à l'occasion de ses soixante-dix ans* (Lectio divina 162; Cerf, Párizs 1995) 9–20. Az 1995 és 2001 között megjelent művekről lásd: Paul BEAUCHAMP, *Conférences. Une exégèse biblique* (Párizs 2004) 163–176. Beauchamp műveinek alapos listáját közli a Wikipédia róla szóló francia nyelvű szócikke is. Lásd : https://fr.wikipedia.org/wiki/Paul_Beauchamp. Letöltés 2022. augusztus 20.

⁷ Paul BEAUCHAMP, *Création et séparation: étude exégétique du chapitre premier de la Genèse* (LD 201; Paris: Cerf, 2005).

⁸ Paul BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament*, Vol. 1 *Essai de lecture* (Seuil, Párizs 1977); *L'Un et l'Autre Testament*, Vol. 2 *Accomplir les Écritures* (Paroles de Dieu 28; Éditions du Seuil, Párizs 1990).

⁹ Paul BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour*, (Éditions du Seuil, Párizs 1980); *Parler des Écritures saintes* (Éditions du Seuil, Párizs 1987); *Cinquante Portraits Bibliques* (Éditions du Seuil, Párizs 2000). A zsoltárokkal foglalkozó kötet magyar nyelven is többször megjelent már a Bencés Kiadó gondozásában (*A zsoltárok világa* címmel, először 2003-ban, majd a *Nappaink teológiája* sorozatban 2013-ban, Vajda András fordításában). Több idegen nyelvre lefordították az 50 bibliai szereplő portréját tartalmazó könyvet is.

¹⁰ Lásd egyik művének címét: Paul BEAUCHAMP, *Le Récit, la Lettre et le Corps* (Cogitatio fidei 114; Cerf, Párizs 1992).

esszé jellegűek, nem a téma rendszeres ismertetését, inkább sajátos, egyéni megközelítést és feltárását közlik.¹¹

Érdemes hosszabban is idézni egy tanítvány, Brigitte Picq szavait:¹²

„Paul Beauchamp stílusa valóban nagyon különleges: egyszerre konkrét és képletes, érdes és költői, sohasem spekulatív, de mindig elgondolkoztató. Megfogalmazásainak váratlan ritmusával fenntartja olvasója figyelmét, sőt türelemre inti őt, hiszen az olvasó bensőleg meg van győződve arról, hogy amit nem ért meg mindjárt, annak még 'dolgoznia kell' benne, hogy teljes értelmét feltárja. A türelem, amelyre Beauchamp gyakran hivatkozott, az olvasás szükséges feltétele. El kell fogadnunk, hogy nem értünk meg mindent azonnal, s talán legvégül sem lehetünk biztosak abban, hogy mindent értünk.”

Beauchamp sokrétű életművet hagyott az utókorra, amelynek befogadása és feldolgozása egyelőre csak részben valósult meg. Tanítványai és pályatársai gyűjteményes kötetekkel tiszteltek előtte,¹³ halála után szintén volt tanítványai adták ki legfontosabbnak vélt tanulmányait gyűjteményes kötetben,¹⁴ illetve megkezdődött az immár lezárt életmű tovább gondolása és feldolgozása.¹⁵

¹¹ Érdemes elolvasni azt a két rövid recenziót, amelyekből egy domonkos szerző alig titkolt kritikáját ismerhetjük meg: Johannes P. M. VAN DER PLOEG, Rezension zu *L'Un et l'autre Testament Vol. 1. Essai de lecture, Theologische Literaturzeitung* 104 (1979) 100–101; Rezension zu *Accomplir les Écritures, Theologische Literaturzeitung* 116 (1991) 345–346. Az első kötetnél Ploeg egyebek mellett azt emeli ki, hogy „egyes modern nyelvészeknek sikerül az egyszerű nyelvi és filológiai tényeket a legbonolyultabban egy olyan technikai szaknyelven kifejezni, amelyet csak a szakársak szűk köre érthet meg.” („Gewisse moderne Linguisten bringen es fertig, wie es dem Rezensenten vorkommt, einfache sprachliche und philologische Tatsachen ganz kompliziert und in einer technischen Fachsprache vorzustellen, die nur im engem Kreise der Fachgenossen verstanden wird.”) Majd hozzáteszi: „A tartalommal, amennyire én értem, egyet is lehet érteni, bár nem minden részletet illetően.” („Mit dem Inhalt, soweit für mich verständlich, kann man wohl einverstanden sein, obwohl nicht in allen Einzelheiten...”). A második recenzióban ezt olvassuk: „Beauchamp könyve saját irodalmi műfajba sorolandó, eltér a megszokott tudományos exegézistől, amelyet a szerző egyébként jól ismer. Fő értéke a benne olvasható teológiai szemlélődésekben áll, amelyeket szabad elfogadnunk vagy elutasítanunk.” („Das Buch Beauchamps stellt ein eigenes 'genre littéraire' dar, unterschieden von der üblichen wissenschaftlichen Exegese, die dem Autor aber gut bekannt ist. Sein Hauptwert liegt in den theologischen Betrachtungen, die man annehmen kann oder auch nicht.”)

¹² „En effet, le style de Paul Beauchamp est tout à fait particulier: concret, imagé, rugueux et poétique à la fois, jamais spéculatif, mais donnant à penser. Par le rythme et l'inattendu de ses formules, il retient l'attention de son lecteur, l'incite à la patience, car celui-ci est intimement persuadé que ce qui n'est pas saisi dans l'immédiat doit continuer à 'travailler' pour déployer tout son sens. La patience, souvent évoquée par Paul Beauchamp, est en effet une condition requise pour le lire, afin d'accepter de ne pas tout comprendre tout de suite, et peut-être finalement de ne jamais être sûr d'avoir tout compris.” Brigitte PICQ, „À l'image de Dieu” *Douceur et figure chez Paul Beauchamp*, 27.

¹³ Lásd: Pietro BOVATI, Roland MEYNET (szerk.), *Ouvrir les Écritures. Mélanges offerts à Paul Beauchamp à l'occasion de ses soixante-dix ans* (Lectio divina 162; Cerf, Párizs 1995).

¹⁴ Paul BEAUCHAMP, *Testament biblique. Préface de Paul Ricœur* (Bayard, Párizs 2001).

¹⁵ Három doktori dolgozatot találtam, amelyek Beauchamp világával foglalkoznak. Vö.: Brigitte PICQ, „À l'image de Dieu” *Douceur et figure chez Paul Beauchamp* (Les Éditions du Cerf, Párizs 2016); Piera Francesca BALOCCO, *Ouvertures. Prospettive di esegesi esistenziale nell'opera di Paul Beauchamp*

3. FONTOSABB TÉMÁK, ILLETVE NÉHÁNY JELENTŐSEBB BELÁTÁS PAUL BEAUCHAMP BIBLIAÉRTELMEZÉSÉBEN

Beauchamp nagyívű életművéből való válogatásom bevezető jellegű és szubjektív. Mindenesetre többek értékelésére is támaszkodom, ezért úgy gondolom, hogy legalább néhányat sikerül érinteni a fontosabb témák közül, amelyeket utóbb érdemes lesz kiegészíteni vagy elmélyíteni.

3.1. BÖLCSESSÉGI IRODALOM ÉS TEREMTÉSTÖRTÉNET

Beauchamp első publikációi a bölcsségi irodalommal, illetve a teremtéstörténettel foglalkoztak. Ez a kettős kezdet jelentősnek bizonyul az egész életműben. A bölcsségi jellegű megközelítés saját munkáját is jellemzi. A bibliai szövegek egyik sajátossága, állítja, hogy az élet értelmét keressük bennük.¹⁶ Úgy vélem, ez a megközelítés a szövegek természete szerint a bölcsségi szövegekkel áll a legszorosabb összefüggésben.¹⁷

A szövegeknek az élet értelmével való kapcsolatához tartozik, hogy ezeket mindig értelmezni kell. Azonban, állítja Beauchamp, az értelmezésnek más kell mondania, mint ami a szövegben van. A szövegre való reflexió nem azt jelenti, hogy elismételjük vagy egyszerűen kifejtjük a szöveg értelmét.¹⁸ A szövegről beszélünk, illetve arról az igazságról, amely a szöveget megelőzi. Mert az igazság, mondja Beauchamp, megelőzi a szót.¹⁹ Ugyanakkor az igazsághoz mégis a szó által nyílik meg az út.²⁰

(Studi e ricerche. Teologica; Cittadella Editrice, Assisi 2017); James R. PAMBRUN, *God's Signature. Understanding Paul Beauchamp on Creation in the First Testament* (Terra nova 3; Leuven 2018). A *Théophylion* folyóirat 2012/1 száma szintén Beauchamp gondolkodásával foglalkozott, ennek tanulmányaira egyenként hivatkozom.

¹⁶ Yves SIMOENS, „Postface Testament Biblique”, In: Paul Beauchamp, *Testament biblique. Préface de Paul Ricœur* (Bayard, Párizs 2001) 185–200, itt 187. Beauchamp Izrael történetének bizonyos kutatási módjával szemben fogalmazza meg kijelentését: „Même si certains savants répugnent à le reconnaître, cette recherche n'apprend rien, du moins par voie directe, sur le sens de la vie, alors que la Bible a été répandue presque partout sur notre planète comme porteuse d'un message de cet ordre.”

¹⁷ A bölcsség fogalmáról és ennek összefüggéseiről Beauchamp művében lásd: Daniela CALDIROLI, „Chemins de Sagesse”, *Théophylion* 17,1 (2012) 41–57.

¹⁸ Vö.: Paul BEAUCHAMP, „Le métier d'exégète”, *Choisir* 65 (1965) 24: „Expliquer un texte, c'est dire autre chose que lui. (...) Un texte ne dit pas ce qu'il veut dire, mais ce qu'il dit. Ce qu'il veut dire, c'est nous, avant d'autres et après d'autres, qui le disons, ou avons à le dire. La Parole éjecte hors d'elle-même son commentateur, à l'air libre et à découvert.”

¹⁹ Vö.: Paul BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament* Vol 1., 61: „La vérité n'est pas un produit, c'est elle qui produit des textes, impose des nécessités.”

²⁰ A szó jelentése csak annyit ér, amennyit az élet és a történelem ad neki, a Biblia egyes szavai pedig éppen azért mutatkoznak azonnal hitelesnek, mert bejárják jelentésük egész tartományát, s mintegy Isten tüzeből részesülnek. Vö.: Paul Beauchamp, *Parler d'Écritures saintes* (Éditions du Seuil, Párizs 1987) 118. Beauchamp itt a „szeretet” szó gazdagságát látja meg az Én 8,6 szövegében.

A másik fontos kezdőpont a teremtéstörténet, azon belül is a hat-, illetve hétnapos papi elbeszélés, szintén emblematikus Beauchamp egész gondolkodása szempontjából.²¹ Doktori disszertációjában egyfelől ezen a szövegen keresztül mutatja meg a legrészletebben, hogyan kapcsolódik össze számára szövegelemzés és exegézis, vagyis a szöveg filológiai, nyelvtani vizsgálata, illetve egy erre épülő teológiai magyarázat; másrészt miként épülnek egybe a szöveg tartalmi elemei. Ezek közül a következőket sorolom fel: 1. a szó vagy ige általi teremtés; 2. a személyesen nem ismert, de hitben felfogott valóságról szóló emberi elbeszélés ténye; 3. a szűkebb értelemben vett teológia, vagyis istenkép, illetve a bibliai antropológia szoros kapcsolata, már-már egymásban való tükröződése; 4. a világ létezőinek egymástól való elválasztása mint az elbeszélés logikájának meghatározó eleme,²² amely a hetedik nap „elválasztásában”, elkülönítésében teljeseedik be.

3.2. KONKRÉT SZÓ ÉS EGYETEMESSÉG

Beauchamp gondolkodására véleményem szerint az is igen jellemző, hogy éppen az egész világ teremtésének elbeszélésére alapoz egy olyan szövegmagyarázatot, amely a szöveget a mindenség tükrének, idő és tér, történelem és elbeszélés szellemi terének látja. A történelemben alakuló világ a viszonylag rövid idő alatt elolvasható elbeszélésben egyszerre jelenik meg állandóságában és változandóságában. Ahogy a szó konkrét alakja egyszeri, időhöz kötött, mégis a történelemben jelenik meg, s benne új és új összefüggésben új meg új jelentést vehet fel, úgy a bibliai szó is egyszerre konkrét és egyetemes jelentőségű.²³

3.3. KEDVESSÉG, SZELÍDSÉG

A teremtéstörténet beteljesedését Beauchamp a hetedik napban figyeli meg. Isten azzal teszi teljessé művét, hogy megpihen, elválik tőle. Ura saját hatalmának, vagyis hatalmát

²¹ Lásd ehhez Yves SIMOENS, „Postface *Testament Biblique*”, 188–191. A teremtésnek a zsoltárokból megjelenő formáival kapcsolatban lásd: Bertrand PINÇON, „La création selon *Psaumes nuit et jour*”, *Théophylion* 17,1 (2012) 59–74.

²² Ezt az elképzelést, amely igen kedvező fogadtatásra talált, kritikával illeti Richard NEVILLE, „Differentiation in Genesis 1: An Exegetical Creation *ex nihilo*”, *Journal of Biblical Literature* 103,2 (2011) 209–226. Neville véleménye szerint a *min* prepozíció, amelyet gyakran olvashatunk a Ter 1 szövegében, nem a dolgok egyenként-valóságát, s ezzel szétválasztását jelzi, ahogy Beauchamp állította a ThWAT szövegében, hanem inkább a sokféle tagból álló egészek minden tagjának egységét. Úgy vélem, ha Neville fejtegetései a héber szóval kapcsolatban helytállóan is látszanak, az elbeszélésben egyrészt kezdettől mégis érvényesül a szétválasztás logikája (a *bdl* gyök használatával). Másrészt tipikus példa ez Beauchamp eljárás módjára: a szöveg valamilyen jellegzetessége kiindulópont számára ahhoz, hogy saját értelmezését – amely egyébként a szöveg egyéb jellemzőinek nem mond ellent – megfogalmazza.

²³ Az egyetemesség témájához lásd: Pascal MARIN, „Paul Beauchamp philosophe ou l’Universel à l’école de la Bible”, *Théophylion* 17,1 (2012) 75–93.

szelíden gyakorolja.²⁴ Erre hívja az embert is. A teremtéstörténet olyan múltban ragadja meg az élet ideális rendjét, amelyben semmiféle erőszak nem volt jelen a világban.

Beauchamp számára az erőszak kérdése is rendkívül fontos érintkezési pont a Biblia világa és a jelen valóság között.²⁵ Valószínű, hogy a bibliaolvasók kérdéseire is válaszolni akart akkor, amikor ezt a témát többször tárgyalta, másfelől úgy tűnik, a szöveg és saját gondolkodása is belső szükségszerűséggel hajtotta őt ebbe az irányba. Az Ószövetség lapjain felbukkanó erőszakról azt állította: Isten csak részben volt jelen az ott bemutatott eseményekben, de ez is elegendő volt ahhoz, hogy népét az erőszakból a valódi szeretet felé vezesse. Amikor tezekről olvasunk, saját magunk erőszaktól, illetve lágyságtól megkísértett valóságát tehetjük Isten kezébe, hogy formáljon, és okos, kipróbált szelídségre vezessen minket.²⁶

Beauchamp értelmezésében a bibliai szó isteni és emberi szerzősége, amelyeket a II. Vatikáni zsinattal együtt állít, szintén Isten szelídségéről tanúskodik, amelyet különösen a Szentlélek általi sugalmazással hoz összefüggésbe.²⁷ Isten az egyetlen, aki az emberhez személyesen, ennek szabadságát megszólítva tud és akar közelíteni. Isten és ember kapcsolatának erre a szelídségre, kedvességre épülő kapcsolatára alapul az ige azon jellegzetessége is, hogy „gyenge” marad. Ahogy a megtestesült Ige részt vesz az emberi természet gyengeségében, korlátozottságában, úgy a bibliai ige sem minden szempontból tökéletes – éppen így tükrözi Isten hozzánk hajló szeretetét.

3.4. A KÉT SZÖVETSÉG KAPCSOLATA ÉS A TÖRVÉNY

Beauchamp gondolkodásának talán legtöbbször említett, az exegétika és bibliakutatás szempontjából leginkább feldolgozott témája egy az egész könyvre figyelő bibliai teológia,²⁸ illetve az Ó- és Újszövetség kapcsolata. Mint már említettük, nem dolgozott ki egységes rendszert, inkább bizonyos alapvető belátásokat igazolt és mutatott meg többféle szövegen.

²⁴ Vö.: André WÉNIN, *L'homme Biblique. Lectures dans le premier Testament* (Les Éditions du Cerf, Párizs 2009) 21. Hivatkozással Paul BEAUCHAMP, „Au commencement Dieu parle, ou Les sept jours de la création”, *Études* 365,1–2 (1986) 105–116; itt 113.

²⁵ Vö.: Paul BEAUCHAMP, Denis VASSE, *La violence dans la Bible (Cahiers Évangile n°76; Párizs 1991)*. A témához lásd: André WÉNIN, „De la douceur première à la douceur conquise sur la mort. Violence, loi et justice dans les écrits de Paul Beauchamp”, *Théophylion* 17,1 (2012) 23–40.

²⁶ Vö.: Paul BEAUCHAMP, *Parler d'Écritures saintes* (Éditions du Seuil, Párizs 1987) 114.

²⁷ Vö.: Paul BEAUCHAMP, *Parler d'Écritures saintes*, 20: „L'Esprit Saint évoque précisément l'infériorité, la profondeur et par conséquent la *douceur* de l'action divine sur les auteurs de l'Écriture : une action aussi douce non seulement respecte, mais consacre les libertés.”

²⁸ Beauchamp bibliai teológiának tekintette mindazt, ami a bibliai szöveget a mai keresztény hittel hozta összefüggésbe. Így ír: „Tout exposé continu du rapport d'un texte biblique avec la foi chrétienne d'aujourd'hui est oeuvre de théologie biblique.” Paul BEAUCHAMP, Art. „Théologie biblique”, In: Bernard LORET, François REFOULÉ (szerk.), *Initiation à la pratique de la théologie Vol 1. Introduction* (Édition du Cerf, Párizs 1982) 185–232, itt 190. Idézi: Benoît BOURGINE, „Pour une Théologie biblique”, *RHPPhR* 99,2 (2019) 209–230, itt 209.

Egyrészt amellet érvel, hogy a teljes Biblia központi gondolata, rendező elve nem más, mint a szövetség. A „két szövetség csókjáról” beszél. Másrészt az Ó- és Újszövetség kapcsolatát úgy értelmezi, mint amelynek lényeges eleme az – ismét a szöveg megjelenése, formája, a meg nem jelölt, de létező határ jelzi ezt²⁹ –, hogy az Új nem szünteti meg az „Ót”, nem lép helyébe, nem teszi elavulttá. Egyazon történet két eseményéről van szó. Ebből következik Beauchamp kérése a keresztények felé, hogy fedezzék fel, ismerjék el kereszténységükben azt, ami zsidó, egészen személyes értelemben is.³⁰

Beauchamp ezirányú gondolatainak hatását egyetlen példával szeretném szemléltetni. Ha nyomon követjük a *L'Un et l'Autre Testament* első kötetének bevezetését, azt vesszük észre, hogy ennek szellemisége alapvetően előkészíti például a Pápai Biblikus Bizottság *A zsidó nép és szent iratai a keresztény Bibliában* címmel, Beauchamp írása után mintegy negyedszázaddal megjelent dokumentumát. Beauchamp érvelése a könyv külső formájából indul ki, majd Jézus Krisztus életének sajátos időtartamához és ennek végéhez mint a beteljesedés pillanatához érkezik el. A beteljesedés pillanata, írja, nem teszi semmissé az élet egészének jelentőségét. Az a történelem, amely ebben az emberi életben összesűrűsödik, utat nyit a többi vallással, illetve legteljesebben magával a zsidósággal való kapcsolódásra. Beauchamp kifejezetten említi a zsidósággal szembeni atrocitásokat, amelyek távolabbról egyes újszövetségi szövegek antiszemita olvasatára támaszkodhattak, majd ezekkel szemben hív új értelmezésre. Ami Beauchamp könyvének idején avantgardnak számított, negyedszázad múltán a teológiai közgondolkodás része lett. A kereszténységnek újra kellett értékelnie kapcsolatát a kinyilatkoztatás történetén keresztül az emberiség történetével. Ha megtagadja saját történetének kezdetét, nem talál utat a történelemben élő egyetlen emberhez sem.

Beauchamp számos esetben ír a törvény szerepéről. A törvény, mondja, valójában Isten szeretetét leplezi el, amellyel Isten egyben kimondatlanul is azt kérdezi az olvasótól, vajon megérti-e elrejtett szeretetét.³¹ A törvényre is, mint Beauchamp szerint magára a bibliai szövegre, illetve minden elbeszélésre, az azonosság és különbség dinami-

²⁹ Vö.: Paul BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament* Vol 1., 17: „L'espace du livre étant un mais divisible, la synchronie des deux livres implique leur distinction. Celle-ci est institutionnelle. L'institution est peut-être d'autant plus ferme que les deux réalités sont simultanées. (...) Dans la co-existence du livre, la différence des deux Testaments s'affirme davantage, bien que ce soit par une barrière invisible.”

³⁰ A pozitívumok mellett Beauchamp a dolog negatív vonatkozásaira is utal. Többek között azt írja, hogy a keresztények saját előítéleteiket vetítették ki a zsidóságra akkor, amikor pl. legalizmussal vádolták. Saját szemükben nem látták a gerendát, miközben a másikban a szálkát fedezték fel. „Ce que l'Église a estimé pouvoir reprocher au judaïsme en matière de légalisme et d'exclusivisme, cela s'est produit en elle. Et ceci nous conduit à l'heure où nous sommes. Il a été perçu qu'il était temps de reconnaître la poutre dans notre œil au lieu de voir la paille dans l'œil du frère (voir Mt 7,1–5), la reconnaître... et l'enlever.”

³¹ Lásd ehhez, az Énekek éneke értelmezését fejtegetve: Florent URFELS, „Faut-il allégoriser le Cantique des Cantiques? L'exégèse de Paul Beauchamp”, *Revue Catholique Internationale Communio* 2022,1 (nr. 279) 15–27.

kája jellemző: konkrét valóságában előír és tilt, de tényleges értelme az imént mondott szeretet rejtőzködő kinyilatkoztatása. A törvény, amely számára a zsidó hagyománnyal együtt egyrészt a kánoni egységre, a Pentateuchusra, másrészt a megfogalmazott előírások sokaságára utal, elbeszélő keretben jelenik meg, amelyet ennek megfelelően sajátos történetként, a nép vándorlásának összefüggésében kell olvasni. A hegy mint metafora, a törvény kinyilatkoztatásának helye, Beauchamp számára összekapcsolja Mózeszt és Jézust, s az egész Bibliát bejáró utazás vezérelve lesz.³²

4. ÖSSZEGZÉS

Tanulmányom összegzéseként szeretném újra kiemelni, hogy Paul Beauchamp életműve jelentős és fontos kutatási téma, mégpedig legalább három szempontból.

Az első történeti jellegű. Beauchamp kutatói működése és életműve jól példázza a biblikus tudomány fejlődését és irányait a Katolikus Egyházban a II. Vatikáni zsinatot megelőző és követő években. Az életműben megjelenik mind a római, mind pedig egyfajta nemzeti vonás, utóbbi főleg a kulturális beágyazottságban, a francia irodalomkritikával való párbeszédben. Beauchamp személyes elkötelezettségében példászerűen nyilatkozik meg a katolikus teológusoktól elvárt személyes és lelkipásztori odaadás, illetve a Szentírás tudományos elemzése és értelmezése iránti szeretet. Mindez egyfelől időn túli érték, a katolikum része. Másrészt viszont ez az idők jeleit fürkésző, az egyházzal együttérző teológusi életmű nagy idők tanúja, az egyházi korszakforduló egyik szép példája.

A második megfigyelés Beauchamp gondolkodásának teológiai középpontjára vonatkozik. A francia exegeta sajátos elkötelezettséggel gondolta végig és hirdette a két szövetség egységét, illetve igyekezett ennek gyakorlati következményeit is megfogalmazni. További kutatást igényelne, de valószínűsíthető, hogy az Ó- és Újszövetség egységének hangsúlyozásában Beauchamp legalábbis indításokat kapott Henri de Lubactól, akit Lyonban ismerhetett, és aki a maga részéről Órigenész ilyen gondolatait dolgozta fel.

A harmadik szempont Beauchamp exegézisének gyakorlatára, írásmagyarázó módszerére, ha úgy tetszik, hermeneutikai alapállására vonatkozik.³³ Beauchamp úgy tartja ért-

³² Lásd ehhez: Paul BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre. La Loi de Dieu* (Seuil, Párizs 1999).

³³ Bibliai hermeneutikának nevezem a bibliai szöveg értelmezésének tudományát, vagyis azokat az előzetes feltételezéseket és az azokra irányuló reflexiót vagy azok tudományos rendszerezését, amelyek a bibliai szöveg sajátos minőségével, értelmezésével és magyarázatával kapcsolatosak. A kérdés, hogy mit gondolunk a szövegről, mindig összefügg azzal, hogyan értjük és hogyan tartjuk értelmezhetőnek. Minden bibliaiértelmezőnek van bibliai hermeneutikája, de ennek kifejtettsége és rendszerezettsége esetenként változó mértékű. Paul Beauchamp nem készített tudományos és rendszeres hermeneutikát, de a szöveg valóságának minden részletét jelentősnek vélte és bevonta értelmezésébe.

Az is elképzelhető, hogy valaki úgy közelít a bibliai szöveghez, hogy bizonyos szempontból nem értékeli másféle szövegnek a többihez képest. Hermeneutikája ebben az esetben az előbbi kijelentés mellett olyan módon működik, mint más szövegek esetében. A teológusok többsége is részben azt feltételezi, hogy a bibliai szövegre ugyanazok a szabályok alkalmazhatóak, mint műfajukban, korukban

hetőnek a Szentírást, illetve olyan exegézist tart érthetőnek olvasói számára, amelyben először is tágabb filozófiai témafelvetéseket fogalmaz meg, axiomatikus módon nyilvánít véleményt egy-egy megközelítésről, amelyet azután felhasznál a szöveg újra értelmezéséhez. Az olvasót folytonos felfedezésre hívja, amelynek tárgya az Írás által értelmezett világ és a valóság által értelmezett Biblia. Ez a módszer vagy megközelítés olykor eklektikus hatást kelt, ám hűen tükrözi a Szentírást olvasó hívő alaphelyzetét, aki az egyház közösségében, de saját kérdéseivel és saját kategóriái szerint fordul a Szentíráshoz.

BIBLIOGRÁFIA

- Balocco, Piera Francesca. *Ouvertures. Prospettive di esegesi esistenziale nell'opera di Paul Beauchamp*. Studi e ricerche, Teologica. Assisi: Cittadella Editrice, 2017.
- Beauchamp, Paul. "Le metier d'exégète." *Choisir* 65 (1965): 24–26.
- . *L'Un et l'Autre Testament*, Vol. 1. *Essai de lecture*. Parole de Dieu. Paris: Éditions du Seuil, 1977.
- . "Église Catholique et Chine 1980." *Études* 5.352 (1980): 679–689.
- . *Psaumes nuit et jour*. Paris: Éditions du Seuil, 1980.
- . Art. "Théologie biblique," in Bernard Loret and Francois Refoulé, eds. *Initiation à la pratique de la théologie Vol 1. Introduction*. Paris: Cerf, 1982, 185–232.
- . "Au commencement Dieu parle, ou Les sept jours de la creation." *Études* 365.1–2 (1986): 105–116.
- . *Parler d'Écritures saintes*. Paris: Éditions du Seuil, 1987.
- . *L'Un et l'Autre Testament*, Vol. 2. *Accomplir les Écritures*. Parole de Dieu 28. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- Beauchamp, Paul and Denis Vasse. *La violence dans la Bible*. Cahiers Évangile n° 76. Paris: Éditions du Cerf, 1991.
- . *Le Récit, la Lettre et le Corps*. Cogitatio fidei 114. Paris: Cerf, 1992.
- . *D'une montagne à l'autre. La Loi de Dieu*. Paris: Éditions du Seuil, 1999.
- . *Cinquante Portraits Bibliques*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.
- . "Critères néotestamentaires pour une théologie de l'Ancien Testament (Réaction à l'exposé du prof. Thomas Söding)," in Vv.Aa. *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede. Roma, settembre 1999*. Collana Atti e Documenti 11. Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 2001, 266–272.
- . *Testament biblique. Préface de Paul Ricœur*. Paris: Bayard, 2001.
- . *Conférences. Une exégèse biblique*. Paris: Facultés jésuites de Paris, 2004.
- . *Création et séparation: étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*. LD 201. Paris: Cerf, 2005.

és társadalmi vagy közösségi szerepükben hasonló szövegekre, ugyanakkor abból is indulnak ki, hogy a bibliai szöveg teológiai jellegzetességét is meg kell fontolni. Az első szempont, a többi szöveggel való hasonlóság mindenestre ajtót nyit afelé, hogy a bibliai szövegeket is a többire jellemző és alkalmazható módszertan szerint értelmezzék.

- Bourguine, Benoît. “Pour une Théologie biblique.” *RHPbR* 99.2 (2019): 209–230.
- Bovati, Pietro and Roland Meynet, eds. *Ouvrir les Écritures. Mélanges offerts à Paul Beauchamp à l’occasion de ses soixante-dix ans*. Lectio divina 162. Paris: Cerf, 1995.
- Caldirolì, Daniela. “Chemins de Sagesse.” *Théophylion* 17.1 (2012): 41–57.
- Gilbert, Maurice. “L’étude des livres sapientiaux à l’Institut Biblique,” in Jean-Noël Aletti and Jean Louis Ska, eds. *Biblical Exegesis in Progress. Old and New Testament Essays*. Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2009, 151–172.
- Marin, Pascal. “Paul Beauchamp philosophe ou l’Universel à l’école de la Bible.” *Théophylion* 17.1 (2012): 75–93.
- Neville, Richard. “Differentiation in Genesis 1: An Exegetical Creation *ex nihilo*.” *Journal of Biblical Literature* 103.2 (2011): 209–226.
- Pambrun, James R. *God’s Signature. Understanding Paul Beauchamp on Creation in the First Testament*. Terra nova 3. Leuven: Peeters, 2018.
- Picq, Brigitte. « À l’image de Dieu ». *Douceur et figure chez Paul Beauchamp*. Paris: Cerf, 2016.
- Pinçon, Bertrand. “La création selon Psaumes nuit et jour». Paul Beauchamp, sagesse des Écritures.” *Théophylion* 17.1 (2012): 59–74.
- Simoens, Yves. “Postface Testament Biblique,” in Paul Beauchamp. *Testament biblique. Préface de Paul Ricœur*. Paris: Bayard, 2001, 185–200.
- Urfels, Florent. “Faut-il allégoriser le Cantique des Cantiques? L’exégèse de Paul Beauchamp.” *Revue Catholique Internationale Communio* 279 (2022): 15–27.
- Van der Ploeg, Johannes P. M. “Rezension zu *L’Un et L’autre Testament Vol. 1. Essai de lecture*.” *Theologische Literaturzeitung* 104 (1979): 100–101.
- . “Rezension zu *Accomplir les Écritures*.” *Theologische Literaturzeitung* 116 (1991): 345–346.
- Wénin, André. *L’homme Biblique. Lectures dans le premier Testament*. Paris: Éditions du Cerf, 2009.
- . “De la douceur première à la douceur conquise sur la mort. Violence, loi et justice dans les écrits de Paul Beauchamp.” *Théophylion* 17.1 (2012): 23–40.

SIMONE WEIL BIBLIAI HERMENEUTIKÁJA

I. AZ ÓSZÖVETSÉG

Emmanuel Lévinas azt mondta, hogy „Simone Weil intelligenciájához, melyet nem csak a többnyire posztumusz megjelent írásai bizonyítanak, csak lelki-szellemi nagysága fogható”. Ugyanakkor szemrehányást tesz neki, amiért figyelmen kívül hagyta a judaizmust („és a hitemet is, teljes mértékben figyelmen kívül hagyja”¹). Bár Simone Weil világi zsidó családban született Franciaországban, bibliai hermeneutikája elsősorban a görög és latin filozófiai és irodalmi művek olvasásában gyökerezik, az indiaiak mellett.

Az 1993-as *Simone Weil – Paul Ricœur* Rio de Janeiro-i nemzetközi konferencián elhangzott szövegében Paul Ricœur hangsúlyozza, hogy két forrás, a görög és a bibliai (zsidó és görög) közös benne és Simone Weilben. Kiemelte továbbá, hogy Simone Weil gondolkodásának fő mozgatórugója az emberi szerencsétlenség, amit nemcsak az emberi létezés sajátjának, hanem e két forrás lényeges elemének is tart.²

Egy másik idevágó megfigyelését Perrin atya osztja meg, aki szerint Simone Weil felfogásában az Ószövetség az igazság felfogásával szembeni ellenállás középpontjává vált: „Israel étaít vraiment la citadelle de toutes ses oppositions, le noeud de toutes ses resistances”³ (Izrael valóban szembenállásainak fellegvára, minden ellenállásának csomópontja volt.).

Weil különbséget tesz Isten történelmi kinyilatkoztatása, illetve annak a nemzetnek a vallási ethosza között, amelynek életében ez a kinyilatkoztatás megtörtént. Bár többször említi az *istengyilkosságot*, ám számára ez inkább egy hamis vallási rendszer elítélését jelenti, nem pedig az egyén „kollektív bűnösségben” való részesülését.⁴

¹ Emmanuel Lévinas, „Elle a ignoré royalement le judaïsme”, in François L’Yvonnet, Emmanuel Gabellieri, eds. *Simone Weil* (Paris: Editions de l’Herne, 2014), 357.

² Paul Ricœur, „Message de Paul Ricœur au colloque international Simone Weil–Paul Ricœur de Rio De Janeiro, 13–15 septembre 1993”, *Théophilyon*, vol. 3. no. 1, 11–13. Ellen Fischer recenziója in *Cahiers Simone Weil* 21 no. 3 (1998): 241–245. Alino Lorenzon konferencia-beszámolója: https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1995_num_93_1_6929

³ J. M. Perrin and G. Thibon, *Simone Weil telle que nous l’avons connue* (Paris: Fayard, 1967), 69.

⁴ L. még David John Raper, *Simone Weil’s Critique of the Old Testament*, doktori értekezés, Mc Master University, 1968.

Ráadásul Simone Weil kritikája az Őszövetségről szorosan kapcsolódik a jó és a rossz fogalmához: vagyis ahhoz, hogy az ember elviselhetetlennek tartja a jó és a rossz ellentétét. „Egy albigens hagyomány szerint az ördög a következő szavakkal kísértette meg a teremtményeket: Istennel nem vagytok szabadok, mert csak jót tehettek. Kövessetek engem, és élvezni fogjátok a hatalmat, hogy tetszésetek szerint jót vagy rosszat cselekedjete.”⁵

Az ember követte az ördögöt, megkapta, amit az ígért neki, csak hogy rabságában úgy érzi magát, mint a kisgyermek, aki izzó szenet vett a kezébe. Háromféleképpen dobhatja el a szenet. Az első módszer vallástalan, a jó és a rossz közötti ellentét tagadásából áll. A második módszer a bálványimádás. Vallásos módszer ez is, amennyiben a „bálványimádás” kifejezést úgy használjuk, ahogy a francia szociológusok értették: a társadalmi valóság imádása különböző istenek nevében. A harmadik módszer a misztika, azaz a közvetlen istentapasztalás. A misztika a jó és a rossz ellentétének meghaladása oly módon, hogy a lélek egyesül az abszolút jóval.⁶

Emmanuel Gabellieri például azt vizsgálja, hogyan olvasta Weil – 1931 és 1937 között készült iskolai tanítási anyagai szerint – Durkheimet, és milyen hatással volt ez a zsidó hagyományról alkotott felfogásának alakulására, különösen a zsidó Szentírás szó szerinti olvasatának fényében. Simone Weil egy minden bálványimádástól megfosztott valósághoz keres hozzáférést. Durkheim számára a vallás a közösség szakrális felsőbbsege az egyén fölött.⁷

Simone Weil életműve fokozatosan rajzolja meg a cselekvés kifinomult koncepcióját, melyben eredeti módon ötvöződik metafizika és politika, voluntarizmus és lemondás, hogy egy figyelemre épülő társadalmi valóságot teremtsen. Időről időre visszatért ehhez a fogalomhoz.⁸

⁵ “Cette guerre est une guerre de religion”, in Simone Weil, *Écrits de Londres et dernières lettres* (Paris: Gallimard, 1957), 98.

⁶ Simone Weil, *Oeuvres complètes I Premiers écrits philosophiques* (Paris: Gallimard, 1998), 67; Simone Weil, “Cette guerre est une guerre de religion”, in Simone Weil, *Écrits de Londres et dernières lettres* (Paris: Gallimard, 1957), 98–108.

⁷ “Il n’y a pas selon lui, de religion individuelle.” (Simone Weil, *Cours de Bourges*, M. T. Tabourdeau, ms. 25–26, Fonds Simone Weil, Paris, BNF), idézi Emmanuel Gabellieri, “Judaïsme et querelle des Alliances”, in François L’Yvonnet, Emmanuel Gabellieri (eds.), *Simone Weil* (Paris: Editions de l’Herne, 2014), 358–369. Angol változat: Emmanuel Gabellieri: “Simone Weil Between Paganism and the Bible: A Hermeneutic Dialogue with Ricœur, Levinas, Schelling and Pascal”, in Andrzej Wiercinski, ed. *Between the Human and the Divine: Philosophical and Theological Hermeneutics* (Toronto: The Hermeneutic Press, 2002), 456–470.

⁸ L. Joël Janiaud, *Simone Weil. L’attention et l’action*. (Paris: Presses Universitaires de France, 2002.)

Ebből a szempontból elítéli az Ószövetséget mint egy társadalmi csoport istenítését, és különbséget tesz az Ószövetség könyvei között: úgy véli, hogy a babiloni fogság időszaka segítette a zsidó népet abban, hogy kilépjen a bálványimádás bűnéből.⁹

A Teremtés könyvének első fejezetei, Jób könyve vagy Ézsaiás könyve egyiptomi, káldeus és mezopotámiai forrásokból származnak – állítja –, „és ezek tiszták”. A Krónikák Könyvéről szólva elutasítja a nevelő Istenről alkotott képet („Parler de Dieu éducateur à propos de ce peuple est une atroce plaisanterie.”¹⁰ – A nevelő Istenről beszélni ezzel a néppel kapcsolatban, kegyetlen tréfa), de hangsúlyozza, hogy Isten és az emberiség első szövetségét Noé története hordozza,¹¹ és kiemeli az ún. (Jean Daniélou-tól¹² idézi Gabellieri) „pogány szenteket”, mint amilyen Ábel¹³, Noé¹⁴, Melkizedek¹⁵ vagy Jób¹⁶. Ezért utasítja el a zsidó–keresztény hagyományban közvetített pogányság kifejezést, mely hagyomány nem ismerte el, vagy ami még rosszabb, elrejtette az igazságot. Ez az értelmezés megmagyarázná a *Lettre à un religieux* indulatát: „Il y a une certitude. C’est ce qu’on a voulu nous cacher quelque chose; et on y a réussi. Ce n’est pas par hasard qu’il y a tant de textes détruits.”¹⁷ (Egy bizonyos. Az, hogy valamit el akartak titkolni előlünk, és ez sikerült is. Nem véletlen, hogy olyan sok megsemmisített szöveg van.)

A társadalmi Isten és az Ószövetség hatalmas és félelmetes büntető Jahvéjának elutasítása, az első és az Új Szövetségtől való megkülönböztetésre alapozva a Lachelier-től Lagneau-n át Alainig [Simone Weil École Normale Supérieure-beli mesteréig] nyúló tanítások jól ismert tézise, voltaképpen közhelye volt.

Az Újszövetség, különösen a krisztológia a Jézussal való misztikus találkozás után (melyet George Herbert *Love* című versének recitálása váltott ki, de legalábbis előzött meg¹⁸) Simone Weil bibliai hermeneutikájának középpontjába kerül.

⁹ Simone Weil, *Attente de Dieu* (Paris: Fayard, 1985), 238–239.

¹⁰ Simone Weil, *Cahiers III*, 210.

¹¹ Simone Weil, *Attente de Dieu*, 243–244.

¹² Jean Daniélou, *Les saints païens de l’Ancien Testament* (Paris: Éditions du Seuil, 1956).

¹³ Simone Weil, *Cahiers III* (Paris: Plon, 1974), 204.

¹⁴ Simone Weil, *Intuitions pré-chrétiennes* (Paris: Fayard, 1985), 110.

¹⁵ Simone Weil, *Cahiers II* (Paris: Plon, 1972), 136.

¹⁶ Simone Weil, *Cahiers III*, 17.

¹⁷ Simone Weil, *Lettre à un religieux* (Paris: Gallimard, 1951), 90–91.

¹⁸ Szeretet várt rám, s lelkem megriadt / vétkében, szennyesen, / de ő meglátta mindjárt, emiatt / lankadok szüntelen, / s kedvesen tudakolni sietett, / óhajom mi lehet (Kiss Zsuzsa ford.).

2. AZ ÚJSZÖVETSÉGI KRISZTUS ÉS AZ Ő ELŐKÉPEI

Xavier Tilliette, vagy még inkább Tilliette magyarázójának, Emmanuel Gabellierinek az újszövetségi olvasatát, melyet az *Être et don*¹⁹ című kötetében vázol, kibővíthetjük azzal, hogy Weil gondolkodásában a Szentháromság meghaladja a „jó” és a „rossz” dichotómiáját az alászállásban és az emberré létében azáltal, hogy Krisztus az Igazságról tanúskodik. Pál apostol Filippibeliekhez írott levelében (2,5–9) olvashatunk Isten önküresítéséről, *kenózisáról*: „Az az indulat legyen bennetek, amely Krisztus Jézusban is volt, aki, amikor Isten formájában volt, nem tekintette zsákmánynak azt, hogy Istennel egyenlő, hanem önmagát megüresítette, szolgai formát vett fel, és hasonló lett az emberekhez. És amikor emberi formában volt, megalázta magát, engedelmes volt halálig, mégpedig a kereszthaláláig. Ezért fel is magasztalta őt Isten, és olyan nevet ajándékozott neki, amely minden név fölött való...”²⁰ 1941–42-ben Marseille-ben Simone Weil végigolvassa a páli leveleket, a teljes szöveget átmásolja a jegyzetfüzetébe, sőt le is fordítja. Egyes görög szavakat ki is emel, hogy megmagyarázza őket: az „*ekenósen*”-ről ezt írja: „il s’est *vidé* prenant l’essence d’un esclave”²¹ (megüresítette magát, hogy szolgai formát öltön), és tovább magyarázza: „ő, aki isteni természetű” („Lui qui est de condition divine”). Tehát „Le Christ s’est *vidé* de sa nature divine et a pris celle d’un esclave” (Krisztus isteni természetétől megüresítette magát, és szolgai természetet vett fel).²²

Philosophie et kénose (Filozófia és kenózis) című könyvében Christine Hof filológiai kimutatja, hogy Weil kenózis fogalma (és ennél fogva dekreáció fogalma is) keresztény gyökerű, és a Filippibeliekhez írt levél vonatkozó részének tanulmányozása révén mélyül el az életművében. Arra a megállapításra jut, hogy a szeretet önátadás („don de soi”).²³

¹⁹ Emmanuel Gabellieri, *Être et don* (Louvain/Paris/Dudley (MA): Éditions Peeters, 2003), 365–366.

²⁰ A Bible de Jérusalem francia fordításában: “Comportez-vous ainsi entre vous, comme on le fait en Jésus-Christ/Ayez entre vous les mêmes sentiments qui sont dans le Christ Jésus: Lui qui est de condition divine n’a pas revendiqué son droit d’être traité comme l’égal de Dieu Mais il s’est dépouillé prenant la condition d’esclave. Devenant semblable aux hommes et reconnu à son aspect comme un homme, il s’est abaissé devenant obéissant jusqu’à la mort, à la mort sur une croix. C’est pourquoi Dieu l’a souverainement élevé et lui a conféré le nom qui est au-dessus de tout nom (...).” Simone Weil *Oeuvres complètes*, sous la direction d’André A. Devaux et Florence de Lussy, Vol. VI, 2 (*Cahiers II*) (Paris: Gallimard, 1997), 302–303.

²¹ L. még OC VI. *Cahiers II*, 308, mindez az írásra alkalmazva: “Écrire comme un traducteur, et agir de même.” (Ibid., 311.) (Fordítóként írni, és úgy is cselekedni.)

²² Simone Weil, *Oeuvres complètes VI*, 2, 302. Részletesebben lásd: Emmanuel Gabellieri, “Kénose, compassion et miséricorde chez Simone Weil”, *Communio*, N° 242 (November-December 2015), 109–119; Christine Hof, “Kénose et Histoire. La lecture de l’Hymne au Philippiens”, in Emmanuel Gabellieri and François L’Yvonnet, eds. *Simone Weil*, (Paris: Éditions de l’Herne, 2014), 385–395.

²³ Christine Hof, *Philosophie et kénose chez Simone Weil. De l’amour du monde à l’Imitatio Christi* (Paris: L’Harmattan, “Ouverture philosophique” series, 2016), különösen, 247.

Simone Weil addigra már hosszasan foglalkozott Krisztus előképeivel és az önmegüresítés filozófiai hagyományával úgy, ahogyan azokkal a *Bhagavad-gítában* és a taoista filozófiában találkozott. Miután az ókori filozófiában és az indoeurópai hagyományban is megfigyelte az alászállás–felemelkedés kettős mozgását, felismerte a kereszténység egyetemességét.²⁴ *Kereszténység előtti sejtelmek* címmel posztumusz adta ki Perrin atya azt a kéziratot, amelyet Weil hagyott rá, mielőtt 1939-ben Marseille-ből Casablancába indult, hogy az Egyesült Államokba jusson. (A címet is Perrin atyának köszönhetjük.) Bár a kéziratot a szerkesztő valószínűleg elvesztette, Simone Weil apja készített egy másolatot a két jegyzetfüzetről, amelyek alapjául szolgáltak a Florence de Lussy és munkatársai által jegyzetekkel ellátott kritikai kiadásnak.²⁵

Ezek a marseille-i feljegyzések (*Marseille-i füzetek*) valóban figyelembe veszik ezeket az előfutárokat, akik az istenszeretetet implicit formái, nem szinkretista vagy gnosztikus módon, hanem a kereszténység egyetemességének bizonyítékaiként. Krisztus, megtestesülése által egyesül az egész emberiséggel, ő az Életté átváltozott Igazság. Néhány oldallal később megjelenik a *dekreáció* („décréation”) szó mint saját kifejezése arra, hogy az ember képes kapcsolatba kerülni Istennel azáltal, hogy beleegyezik a teremtésben való részvételbe, kiüresítve magát minden akadályt teremtő ragaszkodástól, legfőképpen az autonóm létezés illúziójától. Az emberi dekreáció válasz és analógia Krisztus *kenózisá*

A New Yorkban és Londonban (a marseille-i jegyzetek után) írt *Füzetek*ben Weil, mikor a költészetről beszél, így utal Vergilius hatodik eklogájára: „Symbole de Pan (λόγος) surpris dans son sommeil par les bergers, enchaîné, et achetant la liberté par un poème. C’est la notion mallarméenne de la poésie.”²⁶ A mallarméi vers – Simone Weil olvasatában – felszabadulást jelent, a képzelet megtisztulását. Pán, a teljesség, a természet istene, az orfikus hagyomány központi eleme, a *logosz* képe a *Kereszténység előtti sejtelmek*ben – azonban egyáltalán nem a *Silenus éneke* alcímet viselő hatodik ekloga költője. Silenus Pán vagy Hermész fia, Dionüszosz nevelője, ez utóbbi pedig „a túlsordulás”, és ebben a tekintetben, Weil szerint, Krisztus előképe.²⁷

Silenus a saját megváltása érdekében ír verseket, ezért köthető Pán (*logosz*) vagy Silenus Krisztushoz. De Simone Weil még tovább megy: „l’usage de la lune comme symbole du Fils convient d’autant mieux que la lune soumit une diminution, une disparition, puis renaît; ainsi elle convient aussi comme symbole de la Passion.”²⁸ A fogyó, eltűnő, majd növekvő hold szintén a Fiú, és mint ilyen, a passió szimbóluma; Apollón lírája és különösen hangszerének alakja szintén a növekvő Holdat, a holdszerű növeke-

²⁴ Simone Weil, *Oeuvres complètes VI, 1 (Cahiers I)* (Paris: Gallimard, 1994), 314.

²⁵ Simone Weil, *Oeuvres complètes IV, 2* (Paris: Gallimard, 2009), 149.

²⁶ Simone Weil, *Oeuvres complètes VI, 4* (Paris: Gallimard, 2006), 409.

²⁷ Lásd *liste des images du Christ*, in Weil, *Oeuvres complètes VI, 3 (Cahiers III)* (Paris: Gallimard, 2002), 224.

²⁸ Simone Weil, *Intuitions pré-chrétiennes* (Paris: Fayard, 1985), 88.

dést és a szarvak alakját idézi. „Pan lui aussi est un dieu cornu. Son nom veut dire tout. Platon nomme sans cesse l'Âme du Monde le tout et il dit dans le *Cratyle* que Pan est le *logos*.”²⁹ Pán, a *logosz*, szintén szarvakat visel. Weil hipotézise szerint minden, ami holdszerű és növényi nedvekhez kapcsolódik, az Igét is szimbolizálja.

Ez az oka annak is, hogy Krisztus kenotikus utánzása az ember számára magában foglalja a vízből való újjászületést is:

A beleegyezés isteni szeretet, Isten lelke bennünk. A vak engedelmesség az anyag inerciája, mozdulatlan tehetetlensége az egyszerre ellenálló és folyékony elemet, a víz képét idézi fel képzeletünkben. Abban a pillanatban, amikor beleegyezzünk az engedelmességbe, víztől és lélektől születünk. Ettől a ponttól kezdve kizárólag szellemből és vízből álló lények leszünk.³⁰

Ebben az engedelmes állapotban válunk *imitatio Christi*-ként weili értelemben vett médiumokká, közvetítőkké, de még inkább közvetítéssé, kapcsolatokká, önátadássá („don de soi”) a Szentháromság mintájára:

(...) mi, amennyiben megadatott nekünk, hogy Krisztust utánozzuk, rendelkezünk azzal a rendkívüli kiváltsággal, hogy bizonyos fokig közvetítők vagyunk Isten és saját teremtménye között.

De Krisztus maga a Közvetítés és maga a Harmónia. Philolaos azt mondta: „Azokat a dolgokat, amelyek nem azonos fajúak, sem nem azonos természetűek, és nem is azonos rangúak, szükséges egy olyan harmónia kulcsával egybezární, amely képes őket egyetemes rendben tartani”. Krisztus az a kulcs, amely együvé zárja a Teremtőt és a teremtést. Mivel az ismeret a lét tükörképe, Krisztus ennél fogva az ismeret kulcsa is. „Jaj néktek, törvénytudók! – mondta –, mert elvettétek az ismeretnek (tudománynak) kulcsát.”³¹ Ő volt az a kulcs, Ő, akit a korábbi századok előre szerettek, és akit a farizeusok megtagadtak és halálra vetettek.³²

A *Kereszténység előtti sejtelmek* „Isten alászállása” című fejezetében Weil összekapcsolja a szükségszerűséget a Szentháromság második személyével, akit egyes helyeken rendező Igének, másutt pedig Világleléknek tekint. Ezt a kevéssé ismert szöveget teljes egészében idézem:

²⁹ Ibid., 89.

³⁰ Ibid., 163. „Le consentement, c'est l'amour surnaturel, c'est l'Esprit de Dieu en nous. L'obéissance aveugle, c'est l'inertie de la matière, qui est parfaitement représentée pour notre imagination par l'élément à la fois résistant et fluide, c'est-à-dire par l'eau. Au moment où nous consentons à l'obéissance, nous sommes engendrés à partir de l'eau et de l'esprit. Nous sommes dès lors un être uniquement composé d'esprit et d'eau.” (A teljes szöveg első magyar fordítása: Simone Weil a szükségszerűségről, ford. Sepsi Enikő, in Gutbrod Gizella – Sepsi Enikő (szerk.), *Simone Weil – filozófia, misztika, esztétika*, Budapest, Gondolat, 2011, 15–34. Az itt közölt magyar fordítások a publikálthoz képest apróbb változtatásokat tartalmaznak.

³¹ Lukács, 11:52.

³² Simone Weil, *Intuitions pré-chrétiennes*, 163–164.

Ám miként a világ rendje Istenben isteni Személy, melyet rendező Igének vagy a Világ Lelkének nevezhetünk, hasonlóképpen bennünk a szükségszerűség viszony, vagyis a működésben lévő gondolkodás. „A lélek szeme – mondja Spinoza – a bizonyítás maga”³³. Nincs hatalmunk megváltoztatni az oldalak négyzeteinek összegét a derékszögű háromszögben, de nincs összeg sem, ha az elme nem működik, és nem fogja fel a bizonyítást. Az egész számok területén az egy az örökkévalóságig állhat az egy mellett, soha nem lesz belőle kettő, ha az elme nem végzi el a hozzáadás műveletét. Csak a figyelmes intelligencia képes megteremteni az összefüggéseket, s mihelyt a figyelem lankad, az összefüggések szertefoszlanak.³⁴

A világba szeretetével alászálló Isten (Krisztus) a fizikai valóságba is beleírja attribútumait, számokat, fizikai törvényszerűségeket, melyeket a Simone Weil gondolatvilágában központi helyet elfoglaló tárgy nélküli figyelem a dekrealt én napi gyakorlása során megtanul megfejtetni. Ezek a kódok csak a teljes figyelem számára válnak jelekké. A tárgy nélküli figyelem Simone Weil írásaiban az Ecole Normale Supérieure-béli tanárának, Alainnek az öröksége, de eredete a korábban említett indiai és kínai (taoista) hagyományokban keresendő.³⁵ Ez a figyelem, a teremtmény figyelem egyben Isten egyik attribútumának földi képe is:

Az intellektuális figyelem – ereje miatt – Isten Bölcsességének képe lesz. Isten a gondolkodás aktusával teremt. Mi ugyan a szellemi figyelem által nem teremtünk, nem hozunk létre semmit, mégis a saját hatásóköriünkben bizonyos értelemben valóságot idézünk elő.³⁶

A valóság megteremtése a szükségszerűség és a szükségszerűséget képviselő viszonyok felismeréséből jön létre, a figyelem fenntartásának és mindennapi gyakorlásának következményeként:

A dolgokban megvesztegethetetlen ragaszkodás van a világ rendjében elfoglalt helyükhöz. Ennek megfelelő hűséget az ember csak akkor mutathat, amikor eljutott a tökéletességhez, és rendeltetésével azonossá vált. A dolgok hűségének megfigyelése, akár magában a látható világban, akár a matematikai vagy analóg relációkban, hatékony eszközként segít ehhez bennünket. A szemlélődés első tanítása az, hogy ne válasszunk, hanem járuljunk hozzá mindannak létezéséhez, ami létezik. Ez az egyetemes elfogadás ugyanaz, mint az elszakadás, és a leggyengébb vagy látszólag teljesen legitim ragaszkodás is akadály a ennek. Ezért soha nem szabad elfelejteni, hogy a fény minden élőnek és dolognak világít. A teremtmény Is-

³³ Spinoza, *Etika*, V.23.

³⁴ Simone Weil, *Intuitions pré-chrétiennes*, 154.

³⁵ Jules Lagneau és Alain hatásához lásd korábbi tanulmányomat: „Theatrum philosophicum: le dépassement du moi” [Theatrum philosophicum: az én meghaladása], in G. Gutbrod et al., eds., *Simone Weil – philosophie, mystique, esthétique* [Simone Weil – filozófia, misztika, esztétika] (Paris: Archives Karéline, 2012), 35–53.

³⁶ Simone Weil, *Intuitions pré-chrétiennes*, 155.

ten akaratának képe, azé az Istené, mely minden létezőt elhordoz. Ehhez a teremő akarat-hoz kell beleegyezésünknek csatlakoznia.³⁷

A Teremő és a teremtet világ közötti szeretetkapcsolat kétirányú mozgásában, amelyet Krisztus hídként (*metaxü*) tett lehetővé, a *dekreált* („*décréé*”) ³⁸ Én, amely a krisztusi közvetítés mintájára felajánlja saját autonómiáját, többé nem képez akadályt.³⁹

3. ÖSSZEZÉS

Simone Weil életében Pál apostol levelének mélyreható tanulmányozását és fordítását Isten szeretetének közvetlen meg tapasztalásai előzték meg. Ezek a Jézussal való találkozások terelték abba az irányba, hogy Isten Szeretetének és alázatának jelenlétét a különböző hagyományokban ne szinkretikus jelenségként, és ne is a pogánysághoz való ragaszkodás jeleként értelmezze, hanem a kultúránkba írt krisztusi kenózis egyetemes-ségének jeleként, az alászállásnak és felemelkedésnek a teremtsébe írt rejtett mozgásaként.⁴⁰ Ezen a ponton meg kell említenem, hogy Benjamin Braude (Boston College) egy nagyon érdekes előadásában (*Simone's Svengalis: A Petainist, a Missionary, and the Making of Simone Weil*) ⁴¹ azt állítja, hogy a Simone Weil neve alatt megjelentetett első két könyv, a *La Pesanteur et la Grâce* (*Kegyelem és nehézkedés*, 1947/8) és az *Attente au Dieu* (Istenre várva, 1950) tendenciózan formált művek voltak, és csak az a „csomagolás”, amelyet a földbirtokos Gustave Thibon és Jean-Marie Perrin szerzetes adott nekik, torzította Weil gondolkodását egy Krisztustól megszállt misztikusé felé. A *Cahiers de Marseille* kritikai kiadása (1997) és szerkesztői előszava ellentmondani látszik ennek az állításnak, mert marseille-i szövegei egyrészt Weil apjának másolati példánya alapján jelentek meg, másrészt Simone Weil a kéziratokat – mint az kísérőlevelében áll – nem tekintette nyomtatásra kész változatnak a gyors távozás sürgető kényszere miatt. Mindazonáltal a mű töredékes jellege lehetőséget ad további vizsgálatokra.

Végezetül azt mondhatjuk, hogy Simone Weil későbbi, New Yorkban és Londonban írt műveit az Ige történeti és egyszerű megtestesülésének, valamint egyetemes történelmi jelenlétének gondolata hatja át és működteti. Az általa kidolgozott metafizika, a *metaxü*

³⁷ Simone Weil, *Intuitions pré-chrétiennes*, 189–190. (Magyar fordítás: Weil: A szükségyszerűségről, *i. m.*, 20.)

³⁸ Bárdos László fordításában „visszateremtett”.

³⁹ További részletek a témával kapcsolatban: “Décréation et poétique immobile dans une optique comparative (Alain, Mallarmé, Simone Weil et János Pilinszky)”, in Jérôme Thélot – Jean-Michel Le Lannou – Enikő Seps, eds. *Simone Weil et le poétique* (Paris: Editions Kimé, 2007), 167–188.

⁴⁰ L. Christine Hof, “Kénose et Histoire. La lecture de l'Hymne aux Philippiens”, in *Simone Weil* (Cahiers de l'Herne, Éditions de l'Herne, 2014), 389.

⁴¹ February 11 2015: <https://www.bc.edu/content/dam/files/centers/boisi/mp3/F14/2015-02-11%20Braude%20talk.mp3> (Letöltés: 2022. november 18.). Vö. Robert Chenavier alapos elemzése: *Simone Weil, une juive antisemite? Eteindre les polemiques* (Paris: Gallimard, 2021)

metafizikája mögött is ez húzódik meg. Töredékes művei azt is sugallják, hogy a kereszténység történelmi szerepe még nem teljesedett be, lévén a Megtestesülés kezdet, nem pedig beteljesedés. Úgy tűnik, ő is egyetért Szent Ágostonnal, aki azt állítja, hogy Krisztus óta nevezzük „kereszténységnek” azt a vallást, amely mindig is létezett.⁴²

BIBLIOGRÁFIA

- Chenavier, Robert. *Simone Weil, une juive antisémite? Éteindre les polémiques*. Paris: Gallimard, 2021.
- Daniélou, Jean. *Les saints païens de l'Ancien Testament*. Paris: Éditions du Seuil, 1956.
- Gabellieri, Emmanuel. *Être et don*. Louvain/Paris/Dudley (MA): Éditions Peeters, 2003.
- —. „Judaïsme et querelle des Alliances”, in François L'Yvonnet and Emmanuel Gabellieri, eds. *Simone Weil*. Paris: Editions de l'Herne, 2014.
- —. „Kenose, compassion et miséricorde chez Simone Weil”. *Communio*, N° 242 (2015): 109–119.
- —. „Simone Weil Between Paganism and the Bible: A Hermeneutic Dialogue with Ricœur, Lévinas, Schelling and Pascal”, in Andrzej Wiercinski, ed. *Between the Human and the Divine: Philosophical and Theological Hermeneutics*. Toronto: The Hermeneutic Press, 2002.
- Hof, Christine. *Philosophie et kénose chez Simone Weil. De l'amour du monde à l'Imitatio Christi*. Paris: L'Harmattan, “Ouverture philosophique” series, 2016.
- —. „Kénose et Histoire. La lecture de l'Hymne au Philippiens”, in Emmanuel Gabellieri and François L'Yvonnet, eds. *Simone Weil*. Paris: Éditions de l'Herne, 2014, 385–395.
- Janiaud, Joël. *Simone Weil. L'attention et l'action*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.
- Lévinas, Emmanuel. „Elle a ignoré royalement le judaïsme”, in François L'Yvonnet and Emmanuel Gabellieri, eds. *Simone Weil*. Paris: Editions de l'Herne, 2014.
- Lorenzon, Alino. „Colloque international Simone Weil et Paul Ricœur (13–15 septembre 1993)”. *Revue Philosophique de Louvain* 1995: 176–177, https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1995_num_93_1_6929
- Perrin, J.-M. and G. Thibon. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Paris: Fayard, 1967.
- Raper, David John. *Simone Weil's Critique of the Old Testament*. Thesis, Mc Master University, 1968.
- Ricœur, Paul. „Message de Paul Ricœur au colloque international Simone Weil–Paul Ricœur de Rio De Janeiro, 13–15 septembre 1993”, *Théophilyon*, vol. 3. no. 1: 11–13.
- Fischer, Ellen. *Cahiers Simone Weil* (recenzió) 21 no. 3 (1998): 241–245.
- Sepsi, Enikő. „Décréation et poétique immobile dans une optique comparative (Alain, Mallarmé, Simone Weil et János Pilinszky)”, in Jérôme Thélot et al., eds. *Simone Weil et le poétique*. Paris: Editions Kimé, 2007, 167–188.
- —. „Theatrum philosophicum: le dépassement du moi”, in G. Gutbrod et al., eds. *Simone Weil – philosophie, mystique, esthétique*. Paris: Archives Karéline, 2012, 35–53.

⁴² Simone Weil, *La Connaissance surnaturelle* (Paris: Gallimard, 1950), 23; Simone Weil, *Lettre à un religieux*, 16–17.

- Spinoza, *Ethics* V. 23, tr. R. H. M. Elwes, 1887.
- Weil, Simone. *Attente de Dieux*. Paris: Fayard, 1985.
- —. *Intuitions pré-chrétiennes*. Paris: Fayard, 1985.
- —. *Oeuvres complètes VI*. Paris: Gallimard, 2002.
- —. *Intimations of Christianity among the Ancient Greeks*. Elizabeth Chase Geissbuhler, ed. and tr. London: Routledge and Kegan Paul, 1998 [1957].
- —. *Lettre à un religieux*. Paris: Gallimard, 1951.
- —. *La Connaissance surnaturelle*. Paris: Gallimard, 1950.
- —. *Cahiers II*. Paris: Plon, 1972.
- —. *Cahiers III*. Paris: Plon, 1974.

TÖKÉS ISTVÁN HERMENEUTIKÁJA

Geréb Zsolt úgy jellemezte Tökés Istvánt¹ kilencvenedik születésnapja alkalmából, mint aki az „Ige teológusa, és pedig klasszikus értelemben”, ugyanis „az írásmagyarázat mellett szenvedélyesen kutatta az európai reformáció történetét, követte a tiszta Ige hirdetésének útját, és ugyanakkor ihletett igehirdetői szolgálatot végzett [...] több mint hatvan éven keresztül”.² Ezt a „sokszínű tájékozódását” mintegy másfélszáz tanulmánya és az a tizennyolc könyve tanúsítja, amelyek közül kiemelkedik a bilingvis *Commentarium in Confessionem Helveticam Posteriolem – A Második Helvét Hitvallás magyarázata* (1968; második javított kiadása: 2006), *A bibliai hermeneutika története* (1985), az *Új hermeneutika* (1999), *A Filippibeliekhez intézett levél magyarázata* (1983), *A Korinthus-*

¹ Tökés István (Málnás, 1916. aug. 8.–Kolozsvár, 2016. jan. 15.) a Berliini Tudományegyetemen is tanult Tökés József református lelkipásztor és Simon Emma tanítónő második gyermeke. Középiskolai tanulmányait a sepsiszentgyörgyi Székely Mikó Kollégiumban végezte (1926–1933). A Kolozsvári Református Theológiai Fakultáson 1933–1937 között folytatott tanulmányai után 1938-ban Németországban és Svájcban képezte tovább magát a Gustav-Adolf-Werk ösztöndíjával: két félévet Kasselben töltött, majd a tübingeni egyetem teológiai fakultásán hallgatta a 20. századi írásmagyarázók neves képviselőit. Hazatérése után Marosgombáson, Magyarszentbenedeken, Nagyszebenben és Fogarason szolgált segédlelkészként (1939. jan.–júl.). 1940 nyári szemeszterében Bázelen tanult. 1940 augusztusától 1941 decemberéig Vásárhelyi János (1888–1960) püspök titkára lett, 1942 januárjától pedig főiskolai missziói lelkész. Az 1944/45-ös tanévben helyettesi megbízással adta elő az újszövetségi tárgyakat a Kolozsvári Református Theológiai Fakultáson Maksay Albert újszövetséges professzor helyett. 1945-ben az Erdélyi Református Egyházkerület előadótanácsosi állására kapott kinevezést, amelyet 33 évig töltött be. 1959-től 1973 volt a *Református Szemle* társszerkesztője, majd 1983-ig felelős szerkesztője. A kolozsvári protestáns teológia, amely 1959-től Egyetemi Fokú Egységes Protestáns Teológiai Intézet névvel működött, már az 1960-as években kezdeményezte meghívását az újszövetségi katedrára, viszont – miként gyászjelentője is jellemezte – ő „az igazság kimondója és harcosa” is volt, s így az állami hatóságok visszautasították meghívását. Végül 1973-tól lett a protestáns teológiai intézet újszövetséges professzora. Ezt a megbízatását 1983 novemberéig tölthette be, amikor az állami hatalom nyomására nyugdíjba helyezték 67 éves korában.

1948-tól volt tagja a Romániai Református Egyház Zsinatának és az Állandó Zsinati Tanácsnak. 1952-ben az egyházkerület generális direktorává, közügyi intézőjévé, 1953-ban pedig a teológiai előjáróság és a teológiai magántanárképző bizottság tagjává is választották. 1946-tól 1973-ig volt az Erdélyi Református Egyházkerület Igazgatótanácsának tagja, 1974-től pedig egyházkerületi püspökhelyettes főjegyző. Nagy ívű és széles körű munkásságát a budapesti Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara díszdoktori címmel ismerte el 1996-ban. 2002-ben Károli Gáspár-díjjal, 2006-ban Pro Ecclesia-díjjal, 2011-ben a Magyar Köztársasági Érdemrend tisztikeresztyével, 2012-ben pedig a Magyar Érdemrend középkeresztje a csillaggal tüntették ki.

² GERÉB Zs.: Baráti köszöntés Tökés István 90. születésnapján (2006), 7. (Ld. még in: Református Szemle (2006), 625.

beliekhez írt első levél magyarázata (1995), és *A Korinthusbeliekhez írt második levél magyarázata* (1996).³

Ez az egyenes tartású, határozott és erős ember, akire fel kellett tekintenünk a tanítványok padjaiból, főhajtásra készített. Főhajtásra a Bibliát ihlető Szentlélek Isten előtt. Ugyanis exegéziselőadásait imádsággal kezdte. Sohasem fogott az Újszövetség adott szövegrészének magyarázatába úgy, hogy ne könyörgött volna a Lélek megvilágosításáért. Ezzel véste belénk azt, amit szóban már az első órán tanított, hogy a szükséges tudományos módszert meg kell előznie az írásmagyarázó nyitott és engedelmes alázatának. Ő komolyan vette és magáévá tette Luther hármaskérését, aki ezzel kezdett az exegézis munkájához: Te taníts, te taníts, te taníts engem, Uram!, illetve Bengel írásmagyarázati szabályát: Alkalmazkodj mindenestől a szöveghez, s a szöveget alkalmazd magadhoz. S akik többször hallottuk prédikálni őt, észrevehettük, hogy a textus felolvasása és az igehirdetési szolgálat előtt, gyakran és következetesen énekelte és énekelte: Jövel, Szentlélek Úristen... Exegéziselőadásai életteliességek voltak. Azokat az újszövetségi szövegrészleteket magyarázta rendre, amelyekkel éppen foglalkozott, és amelyek elevenen lüktettek benne, s így ügyszeretettel végzett „fáradozásának”⁴ – ezzel jellemezte az írásmagyarázatot – friss gyümölcsöket adta élénk. Ezek később beépültek a filippibelihez és a korinthusiakhoz írt két levélhez készített kommentárjaiba.⁵

I. JELES MESTEREK KEZE ALATT

A Kolozsvári Református Theológiai Fakultáson, ahova 1933-ban iratkozott be, Kecskeméthy István (1864–1938) és Maksay Albert (1897–1971) biblikus professzorok keltezték fel benne a bibliai nyelvek és az újszövetségi tudományok iránti érdeklődést.⁶ A kiváló képességű ifjú jeles mesterek keze alatt formálódott. Újszövetségi ismereteit Nagy András (1899–1974) alapozta meg, a gyakorlati teológiáit Imre Lajos (1888–1974) és Gönczy Lajos (1889–1986), a rendszeres teológiáit Tavaszy Sándor (1888–1951), az egyháztörténetit pedig Nagy Géza (1887–1971). Az első lelkészképesítő vizsga sikeres letétele után Gönczy Lajos, a fakultás igazgatója külföldi tanulmányútra javasolta. A tübingeni egyetem teológiai fakultásán a 20. századi írásmagyarázók neves képviselőit, közöttük Gerhard Kittel professzort hallgatta, Bázelen pedig, ahova 1940 nyári szemeszterében jutott el, az Ige teológiájának két kiemelkedő tanítóját, Karl Barthot és

³ Tőkés István munkáinak teljesebb sorát ld. ADORJÁNI Z. – PAPP GY.: *Tőkés István megjelent munkái* (2006), 655–671.

⁴ Ld. bővebben: TÖKÉS I.: *A bibliai hermeneutika története* (1985), 226.

⁵ ADORJÁNI Z.: *Bérc és rózsák* (2016), 115.

⁶ GERÉB ZS.: *Baráti köszöntés Tőkés István 90. születésnapján* (2006), 8.

Oscar Cullmannt, akiknek biblikus és hitvallásos látása döntő hatást gyakorol az ifjú Tőkés István teológiai fejlődésére.⁷

„Legfontosabb feladatának a teológiai tudományok művelését tekintette. Az Ige és a teológiai tudomány vonzáskörében élt. A »csontjaiba rekesztett tűz« arra sarkallta, hogy kongeniálisan tolmácsolja a Szentírás élő üzenetét, az »itt és most« követelménye szerint. Ez a cél vezette teológiai magántanári és teológiai doktori értekezése elkészítésékor»⁸ – mondta Geréb Zsolt a 90 éves Tőkés István köszöntése alkalmával. Ő pedig így reflektált ezekre a szavakra: „[...] mindig bántott és most is bánt az, hogy az igehirdetésre azt mondják, hogy az »csak« prédikáció. [...] Az exegézissel sokféle vonatkozásban foglalkoztam, de biztos, hogy az exegézis csak egy olyan mellékes dolog volt abból a célból nézve, hogy a prédikációnak ezt a »csak« jellegét megszüntessük, s hogy új gondolkodás szülessék e téren, amely kiemeli az igehirdetést a maga »Hamupipőke« sorsából!”⁹

Tőkés István tehát úgy tekintett az általa oly fontosnak tartott és buzgón művelt teológiai tudományokra – az exegézisre is –, mint amelyek tulajdonképpen az egyház egyetlen feladatának ügyét, az igehirdetést szolgálják.¹⁰ Bár előadótanácsosi munkaköre miatt soha nem volt parókus lelkész, rendszeresen szolgált mindenütt, ahova csak meghívták,¹¹ kivéve azt az időszakot, amikor állami nyomásra eltolták az igehirdetéstől is, és ez jobban fájt neki, mint az, hogy nyugdíjaztatással fosztották meg professzori állásától.¹²

⁷ GERÉB ZS.: *Baráti köszöntés Tőkés István 90. születésnapján* (2006), 8.

⁸ GERÉB ZS.: *Baráti köszöntés Tőkés István 90. születésnapján* (2006), 9. Magántanári vizsgáját 1948 októberében tette le. Ld. *Új teológiai magántanárok* (1948), 630. *A bibliai hermeneutika története – tekintettel az Újtestamentomra – 1560–1750-ig* [kézirat] témájú doktori tézisét 1949-ben védte meg a kolozsvári Egyetemi Fokú Protestáns Teológiai Intézetben magna cum laude minősítéssel, és 1950. febr. 16-án vette át doktori oklevelét. Ld. -f.: *„Doktorrá fogadom...” Doktoravatás Protestáns Egyetemi Fokú Főiskolánkon* (1950), 69–73

⁹ *Tőkés István professzor beszéde* (2006), 636.

¹⁰ Vö. „A teológiai exegézis végző személynek, vagyis az exegétának szeretnie kell az írásmagyarázás ügyét. [...] Szeretni kell az evangélium, az örömhírt, a prédikálás ügyét, amelynek szolgálja (ancillája) az exegézis. Nincs tehát egy önmagáért létező (l'art pour l'art) exegézis [...]” TÖKÉS I.: *A bibliai hermeneutika története* (1985), 225. „Ki van zárva az ún. öncélú teológiai tudományosság, az autonóm függetlenség.” TÖKÉS I.: *Az exegézis elmélete és gyakorlata* (1965), 29. „[...] minden exegézis fundamentuma a történetkritikai szövegismeret, s erre kell ráépülnie annak a magyarázatnak, amely a mindenkori igehirdetés segítségét szolgálja.” *Uo.*, 235. (Zárszó). Az írásmagyarázat ezen jellemzőjét „az egyházra nézés”-nek nevezi. *Uo.*, 226.

¹¹ A *Református Szemlében* közölt számtalan prédikációja és igemagyarázata mellett a következő prédikációs kötetek jelentek meg: *Öt hallgassatok. Prédikációk az egyházi év alkalmaira* (1975); *Az ajtó előtt állók és zörgetek, Igihirdetések az egyházi év minden alkalmára, a Szentírás valamennyi könyvéből vett textusok alapján* (1997); *Egyet kérek az Úrtól. Igihirdetések az egyházi év minden alkalmára, a Szentírás valamennyi könyvéből vett textus alapján* (2003); *IGE-hirdetés. Az egyházi és kalendáriumi év figyelembevételével írott prédikációk* (2011).

¹² *Tőkés István professzor beszéde* (2006), 634.

Ami pedig a teológiai tudományosságot illeti, szintén köszöntésekor mondta el, hogy soha nem tudott szabadulni Makkai Sándor (1890–1951) megállapításától: „a 16. és 17. században természetes volt, hogy a külföldiekkel olyan-amilyen kapcsolatban álltunk, és mintegy egységes magatartást tanúsítottunk; de a 18. századtól errefelé letértünk erről az eredeti útról. Csak arra figyeltünk, hogy milyen külföldi tudósokra tudunk hivatkozni; nem a Szentírás kötött, nem a magunk lábán álltunk, hanem az érvényesült, hogy mit tudunk idézni, tanulni a külföldiektől.¹³ [...] Nekünk a gyökerekhez kell visszamennünk és a magunk lábán ott kell megállanunk.”¹⁴ Vissza a Szentíráshoz, vissza a gyökerekhez, vissza saját forrásainkhoz! – fogalmazta meg a *Hazai írásmagyarázatunk elmélete a reformáció korában* című tanulmányában is.¹⁵ A *Hazai exegézisünk feladatai* című írásában pedig le is fektette, hogy református viszonylatban mit kell tenniük a biblikusoknak az újszövetségi írásmagyarázat ügyének érdekében, hogy aztán létrejöhessen a „hazai”, 21. századi kommentárirodalom: „[...] előzetesen ismerni kell a múltat, és pedig kettős vonatkozásban. Egyfelől látni kell az exegézis szolgálatát egyetemes kitekintéssel mintegy világviszonylatban, s másfelől meg kell ismerni saját anyanyelvű exegézisünk elmúlt századjait. Amíg ez a kettős felmérés nem történik meg, végeredményében gyökértelenül foglalkozunk az exegézis kérdéseivel, azaz nem táplálkozunk abból a talajból, amely biztosítéka lehet az időtálló, gyökeres megoldásnak.”¹⁶ Az első feladat tehát „az egyetemes exegézistörténet kidolgozása” az apostoli kortól a jelenkorig, mert „amíg nem áll rendelkezésünkre egy ilyen széles horizontú és valóban használható kézikönyv, egy úgynevezett „standard” parókiális könyvtári mű – ideértve az

¹³ „[...] a theológiában és az egyházi életben következetesen *lebecsültük és elhanyagoltuk* azt, ami *magyar*, ami magyar örökség és kezdés volt, és mindig az idegent majmoltuk és portáltuk, a németet vagy az angolt, körülmények és divat szerint, közben sápkórosan sopánkodva a »sajnos, szegényes magyar teológiai tudomány és irodalom« felett. Henyén elfeledtük, hogy a szükségképpen külföldi hatásokra megindult magyar prot. és ref. egyházi irodalom XVI. és XVII. századbeli művelői a magyar psychén már átszűrtek annyi értékes tartalmat, amennyi az *önálló* továbbfejlesztésre és a *magunkénak* kiépítésére elégséges lett volna. De a baj az, hogy ezeknek műveit megette a penész, míg mi új és új s hozzánk mégis idejétmúltan érkező külföldi minták átültetésén fáradtunk. Ezért szomorú, de természetes lészen a megszületendő magyar ref. egyh. irodalomtörténet kétségtelen első megállapítása, hogy egyházi irodalmunk főleg a német, azután az angol (és pedig nem a kálvinista) egyh. irodalom függvénye, s hogy legkevésbé éppen Kálvin irodalmi szelleme hatott rá, ami furcsa ellentétben fog állani azzal a kőzismert frázissal, hogy a kálvinizmus a magyar vallás. (És még csodálkozunk, hogy közönségünk az egyh. irodalommal szemben közönyös, s hogy egyházunk életét ez az irodalom oly kevésbé hatja át!)” Ld. Makkai Sándor: *Az erdélyi református egyházi irodalom 1850-től napjainkig*, 5–6.

¹⁴ Tökés István *professzor beszéde* (2006), 636.

¹⁵ TÖKÉS I.: *Hazai írásmagyarázatunk elmélete a reformáció korában* (1973), 5., 12., 13. „A Makkai által elmarasztalt »majmolás«, vagy a Kecskeméthy által csaknem túlzásba vitt tiltakozás a külföldieskedés ellen alapjában véve azt vonja maga után, hogy a teológiai gondolkodásunkban és részletfeladataink ellátásában bízzuk rá magunkat annak a Szentléleknek vezetésére, aki a mi egyházunkban sem kevésbé jelenvaló, mint bárhol másutt a föld végső határáig.” *Uo.*, 19.

¹⁶ TÖKÉS I.: *Hazai exegézisünk feladatai* (2007), 206.

anyaországot és a Kárpát-medence egész területét –, mindaddig a vérszegénység bélyegét hordozza magán a hazai exegézis”.¹⁷

Maga Tőkés István évtizedeken át kutatott és dolgozott az írásmagyarázat egyetemes történetén, s így készült el *A bibliai hermeneutika története* című könyve (1985),¹⁸ amely idői korlátok miatt nem tartalmazta a legújabb kor áttekintését. De később az *Új hermeneutika* (1999) című munkájával pótolta ezt a hiányt, és közben elkészült *A Filip-pibeliékhöz intézett levél magyarázata*, *A Korinthusbeliékhez írt első levél magyarázata* (1995) és a *Korinthusbeliékhez írt második levél magyarázata* (1996).

2. A KOLOZSVÁRI REF. THEOLÓGIAI FAKULTÁS TANÁRAINAK HERMENEUTIKÁJA AZ 1930-AS ÉVEKBEN

Az első világháború után szemléletváltás következett be az erdélyi református teológiai felfogásban, ugyanis a kolozsvári teológusok, illetve teológia tanárok, akik a Ravasz László által elindított „hitvallásos, biblikus, építő irány”-ra álltak rá, ekkor fordultak fokozatosan a reformátori alapok felé, és 1925-től már mindannyian a Karl Barth névéhez fűződő újreformátori teológia irányába tájékozódtak.¹⁹ A figyelmet Makkai Sándor fordította a Heidelbergi Kátéra és a II. Helvét Hitvallásra, az erdélyi egyházkerület pedig ki is adta a felfedezett Heidelbergi Kátét 1920-ban. A 20. század elején Makkai Sándor volt az első, aki a kátét szervesen beépítette hittani rendszerébe.²⁰ A teológiai irányzatok korrekcióját Tavasz Sándor végezte el Karl Barth munkái alapján, és ő is érvényesítette a hitvallási szempontokat.²¹ A dialektikus szemléletmód „[...] az exegétikát is állásfoglalásra készítette. Ezt tükrözi Maksay Albert *Az exegézis problémái* című tanulmánya (1931) és *A dialektika teológia és az exegézis* című dolgozata (1935), valamint Nagy András *A váltság gondolata az Ótestamentumban* című könyve.²²

Az erdélyi református exegetikai irodalmat mindenekelőtt a *sola Scriptura* elv jellemezte.²³ Ezt a tételt még a liberális korszak teológusai is elfogadták: „A mi hitünk és cselekedeteink zsinórmértéke a Biblia” – vallotta id. Bartók György (1845–1907) teológus, filozófus, a kolozsvári Ferenc József Tudományegyetem magántanára, az Er-

¹⁷ TÖKÉS I.: *Hazai exegézisünk feladatai* (2007), 206.

¹⁸ A könyv megjelenését megelőző kutatásból Tőkés István meg-megjelentetett egy-egy részeredményt. Például: *Az írásmagyarázat kritériuma* (1964), 291–297.; *Az exegézis elmélete és gyakorlata* (1965), 26–37.; *A szentíráskutatás formatörténeti módszere* (1966), 70–82.; *A bibliai hermeneutika-történet figyelmeztetései* (1966), 227–239; a már említett *Hazai írásmagyarázásunk elmélete a reformáció korában* (1973), 3–22.; *Bullinger mint írásmagyarázó* (1976), 384–402.

¹⁹ IMRE L.: *Önéletírás* (1999), 207.

²⁰ FEKETE K. IFJ.: *Makkai Sándor gyakorlati teológiai munkássága* (1997), 73–74.

²¹ JUHÁSZ I.: *Barth hatása a romániai református egyház teológiájára* (1966), 343–346.

²² JUHÁSZ I.: *Barth hatása a romániai református egyház teológiájára* (1966), 351–352.

²³ GERÉB ZS.: *Hogyan tükröződnek a református hitvallások szempontjai* (2001), 153.

délyrészi Református Egyházkerület püspöke (1899–1907) is.²⁴ Nagy András pedig így méltatta tanárelődjét, Kecskeméthy Istvánt: „[...] míg a theologiai tudomány biblicitása a boncolgatásban élte ki magát, Kecskeméthy István meg nem lankadva mutogatta a *szárazságban* [értsd: liberalizmus], hogy a Szentírás nemcsak irodalmi anyag, hanem Isten kijelentésének hordozója, élő vizek forrása. Ennek a kellőképpen és nyilvánosan nem értékelt munkának eredményeképpen a mi theologiónk hamar gyógyulásnak indult. [...] Évek múltával mindenki abból a forrásból ivott, amelyikre ő mutatott.”²⁵

Maksay Albert *Az Újszövetség jelentése a mai keresztyénségre nézve* című székfoglaló beszédében ekképpen fogalmazta meg oktatói tevékenységének célkitűzését: „[...] afele a cél felé, amit az én programom maga elé tűz, a kiindulási pont és minden további lépés alapkelléke az Újszövetségben foglalt isteni kijelentés/kinyilatkoztatás előtt való meghódolás. A cél, s ebben minden kálvinista theologusnak egyet kell értenie, Isten dicsősége. De mivel Isten dicsősége semmiképpen sem függ emberi tényezőktől, a hozzá vezető út sem lehet az írott igének valamilyen fölényes emberi beállítás szerinti alkalmazása, hanem éppen ellenkezőleg: az igének minden emberi módszer, ismeret, tudomány, tan és gyakorlat fölé helyezése és egyedül döntő tényezőül való elismerése.”²⁶

A sola Scriptura elv egyben azt is jelenti a protestáns teológusok számára, hogy „[...] nincs más hivatkozási alap a Szentírásnál, mivel az Isten beszédét tartalmazza. A teológiai tételek igazságát tehát csakis a kanonikusnak tekintett ó- és újszövetségi iratok döntenek el. Ugyancsak a Szentírás képezi azt a kritériumot, amelynek segítségével az írásmagyarázati művek helyességét meg lehet állapítani.”²⁷ Maksay Albert *Az exegézis problémái* című dolgozatának már az elején közli, hogy reformátorokkal együtt vallja a *revelatio continua* elvét,²⁸ és a dialektika-teológia képviselőivel együtt emeli ki, hogy „az Ige kutatásánál az exegétának nem elég a technikai felkészültség és tudás birtokában lennie, hanem a Szentírás szavaiban megszólaló Szentléleknek kell engedelmeskednie”.²⁹ Kitért a *norma normans* kérdésére, és miután elveti a római katolikus, humanista és liberális álláspontokat, a reformátori tételhez visszatérve mondja ki, hogy a Szentírás értelmezésének helyessége felől a Szentlélek tesz bizonyosságot. Viszont elismeri: „A nehézség az,

²⁴ Uo., ahol Geréb Zsolt id. Bartók György *Theologiai tudomány és a lelkipásztorképzés* című könyvére (Kolozsvár, Gombos Nyomda, 1907, 10.) hivatkozik.

²⁵ NAGY A.: *Dr. Kecskeméthy István* (1937), 6–7.

²⁶ LD. MAKSAI A.: *Az Újszövetség jelentése a mai keresztyénségre nézve* (1928), 2. Vö. GERÉB ZS.: *Hogyan tükröződnek a református hitvallások szempontjai* (2001), 153. LD. még GERÉB ZS.: *Maksay Albert 1887–1971* (1996), 374.

²⁷ GERÉB ZS.: *Hogyan tükröződnek a református hitvallások szempontjai* (2001), 153.

²⁸ *A revelatio continua* tekintetében ld. még MAKSAI A.: *Az Újszövetség jelentése a mai keresztyénségre nézve* (1928), 2.: „[...] nem elég csak a kijelentés finalitását meglátni, hanem meg kell érezni, hogy míg maga a kijelentés végleges, befejezett, teljes, örökkévaló egész, addig a kijelentésvétel még mindig tart, és sose szűnik meg, amíg csak Isten üdvterve befejezést nem nyert az egész mindenségben.”

²⁹ MAKSAI A.: *Az exegézis problémái* (1931), 4. LD. még GERÉB ZS.: *Hogyan tükröződnek a református hitvallások szempontjai* (2001), 153–154.

hogy még nem akadt ember, aki a Szentlélek bizonyágtételének határvonalait meghatározni, vagy ismertető jeleit definícióba foglalni képes lett volna. Ez a probléma tehát még mindig megoldatlan.”³⁰

Az exegézis problémái című dolgozatában Maksay Albert áttekinti az írásmagyarázat történetét. A reformátori írásmagyarázatáról azt állapítja meg, hogy az a humanizmusra alapozott, de „olyan eredményeket produkált, amelyeket a következő évszázadok sem tudtak felülmúlni a hit igazságainak meglátása és feltárása tekintetében”, és hogy „exegézisük – belső értékét, az Ige lényeges jelentésének megértését illetőleg – minden idők írásmagyarázói számára mintául szolgálhat”. A két nagy reformátor közül Kálvint tekintti „kiválóbb” írásmagyarázónak, mivel Luther – bár nagyot alkotott – a *hit szabálya szerinti* írásmagyarázat (Róm 12,6) alapján a homályos és nehezen megfejthető szentírási lokusoknál „a Biblia félremagyarázhatatlanul megérthető helyeiről keresett analógiákat, és így egy meglehetősen önkényes exegetikai teóriát állított fel”.³¹ Kálvin írásmagyarázói munkáját azért tekintette figyelemre méltónak, mert „alapelvei a legújabb theologiai viták idején is iránymutatóul vehetők, és mert „tudományos felkészültsége kifogástalan volt”, s emellett nagy jártassággal rendelkezett a bibliai nyelvek szellemében is. „Korához képest modern bibliakutató volt, szövegkritikai tanulmányokkal is foglalkozott, s ezen az alapon korrekciókat is eszközölt Erasmus Újszövetség-fordításán. A Szentírásban Isten Igéjét látta, mert érezte, hogy a prófétákhoz és apostolokhoz Isten Lelke szólt, a Lélek készítette őket írásra, ennél fogva a Szentírásban foglalt Ige Istentől jött és igaz. A Szentírás szövege azonban csak eszköze a Szentléleknek; a Szentlélektől csak az Ige tanítása származik, nem a szavak, amelyek ezt a tanítást hordozzák.”³²

Az írásmagyarázat történetének summás áttekintésénél Maksay Albert hét oldalnyi (20–26.) kritikus értékelést szentel a dialektikai teológia, illetve Karl Barth exegézisének. Megállapítja, hogy Barth nem nyújt újat az írásmagyarázat módszerében: felhasználja a történetkritikai és vallástörténeti eredményeket, mivel elismeri ezeknek szükségességét, de „nem bíbelődik az adatgyűjtés pepecselő munkájával”, és úgy lép túl az exegetikai eredményeken, hogy „dogmatikailag megszűri” azokat, a megmaradókat pedig fémjelzi.³³ Barthnál nem érvényesül tisztán Luther azon szabálya, hogy a véleményt az Írásból kell kiolvasni, nem pedig beleolvasni abba; ugyanis Barth „előbb dogmatikus lett, s csak a dogmatika gravitációs erejének az exegézis talajára való reaktiválkozása folytán vált utóbb részben exegétává is. [...] Barth exegézise nem alap, hanem felépít-

³⁰ MAKSAY A.: *Az exegézis problémái* (1931), 7.

³¹ MAKSAY A.: *Az exegézis problémái* (1931), 9–10.

³² MAKSAY A.: *Az exegézis problémái* (1931), 10.

³³ MAKSAY A.: *Az exegézis problémái* (1931), 21–22.

mény; nem az exegézis útján jut el a dogmatika igazságaihoz, hanem a dogmatika alapján állva vonja le az exegézis következtetéseit.³⁴

Az *exegézis problémái* című dolgozat összefoglalásában Maksay Albert többek között a következőket írja: „A történeti átnézés után jó volna rendszerbe szedni azokat a tételket, amelyeknek ma a mi számunkra meg kellene szabniuk az exegézis munkairányát és menetét. Más szóval: a mai korra nézve időszerű hermeneutikát, exegetikai módszertant kellene megállapítanunk.” A szöveg „megértése és világos szavakkal való megismétlése” mellett nemcsak „vallásos érzület”, „szent komolyság, teológiai hit és keresztyén szeretet, valamint „a szöveggel való kongenialitás” szükséges. Ennyi még nem elégséges. Az Ige megértéséhez „egész lélek, egész élet kell, amelyet teljességgel Isten hatott át. Luther szerint: az írásmagyarázás utánélés is, amire azonban nem elég a tudományos ismeret, se semmiféle különleges felfogás, hanem az Ige valóságának a belső keresztyénvitele az életünkben kell hozzá.”³⁵ A tanulmányt ezek a szavak zárják: „[...] az exegézis módszerül a vallástörténeti exegézist nem nélkülözhetjük mint eszközt és keretet, de abba szellemül bele kell vinnünk az dialektikai exegézis prófétizmusát mint tartalmat; mindenkor buzgón és kitartóan imádkozván, hogy a hiányokat, amelyek még így is fennmaradnak, a Szentlélek világossága egészítse ki és töltsse be.”³⁶

Maksay Albert *A kánon kialakulása* című tanulmányában fejti ki, hogy a *sola Scriptura* elv magában foglalja a kánon egységéről szóló tanítást. Ezt a II. Helvét Hitvallás I. 1. alapján³⁷ bontja ki, és azt hangsúlyozza, hogy „Isten Igéje a református tanítás szerint

³⁴ MAKSAY A.: *Az exegézis problémái* (1931), 23. Maksay Albert azt is megjegyzi Barth teológiájáról, hogy ő saját korára és annak keresztyéneire nézve látta szükségesnek kemény hangot, Isten haragjának és ítéletének és a hívő Isten hatalma előtti rettegésének *fortissimóját* megszólaltatni, „a lágy hangokat ellenben (Isten szeretetét, bocsánatkészségét, a keresztyén testvérvégességet, a hívő ujjongást és örömet) csak *pianissimo* suttoja”. *Uo.*, 25. Majd így összegez: [...] a dialektikai exegézis az építő elemet nem hozza ki eléggé a Szentírásból, s ez a hiánya. Pál leveleiből rá kellett eszmélnie Barth prófétaelképnek a *krízis teológiájára*, de el kell jutnia oda, hogy az *oikonomia teológiájára* is rábukkanjon.” *Uo.*, 26.

³⁵ MAKSAY A.: *Az exegézis problémái* (1931), 27. Luthernek ezt a nézetét az erdélyi származású Mátyás Ernő (1888–1950) szó szerint veszi át. (Ő 1923–24-ben volt a Kolozsvári Ref. Theológiai Fakultás helyettes tanára az újszövetségi tanszéken, 1925-től pedig Sárospatakon lett az újszövetséges tanár.) Ld. MÁTYÁS E.: *A dialektika teológia és az exegézis* (1935), 63. Ugyanebben a tanulmányában emeli ki: „[...] egyedül az Isten által újjáteremtett emberek képesek az ő Igéjének megértésére és magyarázatára is. Csak az Ige életárjában benne élve vagyunk képesek annak magyarázatára.” *Uo.*, 64.

³⁶ MÁTYÁS E.: *A dialektika teológia és az exegézis* (1935), 30. Ld. ugyanezt HORVÁTH I.: *A történetkritikai és teológiai írásmagyarázat* (1940), 231.: „Mivel pedig a Szentlélek áldásaiért nekünk imádkoznunk kell, ezért minden igazi exegézis forrása, illetve kezdete az imádkozás. (Ezt nagyon helyesen lárták az orthodox theologusok is).”

³⁷ „I. A Szentírásról, mint Isten igaz Igéjéről. (A kanonikus Írás.) Hisszük és valljuk, hogy a szent próféták és apostolok mindkét szövetségbeli kanonikus iratai Istennek tulajdon igaz beszéde, és elégséges tekintélyük önmaguktól van, nem az emberektől. Mert maga Isten szólt az atyáknak, a prófétáknak és az apostoloknak és szól még mindig nekünk a szent írások által. És ebben a Szentírásban Krisztus egyetemes egyháza legteljesebben előadva találja mindazt, ami egyfelől az üdvözítő hitre, másfelől az Istennek tetsző élet helyes alakítására vonatkozik. Ennekokáért határozottan megparancsolta Isten, hogy se hozzá ne adjunk valamit, se belőle el ne vegyünk.” (Tökés István fordítása) TÖKÉS I.: *A Második Helvét Hitvallás magyarázata Bullinger Henrik saját műveiből vett idézetek alapján* (2006), 2.

tisztán és határozottan egyetlen helyen: a Szentírás könyveinek gyűjteményében, a Kánonban hangzik. A Kijelentést nem szakíthatjuk, nem különíthetjük el a Szentírástól”.³⁸ Ez a kánon „emberi-történeti viszonyok között, emberi küzdelmek, sőt nézeteltérések között, emberek ellenőrzése és válogatása során, emberi hitközösségben, az egyházban kristályosodott ki, de mégsem valamely emberi hitközösség, mégsem az egyház hitelesíti a Kánont, hanem a Kánon segíti erőre eszmélni a hitet, és a Kánon hitelesíti az egyházat.”³⁹ A Kánon kialakulásának ismertetése után Maksay Albert ezt a teológiai tanulást fogalmazza meg: „Azzal, hogy a Szentírást Kánonnak valljuk, egyfelől azt a meggyőződésünket fejezzük ki, hogy a Szentírás töretlen egység, másfelől hitünknek azt a bizonyosságát hangsúlyozzuk, hogy teljes [...]”.⁴⁰

A reformátori és a dialektika-teológia *solus Christus* elvét, illetve a krisztocentrikus értelmezés kérdését Horváth István (1913–1972) teológiai magántanár⁴¹ *A történetkritikai és teológiai írásmagyarázat* című tanulmányában és Nagy András *A válság gondolata az Ótestamentumban* című könyvében lehetjük fel.

Horváth István a Szentírás magyarázatának történelmi és igei követelményeit foglalja össze. A Karl Barth által is vallott hermeneutikai elvet alkalmazza: a Szentírást az az exegeta értheti meg, aki úgy tekint a Szentíráásra, mint amely a tegnap, ma és örökké ugyanaz Jézus Krisztusról szóló bizonyosságtétel, s így a magyarázatnak Krisztusra kell mutatnia. Az ilyen magyarázat megmutatja „azt a sugarat”, amely a Szentírás szavait, mondatait és könyveit a középponttal köti össze.⁴² Tanulmánya utolsó bekezdésében a Szentírás magyarázatának még egy fontos követelményére hívja fel a figyelmet, az egyházi követelményre, vagyis arra, hogy „nem mi vagyunk az elsők, akik a Szentírást olvassuk és magyarázzuk, hanem meg kell látnunk azokat, akik már előttünk, s akik velünk együtt olvasták és olvassák, magyarázták és magyarázzák azt [...], mert segítségünkre lesznek. Ámde azt, amit mondanak, mindig az Ige mérlegén kell megmérnünk.”⁴³

Nagy András úgy mutatkozott be az 1936 őszén tartott tanári székfoglaló értekezésében, mint aki az Ige teológiájának elkötelezettje.⁴⁴ Az ő esetében tulajdonképpen nem történt átállás, mert „ő kezdettől fogva *idegenkedett az Ige »történetiesítésétől«*, a vallás-történeti páhuzamoktól és a szövegfaricskálásoktól, ahogyan ő nevezte a bibliakritikát”. Teológiája nem volt történetietlen, csak éppen nem vízszintes vonalként értette a tör-

³⁸ MAKSAY A.: *A Kánon kialakulása* (1965), 316.

³⁹ MAKSAY A.: *A Kánon kialakulása* (1965), 316.

⁴⁰ MAKSAY A.: *A Kánon kialakulása* (1965), 325.

⁴¹ Horváth István kitűnő teológiai hallgató volt, s ezért Imre Lajos professzor svájci ösztöndíjra ajánlotta. 1935. október 19-én érkezett Bázélbe, ahol többek között Karl Barth, Eduard Thurneysen és Oscar Cullmann előadásait hallgatta.

⁴² HORVÁTH I.: *A történetkritikai és teológiai írásmagyarázat* (1940), 236. Ld. még. GERÉB ZS.: *Hogyan tükröződnek a református hitvallások szempontjai* (2001), 155.

⁴³ HORVÁTH I.: *A történetkritikai és teológiai írásmagyarázat* (1940), 238.

⁴⁴ NAGY A.: *Az Úr szenvedő szolgálja* (1937), 17–25.

ténelmet, hanem „olyan pontok sorozataként, amelyet JHVH „függőleges vonalai ütöttek az emberi történésekbe”. Úgy tartotta, hogy „az irodalomkritika darabol, gondolatokat vet szét és választ el egymástól”. S mert ő mindenben az egységet kereste, ezt nemcsak az Ószövetségben kutatta, hanem az Újszövetségben is, és végül a krisztológiában találja meg. A dialektikus teológiát az a vád érte, hogy nemcsak történetietlenít, hanem mechanikusan vonatkoztatja az Ószövetséget Krisztusra. Nagy András azt a tételt állítja fel *A váltság gondolata az Ótestamentumban* című munkájában, hogy az Ótestamentum Krisztus-tanúság az Újtestamentum alapján (11–18. old.). Emiatt azzal vádolták, hogy fundamentalista hermeneutikai elvet képvisel, holott ez arra az elvre épült, amelyet ő hitbéli meggyőződéssel vallott: maga az Újtestamentum magyarázza így az Ótestamentumot.⁴⁵ Vagyis Kálvintól kezdve a 16. és 17. századi erdélyi teológusokkal vallotta a két testamentum közötti egységet, és az erdélyi exegetikai irodalom ennek nyomán lépett tovább a kijelentéstörténeti, majd üdvtörténeti szemléletig.⁴⁶

3. „MINT AKI... HELYESEN FEJTEGETI AZ IGAZSÁG IGÉJÉT” (2TIM 2,15)

Makkai Sándor azon megállapítása, hogy nem következett be a szükségképpen külföldi hatásokra megszületett 16. és 17. századi magyar protestáns és református egyházi irodalom önálló továbbfejlesztése, egy életre meghatározta Tőkés István teológiai érdeklődését, munkáját és annak célját. A konkrét indítatást s vele a feladatot és a paradigmát biblikus tanáraitól kapta meg, különösen Maksay Alberttől, aki „az első világháború utáni nagy theologiai átalakulás biblikai theologiai képviselőjeként” maradandó hatást gyakorolt rá, ugyanis nemcsak az általa képviselt szellem volt figyelemre méltó, hanem az ő munkára hívó és nagyobb feladatokra utaló kezdeményezése is az írásmagyarázat elméletének történeti áttekintése érdekében. „Csupán dióhéjban adta az »exegezis történetét«, de ezzel évszázados mulasztások kiküszöbölésére hívta fel a figyelmet.”⁴⁷ Tőle, akinek jellemét a gyermeki hit, a szelídség, az alázatosság és a közösségi szolgálat vonásaival rajzolta meg halála után,⁴⁸ vette át a hermeneutikatörténet nélkülözhetetlen kutatásának és a hermeneutikai tételek rendszerbe szedésének feladatát, hogy ezek után megszülethessék egy időszerű hermeneutika és exegetikai módszertan. Tőle tanulta meg, hogy „elsősorban maga Isten a *kehrésztosz*”, akinek parancsa szerint szolgálainak is hasznosoknak kell lenniük⁴⁹ – az igemagyarázat tekintetében is.

Tőkés István magántanári és doktori dolgozata, valamint azok az írásai, amelyek az írásmagyarázat témakörében születtek, mind-mind *A bibliai hermeneutika történeté* nek

⁴⁵ KOZMA ZS.: *Nagy András 1899–1974* (1996), 392–393.

⁴⁶ GERÉB ZS.: *Hogyan tükröződnek a református hitvallások szempontjai* (2001), 156

⁴⁷ TÖKÉS I.: *Maksay Albert. Jellemrajzi emlékezés* (1971), 392.

⁴⁸ TÖKÉS I.: *Maksay Albert. Jellemrajzi emlékezés* (1971), 387–393.

⁴⁹ TÖKÉS I.: *Maksay Albert. Jellemrajzi emlékezés* (1971), 390.

előtanulmányai voltak. Tanáraitól veszi át és folytatja a hitvallások iránti érdeklődést.⁵⁰ Maksay Albert nyomdokán haladva foglalkozik behatóan Bullinger Heinrich 1566-os *Második Helvét Hitvallásával*, és fedezi fel, hogy míg a 16. századi reformátorok írásai-ban csupán szétosztottan lehet találni hermeneutikai megjegyzéseket – s ez alól sem Kálvin, sem Luther nem kivétel –, addig „az első és tömör református hermeneutikát” Bullinger *Második Helvét Hitvallásában* ismerhetjük föl.⁵¹ Ebben hitvallásban talál rá az írásmagyarázat kritériumaira is.⁵² Amit pedig Maksaynak „csupán dióhéjban” volt lehetősége kifejtenie az írásmagyarázat történetéről, azt Tökés István bővítette ki, majd pedig ki is egészítette az *Új hermeneutiká*jával. De mindezt nem tekintette befejezett munkának, hanem csak a maga hozzájárulásának az általa oly sürgetőnek tekintett üggyhöz: „Addig is, amíg az exegetikai múlt felmérésével és közhasznúvá tételével megajándékoz az Anyaszentegyház Ura, az évszázados mulasztásra való tekintet nélkül rá lehet és kell lépni a Szentlélek vezette, de különcködés nélküli, az önhittséget megvető Szentlélek irányította, saját »hazai« töltetű írásértelmezésünk és magyarázatunk keskeny ösvényére. [...] Eközben pedig ne némuljon el az imádság: Urunk, küldj munkásokat a te aratásodba.”⁵³ Hogy pedig milyen is legyen ez a Szentlélek vezette saját írásértelmezés és magyarázat, erre nézve javaslata is volt: „olyan – mintegy a Kálvin ártelmezett módszerével készített – kommentársorozat [...], amelyet anyanyelvünkön olvashat minden igehirdető, és pedig úgy, hogy valamennyi bibliai vers összefüggésében megtalálja benne a magyarázandó lókus alapos megértéséhez szükséges tájékoztatót.”⁵⁴

Javaslata mellett három kommentárt készített útmutatókul, „próbakötetekül” három eltérő exegetikai megfontolással. Mindhárom abban mutat egyezőséget, hogy a perikópák magyarázata versről versre halad, és „érvényesül az Ige-üzenet felülről vett ajándékának a szándékolt közlése”. A kidolgozásnál meg kell állapítani, hogy például: „milyen mértékben szükséges a szakirodalom igénybevétele, a fordítási kérdések elemzése,⁵⁵ a nyelvtani (grammatikai) figyelmeztetések érvényesítése, a hermeneutikai szempontokra való kitekintés”. Erre A korinthusiahoz írt második levél exegetálása ad mintát. Eldön-tendő, hogy milyen mértékben jussanak érvényre a szövegben, illetve a lábjegyzeteknél a különben hasznos, de az olvasást nehézkessé tevő exkurzusok. Erre A korinthusiahoz

⁵⁰ *A Második Helvét Hitvallás magyarázata* mellett ld. még *A Második Helvét Hitvallás*. (Fordítás.) Nagyvárád 2002.

⁵¹ TÖKÉS I.: *Hazai írásmagyarázásunk elmélete a reformáció korában* (1973), 14., 18.

⁵² TÖKÉS I.: *Az írásmagyarázat kritériuma* (1964), 291–297.

⁵³ TÖKÉS I.: *Hazai exegézisünk feladatai* (2007), 200.

⁵⁴ TÖKÉS I.: *Hazai exegézisünk feladatai* (2007), 203.

⁵⁵ „Alapjában véve minden jelentősebb időegységben el kellene készíteni a megfelelő korszerű fordítást és kommentárt, azaz az »itt és most« nyelvén történő kifejezését.” TÖKÉS I.: *A Filippibeliekhez intézett levél magyarázata* (1983), 6 (Előszó). Tökés István igen nagy hangsúlyt fektetett a fordítási kérdésekre, és a *Református Szemlé*ben számtalan írást közölt egy-egy igeszakasz fordításáról, illetve egy-egy bibliafordításról.

írt második levél magyarázata ad példát, amelynek a tudományos megalapozottság mellett elsőrendű meghatározója az igehirdetésre való odafigyelés. *A filippibeliekhez intézett levél magyarázatá*ban „a tanuló szobában maradtak a kidolgozás szöveganalizáló vonatkoztatásai, hogy annál hangsúlyozottabban jelentkezessen az építés szándéka”.⁵⁶ Ezek mellett figyelembe kell venni az igehirdető lelkipásztorok vagy más olvasók igényeit is, hogy valóban igazi célt szolgáljon a megálmodott kommentársorozat, mint „hazai exegezisünk” szerves tartozéka.⁵⁷

Befejezésül hadd álljon itt Tőkés István azon összesítése, amelyet a *Hazai exegezisünk feladatai* című írásában fogalmazott meg ismételten „az exegezis-ügy érdekében”, s amelyet „ő valamennyi olvasónak hitbe ágyazott és tudományos megfontolásra” ajánlott.⁵⁸

„Első és igen fontos szempont, hogy lennie kell egy sajátosan hazai exegetikai eljárásnak, amely a Szentírást az »itt és most« feltétele alatt igyekszik megérteni és megértetni. Nem mintha létezne egy sajátos hazai nyelvismeret, egy sajátos hazai kortörténet, egy sajátos hazai exegetikai módszer, hermeneutikai elmélet és egyebek. Az exegezis lényegbevágó szabályai nem köthetők sem hazai, sem egyéb helyekhez. Azonban másképp fogalmaz a kommentáríró a maga adott helyzetében és idejében, egyszerűen azért, mert Krisztus Szentlelke – mint az exegezis Ura és irányítója – úgy közli a maga üzenetét, ahogyan épp nálunk érthető és elfogadható [...]. Nincs két evangélium, de ugyanazon egynek az üzenetét a magunk helyén és idejében úgy kell a szavak ruhájába öltöztetni, ahogyan épp minálunk munkálja az építés szolgálatát. Ezzel már ki is mondtuk, hogy az exegezis nem csak grammatika, nem csak kortörténet, még csak nem is az apostoli kor hűségese tükrözője, hanem kimondottan mireánk vonatkozó személyes és közösségi üzenet.⁵⁹ Kálvin kommentárjai ma is életerősek, de csak úgy, ha átfordítjuk a saját életkörülményeinkre, és pedig a magunk jelenkori nyelvén. Alapjában véve minden nemzedéknek el kellene készítenie a saját korához kötött kommentárját [...], mert az egyazon evangélium nemcsak általános és egyetemes, hanem személyes és helyekhez-időkhöz alkalmazandó üzenet.”⁶⁰

A személyhez és helyhez-időhöz kötöttség nem zárja ki, hanem maga után vonja az egyetemes igény érvényesítését, vagyis a bibliai szövegnek nyelvi, izagógikai és biblikai teológiai ismeretét-ismertetését a hermeneutikai értelmezés korlátjai és lehetőségei között. Ehhez a munkához – kis túlzással élve – csupán tárgyi ismeretek szükségesek.

⁵⁶ Vö. TÖKÉS I.: *A Filippibeliekhez intézett levél magyarázata* (1983), 6–7. (Előszó).

⁵⁷ TÖKÉS I.: *Hazai exegezisünk feladatai* (2007), 203–204.

⁵⁸ TÖKÉS I.: *Hazai exegezisünk feladatai* (2007), 204–206.

⁵⁹ Vö. TÖKÉS I.: *A Filippibeliekhez intézett levél magyarázata* (1983), 6. (Előszó). Ld. még az exegezis jellemzőinek sorában *A bibliai hermeneutika története* (1985), 228–229.

⁶⁰ „[...] egyetlen előző kor sem oldhatja meg a következő nemzedék irámagyarázói feladatát. [...] Az Ige ugyan »tegnap és ma és örökké ugyanaz«, de mi mégsem beszélhetünk sem Augustinus, sem Kálvin, sem más bizonyágtevőknek a nyelvén.” TÖKÉS I.: *A bibliai hermeneutika-történet figyelmeztetései* (1966), 239.

A tárgyi ismeretek birtoklása végett a jelenkori exegetának el kell búcsúznia a 20–21. századtól. Vissza kell mennie – Barth kifejezésével élve – az első századba úgy, hogy mindenestől átgondolja és átélje mindazt, amit az apostoli kor bizonyágtevői gondoltak és éreztek. Azonosulnia kell az evangélistákkal és az apostolokkal, hogy ugyanazt és ugyanúgy értse meg, amit és ahogyan megértett a bibliai író az egykori életviszonyok között. Ezt a magatartást nevezi a hermeneutika »kongenialitásnak«, ⁶¹ amely szerint az exegeta nem saját korában él, hanem mindenestől a bibliai korban és annak kötöttségei között. Együtt gondolkodik és cselekszik az első század bizonyágtevőivel, tanítóival és prédikátoraival. ⁶²

A következő lépésnél a »hazai« exegeta visszajön az apostoli korból a saját korába. Többé nem azt kérdezi, hogy az Írást inspiráló Szentlélek mit akart az első században, hanem: mit akar épp vele itt és most. Ebben a sodrásban azonosítja ugyan magát akár Pál apostollal, akár az evangélistákkal, de egyszersmind saját ügyévé formálja az Ige jelenkori üzenetét. [...] az exegetából a jelenkor apostola lesz, illetve bárki más bizonyágtevőnek aktuális képviselője. Szent félelemmel lehet és kell mondani, hogy háttérbe szorul az első század és annak bizonyágtevői, mert az egész szolgálatot saját felelősségébe veszi át a jelenkor »hazai exegetája«. Úgy ír és beszél, mintha az Úr Jézus vagy valamelyik tanítványa-apostola szólalna meg a saját helyén és idejében. A változatlan evangélium beszél, de nem az első században, [...] hanem az írásmagyarázó mindennapi és ünnepi világában. [...] A jelenkori írásmagyarázó másképp értelmezi az adott bibliai szöveget, mint ahogyan elképzelte azt az egykori író. Ez azt jelenti, hogy Szentlélek üzenete nem köthető még csak az apostolokhoz sem. Ismételten szent félelemmel, de állítani kell, hogy az élő Ige-Szentlélek üzenete nem szorítható senkinek és semminek a korlátjai közé. Mindössze arra kell vigyázni, hogy a »szabadság« ⁶³ ne váljék »szaba

⁶¹ Vö. TÖKÉS I.: *A Filippibelihez intézett levél magyarázata* (1983), 6. (Előszó). Ld. még *A bibliai hermeneutika története* (1985), 232–233.

⁶² Az exegetás gyakorlatára nézve ld. még TÖKÉS I.: *Az exegetika elmélete és gyakorlata*. (1965), 30–31.

⁶³ A *szabadság* az írásmagyarázat egyik olyan jellemzője, amelyet Tőkés István ismételten hangsúlyozott a *vakmerőség* mellett. Az exegetika olyan értelemben vakmerőség, hogy az írásmagyarázónak „le kell téennie a megismerő képességbe vetett bizalom útjáról. El kell fordulnia attól a felfogástól, hogy az exegeta saját tudományos (formális vagy teológiai) analízisének a segítségével ugyanazt cselekszi, mint az irodalomtörténész. A biztos út helyett jelentkezik a hit vakmerősége: hiszem és tudom, hogy a Szentírás ihlető (inspiráló) Szentlélek vezet a gondolkodásban [...]”. Ezt Luther az exegetika előtti hármasként fejezte ki: Te taníts engem, te taníts engem, te taníts engem, Uram! Vagy Bengel szavai szerint: Álkalmazkodj mindenkori a szöveghez, s a szöveget alkalmazd magadhoz. A vakmerőség állandó tartozéka az *imádkozás* [...]”. *A bibliai hermeneutika története* (1985), 226–227.

„Az exegetának vállalnia kell a Szentírás Ura iránti teljes szolgálatot ahhoz, hogy ez a tudatosan vállalt szolgátság szabaddá tegye mindennel és mindenkiével szemben.” Az exegeta szabadsága hármasként: „szabad önmagától, s egyidejűleg saját szellemének (rációjának, értelmének, okosságának) a rabságától”. Szabad a hagyománytól, vagyis attól, ami a múlt örökségeként befolyásolhatja engedelmességét. Ez nem jelenti a hitvallások és az elődök írásmagyarázatának mellőzését, de ezeket a „Szentléleknek a Szentírásban ajándékozott tanításához méri”. Az exegeta szabad az egyháztól is olyan értelemben, hogy „nem az egyház írja elő az exegetikát, amit tanítania kell”. *Uo.*, 227–228.

A teológiai exegetika jellemzői közül Tőkés István szintén ismételten hangsúlyozta az *exegetika alapjait*

dossággá», amely szerint az írásmagyarázó, illetve az ígehirdető saját tetszése szerint azt vizsgálja a szóbeli vagy írásbeli bizonyoságtevésbe, amit épp ő lát helyesnek a maga szubjektív elbírálása szerint. Ez lenne a helytelenül értelmezett pietizmusnak a veszedelme. Elkezdésének az az útja, hogy a genuinus-célszerű kommentár olvasója hadd ismerje meg nemcsak a kétezzer év távlatát, hanem Krisztus Szentlelkének mai üzenetét is, illetve: a mai üzenet hallgatása és megértése véletlenül se álljon ellentétbe a Szentírással és annak kongenialitásával.⁶⁴

Mindeneket figyelembe véve, ki-ki mérlegelje a következő hermeneutikai összesítést: az exegézis (ἐξέγερμαί – *kihozok, kivezetek*) előhossa a Szentírás bányájából mintegy a nyersanyagot: mindazt, amit az exegéta az adott szövegben maga előtt lát. Ebben a nyersanyagban található nemes érc és salak egyaránt, illetve más szóval: kétes értékű kortörténet, grammatika, emberi ítélőképeség éppúgy, mint felülről származó Ige-üzenet.⁶⁵

A kommentár (*commentor – megfontolok, vizsgállok, átgondolok*) addig foglalkozik az exegézis anyagával, amíg hitelesen megkülönbözteti a nemes ércet a salaktól, a tiszta üzenetet a kortörténet ruhájától. Addig kell vizsgálnodni egy-egy szentírási vers olvasása közben, amíg a szétválasztás megtörténik.

Az írásmagyarázat úgy fogalmazza meg a kommentált anyagot, hogy lehető legkönnyebben és legteljesebben érthetővé váljék az olvasó számára. Az ilyen írásmagyarázás nem saját írói véleményt közöl, nem elmélkedik, nem modernizál, nem aktualizál, nem egyénieskedik, hanem önmagát méri az Igéhez, hogy az Ige üzenetét hivatalosan kifejezhesse. Ilyen szellemű kommentárokért érdemes fáradozni és áldozatot hozni.

nak kérdését, hogy tudniillik az exegéta nem ura a magyarázat tárgyának, vagyis az Újszövetségnek. Az Újszövetség mint kutatási tárgy egyszersmind alany is. A teológiai exegézis jellemzőinek, illetve meghatározó szempontjainak leírását ld. még TÖKÉS I.: *Exegézis, kommentár, magyarázat* (1975), 28–32.

⁶⁴ Ami a genuin írásmagyarázat kritériumát illeti, Tökés István így összegez a reformáció (1500–1560) hermeneutikájának ismertetése végén: „[...] *maga a Szentírás, a belőle táplálkozó hit és a belemagyarázás távoltartása, illetve ezeken át a Szentlélek Isten dönti el az írásmagyarázás helyességét.* Látszólag gyenge kritérium, de mihelyt olyan személyes hatalommá lesz Isten Szentlelke, mint a reformátoroknál, nem férhet kétség ahhoz, hogy ezzel a mértékkel mérve gonoszul tévedni sohasem lehet.” *A bibliai hermeneutika története* (1985), 120.

⁶⁵ „[...] az exegézis a teológiai szolgálat, amely valamennyi rendelkezésre állítható és felhasználható eszközzel tanulmányozza az Újszövetség eredeti szövegét (betűjét) úgy, mint a benne és általa beszélő Szentlélek eszközt, azaz isteni és emberi, emberi és isteni egységben, a két vonatkozás éles megkülönböztetésével és szétválaszthatatlanságában, még pedig az írásmagyarázás (hermeneutika) elvi és gyakorlati szabályainak engedelmes betartásával.” TÖKÉS I.: *Exegézis, kommentár, magyarázat* (1975), 32.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- ADORJÁNI Z.: *Bérc és rózsák*, in: Református Szemle 109. (2016/1), 115–117.
- ADORJÁNI Z. – PAPP GY.: *Tőkés István megjelent munkái*, in: Adorjáni Zoltán (szerk.): Emlékkönyv Tőkés István kilencvenedik születésnapjára, Kolozsvár, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet – Erdélyi és Királyhágómelléki Református Egyházkerület, 2006, 655–671.
- f.: „Doktorrá fogadom...” *Doktoravatás Protestáns Egyetemi Fokú Főiskolánkon*, in: Református Szemle 45. (1950/3), 69–73.
- FEKETE K. IFJ.: *Makkai Sándor gyakorlati teológiai munkássága* (Dissertationes Theologicae 3), Debrecen, Debreceni Református Kollégium, 1997.
- GERÉB ZS.: *Baráti köszöntés Tőkés István 90. születésnapján*, in: Adorjáni Z. (szerk.): Emlékkönyv Tőkés István kilencvenedik születésnapjára, Kolozsvár, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet – Erdélyi és Királyhágómelléki Református Egyházkerület, 2006, 7–9. (Ld. még: GERÉB ZS.: *Baráti köszöntés Tőkés István 90. születésnapján*, in: Református Szemle 99. (2006/5), 625–627.
- : *Hogyan tükröződnek a református hitvallások szempontjai a 20. századi erdélyi református exegetikai irodalomban*, in: Református Szemle 94. (2001/1), 149–157.
- : *Maksay Albert 1887–1971*, in: Kozma Zs.: (szerk.): *Akik jó bizonyosságot nyertek. A Kolozsvári Református Theologia tanárai 1895–1948*, Kolozsvár, [Kolozsvári Protestáns Teológia], 1996, 369–382.
- HORVÁTH I.: *A történetkritikai és teológiai írásmagyarázat*, in: Vasadi Béla (szerk.): *Károli emlékkönyv, A vizsolyi Biblia megjelenésének háromszázötvenedik évfordulójára* (A Coetus Theologorum – Református Theologusok Munkaközösségének kiadványsorozata 1.), Budapest, Bethlen Gábor Irodalmi és Nyomdai Rt., 1940, 211–239.
- IMRE L.: *Önéletírás* (Erdélyi Református Egyháztörténeti Füzetek 2), sajtó alá rendezte Adorjáni Zoltán és Buzogány Dezső, Kolozsvár, A kolozsvári Református Teológiai Akadémia Protestáns Egyháztörténeti Tanszéke, 1999.
- JUHÁSZ I.: *Barth hatása a romániai református egyház teológiájára*, in: *Református Szemle* 59. (1966/5–6), 342–365.
- KOZMA ZS.: *Nagy András 1899–1974*, in: Kozma Zs.: (szerk.): *Akik jó bizonyosságot nyertek. A Kolozsvári Református Theologia tanárai 1895–1948*, Kolozsvár, [Kolozsvári Protestáns Teológia], 1996, 383–401.
- MAKKAI S.: *Az erdélyi református egyházi irodalom 1850-től napjainkig*, Cluj–Kolozsvár, Az Út, 1925.
- MAKSAY A.: *A Kánon kialakulása*, in: Református Szemle 58. (1965/1), 315–326.
- : *Az exegézis problémái* (Dolgozatok a református teológiai tudomány köréből 5), Cluj–Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület Kolozsvári Theol. Fakultásának tanárai, 1931.
- : *Az Újszövetség jelentése a mai keresztyénségre nézve*. In: Tavaszy Sándor (szerk.): *Az Erdélyi Református Egyházkerület Teológiai Fakultásának Értesítője az 1927–28. tanévről*. Ref. Teol. Fakultás, Cluj–Kolozsvár 1928, 1–10.
- MÁTYÁS E.: *A dialektika teológia és az exegézis*, in: Theológiai tanulmányok. Emlékkönyv dr. Kecskeméthy István teológiai professzor életének 70.-ik, teológiai tanári szolgálatának 40.-dik évfordulójára. [Kolozsvár], Erdélyi Református Egyházkerület Teológiai Fakultásának Tanári Kara, [1935], 45–69.
- NAGY A.: *A váltság gondolata az ótestamentumban*, Kolozsvár, Ifjú Erdély, 1945.

- NAGY A.: *Az Úr szenvedő szolgája. Tanári székfoglaló értekezés az 1936 október 4-iki évmegnyitó ünnepélyem*, in: Gönczy L. (szerk.): *A Református Theológiai Fakultás Értesítője az 1936–37. tanévről*, [Kolozsvár], Ref. Theol. Fakultás, [1937], 17–25.
- : *Dr. Kecskeméthy István*, in: Gönczy L. (szerk.): *A Református Theológiai Fakultás Értesítője az 1936–37. tanévről*, [Kolozsvár], Ref. Theol. Fakultás, [1937], 5–7.
- Új theologiai magántanárak* [Theológiai magántanári vizsgát tett Tőkés István Kolozsvári Egyházkerületi tanácsos és Horváth István (professzor) szatmári vallástanár 1948. október hó folyamán], in: *Református Szemle* 43. (1948/20), 630.
- TÖKÉS I.: *A bibliai hermeneutika története*, Kolozsvár–Napoca, Kolozsvári Református Egyházkerület, 1985.
- : *A bibliai hermeneutika-történet figyelmeztetései*, in: *Református Szemle* 59. (1966/4), 227–239.
- : *A bibliai hermeneutika története – tekintettel az Újtestamentomra – 1560–1750-ig*, Kolozsvár 1949. [doktori dolgozat, kézirat].
- : *A Filippibeliekhez intézett levél magyarázata*, Kolozsvár, Kolozsvári Református Egyházkerület, 1983.
- : *A Korintusbeliekhez írt második levél magyarázata*, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület, 1996.
- : *A Korintusbeliekhez írt első levél magyarázata*, Nagyvárad, Királyhágómelléki Református Egyházkerület, 1995.
- : *A Második Helvét Hitvallás magyarázata, Kommentár Bullinger Henrik művei alapján*, I–II. Kolozsvár, Romániai Református Egyház, 1968.
- : *A Második Helvét Hitvallás magyarázata Bullinger Henrik saját műveiből vett idézetek alapján, az ő tiszteletére, születésének ötszázadik évfordulója alkalmából*, 2 javított kiadás, Nagyvárad. Az erdélyi magyar nyelvű református eklézsiák kiadása, 2006.
- : *A szentíráskutatás formatörténeti módszere*, in: *Református Szemle* 59. (1966/2), 70–82.
- : *Az ajtó előtt állók és zöregtek, Igehirdetések az egyházi év minden alkalmára, a Szentírás valamennyi könyvéből vett textusok alapján*, Nagyvárad, Királyhágómelléki Református Egyházkerület, 1997.
- : *Az exegézis elmélete és gyakorlata*, in: *Református Szemle* 58. (1965/1), 26–37.
- : *Az írásmagyarázat kritériuma*, in: *Református Szemle* 57. (1964/5–6), 291–297.
- : *Bullinger mint írásmagyarázó*, in: *Református Szemle* 69. (1976/5–6), 384–402.
- : *Egyet kérek az Úrtól. Igehirdetések az egyházi év minden alkalmára, a Szentírás valamennyi könyvéből vett textus alapján*, Nagyvárad, Királyhágómelléki Református Egyházkerület, 2003.
- : *Exegézis, kommentár, magyarázat*, in: *Református Szemle* 68. (1975/1), 26–36.
- : *Hazai exegézisünk feladatai*, in: *Református Szemle* 100. (2007/1), 197–206.
- : *IGE-hirdetés. Az egyházi és kalendáriumi év figyelembevételével írott prédikációk*, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület – Királyhágómelléki Református Egyházkerület, 2011.
- : *Hazai írásmagyarázásunk elmélete a reformáció korában*, in: *Református Szemle* 66. (1973/1), 3–22.
- : *Maksay Albert. Jellemrajzi emlékezés*, in: *Református Szemle* 64. (1971/4), 387–393.
- : *Öt hallgassátok. Prédikációk az egyházi év alkalmaira*, Társ szerzők László Dezső és Borbáth Dániel, Cluj-Napoca [Kolozsvár], Kolozsvári Református Egyházkerület, 1975.

TÖKÉS I.: *Pál apostol Filemonhoz írt levelének magyarázata*, Kolozsvár 1957.

Tőkés István professzor beszéde, in: Református Szemle 99. (2006/5), 634–637.

— —: *Új hermeneutika. Az 1950 utáni hermeneutikai irodalom áttekintése* (Hermeneutikai füzetek 18), Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1999.

ULRICH LUZ TEOLÓGIAI ÚJSZÖVETSÉG-HERMENEUTIKÁJA A *THEOLOGISCHE HERMENEUTIK DES NEUEN TESTAMENTS* ALAPJÁN

Ulrich Luz (1938–2019) Újszövetség-professzor volt Tokióban, Göttingenben és Bernben. Nemzetközileg is nagy visszhangot keltett híres négykötetes Máté-kommentárja¹ az EKK-sorozatban, elkötelezetten képviselte az újszövetségi szövegek ún. hatástörténetének a koncepcióját, valamint sokat tett az ortodox egzegézissel folytatott tudományos párbeszédért. Itt tárgyalt 2014-es nagy opusa² az Újszövetség teológiai hermeneutikáját vizsgálja, és egyike a 20. század végi, 21. század eleji fontos német nyelvű teológiai hermeneutikáknak, a következők sorába illeszkedve: Peter Stuhlmacher (1975), Hans Weder (1986), Klaus Berger (1988), Elisabeth Schüssler Fiorenza (1988), Oda Wischmeyer (2004), Gerd Theißen (2014).³ Luz kötete bizonyos értelemben e megközelítések egyfajta összefoglalása és továbbgondolása,⁴ amely oly széles áttekintését és alapos leírását adja a téma jelen állásának, hogy megkerülhetetlen a hermeneutikakutatás számára.

I. LUZ HERMENEUTIKÁJÁNAK KIINDULÓPONTJAI

Mi készíthet egy hosszú-hosszú éveken át többkötetes Máté-kommentárján dolgozó egzegétát arra, hogy annak lezárása után egy majdnem hatszáz oldalas Újszövetség-hermeneutikát írjon, vagyis a szöveggondozás és szövegértelmezés filológiai, történeti-kritikai megközelítéséről átváltson e munkálódás elméleti vizsgálódására? Luz többszöri nekifutásban precízen válaszol e kérdésre munkája előszavában:

¹ Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK II/1–4), Neunkirchen-Vluyn, 1985–2012 [Bd. 1: 1985, ⁵2002; Bd. 2: 1990, ⁴2007; Bd. 3: 1997, ²2012; Bd. 4: 2002]. A hatástörténeti kutatáshoz lásd M. W. Elliott, “Effective History and the Hermeneutics of Ulrich Luz”, in: *Journal for the Study of the New Testament* 33, 2010, 161–173.

² U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments* (Neukirchen-Vluyn, 2014). A továbbiakban rövidítve: *THNT*.

³ Lásd a szakirodalmat a tárgyalt műben (*THNT*, IXX–IXX); vö. még Ruben Zimmermann és Susanne Luther, *Studienbuch Hermeneutik*, Gütersloh 2014. (Jelen konferenciakötetben az Eve-Marie Becker által Oda Wischmeyer szöveghermeneutikájáról írt tanulmány is kitér e művekre.)

⁴ Vö. Stefan Scholz, *Ideologien des Verstehens. Eine Diskurskritik der neutestamentlichen Hermeneutiken von Klaus Berger, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Peter Stuhlmacher und Hans Weder* (NET 13), Tübingen/Bázel: A. Francke Verlag 2006.

„Meg *kellett*... írnom e könyvet, mert gyorsan változó társadalmi és tudományos világunkban végig akartam gondolni az újszövetségi biblikum, a teológia és az egyház alapkérdéseit. Tisztán akartam látni. Ehhez szükségem volt a másokkal folytatott intenzív dialógusra... Könyvemnek két célja van. Először is alapismereteket szeretne átadni fontos hermeneutikai megközelítésmódokról... Másodsorban pedig a teológiai identitásképzéshez igyekszik hozzájárulni.”⁵

A kötet tehát egyfelől személyes mű kíván lenni, másfelől pedig alapvetés és áttekintés. Luz munkája jóval több az Újszövetség olyan, tisztán szöveg alapú megértésánál, amilyeneket Órigenész után újra meg újra írtak a különböző szerzők.⁶ Szerzőnk nagyra törő célját már könyve első fejezetének címe is tükrözi: „Egy újszövetségi teológiai hermeneutika feladata”.⁷ A szerző úgy véli, alapvetően három dolog vezérli, már-már kényszeríti őt műve megírására.

Először is „az a hermeneutikai kulcskérdés..., miként lehet egyházat építeni egy látószólag tetszőlegesen értelmezhető Bibliára?”⁸ Luther és Kálvin nyomában járva Luz az Írás egyértelmű igazságát keresi a modern bibliaértelmezés individualista-pluralista tengerében, igyekező összekapcsolni „a modernitás individualizációs folyamatát”⁹ a *sola scriptura* elvével. Luz leszögezi azt is: „mindig van *ekkléziológiai* dimenziója”¹⁰ az ő hermeneutikájának; szerzőnk tehát – legalábbis részben – az egyház mint teológiai entitás alapján és érdekében ír, jóllehet hermeneutikája nem konfesszionális.¹¹ Luz előbbi ekkléziológiai megjegyzése arra mutat rá, hogy szerzőnk már kiindulásában alapvetően teológiai feladatként tekint Újszövetség-hermeneutikájára.

Másodsorban Luz „*holisztikus* (ganzheitlich) *bibliaértelmezést*”¹² szeretne művelni. De mi is rejlik a holisztikusság e meglepően régimódi fogalma mögött? Luz válasza általánosságban mozog, és egyfelől utal a középkori lectio divinára – annak lépéseire (*lectio, meditatio, oratio, contemplatio* és *operatio*) –, de még inkább a keleti, ortodox keresztények biblikus lelkiségre. Utóbbiról azt írja: „Az ortodox keresztények nem pusztán egezetizálják és prédikálják a Bibliát, hanem ünneplik, meditatálják, éneklük, imád-

⁵ *THTN*, V.

⁶ Lásd a bevezetést in: Oda Wischmeyer (ed.), *Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origenes bis zur Gegenwart*, Berlin: De Gruyter 2016, 1–6. Magyarul is olvasható ez az alapmű: Oda Wischmeyer (szerk.), *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjainkig* (Szeged: Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia Alapítvány, 2022), 1–6.

⁷ *THTN*, 1–28.

⁸ *Uo.*, 10.

⁹ *Uo.*, 9

¹⁰ *Uo.*

¹¹ Vö. 39. jegyzetünk.

¹² *Uo.*, 11.

kozzák és lefestik azt.”¹³ Megválaszolatlanul hagyja szerzőnk ugyanakkor, miképpen is lehet az ilyesféle megközelítéseket elképzelni a mai német nyelvű teológia akadémiai világában, mint ahogy azt is, mely újszövetségi szövegekre lehet alkalmazni az előbb felsorolt hermeneutikai praktikákat. A továbbiakban Luz „a holisztikus értelmezés elvesztéséről” ír, ami szerinte „a modernitás következménye: a modernitás fejlődése során az emberi élet egyre több területe függetlenedett a vallástól és az egyháztól, ezáltal pedig a Bibliától is.” Felsorolja ennek kapcsán a „politikát, gazdasági életet vagy a művészetet”, később pedig még „a pszichológiát vagy etikát” is.¹⁴ Luz szerint „a Biblia holisztikus értelmezéseinek a lehetőségeit” kellene „újból felfedezni és meghatározni.”¹⁵ Ezzel a szerző egy olyan átfogó feladatkört jelöl ki, amelyet – kritikai olvasatban – a modernitás visszavonásának, korrektúrájának vagy meghaladásának lehetne nevezni. Ám ennek kapcsán Luznak – és sok más Újszövetség-kutatónak – arra a kérdésre kellene választ adnia, hogy e feladat elvégzésére alkalmas-e egyáltalán egy újszövetségi hermeneutika, illetve hogy e célkitűzésnek igazából van-e értelme.

Harmadikként leginkább az foglalkoztatja szerzőnket, miként lehet „szekuláris kontextusban beszélni Istenről.”¹⁶ Luznál e kérdés „*az Istenről való beszéd hermeneutikai lehetőségeinek*”¹⁷ a vizsgálataként fogalmazódik meg. Szerzőnk egyfelől úgy látja, hogy a mai európai társadalmaktól alapvetően idegen az istenkérdés, Isten valamilyenként való elképzelése, másfelől lapidárisan úgy fogalmaz: „az újszövetségi szövegek (viszont) Istenről beszélnek.”¹⁸ E ponton azonban teológiatörténeti szempontból nem feledkezhetünk meg arról, ahogyan Rudolf Bultmann definiálta Pál teológiáját: a páli teológia „Istenről nem úgy szól, hogy milyen is ő önmagában, a saját lényében, hanem csak úgy, hogy mi a jelentősége az ember, az ember felelőssége és üdve szempontjából.”¹⁹ Bultmann tehát már két generációval Luz előtt reagált Európa lassú elkereszténytelenedése előbb bemutatott jelenségére, amelyet könyvében Luz nem is annyira analitikus, történeti vagy eszmetörténeti módon, hanem inkább elbeszélői hangnemben és saját belső biográfiája felől közelít meg. E lassú, hosszú elkereszténytelenedés legkésőbb a felvilágosodással kezdetét vette, majd a német nyelvterületen végzetes lendületet kapott a Harmadik Birodalomban, és e folyamat halad tovább napjainkig, eltekintve a második világháború utáni rövid restaurációs időszakasztól. Luz szerint korunk Újszövetséggel kapcsolatos „értetlensége” onnan ered, hogy míg a Biblia Istenről beszél, addig ezt a

¹³ Uo., 12.

¹⁴ Uo., 13.

¹⁵ Uo.

¹⁶ Uo.

¹⁷ Uo.

¹⁸ Uo., 15.

¹⁹ Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1961, 191sk (Koczó Pál magyar fordításában *Az Újszövetség teológiája*, Budapest 2003).

jelen Európa politikája, társadalmi, kulturális és intellektuális felfogása, vagyis a mi szellemi és materiális kontextusunk nem teszi.²⁰ Szerzőnk ezek után fogalmazza meg harmadik kulcskérdését:

„Mivel járulhat hozzá egy újszövetségi teológiai hermeneutika az Újszövetség középpontjának, azaz Istennek újfajta megértéséhez? Miként mehet mindez végbe egy olyan kulturális kontextusban, amelyben Isten egyre kevésbé része az embereket éltető kulturális örökségnek?”²¹

Luz teológiai megközelítésű Újszövetség-hermeneutikájának ez tehát a három kulcskérdése. Mindhárommal kapcsolatban választ kell adnia a szerzőnek a következőkre: Miként szeretné e feladatokat megközelíteni és megoldani egy olyan műnek a keretében, amely tudományos Újszövetség-hermeneutika óhajt lenni? Egyáltalán mennyiben sajátosan hermeneutikaiak Luz kérdései? Nem inkább az Újszövetség tanításának érthetőbbé tételére vagy valami hasonlóra vonatkoznak-e?

2. LUZ ALAPTÉTELEI, ILLETVE MEGOLDÁSI JAVASLATAI

Szerzőnk hat alaptételbe sűríti hermeneutikáját. *Először* is: gondolkodásmódját schleiermacheri értelmében vett *speciális hermeneutikának* tekinti.²² Vagyis Luz „arany középúton”²³ járna egy „*hermeneutica sacra*” és „*hermeneutica universalis*” között. Ehhez egyfelől átveszi Schleiermacher alapelvét – mely szerint az egyes újszövetségi szövegek „az egyházi kánon részeként értelmezendők” –, másfelől azonban egy általános megértéstan részének tekinti saját hermeneutikáját.²⁴ Csakhogy szerintünk kérdéses, e kettő valóban összekapcsolható-e ily módon, és nem túlságosan harmonisztikus-e ez a megközelítésmód.

Luz *második* alaptétele a szövegek alteritását, idegenségét emeli ki:

²⁰ *Uo.*, Luz megfogalmazásában: „E központi kérdés tehát igen erősen kontextuális kérdés, amely nem vetődik fel – illetve nem *ilyen* formában fogalmazódik meg – egy hagyományosan keresztény társadalomban, például amilyenek még bizonyos kelet-európai, katolikus vagy ortodox országok..., vagy egyes afrikai államok.”

²¹ *Uo.*, 15.

²² *Uo.*, 17. Vö. F. D. E. Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums* (1810), Darmstadt 1993, §140.

²³ *THNT*, 18.

²⁴ *Uo.*, 19. A „*hermeneutica universalis*” egyik első megfogalmazója a korai felvilágosodás képviselője, Jean Alphonse Turretini volt, aki úgy fogalmaz *De Sacrae Scripturae interpretandi methodo...* (1728) című munkájában, hogy a „a Szent Íratok nem értelmezendők más módon, mint a többi könyv” (lásd Luz hivatkozása Georg Werner Kümmel, *Das Neue Testament, Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1958, 65-re).

„Egy Újszövetség-hermeneutika legfőbb feladata a szövegekre való hallgatás, idegenségük felfedezése, és annak a különbségnek a feltárása, hogy mi magának a szövegeknek a mondanója, illetve mi az, amik mi magunk vagyunk, illetve amit mi magunk mondunk.”²⁵

James D. G. Dunn és Hans Weder nyomán Luz arról beszél, „a szövegek a korábbiak”, minket mint értelmezőket mindig megelőznek, illetve a hermeneuta feladata az idegenként hozzánk bekopogó szövegek meghall(gat)ása.²⁶ Luz nem a hagyományos kifejezéseket használja – azaz nem a szövegek „méltóságáról” vagy „tekintélyéről” beszél –, hanem szerencsésen rálel *a szövegek „meghall(gat)ást igénylő primátusa”*²⁷ megfogalmazásra. Mindazonáltal ezt illetően meg kell jegyeznünk: e kritérium igaz minden szöveggel kapcsolatosan.

Harmadik alaptételében Luz a hermeneutika keretében alkalmazott módszerek fontosságával, súlyával foglalkozik, és elvileg mindegyik értelmezési módszert elfogadhatónak tartja, majd mégis differenciál:

„A módszerek olyan eszközök, amelyekkel visszaadhatjuk a szövegeknek azok idegenség-profilját. Alapjában véve mindegyik módszer elfogadandó és használandó, ám előbbre valóak azok, amelyek közvetlenül a szöveg idegenségét vizsgálják.”²⁸

A módszertani sokféleségen belül tehát szerinte az idegenség szempontja a legfőbb. Ily módon, gondoljuk, Luz kevésbé értékesnek tekintené például Philón allegorikus-etikai módszerét – amely olvasói számára ószövetségi szövegeket szeretett volna érthetővé tenni, közelebb hozni –, mint egy olyan vallástörténeti értelmezést, amely – mondjuk – például az Istenről tett antropomorf kijelentések idegenségét és megbotránkoztató voltát vizsgálja. E harmadik téziséből két következtetést von le szerzőnk. Egyfelől „*a filológia relatív elsőbbsége*” mellett érvel „a történeti, társadalomtudományi, pszichológiai és antropológiai módszerekkel” szemben,²⁹ lévén a filológia inkább egy-egy szöveg részleteire kérdez rá, nem pedig a szöveg mögötti dolgok után kutakodik, ráerőltetve esetleg a szövegre a vizsgálati módszer kategóriáit és ítéleteit. Luz másik konkretizáló következtetése – újabb módszertani rangsorolást vezetve be – az újszövetségi szövegek *történeti kontextualizálásával* kapcsolatos:

„Még a maguk ambivalenciájával együtt is elsőbbséget élveznek a történeti módszerek a legtöbb szinkron, strukturalista és irodalmi módszerrel szemben, mivel utóbbiak hajlam-

²⁵ THNT, uo.

²⁶ Uo., 20. Luz az alábbi szerzőkre-művekre hivatkozik: James D. G. Dunn, *Jesus remembered* (Grand Rapids: Eerdmans 2003), 115, illetve Hans Weder, *Neutestamentliche Hermeneutik* (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1989²), 433.

²⁷ THNT, 21.

²⁸ Uo.

²⁹ Uo.

sak a szövegeket – környezetüktől független »szövegvilágokként« tekintve azokra – izolálni kontextusuktól, sőt ignorálni kontextusukat.”³⁰

Negyedik tézisével Luz még egy lépéssel tovább megy:

„Az értelmezés feladata nem csupán a rákérdezés a szöveg tartalmára, hanem annak a vizsgálata is, hogy maga a szöveg milyen értelmezést kíván meg.”³¹

Szerzőnk szerint az újszövetségi szövegeknek van egy „*sajátos hermeneutikai potenciáljuk*”, és „erre is rá kell kérdeznie mind az egzegézisnek, mind természetesen az újszövetségi hermeneutikának.”³² Véleményünk szerint azonban mindez messze nem annyira magától értetődő, mint ahogyan azt Luz beállítja: felvetése plauzibilis ugyan, de tovább kell gondolnunk azt. Hadd hozzunk egy példát: Pál ószövetségi szövegek sajátos krisztológiai-tipológiai hermeneutikáját dolgozza ki a 1Kor 10,1–13-ban. Egzegetikailag ezt a szövegen belüli hermeneutikát természetesen fel kell tárnunk,³³ majd aztán kritikailag is meg kell vizsgálnunk azt, sőt – Luz elvárásaival ellentétesen – hermeneutikai szempontból is rá kell pillantanunk arra.

Ötödik tézisében Luz a szöveg, illetve a szöveg olvasójának sokat tárgyalt viszonyára tér ki,³⁴ „egyenrangú partnerek közötti *egyenrangú dialógust*”³⁵ látva. Ám e metaforikus-aktualizáló terminológia szerintünk olyannyira utópisztikus, hogy akár „szövegromantikának” is nevezhetnénk. Hiszen a szövegek védtelenek! Nem „egyenrangúak” olvasóikkal, nem tudnak azokkal vitába szállni, nem tudják önmagukat megmagyarázni, adott esetben megvédeni, és nem képesek kritikus kérdéseket feltenni olvasóiknak. A továbbiakban Luz a szöveg és annak olvasója kapcsolatát szakszerűen mint explikáció és applikáció megfordíthatatlan megértési folyamatát mutatja be.

Különösen fontos a mű *hatodik* alaptétele, amelyben nagyon világosan megmutatkozik e hermeneutika teológiai mivolta:

„Egy újszövetségi teológiai hermeneutika komolyan veszi az újszövetségi szövegek igazságigényét, párbeszédbe lép azzal, nem egyszerűen deskriptív vagy normatív módon, hanem dialogikusan.”³⁶

³⁰ Uo., 22.

³¹ Uo.

³² Uo., 23.

³³ Így jár el például Eve-Marie Becker, *Letter Hermeneutics in Second Corinthians: Studies in 'Literarkritik' and Communication Theory* (JSNT 279), London/New York 2004.

³⁴ Lásd például Arie W. Zwiep, *Tussen tekst en lezer* I–II. Amsterdam 2009.2013.

³⁵ THNT, 23.

³⁶ Uo., 24.

Újfent egy harmonisztikus, illetve romantikus megfogalmazás szerzőnktől! Hiszen kifejtendő lenne, miként is fest e hermeneutikai dialógus, azaz hogy a hermeneutikai megközelítésen túl például teológiai-filozófiai érvelésnek is lenne-e helye abban. Luz előbbi célkitűzését azonban már a múlt század húszas éveiben megfogalmazta Rudolf Bultmann az ún. tárgykritika (*Sachkritik*)³⁷ révén, majd az ún. *mitológiátlanítással*³⁸ részletes programot is adott ehhez. Nem világos tehát számunkra, Luz hogyan is akar itt tovább haladni. Annyi egyértelmű, hogy szerzőnk hermeneutikailag Karl Barth nyomában járva az istenfogalmat állítja a középpontba.

Luz végül öt pontban összefoglalóan azt állítja, hogy egy teológiai hermeneutika

1. kánoni összefüggésükben értelmezi az újszövetségi szövegeket;
 2. az egyházzal³⁹ karöltve érvel és értelmez;
 3. „kiemelt figyelemmel viseltetik az egyház hermeneutikai hagyománya iránt”;
 4. dialogikus mind a különböző egyházak, mind a nem keresztény vallások és a világ irányába;⁴⁰
 5. és az Újszövetség központi tárgyával foglalkozik: az Istenről szóló beszéddel.
- Szerzőnk legvégül így zár:

„Egy teológiai hermeneutika azzal mutatja meg teológiai mivoltát, hogy hozzá szeretne járulni a keresztények és az egyházak jelen kori identitásdiszkurzusához.”⁴¹

E célkitűzés azonban eléggé zavaros, és mintha pusztán arról az aktualitásdiszkurzusról szólna, amelytől egyébként egyetlen újszövetségi hermeneutika sem tekinthet el. És ráadásul önmagában véve nincs teológiai minősége sem az identitás-, sem az aktualitásdiszkurzusnak.

³⁷ Lásd a „Sachkritik” szócikket in: *Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe, Methoden, Theorien, Konzepte*. ed. Oda Wischmeyer et al., Berlin/Boston: De Gruyter 2009, 513sk.; valamint Robert Morgan, „Sachkritik in Reception History”, in: *Journal for the Study of New Testament* 33 (2010), 175–190.

³⁸ Rudolf Bultmann: „Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung” [1941], in: H.-W. Bartsch (ed.): *Kerygma und Mythos. Band I*, Hamburg 1960. – Magyarul: „Az Újszövetség és a mitológia”. in: R. Bultmann, *Hit és megértés. Válogatott tanulmányok*, Budapest: L’Harmattan, 2007, 205–235. – Valamint lásd még a „Mythos/Mythen” szócikket in: *Lexikon der Bibelhermeneutik* (ed. Oda Wischmeyer), 404–407.

³⁹ *THNT*, 26sk. Luz részletesen taglalja, hogy az egyház kifejezésen ő nem egy konkrét felekezeti egyházat ért, hanem minden olyan keresztény közösséget, amelyik egyházként definiálja magát. Arra is kitér, hogy az egyes egyházak vezetőisége nem azonos az illető egyház közösségével. Az egyház hagyományába beletartoznak szerinte az egyházatyáktól kezdve a reformátorokon keresztül sokan, azok a „dissenter” és eretnek csoportosulások is, akiket az éppen hatalmon lévő egyházi vezetés peremre szorított vagy akár ki is átkozott.

⁴⁰ *Uo.*, 27.

⁴¹ *Uo.*

3. LUZ KITEKINTÉSE AZ ÚJSZÖVETSÉGI TEOLÓGIAI HERMENEUTIKA EGÉSZÉRE

Az összesen tizenkét fejezetre osztott mű a következő témákat veszi sorra a feladat kitűzését körvonalazó 1. fejezet után: az újabb teológiai hermeneutika története Európában (2. fejezet); posztmodern fejlődési irányok (3.); megfontolások a szövegről mint olyanról (4.); „Pszichológiai értelmezési kísérletek” (5.);⁴² felszabadítás-teológiai és feminista hermeneutikák (6.); képelméletek (7.); hatástörténet: Gadamer, Ricœur, Habermas, Ebeling (8.); „Újszövetségi impulzusok a hermeneutika számára” (9.);⁴³ az atyák hermeneutikája: Órigenész, Irénéusz, Tertullianus, Augustinus, Luther (10.); „Az igazság vezérfonalai az újszövetségi szövegek értelmezéséhez” (11. fejezet).⁴⁴ E lépések világosan mutatják, Luz mind történeti szempontból, mind aktuális állapotában igen alaposan megvizsgálja az újszövetségi hermeneutika minden területét, végig következetes ragaszkodva könyve teológiai kiindulásához. Egy szempontot azonban még így is nagyon hiányolunk: az azzal való *teológiai* szembesülést, hogy az egyház Bibliája két nagy egységből áll. Milyen hermeneutikai kapcsolatban áll az Újszövetség a Héber Bibliával és az Ószövetséggel? Merthogy az egyház szemével nézve – sőt az Újszövetség szövegén belüli (intratextuális) hermeneutika felől nézve is – az újszövetségi szövegek hermeneutikai keretét az „Írás” egésze adja, nem pusztán az ún. „Újszövetség”!⁴⁵

4. ÖSSZEGZÉS

Le kell szögeznünk: Ulrich Luz Újszövetség-hermeneutikája hatalmas opus. A szerző egy nagyon személyes hermeneutikai-teológiai kérdésfelvetést tárgyal hihetetlenül széles anyagot mozgatva, átfogóan bemutatva a hermeneutikai álláspontokat. Nagy gondossággal mérlegeli szerzőnk az egyházak, a teológia, a Biblia és végül is Isten jelenléte jelen kori kérdésének a súlyát, vizsgálja mindezek státusát. Luz mondandójára tehát mindenképpen oda kell figyelnünk.

Mindazonáltal szerzőnk előbb bemutatott alapirányultságával kapcsolatos az ő teológia-felfogását illető legfontosabb kritika is. Merthogy úgy tűnik, Luz számára a „teológia” inkább egyfajta lelkületet, személyes érdeklődést jelent, nem pedig a nyugati egyetemi keretek közt zajló tudományos diszciplínát, ahol ugye az akadémiai berkeken belül a teológia szakágakra tagozódva látja el speciális feladatait. A maga egzisztenciális

⁴² *Uo.*, 205skk.

⁴³ *Uo.*, 411skk.

⁴⁴ *Uo.*, 517skk.

⁴⁵ A páli szentírás-hermeneutikához lásd például Oda Wischmeyer, „Paulus als Hermeneut der GRAPHE”, in: *Hermeneutik des Alten Testaments* (eds. Markus Witte és Jan C. Gertz), VWGTh 47, Lipcse 2017, 71–94.

bibliahermeneutikájával nem értékeli-e túl nagyra Luz a bibliahermeneutika feladatait és lehetőségeit, háttérbe szorítva ezzel a dogmatika és a homiletika szerepét?

Legkésőbb Bultmann óta minden új bibliahermeneutikán nagyon erősen meglátszik keletkezésének a kora, illetve a szerző egyéni teológiai gondolkodásmódja. Ezért e megközelítések közül egyfelől az illető szerzőnek a maga korára adott személyes választát olvashatjuk-hallhatjuk ki, másfelől az adott kor körülményeinek hatását láthatjuk az illető szerző szövegein. Ulrich Luz hatalmas munkája az Újszövetség könyveire mint a jézusi egyház alapművének a szövegeire tekint, amelyek Istenről szóló igaz beszédként értelmezendők. Ez az impulzus megérdemli az Újszövetség-tudomány kiemelt figyelmét.

IRODALOM

- Becker, Eve-Marie. *Letter Hermeneutics in Second Corinthians. Studies in 'Literarkritik' and Communication Theory*, JSNT 279, London/New York: Bloomsbury 2004.
- Bultmann, Rudolf. „Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung” [1941], in: Hans Werner Bartsch (ed.): *Kerygma und Mythos. Band 1*, Hamburg: H. Reich ⁴1960. Magyarul: Az Újszövetség és a mitológia. in: R. Bultmann, *Hit és megértés. Válogatott tanulmányok*, Budapest: L'Harmattan 2007, 205–235.
- —. *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen: J.C.B. Mohr: ⁴1961. Magyarul *Az Újszövetség teológiája*, Budapest: Osiris 2003.
- Dunn, James D. G. *Jesus remembered*, Grand Rapids: Eerdmans 2003.
- Elliott, Mark W. „Effective History and the Hermeneutics of Ulrich Luz”, in: *Journal for the Study of the New Testament* 33 (2010), 161–173.
- Kümmel, Werner Georg. *Das Neue Testament, Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1958.
- Luther, Susanne és Ruben Zimmermann *Studienbuch Hermeneutik, Bibelauslegung durch die Jahrhunderte als Lernfeld der Textinterpretation, Portraits, Modelle, Quellentexte*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2014.
- Luz, Ulrich. *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK I/1–4), Neunkirchen–Vluyn, 1985–2012.
- Morgan, Robert. „Sachkritik in Reception History“, in: *Journal for the Study of New Testament* 33 (2010), 175–190.
- Schleiermacher, Friedrich D. E. *Kurze Darstellung des theologischen Studiums* (1810), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1993.
- Scholz, Stefan. *Ideologien des Verstehens. Eine Diskurskritik der neutestamentlichen Hermeneutiken von Klaus Berger, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Peter Stuhlmacher und Hans Weder*, NET 13, Tübingen/Bázel: A. Francke Verlag 2006.
- Turretini, Jean Alphonse. *De Sacrae Scripturae interpretandi methodo tractatus bipartitus*, apud F. Senem 1728.
- Weder, Hans. *Neutestamentliche Hermeneutik*, Zürich: Theologischer Verlag 1989².

- Wischmeyer, Oda (ed. et al.) *Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe, Methoden, Theorien, Konzepte*, Berlin/Boston: De Gruyter 2009.
- — (ed.), *Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origenes bis zur Gegenwart*, Berlin: De Gruyter 2016. Magyarul uő. (szerk.), *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenéstől napjainkig*, Szeged: Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia Alapítvány, 2022.
- —. „Paulus als Hermeneut der GRAPHE”, in: *Hermeneutik des Alten Testaments*, eds. Witte, Markus és Jan C. Gertz, VWGTh 47, Lipcse 2017, 71–94.
- Zwiep, Arie W. *Tussen tekst en lezer. Een historische inleiding in de bijbelse hermeneutiek I–II*. Amsterdam: VU University Press 2009.2013.

GÁL FERENC BIBLIAI HERMENEUTIKÁJA ÉS ANNAK EGYHÁZTÖRTÉNETI HÁTTERE

I. ÉLETRAJZ

Gál Ferenc teológiát Rómában a Gregorianán végzett. Legnagyobb hatást Heinrich Lennertz dogmatikus, valamint a későbbi bíboros, Agostino Bea, a Pápai Biblikus Intézet tanára tette rá. Leginkább a rendszeres teológia és a biblikum iránt érdeklődött.¹ A világháború miatt főpásztora visszahívta Magyarországra. 1939-ben szentelték pappá, 1940/41-ben káplán volt Bodrogheresztúron, ekkor védte meg doktori értekezését Budapesten Szabó Vendel irányításával *XI. Pius pápa teológiája* címmel (1941). Ezt követően 1941/42-ben káplán volt Szerencsen, majd 1942-ben Kassára nevezték ki teológiai tanárnak és aulistának. 1946/47-ben ismét káplán és hitoktató Szerencsen, majd 1948-tól 1954-ig Göncön plébános, közben Hejcéen (a püspöki nyaralóban) ő tanította az összes filozófiai tárgyat a rozsnói egyházmegye kispapjainak. 1954 és 1959 között teológiai tanár Egerben az Érseki Hittudományi Főiskolán, ekkor készül az újszövetségi könyvek egzegézisét tárgyaló első jegyzete. 1959-ben meghívást kap a Pázmány Péter Hittudományi Akadémia dogmatika tanszékére, ahol egészen 1985-ig tanít. 1980-tól öt évig a Nemzetközi Teológiai Bizottságnak is tagja, itt került kapcsolatba Joseph Ratzingerrel. Az 1960-as években szerették volna kalocsai érseknek kinevezni Gál Ferencet, de ő ezt visszautasította: VI. Pálnak azt írta, hogy sokkal többet tud tenni az orszáért, ha az ifjúságot tanítja, ha a papoknak lelkigyakorlatokat tart és konferenciabeszédeket mond Budapesten az Egyetemi Templomban. Teológiai tanári tevékenysége mellett lelkipásztori munkát vállalt a budapesti Felső-Krisztinavárosi plébánián. Híresek voltak adventi és húsvéti konferenciabeszédei, sokan magnóra vették és illegális gépelt másolatokban sokszorosították azokat. A konferenciabeszédek szokását egyébként 1945-ben a piarista Sík Sándor vezette be, majd Gál Ferenc is folytatta 29 éven keresztül. 1968-tól rendszeresen tárgyalt Casaroli államtitkárral és VI. Pál pápával a

¹ Érdekes, hogy a Magyar Katolikus Lexikon nem közöl róla szócikket, a 2010-ben megjelent ki egészítés sem ír az 1915-ben Pánicon született és 1998-ban Budapesten elhunyt professzorról. Átfogó tanulmányt Puskás Attila írt róla (*Istenkereső tudósok*, Budapest: Új Ember, 2007), illetve a Vigiliában Fila Béla. Gál Ferenc *A teológus az egyházban* c. munkája (amely több más művel együtt elérhető a PPKE internetes könyvtárában) jó foglalatja és vallomása saját teológusi küldetésének, annak ellenére, hogy a kötet kisebb tanulmányok gyűjteménye.

püspöki kinevezésekről, valamint a börtönben lévő papok kiszabadításáról; utóbbira legutoljára 1977-ben került sor. Nyugdíjasként a ferences teológián tanított bibliatudományt. 1992-ben, 75 évesen a Pázmány Péter Katolikus Egyetem első rektora lett. E felkérést azért fogadta el, hogy szellemi bázist építhessen ki. Gál professzor úr 1998-ban hunyt el.

2. SZEMÉLYISÉGE

Puskás Attila találóan mondja Gál Ferenc személyiségéről, hogy tartózkodó, szinte szenvtelennek tűnő ember volt. Beszélgetés közben csak a lényegre koncentrált, különösebb mimika nélkül beszélgetett, bár aki jobban ismerte, felfedezhette rejtett érzelmeit is. Kötelesség, küldetéstudat, lelkiismeretesség és felelősségtudat hatotta át minden ténykedését. A lelkiséget és a lelki vezetést ötvözte a szisztematikus teológiával és a biblikummal. Bár nem volt hivatalos lelki vezetőjük, előadásaival mégis szinte nevelte a kispapokat, egyénisége nagy hatást gyakorolt növendékeire.

3. A BIBLIÁRA IRÁNYULÓ SZISZTEMATIKUS TEOLÓGIA

Gál Ferencet leginkább szisztematikus teológusként szokás számon tartani. Bár nem írt bibliai hermeneutikát, de egész életében végig és sok különböző szempont szerint foglalkozott a bibliai szövegekkel. Teológiai publikációiban a kor magyar egyházpolitikai lehetőségei, illetve a II. Vatikáni zsinat biblikus fordulatának magyarországi megvalósítása vezérelte. Legtöbb írása katolikus dogmatika körébe tartozik, de ezen írásai-ban is kiemelt szerepet kap a biblikus megközelítés.

Katolikus hittételek c. első műve 1960-ban jelent meg; az ateista cenzúra a kiadás előtt átvizsgálta és számos részt kihúzott belőle. 1963-ban az *Idő az örökkévalóságban* című műve még nem teljesen új teológiát nyújt, de már érződik rajta a II. Vatikáni zsinat hatása, amelynek szisztematikus vitáiban a biblikus megközelítés nagy szerepet kapott. Gál professzor úr ugyanis nem egyszerűen hittételeket ismertet könyvében, hanem az üdvösség történetében megjelenő tanítást mutatja be erőteljes bibliai háttérrel. Az *Üdv-történet misztériumai* c. kötet (1967) végén a függelékben beszél a Szentírás trónra emeléséről, mint a zsinat új teológiai irányáról. Az 1967-es *A hit ébresztése* néhány kiválasztott teológiai kérdéssel foglalkozik, mint például a hit és a kételkedés, az anyag és a természet teológiája, erkölcsi fogalmak. Az 1968-as *Zsinat és korforduló* hiánypótló munka azért is, mert ekkor maguk a zsinati dokumentumok még nem jelenhettek meg magyarul, tehát csak Gál Ferenc ismertetésében olvashatott róluk a magyar közönség. A későbbi szisztematikus teológiával foglalkozó kötetei egy-egy dogmatikai traktátust dolgoznak fel. *A teremtett és megváltott ember* a teológiai antropológia kérdéseivel fog-

lalkozik; ekkortájt Nyíri Tamás is írt egy filozófiai antropológiát.² Gál Ferenc és Bolberitz Pál közös munkája az *Aquinói Szent Tamás filozófiája és teológiája*, amelynek legfontosabb forrásai Schmaus *Katholische Dogmatik* című nagy munkája,³ valamint a *Mysterium Salutis – Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik* című hétkötetes mű.⁴ Gál Ferenc gondolkodására a külföldi teológusok közül leginkább Karl Rahner⁵ – tőle a kérügmátikus nézőpontot vette át – és Hans Urs von Balthasar⁶ teológiája hatott.

4. A MAGYAR KATOLIKUS BIBLIKUS TEOLÓGIA ELŐFUTÁRA

Gál Ferenc biblikus munkássága három területre terjed ki: a bibliafordításokra, néhány újszövetségi könyv magyarázatára, valamint a biblikus teológia kezdődő katolikus oktatására Magyarországon. Írásai jellemzően teológiai esszék, forrásait igen ritkán dokumentálja, legtöbb esetben csak a kötet végén jelzi azokat. Ennek ellenére művei a választott téma – legyen az szisztematikus teológia vagy szövegmagyarázat – jó, tömör és egyéni összefoglalásai. Akármilyen témában alkot, mindig a katolikus hitletétemény, illetve az egyes hittételek érthetővé tételének szándéka vezeti. Biblikus szemléletét igazán akkor érthetjük meg, ha munkáját összevetjük Schütz Antal dogmatikájával.⁷ Gál Ferenc nem filozófiai megfontolásokból indul ki, hanem mindig a kinyilatkoztatás forrásából, vagyis a bibliai szövegekből. Ezzel a megközelítésmódjával a magyar katolikus egyházban a biblikus teológia előfutárának tekinthető.

5. SZENTÍRÁSFORDÍTÁS HÉBER ÉS GÖRÖG ALAPJÁN

Tudnunk kell, hogy a katolikus egyházban Gál Ferenc teológiai tanári működése idején a Káldi-féle bibliafordítás Tárkányi Béla⁸ által készített revideált szövege volt elterjedt, de azt sem nagyon lehetett kapni. Így sokan a Békés Gellért OSB és Dalos M. Patrik által fordított Rómában készült Újszövetséget forgatták,⁹ amely az első sikeres, modern,

² *Antropológiai vázlatok*, Budapest: SZIT, 1972.

³ Michael Schmaus, *Katholische Dogmatik*, 3 Bände in 4 Teilbänden, 1938–1941.

⁴ Johannes Feiner, Magnus Löhrer (szerk.): *Mysterium Salutis* (Einsiedeln: Benziger 1965–1976).

⁵ Karl Rahner (1904–1984) német jezsuita szerzetes, a II. Vatikáni Zsinat egyik vezető teológusa.

⁶ Hans Urs von Balthasar (1905–1988) svájci teológus, később bíboros.

⁷ Schütz Antal (1937): *Dogmatika a katolikus hitigazságok rendszere*. Budapest: Szent István Társ. 2. kiad. (reprint: Pax International Kiadó, 2008.) Gál Ferenc dogmatikai szemléletét élete végéig Schütz Antal dogmatikájával vetették össze.

⁸ *Ó- és új szövegségi Szentírás. A Vulgata szerint, Káldy György fordítása nyomán, jegyzetekkel*. Eger, 1862–1865.

⁹ Az első kiadás feltehetően 1951-ben született meg, a negyedik 1967-ben. Magyarországon először 1991-ben adták ki. E fordítás tíznél több kiadást ért meg. Folyamatosan javították időközben elévült kifejezéseit, illetve idejétmúlt helyesírását.

magyar nyelvű, katolikus teljes Újszövetség-fordítás volt. Első kiadása 1951-ben hivatalosan a Vulgata szövegére épült – akkoriban a katolikus egyházban ez még nem lehetett másként –, de a későbbi kiadásokban fokozatosan a görög szöveg szerint revideálták e fordítást; ennek ellenére inkább értelmező jellegű fordítás volt, mint filológiailag pontos szöveg. A maga korában modernnek számító nyelvezete felüdülést jelentett a korábbi Káldi–Tárkányi-féle fordításhoz képest. A Békés–Dallos-fordítást előbb illegálisan juttatták be az országba, de később legálisan is bekerülhetett, és a katolikus hívek között széles körben elterjedt.

E katolikus kiadást protestáns részről két modern magyar Újszövetség-fordítás követte: Budai Gergely református teológusnak *Az Új Testamentoma* (1967), valamint Ravasz László református püspök kissé régiesebb stílusú Újszövetség-fordítása (1971). Megemlítendőek még Vida Sándor (1971) és Csia Lajos (1978) Újszövetség-fordításai is, amelyeknek az az érdekessége, hogy görög nyelvi szerkezeteknek megfelelő, ám magyarul igen nehézkesen hangzó tükörfordítást hoztak. E szövegeket fordítóik inkább oktatási célra szánták, ezzel akarván segíteni a Biblia tudományos tanulmányozását és az ógörög nyelv tanulását; céljuk tehát nem egy magyarul is gördülékeny, jól olvasható bibliai szöveg megteremtése volt.

Katolikus részről erre az időszakra esik a Hittudományi Akadémia (ma Pázmány Péter Katolikus Egyetem Teológiai Fakultása) tanárainak, Szörényi Andornak (1908–1969), Kosztolányi Istvánnak (1903–1977) és Gál Ferencnek a kezdeményezésére létrejött Újszövetség-fordítás megszületése, amely a görög szöveg alapján készült, és rövid bevezetőket is tartalmazott.¹⁰ A fordítók Augustinus Merk görög szövegét vették alapul,¹¹ szemben a protestánsok által használt Eberhard Nestle-féle alapszöveggel.¹² Az Újszövetség 1971-ben, a teljes Szentírás 1974-ben jelent meg. A második kiadást – Kosztolányi István halála után – már csak Gál Ferenc jegyzi, ami azt jelenti, hogy az Újszövetség korábban Szörényi Andor által fordított része is átdolgozásra került általa ebben a kiadásban¹³.

Túl azon, hogy Ijjas József kalocsai érseknek szívügye volt az új magyar bibliafordítás, a Biblia iránt megnőtt katolikus érdeklődést nagyban előmozdította a II. Vatikáni zsinat tanítása a kinyilatkoztatásról (Dei Verbum, 1965). Azonban a Gál–Kosztolányi-

¹⁰ *Újszövetségi Szentírás*. Budapest: SZIT, 1971, 11–39.

¹¹ Augustinus Merk S.J.: *Novum Testamentum Graece et latine* (Romae Pontificii Instituti Biblici 1931), a hetedik kiadása 1951. Ennek a kiadásnak a görög szövege W. Th. Hermann von Soden: *NT Greek Text Critical Edition*, 1913.

¹² Ezt a szöveget dolgozta át aztán Kurt Aland és Barbara Aland, és később ezen szövegben egyeztek meg Carlo Maria Martini vezetésével a katolikus biblikusok is, ez lett a katolikus és protestáns közös görög kritikai szöveg. Bruce Metzger neve alatt is megjelent 1984-től több kiadásban.

¹³ *Újszövetségi Szentírás*. Budapest: SZIT, 1985.

féle Biblia előszavát összevetve a zsinati dokumentumok hivatalos szövegével,¹⁴ komoly eltéréseket találunk. Ennek az oka az volt, hogy a magyar állami cenzúrázás miatt e bibliafordítás előszavába a hivatalos zsinati szövegeknek csak a parafrázisa kerülhetett; ez tulajdonképpen szöveghamisítás volt, és akkoriban a Szentszék és a magyar hatóságok között diplomáciai bonyodalmakat is keltett. A teljes, hivatalos zsinati dokumentumok majd csak 1975-ben jelenhettek meg magyarul.

Az 1971-es Újszövetség-kiadás nem jelöli meg, hogy Gál Ferenc pontosan mely bibliai könyveket fordított. Ha azonban megnézzük a 1974-es kiadást,¹⁵ az már könyvek szerint sorolja fel a fordítókat. Ezek szerint Gál Ferenc a Teremtés, a Kivonulás, a Levitikák, Sámuel I–II., a Zsoltárok, valamint Báruk könyvét fordította az Ószövetségből, János evangéliumát és Pál leveleit az Újszövetségből. Kosztolányi István Máté, Márk, Lukács evangéliumát, az ún. katolikus leveleket és a Jelenések könyvét.

Érdemes összevetni ezt a fordítást az ekkorra Magyarországon katolikus körökben meghonosodott, korábban említett Békés–Dallos fordítással:

Görög Újszövetség	Békés–Dallos	Szent István Társulat
15 λέγει αὐτοῖς Ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; 16 ἀποκριθεὶς δὲ Σίμων Πέτρος εἶπεν Σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος. 17 ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ Μακάριος εἶ, Σίμων Βαριωνᾶ, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέν σοι ἀλλ' ὁ πατὴρ μου ὁ ἐν [τοῖς] οὐρανοῖς.	Mt 16,15sköv. Jézus tovább kérdezte, hát ti kinek tartotok engem? Simon Péter válaszolt: Te vagy a messiás, az élő Isten fia. Erre Jézus azt mondta neki: Boldog vagy Simon János fia! Nem test és vér nyilatkoztatta ki neked, hanem az én mennyei Atyám.	Mt 16,15sköv. Jézus most hozzájuk fordult: Hát ti mit mondotok, ki vagytok? Simon Péter válaszolt: Te vagy a Krisztus az élő Isten fia. Erre Jézus azt mondta neki: Boldog vagy Simon Jónás fia, mert nem a test és a vér nyilatkoztatta ki ezt neked, hanem az én mennyei Atyám.
Görög	Békés–Dallos	Gál Ferenc
18 Ἀποκαλύπτεται γὰρ ὁ ὄργη τοῦ θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων, 19 διότι τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς, ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανερώσεν.	Róm 1,18.19 Megnyilvánul az égből Isten haragja az emberek minden istentelensége fölött, akik (Isten) igazságát rosszindulatból elfojtják. Ami ugyanis Istenről megismerhető, az világos előttük, mert Isten nyilvánvalóvá tette ezt számukra.	Róm 1,18.19 Isten haragja az égből eléri az emberek minden istentelenségét és gonoszságát, akik az igazságot elnyomják igazságtalansággal. Ami ugyanis megtudható az Istenről, az világos előttük, maga Istent tette számukra nyilvánvalóvá.

¹⁴ A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai (Szent István Kézikönyvek 2.), Budapest: Szent István Társulat, 2000.

A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából, 1962–2002. A zsinati dokumentumok áttekintése és megvalósulása; szerk. Kránitz Mihály. Budapest: Szent István Társulat, 2002.

¹⁵ A kötet 1973-ban jelent meg, de 1974-es dátummal. Az előszót Ijjas József kalocsai érsek írta, aki maga is biblikus végzettségű volt, és Gál Ferenc helyett lett kalocsai érsek.

Az 1974-es Biblia összesen hat fordító munkája.¹⁶ Bár az előszó büszkén hirdeti, hogy eredeti nyelvből fordították, valójában azonban inkább a *Bible de Jerusalem* (franciául 1956, angolul 1966, németül 1968) fordítása. A hat szerző fordításának összehangolása Gál Ferencre várt, aki az eredeti nyelvű szövegekből több mint egy éven keresztül revideálta a német és francia munkák alapján készült magyar fordításokat.¹⁷

6. A II Vatikáni Zsinat Biblikus Fordulata

1943-ban XII. Piusz pápa a *Divino Afflante Spiritu* kezdetű levelében buzdította a római katolikus biblikusokat arra, hogy fordítsák újra a Szentírást héber és görög nyelvből. Ennek eredményeként a jeruzsálemi École Biblique intézetben domonkos szerzetesek az eredeti nyelvekből franciára fordították a Szentírást (az ún. 1956-os *Bible de Jerusalem*). Az ebből később elkészült angol-német fordítások ennek a Jeruzsálemi Bibliának a jegyzeteit tartalmazták.¹⁸ A magyar fordítók nyelvi képességeiknek megfelelően leginkább franciából vagy németből tudtak fordítani. Gál Ferenc feladata volt az összes elkészült fordítás ellenőrzése, néha újrafordítása a héber és a görög szöveg alapján. A bevezetőkben és a jegyzetekben átvették a francia, illetve a német bevezetőket és jegyzeteket.

Érdekes néhány példát felidézni Gál Ferenc fordításából:

Káldi–Tárkányi	Gál Ferenc	Jeromos Bibliatársulat
Ter 1,24 Mondá még az Isten: Hozzon elé a föld élőlényeket nemeik szerint, barmokat és csúszómászó állatát és földi vadakat fajaik szerint. És úgy lön.	Ter 1,24 Aztán szólt Isten: Hozzon létre a föld élőlényeket fajuk szerint: háziállatokat csúszómászókat, és mezei vadakat fajuk szerint.	Ter 1, 24 Majd ezután Isten: hozzon elő a föld élőlényt, faja szerint: lábasjóságot, csúszómászót és szárazföldi vadat faja szerint. Úgy is lett.

Érdekes a terminológiai váltás a bibliai nevekben. E téren igen nagy volt a különbség a katolikus és a protestáns fordítások között: a katolikusok többségében a Vulgata átírását honosították meg, míg a Károli-fordítás a héber szöveg átírására törekedett. Pél-

¹⁶ Gál Ferenc: Ter, Kiv, Lev, Sám 1–2., Krón 1., Zsolt, Bár, Jn, Pál levelei – Gál József: Krón 2., Dán – Kosztolányi István: Szám, MTörv, Józs, Kir 1–2., Makk 1–2., Mt, Mk, Lk, ApCsel, kat lev., Jel. – Rosta Ferenc: Jób, Péld, Préd, Én, Bölcs, Sir – Szénási Sándor: Iz, Jer, Sir – Tárjányi Béla: a 12 kispap próféta.

¹⁷ Ezt a munkát az 1986-os kiadásban majd Rózsa Huba és Vanyó László végezte el, bár a könyvekben ezt nem jelzik.

¹⁸ Diego Arnhoewel, Alfons Dreisler, Anton Vögtle igyekezete eredményeként az NDK számára is kiadta 1969-ben a lipcsei St. Benno Verlag; a szöveget Ulrich Schütz és Rudolf Pesch dolgozta át.

dául a korábbi katolikus *Ágából* a protestáns fordításban *Hágár* lett (melyet a német *Jerusalemi Bibel Hagarral* írt át). Továbbá Emmánuel/Immánuel – de Mt 1,23: Emmanuel (Káldi Immánuel) –, Fáres/Perec, Ozeás/Hóseás, Putifár/Potifár, Kaifás/Kajafás névváltozatok szerepeltek eltérően,¹⁹ de az új katolikus fordítás közelített a héber nevek felé. A nyelvhelyesség vonatkozásában a magyar szinonimaszótár készítője, Ruzsiczky Éva²⁰ segítette egységesíteni az új katolikus bibliafordítást.

7. ZSOLTÁRFORDÍTÁS A REVIDEÁLT ALAPSZÖVEG SZERINT

Az újabb korban a legismertebb katolikus zsoltárfordítás²¹ Sík Sándortól származik, amely több kiadást megért. Ennek 1961-es kiadását Szörényi Andor segítségével revideálták a héber szöveg alapján, ugyanis Sík Sándor, a költő hajlamos volt az értelmező fordításokban oly messzire elmenni, hogy az már inkább az eredeti szöveg parafrázisának volt tekinthető. Az 1974-es teljes magyar katolikus bibliafordításban teljesen új zsoltárfordítás készült, méghozzá Gál Ferenc munkájaként. Ezzel majdnem egy időben, 1975-ben Kismartonban Farkasfalvy Dénes²² is kiadott egy magyar zsoltárfordítást. A legújabb magyar katolikus fordítás pedig a Káldi-fordítás hagyományát követi: a Szent Jeromos Bibliatársulat kiadásában 2007-ben Tarjányi Béla adott ki egy teljes bibliafordítást a Neovulgata alapján. Csak egy pillanatra vessük össze az 1. zsoltár kezdetét ezekben a fordításokban.

Sík Sándor (1956)	Farkasfalvy (1975)	Gál Ferenc (1974)	Jeromos Bibl'T (2007)
Boldog férfiú, aki el nem csábul / gonosz emberek álságos beszédén, / El nem indul a bűnösöknek útján / s le nem ül a hetvenkedők gyűlésén.	Boldog, aki a gonoszok tanácsát elkerülte, / A bűnösök gyűlésén nem jelent meg, A káromlók közé nem ült le.	Boldog ember, aki nem indul a gonoszok tanácsa nyomán, / aki nem jár a bűnösök útján és nem vegyül a csúfot űzők közé	Boldog az az ember, aki nem követi a gonoszok tanácsát, / Nem áll a véteksek útján, / És nem ül le a gúnyolódók gyülekezetében.

Míg Sík fordítását az értelmező szemléletmód és a művészi invenció hatotta át, Gál Ferenc a tárgyilagos nyelvi pontosságra törekedett. Gál fordításának méltó társa Far-

¹⁹ A csaknem teljes listát lásd a stuttgarti *Bibliai kislexikon* (magyarul 1974, Prugg Verlag) függelékében.

²⁰ Ruzsiczky Éva (1928–2010): nyelvész, szótáríró, fordító.

²¹ Sík Sándor: *Zsoltáros könyv*, Bp., 1923, 1955, 1961.

²² Farkasfalvy Dénes O.Cist. (1936–2020) 1956 után az Egyesült Államokba távozott ciszterci rendi teológus, biblikus. Később dallasi apát, a Pápai Szentírás Bizottság tagja (2002–2014), nemzetközi hírvé Szentírás-szakértő, aki főállásban matematikát, mellékállásban teológiát tanított, és még jeles Rilke-fordító is volt.

kasfalvy munkája, míg a Jeromos-fordítás inkább interpretációnak tekinthető. Protestánsokról, ebben az időben – ha jól tudom – Pálffy Miklós készített zsoltafordításokat, amelyből azonban csak részletek maradtak fenn.²³

8. A KÉRÜGMATIKUS EGZEGÉZIS

Gál Ferencet szisztematikus teológusként a hit és annak fejlődése érdekelt, és ez meg látszik a kissé sajátosan megírt bibliai kommentárjain is. Ezek megítéléséhez azonban érdemes néhány korabeli körülménnyel tisztában lennünk.

Először is azzal, hogy a Gál-féle *Beszélgések az evangéliumról* ugyan 1980-ban jelent meg, de jóval korábban készült (talán 1959-ben) és nem kommentárként íródott. Gál Ferenc hejcei korszakában a kispapok számára írt jegyzeteket, amelyeknek a célja az volt, hogy a későbbi igehirdető papokat ellássa prédikációikhoz jól használható segéd-könyvvel. Ezt a biblikus megközelítést szokás kérügmaticus magyarázatnak nevezni. Módszeréről maga a szerző így vall az 1980-as kiadás előszavában:

„Nem szak-biblikus módszerrel nyúltam a szöveghez, hanem azt tartottam szem előtt, hogy a mai hívő embert mi érdekli az evangéliumból. Főleg arra törekedtem, hogy a Jézussal kapcsolatos természetfölötti jelenségeket hihetővé és a hiten keresztül érthetővé tegyem. Szövegkritikai és történetkritikai kérdéseket is csak annyiban érintettem, amennyiben azok a kitűzött célnak megfelelnek. Ezen a téren sok az új kísérlet és az eldöntetlen kérdés a biblikusok között, ami nem egyszer azt a benyomást kelti, hogy a papok és a hívők sem tudják, végül is mit kell hinniük, mi a történeti tény és mi a történeti ténybe foglalt teológiai szemléltetés. Az ilyen kritikai kérdéseknél nem mentem azon túl, amit a német és a francia Ökumenikus Biblia megengedett magának.”

Ez a fajta finom elővigyázatosság még 1980-ban is nagyon indokolt volt egy katolikus biblikus részéről. Hogy ezt megértünk, itt részletesebben is emlékeztetnünk kell arra, milyen tanítóhivatali szigorítások érintették a katolikus biblikusokat a *Humani Generis* enciklika (1950) következtében.

A biblikusok érdeklődését erősen felkeltették az 1949-es qumráni felfedezések, amelyek elsősorban az ószövetségi bibliai szövegek hiteles szövegével kapcsolatban váltottak ki nagy szakmai vitákat (főleg a két Izajás-tekercs és a Habakuk-töredékek). Részben a biblikum terén megnövekedett tudásanyag miatt 1950-ben a Pápai Biblikus Bizottság (PBB) kiadott egy levelet azzal a céllal, hogy előmozdítsa: a teológiákon kellő súllyal foglalkozzanak a Bibliával. Ennek érdekében a biblikus professzorokat a katolikus teológiai fakultásokon belül immár nem lehetett arra kényszeríteni, hogy más kiemelt teológiai tárgyakat is tanítsanak. Szintén pozitívumnak tekinthető, hogy e levél előírta a római biblikus licenciátus megszerzését a biblikus tanszéken tanítók számára (ez első-

²³ Evangélikus Sajtóosztály kiadása (1964).

sorban nyelvi, szakmai garanciául akart szolgálni). Sőt 1955-ben a PBB pozitív nyilatkozatot adott ki a biblikus konferenciákról is, hogy ti. támogatandók a biblikus napok-hetek rendezvényei, illetve hogy a konferenciákat az illetékes ordináriusnak kell felügyelnie. (Ugyanakkor e PBB-nyilatkozatnak az egyik záradéka azt kéri, hogy ezek az ún. „szakmai gyűlések” ne legyenek nyitottak. E záradékkal még a Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferenciának is gondja akadt 1989-ben.)

Az igazi probléma azonban 1960/61-ben következett be: nevezhetjük ezt akár a katolikus biblikusok elleni hidegháborúnak is. A Hittani Kongregáció a Szentírás objektív és történeti igazságának kétségbevonása miatt 1961-ben figyelmeztetésben részesítette Maximilian Zerwick SJ,²⁴ Stanislas Lyonnet SJ²⁵ és Joseph A. Fitzmeyer²⁶ kutatókat. Ez általános félelmet keltett a katolikus biblikusok között. Szörényi Andornak is Rómába kellett utaznia ebből kifolyólag.²⁷ Mindezek az események indokolták Gál Ferenc elővigyázatosságát.

A *Beszélgések az evangéliumokról* c. könyvében Gál Ferenc nem közli ugyan a bibliai szöveg fordítását, de korábbi fordítói munkájából feltételezhetjük is, meg érződik is, hogy a görög szöveg alapján magyaráz. Érdemes idézni e könyve bevezetőjéből: „A Szentírás tehát az üdvtörténetből keletkezett: abból a történetből, amely kezdődött Ábráhámmal, és csúcspontját elérte Jézus feltámadásában és mennybemenetelében.”²⁸ A bevezető mondat finom utalás a korábban megjelent *Ádámtól Krisztusig* című egezetikai esszékötetre.²⁹ Gál Ferenc főiskolai jegyzetből kötötté alakított magyarázata valóban közelebb áll az írásba foglalt beszélgetéshez vagy bibliaórához, mint a protestáns egyházakban megszokott, aprólékosan dokumentált és filológiai magyarázatokra épülő eg-

²⁴ Zerwick, Maximilian (1901–1975) jezsuita szerzetes, aki 1936-ban a római Pápai Biblikus Intézetben bibliai görög nyelvet és zsidó-hellenista irodalmat tanított. Az ultrakonzervatív Romero érsek (Hittani Kongregáció) támadást intézett az Institutum Biblicum ellen, hiperkritikusnak és veszélyesnek minősítve az intézetet és Zerwicket is, aki emiatt katedráját is elveszítette. A protestáns kutatók felfigyeltek erre, és 1963-ban felvették a Studiorum Novi Testamenti Societas kutató közösségébe. 1963: tiszteletbeli tagja lett a Catholic Biblical Assosiation of Americanak. A II. Vatikáni zsinattal rehabilitálták.

²⁵ Lyonnet, Stanislas (1902–1986) jezsuita szerzetesként az arám és örmény nyelv professzora volt Rómában (1941–51), Újszövetség-professzor a római Pápai Biblikus Intézetben (1943–1977). Eltiltják a tanítástól a biblikusok elleni kampány keretében (1962–64). Lyonnet a patrisztikus egezés kitűnő szakértője volt, és jó kapcsolatokat ápolt a protestáns biblikusokkal. A katolikus Pál-egezés megújítója.

²⁶ Fitzmeyer, Joseph A. (1920–2016) szintén jezsuita Újszövetség-kutató, a Maryland Provincia (USA) tagja. Teológiai tanulmányait a chicagói Loyola Egyetemen, majd Belgiumban a St-Albert Egyetemen (Louvain) folytatta. A John Hopkins Egyetemen és a római Pápai Biblikus Intézetben doktorált. Oktatói munkája mellett fontos volt kiadói tevékenysége is: a *Biblical Journal* és más szakkiadványok kiadója. A biblikum mellett a krisztológia és a kateketika témakörben, sőt a qumráni kutatások terén is sokat publikált. Társzerkesztője a *New Jerome Biblical Commentary* nek.

²⁷ Lásd Tarjányi Béla megemlékezése, in: Kránitz M. (szerk.) *Istenkereső tudósok* (Budapest: Új Ember, 2007), 250.

²⁸ *Beszélgések az evangéliumokról*, 15.

²⁹ Szörényi Andor és Görgényi Béla fordítás- és magyarázatköte (Budapest: SZIT, 1965).

zegetikai munkához. Bár elsősorban szisztematikus teológiai témákat követ, mégis hosszabban kitér sokféle biblikus témára is (pl. az evangélium műfajának elemzésére, a gyermekségtörténet eseményeinek szinoptikus elemzésére, a nyilvános működés legfontosabb szakaszainak vizsgálatára, az Isten országáról szóló szakaszok magyarázatára, a fontosabb példabeszédek, a főbb csodák és a szenvedéstörténet magyarázatára is). A szerző forrásairól keveset tudunk meg, mert – feltehetően a cenzor kötekedésének elkerülendő – nem hivatkozott autorokra, sőt még a bibliai helyek megadása is igen gyér.

1982-ben jelent meg *Az Apostolok cselekedeteinek olvasása*³⁰ című Gál Ferenc-könyv, amely bevezetése szerint alapvetően teológiai, nem pedig történet-kritikai bevezető. A szerző nem tér ki a bibliai könyv keletkezésével kapcsolatos elméletekre, hanem a mű egészét elemzi, és annak elsősorban teológiai és üdvtörténeti szerepét igyekszik meghatározni. Adott perikópákat kiválasztva – és mellőzve a nyelvi, filológiai, szövegkritikai megjegyzéseket – azonnal a fontosabb teológiai jelenségekre koncentrált. Például a Szentlélek eljövetele szövegének elemzése kapcsán (Csel 2,1–41) a „pünkösöd” szó elemzését végzi el, aztán a nyelvek adományára, valamint a nemzetek listájának felsorolására tér ki.³¹ Alapvetően tehát teológiai elemzést ad egy szisztematikus teológust szemével. A könyv legnagyobb hiányossága, hogy itt sem jelöl meg forrásokat, és nem közli a bibliai szöveget sem.

Gál Ferencnek a *Pál apostol levelei*³² című munkája azonban már hozza a szentírási szövegeket is, ún. perikópa típusú magyarázatot adva. De e könyv is a források megjelölése nélkül íródott, mellőzi a filológiai elemzéseket, alapjában a teológiai üzenetre koncentrált. Érdemes idézni egy kis részt a Róm 1,18–20-hoz fűzött magyarázatából, ahol az apostoli levél a pogányok istenkereséséről szól:

„A tény megállapítása mögött meghúzódik egy elvi kérdés. Valóban megismerheti-e az ember Istent a természetes észével, kinyilatkoztatás nélkül? És felismerheti-e az iránta való kötelességét is? Az apostol tanítása egybeesik a Bölcsesség könyvének (13. fejezet) tanításával, amely szintén arról beszél, hogy az emberi értelemnek megvan ez a képessége, és azt az áteredő bűn sem rontotta meg. Ennek alapján mondta ki az I. Vatikáni zsinat dogmaként, hogy az ember a természetes ész világánál képes a Teremtőt a világból felismerni, sőt úgy is mint Urat, akinek hódolattal tartozik.”

Mint látjuk, a tanítás továbbélése érdekli a kommentátort, mégpedig a dogmatikai megnyilatkozásokban.

³⁰ *Az Apostolok cselekedeteinek olvasása* (Budapest: SZIT, 1982).

³¹ *Uo.*, 19–21.

³² *Pál apostol levelei* (Budapest: SZIT, é.n.).

A *János evangéliuma*³³ című mű is jóval korábban készült, mint ahogyan megjelent. Gál Ferencnél itt is a teológiai mondandó tisztázása a cél, de ellentétben a korábbi kötetekkel, itt már megad „tájékoztató irodalom” címmel forrásmunkákat is. Érdekes és fontos művek szerepelnek e felsorolásban (például Raymond E. Brown, Jacob Kremer, Joachim Gnilka, Rudolf Schnackenburg jeles kommentárjai), de itt is legalább annyi szisztematikus szerző felbukkan (pl. Hans Urs von Balthasar, David E. Holwerda stb.), mint ahány biblikus.

Gál Ferenc János-elemzése mellett a katolikus egzegéták közül Farkasfalvy Dénesnek 1981-től jelent meg kommentárja a János-evangéliumhoz három kötetben; e munka mind módszerében, mind terjedelmében jóval meghaladja Gál Ferencét. Bolyki János 2001-es hatalmas János-kommentárja pedig az egyik legjobb ilyen könyv a maga nemében.

Érdemes megfigyelni, Gál Ferenc hogyan elemzi János prológusát:

„Nem vitás, hogy a vezető szavak párhuzamot akarnak vonnia Ter 1,1-gyel. Kezdetben volt az Ige... Az értelme az, hogy az Igen már akkor is volt, amikor valami egyáltalán elkezdődött, hiszen Istennél volt, Isten pedig örök. De ki ez az Ige, a Logos? A logos a görögben értelmes szó, aminek van jelentése és amit meg lehet érteni. Tehát kezdetben volt a szó, amelyben Isten kimondta magát. Az újszövetségi kinyilatkoztatás egészéből tudjuk, ebben benne van az Atya és a Fiú szentháromsági kapcsolata. Isten megismeri és kimondja magát, ebbe a szóba belemondja egész lényegét, és ez a kimondott szó a Fiú. De honnan ered a Logos elnevezés, és mi volt a teológiai jelentése? Bultmann és más egzegéták azt tételezték fel, hogy az evangélista egy előzetes gnosztikus himnuszt használt fel.”

A magyar katolikus teológia igen sokat polemizált Bultmann szemléletével, erre koncentrálnak szerzőnk is. Nem szabad elfeledni, hogy a Pápai Biblikus Bizottság korábbi döntése az evangéliumok történeti igazságáról szól azok védelmében, arra figyelmeztetve, hogy a formatörténeti módszereket mértékletesen alkalmazzák a katolikus magyarázók.

9. ÖSSZEFOGLALÁS

Gál Ferenc biblikus munkásságának összefoglalását mi most csak röviden tekintettük át, de e téma megérné egy részletesebb, alaposabb tanulmányt is. Gál professzor úr teológusi munkásságának értékelése csak a korabeli tudományos, társadalmi és tanítóhivataltal állásfoglalások fényében érthető meg. Ilyen értelemben összevethető a Bartha Tibor által szerkesztett, sok szerző³⁴ együtműködéséből született és 1968-ban megje-

³³ *János evangéliuma* (Budapest: SZIT, 2008).

³⁴ Aranyos Zoltán, Bartha Tibor, Békési Andor, Bolyki János, Czeglé Imre, Czeglédi Sándor, Döbrössy Lajos, Domján János, Herczeg Pál, Imre Ernő, Karasszon Dezső, Kocsis Elemér, Kürti László, Lenkeyné dr. Semsey Klára, Módos László, Molnár Mihály, Nádasdi Vilmos, Nagy Antal Mi-

lent protestáns ún. *Jubileumi kommentárral*, amelynek egészét szintén nehéz egyben megítélni. Mert mind a katolikus, mind a protestáns teológusoknak ugyanaz volt a közös alapproblémája: miként közvetítsék a magyar közönség számára a témába vágó nemzetközi szakirodalmat röviden, érthetően és olvasmányosan. A magyar hívek befogadóképessége a képzettség hiánya miatt jóval csekélyebb volt, mint a nemzetközi szakirodalmat olvasóké.

Talán fogalmazhatunk úgy is, hogy Gál Ferencben és a *Jubileumi kommentár* szerzőiben is erősebb volt a szakirodalom közvetítésének igénye a hazai olvasóközönség felé, mint az manapság a biblikum és a szisztematikus teológia magyar művelőiben él, hisz utóbbiak fél szemmel manapság mindig a nemzetközi nyilvánosság felé kacsingatnak és annak elismerésére vágnak. A következetes magyar teológiai misszió eredményeként azonban Gál Ferenc megélhette azt, hogy a hívekben tömegesen ébred fel a Biblia és a teológiai irodalom iránti érdeklődés az 1960-as évektől. És ezt ő maga nem csak passzív módon várta, hanem táplálta is, előmozdította munkásságával. Ezt követően jött létre a katolikus egyházon belül a civil teológusképzés egyedülálló, sajnos mára már lecsengő teológiai reneszánsza. E reneszánsznak egyik csendes előkészítőjének tarthatjuk a fáradhatatlan Gál Ferencet. Megtett mindent, amit tudott, és az étellel betelve, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem első rektoraként halt meg. Elgondolkodtató kérdés: a mi tudományos publikációink tudnak-e manapság akkora érdeklődést keltetni, mint egykoron az ő írásai?

IRODALOM

GÁL FERENC MŰVEI

- XI. Pius pápa teológiája.* Kassa: Szent Erzsébet kiadó, 1941.
Katolikus hittételek. Budapest: Szent István Társulat, 1960.
Idő az örökkévalóságban. Budapest: Szent István Társulat, 1963.
A hit ébresztése. Budapest: Szent István Társulat, 1966.
Az üdvtörténet misztériumai. Budapest: Szent István Társulat, 1967.
Zsinat és korforduló. Budapest: Szent István Társulat, 1968.
Istenről beszélünk. Budapest: Szent István Társulat, 1969.
A teremtet és a megváltott ember. Budapest: Szent István Társulat, 1970.
A kinyilatkoztatás fényében. Budapest: Szent István Társulat, 1971.
Jézus Krisztus, a Megváltó. Budapest: Szent István Társulat, 1972.
Teológus az Egyházban. Budapest: Szent István Társulat, 1974.
Az örök élet reménye. Budapest: Szent István Társulat, 1975.
Úton a teljesség felé. Budapest: Szent István Társulat, 1977.

- Beszélgetések az evangéliumról.* Budapest: Szent István Társulat, 1980.
Az Egyház kegyelmi rendje (Dogmatika jegyzet) Budapest, 1981.
Az Apostolok Cselekedeteinek olvasása. Budapest: Szent István Társulat, 1982.
Jézus kereszthalála és feltámadása (Rózsa Hubával). Budapest: Szent István Társulat, 1982.
A Szentlélek kiáradása. Budapest: Szent István Társulat, 1986.
János evangéliuma. Budapest: Szent István Társulat, 1987.
Aquinói Szent Tamás filozófiája és teológiája (Bolberitz Pállal). Budapest: Ecclesia, 1987.
Dogmatika I. Budapest: Szent István Társulat, 1990.
Dogmatika II. Budapest: Szent István Társulat, 1990.
Pál apostol levelei. Budapest: Szent István Társulat, 1992.
A jelenések könyve. Agapé, 1994.
„A kereszténység mint vallás”. *Jel*, 1996.
Önálló kötetei mellett számos tanulmánya, cikke jelent meg.[3]

AJÁNLOTT IRODALOM GÁL FERENCŐL

- Bolberitz Pál: „Gál Ferenc a pap és teológus”, *Communio* 6 (1998) 3–9.
Dolhai Lajos: „Gál Ferenc szentségtana” (megemlékezés), In: *Teológia* 1–2 (2016) 26–31.
Fila Béla: „A homályból a világosságba, Gál Ferenc emlékére”, *Új Ember* 54 (1998) 7.
Fila Béla: „Gál Ferenc dogmatikája”, *Távlatok* 42. (1998) 655–661.
Fila Béla: „Teológus az egyházban”, *Teológia* 32 (1998) 1–13.
Kiss Antal: „Alkotni csak békében lehet...” *Napi Magyarország* 2 (1998) 80. 15.
Kiss Antal: „Legszébb éveim, utolsó interjú Gál Ferencsel, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem volt rektorával”, *Új Ember* 54 (1998) 7.
Széll Margit: „A teológia szolgálatában, Gál Ferenc, a dogmatika professzora 80 éves”, *Jel* 7 (1995) 92–95.
Török József: „Gál Ferenc emlékezete” (teológiai munkássága szentségtani részének elemzése), In: *Teológia* 1–2 (2016) 109–111.

AZ OLVASÓ SZABADSÁGA, ILLETVE HATÁRAI.
BIBLIAI HERMENEUTIKAI MEGFONTOLÁSOK AZ OLVASÓ SZEREPÉHEZ
AZ UMBERT ECO-FÉLE
***NYITOTT MŰ* ÉS A *LECTOR IN FABULA* NYOMÁN**

I. BEVEZETŐ MEGJEGYZÉSEK

Mindenféle interpretáció számára fontos és konfliktusokban gazdag a szerző–szöveg–olvasó hármas, amely a legfrissebb diszkurzustörténetben leginkább a feszültséggel teli szöveg–olvasó viszonyra koncentrál:¹ e kapcsolat a nyitottság és behatároltság közt ingadozva – és a vizsgált „felek” közt szerves egységet látva – kelti életre a szövegek értelmét. Jelen tanulmányunkban e viszonyt három lépcsőben Umberto Eco recepcióesztétikai elmélete alapján vizsgáljuk meg. Elsőként azt mutatjuk be – a konferenciakötet műfaja miatt nyilván csak vázlatosan –, mennyire feszültséggel teli Econál a szöveg–olvasó viszony. Mivel Eco elméletei véleményünk szerint jó okkal kerültek bele bibliai hermeneutikákba, tanulmányunk második részében egy ilyen recepció példáját járjuk körül. Azt tudniillik, miként gondolta tovább Ulrich H. J. Körtner – bécsi szisztematikus teológus és Bultmann-szakértő – az Eco-féle recepcióesztétikai emlélet(ek)et az ún. „értetlenség hermeneutikája” keretében. Harmadik lépésként aztán – újszövetségi egzisztenciális impulzusok indíttatására – pár kritikai megjegyzést teszünk az olvasóközpontúságot illetően, elsősorban az Írás normativitásának a problémáját szem előtt tartva. Dolgozatunk zárásaképpen összefoglaló méltatását adjuk a recepcióesztétikai megközelítésnek, leginkább az olvasó „szabadságát”, valamint a bibliai szövegek által közvetíteni szándékozott „életteljességet” illetően.

¹ A szerző szerepével kapcsolatosan Eco ismert véleménye: „Az empirikus szerző lelki rezdülései minden bizonnyal feltárhatatlanabbak a szerző szövegeinél. A szöveg pusztá jelenlétében van valami vigasztalóan megbízható, a szöveg egyfajta kapaszkodópont, amelyhez újra meg újra visszanyúlhatunk akkor, amikor a szöveg titokzatos keletkezéstörténete és a szöveg kontrollálhatatlanul széttartó olvasatai között hanyódnunk.” Umberto Eco, *Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation* (dtv wissenschaft 4682; München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1996), 97. Bár igaz, hogy a szerző „lelki rezdülései” nehezen feltárhatók, a szövegre való szükségszerű koncentráció mellett mégis elengedhetetlen marad a vissza-visszakérdezés a szerzőre, például a Pál-egzegézisben; lásd Ulrich Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2014), 166–176. Másfelől a szerző sem tűnik el teljesen Econál – amennyiben jól értem őt –, hanem a szövegstratégia kapcsán újfent felbukkan mint az *intentio auctoris* meghatározó ún. implicit szerző.

2. NYITOTT MŰ ÉS LECTOR IN FABULA

2.1. NEM PUSZTÁN A RÓZSA NEVE.

UMBERTO ECO (1932–2016) ÉLETMŰVÉNEK² HATÁSA A BIBLIAI EGZEGÉZISRE

Umberto Eco munkásságát olykor szokás leszűkíteni kiváló szépirói alkotásaira, főleg a Sean Connery főszereplésével meg is filmesített *A rózsza neve* című regényére – jóllehet Eco szemiotikai szaktekintély, nyelvfilozófus és az európai kultúrtörténet etikai autoritása is volt. Hatalmas és nagy kihívást jelentő életművének minden szelete sok módon serkentette a bibliai hermeneutikai vitákat, sőt hatása elér a rendszeres teológiáig, az etikáig és a gyakorlati teológiáig is – hol elismerést, hol pedig elutasítást váltva ki.

Eco ez irányú munkái közé tartozik a *Nyitott mű*,³ valamint a *Lector in fabula*.⁴ E két könyv a recepcióesztétikai viták⁵ során sok mindenben hozzájárult annak tisztázásához, egy szöveggel kapcsolatosan mi is az olvasó szerepe, miben áll az olvasó részesedése egy irodalmi alkotás interpretációjában.⁶ A *Nyitott mű* 1962-es megjelenése – az olvasóra helyezett hangsúlyával – szinte forradalmi tett volt, hiszen akkortájt még a 19. századi eredetű, a szerzőre és annak zsenialitására figyelő értelmezés volt az uralkodó.⁷

Bár maga Eco úgy vélekedik a *Lector in fabula* ban, hogy a *Nyitott mű* ben az volt a „kérdés, mi az a szövegben, ami egyszerre szabályozza és serkenti az értelmezés szabadságát”,⁸ a *Nyitott mű* befogadástörténetét figyelve inkább olybá tűnik, mintha az olvasó szabadsága került volna a középpontba. Majd csak a *Lector in fabula*, valamint az 1990-es *Az értelmezés határai*⁹ tekinthető az értelmezések nagy száma miatti egyfajta kritikai szabályozásnak, a szöveget védendő. Econál ugyanis e két szempont a legeslegsorosab-

² Eco személyével és életművével kapcsolatosan alapvető Michael Nerlich, *Umberto Eco. Die Biographie* (Tübingen: Narr Francke Attempto, 2010).

³ Olasz eredetije: *Opera aperta*, 1962; németül: *Das offene Kunstwerk*, 1977; magyarul *A nyitott mű*, 1976, illetve kissé módosított címmel és javított fordításban *Nyitott mű*, 1998 (utóbbi a továbbiakban e jegyzetekben: *Nyitott*).

⁴ Olaszul: *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, 1979; németül *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation an erzählenden Texten*, 1998.

⁵ Német nyelvterületen ennek kapcsán főleg a konstanzi iskolát emlegetik, melynek kezdetét Hans Robert Jauf 1967-es székfoglaló előadásához szokás kötni. Ennek kritikai bemutatásához lásd pl. Thomas A. Schmitz, *Moderne Literaturtheorie und antike Texte. Eine Einführung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002), 100, 102–104. A konstanzi iskolától azonban megkülönböztendő Eco szövegsemiotikai nézőpontja, jóllehet mindkét impulzus alapvetően meghatározta a recepcióesztétikát.

⁶ Az olvasó szerepéhez Eco szemiotikai koncepciójában lásd pl. Helge Schalk, *Umberto Eco und das Problem der Interpretation. Ästhetik, Semiotik, Textpragmatik*, Epistemata: Würzburger Schriften. Literaturwissenschaft 276 (Würzburg: Königshausen und Neumann, 2000), 151–160.

⁷ Ez a vita Eco akadémiai pályafutásához tartozik; életrajzi kapcsolódásairól Nerlich, *Eco*, 37–49.

⁸ Eco, *Lector*, 5.

⁹ *I limiti dell'interpretazione*, 1990; *Die Grenzen der Interpretation*, 1995; = *Az értelmezés határai*, Budapest: Európa, 2013 (utóbbi a továbbiakban e jegyzetekben: *Határai*).

ban összetartozik: a nyitott mű, amely különböző értelmezéseket tesz lehetővé, illetve az olvasónak a szabadsága, melyet ugyanezen szöveg irányít.¹⁰

Az előbbieken megemlített Eco-művek szinte már kanonikusnak számítanak a bibliai szövegekkel foglalkozó recepcióesztétikai munkákban, valamint a rendszeres teológiában, sőt a homiletikában is.¹¹ Érdemes tehát a bibliai hermeneutikára fókuszáló 2022. évi Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencián is röviden emlékeztünkbe idéznünk ezen opusokat.

2.2. AZ OLVASÓ MINT AZ ÉRTELMEZÉS KULCSSZEREPLŐJE, ILLETVE AZ IRODALMI MŰ MINT AZ OLVASÓ „IRÁNYÍTÓJA”

Eco a szövegeket nyitott műveknek fogja fel, vagyis polivalensnek tekinti azokat: a szövegek nyitottak többféle különböző interpretációra, lévén nincs rögzített jelentésük.¹² Ezért „egy szöveg működése csak úgy magyarázható, ha a megalkotás pillanata mellett vagy helyett a címzettnek a szöveg megértésében, aktualizálásában, értelmezésében betöltött szerepét vizsgáljuk.”¹³ Eco recepcióesztétikai elmélete tehát az olvasót állítja a hermeneutika középpontjába. Thomas Schmitz az ókori (arisztotelészi és horatiusi) olvasáselméletekre utalva azt mondja erről: az olvasás aktusának ecoi súlyozása révén „az olvasó visszakérül jogaiba.”¹⁴

Merthogy egy szöveg csakis aktualizáló olvasás révén éri el célját: „egy szöveg mindig küldetnek valakinek, aki aztán aktualizálja azt.”¹⁵ E megközelítés révén a mindenkori jelen fontos eleme lesz az olvasói megértésnek, ráadásul diszpozícióinak teljes spektruma hozzátartozik ehhez az olvasóhoz.¹⁶ Az aktualizálás fogalmának és a mindenkori jelenről

¹⁰ Eco *Az értelmezés határai*-ban: „Úgy tűnhet, akkor (ti. a *Nyitott mű* első megjelenésekor, 1962-ben) a műalkotások »nyitott« értelmezését ünnepeltem »forradalmi« provokációval, s ma konzervatív állások mögé sáncolom magam. Nem gondolom, hogy ez lenne a helyzet. Harminc éve Luigi Pareyson értelmezéseméletéből kiindulva azzal foglalkoztam, hogy meghatározzak egyfajta ingadozást (osz-cillálást), instabil egyensúlyt az értelmezői kezdeményezés és a műhöz való hűség között. Ez alatt a harminc év alatt a mérleg nyelve sokszor túlságosan is az értelmezői kezdeményezés felé billent el. A probléma most sem az, hogy visszabillentsük a másik irányba, hanem hogy ismételten hangsúlyozzuk az ingadozás (osz-cillálás) megkerülhetetlenségét... Az értelmezés határai egybeesnek a szöveg jogaival – ami nem azonos azzal, hogy egybeesnének a szerzőéivel.”

¹¹ Vö. pl. Gehrig, *Leserlenkung*, 14. Fordítva viszont az a helyzet, hogy Eco szövegismeret-elméleti megközelítésű recepcióesztétikája nem kerül elő például a klasszika-filológiai irodalomelmélet Schmitz-féle tankönyvének (*Moderne Literaturtheorie und antike Texte*) recepcióesztétika-szócikkében.

¹² „A műalkotás alapvetően többértelmű üzenet, egyetlen jelölőben együtt élő jelentések sokasága...; meghatározásunk minden műre érvényes”; utóbbi megjegyzés annak ellenére is helytálló, hogy Eco itt konkrétan az általa megvizsgált poétikákról beszél.

¹³ Eco, *Grenzen*, 27sk (= *Határai*, 23sk).

¹⁴ Schmitz, *Literaturtheorie*, 101.

¹⁵ Eco, *Lector*, 61–64, 64.

¹⁶ Hans-Ulrich Gehring, *Schriftprinzip und Rezeptionsästhetik. Rezeption in Martin Luthers Predigt und bei Hans Robert Jauss* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1999), 105 ugyan Jauss-szal kapcsolatosan fogalmazza meg, de Eco-ra is igaz: „Az irodalmi szövegek nem »önmagukban« létező kép-

alkotott felfogásnak, elképzelésnek a hangsúlyozása viszont beindítja a történelemmel kapcsolatos kérdezést is, lévén minden szöveg egy konkrét korban keletkezett. E mozzanatról az olvasót előtérbe helyező recepcióesztétika könnyen megfélelkezhet; emlékezzünk csak vissza Eco tanulmányunk legelső jegyzetében már idézett emlékezetes megfogalmazására „a szöveg titokzatos keletkezéstörténetéről.” Vagyis egy mű értelmezésénél figyelembe kell venni a szöveg és e szöveg kortárs olvasóinak történelmi, nyelvi és kulturális kontextusát, keretét, de a mindenkori aktuális olvasóit is (lásd e pont végén e témához az ún. *enciklopédia* fogalmát).

Ha a fókusz valóban az olvasóra irányul, akkor az a kritikai kérdés merül fel: Eco recepcióesztétikai kiindulása szerint egy szövegnek mint nyitott műnek az értelme feloldódik-e az olvasás aktusában, és egyenrangú-e minden lehetséges interpretáció? Akár úgy is fogalmazhatnánk: Teljességgel ki van-e szolgáltatva a szöveg az olvasónak és az olvasói önkénynek, illetve (pozitív értelemben) az olvasói megértés/félreértés szabadságának?

Ez az olvasói szabadság megfeleltethető a műalkotás nyitottságának. Ugyanakkor magának az irodalmi műnek mint *alkotásnak* a koncepciójába az is beletartozik, hogy ezen alkotás (illetve a mű mögött rejtőző szerző) az olvasó irányítása révén határokat szab az interpretációk látszólag végtelen sorának. Mindez Eco szerint az ún. „szöveginterpretációra” igaz – amelynél kimutatható, mely értelmezés tekinthető illegitimnek –, de nem áll az ún. „szöveghasználatra”, illetve „szövegfelhasználásra”, amely egyfajta „imaginárius stimulusként” a szöveghez nem illő értelmezéseket is szülhet.¹⁷ Ilyen értelemben hangsúlyozza Eco, hogy bár lehet a szavakkal csinálni bizonyos dolgokat, de nem akármilyen dolgokat, hanem csakis olyanokat, amelyek illenek e szavakhoz. Vagyis megmarad az olvasói szabadság is, de a szöveg is megvédi magát az önkénnyel szemben; utóbbi annyit tesz Eco felfogásában, hogy a szöveg elősegíti önmaga „funkcionálását”.¹⁸ Ez oly módon történik, hogy a szövegstratégia megalkot egy mintaolvasót.¹⁹

Eco egyik kulcsfontosságú megjegyzése erről: egy „nyitott” szöveg esetében a szerző dönti el, szövege milyen mértékben „kell kontrollálja”²⁰ olvasóját. Bár egyazon műnek sokféle interpretációja jöhet létre, maga a mű mindenképpen a szerzőé marad (*Selbig-*

zödmények... Minden egyes újabb olvasó révén ugyanis azok mindenkori jelene is megjelenik a szöveg horizontján.”

¹⁷ Eco, *Lector*, 72. Tanulságos példaként: szabad ugyan Franz Kafka *Per* című művét detektívtörténetként olvasni, ám ez „textuálisan eléggé haragos eredménnyel jár. Ilyen erővel akár spanglit is sodorhatnánk a könyv lapjaiból, ami ráadásul sokkal élvezetesebb lenne.” (uo., 74) Eco megértése szempontjából fontos a „szövegfelhasználás” szerzőnk egész munkásságát át- meg átszövő pozitív megítélése, bár Eco szerint e „szövegfelhasználás” még nem jelent szöveginterpretációt.

¹⁸ Vö. uo., 64.

¹⁹ Vö. Schalk, *Eco*, 152: „Maga a szöveg mint szemantikai mechanizmus megszabja önnön értelmezésének a feltételeit egy ún. mintaolvasó megalkotásával. E mintaolvasó interpretációs készségei kell biztosítsák a szövegstratégiák működését.” Schalk így sűríti össze mindennek a lényegét (uo.): „A szöveg mintegy... teljes interpretációs útmutatásként szolgál.”

²⁰ Eco, *Lector*, 71.

keit des Werkes). „A szerző tehát egy befejezendő művet kínál a használnak. Nem tudja pontosan (ti. a szerző), hogyan fejezik majd be (ti. művét az olvasók), de azt igen, hogy a befejezett mű továbbra is az ő műve és nem másé; és hogy az interpretatív dialógus végén egy olyan forma valósul meg, amely akkor is az ő (ti. a szerző) formája, ha más szervezi meg előreláthatatlan módon.”²¹ Az értelmezett mű tehát mindig jól felismerhetően a szerző alkotása marad. Ez az ecoi megközelítés ahhoz is kulcsot ad, hogy megérthessünk mind különböző irodalmi műfajokat, mind szociológiailag más-más közösségi értelmezéshez kötött műveket – hiszen a szöveg és a szöveg jelkészlete különbözőképpen „kontrollálhatja” az olvasót.

Mindezek kapcsán Ecomál még az *intentio auctoris* szempontja is felbukkan: „A mintaszerző az, aki mint ’szövegstratégia’ egy bizonyos mintaolvasót igyekszik létrehozni. Itt pedig a szerző (*intentio auctoris*) és a mű szándékának (*intentio operis*) a kutatása összetetallokozik ... A szöveg nem az interpretáció értékkritériuma, sokkal inkább egy olyan tárgy, amelyet az értelmezés hoz létre a körkörös kísérletezés során, hogy igazolja magát annak alapján, amit létrehoz.”²² Ily módon a szöveg „egy olyan termék... , amelynek az értelmezése része kell legyen e termék előállításának tulajdonképpeni mechanizmusának: a szöveg létrehozása olyan stratégia megalkotását jelenti, amely figyel egy másik ember előre látható (olvasói) húzásaira is.”²³ Az ecoi szövegértelmezés számára tehát – ahogyan legelső jegyzetünkben már idéztük – „a szöveg pusztá jelenlétében van valami vigasztalóan megbízható, a szöveg egyfajta kapaszkodópont.”

Az olvasót irányító szövegstratégiának és a szöveg idiolektusának²⁴ szempontja mellett érdemes végiggondolni a történelemnek a témáját is: Eco elméletének kontextusában a mindenkor *olvasói enciklopédia* tér ki erre. Ez az ún. enciklopédia az olvasó egyik „szociális kincse”, amelybe beletartoznak az olvasó „kulturális szokásai, valamint számos szöveg (közéjük tartozik az éppen recipiált szöveg is) már meglévő értelmezéseinek hosszú története”, vagyis a szöveg korának „kulturális és nyelvi háttere.”²⁵ A különböző olvasásaktusok ugyanis – mint ahogy a szövegstratégia és a szöveg idiolektusa is – születésük korának kultúrájában és nyelvezetében gyökereznek,²⁶ ebből pedig egyenesen

²¹ Eco, *Kunstwerk*, 55 (=Nyitott, 101)

²² Eco, *Grenzen*, 49 (=Határai, 49.)

²³ Eco, *Lector*, 65sk. Szintén kapcsolhatóak az *intentio auctoris*hoz az olyan itt használt kifejezések is, mint „termék”, „előállítás”, „mechanizmus” és „szöveg létrehozása”.

²⁴ Vö. Schalk, *i. m.*, 15sk.

²⁵ Eco, *Autor*, 75; uő., *Lector*, 94–106.

²⁶ Az Újszövetség-kutatás terén például az ún. *Neuer Wettstein* átfogó projektje szolgál olyan segéd-eszközként, amely egy (ecoi értelemben vett) mai kortárs „enciklopédia” formájában igyekszik megvilágítani az újszövetségi szövegek hátterét, lehetséges olvasatait. Vö. Michael Labahn, „Zum ‚Neuen Wettstein‘. Vorstellung und Hinweise zur religionsgeschichtlichen Methodik,” in György Benyik (szerk.), *The Hellenistic and Judaic Background to the New Testament*. 29th International Biblical Conference in Szeged, 27–29th August 2018 (Szeged: JATEpress, 2019), 255–279, 272.

következik, hogy egyazon időpontban többféle, az előbb említett enciklopédián alapuló olvasat létezik.

Vagyis olvasó és szöveg kölcsönös viszonyban vannak egymással: a szöveg olvasva-lamit kínál fel, ami az olvasónak értelmet tár fel. A szöveg tehát – a maga értelemtel-jességével vagy értelem nélküliségével – csak annyira szolgáltatja ki magát az olvasó ész-lelésének és szabadságának, hogy közben megőrzi önnön „identitását” (már amennyi-ben lehetséges identitást tulajdonítani egy szövegnek). Vagyis a recepcióesztétikai elmé-let alakulását – nem pusztán Econál – „a nyitottság, illetve e nyitottság határainak a dialektikája” mozgatja.²⁷

Szögezzük tehát le: Eco szövegértelmezői szemléletmódjának középpontjában ugyan az olvasó áll, mindazonáltal meghatározó marad a szövegnek mint a különböző inter-pretációk forrásának a szerepe is. Vagyis Econál nem válik egyoldalúvá sem az értel-mezés behatároltságának, sem az olvasásaktus nyitottságának a mozzanata:²⁸ *az e két pó-lus közötti feszültség a szövegek polivalenciájából származik, nem pedig az interpretációk önkényességéből.*

Mindazonáltal maradnak nyitott kérdések az *intentio operis* hatékonysága kapcsán. Mert joggal beszélhetünk ugyan az irodalomtudományi elméletek szerinti mintaolva-sóról, ám nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt sem, hogy minden valós olvasó nagyon is saját valóságészlelése alapján közelít a szöveghez és a szöveg valóságkonstrukciójához. E ponton olyan dinamikák indulnak meg, amelyeket mindenképpen érdemes figyelem-be venni a szöveg olvasói aktualizálása kapcsán.

3. ULRICH H.J. KÖRTNER IHLETETT OLVASÓJA, ILLETVE A SZÖVEG ÁLTAL MEGVÁLTOZTATOTT OLVASÓI VILÁG.

VÁZLAT A KÖRTNER-FÉLE „ÉRTETLENSÉGHERMENEUTIKA”, ILLETVE UMBERTO ECO LECTOR IN FABULÁJA NYOMÁN

A Bécsben szisztematikus teológiát előadó Ulrich H. J. Körtnernek sokat sejtető *Az ih-letett olvasó* címet viselő írása²⁹ jó példa arra, mekkora hatása volt Econak a keresztény

²⁷ Gehrig, *Leserlenkung*, 32.

²⁸ Például Schalk, *Eco*, 152: „Dialektikus értelmezési folyamatok... zajlanak olvasó és szöveg kö-zött, amennyiben kölcsönösen, azaz cirkulárisan feltétele egymásnak egyfelől a szövegstruktúra, másfe-lől a befogadói perspektíva.”

²⁹ Ulrich H.J. Körtner, *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik* (Sammlung Vandenhoeck; Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1994). [Magyarul: Körtner, *Az ihletett olvasó. A bibliai hermeneutika fő aspektusai*. Hermeneutikai Füzetek 9. (Budapest: Hermeneutikai Kutatóköz-pont, 1999)]. E mű egyik fejezete egy pár évvel korábbi Körtner-tanulmány átdolgozott változata, amely címadásával egyértelműen Eco *Lector in fabulá*jára játszik rá: „Lector in Biblia. Schriftaus-legung zwischen Rezeptionsästhetik und vierfachem Schriftsinn”, *WuD* 21 (1991), 215–233.

bibliai hermeneutikára. Körtner egyfelől Eco, másfelől Bultmann³⁰ nyomán haladva gondolja tovább a bibliai hermeneutika hagyományait. Az egzisztencia módszertanával vitatkozva az irodalomtudományi irányzatoktól fogad be impulzusokat, hangsúlyozandó az olvasó szerepét a szövegmegértésben.

A körtneri recepcióesztétikai hermeneutika azon tapasztalatból indul ki, hogy a kereszténység „jelentőségvesztése” figyelhető meg, amivel kéz a kézben jár az „emlékezetvesztés”; utóbbi „a nyelv elvesztéséből fakad, hiszen fennáll az a veszély, hogy a nyelvvel együtt a hit vonatkozási pontja, maga Isten is eltűnik... A keresztény hithez fűződő viszonyunkkal együtt bibliaolvasásunk hermeneutikai köre is tartósan zavart. Az előzetes megértés helyére az értetlenség lép.” Ezért aztán Körtner az „értetlenség hermeneutikája” mellett tör lándzsát, hangsúlyozva, hogy egy ilyen hermeneutikának „egy irodalmi hermeneutika alakját kell magára öltenie.”³¹ Egész konkrétan a Wolfgang Iser-féle ún. olvasásaktus közelébe jutunk el ily módon,³² szerzőnk Iser nyomán fejti ki recepcióesztétikán alapuló hermeneutikáját.³³ Körtner szerint e szemléletmód lehetővé teszi azt, hogy a bibliai kánont az abban összegyűjtött szövegek folytatólagos olvasatai eredményeként interpretáljuk. „A kánon szövegeinek egysége ugyanakkor nem jelent fix értellemállományt, lévén ennek az egységnek kombinatorikus olvasás révén újra meg újra létre kell jönnie az olvasás aktusában.”³⁴ Körtner azért is tér ki a kánonra, hogy annak révén aztán alá tudja támasztani egy biblikus hermeneutika megalkotásának a szükségességét.³⁵ Az előbb említett „kombinatorikus olvasásnak” a gondolata, illetve a Körtner által tapasztalt „jelentőségvesztés” és „értetlenség” közötti feszültség feloldásában kulcsszerepet kap az olvasás aktusa: új szituációkban ez tud új értelmet generálni, ezzel lehet túllépni az értetlenség okozta veszteségen. A recepcióesztétika ugyanis az olvasóra és

³⁰ Lásd még Luz, *Hermeneutik*, 49.

³¹ Körtner, *Leser*, 13sk (= *Ihletett*, 15sk) szerint a modernség és a posztmodernség (meg az azt követő idők) kereszténysége „jelentőségvesztést” szenved el. E meglátása fontosságát jelzi: könyve legelején rövid időn belül kétszer is használja e sajátos kifejezést. Mivel e „jelentőségvesztés” Körtnernél együtt jár egy ún. „kompetenciavesztéssel” is, e helyzetelemzés annak az eoi kommunikációelméleti tézisnek felel meg, mely szerint „az üzenet befogadójának a kompetenciája nem feltétlenül egyezik meg a küldőjével” (*Lector*, 64).

³² Wolfgang Iser, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung* (UTB 636; München: Fink, 1976). Iser egzisztenciai recepcióját illetően még mindig fontos írás: Jörg Frey, „Der implizite Leser und die biblischen Texte,” in: *Theologische Beiträge* 23 (1992), 266–290.

³³ Körtner, *Leser*, 17. Isernél az olvasó jelenti a szövegek „rendszerreferenciáját”, hisz azok „teljes értelmüket csak a kiváltott feldolgozási folyamatok során nyerik el.” Ez igaz lehet mindazon bibliai szövegekre is, amelyek arra várnak, hogy akceptálják őket, hogy hívó és cselekvésre irányuló elfogadásra leljenek. Mindazonáltal az olvasó válik a mű hermeneutikai kulcsává, ha „az irodalmi mű keletkezésében az olvasónak ennnyire központi szerepe van” (Gehrig, *Leserlenkung*, 28).

³⁴ Körtner, *uo.* (= *Ihletett*, 17, a magyar fordítást kissé pontosítanom kellett – a ford.): az „olvasás aktusa” kifejezés használata egyértelmű utalás Iser művére.

³⁵ Hogy milyen funkciót kap Körtner gondolkodásában a kánon, ahhoz lásd Clemens Haunschildt, *Der Geist ist es, der lebendig macht: Biblische Hermeneutik im Diskurs zwischen John Breck, Ulrich Körtner und Joseph Ratzinger*, SBS 249 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2020), 72–74.

arra az aktív olvasói szerepre irányítja rá a figyelmet, amelyet az olvasó tölt be az új meg új életkontextusokban megvalósuló szövegértelmezésben:³⁶ az olvasó nélkül nem tud értelmet generálni a szöveg, illetve az olvasó révén minduntalan szóhoz jut az éppen aktuális életvilág. Körtner úgy véli, az olvasás aktusa, az olvasói szövegvilág átforgatja a szerzői szövegvilágot;³⁷ mind a szövegnek, mind az olvasónak megvan a maga szerepe ebben az értelmezési folyamatban.

Körtner pedig mindezek kapcsán nem is annyira az értelmező olvasóra mint olyanra fókuszál, hanem arra az olvasóra, akinek a hit a válasza.³⁸ Ennyiben akár azt a kérdést is feltehetnénk, hogy tulajdonképpen Körtner-e itt a megfelelő dialóguspartner. Ám ha az Eco-féle bibliai hermeneutika felé nyitunk, akkor éppen Körtner azon felvetése jelenti egyfajta figyelemre méltó dialógus megkezdését, hogy a bibliai szövegek is várnak olvasóik válaszára: hiszen Eco nyomában járva úgy emeli ki Körtner az olvasói szabadságot, hogy nem vesztí szem elől az értelmet generáló és az interpretációt irányító szöveget sem. A recepcióesztétikai elméletek közül Körtner számára azért kiemelt fontosságú Eco, mert utóbbinál maguk a szövegek, illetve a szövegstratégiák limitálják az interpretációt. Ez adja meg aztán a lehetőségét Körtner számára az inspirált, „ihletett olvasó” gondolat megalkotásához.³⁹ Ecoval karöltve azt hangoztatja Körtner, hogy a szöveg „kemény munkát és erőfeszítést kíván az olvasótól, azt, hogy mintegy kitöltse az üresen maradt fehér foltokat, a ki nem mondott és a már kimondott dolgok tereit.”⁴⁰ E gondolmenetében Körtner harmadik szereplőként beemeli a szöveg és az olvasó mellé az azok közös igyekezetének sikerét elhozó Szentlelket is, hiszen „ugyanaz a Lélek él és akar lakozni a későbbi (ti. az ősegyház tapasztalata utáni) hallgatóban és olvasóban is.”⁴¹ Körtner megfogalmazásában: az olvasás aktusa révén lesz az olvasóból ihletett, a Lélek által inspirált olvasó.⁴²

Recepcióesztétikai elméletek segítségével jól körülírható az, ha – az olvasót irányító szövegstratégia kapcsán – az embert megszólító Istenről akarunk beszélni. És bár hasonló módon alátámasztható az olvasót inspiráló isteni Lélekből kiinduló megközelítés is, de véleményünk szerint ez teológiailag már túlterheli a recepcióesztétikát – és egyben

³⁶ Vö. Körtner, *Leser*, 89 (= *Ihletett*, 66.)

³⁷ Vö. *uo.*

³⁸ Lásd még Haunschmidt, *Geist*, 80.

³⁹ Vö. *uo.*, 72.

⁴⁰ Eco, *Lector*, 29, idézi Körtner, *Leser*, 109 (= *Ihletett*, 85).

⁴¹ Körtner, *Leser*, 86 (= *Ihletett*, 68sk) Körtner tehát azt a tézist képviseli, hogy „a bibliai szövegek által *implikált* olvasó egy Isten Lelkétől *inspirált*, *ihletett* olvasó. A bibliai szöveg jelentése újraformálódik az olyan olvasási aktusokban, amelyekben az olvasó oly módon tanulja önmagát újfent megérteni, amit a keresztény hagyomány nyelve hitnek nevez.” Körtner, *Leser*, 16 (= *Ihletett*, 17).

⁴² Körtner az óprotestáns inspirációtan megkülönböztetése nyomán – ahol Isten a *causa principalis*, a szerzők pedig a *causae instrumentalis* – úgy fogalmaz, hogy az inspirált, ihletett olvasó a *causa instrumentalis*, és „eszerint az olvasó a teológiai értelmezés szerint is beletartozik a szövegbe.” Vö. Körtner, *Leser*, 112 (= *Ihletett*, 87).

egy biblikus hermeneutikát tételez. E gondolkodásmódbeli különbség rámutat viszont egy fontos mozzanatra: a bibliai szövegstratégiák értelmében az olvasó sikeres értelemképzése mindig az embert megszólító Istennek az ajándéka.

4. KRITIKAI TOVÁBBKÉRDEZÉS ECO ÉS KÖRTNER NYOMÁN. MI LESZ AZ ÍRÁS NORMATIVITÁSÁVAL?

Ulrich Luz arra mutatott rá kritikai vizsgálódásaiban,⁴³ hogy a recepcióesztétika befogadásának biblikus-hermeneutikai kérdései tulajdonképpen a *sola scriptura* pontos jelentésének a problematikájára irányulnak.⁴⁴ Maga Körtner is kulcskérdésnek nevezi annak tisztázását, miként is viszonyul egymáshoz az olvasói részvétel szubjektivitása és az Írás-elv: „Ha a *lector in biblia* konstitutív (a Biblia) szövegeinek az aktualizálásában, akkor nyilvánvaló, hogy a reformatori Szentírás-elmet, a *sola scripturát* – miután már megintgatta az újkor történeti tudata – most már a pluralizáló irodalmi hermeneutika is megkérdőjelezi.”⁴⁵ Hiszen amennyiben nagy hangsúlyt kap az olvasói szerep, akkor szükség-szerűen felmerül a szöveg által adott iránymutatások kérdése, azaz a bibliai hermeneutikában az Írás normativitása.⁴⁶ Tanulmányunkban már eddig is kiemeltük: az ecoi recepcióesztétika nem tagadja azt, hogy a szövegeknek lenne saját „normativitásuk” (jóllehet tudtunkkal pontosan ezt a fogalmat Eco nem használja). Az Írás „normativitásának” nem mond ellen az, hogy az aktualizáló olvasó és az ő egyetértése nélkül nem juthat el céljához az Írás szövege. A jelen esetben reális bibliaolvasó szabad ugyan, ám őt magát a (normatív) szöveg irányítja, szólítja meg.

Sok példával bizonyítható, hogy a bibliai szövegek célja éppen ez az aktualizálás. Aktualizáló, intertextuális olvasatok zajlanak mind az Ó- és Újszövetségen belül, mind a két Testamentum között is. A Krisztus-esemény horizontján konkrét példája ennek egyfelől a szinoptikus kérdés – Márkot „írja tovább” a két másik szinoptikus evangélium aktualizáló olvasója/szerzője –, másfelől a János-evangélium is. A negyedik evangélium ugyanis – a maga ún. hűsvét utáni hermeneutikájával – új módon értelmezi a Jézusra való visszaemlékezést.⁴⁷

⁴³ Luz, *Hermeneutik*, 52.

⁴⁴ A *sola scriptura* és a *solus Christus* megfogalmazásokban Luz a hatástörténeti egzegézis nagy kihívását látja. Lásd U. Luz, „Wirkungsgeschichtliche Hermeneutik und kirchliche Auslegung der Schrift,” in: Moisés Mayordomo (Hg.). *Die prägende Kraft der Texte. Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments. Ein Symposium zu Ehren von Ulrich Luz* (SBS 199; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2005), 15–37, 25sk.

⁴⁵ Körtner, *Leser*, 109 (=Ihletett, 85).

⁴⁶ Pl. Gehrig, *Leserlenkung*, 29.

⁴⁷ Mindez valóban lehet egy szövegolvasat, már amennyiben a negyedik evangélium szerzője ismer-
te valamelyik szinoptikus evangéliumot. Hogy ez miként is volt valójában, mindmáig vitatott kérdés.

Az előbbiek értelmében a szövegek interpretációs polivalenciája nem feltétlenül mond ellen annak, hogy a szövegek orientálják olvasóikat. Gondolhatunk egyfelől arra, hogy az újszövetségi „kánon” mint a Jézus-történetre adott többszólamú válasz sokféle különböző válaszadásnak a lehetőségét nyitja meg,⁴⁸ másfelől pedig arra, hogy az előbbi megközelítésbe beletartoznak az Írás középpontja, lényege (*Mitte der Schrift*) körüli, a kánon egészét szem előtt tartó viták. Ezen eszmecserékben a kánon mint az egyes bibliai könyvek kontextusa, illetve mint az Isten cselekedetére adott többszólamú válasz egyfelől határokat kijelölő eligazítás, iránymutatás, másfelől pedig újabb aktualizáló válaszadásokra buzdító szabadság. Míg az előbbi a válasz „helyességére” figyel, addig az utóbbi olyan önálló válaszadásra bátorít, amely elvezet egy új valóságészlelésben zajló értelemadás elfogadásához – vagyis a teológia nyelvén fogalmazva: a hithez. E feszültség kapcsán nem szabad megelégednünk arról, hogy recepcióesztétikai szempontból a határokat az értelmezésre nyitott szöveg jelöli ki, azaz e határhúzás még egy közösségi vonatkozású szöveg esetében sem dolga semmiféle külső tekintélynek (lett légyen az akármilyen egyházi tisztségviselő vagy tanítóhivatal).⁴⁹

Ráadásul az újszövetségi szövegek nagyon is címzettjeik recepció-s nyitottságára játszanak rá: gondoljunk csak Jézus részben provokatív ígehirdetésére az Isten országáról vagy akár a jánosi Apokalipszisre. E könyvek elbeszélői szövegstratégiája végig számol azzal, hogy a szövegek üres helyeit (*Leerstellen*) az olvasók aktualizáló válaszai fogják kitölteni – akár szóbeli megjegyzésként, akár írásos formában. Az újszövetségi példabeszédek hallgatói is arra kapnak meghívást, hogy a lehetőségeik szerint kreatív módon vigyék tovább életükben a hallottakat. Sőt Jézus példabeszédeit akár egyenesen a nyitott művek mintapéldáinak is tekinthetjük, hiszen e parabolák csakis hallgatóik (illetve később olvasóik) aktív és aktualizáló recepciója révén érik el céljukat.⁵⁰ Ezek az elbeszélések az egyértelmű tanítást nagyon is összekapcsolják egyfajta komoly pragmatikával: már a példabeszédek írásba foglalt verziói is jó példái annak a fajta kreatív recepciónak és interpretációnak, amely új olvasókat új szövegstratégiával szólít meg.

Mindazonáltal nem mindegyik bibliai szövegfajta sajátja a nyitottság. Egyes recepcióesztétikai elméletek kritikai megközelítése ezért mutat rá arra, hogy más jellegűek pél-

⁴⁸ Ehhez a legfontosabb hozzájárulás Ernst Käsemann, „Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?,” in: uő., *Exegetische Versuche und Besinnungen I.* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970), 214–223. Käsemann szerint a kánon adja az alapját a felekezetek sokszínűségének.

⁴⁹ Frey, *Leser*, 287sk ezzel szemben „az egyház kommunikatív kontextusát” hangsúlyozza, ebből pedig szerinte az következik, hogy „az Újszövetség értelmezése elsősorban és tulajdonképpen egyházi feladat.”

⁵⁰ Vö. pl. Michael Labahn, „Enthüllte Wirklichkeit. Neutestamentliche Spielarten, wie Wahrheit und Glaube in der Erschließung und Wahrnehmung neuer Wirklichkeit zur Geltung gebracht werden,” in: Christof Landmesser / Doris Hiller (eds.), *Wahrheit – Glaube – Deutung. Theologische und philosophische Konkretionen.* Veröffentlichungen der Rudolf-Bultmann-Gesellschaft für Hermeneutische Theologie e.V. (Lipscse: Evangelische Verlagsanstalt, 2019), 51–78, 62sk.

dául a közösségekhez szóló páli levelek,⁵¹ mint a jogi megközelítés bizonyos szövegformái. *Jogi szövegek* kifejezetten igyekeznek elkerülni a többféle értelmezés lehetőségét (ám hogy e céljukat meg is tudják-e valósítani, azt azért aligha lehet állítani az ókor óta zajló folyamatos jogvitákat látva). A *teológiai iskolákból származó szövegeknél*⁵² – mint amilyen például a János-evangélium is – nem pusztán előzményekként vannak jelen a viták, hanem következményként is, ami viszont az iskolán belüli szakadásokhoz vezethet (vö. Jn 6,60–71; 1Jn 2,19; stb.); e ponton is kitapintható tehát az értelmezés határainak, illetve az interpretáció nyitottságának a feszültsége. Utolsó példánk: az Újszövetségen belül leghatározottabban a jánosi *Jelenések könyve* jelöli ki önnön szövege határait az újraértelmezésekkel szemben (Jel 22,18–19; vö. MTörv 4,1sk; 12,32),⁵³ hiszen e könyv azzal az igénnyel lép fel, hogy fogadják el szövegét Isten által kinyilatkoztatott *írás*ként.⁵⁴ Ugyanakkor olvasatainak eme limitálása mellett – legalábbis az etikai célkitűzések terén – a Jelenések könyve is kreatív aktualizálást és a szöveg alapján véghez vitt életvitel-applikálást vár el olvasóitól.⁵⁵ Az ún. normatív, közösséghez kötődő szövegek körében a Jelenések könyve a határhúzás, illetve szabadság kérdésében a szöveg–olvasó viszony egyik sajátos variánsát képviseli. Ez is arra buzdít, gondoljuk végig és gondoljuk tovább – az éppen aktuális módszertani diszkurzus keretei között – az olvasó szöveg általi orientálásának, irányításának a problematikáját Eco (és mások) recepcióesztétikai elméletei alapján.

Még a diakron kutatás bizonyos eredményei is beleilleszthetők e képbe. Hiszen például egy olyan szöveg, mint a kánoni János-evangélium, felfogható aktualizáló olvasatok eredményeként – amennyiben Jean Zumstein megközelítése alapján *relecture*-nek, vagyis az újra meg újra olvasásban gyökerező továbbírásnak tekintjük ezt az evangéliumot. Zumstein szerint ugyanis „a végső szövegváltozat... az azt megelőző hagyomá-

⁵¹ Például Christoph Barnbrock, „Rezeptionsästhetik: Überlegungen zu ihrer Bedeutung im Rahmen lutherischer Hermeneutik“, *Lutherische Theologie und Kirche* 31 (2007), 105–127, 119sk.

⁵² Vö. Udo Schnelle, „Die johanneische Schule“, in: Friedrich Wilhelm Horn (Hg.), *Bilanz und Perspektiven gegenwärtiger Auslegung des Neuen Testaments*. FS Georg Strecker; BZNW 75. (Berlin: De Gruyter, 1995), 198–217.

⁵³ A Jelenések könyve szövegének „fixálási formulája” kérdéséhez lásd például Michael Tilly, „Textsicherung und Prophetie. Beobachtungen zur Septuaginta-Rezeption in Apk 22,18f“, in: Friedrich Wilhelm Horn / Michael Wolter (eds.), *Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung*. FS Otto Böcher (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2005), 232–247.

⁵⁴ Vö. például Michael Labahn, „Das Buch dieser Prophetie – die Schriften Israels und die Schrift des Sehers. Überlegungen zur Schrifthermeneutik der Johannesoffenbarung“, in: Bart J. Koet / Steve Moyise / Jos Verheyden (eds.), *The Scriptures of Israel in Jewish and Christian Tradition*. FS Maarten J.J. Menken; NT.Sup 148 (Leiden: Brill, 2013), 265–283.

⁵⁵ Lásd többek között Michael Labahn, „Der Konflikt zwischen Gut und Böse und seine ethische Dimension für frühchristliche Gemeinden in der römischen Provinz Kleinasien. Überlegungen zur Begründungsstrategie der Ethik in der Johannesoffenbarung“, in: Ruben Zimmermann / Stephan Joubert (eds.), *Biblical Ethics and Application. Purview, Validity, and Relevance of Biblical Texts in Ethical Discourse*. FS Jan van der Watt; WUNT 384 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 371–396, 386, 396.

nyokat folytatja azzal, hogy továbbviszi az interpretációt. Értelmezése célja nem a korábbi szöveg lerombolása..., hanem annak rekontextualizálása a jánosi iskolában zajló teológiai gondolkodás és az egyház szintjén felmerülő kérdések alapján.”⁵⁶

A különböző értelmezések sokfélesége az Írás elevenségének, az életadó Isten működésének a tanúja. Ilyen értelemben helytálló, ha a bibliai szövegeket a céljához az olvasóban elérni szándékozó „nyitott műnek” tekintjük. A normativitás nem előírható – inkább egy sikeres, életadó olvasat eredményeként alakul ki – és nem szűkíthető le az értelemadás egyetlen formájára. Mindez nem az interpretáció tetszőlegességét jelenti, ahogyan ezt fentebb Econál is láthattuk.⁵⁷ Magának a szövegnek a jelei igenis kijelölik a „határokat”, igenis limitálja az olvasót az őt irányító szövegstratégia.⁵⁸ A bibliai hermeneutika feladata azon módszertani kritériumoknak a kidolgozása, amelyek képesek feltárni a bibliai szövegnek ezeket a jeleit. Jó kiindulás mindehhez a szinkron és diakron módszerek kombinálása, még ha azok pontosítása és finomíthatása sosem tekinthető befejezettnek.

5. ÉS MI MARAD VÉGÜL AZ OLVASÓK SZABADSÁGÁBÓL?

A szövegek polivalenciája révén az olvasatok és interpretációk „nyitottságának”, ezzel együtt pedig a sok, egymással egyenrangú olvasásaktusnak a témája került figyelmünk középpontjába. E megközelítésben az olvasó és az ő újra meg újra aktualizáló olvasatai kulcsszerepet játszanak az értelemalkotás terén; erre kritikailag mi is kitértünk a bibliai hermeneutika és a normativitás problematikája kapcsán. Ez az olvasói szabadság aztán lehetőséget adott számunkra egy válasz, illetve felvetés megfogalmazására a keresztény tanításhoz való kapcsolódás körtneri „megszakadásával” kapcsolatban (vö. az értetlenség hermeneutikája).

Egy szövegben az olvasóra ható értelempotenciálok rejlenek. Sok bibliai szöveg megszeretné szerezni olvasói egyetértését, választ szeretne kapni tőlük az által, hogy értelmet generál olvasóinál. Akár úgy is mondhatjuk: az Írás az olvasás folyamata során az olvasó

⁵⁶ Például Jean Zumstein, „Die Endredaktion des Johannesevangeliums (am Beispiel von Kapitel 21),“ in: uő., *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium* (ATHANT 84; Zürich, 2004), 291–315. A legtöbb egzegéta szerint Jn 21 mindenképpen egy ilyen továbbírásnak az eredménye. Másokkal együtt jómagam is úgy vélem, hasonló *relecture* fogalmazható meg talán még Jn 6,51b–58 és Jn 15–17 kapcsán is.

⁵⁷ E témához lásd még, Frey, *Leser*, 281–287. Nagyon izgalmas, illusztratív (és fiktív) írásertelmezés-szituációt vázol fel Eco: „Ha Hasfelmetsző Jack azt mondaná, azért tette, amit tett, mert megihlette rá az evangélium, hajlanánk arra a gondolatra, hogy legalábbis szokatlan módon olvasta a Bibliát.” Majd ironikusan hozzáfűzi még: „mivel (Jack) *misreading*-jének ez (ti. a gyilkolás) az eredménye, én jobban szeretném..., ha Jack nem olvasna többet” (Eco, *Grenzen*, 77 = *Határai*, 80).

⁵⁸ Vö. Gehring, *Leserlenkung*, 35–38, ahol a szerző tárgyalja azokat az Iser- és Eco-féle recepcióesztétikai elgondolásokat, melyek szerint a szövegek és azok nyelvi jelei az interpretáció irányításának az eszközeiként működnek.

részvétele által értelmezi önmagát (vö. *scriptura sui interpretes*).⁵⁹ Egy bibliai szöveg azonban csak akkor tudja mindenestől közvetíteni az élet megcélzott teljességét, ha olvasója számára a szöveg aktuálisan felszabadító értelmet ad, ha az olvasó életadó szövegre lel abban. Mindehhez két dolog szükségeltetik: egyfelől a szövegek kialakítanak magukban az olvasóikat a szövegre érzékennyé tevő recepciós potenciálokat; másfelől azonban a szövegek rá is vannak szorulva válaszadó olvasójukra, aki a megértés folyamatában az értelemkínálatot saját értelemadásává teszi – rendelkezvén akár azzal a szabadsággal is, hogy eltávolodhasson a felkínált értelmektől. Az olvasó tehát saját életperspektívájában „újjáteremti” a szöveg értelemalkotását. „Ily módon az értelmezés folyamata *egyfajta kreatív keverékévé* válik a szövegben fellelhető értelmelek kitapintásának, illetve az olvasóban zajló értelemkonstruálásnak.”⁶⁰

Ezért érdemes komolyan vennie a bibliai hermeneutikának az aktualizáló olvasó jelentőségét, a maga mindig egyedi horizontjával. Eme olvasói szabadságnak, felszabadulásnak viszont feltétele az, hogy a szöveg képes legyen feltárni a maga életadó értelem-potenciálját – ez nyilvánul meg a reformáció *sola scripturá*jában vagy abban, hogy az isteni Ige meg akar szólítani minket. Umberto Eco elméletének maradandó érdeme e két mozzanat feszült oszcillálásként való megértése, illetve láttatása. Az pedig Isten ajándéka, ha az ún. beleértett olvasó (*implizierter Leser*) mint *a bibliai szövegek által beleértett olvasó* egy Isten Lelke által *ihletett* olvasóvá (*inspirierter Leser*) válik – hogy Körtner szavaival zárjunk.

IRODALOM

- Barnbrock, Christoph, „Rezeptionsästhetik: Überlegungen zu ihrer Bedeutung im Rahmen lutherischer Hermeneutik,” *Lutherische Theologie und Kirche* 31 (2007), 105–127.
- Bühler, Pierre, „Die Freiheit des Lesers und Grenzen der Interpretation nach Umberto Eco – am Beispiel von Martin Luthers Auslegung der Bergpredigt,” in: Moisés Mayordomo (Hg.). *Die prägende Kraft der Texte. Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments (Ein Symposium zu Ehren von Ulrich Luz)*, SBS 199 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2005), 125–141.
- Eco, Umberto, *Das offene Kunstwerk*. stw 222 (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977) = *Nyitott mű* (Budapest: Európa, 1998; ford. Dobolán Katalin; a fordítást szakmailag ellenőrizte és a bevezetőt fordította Mártonffy Marcell).

⁵⁹ Így érvel Pierre Bühler, „Die Freiheit des Lesers und Grenzen der Interpretation nach Umberto Eco – am Beispiel von Martin Luthers Auslegung der Bergpredigt,” in: Moisés Mayordomo (ed.). *Die prägende Kraft der Texte. Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments (Ein Symposium zu Ehren von Ulrich Luz)*, SBS 199 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2005), 125–141, 129.

⁶⁰ *Uo.*, 127.

- —. *Die Grenzen der Interpretation* (dtv wissenschaft 2644; München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1995) = *Az értelmzés határai* (Budapest: Európa, 2013; ford. Nádor Zsófia).
- —. *Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation*. dtv wissenschaft 4682 (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1996).
- —. *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation an erzählenden Texten*. dtv 30141; 3. kiadás (München: Deutscher Taschenbuch-Verlag, 1998).
- Frey, Jörg, „Der implizite Leser und die biblischen Texte,“ in: *Theologische Beiträge* 23 (1992), 266–290.
- Gehrig, Stefan, *Leserlenkung und Grenzen der Interpretation. Ein Beitrag zur Rezeptionsästhetik am Beispiel des Ezechielbuches*, BWANT 190 (Stuttgart: Kohlhammer, 2013).
- Gehring, Hans-Ulrich, *Schriftprinzip und Rezeptionsästhetik. Rezeption in Martin Luthers Predigt und bei Hans Robert Jaufß* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1999).
- Haunschild, Clemens, *Der Geist ist es, der lebendig macht: Biblische Hermeneutik im Diskurs zwischen John Breck, Ulrich Körtner und Joseph Ratzinger*, SBS 249 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2020).
- Iser, Wolfgang, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, UTB 636 (München: Fink, 1976) = *Az olvasás aktusa. Az esztétikai hatás elmélete* (Szeged: Ictus, 1996; csak a mű kis része olvasható itt magyarul – a ford.).
- Jaufß, Hans Robert, „Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft,“ in: uő., *Literaturgeschichte als Provokation*. edition Suhrkamp 418 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970), 144–207. = „Irodalomtörténet mint az irodalomtudomány provokációja”, *Helikon* 1980/1–2, 8–39
- Käsemann, Ernst, „Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?,“ in: uő., *Exegetische Versuche und Besinnungen I*. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970), 214–223.
- Körtner, Ulrich H. J., „Lector in Biblia. Schriftauslegung zwischen Rezeptionsästhetik und vierfachem Schriftsinn,“ *WuD* 21 (1991), 215–233.
- —. *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik* (Sammlung Vandenhoeck; Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1994) = *Az ihletett olvasó. A bibliai hermeneutika fő aspektusai*. Hermeneutikai Füzetek 9. (Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 1999).
- Labahn, Michael, „‘Das Buch dieser Prophetie’ – die Schriften Israels und die Schrift des Sehers. Überlegungen zur Schrifthermeneutik der Johannesoffenbarung,“ in: Bart J. Koet / Steve Moyise / Jos Verheyden (szerk.), *The Scriptures of Israel in Jewish and Christian Tradition*. FS Maarten J. J. Menken; NT.Sup 148 (Leiden: Brill, 2013), 265–283.
- —, „Der Konflikt zwischen Gut und Böse und seine ethische Dimension für frühchristliche Gemeinden in der römischen Provinz Kleinasien. Überlegungen zur Begründungsstrategie der Ethik in der Johannesoffenbarung,“ in: Ruben Zimmermann / Stephan Joubert (szerk.), *Biblical Ethics and Application. Purview, Validity, and Relevance of Biblical Texts in Ethical Discourse*. FS Jan van der Watt; WUNT 384 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 371–396.
- —, „‘Enthüllte’ Wirklichkeit. Neutestamentliche Spielarten, wie Wahrheit und Glaube in der Erschließung und Wahrnehmung neuer Wirklichkeit zur Geltung gebracht werden,“ in: Christof Landmesser / Doris Hiller (szerk.), *Wahrheit – Glaube – Deutung. Theologische und philosophische Konkretionen*. Veröffentlichungen der Rudolf-Bultmann-Gesellschaft für Hermeneutische Theologie e.V. (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2019), 51–78.

- —. „Zum ‚Neuen Wettstein‘. Vorstellung und Hinweise zur religionsgeschichtlichen Methodik“, in: Benyik György (szerk.), *The Hellenistic and Judaic Background to the New Testament. 29th International Biblical Conference in Szeged, 27–29th August 2018* (Szeged: JATE-Press, 2019), 255–279.
- Luz, Ulrich, „Wirkungsgeschichtliche Hermeneutik und kirchliche Auslegung der Schrift“, in: Moisés Mayordomo (szerk.). *Die prägende Kraft der Texte. Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments* Ein Symposium zu Ehren von Ulrich Luz, SBS 199 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2005), 15–37.
- —, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2014).
- Nerlich, Michael, *Umberto Eco. Die Biographie* (Tübingen: Narr Francke Attempto, 2010).
- Schalk, Helge, *Umberto Eco und das Problem der Interpretation. Ästhetik, Semiotik, Textpragmatik*. Epistemata: Würzburger Schriften. Literaturwissenschaft 276 (Würzburg: Königshausen und Neumann, 2000).
- Schmitz, Thomas A. *Moderne Literaturtheorie und antike Texte. Eine Einführung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002).
- Schnelle, Udo, „Die johanneische Schule“, in: Friedrich Wilhelm Horn (szerk.), *Bilanz und Perspektiven gegenwärtiger Auslegung des Neuen Testaments*. FS Georg Strecker; BZNW 75 (Berlin: de Gruyter, 1995), 198–217.
- Tilly, Michael, „Textsicherung und Prophetie. Beobachtungen zur Septuaginta-Rezeption in Apk 22,18f.“, in: Friedrich Wilhelm Horn / Michael Wolter (szerk.), *Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung*. FS Otto Böcher (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2005), 232–247.
- Zumstein, Jean, „Die Endredaktion des Johannesevangeliums (am Beispiel von Kapitel 21)“, in: uő., *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*. AThANT 84 (Zürich, 2004), 291–315.

KUSTÁR György

VÁLOGATÁS

A 20. SZÁZADI HERMENEUTIKAI KONCEPCIÓKBÓL

A 20. és 21. századi hermeneutika izgalmas fordulatokat hozott a szövegek megértésével kapcsolatban. Martin Heidegger egzisztenciál-ontológiai analízise a német teológiának egy meghatározó irányára gyakorolt komoly hatást, többek között Rudolf Bultmannnak és tanítványi körének a gondolkodására. A szövegértelmezés egzisztenciális olvasata olyan hitmegértést tett lehetővé, mely a lutheri megigazulástan tételeit konzekvens módon olvasta ki a szövegekből. Az ezzel kapcsolatos elégedetlenség azonban éppen abból fakadt, hogy a szöveg és a történeti megértés elvált egymástól. Ernst Käsemann egyenesen doketizmussal vádolja mesterét: a hittartalom elválik a historikus megértéstől, és a hermeneutikai kör és a megértés folyamatába való belépés valójában függetlenedik a szöveg mögötti valóságtól.¹ Ez a későbbi „Új Hermeneutika” irányzatnak is gyengéje marad – a strukturalista szövegolvasatok hatására kialakuló textuális interpretáció a szöveg belső erejére helyezi a hangsúlyt. Gerhard Ebeling „Wortgeschehen” és Ernst Fuchs „Sprachereignis” koncepciója a bibliai textusban felfedezhető üzenet megértésének kulcsaként a szövegnek kitettségét nevezi meg: az egzisztenciális munka tulajdonképpen csak egy előkészítő fázis marad, mely után a „megtisztított” szöveg megszólalhat a maga erejében. A megszólalás aktusa azonban a szöveg transzformatív erejében és nem a szöveggel végzett munkában érhető tetten, ez utóbbinak ugyanis annyi a szerepe, hogy az Ige elől elvegye, ami a megértést akadályozza. Míg a megtisztítást Bultmann esetében a demitologizálás konzekvens munkája végzi el, mely a korhoz kötött elemek eliminálásával az azok miatti hamis botrányozást szünteti meg, addig Ebelingnél és Fuchsnál a mitológiai elemek értelmezése viszi ezt véghez.

Az Új Hermeneutika a késői Martin Heidegger munkásságán alapszik, aki szerint a lét valójában a nyelven keresztül tárul fel, melyet a poézis képes elérni. Az *Ereignis*, a nyelv története hozza a történeti létezőt és a *Dasein* önmagához. Hans-Georg Gadamer munkássága szintén jelentős hatást gyakorol erre a teológiai alapállásra. Az új nyelvfilozófiai felismerés alapja, hogy maga a létező létének feltárulása nem valamilyen nyelven kívüli valóság, ami a szavak mögött húzódik meg, hanem olyasvalami, ami a nyelvtől nem elválasztható módon, csakis azon keresztül tud kifejezésre jutni. Bultmann számá-

¹ Ernst Käsemann: *Das Problem des historischen Jesus*, in: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. 1., 196.

ra a kérészmegfogalom még nyelven kívüli valóság, olyan, mint egy „procelánvázába rejtett gyémánt”. Szerinte a nyelv széttörése révén jutunk el a valódi üzenetig, az viszont már nem nyelvi valóság, hanem az Isten létembe betörő ereje. Az Új Hermeneutika szerint azonban a nyelv tulajdonképpen az egzisztencia jeladása önmagáról. A lét megalapozó szintjének feltárulásához tehát nem át kell törni a nyelven, hanem „hagyni kell beszélni a létet.” Ez a nyelvfilozófiai alapállás lesz a meghatározó az arra a történetre való fókuszálásban, mely a bibliai szövegeken keresztül tárul fel, és mely az Istennel való találkozáshoz vezet el. „De míg Heidegger »magának a nyelvnek az eredete felől az eredetibe visszavezető útjára« gondol, addig Fuchs a nyelvnek az Újszövetség hallgatása közben megtett belső útját Isten szavának az útjaként igyekszik felismerni.”² A teológia így majdhogynem hermeneutikává válik, mert a kijelentésről megfogalmazott közlések igazságtartalmához és annak explikációjához fordul. A végső cél az igehirdetés, melybe az Újszövetség kijelentéseit lefordítjuk – ez az a történet (*Ereignis*), mely az Istennel való találkozás terepe: a meghallás eseménye.³

A nyelvi-ontológiai fordulatra reakcióként jelenik meg a dekonstrukció. Jacques Derrida, Paul de Man, Geoffrey Hartman és J. Hillis Miller munkássága jelöli ki ennek az iránynak a legfontosabb határköveit.⁴ Bár maga Derrida elhatárolódik attól, hogy módszerét „poszt-strukturálisnak” nevezzék – mint ahogy attól is, hogy a dekonstrukciót módszernek tartsák –, műveiben a szövegek nyelvi és grammatikai szerveződésére komoly hangsúlyt helyez.⁵ Erőteljes metafizika-kritikája szerint a nyugati logocentrizmus uralma a jelentések egyneműsítésének ideálját kívánja kiépíteni, ami azonban valójában illúzió, ugyanis a nyelv sosem tartalmazza jelentéseinek teljességét, sőt az írás belső következetlenségei és feszültségei mindig megbontják az egyértelmű jelentést. Mélyebb szinten ez azt jelenti, hogy a Saussure által leírt nyelvi bináris oppozíciók viszonyrendszere nem nyújt rögzíthető jelentést, mivel a jelölők által jelzett valójában sohasem jelen, állandó elhalasztódásban van.⁶ Mark C. Taylor posztmodern dekonstrukciós teológiája az egyik meghatározó példája annak a székszerzésnek, mely célul tűzi ki a metafizika felszámolását, felszabadítva ezzel a bibliai szövegeket a teológia egyértelműsítő és így torz uralmától. Művében a disszemináció, a jelentés szóródása Jézus önszétszórásának jelölőjévé válik; az én halála a másik felé való nyitottság feltételévé lesz, a

² Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*, 573.

³ Gerhard Ebeling, *Isten és szó* (Hermeneutikai Füzetek 7.), Hermeneutikai Kutatóközpont, Bp., 1995, 27.

⁴ Ld. ehhez Harold Bloom – Paul de Man – Jacques Derrida – Geoffrey Hartman – J. Hillis Miller: *Deconstruction and Criticism*, Continuum, New York, 1986.

⁵ Jacques Derrida: *Grammatológia*, Typotext Kiadó, Bp., 2014.

⁶ Jacques Derrida: „Az elkülönböztetés” (ford. Gyimesi Timea) in: Bacsó Béla (szerk.): *Szöveg és interpretáció*, Cserépfalvi, Bp., 1991.

struktúrák belső ellentmondásának felszínre kerülése pedig a totális ökonómiák megdőlésévé.⁷

Mindeközben a teológiában is alapvető változások következtek be. A történeti Jézus-kutatás második fázisa által rajzolt Jézus-képek iránti szkepszis, és egyáltalán a „történetkritikai módszerrel” szembeni elégedetlenség egyre szélesebb körben nyilvánult meg. Walter Wink egyik művét egyenesen azzal a megállapítással kezdi: „a történeti-kritikai módszer csődbe jutott.”⁸ Az egzegézis feladatául kitűzött megértés és az attól leválasztott applikáció a tudás és a gyakorlat szétválasztásának vádját szülte, és ez az eredetileg semleri szétválasztás sokak szerint a kritikai vizsgálódás kiüresedését hozta. Ugyanakkor az egzegézis háttérét és módszertanát adó formatörténet és hagyománytörténet is átalakuláson ment át. A szentírási szövegeket egyre inkább irodalmi művekként kezdték olvasni, részben a strukturalista szövegelméletek hatására (ilyen Erhardt Güttgemanns új paradigmát nyitó műve),⁹ részben pedig a recepcióesztétika megjelenésével párhuzamosan a befogadó szerepének újraértelmezése révén.¹⁰

Az irodalmi olvasatok egyik iránya az úgynevezett retorika-kritika.¹¹ A megközelítés nem újkeletű, legalább Augustinusig visszavezethető; a retorika-kritika huszadik századi gyakorlata James Muilenburgnak a héber költészettel foglalkozó munkája,¹² valamint Amos Wildernek¹³ az ókeresztény retorikáról szóló előadásai révén vált széles körben ismertté.¹⁴ Mindketten a szöveg retorikai tulajdonságaira összpontosították figyelmüket, mivel úgy vélték, hogy az írók által alkalmazott retorikai formulák elemzése közelebb visz a szöveg üzenetének feltárásához. A retorikai alakzatok, a szövegek belső felépítésének vizsgálata fényt derít keletkezésük apropójára, a retorikai szituációra, és arra a problémára, melyre válaszul születnek. Emellett a retorikai elemzés sok esetben tudatosította a szövegek koherenciáját és felépítettségük szervezőségét, a tudatos szerzői munkát, és ezzel kritikát gyakorolt azon a forma- és redakciótörténeti feltételezésen,

⁷ Mark C. Taylor: *Erring: A Postmodern A/theology*, Chicago, Chicago University Press, 1984.

⁸ Walter Wink: *The Bible in Human Transformation – Toward a New Paradigm for Biblical Study*, Fortress, Minneapolis, 1973.

⁹ Erhardt Güttgemanns: *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums: eine methodologische Skizze der Grundlagenproblematik der Form- und Redaktionsgeschichte*, Chr. Kaiser, München, 1971.

¹⁰ Ulrich Körtner: *Az ihletett olvasó – A bibliai hermeneutika fő aspektusai*, Hermeneutikai Kutatóközpont, Bp., 1999.

¹¹ Roland Meynet. “Rhetorical Analysis: An Introduction to Biblical Rhetoric”. *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*, Sheffield: 1998.

¹² *Rhetorical Criticism: Essays in Honor of James Muilenburg* (1974).

¹³ Amos N. Wilder: *Early Christian Rhetoric: The Language of the Gospel*. Harper. 1964. Uő.: *Theology and Modern Literature*. Harvard University Press. 1967. Uő.: *The new voice: religion, literature, hermeneutics*. Herder and Herder. 1969.

¹⁴ Foss, Sonja K.: *Rhetorical criticism: exploration and practice* (Fifth ed.). Long Grove, Illinois. July 2017.

mely szerint a Szentírás szövegei nem irodalmi művek, hanem pusztán hagyományanyagok kompilációi, melyeket szerkesztők illesztettek egybe.

Emellett megerősödik a teológiában a segédtudományok szerepe. A társadalomtudományi diszciplínák egyre komolyabb részt követelnek a Szentírás kutatásában, és sok esetben új kiindulópontokat határoznak meg. A szociológiai, gazdaságpolitikai vizsgálatok a korabeli társadalmi struktúrák megértésével nyitnak új dimenziókat, és abból az alapfeltevésből indulnak ki, hogy a jelentés mindig társadalmi közegbe ágyazott, ugyanis a kommunikáció a közös értékek és társadalmilag legitimált viselkedésmódok által kodifikált.¹⁵ Gerd Theißen néhány ponton odáig megy, hogy szerinte az Újszövetségben bizonyos polémiák mögötti problémák nem teológiai természetűek, hanem a társadalmi különbségekből származnak.¹⁶ John Dominic Crossan komoly kulturális és társadalmi szakirodalmat mozgat meg Jézus-könyvében a mediterrán közeg megrajzolásához.¹⁷ Ezzel karöltve a kulturális antropológia belátásai arra nyitották fel a szemet, hogy az ókori gondolkodás, az énről alkotott elképzelés, a családi és vallásos viszonyrendszerek alapvetően különböztek a mai modern nyugati berendezkedéstől és ideológiától.¹⁸ Alapvető értékek a becsület és szégyen, mindent meghatároz a korlátozott javak világának alapelve, a személyiség közösségi meghatározottsága, a közösség által kijelölt hely betöltése, a patrónus–kliens viszony, a nemi szerepek, a tisztaság és tisztátalanság kérdése. Érdekes, bár az utóbbi időre kifulladás, a társadalomtudományi kutatásba bekapcsolódó terület a szóbeliségkutatás, melynek fókuszában az írástudatlan, illetve a nyomtatott szövegekre támaszkodó kulturális berendezkedések közti különbségek vizsgálata állt.¹⁹

A példázatok kutatástörténete is mutatja ezt a változatosságot. John Dominic Crossan a szövegek sokrétegűsége és a velük való játék részben dekonstruktív módszerét honosítja meg a teológiában, hangsúlyozva, hogy a példázat a „parabolában létezésre hív” – csak azok érthetik a példázatokat, akik megtanulnak bennük élni. Ugyanakkor a példázatok felforgatóak is, és céljuk kimozdítani a „jelentés biztonságából”.²⁰ Az olvasóközpontú kritika megjelenésével egyidőben – alapvetően Wolfgang Iser és Hans Robert Jauss munkássága alapján – a jézusi példázatok is átértékelődnek, többek között Robert

¹⁵ Pl. Anthony J. Blasi, Jean Duhaime, and Paul-André Turcotte (eds.). *Handbook of Early Christianity: Social Science Approaches*. Walnut Creek, CA: AltaMira, 2002.

¹⁶ Gerd Theißen: *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2019³.

¹⁷ John Dominic Crossan: *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Edinburgh: T & T Clark, 1992.

¹⁸ Ezt az amerikai kultúrával való összehasonlításban Bruce J. Malina mutatta ki (*The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Westminster John Knox Press, 1993.).

¹⁹ Ennek a kutatási iránynak jó összefoglalója: Holly E. Hearon. *Orality and literacy*, New York: Oxford University Press, 2016.

²⁰ John Dominic Crossan: *In Parables – The Challenge of the Historical Jesus*, Polebridge Press, Sonoma, California, 1992, majd a *Cliffs of fall: paradox and polyvalence in the parables of Jesus* (Seabury Press, New York, 1980) című műve, mely Derrida hatását mutatja.

Walter Funk késői teológiai gondolkodásában.²¹ Míg az Új Hermeneutika szerint a szövegnek nincs szüksége olvasóra, ám az olvasónak szüksége van a szövegre, addig az olvasócentrikus hermeneutika alaptézise, hogy az olvasó „társszerző”, azaz az olvasott szövegnek nem pusztán passzív befogadója, hanem aktív értelemképző partnere. A példázatok így dinamikus eseményekké, önmaguk is metaforává válnak, melyek hatást fejtenek ki, és cselekvésre motiválnak. Craig L. Blomberg egyenesen odáig megy, hogy azt állítja: a példázatoknak több értelmük van, és ezek nem szűkíthetők le egyetlen üzenetre.²²

Ugyanakkor a huszadik század végére létrejövő hermeneutikai polifónia a paradigmaváltások túlságosan is egyneműsítő íveit is szétbontani látszik. A hermeneutikai irányok sokfélesége, a pszichoanalitikus, marxista-materialista, feminista (és posztfeminista), felszabadítás-teológiai és posztkoloniális, fundamentalista és teológiai értelmezések – csak hogy néhányat említsünk – egymásmellettségben és egymást kiegészítve léteznek.²³ A Jean-Francois Lyotard által felvázolt posztmodern,²⁴ a nagy paradigmák szétbomlásának időszakaként nem is tűri a szövegek jelentésének egyneműsítését, ugyanakkor támogatja a tudományterületek együttműködését. Maguk az irányzatok aztán további részterületeknek adnak helyet, melyek különböző tudományterületek eredményeit használják: a pszichoanalitikus hermeneutikán belül a bibliai szövegekben felbukkanó traumatikus élmények értelmezése kerül előtérbe;²⁵ a posztkoloniális olvasat a kisebbségek, a gazdaságilag-jogilag hátrányos helyzetűek megértését szeretné előtérbe állítani, valamint a fizikálisan és egészségüket tekintve is megkülönböztetett egyének és csoportok vizsgálatát is beemeli a bibliai szövegértelmezési szempontok közé, mindezt a kultúrtörténeti, pszichológiai és antropológiai vizsgálatokkal karöltve.²⁶

²¹ Korai művében még a strukturalista elemzések hatása érződik. Ld. Robert W. Funk: *Language, Hermeneutic and the Word of God – The Problem of Language in the New Testament and Contemporary Theology*, Harper & Row, 1966.

²² Blomberg, Craig L. *Interpreting the Parables*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1990. Hasonlóan gondolkodik Ruben Zimmermann, *Puzzling the Parables of Jesus: Methods and Interpretation*, Minneapolis: Fortress, 2015.

²³ Ezeknek az irányzatoknak a frappáns áttekintéséhez ld. Fabiny Tibor: *Szóra bírni az Írást – Újra, Irodalomkritikai és teológiai irányok a Biblia értelmezésében*, Hermeneutikai Kutatóközpont, Bp., 2010.

²⁴ Jürgen Habermas – Jean Francois Lyotard – Richard Rorty: *A posztmodern állapot*, Századvég/Gond, Bp., 1993.

²⁵ Pl. Elizabeth Boase – Christopher G. Frechette eds.: *Bible through the Lens of Trauma*, SBL Press, Atlanta, 2016.; Joseph McDonald ed. *Hermeneutics of Trauma and the Bible*, Oxford University Press, New York, 2022.

²⁶ Többek között Avalos, H., S.J. Melcher and J. Schipper, eds. *This abled body: Rethinking disabilities in Biblical studies*. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature. 2007.; Eiesland, N.L., and D.E. Saliers, eds. *Human disability and the service of God: Reassessing religious practice*. Nashville, TN: Abingdon Press. 1998.

A BIBLIAI TÁRSADALOMTUDOMÁNYI KRITIKA ALAPJAI ÉS HATÁRAI

A bibliai hermeneutikai módszerek sorában a társadalomtudományi kritikát gyakran a történetkritika továbbfejlesztésének tekintik, amely a bibliai szövegek értelmezése rendjén kiemelten a bibliai kor társadalmi viszonyainak kontextusában találja meg az értelmezés hivatkozási keretét. Ennek az értelmezésnek elsődleges célja, hogy beemelve a megértési folyamat homlokterébe azokat a közösségi jelentéseket és értékeket, amelyek a bibliai szövegek eredeti mediterrán kulturális kontextusából származtathatók. A 20. század végi „nyelvi fordulatot” követően, amely egy új tudat kezdetét jelentette a hermeneutikában, sőt az újszövetségi tanulmányok számára új ismeretelméleti keretet biztosított, a „kulturális fordulat” nyilvánvalóvá vált.¹ Ennek eredményeként egyre több kutató „az embereket történelmi lényeknek tekinti, akik meghatározott kultúrák és társadalmi világok összetett mátrixaiban helyezkednek el”, és egyre többet foglalkoznak az „ember lokális, partikuláris, pluralista, egyszersmind az emberi létezés, tapasztalat és tudás mélyen történelmi természetével”.² Ezáltal – a történetkritika meglévő módszerei mellett – olyan új bibliakritikai megközelítés épült fel, amely a társadalomtudományok elméleti kereteit használja, mint amilyenek a társadalmi/kulturális antropológia, szociológia vagy a különféle gazdasági, vallási és politikai társadalom-elméletek. Ennek a sokrétű, interdiszciplináris hermeneutikának az általános megjelölésére alkotta

¹ A kulturális fordulat bibliai hermeneutikai hatásainak elemzéséhez lásd Dale B. Martin kötetének bevezető tanulmányát: Dale B. MARTIN, Patricia COX MILLER, szerk., *The Cultural Turn in Late Ancient Studies. Gender, Asceticism, and Historiography* (Durham: Duke University Press, 2005), 1–21. A „nyelvi fordulat” eredete Ludwig Wittgensteinnel függ össze, de a kifejezést az M. Richard RORTY szerkesztésében megjelent 1967-es *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method* (Chicago: Chicago University Press, 1967) kötetében használja először. Lásd továbbá: Jeremy PUNT, „A Cultural Turn in New Testament Studies?” *HTS Theological Studies* vol. 72., 4 (2016): 1–7. Itt jegyezzük meg, hogy amennyiben ezt nem jelezzük másként, az idegen nyelvű szövegek fordítását a magunk fordításában adjuk közre – Cz. Sz.

„have come to view human beings as historical creatures located within the complex matrices of particular cultures and social worlds” [...] „located, particular, pluralistic, and thoroughly historical nature of human existence, experience, and knowledge.” Sheila GREEVE DAVANEY, „Theology and the Turn to Cultural Analysis”, in *Converging on Culture. Theologians in Dialogue with Cultural Analysis and Criticism*, szerk. Delvin BROWN, Sheila GREEVE DAVANEY és Kathryn TANNER, AAR Reflection and Theory in the Study of Religion Series (Oxford: Oxford University Press, 2001), 3–16., 5.

² John Hall ELLIOTT, „Social-scientific Criticism of the New Testament. More on Methods and Models”, in *Social-scientific Criticism of the New Testament and its Social World*, szerk. uó., Semeia 35 (Decatur, GA: Scholars Press, 1986), 1–33.

meg a „társadalomtudományi kritika” elnevezést John H. Elliot 1986-ban, mely megnevezés azóta széles körben elfogadottá vált.³

I. A TÁRSADALOMTUDOMÁNYI KRITIKA JELENTKEZÉSE ÉS MEGERŐSÖDÉSE

A társadalomtudományi kritika bibliakutatáson belüli kibontakozása és fejlődése a 20. század második felére datálható. Ebben az időszakban egyre inkább fókuszba került a bibliai szövegek és hagyományok társadalmi és kulturális kontextusainak fontossága. Ezt korábban a történetkritika a „Sitz im Leben” kifejezéssel jelölte. Tágabb értelemben a társadalomtudományi kritika előtörténetét egészen a kezdetekig visszakövethetjük, ahogy azt Elisabeth Schüssler Fiorenza is hangsúlyozza: „Nem gondolom, hogy létezik történeti kutatás a társadalmi vagy szociológiai tudatosság és fogalomalkotás nélkül. Például a historiográfia mint diszciplína a nemzetállamiság és az ahhoz kapcsolódó identitás koncepciójával összefüggésben bontakozott ki, ez pedig társadalmi vagy szociológiai koncepció.”⁴

Az 1970-es évekre vált hangsúlyossá egy átfogó módszertan kidolgozásának az igénye, jöllehet – ahogyan más értelmezési területeken is – az egzegézis és a társadalomtudományok közelítése nem volt előzmények nélküli forradalmi újítás.⁵ Az előfutárok közé sorolhatóak olyan kiváló kutatók, mint a történész Ernst Troeltsch (1911), a szociológus Max Weber (1919) vagy olyan biblia tudósok, mint William R. Smith vagy Adolf Deissmann, továbbá a chicagói iskola képviselői, mint Shirley J. Case vagy Donald Riddle, de akár olyan marxista szerző is, mint Karl Kautsky vagy a társadalom-történész

³ Lásd Elliott, John H. „Social-scientific Criticism of the New Testament: More on Methods and Models.” in Elliott, John H., ed. *Social-scientific Criticism of the New Testament and its Social World*. (Semeia 35) Decatur, GA: Scholars Press, 1–33. Elliott első változatként a „szociológiai kritika” (*sociological criticism*) kifejezést javasolta az ő német akadémiai tanulmányai hatására. Lásd Uő, *A Home for the Homeless. A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy* (Philadelphia: Fortress, 1981). Magyarázata szerint úgy, ahogy a nagyobb európai nyelvek használatában különbség van a politika (*politics*) és a politikai (*political*) kifejezések között, úgy az amerikai egyetemeken a „szociológiai” (*sociological*) megjelölés az Újszövetség társadalomtudományi tanulmányozására való hivatkozásként félrevezető volt. Az általánosabb „társadalomtudományi” (*social-scientific*) megnevezés sokkal inkluzívabbnak bizonyult a széles palettát felölelő megközelítés gyűjtőfogalmaként, ezért az vált általánosan elfogadottá.

⁴ “I don’t think there is a historical method without a social or sociological awareness and conceptualization. For example, historiography as a discipline has been conceptualized as one of national states and their identity, and that is a social or sociological concept.” Az idézet egy Dale B. Martin által készített akadémiai interjúban hangzott el. Hivatkozása itt: Dale B. MARTIN, „Social-scientific Criticism”, in *To Each Its Own Meaning. Revised and Expanded. An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application*, szerk. Steven L. MCKENZIE, Stephen R. HAYNES (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1999), 125–141., 125.

⁵ Az előzmények részletes áttekintéséhez lásd John Hall ELLIOTT, *What is Social-scientific Criticism?* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), kiemelten 17–35.: „The Recent Emergence of Social-scientific Criticism”.

Edwin A. Judge.⁶ A 1970-es éveket megelőzően a társadalomtudományi megközelítések mögött nem alakult ki átfogó, rendszerszerű módszertan.⁷ Ez a folyamat csak a 20. század utolsó három évtizedére érett be, amikor is „határozott erőfeszítések irányultak a társadalomtudományok bibliai szövegek és környezetük tanulmányozására néző bevonására, illetve az ahhoz szükséges elméleti és módszertani keretek megalkotására.”⁸

Elfogadva Gerd Theißen – főként német tudományos perspektívából – született javaslatát⁹, az Újszövetség szociológiai értelmezésének kibontakozását három nagyobb korszakban határozhatjuk meg: 1870–1920; 1920–1970; 1970-től napjainkig. Ha ezt párhuzamba állítjuk a világháborúk és következményeik által fémjelzett időszak tudományos lehetőségeivel, akkor könnyen megérthető, hogy a történeti Jézus-kutatáshoz hasonlóan az 1920-as évektől a 1970-es évekig a tudományos érdeklődés a korai kereszténység társadalmi dimenziói iránt csökkent. Ebben meghatározó szerepe volt a korszak legkiemelkedőbb bibliai tudósának, Rudolf Bultmannnak, akinek az érdeklődése más irányba terelte a bibliatudományt. Oscar Cullmann próbálkozását, hogy szociológiai dimenziót emeljen be a formakritikába, Bultmann ideológiai irányban eltérítette, ezáltal a szövegek közösségi beágyazásának (*Sitz im Leben*) kutatása inkább azok hitbéli helyzetének (*Sitz im Glauben*) meghatározására terelődött, miközben az újszövetségi kérügmá jelentősen eltávolodott szociokulturális kontextusától.¹⁰

Gerd Theißen 1973-as úttörő tanulmánya¹¹ után számos kutató beemelte látókörébe a társadalomtudományi értelmezés szempontjait. Egy átfogó felsorolás meghaladná jelen tanulmányunk kereteit¹², de célszerűnek látszik néhány kiemelkedő szerző és mű

⁶ A társadalomtudományi bibliakritika és a különféle tudományterületekről érkező előfutárok megközelítésének átfedéseit és eltéréseit részletesen elemzi: Robert MORGAN, John BARTON, „Theology and the Social Sciences”, in Uők, *Biblical Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 133–166.; Carolyn OSIEK, „The New Handmaid: The Bible and the Social Sciences” *Theological Studies* 50, 2. sz. (1989): 260–278.

⁷ Számos kutató vitatja, hogy a társadalomtudományi kritika közvetlen előzményeként lenne értelmezhető a történeti iskolák többsége. Például Wayne Meeks így érvel: „A *Religionsgeschichtliche Schule* (vallástörténeti iskola) egy olyan eszmétörténeti és módszertani megközelítést követett, amelyből teljességgel hiányzott a szociológiai dimenzió. Vagy a formakritikusok, akik ugyan a *Sitz im Leben*-ről beszéltek, nem alkalmaztak semmiféle szociológiai módszert annak meghatározására, hogy mi is volt a sajátos élethelyzet.” (Idézi MARTIN, „Social-scientific Criticism” ..., 126.)

⁸ ELLIOTT, *What is Social-scientific Criticism*..., 18. “clear efforts were undertaken to engage the social sciences and to lay out the theoretical and methodological foundation for a specifically social scientific study of the Bible and its environment.”

⁹ Gerd Theißen, *Social Reality and the Early Christians: Theology, Ethics and the World of the New Testament*, ford. Margaret Kohl (Edinburgh: T. & T. Clark, 1993), 1–29.

¹⁰ Uo.

¹¹ „Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum” *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 70, 3. sz. (1973): 245–271.

¹² Számos átfogó bibliográfia áll az érdeklődő rendelkezésére, ezek korai áttekintéséhez megkerülhetetlen az itt is követett John Hall ELLIOTT, „Social-scientific Criticism. Perspective, Process and Pay-off. Evil Eye Accusation at Galatia as Illustration of the Method”, *HTS Theologische Studies/Theological Studies* 67, 1. sz. (2011): 4.

megemlítése. Ezek közé tartozik Wayne Meeks, aki Peter Berger és Thomas Luckmann¹³ elméletére építve írta meg tanulmányát, kitérve a János evangélium szektáriánus hátterére, amelyet ő leginkább az alászálló és felemelkedő Emberfia motívumán belül elemmez (1972). Gerd Theißen 1976 és 1982 között több tanulmányt is publikált a Jézus-mozgalom társadalmi dinamikájáról. Fernando Belo felfedezte az adósságrendszert Márk evangéliuma mögött (1974). John Gager a Jelenések könyvének társadalmi hátterét tanulmányozva számos társadalomtudományi elmélet használhatóságát mutatta fel, például a kognitív disszonancia, a karizmatikus tekintély vagy a millenarizmus (1975). Robin Scroggs a szektaelméletet alkalmazta a korai keresztény mozgalomra (1975), amit John Hall Elliott elemzése követett Péter első levelének háttéréről (1981). Bengt Holmberg Max Weber karizmaelméletét használta Pál apostoli tekintélyének értelmezési keretként (1980). Bruce Malina 1981 és 1986 között számos könyvet publikált az ókori mediterrán világ értékrendjéről és társadalmi dinamikáiról, ezzel mintegy kulturális antropológiai elméleti keretet alkotva az evangéliumok értelmezéséhez. Howard Clark Kee a kereszténység elterjedésének szociológiai dimenzióit elemezte (1980); Harold Remus pedig a csodák értelmezése mentén kibontakozó pogány-keresztény konfliktusokat vizsgálta (1983). Nagy-Britanniában Stephen Barton a páli levelek keresztről és feltámadásról szóló tanítását szociális-szimbolikus megközelítésben elemezte (1984), míg Norvégiában a skandináv iskola kései képviselői, köztük Halvor Moxnes az asztalközösség és más evangéliumi témák antik gazdasági beágyazódását vizsgálta (1988). Az 1990-es évekre a legkülönbözőbb társadalomtudományi perspektívájú elemzések vastkos bibliográfiával gazdagították a bibliaértelmezés szakirodalmát és kilátásait.

2. SZAKMAI KÖZÖSSÉGEK ÉS PROJEKTEK

A különféle tudományos modellek bevezetése és az irodalom látványos bővülése a társadalomtudományi kritika művelését önreflexívebbé és módszertanilag megalapozottabbá formálta. A folyamatban fontos tényezőnek bizonyult több szakmai csoport létrejötte. Ezek közül a legfontosabb annak a nemzetközi tudóscsoportnak a felállása, amelyhez olyan nevek tartoznak, mint John H. Elliott, Bruce J. Malina, Jerome Henry Neyrey és John Pilch, és akiknek a munkássága a Context Group létrejöttéhez vezetett, amit „A Biblia kulturális környezetének projektjeként” határoztak meg. A Context Group 1986 óta évente találkozik, az egyre bővülő tagsága interdiszciplináris bibliai

¹³ Peter L. BERGER, Thomas LUCKMANN, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (Garden City, NY: Anchor Books, 1966).

tanulmányokat publikál, amelyben a hagyományos egzegézis a társadalomtudomány módszereivel és modelljeivel kiegészülve jelenik meg.¹⁴

Egy másik fontos kezdeményezés volt az Amerikai Katolikus Bibliai Egyesület (Catholic Biblical Association of America) keretében létrejött Társadalomtudományok és az Újszövetség Értelmezése (Social Sciences and New Testament Interpretation) nevű munkacsoportja, Bruce J. Malina vezetésével. Továbbá a Society of Biblical Literature keretében két szakmai csoport is létesült: az Ósegyház és Judaizmus Társadalomtörténete (Social History of Formative Christianity and Judaism), illetve az Újszövetség Társadalomtudományi Kritikája (Social-scientific Criticism of the New Testament) munkacsoportok.¹⁵

Számos egyetem saját kutatási projektet hozott létre, közülük az utóbbi időben a londoni Szent Mária Egyetemen alakult meg a Judaizmus és Kereszténység Antikvitás Kutatóközpontja (Centre for the Study of Judaism and Christianity in Antiquity).¹⁶

Az elmúlt ötven év bibliahermeneutikai folyamatainak köszönhetően egyre általánosabb elfogadottságot nyert a felismerés, hogy a társadalomtudományi szempontok az egzegetikai eszköztár szükséges és hasznos elemei. David Horrell 2002-es átfogó elemzésének konklúziójaként azt fogalmazza meg, hogy „a társadalomtudományok használata a korai kereszténység tanulmányozásában ma már széles körben elterjedt és szilárdan megalapozott”.¹⁷ Számos egyetem tananyagának szerves részét képezi, és így megszokottá vált, hogy a bibliai szövegek kulturális hátterének meghatározása szerves része az egzegetikai folyamatnak.

2.1. A TÁRSADALOMTUDOMÁNYI KRITIKA KÖRÜLÍRÁSA

A társadalomtudományi kritika meghatározása rendjén a legtöbb szerző ma is Elliott széles körű meghatározásából indul ki: „A Biblia társadalomtudományi kritikája az egzegetikai folyamat azon szakasza, amely a szöveg társadalmi és kulturális dimenzióit, valamint annak környezeti összefüggéseit elemzi a társadalomtudományok nézőpontjainak, elméleteinek, modelljeinek és kutatásainak felhasználásával.”¹⁸ Ezt az általános

¹⁴ The Context Group. A Project on the Bible in its Socio-Cultural Context, <http://www.contextgroup.org/>, letöltve: 2024. január 2.

¹⁵ Kialakulásuk és működésük történetéhez lásd: John H. ELLIOTT, „From Social Description to Social-scientific Criticism. The History of a Society of Biblical Literature Section 1973–2005”, *Biblical Theology Bulletin. A Journal of Bible and Theology* 38, 1. sz. (2008): 26–36.

¹⁶ Centre for the Study of Judaism and Christianity in Antiquity, <https://www.stmarys.ac.uk/research/centres/jewish-and-christian-studies/overview.aspx>, letöltve: 2024. január 2.

¹⁷ David G. HORRELL, „Social Sciences Studying Formative Christian Phenomena: A Creative Movement”, in *Handbook of Early Christianity. Social Science Approaches*, szerk. Anthony J. BLASI, Jean DUHAIME, and Paul-André TURCOTTE (Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2002), 3–28., 24.

¹⁸ ELLIOTT, *What is Social-scientific Criticism...*, 7. „Social scientific criticism of the Bible is that phase of the exegetical task which analyses the social and cultural dimensions of the text and of its environmental context through the utilization of the perspectives, theory, models, and research of

meghatározást Bruce J. Malina a következőképpen konkretizálja: „A társadalomtudományi megközelítés célja az Újszövetség tanulmányozásánál az, hogy kiderítse, mi volt az eredeti hallgatóság megértése, amikor valaki az adott dokumentumokba foglaltakat hangosan megszólaltatta. [...] A szövegek valójában nem beszélnek, még kevésbé gondolnak valamit. Csak az emberek beszélnek és adnak jelentést mondandójuknak. Ebből következően tehát az lehet a bibliai értelmezés feladata, hogy kiderítse, mi lehetett az emberi beszéd vagy írás mögötti szándék egy adott időben és helyen a múltban. A teljes kérdéskör így foglalható össze: ki mit mondott (vagy írt) kinek, mikor, hol, miért, kinek az érdekében és milyen hatással? A »mikor« kérdés mint egy időrendi ajtó szolgál a történeti kritikához, amely a kronológiára épül. Azonban minden egyéb kérdés megválaszolása szükséges, ha egy kellően adekvát megértéshez kívánunk eljutni. A válaszok nyilvánvalóan az adott emberek társadalmi rendszerének ismeretét feltételezik.”¹⁹

Fontos hangsúlyozni, hogy a társadalomtudományi kritika nem egy új vagy önálló módszertani paradigmaként működik, hanem inkább a történetkritikai módszer részeként, azonban egyedi dimenziót ad hozzá a társadalomtudományok, különösen a szociológia és kulturális antropológia szemléletével. Elliótt ezt a következőképpen írja körül: „Mint a történetkritikai egzegézis módszerének egyik alkotója, a társadalomtudományi kritika a bibliai szövegeket mint jelentést hordozó nyelvi képződményeket vizsgálja, amelyeket az alkotók és a közösség közötti közlésre szántak. Ebben a folyamatban nemcsak (1) a szövegek formájának és tartalmának társadalmi szempontjait vizsgálja, hanem a kommunikációs folyamatot befolyásoló tényezőket és a szándékolt hatásokat is, (2) a szöveg nyelvi, irodalmi, teológiai (ideológiai) és társadalmi dimenzióinak korrelációját, valamint (3) azt a módot, ahogyan ez a szöveg általi kommunikáció egyszerre volt egy adott társadalmi és kulturális kontextus tükrözése, illetve az arra adott válasz.”²⁰

the social sciences.”

¹⁹ Bruce J. MALINA, „Rhetorical Criticism and Social-scientific Criticism. Why Won't Romanticism Leave Us Alone?“, in *Rhetoric, Scripture and Theology. Essays from the 1994 Pretoria Conference*, szerk. Stanley E. PORTER, Thomas H. OLBRICHT, Journal for the Study of the New Testament / Supplement series 131. (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 72–101., 73. „The social-scientific approach to studying the New Testament has as its goal to find out what an initial audience understood when it heard some person read a given document aloud. [...] But texts really do not say anything, much less do texts mean to say anything. It is only persons who say and mean to say. Presumably, then, the problem in biblical interpretation is to find out what persons meant as they spoke or wrote to each other at a given time and place in the past. The full set of questions involved would be: who said (or wrote) what to whom, when, where, why, to whose benefit and with what effect? The “when” question serves as a chronological door leading to general historical criticism rooted in chronology. However, for some adequately meaningful interpretation, it seems that answers to all the rest of the questions would be necessary. And the task of discovering those answers obviously requires knowledge of the social system of a given group of people.”

²⁰ Uo. „As a component of the historical-critical method of exegesis, Social-Scientific Criticism investigates biblical texts as meaningful configurations of language intended to communicate between composers and audiences. In this process it studies not only (1) the social aspects of the form and

A szándék világos: évszázadokon keresztül az értelmezők, bár érzékelték a bibliai szövegek társadalmi aspektusait, elemzéseik többnyire megmaradtak az eszmei, teológiai gondolatiság területén. Ahogy Robin Scroggs fogalmazza: „Sokak számára az újszövetségi teológiai diszciplína az eszmék történeteként egyfajta módszertani doketizmusként működött, mintha az elemzés tárgyaként megjelenő személyek tudata és szelleme az egyén és közösség testétől függetlenül létezett volna. A korai kereszténységre irányuló szociológiai érdeklődés nem azt jelenti, hogy az elemzés megpróbálja a kereszténység valóságát társadalmi dinamikára redukálni; sokkal inkább a másik irányú redukcionizmus elleni törekvésként értendő, amely a kereszténység valóságát megpróbálta pusztán belső-spirituális vagy önálló gondolatrendszerként megragadni. Röviden, a korai kereszténység szociológiája össze akarja kapcsolni újra a testet és a lelket.”²¹

Elvi szinten evidensnek tűnik, az elemzés szintjén mégis sajátos figyelmet és módszertani ismeretet igényel annak a ténynek a komolyan vétele, amely szerint minden szentírási szöveg az eszmei tartalom mellett, vagy még pontosabban, annak hordozójaként társadalmi természetű valóságot ír le. Így minden bibliai szöveg nem csupán „irodalom”, hanem egyúttal társadalmi és retorikai képződmény is, társadalmi, literális és ideológiai (teológiai) vonatkozásokkal. Ennek megfelelően minden szöveg üzenet közvetítésére szolgál, tehát a társadalmi kommunikáció eszköze, mégpedig azzal a szándékkal, hogy meghatározott viselkedésre és cselekedetekre inspirálja az embereket, akik ennek következtében egy újfajta társadalmi interakcióban vesznek részt. Mivel a bibliai szövegek egyszerre leképeződései és serkentői a közösségi viszonyoknak, értelmezésük rendjén megkerülhetetlen a célzottan társadalomtudományi dimenzióra kiterjedő egzegézis bevezetése.

Az elmúlt évtizedek módszertani vitái azt mutatják, hogy bár egyértelműnek tűnik a fenti meghatározás és egzegetikai szándék mind az egyes szövegek, mind a mögöttük

content of texts but also the conditioning factors and intended consequences of the communication process, (2) the correlation of the text's linguistic, literary, theological (ideological), and social dimensions and (3) the manner in which this textual communication was both a reflection of and response to a specific social and cultural context, that is, how it was designed to serve as an effective vehicle of social interaction and an instrument of social as well as literary and theological consequence.”

A mikro- és makrotársadalmi vetületek áttekintéséhez lásd: CZIRE Szabolcs, „Makroszociológiai vizsgálódások a Jézus-kori Galileában. Társadalmi rétegződés és az evangélisták meggyőzési stratégiái”, *Keresztény Magvető* 112, 1. sz. (2006): 5–23.; Uő, „Jézus világának mikroszociológiai/antropológiai dimenziói. Becsület és szégyen, kollektív személyiség”, *Keresztény Magvető* 112, 3. sz. (2006): 256–271.

²¹ Robin SCROGGS, „The Sociological Interpretation of the New Testament. The Present State of Research”, *New Testament Studies* 26, 2. sz. (1980): 164–179., 165–166. “To some it has seemed that too often the discipline of the theology of the New Testament (the history of ideas) operates out of a methodological docetism, as if believers had minds and spirits unconnected with their individual and corporate bodies. Interest in the sociology of early Christianity is no attempt to limit reductionistically the reality of Christianity to social dynamic; rather it should be seen as an effort to guard against a reductionism from the other extreme, a limitation of the reality of Christianity to an inner-spiritual, or objective-cognitive system. In short, sociology of early Christianity wants to put body and soul together again.”

álló társadalmi környezet elemzése szintjén, a társadalomtudományi kritika tényleges alkalmazása már közel sem olyan egyértelmű. A legfőbb nehézséget a szövegek keletkezésének időbeli távolsága jelenti, ami legalább két szinten jelent kihívást: irodalmi és történelmi szinten. Éppen ezért a társadalomtudományi kritika mindkét terület szakdiszciplínáitól igyekszik megkülönböztetni magát.

Az irodalomkritikai megközelítésekkel való átfedés és különbség felmutatására nagyszámú módszertani tanulmány tett kísérletet.²² Vernon Robbins a legfőbb különbséget a két módszertan figyelmének irányában, illetve a számukra jelentést hordozó elemek eltéréseiben igyekszik megragadni: „Az irodalomkritikusok nyelv és irodalom felől indulva igyekeznek belépni a szöveg nyelvi jelrendszerébe; a társadalomtudományi kritikusok a társadalmi és anyagi adatokkal kezdik a vizsgálódást, hogy aztán az általuk reprezentált világhoz hozzáférjenek a szövegben belül. [...] A társadalomtudományi kritikusok az emberi cselekvés aspektusait először a szövegen kívüli társadalmi valóság szintjén igyekeznek beazonosítani, majd ezt a »világi« jelenségkört alkalmazzák a szöveg aspektusaira. [...] Az irodalomkritikusok viszont a szövegen belüli verbális jeleket elemzik, majd ezeket a »verbális jeleket« alkalmazzák a szöveg egészének megértésére.”²³ A fő különbség tehát részint az értelmezés áramlási irányában, részint az objektívalódott jelentéshordozók megkülönböztetésében áll. Bruce Malina tovább árnyalja az irodalomkritika és a társadalomkritika közti szemléleti és módszertani különbséget abból az alapállásból, hogy – véleménye szerint – a szövegek önmagukban nem tesznek semmit, csak az emberek tesznek. És mivel nincs közvetlen hozzáférésünk azokhoz az emberekhez, akik a szövegek mögött állnak, ezért a szövegeken keresztül kell nekünk újraélesztetni az általuk használt verbális jeleket. Ehhez azonban csak úgy férünk hozzá, ha értelmezőként egyidőben vesszük figyelembe az ő társadalmi helyzetüket, illetve a sajátunkat mint értelmezőket is. Ez a kettős éberség a társadalomtudományi kritika egyik sajátos

²² A folyamat kritikai értékeléséhez és átfogó bibliográfiához lásd: Vernon K. ROBBINS, „Social-scientific Criticism and Literary Criticism. Prospects for Cooperation in Biblical Interpretation”, *Modeling Early Christianity. Social-scientific studies of the New Testament in its Context*, szerk. Philip F. ESLER (London-New York: Routledge, 1995), 274–289. Konkrét témán keresztüli elemzéshez lásd: Magnus ZETTERHOLM, *The Formation of Christianity in Antioch. A Social-scientific Approach to the Separation between Judaism and Christianity*, Routledge Early Church Monographs (London: Routledge, 2003), kiemelten 1–17.

²³ ROBBINS, „Social-scientific Criticism...”, 283. „Literary critics begin with language and literature to gain entrance into the verbal signs in the text; social-scientific critics begin with social and material data in the world to gain access into the represented world in the text. (...) Social-scientific critics personify aspects of human activity in the social world outside of text and transfer this ‘worldly’ mode of personification onto aspects of a text. (...) Literary critics, in contrast, personify verbal signs in text and transfer these personified aspects of ‘verbal signs’ onto texts.”

vonása, amelyből elindulva Malina a következő fontosabb területeken állítja szembe a társadalomkritikai értelmezést az irodalomkritikai szemlélettel.²⁴

Társadalomtudományi kritika

A jelentést a közösségbe ágyazottan találjuk, ezért azt onnan kell kinyerni.

Irodalomkritika

A jelentést az egyéni tapasztalatba ágyazottan találjuk, ezért azt onnan kell kinyerni.

²⁴ MALINA, *Rhetorical Criticism...*, 98.

Social-scientific criticism

Meaning derives from and is embedded in the social group.

The world functions in the way persons are enculturated to believe that it functions.

There are socially rooted preexisting patterns for morality.

Human perception of reality is simultaneously subjective, objective, and social.

The mind has access to itself, society, and objective reality.

Reality is socially interpreted.

Objective knowledge derives from social interpretation

The social must be evaluated and may be trusted.

Science is a way of knowing, controlling, and predicting.

Sociology and cultural anthropology consist of valid generalizations about human social behavior

Emphasis on what each individual has in common with others and in difference from others, a preoccupation with the social, socialized, and unique self.

Emphasis on what each individual has in difference from others, a preoccupation with the unique self.

Each work of art does not have its own aesthetic law, and each person must comply with objective moral standards.

Literary criticism

Meaning derives from and is embedded in individual experience.

Personal experience indicates that the world does not function in the way persons have been enculturated to believe that it functions

Just as there are no preexisting patterns for art, so too there are no preexisting patterns for morality

Human perception of reality is essentially subjective.

The mind essentially has access only to itself.

Reality is socially constructed.

Objective knowledge is an illusion.

The social is untrustworthy; only the true self is to be trusted.

Science is a way of smothering personal knowledge and experience.

Since persons are unique, it is impossible to produce any valid generalizations about human social behavior

Each work of art must have its own aesthetic law, and each person must, within obvious limits, determine his or her own moral standards.

Az egy közösségben szocializálódott emberek úgy vélik, a világ olyan módon működik, ahogyan azt ők gondolják.

A közerkölcsnek vannak előzetesen rögzült társadalmi mintázatai.

Az emberi valóságérzékelés egyszerre szubjektív, objektív és társadalmi.

Az elmének hozzáférése van önmagához, a társadalomhoz és az objektív valósághoz.

A valóság társadalmilag közvetített (értelmezett).

Az objektív ismeret a társadalmi értelmezésből származtatható.

A társadalmi tényezők értékelendők és megbízhatóak.

A tudomány a tudásnak, ellenőrzésnek és előrejelzésnek az egyik módja.

A szociológia és a kulturális antropológia az ember társadalmi viselkedéséről érvényes általánosításokat fogalmaz meg.

Az egyének közös és eltérő vonásaival való foglalkozás a társas, szocializált és egyedi önmagunkkal való foglalkozás.

Az egyének másoktól való eltérését vizsgálva egyedi önmagunkat vizsgáljuk.

A műalkotásoknak nincs saját esztétikai törvényük, és minden egyes személynek meg kell felelnie az objektív erkölcsi normáknak.

Az egyéni tapasztalat azt mutatja, hogy a világ nem úgy működik, ahogyan az egy közösségben felnőtt emberek vélik.

Ahogy nincsenek előre létező mintázatok a művészet számára, úgy nincsenek előre létező mintázatok morális szempontból sem.

Az emberi valóságérzékelés alapvetően szubjektív.

Az elmének alapvetően csak önmagához van hozzáférése.

A valóság társadalmilag konstruált.

Az objektív ismeret illúzió.

A társadalmi tényezők nem megbízhatóak; csak önmagunkban lehet megbízni.

A tudomány a személyes tudás és tapasztalat elfojtásának egyik módja.

Mivel a személy egyedi, lehetetlen érvényes általánosításokat tenni az ember társadalmi viselkedéséről.

—

—

Minden műalkotásnak megvan a maga saját esztétikai törvénye, és minden egyes személynek meg kell alkotnia, adott korlátokon belül, a saját erkölcsi normáit.

Számos társadalomtudományi kritikus fontosnak tartja a társadalomtörténettől való elhatárolódást, mivel az utóbbi a szövegek értelmezése terén explicit módon nem alkalmas a társadalomtudományok modelljeit és más eszközeit.²⁵ Ahogy John Gager fogalmaz: „A korai kereszténység minden szociológiai megközelítése a társadalmi tényeknek *magyarázatára* törekszik, míg a történelmi megközelítésnek nem feltétlen kell többet felvállalnia, mint a releváns társadalmi adatok *leírása*. A két megközelítés természetesen nem ellentétes. De nem is azonos.”²⁶ Elliott továbbmegy, és a tisztánlátást segítő a következőképpen aposztrofálja a társadalomtudományi módszertannal végzett kutatást: „Egyetlen kutatás sem tekinthető társadalomtudományinak, anélkül és amíg nem mutat fel valamely társadalmi jelenségre mutató hipotézist, egy olyan hipotézist, amely irányítja az adatok gyűjtését, majd ezeket az adatokat használja a társadalmi jelenségek kapcsolatának, jelentésének és funkciójának szemléltetésére és magyarázatára.”²⁷

Lényegének ennek szellemében fogalmazódnak meg a társadalomtudományi kutatási célt és módszertant szem előtt tartó osztályozási javaslatok. A legelső ilyen átfogó, egy-szersmind leghivatkozottabb, kutatási spektrumot felvonultató osztályozást – Jonathan Smith és Philip Richter korábbi javaslataira építve²⁸ – John H. Elliott fogalmazta meg még 1993-ban.²⁹ Ő az alábbi öt kategóriát tartja fontosnak nevesíteni:

1. Társadalmi kérdés vizsgálata, „általában valamely jellegzetesség vagy jellegzetességek illusztrálására az ókori társadalomról, de az adatok tényleges társadalomtudományi elemzése, szintetizálása és magyarázata nélkül”;
2. Tanulmányok, amelyek „egy adott kor, mozgalom vagy csoport társadalomtörténetét próbálják meg leírni”, de túlnyomórészt történelmi fogalmi keretben „társadalomelméletek és modellek elkerülésével”;

²⁵ Philip F. ESLER, „Social-scientific Approaches”, in *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*, szerk. Stanley E. PORTER (London–New York: Routledge Taylor&Francis Group, 2007), 337–340., 340.

²⁶ „Any sociological approach to early Christianity will be concerned with explanations of social facts, whereas a social history need not concern itself with anything more than a description of the relevant social data. The two approaches are certainly not antithetical. But neither are they identical.” John GAGER, *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1979), 175. [Kiemelés hozzáadva, Cz. Sz.]

²⁷ “study is not social-scientific unless and until it presents a hypothesis concerning a relationship of some social phenomena, a hypothesis that guides a collection of data that are then used to illustrate and explain the relation, meaning and function of the social phenomena.” ELLIOTT, *From Social Description to...*, 5.

Lásd még: Andries Gideon VAN AARDE, „Methods and Models in the Quest for the Historical Jesus. Historical Criticism and/or Social Scientific Criticism”, *HTS Theologiese Studies / Theological Studies* 58, 2. sz. (2022): 419–439.

²⁸ Jonathan Z. SMITH, „The Social Description of Early Christianity”, *Religious Studies Review* 1, 1. sz. (1975): 19–25.; Philip J. RICHTER, „Recent Sociological Approaches to the Study of the New Testament”, *Religion* 14, 1.sz. (1984): 77–90.

²⁹ *Uo.*, 18–20.

3. Tanulmányok a „korai kereszténység társadalmi szerkezetéről” és az „egyes közösségi erőkről, amelyek azok keletkezéséhez és a társadalmi intézmények létrejöttéhez vezetnek”, amelyek magukba foglalják „a társadalomelméletek és modellek tudatos használatát”;
4. Tanulmányok, amelyek az Újszövetség világához tartozó „társadalmi interakciókat meghatározó közösségi és kulturális szokásokra, normákra fókuszálnak”;
5. Tanulmányok, amelyek „társadalomtudományi módszertant, elméletet és modellt használnak” a bibliai szövegek elemzésében.

Az elmúlt évtizedekben számos finomítás történt a társadalomkritikai kutatás módszertanán belül. Például Elliott osztályozására építve és ám részben azzal ellentétesen érvelve Ralph Hochschild 1999-ben egy négyzettrácsos modellt kínál.³⁰ Ennek a modellnek két tengelye van, a módszertani és a hermeneutikai tengely, a következők szerint: „társadalmi leíró” (*sozialdescriptiv*) és „társadalmi kerügmátikus” (*sozialkerygmatisch*), illetve „társadalomtudományi” (*sozialwissenschaftlich*) és „materialista” (*materialistisch*). Hochschild az első két kategóriát módszertanilag konzervatívnak mutatja be, mint amelyek szándékosan kerülnek a társadalomtudományi modellek használatát, míg az utolsó két kategóriát módszertanilag innovatívnak, merthogy ezek több társadalomtudományi modellt is használhatnak egy-egy kutatás terén. Hermeneutikai alapállásukat tekintve pedig a második és a negyedik kategória kiemelt figyelmet fordít a vizsgált szövegek kortárs világra gyakorolt hatására, míg az első és a harmadik kategória igyekszik az értelmezés rendjén időben eltávolítani a szövegeket.

A módszertani vitát újabb és újabb kérdések tisztázása finomítja, de az egyik markánsan kirajzolódni látszó választóvonalat a társadalomtudományi modellek használata alkotja. Ehhez járult hozzá David Horrell érvelése, aki az általában vett történelmi és a konkrétan vett társadalomtudományi megközelítés közti különbség megragadásában a következőre helyezi a hangsúlyt: „minden történelmi kutatás a kutató által képviselt módszerek, előfeltételezések és meggyőződések vezérletével történik, és a pusztán empirikusnak beállított érdeklődést az (implicit) elmélet elrejtésének lehet tekinteni, amit egy kutatási módszerekre tudatos kutatás nyíltan vállal és azt mindenkor a kritikai vizsgálat számára hozzáférhetővé tesz.”³¹ Egy társadalomtudományi megközelítésnek – Horrell érvelése szerint – mindig az elméleti keretek, tudományos modellek bemutatásával

³⁰ Ralph HOCHSCHILD, *Sozialgeschichtliche Exegese: Entwicklung, Geschichte und Methodik einer neutestamentlichen Forschungsrichtung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht / Freiburg: Universitätsverlag, 1999), 24., 243.

³¹ David G. HORRELL, *The Social Ethos of the Corinthian Correspondence. Interests and Ideology from 1 Corinthians to 1 Clement* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1996), 26–31. “any approach to history is guided by the methods, presuppositions and convictions of the researcher, and the adoption of a merely empirical interest in the data must be seen as a concealment of (implicit) theory, which theoretically-conscious works aim to render perspicuous and therefore open to critical scrutiny.”

kell kezdődnie. A társadalomtudományi megközelítést alkalmazók között pedig a két fő tábort leginkább a modellek alkalmazásának vagy nem alkalmazásának gyakorlata határozza meg. De a belső irányvonalakra külön is érdemes kitérni.

3. FŐ IRÁNYVONALAK

Az első nagy „szakadék” egészen 1973-ig vezethető vissza, amikor a Society of Biblical Literature megalapította a Korai kereszténység társadalmi világa (*The Social World of Early Christianity*) elnevezésű kutatócsoportot, Wayne Meeks és Leander Keck vezetésével. Hamarosan felszínre került a vita, amelyben a kutatásban résztvevők egyik csoportja a saját munkásságát inkább a „társadalomtörténet”, míg a másik inkább a „társadalomtudomány” kategóriáján belül helyezte el.³² Ezt követően a módszertani kérdés került a viták középpontjába. Többen aggodalmukat fejezték ki, köztük Edwin Judge is, hogy a társadalomtudományi modellek és elméletek alkalmazásával az antik forrásokra rákényszerítenek valami azoktól idegent.³³

Tekintve, hogy a társadalomtudományi „tábor” képviselői épp fordítva érveltek, azaz hogy a tudományos modellek nyílt felvállalása és következetes alkalmazása teszi lehetővé az anakronizmus elkerülését, és ilyen módon az antik források saját kulturális környezetükön belüli hiteles értelmezését, a „modell” jelentésének a tisztázása vált szükségessé. Ugyanis mint kiderült, egyesek számára a nagy körültekintéssel megalkotott kutatási módszer elméleti keretet jelentett, míg mások számára a társadalomtörténet eszköztárának rugalmas használatát, ismét másoknak pedig egyszerűen szerzői előfeltevéseket.³⁴

Az 1990-es évekre a módszertani vita mentén két – időnként egymással átfedésben megjelenő – nagyobb megközelítési mód vált dominánssá az Újszövetség társadalomtudományi hermeneutikáján belül: az ún. szocio-kulturális antropológia és az ún. társadalomtudományi egzegézis.³⁵

A szocio-kulturális bibliai antropológiai megközelítés általában olyan témákra fókuszál, amelyek a kulturális/szociális antropológia szélesebb területéhez tartoznak. Ebben

³² A társadalomtörténet művelői közé sorolható Wayne Meeks, John Gager vagy Howard Kee, míg a szigorúbb értelemben vett társadalomtudományi megközelítést alkalmazók közé olyanok sorolhatóak, mint John H. Elliott, Jerome H. Neyrey, Bruce J. Malina, Antoinette Wire vagy a The Context Group kutatóinak többsége.

³³ Edwin A. JUDGE, „The Social Identity of the First Christians: A Question of Method in Religious History” *Journal of Religious History* 11, 2. sz. (1980): 201–217., 210. Cyril S. RODD hasonló aggodalmat fogalmazott meg: Vajon az ókori források elegendő adatot szolgáltatnak-e a társadalomtudományos elemzéshez, és időnként nem kerülünk abba a helyzetbe, hogy egy elmélet vagy modell használatával próbáljuk a hiányzó bizonyítékokat pótolni? Lásd: Cyril S. RODD, „On Applying a Sociological Theory to Biblical Studies”, *Journal for the Study of the Old Testament* 6, 19. sz. (1981): 95–106.

³⁴ Vö. MARTIN, „Social-scientific Criticism”..., 129–131.

³⁵ Socio-cultural anthropology, social-scientific exegesis.

a vonulatban olyan művek emelkednek ki, mint a John J. Pilch és Bruce J. Malina által szerkesztett *Handbook of Biblical Social Values* [*A Biblia társadalmi értékeinek kézikönyve*] című könyv.³⁶ A mű célja az, hogy „leírja az Újszövetségben kiemelkedő és a Biblia egészében gyakran hivatkozott társadalmi értékeket”. Például a könyvben tárgyalt néhány érték, amelyek többnyire párban, bináris ellentétben kerültek bemutatásra: tisztelt/szégyen, individualizmus/diadizmus, létezés/cselekvés, de helyet kaptak olyan témakörök is, mint a társadalmi címkézés vagy a devianciaelméletek), továbbá társadalmi intézmények (például templom/háztartás, patrónus–kliens kapcsolatok), illetve társadalmi dinamikák (például az író társadalmi helyzete, státusztranszformáció és rítuselmélettel megvilágított szövegek). Stanley Esler összegzésében „ezek a művek a bibliai szövegeket olyan társadalmi scénáriókként olvassák, amelyeket a csoportorientált és becsületfókuszú kulturális miliő hat át, amelyben a javak korlátolt mértékben állnak rendelkezésre, és ahol patrónus–kliens kapcsolatokban próbálnak boldogulni.”³⁷ Ezekben a művekben gyakran találkozunk az „alacsony kontextusú társadalmak” és a „magas kontextusú társadalmak” kifejezéssel. Az alacsony kontextusú társadalmak részletekben gazdag szövegeket állítanak elő, míg a magas kontextusú társadalmak vázlatos és sejtető szövegeket hoznak létre. Kutatóink szerint a Biblia – más mediterrán kultúrák szövegeihez hasonlóan – magas kontextusú kultúrában keletkezett, ezért a társadalomtudományi megközelítés célja nem lehet más, minthogy kitöltse a magas kontextusú dokumentumok hiányzó részeit az adott kultúra minél pontosabb ismereteiből származó részletekkel. A modern olvasó számára nehézséget jelent, hogy a Biblia egy kulturálisan meghatározott könyv, amely egy mienktől eltérő helyen és távoli időben keletkezett. A jelentés összes kulturális feltételét csak az eredeti szerző és az eredeti hallgató ismerte. Ezért a modern olvasónak érzékenynek kell lennie a mediterrán kultúrák és a nyugati kultúrák közötti kulturális távolságra és sokszínűségeire.³⁸

Az ún. „társadalomtudományi egzegézis” elsődleges fókuszja egzgetikai, azaz a bibliai szövegek jelentésének minél teljesebb feltárása és interpretálása, de teszi mindezt a történetkritika más módszereivel karöltve, mint amilyenek az irodalmi, forráskritikai, hagyománytörténeti, forma- és kiadástörténeti, retorika- és eszmetörténeti (ideológiai/teológiai) megközelítések. Ugyanakkor a társadalomtudományi egzegézis szociológiai

³⁶ John J. PILCH, Bruce J. MALINA, szerk., *Handbook of Biblical Social Values* (Peabody, Ma: Hendrickson Publishers, 1998). Korábbi, hasonló témákat tárgyaló mű: Bruce J. MALINA, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology* (Atlanta: John Knox/ London: SCM, 1981). Továbbgondolása, kiegészítése: John J. PILCH, *A Cultural Handbook to the Bible* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2012).

³⁷ ESLER, „Social-scientific Approaches”, 339. seek to read biblical texts with social scenarios originating in a group-oriented and honor-focused culture, where all goods are thought to exist in limited quantities and patron-client relations are entered into as a way of coping with such feature.”

³⁸ Uo.

is abban az értelemben, hogy az egzegetikai eljárás rendjén a társadalomtudományok előfeltételezéseit, elemzési módszereit és összehasonlító modelljeit alkalmazza.

A társadalomtudományos egzegézis számos előfeltételezésből indul ki, amelyeket nem csak a szövegre nézve tekint kötelező kiindulópontnak, hanem az értelmező személyére és élethelyzetére nézve is. A The Context Group módszertanában, mint akik a legtöbbet foglalkoztak a kérdéssel, tíz ilyen előfeltevéssel lehet általában találkozni.³⁹

1. A tudás társadalmilag kondicionált.
2. Az analitikus módszernek alkalmasnak kell lennie a társadalmi helyzetek megkülönböztetésére.
3. A modellek eszközökként szolgálnak a jelentés megtalálásához.
4. Az abdukció/retrodukció alkalmazása.⁴⁰
5. Modellek alkalmazása az émikus (antik mediterrán kultúrára épülő) információkra támaszkodva.
6. Nyelvi előfeltevések a szövegekkel kapcsolatban.
7. A társadalomtudományi kritika elkülönül ugyan, de kiegészíti a történeti megközelítést.
8. A Biblia „vallásának” tanulmányozása feltételezi a társadalmi struktúrák és viszonyok tanulmányozását.
9. A társadalomtudományi kritikusok a társadalomtudományi elméletek és gyakorlatok egészére építenek.
10. Aggregált jelentésre törekvés a bibliai szövegekkel kapcsolatban.

Ezek az előfeltevések a megfelelő elméleti kerettel felvértezve azt a célt szolgálják, hogy az értelmező tudatosan kezelje azt a többrétű távolságot, amely elválasztja a modern olvasót a bibliai szövegektől. Emellett „plauzibilitási struktúráként” is szolgálnak a magyarázathoz. Egy helyesen megválasztott és érvekkel jól megtámogatott módszertan segít minimalizálni az anakronisztikus és etnocentrikus olvasatok létrejöttét, nagyobb eséllyel feltárva a bibliai szövegek eredeti jelentését.

³⁹ Vö. James D. DVORAK, „John H. Elliott's Social-scientific Criticism”, *Trinity Journal* 28, 2. sz. (2007): 251–278., 257–268.

⁴⁰ A retrodukció (*retroduction*) a dedukció és az indukció között helyezhető el, akárcsak az abdukció (*abduction*). Az előbbi olyan elemzési módszerre utal, amelyben az elemző olyan lehetséges okokat vagy feltételezéseket vázol fel, amelyek lehetséges magyarázatot kínálnak a megfigyelt jelenségekre. Tehát olyan gondolkodási folyamat, amely a megfigyelt jelenségek alapján próbálja visszavezetni vagy visszafelé következtetni azokat a feltételezéseket vagy okokat, amelyek magyarázatot adhatnak ezekre a jelenségekre. Az abdukció a retrodukcióhoz hasonló logikai következtetésen alapuló gondolatíságot jelent, amelynek az egyedi–általános tengelyen fordított az áramlási iránya.

4. KORLÁTOK ÉS KILÁTÁSOK

A társadalomtudományi kritika a bibliakutatás és -értelmezés számára fontos új lehetőségeket hordoz, de ezeket a helyükön kell kezelni ahhoz, hogy az új megközelítés segítse az értelmezést, ne pedig akadályozza. Az alábbiakban néhány kiemelkedő szerző megnyilatkozását állítjuk egymás mellé, hogy segítségükkel áttekinthessük a társadalomtudományi kritika korlátait és lehetőségeit.

A nagyobb tudományterületek közti mozgást Jerome H. Neyrey így látja: a hangsúlyosabban szociológiai megközelítés az elmúlt évtizedekben kevésbé bizonyult termékenynek, és egyre több kutató figyelme fordult az antropológiai megközelítések felé.⁴¹

Vernon K. Robbins rámutat, hogy „a Biblia irodalmi és társadalomtudományi kritikája egy olyan kontextusban jelent meg, amikor a posztmodern módszertanok meghódították a humán tudományokat és a társadalomtudományokat. [...] Az eredmény nemcsak egy új történet szemléletet hozott a bibliai hermeneutikában, de új retorikát is.”⁴² Ebben az új környezetben a nyelv maga is társadalmi jelenséggé vált, nemcsak az ókori szövegek esetében, hanem az értelmezők oldalán is. Ez az önreflexív hang különösen tudatos és hangsúlyos a radikális társadalomtörténetet és az emancipációs teológiákat képviselők műveiben.

Tekintettel arra, hogy a társadalomkritikai vizsgálódás kiindulópontja a szövegen kívül van, a módszertan kulcsfontosságúvá válik, különösen az alkalmazott modellek megválasztása és használata esetében. Mind az irányzat képviselői, mind annak kritikusi számos aggályt fogalmaztak meg a társadalomkritikai hermeneutika bibliai alkalmazásával kapcsolatban. Ebben hangot adnak annak, hogy a módszer még fejlesztési szakaszában van, még nem alakult ki egységes és egyértelmű terminológia, időnként a tudományos modellek indokolatlan (túl)használatával találkozunk, illetve nem alakult ki egységes szempontrendszer és irányérzék, hogy mikor és milyen mértékben javallott a módszert alkalmazni. Ezek az aggályok ismételten rámutatnak arra, hogy – mint minden más módszernél –, itt is fennállhat a szöveg túlértelmezésének a veszélye, különösen modellek használata esetén.

Wayne Meeks figyelmeztetése a kilencvenes évek elejéről a módszer túlhasználatával kapcsolatban újra és újra aktuálissá válik: „Ha valakinek van egy modellje, könnyen kísértést érez arra, hogy azt használja, de nemcsak adatok szétválogatásának vezérlő elveként vagy megértést segítő heurisztikus modellként, hanem olyan forrásként, amellyel a hiányzó adatok helyét töltheti fel. Az ember kísértést érez arra, hogy dolgokat – nem-

⁴¹ Áttekintéshez lásd Jerome H. NEYREY, *Honor and Shame in the Gospel of Matthew* (Louisville: Westminster John Knox, 1998), kiemelten a bevezető fejezet.

⁴² ROBBINS, „Social-scientific Criticism...”, 288. „emerged in a context where post-modern methods were moving into the humanities and the social-sciences. (...) The result has been not only the practice of a new historicism, in biblical interpretation but also new rhetoricism.”

csak modelleket, hanem típusokat is – megtestesítsen, és valódi dolgokként kezelje azokat. Nem vagyok meggyőződve arról, hogy bármelyik modell elég átfogó lehet ahhoz, hogy az összes történeti adatot számításba tudja venni; ugyanakkor egyes modellek túlságosan meghatározottak egy adott kulturális környezet által, többnyire a miénk által, és gyakran nagyon nehéz megmondani, hogy egyáltalán illeszkednek-e az antik környezethez.”⁴³

A nehézségek azonban nem állhatják útját a bibliai szövegek értelme mélyebb feltárásának, amely törekvésben megkerülhetetlen az a tény, hogy egyetlen bibliai szöveg sem áll önmagában, azaz mindig beágyazottan jelenik meg az akkori kor kulturális közegében, és mindig válaszolnunk kell a vele együtt nekünk szegezett kérdésekre a társadalmi viszonyokról. Emlékeznünk kell arra, hogy a Biblia nem az elvont teologizálás műve, mivel a benne fellelhető teológiai kérdéseknek mindenkor társadalmi megtestesülése van. Ahogy a negyedik evangélista mondja, az Ige nemcsak „testté lett”, de „köztünk lakott” (Jn 1,14).

A társadalomtudományi kritika különösen hasznosnak bizonyult a történeti Jézus-kutatásban: művek sokaságát határozta meg, és a történeti Jézus személyével és működésével kapcsolatban számos új megértést és olvasatot hozott felszínre. Az irányzat egyik legjelentősebb kutatója, Bruce J. Malina, lényegretörően foglalja össze a társadalomtudományi hermeneutika hasznosulását a történeti Jézus-kutatásban: „Összességében meglehetősen sok általános információval rendelkezünk Jézusról, kollektivista személyiségére és társadalmi üzenetére kulturális környezete is ráerősít. Egyéb történelmi információkkal karöltve bizonyosságot nyerhetünk afelől, hogy Jézus teokráciát hirdetett, üzenetének erős politikai áthallása volt, kizárólag Izraellel foglalkozott, és csak Izrael Isténéről beszélt jellegzetesen nemzeti módon, és így szükségszerűen köze volt Izrael politikai vallásához és a politikai-gazdasági viszonyokhoz. Működésének megrajzolásában haszonnal alkalmazható a kiscsoportok fejlődésének modellje, a megalakulástól a felbomlásig. A szociálpszichológia segítségével felvázolhatjuk a korra és helyre jellemző kollektivisztikus személyiség modelljét, illetve a megváltozott tudatállapot-tapasztalat szerepét a csoportidentitás formálódásában. Mindezek az információk hasznosak a kanonikus és más evangéliumokban bemutatott Jézusról szóló hagyományok értékeléséhez. Bár lehet, hogy mindez túl elvont és nem eléggé pszichológiai egy mai értelemben vett Jézus-életrajz megalkotásához, abban bizonyosan hasznos, hogy olyan

⁴³ Wayne Meeks Interview, May 22, 1991, in MARTIN, “Social-scientific Criticism”..., 130. “Once one has a model, one is tempted to use it no longer as a pattern for sorting out data or a heuristic model to look through, but as material to fill in gaps where we do not have evidence. One is tempted to reify things, not only models, but types, and treat them as real things in the world. I am not satisfied, however, that any of the models is comprehensive enough to account for all the historical material; some are too bound to a particular cultural setting, usually ours, and whether they fit the ancient setting is often very difficult to tell.”

kutatási határvonalakat jelöljön ki, amelyek figyelmeztetnek bennünket, ha egyes történetészek Jézus-kutatása anakronisztikus és/vagy etnocentrikus útra téved.”⁴⁴

Bár a társadalomtudományi kritikának, mint minden kutatási módszernek, megvan a maga korlátai, és lehet hibásan használni vagy vissza lehet élni vele, összességében a bibliaértelmezés eszköztárának hiánypótló és hasznos új területét kínálja. Amennyiben a hagyományos történetkritikai értelmezési módszerekkel együtt alkalmazzák, illetve azok ellenőrzése alatt, akkor új felismerésekkel és új perspektívákkal, egyszersmind új olvasatokkal gazdagíthatja a Szentírás világának és üzenetének a megértését. Mostanra már sokkal inkább értjük nemcsak azt, hogy az antik világ milyennek *látszott*, hanem azt is, hogy miként *működött*. A társadalomtudományi kritika különösen a társadalmi és kulturális domborzat felderítéséhez ad jobb térképeket a kezünkbe, és segít kialakítani a mai értelmezőben azt a kulturális érzékenységet és módszertani kifinomultságot, amellyel valóban a Biblia üzenete hallható ki mai élethelyzetünkéből visszafelé fűelve.

Értve és bölcsen alkalmazva ezt a módszert, Philip Esler⁴⁵ szerint a kérdés nem az, hogy szükségünk van-e a társadalomtudományokra, hanem inkább az, hogy hogyan boldogulhatnánk nélkülük.

⁴⁴ “In sum, we possess quite a bit of general information about Jesus, his collectivistic personality and social concerns from his cultural setting alone. Coupled with further historic information, we know with certainty that Jesus proclaimed theocracy, formed a political faction, was concerned with Israel alone and spoke only of the God of Israel in typical ethnocentric fashion, and thus necessarily dealt with political religion and political economy in Israel. We can with certainty sketch his career in terms of the stages of small group development, from formation to adjournment. We can likewise use social psychology to draw a sketch of the collectivistic modal personality of the time and place, altered state of consciousness experiences and concerns for group integrity. All of this information is useful for assessing the traditions about Jesus presented in the gospels, canonical and otherwise. While it may be too abstract and non-psychological to form an adequate modern biography of Jesus, it surely provides a set of boundaries that will warn us when some historians’ Jesus research is erroneous because anachronistic and/or ethnocentric.” Bruce J. MALINA, „Social-scientific Approaches and Jesus Research” in *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, szerk. Tom HOLMÉN, Stanley E. PORTER (Leiden and Boston: Brill, 2011), Vol. 1, 743–775.

⁴⁵ Philip F. ESLER, *The First Christians in Their Social Worlds: Social-scientific approaches to New Testament Interpretation* (London and New York: Routledge, 1994), 18.

A PASSIÓ KORTÁRS POLITIKAI FILOZÓFIAI OLVASATAI: ALAIN BADIOU, SLAVOJ ŽIŽEK, GIORGIO AGAMBEN

Miközben körülöttünk akár csak az elmúlt tíz évben is több évezredes szokások, társadalmi, szociális viselkedésmódok és habitusok rendültek meg, a kortárs bibliai hermeneutika dimenziójának feltérképezéséhez hozzátartozik, hogy orientálódjunk a kortárs gondolkodóknál, hogyan viszonyulnak ők maguk ahhoz a váltáshoz, amit a harmadik évezred hozott, és hogyan viszonyulnak közülük olyan gondolkodók – mint például Giorgio Agamben, Slavoj Žižek, John D. Caputo, Jean-Luc Nancy, Ivan Illich, René Girard vagy Alain Badiou – az újszövetségi üzenethez. Az, amit ők az ún. posztmodernnel folytatott kritikai polémiajuk során a dekonstrukcióból elfogadnak, egy hermeneutikai elv, amely nem destruál, hanem a dolgok benső igazsága szerint hántja le ezekről a szövegekről azt, ami elfedőleg rájuk rakódott. Ivan Illich szerint nem létezhet ma eleven hitű kereszténység, ha elválasztja a társadalomkritikától a keresztény üzenetet. És ehhez hozzátehetjük, hogy a passió történetének az alább bemutatott kortárs értelmezései és filozófiai adaptációi pedig arról győzhetnek meg minket, hogy kritikai gondolkodás is aligha létezhet ma a kereszténységhez való viszonyának újragondolása nélkül. A keresztény egzisztenciális tapasztalat azon három kortárs gondolkodó számára, akinek egy-egy bibliai szöveginterpretációjára kitérek, fundamentális jelenetőségű, s közülük ketten, Badiou és Agamben az eredeti görög szöveghez nyúlnak vissza, nemcsak bölcséleti, de alapos filológiai ismerettel is. A francia filozófus számára a páli leveleknek a Krisztus halálát és feltámadását tanúsító üzenete kulcsfontosságú, mert demonstrálja azt az eseményt, amelyben az ember pusztá élőlényből szubjektummá válik. Badiou eseményfilozófiája inspirálta Slavoj Žižeknek a Jacques Lacan metapszicho-analitikájából merítő kérdését, hogy vajon túl lehetne-e e jutni a globális kapitalizmus közegében perverzre vált modern pszichén, és ha igen, akkor milyen szerepe lehetne ebben a keresztény üzenetnek. Vajon a kapitalizmus csődje után egy politikai megújulásnak partnerévé válhat-e az az eredeti keresztény tanítás és életvitel, amely immár nem a globális imperializmus szövetségese. Végül harmadikként a passió jog-filozófiai aspektusainak a jelen történelmi helyzet számára aktuális történetfilozófiai és politikai üzenetét rekonstruáljuk Giorgio Agamben legutóbbi kis könyveinek (előadásainak) értelmezésével.

I. ALAIN BADIOU: AZ ESEMÉNYÉHEZ HŰ SZUBJEKTUM

Alain Badiou nemcsak valódi óriás a kortárs filozófiában, de olyan gondolkodó is, aki ragaszkodik ahhoz, hogy a filozófia eredendő vizsgálati tárgya az igazság, továbbá, hogy az igazság maga objektív és létező, és az ő gondolkodása szerint nem más, mint az „esemény” iránti elkötelezettség.

A francia filozófus Martin Heidegger nyomán nyilvánítja a létet „eseményszerűnek”. Heidegger szerint ugyanis „a lét, azaz a létezők lényege csak annyiban létezik, amennyiben az elrejtetlenség történésein belül van,”, azaz „a lét nem vonható ki a megtörténő igazságnak ebből a közegéből”. A lét, sőt a Dasein, az egyéni lét eseményszerűségének perspektívájából irányul a kérdése arra, hogyan válik az egyes ember alannnyá. Az egyes ember ugyanis a maga megszületettsége által még nincs, hanem „lesz”. Provokatív fogalmazását idézve: „egyedül az esemény teszi lehetővé az alannynak, hogy több legyen, mint halott önmaga”. Az ént mondó egyén léte az életét meghatározó esemény híján voltaképpen csak minimális, halott lét, állítja Badiou az *Újszövetséggel* összehangban. Eventális szubjektumfilozófiája ezért sokban érintkezik János apostol krisztológiájával. Badiou maga így érvel, miért tekinti a kereszténységet olyan vallásnak, amely a legközelebb jutott az igazság kérdéséhez: „A kereszténységben, és egyedül ott mondják, hogy az igazság lényege egy eseményszerű túl-egyert feltételez, és hogy nem kontempláció – vagy mozdulatlan tudás –, hanem beavatkozás révén kerülünk vele kapcsolatba. Mert a kereszténység szívében ott van az a körülhatárolt és példászerű esemény, ami Isten Fiának a keresztthalála. És ugyanezen okból a hit nem elsősorban Isten egy-létére, az ő végtelen hatalmára vonatkozik, közbenső magva e halál megalkotandó értelme, és a hozzá való hűség megszervezése.”¹

A valós emberi élet tehát abban az értelemben eseményszerű, hogy egy esemény, azaz a valami mássá, újjá válás aktusa kapcsolja össze az egyedi időbeli életet azzal, ami nem időbeli, az örökkévalósággal. Az esemény ezen fogalmának a kereszténységben való gyökerezése annyira nyilvánvaló, hogy azt Slavoj Žižek egyenesen a kegyelem laicizált felfogásának nevezte.² Az, ami itt eseménynek tekintendő, nem azonos valamilyen jelentős történéssel, ahogyan általában ezt a kifejezést értjük, sőt még egy olyan történéssel sem, amely mindent megváltoztat. „Egyetlen olyan különös állapot van”, írja Badiou az *Etikájában*, „amelyet a körülményei arra készítenek, hogy *alannnyá váljon*, hogy alannnyá álljon össze. Ez azt jelenti, hogy egy pillanatban mindaz szükségessé válik számára, ami ő, tehát a teste, a képességei, hogy egy igazság áttörhessen. Ebben a pillanatban fel lesz szólítva az emberi lény, hogy azzá váljon, ami eddig nem volt: halhatatlanná.”³ Az egyént tehát, akinek Badiou önmagában csak egy minimális, redukált létet tulajdonít, az teszi

¹ Alain Badiou: *Lét és esemény*, Budapest 2021, 199.

² Slavoj Žižek: *On Belief*, London – New York 2001, 112.

³ Alain Badiou, *Ethik*, 61.

szubjektummá, alannná, ha életének egy meghatározó pontján elkötelezi magát, dönt azon esemény mellett, amely ettől kezdve léte alapjává válik, s magát ehhez az eseményhez viszonyítva értelmezi, éli meg, ehhez viszonyulva gondolkodik és cselekszik.

Ez az „eventális” filozófia eleven forrásként merít az *Újtestamentumból*, és nagyon is koncepciózusan választja (olyan fogalmakkal például, mint a „hűség”) a szerelem nyelvét. Evangéliumának tanúsága szerint János apostol úgy élte meg a Názárettivel való találkozását, hogy magával az Élettel találkozott, azt tapintotta, az Életet ízlelte Őbenne: „És az Élet megjelent és láttuk és tanúbizonyságot teszünk róla, és hirdetjük néktek az örök életet”. Ő az, aki azért jött, hogy az övéinek „életet adjon”: „én azért jöttem, hogy életük legyen”, tehát azokhoz jön el, akiknek még nincs életük, azért, hogy életük *legyen* (Jn 1,2; 10,10). Az Élettel, a Krisztussal való találkozás tehát a feltétele az időbeli élet és az örökkévalóság összekapcsolódásának, ez a találkozás az esemény helye és a feltétele is.

A szubjektum születésének ezt az eseményét Badiou nem Jánoson, hanem Pál apostolon mutatja be, mert Pálnak az Élettel való találkozása a damaszkuszi úton egy merőben „szubjektív” esemény, amely nem verifikálható.⁴ „Az esemény, amely – tisztán és egyszerűen egy út névtelenségében bekövetkezett – szubjektív jele a voltaképpeni eseménynek, amely a Krisztus feltámadása.”⁵ A voltaképpeni esemény tehát nem a damaszkuszi úton történt megvilágosodás, hanem Krisztus halála és feltámadása, ugyanis ez lesz ezután az az egyetlen esemény, amelyből Pál egész élete és tanítása táplálkozik, amelyben az élet, a tett, a gondolkodás eggyé válik. Az esemény igazsága út az Élethez, arra hivatott, hogy megnyissa az utat az Életbe.

A jelenkor fáradt, sőt nihilistának is nevezhető exegézisével ellentétben Badiou Pálja nem hermeneutikusan, nem mediálisan viszonyul a Krisztus-eseményhez, hanem explicit módon, azaz közvetlenül, mintegy megtestesítve azt. Pál viszonyulása Jézus feltámadásához axiómatikus, azaz döntésen alapul, hogy ezután mindent ennek az eseménynek a nézőpontjából, ezen eseményhez való ragaszkodásából fog megélni és megérteni. Jézus feltámadása ebben az értelemben nem pusztán egy egyedi esemény, hanem a halál legyőzésének univerzális eseménye, mely a „hit” révén válik egyedivé.

A damaszkuszi út tehát mintegy metaforája a halhatatlan egyediség választásának és tanúsításának, mely Pál életében a Feltámadott Krisztus hirdetésével azonos. Amikor Badiou nem a kereszthalált és ennek fájdalmát tekinti eseményként a megszülető szubjektum forrásának, az én olvasatomban nem a dicsőség katolikus teológiájához közeledik. Az örökkévalóság az ő filozófiai gondolkodásában szükséges az igazság objektív, univerzális tételezéséhez. Továbbá Badiou az élet új fogalmát ássa elő az *evangéliumokból* (mindenekelőtt *János evangéliumból*) és a páli levelekből, azt a *zóé aiónios*-t, azt az intenzitással teljes, az eventális igazsághoz hű, beteljesült, elpusztíthatatlan életet,

⁴ Alain Badiou: *Szent Pál. Az egyetemesség apostola*, Budapest 2012.

⁵ Hivatkozás a 1Kor 12, 10-re. *Uo.*, 37.

amelyet ezek az írások a semmisben feloldódó hétköznapi élettel állítanak szembe. Badiou ennek értelmében mutat rá Pálban a költőre és az antifilozófusra is, arra az alanyra, aki a *Korinthusiakhoz írt első levelé*ben az igehirdetés bolondságát proklamálja, melyet szembeállít a világ bölcsességével. Erre hivatkozva állítja a francia filozófus, hogy „a tudás érdemeinek eseményszerű eltűnése” teszi Pált az egyetemesség apostolává, aki „megvédi a keresztény hirdetés radikális újdonságát attól, hogy visszaessen a jelek és bizonyítékok logikájába.” Ezzel Pál, aki szüntelen hangoztatja, hogy a gyengeségében rejlik az ereje, „kitart a gyöngeség militáns diskurzusa mellett. A hirdetésnek nem lesz más ereje, mint az, amit hirdet.”⁶ A gyengeség az emberlét törekenységének szükségképpen velejárója, ebben az értelemben idézi a filozófus a 2Kor 4,7 cserépedény-hasonlatát: „Ez a kincsünk pedig cserépedényekben van, hogy amaz erőnek nagy volta legyen, és nem magunktól való”. A kincs nem más, mint az esemény maga, vagyis egy totálisan törekeny megtörtént-volt. Alázatosan, vele egynemű törekenységgel kell hordozni. A [...] diskurzusnak a gyöngeségben kell beteljesednie, mert abban van az ereje. Nem lesz se logosz, se jel, se elragadtatás a kimondhatatlan által. A nyilvános cselekvés, a pusztá hirdetés szegényes nyersesége fogja jellemezni, és valóságos tartalmán kívül nem lesz más bécse. Csak az lesz benne, amit mindenki láthat és hallhat. Ez az, a cserépedény.” Majd így folytatja, a fentieket a politikára a művészetre vagy akár a szerelemre is átértelmezve: „Mindenki, aki egy (szerelmi vagy művészi, tudományos vagy politikai) igazság alanya, tudja, hogy valójában kincset hordoz, és hogy végtelen hatalom hatja át. Egyedül szubjektív gyöngeségén múlik, hogy ez a törekeny igazság folytatja-e a kibontakozását. Nyugodtan mondhatjuk tehát, hogy csak cserépedényben hordjuk, napról napra tűrve annak parancsoló, gyengéd és körmönfont gondját, hogy vigyázzunk, semmi el ne törhesse.”

Badiou Pálja kizárólagosan a damaszkuszi út „szubjektív” eseményéből eredezteti mindazt, amit tesz és mond: a feltámadott Krisztussal való találkozásából. Ez az önmagában szubjektív, tehát más számára nem hozzáférhető, semmilyen külső igazolásnak alá nem vethető egyedi eseményre való hivatkozás azonban azért tekinthető egyszersmind az egyetemesség (eredendően a keresztény egyetemesség) megalapozásának is, mert egy „olyan igazságtudat formális feltételeit és elkerülhetetlen következményeit” teremti meg, mely nem tesz különbséget az Egy és a „mindenki számára” között. Ha tehát leegyszerűsítve akarnánk összefoglalni, hogy mit jelent Badiou számára a kereszténység univerzalizmusa, ezt mondhatnánk: csak egyetlen emberiesség van, nincs többféle. Ez az univerzális emberiesség pedig éppúgy ellenfogalma a globalizmusnak, mint az egymással versengő agresszív partikularitásoknak. Aki igazságról beszél, az meg akarja haladni az ezredfordulót globálisan jellemző relativizmust és partikularizmust. Badiou azzal a szilárd meggyőződéssel lép fel, hogy még a politika dimenziójában is lehet, sőt

⁶ *Uo.*, 103.

kell az igazságra kérdezni. A demokrácia jelenkori csődjét abban látja, hogy az csak a politikai *véleménynyilvánítás szabadságát* teremtette meg, amelybe egyre harsányabban tartozik bele gyilkos, fasiszta nézetek hangoztatása. Nem igyekezett azonban a modern demokrácia az *igazságnyilvánítás szabadságára*, amelynek következményeit egyre nyilvánvalóbban lehet tapasztalni a látszattá, sőt komédiává válása stációiiban.

A filozófus politikus, a jelen világunkra irányuló tekintettel megírt heretikus Szent Pál „monográfiája” azonban hívőnek és ateistának (mint egyébként maga Badiou is) egyaránt kihívást jelenthet. Vajon engedünk-e a körülmények azon egyszeri és többnyire többé meg nem ismétlődő konstellációjának, hogy életünket megváltoztatóan sűrűsödjön bennünk össze, és alannya változtasson minket? Vagy éljük a véletlenek és a körülmények sodrásában sorstalan énünk élettelen életét? És ha felismerjük is azt az igazságot, ami a mi életünké, meg tudjuk-e tartani a hozzá való, egy egész életen át tartó hűséget? Badiou a „hűség” szót megfontoltan a szerelem nyelvéből veszi, és mint minden egyes erre vonatkozó állításában kifejti, nem érzelmet ért ezen. Vajon lehetséges-e ez a hűség „hit” nélkül? És vajon egyenrangúak-e azok az egyébként is nagyon ritkán megtörténő események, amelyekhez hűek lehetünk: a szerelem, a költészet, a művészet csúcspontjai vagy az üdvözítő hit eseménye?

Az antik görögöségtől és az ótestamentumi hébertől egyaránt különbözik a keresztény diskurzus, mely a filozófus szerint abszolút új: „beavatkozást jelent a Történelemben, aminek következtében azt már nem egy transzcendens számítás irányítja egy tartam törvénye szerint”, hanem „kettétörik”.⁷ A kereszténység a Fiú diskurzusa, immár nem egyedül az Atyáról szól, hanem a Fiúban megjelenő feltámadott élet kerül a középpontba. S ez a kettétört transzcendencia megnyitja az utat, a kettő terében megjelenő szeretet számára. Ezzel a kereszténység nemcsak azt az általános üzenetet juttatja kifejezésre, „hogy ne bízunk többé olyan diskurzusokban, amelyek az uralom formáját ambicionálják”,⁸ hanem a Krisztus-esemény egyben a halál legyőzése is, mely itt és most a „mi” feltámadásunkban munkálkodik, s amelynek megnevezése az apostol feladata. Az apostol ezzel egyszersmind univerzális mintául szolgál az eseménynek (az esemény pillanatnyiségének) a *létbe* történő teljes átmentésében.

De vajon mit is ért Badiou olyan bibliai kifejezéseken, mint „feltámadás”, „örök élet”? Mit jelenthetnek az ő szótárában ezek a látszólag metaforikusan használt kifejezések? Mennyire önkényesen vesz át a filozófus teológiailag szemantizált terminusokat? Olvasatom szerint abban a tekintetben mindenképpen konzekvens Badiou olvasata, hogy egy erőteljes csodát jelölnek ezek a kifejezések nála: azt az eseményt, amikor az ember kilép a szociális, társadalmi, történelmi korlátainak időbeliségéből, ezeknek mintegy meghalva leveti a gazdagság, az osztálytudat, a rassz, a származás béklyóit, amikor az univerzális élet részesévé válik. Amikor megérti azt az igazságot, amely út lesz

⁷ Badiou, *Szent Pál*, 83.

⁸ Badiou, *uo.*

számára az élethez. A Krisztus-esemény igazsága utat nyit számára az univerzalizációhoz, melynek igazságát a szeretet tölti be.

Ez az új élet, az eseményhez hű alany élete, az apostol és a filozófus közös diskurzusában a hit, a remény és a szeretet hármasságában manifesztálódik. A hit nem pusztán szívbéli állapot, hanem az eseményhez való hűség a hirdetésben. A hit szeretet nélkül meddő szubjektivizmus. Hiszen a hit önmagában szubjektív maradna, s csak a szeretet révén válik cselekvővé. A szeretet, a szerelem „egyedül eszközöli ki gondolat és cselekvés egységét a világban”⁹, s olvasztja el, sőt pusztítja el az önszeretet minden igazi szerelemben, nő és férfi szerelmében éppúgy, mint az Isten szerelmében. A kereszténység üzenete sosem lehetne univerzális a szeretet híján, igazsága nem szólhatna mindenkinek. A szeretet nem más, mint hűség a Krisztus-eseményhez. „A hit nyitás az igazra, a szeretet az igazság pályájának univerzalizáló ténylegessége, a remény pedig a pálya állhatatos követésének elve.”¹⁰

2. SLAVOJ ŽIŽEK: ISZONYTATÓ KERESZTÉNYSÉG

Alain Badiou Pálja a modern kor forradalmárainak rokona. Vele ellentétben Žižek az átlagember (evilági) megváltásán gondolkodik. Vajon van-e még ellenszere a posztmodern állapot perverziójának? És vajon a kereszténységben rejlik-e egy ilyen *pharmakon*? Abban a kereszténységben, amelyet Slavoj Žižek „iszonyatosnak”, monstruózusnak, szó szerint „rettenetes”-nek tart? Vajon van-e elég erő, dinamizmus a keresztény gondolkodásban ahhoz, hogy az „új” és az „örök” iránti szenvedélyével hatni tudjon egy történeti pesszimizmusba, relativizmusba hajló kor politikai gondolkodására?

Amikor ezeken a kérdéseken morfondírozik a filozófus, nem általában a kereszténységről beszél. Ugyanis ő is különbséget tesz egy intézményesült és egy „ontológiai” kereszténység között. Míg az előbbit a maga provokatív pszichologizáló nyelvezetén „szado-mazo” kereszténységnek nevezi, amelyik hol végletesen erőszakos, hol tetszeleg az áldozat szerepében, addig az ontológiaiának nevezhető kereszténységben a tételesen nem hívó filozófus azt a *keresztény tapasztalatot* faggatja, amelyben viszont hisz. Hiszi ugyanis, hogy az a mai történeti pillanatban rendkívül fontos, az ő pszichoanalitikus politikai filozófiájának a beszélgető partnere.

A francia baloldali filozófián, G. K. Chestertonon és Ivan Illichen felnevelkedett Žižek a posztmodern állapotot a perverzió uralmával jellemzi. A posztmodern nemcsak törölte szótárából azt, hogy valami „tilos”, hanem egyenesen megtiltotta magát a tiltást, következképpen „a tilalmak tiltásának világában nem létezik többé bűn”. A bűnt mint olyat kiiktató posztmodern állapotban a felettes én egyszerűen obszcénné válik, azt követeli, hogy mindazt, amit tilosnak kellene tartani, azt ne csak megtegy, de élvezd

⁹ Badiou, *Szent Pál*, 173.

¹⁰ *Uo.*, 177.

is. Kötelességed élvezni azt, hogy a vágyaidat minden gát nélkül kielégíted. A szlovén gondolkodó a fogyasztói kapitalizmusban élő egyén vágyának obszcenitását Jacques Lacan elméletével fejti ki, de utal a fentebb bemutatott René Girard-ra is, aki szerint az Istentől elválasztott embernek nincs saját vágya, s folytonosan másoktól kölcsönzött vágya pervertálja, erőszakos bestiává teszi. Hegeliánus dialektikával idézi vissza Žižek Dosztojevszkij *Karamazov testvérekéből* azt az állítást, hogy „ha nincs Isten, mindent szabad”; amire viszont Lacan egy paradoxonszerű megfordítással reflektált: „Ha nincs Isten, minden tilos”. És mindkettő igaz, fejti ki Žižek, mert ma egyfelől mindaz, amit a morál, a társadalmi szabályok évezredekken át tilosnak ítélték, szinte kötelesség, másfelől viszont a modern ateista hedonizmusa voltaképpen a „minden tilos” világa is, mely az úgynevezett „politikai korrektséggel” és egyéb elnémító tabukkal sokkal elementárisabban rabbá teszi az egyént, mint korábban a vallás a maga törvényeivel.¹¹

Abban az ezredfordulós történeti pillanatban, melyben (egy történelmi idézettel élve) „a helyzet reménytelen, de nem komoly”, írta meg Žižek *A törékeny abszolútumot*, melynek alcíme *Avagy miért érdemes harcolni a keresztény örökségért?*¹² Míg más kortárs gondolkodók, például Peter Sloterdijk, az ökológiai mozgalomban keresnek megoldást, Žižek a nagy történeti vallásokat pásztázza végig. Ezek szerinte megmaradtak a „bölcse-ségirodalom” szintjén: pusztán azt hirdetik, hogy mértéket kell tartanunk az evilági örö-mökkel szemben, vagy hogy el kell fordulnunk az időbeli világtól. Ezért kizárólag ebből a másfelől joggal iszonyatosnak tartott kereszténységből jöhet valami új. A kereszténység radikális törést hozott a vallások történetében, mivelhogy kiiktatja a „szent” és a „profán” dichotómiáját, sőt: száműzi a szentséget a vallás centrumából. Az összes történelmi vallás közül a kereszténység az egyetlen, amely eseményszerűen összekapcsolja egymással a mindenkori most-ot és az örökkévalóságot. A keresztény hit szerint „minden egyes egyén közvetlen kapcsolatban áll az univerzalitással, azzal, amit a hit Szent Léleknek, a politikai filozófia emberi jogoknak és szabadságoknak nevez. Ez nem születési vagy egyéb társadalmi kiváltság a kereszténységben, sőt ezeket a kereszténység mintegy le is rombolja, amikor arra szólítja fel Jézus a követőit, hogy szakítsák ki magukat abból az organikus közösségből, amelybe beleszülettek.”¹³ Žižek is, akárcsak Alain Badiou, a Krisztus-eseményből születő és ahhoz hű szubjektumot tekinti a keresztény vallás egyedülálló üzenetének, de ezt a mindent megváltoztató eseményt Hannah Arendt és Ivan Illich nyomán a szabadsággal azonosítja. Számos példával és rövid elem-zéssel arra mutat rá, hogy a szabadság a liberális társadalmakban szintiszta hazugság. Egyfelől azért, mert a globális kapitalizmus liberális társadalmi az ember „természe-tének” nevezik azt az erőszakosan megváltoztatott létállapotot, melynek maximális

¹¹ Ld. Slavoj Žižek / Boris Gunjevic: *God in Pain. Inversions of Apocalypse*, New York 2012, 44.

¹² Žižek, *A törékeny abszolútum. Avagy miért érdemes harcolni a keresztény örökségért?* Typotex kiadó Budapest, 2011.

¹³ Žižek, *A törékeny abszolútum*, 210.

kívánsághorizontja az emésztés, a szex, önmegmutatás, a turizmus és mindaz, ami az emberi nyomorúság modernizálásának nevezhető, s amelyet a szüntelenül növekvő fogyasztás és élvezet imperativusával rákényszerítettek a ma emberére. Másfelől azért, mert hamis szabadságot kínál, elhitetve velünk, hogy nem egyszerűen az lenne a szabadság, ha olyan alternatívák közül választhatunk, amelyek meghatározott koordináták között érvényesek, hanem ha megváltoztatjuk magukat a koordinátákat is. A kereszténység szabadsággalvetéssel vet számot, „hogyan létezik az Örökkévalóságnak egy traumatikus pontja”, hogy a hit tárgya egy *időbeli* esemény, s ez a törékeny időbeli mozzanat vezet el az *örök* igazsághoz. Éppen ezért csak a kereszténységre igaz, hogy szeretetvallás, mert csak az evangéliumi újjászületés tesz képessé arra a szeretetre, „melyben kiválasztunk egy véges, temporális tárgyat, [...] >mely többet jelent, mint bármi más<, mely számunkra abszolút, örök érvénnyel rendelkezik”. A szeretetnek e minden emberre, a szegényre, az elnyomottra, a bűnösre és az ellenségesre is kiterjedő egyetemesége az, amely a páli leveleket összekapcsolja „a szeretet kommunizmusával”.

Žižek abban nagyon is protestáns, hogy az örökkévalóságnak és a temporális, halandó ember közötti szeretettelalkozásának lényege ez a *törékenységgel*, ez a *trauma*. A Názáretit is a kereszten függve szemléli, amint haláltusájában anyanyelvén azt mondja: „Éli, Éli, lámá sabaktani”. A filozófus ebben egy hasadást lát, ebben a traumában az Isten mintegy maga az, aki saját magát hagyja el, aki távolságot vesz önmagától. Isten és ember tragikus távolságából Isten saját magától vett távolsága lesz. Ennek a Megváltónak nem Mózes és nem Dávid király a zsidó előképe, hanem Jób, akinek szenvedése Istent ugyancsak a „gyengeségében” manifestálta. A szenvedő Istennek Žižeknél szinte ikonikussá váló képe ugyan emlékeztetheti az olvasót az isteni fragilitás negatív teológiájára, ám a szlovén filozófus számára ez a szenvedés – mint Istennek az emberrel való teljes közösség vállalása –, egyben a reménység forrása is. Előszóval idézi Schellinget: „Isten élet, nemcsak lét, és minden életnek sorsa van, alá van vetve a szenvedésnek”.¹⁴ Egyedül a szenvedő Isten feltételezése nyújt számára megoldást igazság és értelem ama végletes kollíziójára, amely egyébként feloldhatatlanul ellentmondásokba taszítja azt, aki olyan történelmi eseményeken töpreng, mint például a Shoah.

A *törékeny abszolútum* Újszövetség-olvasata Alain Badiou Páljához képest felülete-sebbségű és kevésbé végig gondoltnak tűnhet, talán azért is, mert a kegyelem alanya nála igen változatos: éppúgy lehet egy olyan csoport, amely Jacques Lacan pszichoanalitikus örökségét gyakorolja, mint egy baloldali politikai tábor. És végül mindkettő a történelem megváltoztatásában reménykedik, s ebben keresi a keresztény embert mintájául és partneréül.

Žižek írásainak kereszténységszkepszis végletek között oszcillál. Egyfelől talmudista szkepszissel és humorral adaptálja bibliaolvasatait a kortárs politikai jelenségek leírására.

¹⁴ Az idézet Schelling *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* c. írásából származik. Ld. Žižek, *God in Pain*, 157.

Másfelől azonban mélységes komolyságot is ad ezeknek a pszeudo-teológiai eszmefuttatásoknak, totális kétség szülöttje gondolkodásának „eszkhatologikus apokalipszise”, ugyanis már egy baloldali világfordulatnak is csak a késleltetést, a vészfék szerepét tudja elképzelni, hogy ti. egy pillanatra megtorpantja a modern világ száguldását a szakadék felé. Ebben a feltartóztatásban van szerepe a kereszténységnek, mert hogy az a megtérés és a bűnbocsánat üzenetével sokkal többet akar, mint az egyensúlyát veszített kozmikus rend helyreállítását. Azt ígéri, hogy magát a múltat is megváltoztatja. Ugyanezzel a paradoxonnal – az örökkévalónak egy törékeny pillanatban való megmutatkozásával – szembesít bennünket a megtérés és a bűnbocsánat sajátosan keresztény fogalma is: a megtérés olyan időbeli esemény, mely a múltra, a jelenre és a jövőre egyaránt érvényes bűnbocsánattal „*magát az örökkévalóságot változtatja meg.*” „Kegyelem nélkül sorsunk változhatatlan maradna, végérvényesen rögzítené a választás örökkévaló aktusa.”¹⁵

Žižek merészen adaptálja a bűnös megtérésekor nyert üdvözlés és bűnbocsánat igazságát a történelemre, minden egyes *metanoiával* a történelem maga is megváltozik. Szerinte Heidegger „világban szegény gyíkja” (*Bevezetés a metafizikába*) is csak azért lehet a szűkösség metaforája, mert valami általunk ismeretlen módon az állat is tudatában van az egész természet világát átható fájdalom és szenvedés révén annak a világ-nélkülözésnek, melyet csak az isteni Logosz megjelenése oldhat fel. Ezzel a humorosan apokaliptikus Žižek végül is azt állítja, hogy a világtörténelemben nem létezik szekuláris megoldás.

3. GIORGIO AGAMBEN: JÉZUS ÉS PILÁTUS A TÖRTÉNELEM SZÍNPADÁN

Giorgio Agambent közismerten tanítványi viszony fűzte Martin Heideggerhez, és szoros barátság kapcsolta Ivan Illich-hez és Pier Paolo Pasolinihez is. Kezdetől fogva érdekelte a jogfilozófia, melyet fő művében, a nyolckötetes *Homo Sacer*-ben bőségesen hasznosított. Miközben filológusként és egyháztörténészként is jelentős oeuvre áll mögötte, az utóbbi évtizedben elsősorban a politikai teológiai írásai, és ezzel szoros összefüggésben a COVID jelenség politikai kritikai írásai váltottak ki erős visszhangot.¹⁶

Egyik legutóbbi könyve, a *Pilátus és Jézus* (2014) azonban visszakanyarodik gondolkodása történetfilozófiai és messianisztikus forrásaihoz. A hosszabb esszé terjedelmű írás elsősorban jogtörténeti, ám egyszersmind filológiai, sőt foucault-i értelemben „archeológiai” perspektívából közelít az evangéliumi történés eseményéhez, Jézus elfogatásához, peréhez és kereszthalálára való elítélésével. Az evangéliumi elbeszélés ezen részét az emberiség történetében kulcsfontosságúnak tekinti, mert összefonódik benne az időbeliség

¹⁵ Žižek, *Törékeny abszolútum*, 167.

¹⁶ Ezirányú írásairól legutóbb Losoncz Alpár nyújtott nagyszerű kritikai összefoglalást. Losoncz Alpár: *Néhány marginália a járvány kapcsán*, Tiszatáj 2022. október, 53–61.

és az örökkévalóság, s ezzel kulcsot ad a történelemhez intézhető releváns kérdések megfogalmazásához is.

A bibliai passzus vizsgálata során tehát elsősorban arra a jogi eljárásra kérdez rá, amelyet Poncius Pilátus vezetett Jézus perbe fogásával. Megállapítja, hogy az eljárás a római jog rendje szerint indult, a vád tisztázására irányuló kérdéssel, a vádlott meghallgatásával (Jn 18, 28–32). Azonban a Pilátus és Jézus között lezajló beszélgetésekkel egy különös fordulat áll be: ezek során ugyanis a vádról és annak jogos vagy jogtalan voltáról áttérődik a dialógus a látható, azaz földi birodalom, illetve a mennyei, láthatatlan birodalom kapcsolatára. Noha Pilátusnak rendelkezésére áll minden jogi eszköz arra vonatkozólag, hogy Jézust felmentse, mint ahogy arra is, hogy elítélje, a per kimenetelét egyik jogi lehetőség sem határozza meg. A kimenetelt Jézus két egymást követő deklarációja határozza meg, mely szerint az ő országa nem ebből a világból való, és a helytartónak semmi hatalma nem lenne, ha az „onnan felülről” nem adatott volna neki (Jn 18,36; 19,11). Erre Pilátus ugyan megpróbálja szabadon bocsátani foglyát, de sikertelen kísérlete után végül is ahelyett, hogy ítéletet mondana, kiszolgáltatja Jézust a zsidó vallási vezetőknek. Vajon azt jelenti-e mindez, hogy Pilátus csak egy eszköz Isten kezében, hogy a Messiás meghalasson és megdicsőülhessen? Ezt az üdvörtörténeti magyarázatot képviselte a protestáns egyház számos teológusa, többek között Karl Barth is, aki szerint először maga az Atya szolgáltatta ki a fiát, amikor a keserű pohár kiívását szükségesnek tekintette, majd Júdás szolgáltatta ki a Mesterét a főpapoknak, amikor elárulta, végül pedig Pilátus, aki a zsidóknak kiszolgáltatja Jézust, hogy kereszt-halált haljon. Agamben azonban éppen ezen a ponton fordít az érvelésen, feleleveníti a peres eljárás egy korakeresztény, Lactantiushoz köthető olvasatát, amelyet az egész evangéliumi elbeszélés menetén belül újraértelmez. A korakeresztény hagyománnyal egyezően ugyanis Agamben is azt a következtetést vonja le, hogy Pilátus végül nem hirdetett ítéletet, hanem azt megkerülve „átadta”, kiszolgáltatva Jézust a szanhedrinnek.¹⁷ „Akkor azért nekik átadta őt, hogy megfeszíttessék. Átvették azért a zsidók Jézust és elvitték” (Jn 19,6). A görög szöveg az átadásra, a kiszolgáltatásra a *παρέδωκεν* igei perfectumot használja, amelynek főnévi megfelelője, a *paradosis* azt is jelenti, hogy „hagyomány”, „tradíció”.¹⁸ A Názáreti kiszolgáltatásának megnevezése tehát ambivalenciákkal terhes, a jogi eljárás menetét és az elmaradt bírósági ítéletet tekintve különös-

¹⁷ Jelen keretek között teljesen értelmetlen lenne belebonyolódni a pro és kontra érvekbe, amelyek ezen exegézist övezik. A bibliakutatók általában Hugo Grotiusra szoktak hivatkozni, aki Lactantius érvelését cáfolni kívánta. Ld. D. L. Dusenbury: *The judgment of Pontius Pilate: A Critique of Giorgio Agamben*, Journal of Law and Religion 32, no. 2 (2017): 340–365 <https://www.cambridge.org/core/journals/journal-of-law-and-religion/article/judgment-of-pontius-pilate-a-critique-of-giorgio-agamben/213B4E09DF4DB1367A1D62E14A235339>

¹⁸ A két szó közötti szoros rokonságot, azonos töre való visszavezetésüket Agamben csak említi, nem fűz hozzá semmilyen kommentárt. Mi is csak eltöprenghetünk egy lehetséges összefüggésen. Talán arról van szó, hogy a pusztá hagyománnyá vált vallás, amivé vált a judaizmus Jézus idejére, szükségképpen a Messiás gyilkosává kellett, hogy váljon? Sőt hogy a valójában pusztá hagyománnyá vált vallási hit erőszakos, gyilkos?

képpen nyitott maradhatott az értelmezésre, ám egyszersmind nyilvánvalóvá vált, hogy egy hagyomány, egy tradíció lépett működésbe. A világi hatalom képviselője felhatalmazást kapott arra, folytatja Agamben az érvelést, hogy megítélje annak a hatalomnak a képviselőjét, amely „nem innen való”. A helytartó ugyanis logikusan következethetett egy ilyen felhatalmazásra Jézus szavaiból. Ám mégsem él ezzel a hatalmával, talán mivel már számára is felismerhetővé vált az a szakadék, amely a történetiség és ezzel együtt minden földi uralom törekénységét elválasztja a transzcendens örök rendtől.

A *Pilátus és Jézus* e központi filozófiai felvetését mélyíti el egy kritikai reflexió Dante Alighieri *De monarchiájára*. Dante ugyanis ebben az írásában azzal érvel, hogy a Pilátus a perben az egész emberiséget magában foglaló Birodalom nevében ítél, ezért illetékes bíró volt, akinek ítélete jogos büntetést ró ki. „Ha tehát Jézus nem tisztességes bíró révén szenvedett volna, nem lenne az ő büntetése igazságos”, állítja Dante, és nem működne az ítéletben egyfajta összhang a mennyei és a földi uralom között.¹⁹ Ez az üdv-történeti érvelésmód azután különösképpen mérvadóvá vált a protestáns teológiában, mint fentebb bemutatam. Ebben az üdvtervi teológiában mindenki csupán marionett bábu, még Pilátus is az, aki az evangéliumi történet nagyon is realisztikus, autonóm módon cselekvő és történetileg is hiteles alakja. Nem illik tehát az elbeszélésbe az, hogy Pilátus is csak Isten üdv-történeti eszköze lett volna. A történet kimenetelének kulcsa tehát abban keresendő, hogy a per során folytatott dialógusok leleplezik számunkra azt a drámai feszültséget és ellentmondást, amely a mennyei és a földi hatalom között feltárul, és amelynek következménye Jézus kereszthalála. Ott áll Jézus, a kegyelem és a megváltás megtestesüléseként. A világ azonban nem akar megváltást és kegyelmet, hanem „jogosságot” akar. És ezt éppen azért akarja, mert nem akar megváltva lenni.²⁰

Ez a végtelenül magányos és kiszolgáltatott Megváltó felidézheti az olvasóban Pier Paolo Pasolini filmjét, a *Il Vangelo Secondo Matteo*-t (1964), amelyben a fiatal Agamben Fülöp apostolt játszott. Ez a fél évszázaddal később írt esszé is mintha emléket állítana ennek a Krisztusnak. A több lehetséges ok közül talán ezért is maradt ki a messiási perspektívából felvázolt jogi elemzésből az evangéliumi dráma sarkalatos, sőt a kimenetel szempontjából meghatározó jogi mozzanata: Barabbás szabadon bocsátása. Ismeretes a történet: Pilátus végső kétségbeesésében, hogy nem talál módot Jézus sza-

¹⁹ „Még maga Krisztus is a büntetést szenvedén *János evangéliumában* így kiált fel: elvégeztetett; ahol pedig elvégeztetett, ott semmi tennivaló nem maradt. A dolog megértéséhez tudnunk kell, hogy a büntetés nem egyszerű bűnhődése a bűnösnek, hanem olyan bűnhődése, melyet a büntető joghatósággal felruházott személy ró ki, tehát, ha a büntetést nem illetékes bíró szabja ki, azt nem büntetésnek, hanem sokkal inkább igazságtalanságnak kell nevezni. Ezért kérdezte az a bizonyos egyiptomi Mózesztől: Ki rendelt téged bíróvá felettünk? Ha tehát Krisztus nem vetette volna alá magát illetékes bírónak, ítélete nem lett volna büntetés, illetékes bíró pedig csak az lehetett, aki az egész emberi nem felett joghatósággal rendelkezett, minthogy Krisztus testében, mely (a Próféta szerint) összes fájdalommat vállalta és viselte, az egész emberi nem büntetett. És Tiberius császár, akinek Pilátus helytartója volt, nem rendelkezhetett volna joghatósággal az egész emberi nem felett, ha a Római Birodalom nem jog szerinti lett volna.” Dante Alighieri: *De monarchia* (1312), II, 12, Agamben, *Pilátus*, 52.

²⁰ Agamben, *Pilátus*, 61.

badon engedésére, felajánlja a zsidó tömegnek, hogy válasszon, amnesztiával elengedje-e nekik Jézust Páska szombatjára, vagy pedig inkább a rablógyilkos Barabbást bocsássa-e szabadon. A tömeg az utóbbit választja. Barabbás kegyelmet kap, jogilag elrendezettett a bűne, szabadon léphet ki a börtön kapuján. Miközben a jogosság és az igazságérzet a legnagyobb felháborodással tekint erre az epizódra, az *evangélium* azt is bemutatja, hogy Jézus ugyanezen idő közben megy keresztfára, Barabbás helyett (is). Ezzel egyszerűsmind manifestálja az elbeszélés, hogy a kegyelem nemcsak jogi, hanem méginkább transzcendens, mennyei értelmében valóban botrány: annak egyenesen az ellentéte, ami jogos, ami igazságos, ami megérdemelt – kegyelem.

Azonban nemcsak jogi értelemben juthat más konzekvenciára az, aki Barabbás történetet is bent tartja Jézus és Pilátus drámájában. Míg Agamben szerint a történelem válik itt le az isteni elrendelés, a sors képzetéről, addig ugyanilyen érvek szólnak amellett is, hogy a történelem a maga transzcendens értelmében felfüggesztődik. A helyére lép a „végidő”, az *ecclesia* ideje, a kegyelem ideje.

Agamben ebben a rövid bibliai kommentárjában folytatja tehát azt a polémiaját, amelyet az üdvtörténet teológiájával folytat. Ő maga a saját történetfelfogását messiásinak nevezi, s ebben visszanyúl Walter Benjamin *Teológiai–politikai fragmentumához*:

Csak maga a Messiás teljesít be minden történelmi folyamatot, mégpedig abban az értelemben, hogy csak ő az, aki beváltja, beteljesíti, megteremti a történet vonatkozását a messiásira. Ezért nem akarhatnak maguktól valami messiásira vonatkozni a történelmi dolgok. Az Isten Országa ezért nem telosza a történelmi dűnamisznak, ezért nem lehet célul kitűzni. Történelmileg tekintve nem cél, hanem befejezés. A profán világ rendjét ezért nem lehet az Isten Országának gondolatára alapozni, ezért a teokráciának nincs politikai értelme, hanem csak vallási értelme van.”²¹

A sűrű passzus először is érinti a zsidó-keresztény történetfelfogás eszkatologiai alapkérdését: hogy ti. a Messiás, illetve Jézus Krisztus országlása, az, amit Isten országának szokás nevezni, vajon a célja-e a történelemnek, amely felé az halad és amelyben eszerint így szüntelenül inherensen munkálkodik, vagy pedig a történelemnek mintegy véget vetve, annak a bevégzője? Benjamin nem tagadja a messiásit a történelemben, pusztán azt állítja, hogy a profán történelemnek ez az eszkatologikus vonatkozása nem közvetlen, és nem is értelmezhető. Majd egyedül a Messiás maga az, „aki beváltja, beteljesíti, megteremti a történet vonatkozását a messiásira”.

Ámde mi van akkor, ha a Messiás már eljött, ha egy történelmi vallás jött létre, amely Istent történelmi személlyé is teszi az inkarnációban? A keresztény teológiában, a páli levelek felől úgy is olvashatnánk Benjamin passzusát, hogy a civilizált emberiség történetében van egy cezúra. Míg az ótestamentumi idők a keresztény diskurzus szerint egy

²¹ Walter Benjamin: *Angelus Novus*, Budapest 1980, 977.

olyan lineáris történeti folyamatot alkotnak, amely a krisztusi végpont felé halad, s amelyet egyes keresztény gondolkodók, például Johann Georg Hamann Istennek a történelemben megmutatkozó írásának is tekintettek, addig ez a történeti idő az időszámítás zéró pontjával radikálisan megváltozik. Isten Fia ugyanis, aki az „idők alkotmányán” jelent meg, a halálával és feltámadásával mindent beteljesített, minden próféciát, sőt minden egyes életsorsot is. Ettől kezdve a történelem transzcendens vonatkozása mintha fel lenne függesztve, mintha az eltelt kétezer év csak a vég, az eszkhaton feltartóztatása, illetve pontosabban a „visszatartása” lenne. A „visszatartás” kifejezés a 2Thess 2,6–7-ből származik, mely szerint a világi történelem végét, Jézus Krisztus di-csőséges újrakezdetét valami visszatartja, talán a „Római Birodalom” vagy az „egyház”, a maga teljességében vagy részlegességében. Míg Hieronymus szerint az egyház a maga egészében, a Szent Lélek jelenlétével tartja vissza az idők beteljesülését, addig a 4. századi afrikai teológus, Tyconius szerint ez a visszatartó erő az ecclesia sötét oldalával azonos, azzal a gonosszal, mely születésétől munkál benne. Míg Hieronymus értelmezéséből az ismert üdvtörténeti teológia bontakozik ki, addig Tyconius értelmezésére támaszkodva Agamben a feltartóztatott időt a „vég” idejének nevezi (szemben az idők végével), amelyet másképpen *posthistoire*-nak is szoktak mondani, és annak a messiással való kapcsolatára kérdez rá. Ehhez eleveníti fel Tyconiusnak az egyház két testéről szóló gondolatait.

Az ellentmondásosan hol katolikusnak, hol donatistának tekintett Tyconius nevéhez fűződik egy mennyei, „láthatatlan” egyház feltételezése is a földi intézményen kívül. Tyconius szerint Krisztus és az egyház értelmezése nem alapulhat az egyház látható megnyilvánulásain, s hogy a látható egyház kultusza éppúgy szólhat Krisztusnak, mint a Sátánnak, attól függően, hogy milyen szellemben végzik. A *Regulái*ban ugyanis Tyconius arról értekezik, hogy az egyház mint a Krisztus teste ugyan egy, de a történelem folyamán egészen az Antikrisztus fellépéséig két oldala van, egy bal oldali bűnös, istentelen, és egy jobb oldali, kegyelem alatt álló. Tyconius azzal érvelt, hogy Sára és Hágár gyermeke, azaz Izsák és Ismaél is együtt cseperedett fel, amiképpen a búza is együtt növekszik a bevetett földön a gazzal, s majd csak aratáskor választatik szét.²²

Ezt az írásmagyarázatát Agamben az *Il mistero del male*, azaz *A gonosz misztériuma* (2013) két esszéjében továbbfűzi, mégpedig egy hivatkozással Dosztojevszkij *Karamazov testvérek*-jének ama passzusára, amelyet már Ivan Illich is sarkalatosnak tekintett. A Nagy Inkvizítorral folytatott beszélgetésben ugyanis az egyház maga olyan hatalomként jelenik meg, „amely nemcsak visszatartja Krisztus újra eljövételét, hanem azt végérvényesen meg akarja akadályozni: „Menj, és sose térj vissza”, mondja az Nagy Inkvizitor Krisztusnak.²³ Agamben azt az egyházkritikai gondolatot is megkockáztatja,

²² Tyconius: *Szabályok könyve*, Hermeneutikai Füzetek12, Budapest 1997.

²³ Giorgio Agamben: *Il mistero del male*, idézve a német kiadásból: *Das Geheimnis des Bösen*, Berlin 2015, 23.

hogy a látható, institucionalizált egyház – vagy annak egy része – maga is a Krisztus újra eljövetelének feltartóztatója lenne: nemhogy nem várja a vőlegényt, de a gonosz szőlőművesekhez hasonlóan (Mt 21,33–39) meg kívánja hiúsítani a *parusiát*. Amennyiben ugyanis azt deklarálja, hogy ő Isten Királyságának földi megvalósítója, azaz hogy itt és most uralkodik a Krisztussal, éppen az egyház az, akit Pál az idők visszatartójának nevezett, aki visszafogja az Újtestamentum ígéretének beteljesülését.

Mivel tartja vissza? Egy hamis üdvtörténettel, kanyarodik vissza a gondolatmenet Walter Benjaminhoz, egyetlen, szinguláris, konzekvensen a vég felé haladó céltudatos történeti folyamat feltételezésével, mely szükségképpen azon az előfeltevésen alapul, hogy a világi uralom leképezi a mennyei uralmat. Ha ugyanis leképezik a profán uralkodási formák a szellemi, akkor azok mintegy előkészítik vagy netán már be is teljesítik, sőt akár már be is teljesítették az Isten országára vonatkozó mennyei tervet. Ha pedig nemleges a válaszuk egy ilyen összekapcsolásra, akkor elválasztjuk a profán történelmet a szakrálistól, mivel nincs közöttük közvetlen kapcsolat, és csak a Messiás, illetve Jézus Krisztus országlásával teljesül be az emberi történelem, amikor is az isteni uralom annak véget vet. Benjamin állásfoglalása ebben a kérdésben egyértelmű: „A profán világ rendjét ezért nem lehet az Isten Országának gondolatára alapozni, ezért, hogy a theokráciának nincs politikai értelme, hanem csak vallási értelme van.”

Agamben jogi értelmezést is ad ennek a különbségtételnek: a világi hatalom csak legális lehet, de sosem lehet egyben legitim is. Fölmerül a lehetősége annak, hogy egy „szellemi” hatalomgyakorlás, azaz az egyház szolgáltassa a legitimációt, amiképpen ez sok évszázados gyakorlatként működött Európában is. Hogy miért igenlik politikai gondolkodók és teológusok is ezt a kölcsönös egymásrautaltságot és szövetségi hatalommegosztást, és ez miért alapjaiban hamis, azt Agamben az *autoritas*, a *potestas* és a *legalitas* politikai jogtörténeti fogalmaival magyarázza el. A szellemi hatalom *autoritas*, azaz tekintély, a politikai hatalom pedig *potestas*, azaz erővel, sőt erőszakkal rendelkező hatalom. Míg a szellemi hatalomgyakorlás az igazságosságra épül, amiképpen Istent is az *Őszövetség* az „Igazságosság Napjának” nevezi, s ez az igazságosság *legitimál*ja a hatalmát, addig a mindenkori történelmi hatalomgyakorlásnak a jogra kell épülnie, azaz az lényegét tekintve *legalista*.

Következésképpen a politikai hatalom csak legális lehet, de sosem lehet legitim. A vallások, amint arra a *religio* szó a maga félreérthető jelentéseivel is utal („összeköt” vagy „újraelvas”), sokszor elhamarkodottan csak a szó egyik jelentésével foglalkoznak, és fundamentalista módon kötik össze a mennyet a földi dimenzióval, ahelyett hogy „újraelvasnák” ezt a kapcsolatot. A spirituális és a világi hatalom összemosásával konstruálódnak folyamatosan ideológiák a liberális demokrácia csődjéről, a modern szakrális királyságról, a kalifátus felélesztéséről vagy az egyeduralom más teokratikus változatairól, melynek következménye a kormányzat istenítése. A filozófus nem mondja ki *expressis verbis*, de a pápaság intézményére is vonatkozik mindez, amennyiben az egyeduralmi, amennyiben az csalhatatlan (tökéletesen igaz), és amennyiben magát a mennyi

mintájával azonosnak tekinti. Ez az egybefonódás Agamben legújabb írásaiban a „kivételes állapot” állandósításának hatalmi diktátumában, a jogrend, a legalitás teljes felfüggesztésében manifesztálódik: „Egy önnön vesztét érző kultúra, melyben nem maradt élet, megkísérli uralni pusztulását ama egyetlen módon, melyet ismer – egy permanens kivételes állapot révén. A totális mobilizációt, melyben Ernst Jünger korunk lényegi jellegzetességét látta, ebből a perspektívából kell megértenünk. Mobilizálni kell az embereket. Minden pillanatban rendkívüli állapotban kell érezniük magukat, az utolsó részletekig leszabályozva azok által, akik vészhelyzet kihirdetésével tartják fenn hatalmukat. Míg a múltban a mobilizáció az emberek összetételére törekedett, most már az egyes emberek elszigetelését tűzi ki céljául, hogy eltávolítsa őket egymástól.”²⁴

A posthistoire korszaka azonban nyilvánvalóan felfedi, hogy „a hátramaradt idő” egy iszonyatos drámai küzdelemnek az ideje, mely egy már-nem és egy még-nem köztes-ségében zajlik. Az eszkatologikus időfelfogással ellentétben a jelenkor nem a „végidőkben” él, mely egy világosan meghatározott cél felé halad, hanem a végnek az ideje, „messiási idő”, melyről az apostol azt írta, hogy az az idő, ami még „hátra van”. Én a magam részéről úgy tudom ezt elképzelni, mintha egy nem tudott és lényege szerint meg nem ismerhető időpillanatból történő visszaszámlálást, amelyben csak az tudható, hogy visszaszámlálunk. Tehát minden egyes pillanat egy „most”.

Ez a „most” egy elementáris harc drámai most-ja, amelyben nagyon is konkrét történelmi erők a szereplők, és amely felfogása szerint egyben misztériumjáték is, mert egy olyan titkot rejt magában, amelyet Pál thesszalónikai leveleinek címzettjei ismertek, és amelynek végkimenetele felől az apostol nem hagy kétséget. Ebből a nagy drámából senki sem vonhatja ki magát: politikailag, erkölcsileg és szellemileg is fel van adva a lecke mindenkinek. Ebben a történelmi drámában egybeesik az *eschaton* – Az Utolsó ítélet – a jelenidővel, azaz a páli „most”-tal, amely az alkalmas idő *kairos*-aként arra szólít fel, hogy határozottan el kell foglalnia mindenkinek a maga választotta helyét, ahol áll.

Ezzel az agambeni felszólítással egyszersmind vissza is kanyarodtunk Pilátus és Jézus dialógusához, amelyet a filozófus a máshonnan való, illetve a földi hatalom inkonzisztenciájaként, végletes szétválasztásaként értelmezett. A történet ugyanakkor egy allegória is, amelynek üzenete van a jelenkori világtörténesek horizontján is. Mert mit von maga után az, ha Jézus ítélet nélkül lett kivégezve? És mit jelent ez a jelenkori történelemre vonatkoztatva? Egy üdvtörténet híján való messianizmus fogalmazódna-e meg abban a paradox logikában, amely „a történelem vége” helyett a mindenkori – vagy ma mégiscsak nyilvánvalóbb? – „vég történelméről” beszél?²⁵ Az ítéletre használt

²⁴ Giorgio Agamben: *Amikor ég a ház*, in: A szem, 2020. 12. 04. <https://aszem.info/2020/12/giorgio-agamben-amikor-eg-a-haz/>.

²⁵ A vég történelmének agambeni elméletéhez szorosan kapcsolódnak újabb kisebb írásai. Ezekből idézek: „Mégis melyik ház ég? Szülőfölded, Európa vagy az egész világ? Talán a házak és a városok már le is égtek valami roppant tűzben – ki tudja, milyen régen –, miközben úgy tettünk, mintha nem vennénk észre. Leginkább faldarabok maradtak meg belőlük, egy freskó, egy tetődarab, nevek, oly sok

görög kifejezés, a *krisis*, nem véletlenül honosodott meg a nyelvünkben krízisként, bár jelent ezen kívül döntést, elhatározást is: minden krízis, kiváltképpen az a permanens Krízis, amelyet a jelen történelmi erők generálnak, egy kairológiai felszólítást rejt magában.

Miközben Agamben néhány kortársa, például vitapartnere, Alain Badiou egyenesen deklarálta, hogy nincs történelem, legalábbis *egy* történelem nincs (noha az utóbbi időben már ő is a történelem *felébredéséről* beszél)²⁶, úgy gondolom, hogy az olasz filozófust a vég paradoxája azért foglalkoztatja, mert a fentebb említett *kairost*, a döntés *kairosát* hasonlóképpen fogja fel, mint Alain Badiou az eseményhez való hűséget. A messiási várakozás permanens *hic et nunc*-ja nem a jövőről szól, hanem arról, hogy a várakozás egy személyes cselekedet, egy (világ)helyzethez kötött perszonális művelet, melynek ezért objektív súlya és jelentősége van, mondhatni ítélete van az örökkévalóságban. Ezért is *mysterion*.

Mindhárom gondolkodó számára modellként szolgál az evangéliumi történet, miközben meg vannak arról győződve, hogy a posztmodern állapot közepette, melyet Antonio Negri a marketing világának nevezett, szinte egyetlen egzisztenciális reménységként lehet a kereszténységre tekinteni. Alain Badiou Pál apostolságának központi tanúságtételét, a feltámadott Krisztus hirdetését tekinti az eseményéhez hű szubjektum paradigmájának, mely során az emberi állat etikai alannya válik. Slavoj Žižek nem lát más kiutat a konzum perverziónak, mint az újjászületést. Giorgio Agamben pedig Jézus perében mutat rá annak a kollízióknak a megjelenésére, amely ezentúl a földi és a mennyi hatalmat egymással szembe állítva a történelemnek nyit utat. Arra hívja fel az egyház figyelmét, hogy nem fordíthatja el szemét a történelemben munkálkodó Gonosz és ezzel együtt a messiási idő felismerésétől, mely egyben egy döntésre való felhívást is jelent.

név, amiket felemésztettek a lángok. Mindezt gondosan kilúgozott és meghamisított szavakkal fedjük el, hogy érintetlennek tűnjön. Egymás után hamuvá égő házakban és városokban élünk, amik látszólag még mindig egyenesen állnak. Az emberek pedig úgy tesznek, mintha élni tudnának bennük és maszkban botorkálnak egy letűnt korszak ismerős romjai között. [...] Ma az emberiség eltűnőfélben van, akár egy arc rajzolata a homokban, melyet elmosnak a hullámok. Ám ami a helyébe lép, annak már nincs saját világa, egy puszta üres és elnémított, történelem nélküli élet, kiszolgáltatva a hatalom és tudomány számításainak. Talán ez csak az összeomlás kezdete, amiből valami más sarjad, akár lassan, akár hirtelen erővel, ami – bizonyosan nem isten, de nem is egy másik ember – talán egy új állat, egy lélek, mely másképpen él.”

²⁶ Németül: Alain Badiou: *Das Erwachen der Geschichte*, Wien 2013. Miközben Badiou kétségkívül túldimenzionálta egyes történelmi események jelentőségét, például az arab tavaszt, egészében arra mutat rá, hogy a liberális globális kapitalizmussal mégsem fagyott be a történelem, s megjelentek a jelei annak, hogy ennek a korszaknak valami új véget fog vetni.

JÉZUS PÉLDABESZÉDEI
HERMENEUTIKAI KÉRDÉSFELVETÉSEK – BEFOGADÓKÖZPONTÚ
SZÖVEGÉRTELMEZÉSEK A 20. SZÁZADBAN

I. A PARABOLAEXEGÉZIS ÉS AZ IRODALOMTUDOMÁNY
ÚJ HERMENEUTIKAI PERSPEKTÍVÁI

„Isten kéri, hogy elmeséljék.”¹

Lehetséges-e a szentírási szövegegységekben meghatározó súllyal megjelenő narratívákat az irodalomelmélet szövegértelmezési lehetőségeit előtérbe helyezve megközelíteni? Szemlélhetjük-e az irodalomtudomány módszereit a bibliai szövegértelmezés szerteágazó útjait gazdagító lehetőségként?

A kérdésfelvetés a vitathatatlan érdemeket felmutató teológiai módszertani diszciplínákban gondolkodó exegetika számára is egyértelmű állásfoglalást követel.

A bibliai szövegegységekben jelentős súlyt képviselő elbeszélő formák természetesen nem sajátos *turris eburnea* pozíciójukból tekintettek az exegézis és a hermeneutikai módszerek gazdag lehetőségeire. Az üdvtörténeti képeket elbeszélésben rögzítő szövegek (különösen a מִשַׁל jelentéskörébe tartozó példázatok, hasonlatok, parabolák) mindig a hermeneutikai gondolkodás alaptextusai voltak, ugyanakkor az órigenészi, ágostoni hagyomány szempontrendszere nyomán hosszú ideig az allegorikus értelmezés dominanciája érvényesült.

A teológia és valamely jellegzetes profán tudományterület párbeszédében új – s talán valóban gyümölcsöző – lehetőségként jelentkezik a bibliai exegézis és az irodalomtudomány közti diskurzus. A dogmatikai kérdésfelvetések és az exegetikai szempontok kapcsán viszonylag egyértelműen tapintható ki a nyelvi fordulat hatása. A hetvenes években német nyelvterületen is markánsan megjelenő folyamat a vallási kijelentések vizsgálatának új dimenzióit nyitotta meg. A teológusok – a kezdeti vonakodás után – saját gondolkodásukban is érvényesítették a vallásfilozófia nyelvi fordulatát, hozzájá-

¹ Paul Ricoeur Eberhard Jüngel szavait idézi azon munkájának egy fontos lábjegyzetében, amelyben két enigmatikus Isten-kijelentést – „Vagyok, aki vagyok” (2Móz 3,14) és „Isten szeretet” (1Jn 4,8) – kapcsol össze, illetve értelmez. Paul Ricoeur, „Az egyik Szövetségről a másikra”, in *Narratívák 9. Narratív teológia*, szerk. Thomka Beáta – Horváth Imre (Budapest: Kijárat, 2010), 60.

rulva ahhoz, hogy napjainkban a vallásfilozófiai írások jelentős része a vallási nyelv analízisével foglalkozik. Ezzel összefüggésben evidens kérdéskört jelent a nyelv kanonizált szövegekben való megjelenésének, retorikai jellemzőinek értelmezése. A terület, amelyen a teológusok, filozófusok, irodalomtudósok között együttműködő párbeszéd alakult ki, a szó *teológiájának* területe.

E rövid tanulmány nem vállalkozhat arra, hogy a bibliai szövegegyeségeket az irodalomtudomány módszereivel megközelíteni igyekvő kísérletekről akárcsak bevezető áttekintést nyújtson. A kutatástörténeti példák csupán a szövegértelmezési lehetőségek gazdag világát próbálják érzékeltetni.²

Az irodalomtudomány – különösen a 20. század első harmadától jelentkező – új irányzatai (elsősorban az orosz formalizmus, a francia strukturalizmus, valamint az angolszász újkritika) a textusok belső koherenciájának, struktúrájának, retorikai jellemzőinek, a szövegek önmagukat megújító, felülíró varázsának (általában a szövegszerűségnek) olyan összefüggéseire világítottak rá, mely a bibliai exegézis számára is inspirálónak tűnt.

A poétikai-retorikai bibliaolvasás új korszakát nyitotta meg Erich Auerbach *Mimézis* című könyve, illetve két nevezetes esszéje. Az irodalmi és a bibliai szövegegyeségek párhuzamos értelmezése, a strukturalista módszer alkalmazása az egyes szakaszok irodalmi értékének felmutatásán túl teológiai szempontból a vallási szemantika megújításának, elmélyítésének, korszerű újraértelmezésének lehetőségét vázolta fel.³

Amos N. Wilder – a jézusi példázatok új kutatási lehetőségeit vizsgálva – az egyes bibliai irodalmi műfajok, az elbeszélés, a példázat, a képi, illetve szimbolikus beszéd-mód formáiban a nyelvesemény megvalósulását mutatta ki.⁴

A narratív teológia fejlődése, elmélyülése szempontjából meghatározó Hans Frei munkássága.⁵ Frei narratológiai, illetve nyelvelméleti kutatásai mindenekelőtt Jézus élettörténetében és példázataiban találtak rá azon metaforikus rétegekre, melyek az Istenről szóló beszéd jelöltjének transzcendenciáját, valamint a képiségben rejlő jelentés megdöbbentő mélységét egyidejűleg felmutatta. A dogmatikus krisztológiai formulák és a narrativitás viszonyát jelzi Frei – e tapasztalatok fényében megfogalmazott – ki-

² A kérdéskör részletes áttekintését ld. Ellen F. Davies and Richard B. Hays, eds., *The Art of Reading Scripture* (Grand Rapids – Oxford: Eerdmans, 2003); Stephen E. Fowl, *The Theological Interpretation of Scripture: Classical and Contemporary Readings* (Oxford: Blackwell, 1997); Stephen Prickett, ed., *Reading the Text: Biblical Criticism and Literary Theory* (Oxford: Blackwell, 1991); Ruben Zimmermann, *Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis: Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001); Ruben Zimmermann, *Puzzling the Parables of Jesus: Methods and Interpretation* (Minneapolis: Fortress, 2015).

³ Erich Auerbach, *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur* (Bern: Francke, 1946) – *Mimézis: A valóság ábrázolása az európai irodalomban* (Budapest: Gondolat, 1985).

⁴ Amos Wilder, *Early Christian Rhetoric: The Language of the Gospel* (Cambridge: Harvard UP, 1964).

⁵ Hans Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative* (New Haven: Yale UP, 1974).

jelentése: „Jézus azonos saját történetével”.⁶ A következő évtizedekben a bibliai elbeszélések formáit, a metaforikus nyelv természetét és különösen a példabeszédek narratív – képi világot átfogóan vizsgáló munkák jelzik az irodalomtudomány új hermeneutikai lehetőségeit. Northrop Frye a bibliai szöveghagyományt mint irodalmi alkotást szemléli, ugyanakkor megkülönböztetett figyelmet fordít a szentírási szövegekben rejtőző különleges többlet értelmezésére. Frye az irodalomkritikai módszer függetlenségének és a szövegek vallási perspektívájának problematikáját felmutatva világít rá a költői és a vallási nyelv szoros kapcsolatára, alapvetően azonos metaforikus szerkezetére.⁷ Robert Alter az ószövetségi hagyományrétegek vizsgálata során, Frank Kermode pedig az Újszövetség elbeszélésegyégeinek kutatása terén alkalmazta az irodalomtudomány kiindulópontjait. Munkájuk átfogó áttekintést nyújt a szövegrészeket egységes narratívaként összefogó elemekről, a szövegek tér- és időreprezentációjáról, valamint a szerzők képi világának a teológiai mondanivaló kibontakozását szolgáló szerepéről.⁸

A Brevard Childs nevéhez köthető kánonhermeneutikai módszer a történetkritika határozott kereteivel szemben elsődlegesen nem a szöveg mögött rejtőző valóságot, nem a szöveg létrejöttének történeti körülményeit kutatja, hanem annak végső formáját, a sajátos hermeneutikai konstrukcióként szemlélhető reaktualizált szövegegységet. Brevard Childs új biblikus teológiai módszerként tételezhető irodalomkritikai szemlélete a szentírási szövegek értelmezését ugyanakkor elválaszthatatlannak tartja a szöveget olvasó, aktualizáló közösség életének tanulmányozásától.⁹ Mieke Bal strukturális alapszemléletű Ószövetség-értelmezéseiben a kultúraelméletben érvényesülő társadalomelméleti szempontok mellett az elbeszéléskutatási orientáció is erőteljesen érezteti hatását.¹⁰ A Héber Biblia írásművészetét, nyelvi-poétikai gazdagságát átfogóan tárja fel Meir Sternberg monumentális műve. A hosszabb terjedelmű, összefüggő elbeszélésegyeségek részletes vizsgálatával a szerző a történetyszerűség, a jelentés és interpretáció, valamint a redaktori tevékenység lehetséges analizálásának nyelvi dilemmáit igyekszik megközelíteni – gazdag mitológiai, illetve ókori irodalmi forrásanyag felhasználásával.¹¹

A kutatástörténet új fejezetét nyitották meg azok a kísérletek, melyek a képiség (elsősorban a metafora) jelenségének új megközelítésére támaszkodtak. Robert Funk és Dan

⁶ Hans Frei, *Theology and Narrative: Selected Essays* (Oxford: Oxford UP, 1993), 42.

⁷ Northrop Frye, *The Great Code: The Bible and Literature* (Toronto: University of Toronto Press, 1982) – *Kettős tükrök: A Biblia és az irodalom* (Budapest: Európa, 1996).

⁸ Robert Alter and Frank Kermode, eds. *The Literary Guide to the Bible* (Cambridge: Harvard UP, 1987).

⁹ Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible* (London: SCM, 1992)

¹⁰ Mieke Bal, *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative* (Toronto: University of Toronto Press, 1985).

¹¹ Meir Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative* (Bloomington: Indiana UP, 1985).

O. Via a szinoptikus példabeszédek nyelvészeti vizsgálata során – módszertani kiindulópontként – a metaforakutatás eredményeire, valamint a szövegegyeségek strukturális értelmezésére támaszkodtak.¹² Paul Ricœur munkássága meghatározó módon járult hozzá az elbeszéléseleméleti tapasztalatoknak a filozófia, a nyelvtudomány, a poétika, az etika, valamint a teológia horizontján is érzékelhető kutatási lehetőségeihez. *Bibliai hermeneutika* címmel jelent meg Ricœur a strukturális elemzést alkalmazó, a nyelvfilozófia és a hermeneutika szemantikai előfeltevései felől közelítő egzisztenciális értelmezése, amely a parabola és a vallásos nyelv jellegének, Jézus példázatainak vizsgálatát a narratív forma, a metaforikus folyamat horizontján végzi el. Ricœur az elbeszéléseleméletek segítségével a metaforikus jelentésrétegek kérdéskörét, valamint a képi beszédmódtól a fogalmi nyelvig ható kifejtések narratív sajátosságát világítja meg.¹³ Az ezredforduló óta a teológiai reflexió és a narratológiai – poétikaelméleti értelmezések közti párbeszéd megújulásának lehetünk tanúi. E folyamat kiemelkedő példáiként említhetjük Richard Hays, Daniel Marguerat, James Resseguie, Klaus Seybold, Francois Tolmie, illetve Ruben Zimmermann kutatásait.¹⁴

A 20. század utolsó évtizedeiben meghatározó felismerésekig eljutó modern hermeneutikai diskurzus világított rá a szövegkritikai módszerek kiindulópontjainak alapvető kereteire, előtérbe helyezve azt a kérdést, hogy a szentírási szövegeket értelmező előfeltevései, milyen módon befolyásolják saját exegézisét. Ez a módszertani dilemma meghatározó módon jelenik meg a jézusi példabeszédhagyomány értelmezésekor, hiszen az exegéta teológiai alapvetései, szemléletét meghatározó kiindulópontjai és módszertani prekonceptiói meglepően nagy szerepet játszhatnak abban, hogy végül miként fogja fel a példabeszédeket. A bibliai elbeszélésegyeségek és az irodalomtudomány első diskurzuskiérleteinek mozaikszerű áttekintése után forduljunk most az újszövetségi példabeszédek értelmezésének ígéretes lehetőségeit felmutató kutatási irányvonalak¹⁵ felé.

A példabeszédek kutatásának alapvető kereteit hosszú ideig az a szemléletmód határozta meg, amely Adolf Jülicher korszakalkotó munkájában érvényesült először.¹⁶

¹² Robert Funk, *Language, Hermeneutic and Word of God: The Problem of Language in the New Testament and Contemporary Theology* (New York: Harper and Row, 1966); Dan. O. Via, *Die Gleichnisse Jesu: Ihre literarische und existentielle Dimension* (München: Kaiser, 1970).

¹³ Paul Ricœur, "Biblical Hermeneutics", *Semeia* 4 (1975) – *Bibliai hermeneutika* (Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 1995).

¹⁴ Richard B. Hays, ed., *The Art of Reading Scripture* (Grand Rapids – Oxford: Eerdmans, 2003); Daniel Marguerat and Yvan Bourquin, *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative* (Paris: Cerf, 2004); James L. Resseguie, *Narrative Criticism of the New Testament* (Grand Rapids: Baker, 2005); Klaus Seybold, *Poetik der erzählenden Literatur im Alten Testament* (Stuttgart: Kohlhammer, 2006); Francois Tolmie, *Narratology and Biblical Narratives* (Eugene: Wipf and Stock, 2012); Ruben Zimmermann, *Puzzling the Parables of Jesus: Methods and Interpretation* (Minneapolis: Fortress, 2015).

¹⁵ Vö. Anthony C. Thiselton, *Hermeneutics: An Introduction* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 35.

¹⁶ Adolf Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu* I–II. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1888–1910).

Jülicher a jézusi példabeszédeket beszédmodjuk alapján (az arisztotelészi kiindulópontokra támaszkodva) négy alaptípusba sorolta, s a példázat (az elbeszélésbe szőtt példázat [*Beispielelerzählung*]), a parabola, a példabeszéd és az allegória kategóriáit tételezte. A parabolé ókori retorikai fogalmára alapozva Jülicher az újszövetségi példázatok narratív egységeit moralizáló történetekként szemlélte, melyek nem rendelkeznek allegorikus jelleggel. A példabeszéd meghatározó szövegszervező elveként a képi (*Bildhafte*) és az absztrakt-fogalmi (*Sachhafte*) összetevők – eredendő egységet képviselő – viszonyát tételezte, melyeknek egyetlen közös alapja, hasonlítási pontja létezik (*tertium comparationis*). Az allegória ezzel szemben több képi, metaforikus vagy hasonlatmozzanatot rejt, s egyfajta mesterséges kommunikációs alakzatként szemlélhető.¹⁷

A Jülicher nyomán paradigmának tekintett módszertani kiindulópont hatása érzékelhető Johannes Kreyenbühl véleményében. A német kutató a szinoptikus parabolákat széles jelentésmezőt felölelő kategóriaként értelmezi, mely a szólások, példázatok, hasonlatok, allegóriák és a zárt narratívák fogalmát is felöleli. A parabolák – viszonylag egyszerű szerkezeti felépítésük ellenére – erőteljes retorikai erővel és felhívó (döntésre szólító) szereppel bírnak, s e metaforikus formák (strukturális szempontból is) ellentétben állnak a negyedik evangélium allegorikus képi világával.¹⁸

A szinoptikus példázatok szövegvilágára irányuló irodalomkritikai megközelítések – részben a *Gleichnisbuch*-hatás következtében – az Újszövetség narratív egységeinek kutatási szempontjait is kijelölték. Ennek fényében különösen fontosnak tekinthetjük Charles Harold Dodd kutatásait, aki a példabeszédek szövegformájának, kontextusának és teológiai tartalmának vizsgálata során az evangéliumi szerzők képhasználatára, az Isten országáról szóló példabeszédek figurális nyelvére fordít megkülönböztetett figyelmet. Dodd értelmezése szerint a példabeszédek szövegét „összetett szimbólumrendszer” fogja át, „egy olyan világ reprezentációjaként, melynek jelenségei (a dolgok és események) nem illuzórikus fátylak mögül, hanem örök valóságok élő és dinamikus képeiként állnak előttünk”.¹⁹

Jean Zumstein számos figyelemre méltó tanulmánnyal járult hozzá az irodalomelméleti szempontokat is érvényesítő kutatás kibontakozásához.²⁰ A szerző a hagyományos exegetikai, szöveggkritikai iskolák elveitől eltérő hermeneutikai kiindulópontja immár magát a szöveget (a szövegek intra- és intertextuális összefüggéseit) – s nem az

¹⁷ Adolf Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu* I–II., 25–118.

¹⁸ Johannes Kreyenbühl, „Kritische Randglossen zu Wellhausens Evangelium Johannis”, *SThZ* 30. (1913): 129–263, 203.

¹⁹ Charles Harold Dodd: *The Parables of the Kingdom* (Glasgow: Collins, 1961), 29skk.

²⁰ Jean Zumstein, „Jesus et les paraboles”, in *Les paraboles évangéliques: Perspectives nouvelles*, ed., Jean Delorme (Paris: Cerf, 1989), 89–108.; Jean Zumstein, „Bildersprache und Relektüre am Beispiel von Joh 15,1–17”, in *Imagery in the Gospel of John: Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language*, eds., Jörg Frey – Jan Gabriël van der Watt – Ruben Zimmermann (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 139–156.

adott vallási, kulturális, történelmi háttérrel – állítja középpontba. Zumstein meggyőződése, hogy a szövegvizsgálat szempontjából nem elegendő az evangéliumok alapszövegekre reflektáló egységeire hivatkozni, megkerülhetetlen ugyanis az intertextuális összefüggéseket biztosító különböző elemek pontos meghatározása, egymástól való elkülönítése. Az eredeti, a referenciális textus és az újraértelmezést nyújtó kiegészítések között egyértelmű kapcsolat van, az új szövegrészek nem a cselekmény bizonyos elemeit építik tovább, hanem elsődlegesen a szöveg teológiai tanításának elmélyítését szolgálják. Az evangéliumi szöveg megközelítésének újraolvasás-, újraértelmezés-modellje két további jellegzetességre irányítja figyelmünket. Először is, amennyiben az újraértelmezett szöveget az adott kérdés új reflexiókat előtérbe helyező változataként szemléljük, a referenciaszöveget érték vagy szerzőség szempontjából semmiképpen nem tekinthetjük alacsonyabb rendűnek, hiszen a recepció éppen ezen alapszöveg mélységét világítja meg. Emellett a szövegek egymáshoz fűződő kapcsolatával számot vető befogadói magatartás az olvasó számára is új lehetőségeket tár fel.²¹ A példabeszédek szövegvilágában rejtőző metaforák új szemléletű (a retorikai tradícióval szakító) megközelítése a parabolakutatás új fejezetét nyitotta meg. A szövegrészek értelmezése során a metaforák a nyelv különböző szintjein megnyilvánuló, összetett jelentésösszefüggéseket kibontó elemekként jelennek meg. A példabeszédek képi összefüggései nem csupán poétikai, illetve „demonstratív többletként” járulnak hozzá a szövegben megjelenő tanítás közvetítéséhez, a narratív-metaforikus keret az üdvtörténeti tanítás mélységét érzékeltető, a váratlant, a megdöbbenőt, Isten országának jelenlétét felmutató szövegszervező elemként nyilvánul meg.²²

Hans Weder értelmezése szerint a példázatok valóságfeltáró ereje a szöveg egészében központi szerepet játszó metafora hatására mutatkozik meg. A kiváló kutató a metafora befogadóra gyakorolt hatását olyan nyelvi eseményként jellemzi, melynek során Isten országa mint szeretet válik valósággá.²³ A parabola szövegszerkezeti szempontból narratív keretben kibomló metaforaként szemlélhető, önálló étellel és vitalitással bír, s alkalmas arra, hogy meghatározott eseményszerűségén és kontextusán túllépve, a világ közhelyszerű szemléletén felülemelkedve, a „nem e világból valót” mutassa fel.²⁴

²¹ Jean Zumstein, „Jesus et les paraboles”, 98skk.

²² Vö. Ruben Zimmermann, *Puzzling the Parables of Jesus: Methods and Interpretation*, 33–42.

²³ Hans Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern: Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1978), 313skk.

²⁴ Vö. Norman Perrin, *Parable and Gospel* (Minneapolis: Fortress, 2003) – „A parabolák és a hermeneutika”, in *Narratívák 9. Narratív teológia*, 212.

2. TEOLÓGIAI TARTALMAK NARRATÍV – METAFORIKUS KERETBEN

Az evangéliumokban tükröződő tanúságtétel a szöveg eseménymegjelenítést és képiséget egyidejűleg hordozó keretében bontakozik ki, s az implicit olvasó a drámai eseménysor, a figurális nyelv és az üdvtörténeti tanítás sajátos kölcsönhatásával szembesülhet.

Az evangéliumi szerzők által rögzített eseményreprezentáció természetesen nem vonatkoztatható 'tapasztalati tudásunkra, mint kontextusra'. A drámai cselekmény során a befogadó előtt nem csupán egy meghatározott kép jelentése, hanem sokkal inkább a jelek egymásra vonatkoztatható utalásrendszerének világa bontakozik ki.²⁵

Bár a szinoptikus hagyomány a parabolák világában (is) változatos, egymástól eltérő beszédmódokat alkalmaz, a szövegrészekben viszonylag egyértelműen tetten érhető az eseményekről szóló tudósítás archaikus szövegalkotói szemlélete.

Az ószövetségi beszédmóddal rokon felfogás középpontjában a perikópa, az önmagában zárt, didaktikusan lekerekített elbeszélésegség áll. A perikópa eseményszerűsége egy szóbeli hagyományban fennmaradt, továbbörökített, átformált (vagy fikcionális) cselekedet és a vele kapcsolatos hittartalom reprezentációjaként szemlélhető. Az írásban rögzített egyszerű szövegforma nem biografikus, adatszerű hitelességre törekvő történeti érdeklődéssel tekint vissza a tettekre, a textus a hittartalom felmutatására irányuló szándék erejét tükrözi. A szöveg narratív kontinuitása mellett látszólag indokolatlan váltások kerekítik egészzé a teológiai kiindulópontokból építkező szövegrészt.

Meglátásunk szerint a parabolák szövegegységére is érvényes narratológiai jellemzőként említhetjük a következő szövegkompozíciós kritériumokat:

- a παραβολή (ókori retorikai beszédalakzatot leíró) műfaji sajátosságait,²⁶

²⁵ Johannes Andereg, „Das Fiktionale und das Ästhetische”, in *Funktionen des Fiktiven: Poetik und Hermeneutik X*, Dieter Henrich und Wolfgang Iser Hrsg. (München: Beck, 1983), 153–172. – „Fikcionalitás és esztétikum”, in *Narratívák 2.: Történet és fikció*, Thomka Beáta, szerk. (Budapest: Kijárat, 1998), 40–58 (45–46.).

²⁶ A bibliai példabeszéd fogalmán általában olyan jellegzetes beszédmód alkalmazását értjük, amely az üdvtörténeti tanítást összefoglaló üzeneteket narratív keretbe ágyazva a képszerűség eszközeivel, nyelvi alakzatok alkalmazásával szemlélteti. A görög παραβολή ókori retorikai beszédalakzatot leíró kifejezés elsősorban a héber מִשְׁלָּה – etimológiai szempontból bizonytalan – jelentéséhez kötődik, mely a szólások, példázatok, hasonlatok, metaforák, allegóriák és a zárt narratíváként megjelenő példabeszédek fogalmát egyaránt felöleli. Az Ószövetség és a korai judaizmus szövegegyeiben parabola kifejezéssel jelölhetők a legkülönbébb műfajú, gondosan formába öntött szövegek, a szólások, a szóláshasonlatok (1Sám 10,12), a közmondások (Péld 1,1; 6), a rejtvények és találós kérdések (Bír 14,12), a tanítást, útmutatást megfogalmazó szentenciák, a hasonlatok, a zárt kompozíciójú allegorikus elbeszélések (Iz 5,1–7; Ez 17,1–24) vagy a végső időkről szóló apokaliptikus-profétiás beszédek (1Hénoch 39–71). A palesztinai zsidó és a szinoptikus szöveghagyomány szintén nem tesz éles különbséget a figuratív mondások, a logionköltészet és a példázatos elbeszélések [*Gleichniserzählungen*] között (Mt 22,1–14; 25,14–30; Mk 4,1–9; 12,1–11; 13,34; Lk 4,23; 5,36–39; 8,4–8; 19,11–27; 20,9–19). Vö. John R. Donahue, *The Gospel in Parable*, 5skk.; Joachim Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1984), 155.; Klyne R. Snodgrass, *Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 2018), 23.; Rüdiger Zymner, „Art. Parabel.”

- az idő- és térvizonyok meghatározását reprezentáló jelsorok jelenlétét,
- a dialógusok szerepét,
- a dramatikus jelenetben megörökített eseménnyel való azonosulás lehetőségét felkínáló jelölők alkalmazását,
- valamint a szövegrészek – irodalmi szempontból – talán legfontosabb jellemzőjét, a „képteológiai keretet”, a textus képi világát megjelenítő formanyelvet.

Az evangéliumi parabolák képi világának leginkább megragadható példáit azok az esetek jelentik, amikor két, jelentéstani szempontból eltérő területet képviselő nyelvi elem között létesül metaforikus kapcsolat.

Arisztotelész *Poétiká*ja a metaforát „nemfogalomként”, tehát a trópusok bármely fajtájának leírására alkalmas kategóriaként értelmezi. A *Poétika* alapján metaforaként értelmezhetünk mindent, amennyiben nem a saját nevével nevezzük meg. „Metafora a szó más jelentésre való áttétele, mégpedig vagy a nemről a fajra, vagy a fajról a nemre, vagy a fajról a fajra, vagy pedig analógia alapján”²⁷ Arisztotelész a trópusként értelmezett különböző metaforákat nem tekintette egyenrangú szóképeknek, a *Rétorika* egyértelműen arra utal, hogy a filozófus a legerősebb hatást kiváltó képnek az analógia alapján létesülő metaforát tartotta.

Paul Ricœur a metafora meghatározásával kapcsolatos arisztotelészi utalások nyomán a következő gondolatokat emeli ki: „A metafora olyasvalami, ami névszóval történik meg. [...] A metafora meghatározása mozgást kifejező szavakkal történik: egy adott szó epiphoráját Arisztotelész egyfajta elmozdulásként írja le.

[...] A metafora egy olyan névszó áttétele, amelyet Arisztotelész idegenszerűnek (*al-lotriosz*) nevez, azaz, amelyik 'valami mást jelöl' (1457b), 'valahová máshová tartozik' (1457b. 31). Ez a jelző a 'közönséggel', a 'közhasználatúval' áll szemben (*kürion*)”²⁸ Ricœur a következőképpen összegzi – a *Poétika* alapján megfogalmazott – metaforakutatás meghatározó kérdésfelvetéseire irányuló kiindulópontjait: „[A] metafora egyfajta kölcsönzés; [...] a kölcsönvett jelentés szemben áll a tulajdonképpeni – a bizonyos szavakhoz eredetileg is hozzátartozó – jelentéssel; [...] akkor folyamodunk a metaforákhoz, ha valamilyen szemantikai űrt kell betöltenünk; [...] a kölcsönvett szó a hiányzó tulajdonképpeni szót helyettesíti, már ha az egyáltalán létezik”²⁹

Kenneth Burke az alapvető trópusok értelmezésére, elkülönítésére irányuló tanulmányában nem stilisztikai, illetve retorikai kiindulópontok alapján vizsgálja a szóképek

HWR VI. (2003): 502–514. Vö. Mártonffy Marcell, *Az újszövevségi példázatok irodalma: Poétika és teológia* (Budapest: Akadémiai, 2001), 270sk.

²⁷ Arisztotelész, *Poétika* (Budapest: Kossuth, 1994), 21.

²⁸ Paul Ricœur, *La métaphore vive* (Paris: Seuil, 1975) – *Az élő metafora* (Budapest: Osiris, 2006), 27–30.

²⁹ Ricœur, *Az élő metafora*, 28–29.

fogalmát. Ismeretelméleti megközelítése a metafora szerepét az „igazság leírásának” jellegzetes, „más perspektívából való” szemléletében jelöli ki.³⁰ Az általános kiindulópont szerint a metafora szerkezeti szempontból két meghatározó összetevőből épül fel, ám az alapelemek megnevezése a kutatók körében meglehetősen nagy eltéréseket mutat. Ivor A. Richards az „alap (*tenor*) és a hordozó (*vehicle*)” kategóriáját, Max Black „a metafora fókusza (*focus*), illetve a keret (*frame*)” fogalmát javasolja.³¹ Harald Weinrich értelmezése szerint a metafora szerkezeti alapját „a jelentéstartományt létrehozó”, illetve az „e jelentéssel gazdagodó” kép alkotja.³² A Max Black és Ivor A. Richards nevéhez köthető interakcióelmélet hatása nyomán általános érvénnyel elfogadott, hogy a metafora nem csupán egyetlen szó, illetve lexéma formájában létezik, hanem egyfajta textuális keretben nyilvánul meg. A szövegrész mint keret és a metafora között így sajátos szemantikai feszültség jelentkezik.

Paul Ricœur – az arisztotelészi metaforaértelmezés kérdésfelvetéseire reflektálva – a metafora működését „a nyelv minden stratégiai szintjén, azaz a szavakén, a mondatokén, a diskurzusokén, a szövegeken és a stílusokén egyaránt megnyilvánuló” jelenségként szemléli, és az epiphorát olyan folyamatként tételezi, „amely nem csupán a névszó és az ige, hanem a nyelv minden jelentést hordozó egységének szemantikai magját érinti”.³³ A példabeszédek szövegegységeiben sajátos vonásként jelenik meg az a kompozíciós elv, melynek során a szerző különböző területekhez tartozó, egymástól eltérő képek között oly módon létesít kapcsolatot, hogy az egyes elemekhez krisztológiai kijelentéseket rendel, így a képsorokban a különböző metaforák utalásai az új látásmódot eredményező „képklaszter” alkalmazásával mélyebb jelentéssíkok felé nyílnak meg.³⁴ A példabeszédek képisége a szövegek narratív világára (azok jellemzőire) is igen erőteljes hatást gyakorol. A szövegekben kibomló eseményszerűség sajátos módon tükrözi a történetyszerű mozzanat és a fikció vetületét, és – Ricœur nyomán – a narráció során kibontakozó esemény és a metafora kapcsolatát. A narratív tevékenység révén előálló narratív azonosság, valamint a metaforikus folyamat értelmezése közti kapcsolat vizsgálata révén megismerhetővé válhat a trópusban rejlő történetalakító szemantikai potenciál. A szövegben ábrázolt esemény az „élő metafora”, a metaforikus értelem létrehozásának helyévé válik. Az újszövetségi evangéliumok (amennyiben szövegüket teljes egységként szemléljük) olyan történelmi narratíváknak tekinthetők, melyekben a szö-

³⁰ Kenneth Burke, „The Four Master Tropes”, *The Kenyon Review* 3–4 (Autumn 1941): 421–438. – „A négy alapvető trópus”, *Helikon* XLIII. 1–2. (1997): 1–57.

³¹ Ivor A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric* (Oxford: Oxford UP, 1936) – „A metafora”, *Helikon* XXIII. 1. (1977): 120–128. Max Black, „More about Metaphor”, *Dialectica* 31. 3–4. (1977) – „A metafora”, *Helikon* XXXVI. 4. (1990): 432–447.

³² Harald Weinrich, *Sprache in Texten* (Stuttgart: Klett – Cotta, 1976), 310.

³³ Vö. Ricœur, *Az élő metafora*, 27–28.

³⁴ Ruben Zimmermann, *Puzzling the Parables of Jesus*, 118–119.

vegbeli jelentéskonstrukció folyamatát a történetiség és a fikció egymásra épülő vonatkozásai reprezentálják.

Az egyes narratívák (amellett, hogy a befogadó közösség számára egyértelműen azonosítható reális jelsorokat, tér-, idő-, személy-, tárgyazonosításokat rejtenek) a példabeszédekre általában jellemző figurális nyelv és poétikai szépség nyomán sajátos értelemben vett mimetikus funkciót betöltő textusoknak tekinthetők.

3. BEFOGADÓKÖZPONTÚ SZÖVEGÉRTELMEZÉSEK

A parabolakutatás és az irodalomtudomány új hermeneutikai perspektíváinak lehetőségét kínálja fel a szövegimmanens és befogadóközpontú értelmezések világa.

Hans-Georg Gadamer elsősorban a műalkotások interpretációjának problémájával foglalkozik, mely interpretációkat a kulturális élet fundamentumának tekinti. A műalkotás Gadamer számára nem zárt egység, amely a külvilág minden befolyásának ellenáll, hanem különféle értelmezési módok kínálata, melyekből a befogadó az esztétikai tapasztalat, illetve megismerés során választ, eközben megtapasztalva, hol húzódnak – a mű esetleges idegensége miatt – a befogadói megértés határai.

Az olvasó tehát felismeri, milyen *előítélettel* (*Vor-Urteil*) közelít a szöveghez, ugyanakkor aktív részese a szövegvilág újraalkotásának, úgy, hogy a szöveg új aspektusait saját világára vetíti. Ily módon történhet meg a szöveg még nem ismert, idegen horizontjának a rekonstruálása, amely a két fél, a szöveg és a befogadó közti kérdés–felelet viszonyként modellezhető. A szöveg értelmének megfejtése, a szöveg és az értelmező dialógusa, a jelentésalkotó eljárás produktív folyamat.³⁵ E megközelítés alapján az irodalmi szöveg nem önmagában, csak olvasatai révén létezik. Az irodalomtudomány, a hermeneutikai orientáció és a filozófiai gondolkodás – posztmodern korra jellemző – befogadáselméleti dilemmája állhat előttünk, nevezetesen, mennyiben határozza meg az olvasatot az olvasó?

A szövegimmanens megközelítések egyik jellegzetes hermeneutikai lehetőségét képviseli az Emil Staiger által felvázolt kísérlet. Staiger szerint az interpretációnak kizárólag a mű belső összefüggéseit kell feltárnia, semmit nem kell figyelembe vennie, ami „a mű mögött, alatt vagy fölött található”, tehát sem a keletkezési körülményeket, sem a szerző személyét, életét, sem az adott kor történelmi-társadalmi viszonyait, ideológiáját. Az irodalmi mű ilyen értelmezés alapján olyan nyelvi műalkotás (*Dichtung*), amely autonóm, önmagában zárt és teljes. Staiger interpretációs módszere – a Dilthey-féle hagyományban gyökerezve – az intuíciónál, beleérzésből indul ki. A befogadás során a szub-

³⁵ Vö. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1993) – *Igazság és módszer* (Budapest: Osiris, 2004), 21skk., 191–217, 269–283; továbbá Peter Szondi, *On Textual Understanding and Other Essays* (Manchester: Manchester UP, 1986), 161.

jektív, a mű egészét megragadó, közvetlen benyomást azután a motívumok, képek, rím-, vers- és mondatszerkezetek objektív, formai elemzésével kell megvizsgálni és megmagyarázni.³⁶ Wolfgang Kayser, a nyelvi műalkotásról (*das sprachliche Kunstwerk*) szóló munkájában átfogó szövegelemzési eszköztárat dolgoz ki, amely a szöveg legkisebb, fonetikai egységeinek leírásától az átfogó műfaji és formai kérdésekig a szöveg minden szintjét igyekszik lefedni.³⁷

Az angolszász újkritika képviselői (John Crowe Ransom, Monroe Beardsley, illetve T. S. Eliot) számára az irodalom egyfajta nosztalgikus menedék, új ideológia, sőt új vallás szerepét töltötte be. A költészet – Istenhez hasonlóan – racionálisan megközelíthetetlen, önmagában zárt, tökéletes világ, tartalom és forma egysége, s mint ilyen, más szavakkal nem írható körül. Ebből következik, hogy az irodalmi mű a szerzőtől és az olvasótól is független, a szerző értelmező szándéka a szöveg interpretációja szempontjából irreleváns. A társadalmi, történelmi közegtől elkülönített szövegben a *close reading* alkalmazásával tárulhat fel a textusban rejtőző irónia, kétértelműség, paradoxon, s megmutatkozhat, mindezeket hogyan integrálja a szöveg struktúrája.³⁸

A recepcióesztétikai (-elméleti) irányzat tudományos vizsgálatának tulajdonképpeni tárgya az irodalmi mű befogadása, vagyis az a kérdés, hogy az olvasónak milyen szerepe van a szöveginterpretáció, a jelentésalkotás folyamatában. Hans Robert Jauß munkássága elválaszthatatlan az irodalomoktatás szakmai kérdéseinek újragondolásától, a konstanzi iskolától, illetve a *Poetik und Hermeneutik* kutatócsoport megszervezésétől.³⁹ Jauß – Gadamer nyomán – az olvasó és a szöveg közötti dialógusból indul ki, melyet az elvárási horizont fogalommal ír le. A szöveg horizontjára az olvasó a saját élettapasztalatából származó elvárási horizonttal válaszol, amely az olvasó mindennapi életének tapasztalatából, valamint eddigi irodalmi tapasztalataiból, ismereteiből tevődik össze. Az irodalomtudomány feladata, hogy rekonstruálja a szövegből azokat a társadalmi kérdéseket, amelyek az olvasó történelmi elvárási horizontját alakították, s ebből következtesen arra, hogyan értették, értelmezték a régebbi korok olvasói a szöveget. A recepcióelmélet ugyanakkor nem csak történeti (diakron) szempontból vizsgálja az olvasó

³⁶ Emil Staiger, *Die Kunst der Interpretation: Studien zur deutschen Literaturgeschichte* (Zürich: Atlantis, 1963), 9–33.

³⁷ Wolfgang Kayser, *Das sprachliche Kunstwerk: Eine Einführung in die Literaturwissenschaft* (Bern: Francke, 1961)

³⁸ Ld. Frank Lentricchia, *After the New Criticism* (Chicago: The University of Chicago Press, 1980); Andrew Bennett – Nicholas Royle, *An Introduction to Literature, Criticism and Theory* (New York: Routledge, 2016)

³⁹ A *Poetik und Hermeneutik* csoport (melynek meghatározó kutatói Wolfgang Iser, Renate Lachmann, Karlheinz Stierle, Rainer Warning, Hans Ulrich Gumbrecht, Anselm Haverkamp) kiemelkedő színvonalú tanulmányköteteken a legkülönbözőbb elméleti területekre terjesztette ki a recepcióesztétikai megközelítésmódot.

szerepét, hanem a mindenkori olvasó és a szöveg esztétikai lehetőségei közti kapcsolat általános elméleti kérdéseivel is foglalkozik.⁴⁰

Wolfgang Iser kutatásai (Jauß kérdésfelvetéseihez hasonlóan) elsősorban az olvasás folyamatát, az olvasás aktusát, az olvasó a befogadás folyamatában játszott különös szerepét és teljesítményét állítják középpontba. Az olvasó az olvasás kezdetétől fogva hipotéziseket gyárt a szöveg értelmezésével kapcsolatban, amelyeket a szöveg további részeinek megismerése igazol vagy cáfol. A befogadónak – ezen új tapasztalatok fényében – korrigálnia kell hipotéziseit, illetve új értelmezési lehetőségeket kell számba vennie. A szövegben a recepciót irányító mechanizmusok rejtőznek, amelyek egy absztrakt kommunikációs síkon, az implicit olvasó síkján jelennek meg. Ez tulajdonképpen azon információk összessége, amelyeket a szerző az általa elképzelt, bennfoglalt olvasónak „küld”, s amelyek a narratív szerkezetben közvetett módon jelennek meg a szövegben. Az olvasás a szöveg és az olvasó dinamikus kölcsönhatásának folyamata. A szöveg nyelvi jelei és struktúrái az általuk kiváltott aktusban nyerik el végleges értelmüket, amelynek során az olvasó tudata a szöveget mintegy „lefordítja”, vagyis aktualizálja a szöveg által felkínált hatáspotenciált. A recepció ily módon sajátos kreatív folyamat: a szöveg által kiváltott aktusokat maga a szöveg nem képes teljesen irányítani. Az egyidejűleg többféle (sajátos szóhasználat) sematikus nézőpontot tartalmazó szöveg többféle elbeszélői szándékot feltételez. A köztük lévő kapcsolatot azonban a szöveg maga nem fogalmazza meg, s a befogadás során az így keletkező szakadás, űr, üres hely (*Leerstelle*), betöltése az olvasó feladatává válik.⁴¹ Akár a bibliai narratívák világában jelentkező elbeszélői perspektíva-váltás, egy új szereplő felbukkanása, a narráció, a hely vagy időkeret megváltozása, a tudatosan töredékes elbeszélői beszédmód megannyi lehetőséget kínál az olvasó, a befogadó aktív, a szöveget aktualizáló közreműködésére.

Umberto Eco – a modern irodalomtudomány alapművének számító korai kötetében – a nyitottságot a műalkotás, a szöveg meghatározó jellemzőjeként tételezi. Az egyes művek értelmezéstörténetének sokszínűsége arra figyelmezteti a befogadót, hogy a megértés folyamata során különböző kompetenciák és tényezők komplex összhatásával kell számot vetnie. A műalkotás a befogadó aktív munkája, közreműködése nyomán, sokszínű értelmezési folyamat során mutatja fel alapvető nyitottságát (*opera aperta*).⁴² Roland Barthes az olvasó szerepét a szövegben fellelhető nyomok összegyűjtőjeként pozicionálja. Stanley Fish meglátása szerint az olvasás nem feltárja, hanem az

⁴⁰ Hans Robert Jauß, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik* (Berlin: Suhrkamp, 1984) – *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika: Irodalomelméleti tanulmányok* (Budapest: Osiris, 1999).

⁴¹ Wolfgang Iser, *Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung* (Berlin – Wien: UTB – Fink, 1976); *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett* (Baltimore: Johns Hopkins UP, 1974), 274–275. Ld. továbbá Wolfgang Iser, „Az olvasás aktusa: Az esztétikai hatás elmélete,” in *Testes könyv I.*, eds. Kiss Attila et al. (Szeged: Ictus – JATE, 1996), 241–264.

⁴² Umberto Eco, *Opera aperta* (Milano: Bompiani, 1967) – *Nyitott mű* (Budapest: Európa, 1998)

értelmező közösségek normái szerint megteremti a szöveg struktúráját. Norman Holland az olvasás, a szöveg befogadása által saját identitását értelmező, újrateremtő, a textusokkal dialógust folytató olvasóról beszél.⁴³

A hermeneutikai vizsgálódások újszerű – tudományközi dialógusokat eredményező – kísérletei nem csupán az olvasó szerepével, a megértés folyamatával, illetve általában a recepcióelmélet problémakörével kapcsolatos kérdéseket igyekeznek megközelíteni, a teológusok és irodalomtudósok közt kialakult diskurzus a dialogikus imagináció jegyében keres válaszokat a bibliai szövegek értelmezésére. A legújabb hermeneutikai tanulmányok, kézikönyvek a megértés folyamatának problematikáját a példabeszédek szövegvilágával kapcsolatos kérdésfelvetések terén is alkalmazható megközelítésként értelmezik. Wolfgang Fenske újszövetségi exegetikai módszertana, valamint Manfred Oeming hermeneutikája külön fejezetet szentel az olvasó, a befogadó valamint a szövegek megértésében játszott interakció szerepének.⁴⁴ Az újszövetségi kommentárok hagyományos módszertani kiindulópontjai mellett jellegzetes szempontként bukkan fel a mindenkori olvasó és az értelmező közösség szerepének kérdésköre.⁴⁵ Ulrich Luz a példabeszédek szövegeivel kapcsolatban különösen hangsúlyozza a textusok imaginatív erejét, melynek hatására az eltérő időben, helyzetben, kulturális közegben élő olvasóknak megszólaló szövegek aktív befogadói részvételt igényelnek. Luz e hermeneutikai pozíció kapcsán saját példáját említi, s hangsúlyozza, hogy a szövegértelmezés során nagyon nehezen kerekedett felül saját premisszáinak, az értelmezést óhatatlanul befolyásoló módszertani kereteinek hatásán.⁴⁶

4. PÉLDABESZÉD-OLVASATOK – A SZÖVEG RENDELTETÉSÉNEK BETELJESEDÉSE

A szinoptikus evangéliumokban a példabeszédek határozottan személyes jelleget mutatnak, páratlan világosság és egyszerűség, mesteri felépítés jellemzi őket. Jézus olyan valóságghű, hétköznapi képeket használ, melyek elevenségükkel, erőteljes színezetükkel megragadták hallgatóinak figyelmét. A példabeszédek azonban mindig tartalmaznak olyan nyelvi réteget is, amelyben a realizmus (mintegy varázsütésként) eltűnik, a hallgatók pedig hirtelen rádöbbennek, nem csupán egyfajta érvelés kedvéért alkalmazott

⁴³ Roland Barthes, *Le plaisir du texte* (Paris: Seuil, 1982) – „A műtől a szöveg felé”, in *A szöveg öröme* (Budapest: Osiris, 1996), 67–74.; Stanley Fish, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities* (Cambridge, MA: Harvard UP, 1980); Norman Holland, *The Dynamics of Literary Response* (Oxford – New York: Oxford UP, 1968)

⁴⁴ Wolfgang Fenske, *Arbeitsbuch zur Exegese des Neuen Testaments* (Gütersloh: Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, 1999), 57skk.; Manfred Oeming, *Biblische Hermeneutik: Eine Einführung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998).

⁴⁵ Vö. Hubert Frankemölle, *Matthäus: Kommentar* (Düsseldorf: Patmos, 1992); Bas van Iersel, *Markus: Kommentar* (Düsseldorf: Patmos, 1993).

⁴⁶ Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus: Mt 1–7*, EKK NT, Bd.1/3. (Düsseldorf: Benziger, 1997).

példáról van szó, hanem valami egészen más mélységű üzenetről.⁴⁷ Ez a meghatározó jellegzetesség akkor is szembeűnő, ha a Jézus által kedvelt és alkalmazott beszédmód megértése – az evangéliumokban megőrzött utalások alapján – olykor nehézségekbe ütközött.

„Aztán így folytatta: 'Nem értitek ezt a példabeszédet. Hogy értitek meg akkor majd az összes példabeszédet?'” (Mk 4,13)⁴⁸

A példabeszédek valódi kérdéseket intéznek minden kor hallgatóihoz, akár bizonytalanságot, zavart keltve, és az önmagunkkal való szembenézésre szólítanak. A példabeszédekben egy távolinak tűnő kor egyszerű embereinek élete olyan erővel kel életre, mely az ókori irodalom igen kevés darabjáról mondható el. A szövegek jellegzetes környezet- és térszemléletről árulkodnak. Galilea igen szegény vidéke, a pásztorok, földművelők, halászok világa tárul elénk. A jelenetek egyszobás házakat mutatnak be, a gazdagok otthonait csak a konyhaajtón keresztül látjuk, mint a szolgák vagy rabszolgák. A földművelés domboldalokon, apró parcellákon folyik, melyeket kerítések, túskebokrok választanak el egymástól. A példabeszédek világát juhok és szamarak, madarak, magvak, a mezők liliomai, szőlőskertek, egyszerű fogadók és házi lámpások környezeteként látjuk magunk előtt.

A jelenetek realizmusa azt jelenti, hogy Jézus a hétköznapi világába helyezi Isten és ember találkozásának pontját. Ez a valósághoz hű atmoszférateremtés azonban a történetek szokatlan fordulataival új színt kap. Amikor a szőlőskert tulajdonosa elsőként azoknak a bérét fizeti ki, akiket utoljára fogadott fel, a hallgatók egészen új, már-már megdöbbenő világban találják magukat (Mt 20,8–12). Ugyanígy érthetetlennek tűnhet a vendégséget rendező házigazda gesztusa, amikor a meghívott vendégek távolmaradása után szegényeket, vakokat és bénákat szólít asztalához (Lk 14,16–23). A legtöbb elbeszélésben megfigyelhetjük a példabeszédek paradox elemét, a látszólagos abszurditást kifejező cselekménymozzanatot. A példabeszédek ellentmondásos jellege ugyanolyan szerepet játszik Jézus tanításában, mint az, hogy kegyelmet és megbocsátást hirdetett a bűnösöknek és vámosoknak. Eredeti formájukban a példabeszédek valószínűleg vallási-etikai tétel kimondásával, esetleg kérdéssel zárultak. Az egy-egy mondatba sűrített tanulság rögzítése az evangéliumok írásba foglalásának következménye.

A keresztyény igehirdetők és az evangélisták nem csupán egy adott példabeszéd szövegösszefüggését, esetleg magyarázatát teremtették meg, hanem olykor az eredeti történet szövegét is megváltoztatták. Különösen jól látható ez, ha a lakomáról szóló példabeszéd két szövegváltozatát vetjük össze (Lk 14,15–24; Mt 22,1–14). Feltételez-

⁴⁷ Amos Wilder, *Early Christian Rhetoric: The Language of the Gospel*. (London: SCM Press, 1964), 71–72.

⁴⁸ Vö. „Odamentek hozzá tanítványai, és kérték: 'Magyarázd meg nekünk a szántóföldről és a konkolýról szóló példabeszédet!'” (Mt 13,36); „Amikor egyedül maradt, tanítványai a tizenkettővel együtt megkérdézték, mi a példabeszédek értelme.” (Mk 4,10); „Ezt a példabeszédet mondta nekik Jézus, de nem értették, mit akart vele mondani.” (Jn 10,6).

hetjük, hogy a két evangélista ugyanazt a parabolát vette alapul. A vendégséget rendező házigazda Máté szövegében király, aki fia számára menyegzői lakomát készít. A meghívott vendégek Lukács evangéliumában magyarázkodnak, kifogásokat keresnek, Máté szövegében bántalmazták, sőt meg is ölik a küldötteket. Lukácsnál a házigazda elküldi szolgáit az újabb vendégekért, Máté szerint – akinek a szövege a végítélet dimenziója felé mutat – az uralkodó az ünnepre méltatlan meghívottakat megöleti, városaikat felégeti. A példabeszédek az evangéliumok összeállítóit is üdvtörténeti kérdések elé állították.

A szinoptikus szövegekben a példabeszédek különböző szerkesztési, csoportosítási elvek szerint követik egymást. Bár Jézus feltehetően párosával mondta el példabeszédeit (Mk 2,21–22; Lk 14,28–32), az evangélisták gyakran témakörök szerint csoportosítják a különböző alkalmakkor elhangzott történeteket. Márk evangéliumában három példabeszédet olvashatunk a magról (Mk 4,3–32). Máté az Isten országáról szóló hét példabeszédet állít egymás mellé (Mt 13,1–52), Lukács szövegében pedig három, lakomával kapcsolatos példázat található (Lk 14,7–24).

A példabeszédek narratív világában a hétköznapi élet cselekménymozzanatai változó hosszúságú elbeszélésekbe ágyazódnak, ám mindegyik parabola zárt, rövid kompozíció. A szinoptikus hagyományban fennmaradt szövegek, így a példabeszédek kanonizált formái is őrzik a szóbeli szöveghagyományozás elemeit. A népies elbeszélések jellegzetes eleme, a különböző magatartásformákat képviselő három szereplő színrelépése több példabeszédben megfigyelhető (Lk 10,30–33; Mt 25,16–19).

A példabeszédek egyik jellegzetes csoportjában a rövid cselekményleírást didaktikusan lekerekített monológ szakítja meg. Jellegzetes retorikai elemről van szó, amely az egyik szereplő szubjektív reflexiójával szembesíti az olvasót. Így pillanthatunk bele a gonosz szőlőművészek tervébe (Mk 12,7), s halljuk a gazdag ember oktalan célkitűzéseit (Lk 12,18–19).

A teológiai beszédmód lehetőségeivel kapcsolatos meghatározó kérdésre mutat rá a Dietrich Ritschl által javasolt hermeneutikai orientáció. E kiindulópont szerint a bibliai narratívákba statikusan beágyazott axiómák értelmezése a teológiai tétel felismeréséhez vezethet el, így az elbeszélésbe szőtt implicit axiómák a cselekvő Isten kinyilatkoztatását jelenítik meg.⁴⁹ A parabolák által bemutatott világ ikonikus vagy figurális teológiai artikulációt reprezentál, mely fogalmait és gondolatrendszerét a képszerűséget felhasználva, a szemléltetés eszközével ábrázolja. A befogadó szemtanúként tekinthet az isteni és a világi történetek színpadára, melyen a megjelenített karakterek cselekedetei a krisztusi jelenlét fényében jelenítenek meg (teológiai tartalmak megfogalmazását lehetővé tevő) reakciókat.

⁴⁹ Dietrich Ritschl, „Nachgedanken zum Story-Konzept: Die Koagulation wiedererzählter 'Stories' auf dem Weg zu differierenden theologischen Lehren”, *ThZ* 61 (2005): 78–91.

A szinoptikus (és bizonyos értelemben a jánosi) hagyomány parabolái, a dialógusok köré épülő jelenetek a bibliai szerző implicit teológiai artikulációjaként szemlélhetők, mely krisztológiai fogalmait nem diszkurzív eljárás során fejt ki, hanem a cselekményszerűség dinamikáját, illetve (amint arra többször hivatkoztunk) a képiség eszközeit felhasználva nyújt teológiai tanítást. Az evangéliumi narráció mintegy feltételezi a szereplők által megjelenített, a szituációban kibomló teológiai tartalmak továbbépítését. A narratív szövegrészek befogadását, értelmezését az implicit szerzői utalások mellett az olvasó aktualizálja azáltal, hogy a megjelenített történeteket elmeséli, újra s újra megjeleníthető képi valóságokként szemléli. „A gondolkodás, amely meg akarja érteni Istent, mindig is vissza fog térni az elbeszéléshez. Az Istenről való gondolkodás csakis úgy gondolható el, mint valamely történetnek az elmesélése, melyben a fogalmak gondos ellenőrzésnek vannak alávetve. Ha a gondolkodás el akarja gondolni Istent, úgy el kell kezdenie történeteket mesélni”.⁵⁰

BIBLIOGRÁFIA

- Alter, Robert and Kermode, Frank, eds. *The Literary Guide to the Bible*. Cambridge: Harvard UP, 1987.
- Anderegg, Johannes. „Das Fiktionale und das Ästhetische.” In *Funktionen des Fiktiven: Poetik und Hermeneutik X*, szerk. Dieter Henrich und Wolfgang Iser, 153–172. München: Beck, 1983. – „Fikcionalitás és esztétikum.” *Narratívák 2.: Történet és fikció*, szerk. Thomka Beáta, 40–58. Budapest: Kijarat, 1998.
- Arisztotelész. *Poétika*. Budapest: Kossuth, 1994.
- Auerbach, Erich. *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. Bern: Francke, 1946. – *Mimézis: A valóság ábrázolása az európai irodalomban*. Budapest: Gondolat, 1985.
- Bal, Mieke. *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*. Toronto: University of Toronto Press, 1985.
- Barthes, Roland. *Le plaisir du texte*. Paris: Seuil, 1982. – „A műtől a szöveg felé.” In *A szöveg öröme*, 67–74. Budapest: Osiris, 1996.
- Bennett, Andrew and Royle, Nicholas. *An Introduction to Literature, Criticism and Theory*. New York: Routledge, 2016.
- Black, Max. „More about Metaphor.” *Dialectica* 31. 3–4. (1977) – „A metafora.” *Helikon* XXXVI. 4. (1990): 432–447.
- Boucher, Madeleine. *The Parables*. Wilmington: Glazier, 1981.
- Burke, Kenneth. „The Four Master Tropes.” *The Kenyon Review* 3–4 (Autumn 1941): 421–438. – „A négy alapvető trópus.” *Helikon* XLIII. 1–2. (1997): 1–57.
- Childs, Brevard S. *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*. London: SCM, 1992.

⁵⁰ Paul Ricœur Eberhard Jüngel szavait idézi. Paul Ricœur, „Az egyik Szövetségről a másikra”, 60.

- Dodd, Charles Harold. *The Parables of the Kingdom*. Glasgow: Collins, 1961.
- Donahue, John R. *The Gospel in Parable*. Minneapolis: Fortress, 1990.
- Eco, Umberto. *Opera aperta*. Milano: Bompiani, 1967. – *Nyitott mű*. Budapest: Európa, 1998.
- Fenske, Wolfgang. *Arbeitsbuch zur Exegese des Neuen Testaments*. Gütersloh: Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, 1999.
- Fish, Stanley. *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1980.
- Frankemölle, Hubert. *Matthäus: Kommentar*. Düsseldorf: Patmos, 1992.
- Frei, Hans W.. *The Eclipse of Biblical Narrative*. New Haven: Yale UP, 1974.
- —. *Theology and Narrative: Selected Essays*. Oxford: Oxford UP, 1993.
- Frye, Northrop. *The Great Code: The Bible and Literature*. Toronto: University of Toronto Press, 1982. – *Kettős tükör: A Biblia és az irodalom*. Budapest: Európa, 1996.
- Funk, Robert. *Language, Hermeneutic and Word of God: The Problem of Language in the New Testament and Contemporary Theology*. New York: Harper and Row, 1966.
- Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993. – *Igazság és módszer*. Budapest: Osiris, 2004.
- Holland, Norman. *The Dynamics of Literary Response*. Oxford – New York: Oxford UP, 1968.
- Hultgren, Arland. *The Parables of Jesus: A Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- Iersel, Bas van. *Markus: Kommentar*. Düsseldorf: Patmos, 1993.
- Iser, Wolfgang. *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*. Baltimore: John Hopkins UP, 1974.
- —. *Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung*. Berlin – Wien: UTB – Fink, 1976. – „Az olvasás aktusa: Az esztétikai hatás elmélete.” In *Testes könyv I.*, szerk. Kiss Attila et. al., 241–264. Szeged: Ictus – JATE, 1996.
- Jauß, Hans Robert. *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. Berlin: Suhrkamp, 1984. – *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika: Irodalomelméleti tanulmányok*. Budapest: Osiris, 1999.
- Jülicher, Adolf. *Die Gleichnisreden Jesu I–II*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1910 [Reprint ed. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963].
- Kayser, Wolfgang. *Das sprachliche Kunstwerk: Eine Einführung in die Literaturwissenschaft*. Bern: Francke, 1961.
- Kreyenbühl, Johannes. „Kritische Randglossen zu Wellhausens Evangelium Johannis.” *SThZ* 30. (1913): 129–263.
- Lentricchia, Frank. *After the New Criticism*. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.
- Linnemann, Eta. *Parables of Jesus: Introduction and Exposition*. London: SPCK Publishing, 1966.
- Luz, Ulrich. *Das Evangelium nach Matthäus: Mt 1–7*. EKK NT, Bd.1/3. Düsseldorf: Benziger, 1997.
- Mártonffy Marcell. *Az újszövetségi példázatok irodalma: Poétika és teológia*. Budapest: Akadémiai, 2001.
- Oeming, Manfred. *Biblische Hermeneutik: Eine Einführung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.
- Perrin, Norman. *Parable and Gospel*. Minneapolis: Fortress, 2003.
- Richards, Ivor A. *The Philosophy of Rhetoric*. Oxford: Oxford UP, 1936. – „A metafora.” *Helikon* XXIII. 1. (1977): 120–128.

- Ricoeur, Paul. "Biblical Hermeneutics". *Semeia* 4 (1975): 29–148. – *Bibliai hermeneutika*. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 1995.
- —. *La métaphore vive*. Paris: Seuil, 1975. – *Az élő metafora*. Budapest: Osiris, 2006.
- —. „Az egyik Szövetségről a másikra”. In *Narratívák 9. Narratív teológia*, szerk. Thomka Beáta – Horváth Imre, Budapest: Kijarat, 2010.
- —. *Time and Narrative [Temps et Récit] 1*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- Ritschl, Dietrich. „Nachgedanken zum Story-Konzept: Die Koagulation wiedererzählter 'Stories' auf dem Weg zu differierenden theologischen Lehren.”, *ThZ* 61 (2005): 78–91.
- Snodgrass, Klyne R. *Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*. Grand Rapids: Eerdmans, 2018.
- Staiger, Emil. *Die Kunst der Interpretation: Studien zur deutschen Literaturgeschichte*. Zürich: Atlantis, 1963.
- Sternberg, Meir. *The Poetics of Biblical Narrative*. Bloomington: Indiana UP, 1985.
- Szondi, Peter. *On Textual Understanding and Other Essays*. Manchester: Manchester UP, 1986.
- Via, Dan O. *Die Gleichnisse Jesu: Ihre literarische und existentielle Dimension*. München: Kaiser, 1970.
- Weder, Hans. *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern: Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1978.
- Weinrich, Harald. *Sprache in Texten*. Stuttgart: Klett – Cotta, 1976.
- Wilder, Amos Niven. *Early Christian Rhetoric: The Language of the Gospel*. Cambridge: Harvard UP, 1964.
- Zimmermann, Ruben. „Paradigmen einer metaphorischen Christologie“, in Jörg Frey – Jan Rohls – Ruben Zimmermann szerk. *Metaphorik und Christologie*. TBT 120. Berlin – New York: W. de Gruyter, 2003, 1–34.
- —. *Christologie der Bilder im Johannesevangelium: Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10.*, WUNT 171. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- —. „How to Understand the Parables of Jesus: A Paradigm Shift in Parable Exegesis”, *Acta Theologica* (2009:1): 157–182.
- —. *Puzzling the Parables of Jesus: Methods and Interpretation*. Minneapolis: Fortress, 2015.
- Zumstein, Jean. „Jesus et les paraboles.” In *Les paraboles évangéliques: Perspectives nouvelles*, ed. Jean Delorme, 89–108. Paris: Cerf, 1989.
- Zymner, Rüdiger. „Art. Pabel”, *HWR* VI. (2003): 502–514.

AZ AMERIKAI DEKONSTRUKCIÓ MINT TEOLÓGIA

Ennek a tanulmánynak az ötlete egy olyan beszélgetés nyomán született, amely a 2022-ben a 33. Nemzetközi Bibliikus Konferencián bemutatott, a bibliai hermeneutikáról szóló nagyszabású könyv kiegészítésének lehetőségeit vette számba.¹ Az Oda Wischmeyer által szerkesztett, magyarul is megjelent kötet nem szentel külön, kidolgozott fejezetet a 20. század végén elsősorban Észak-Amerikából elterjedt, a „dekonstrukció” szóval fémjelzett, a teológián maradandó nyomot hagyó lehetséges értelmezési módnak.² Amikor most azt írom, hogy „a dekonstrukcióról szeretnék írni”, óhatatlanul kísértést érzek arra – de nem a szó teológiai értelmében –, hogy a külső és belső jól ismert bináris oppozícióját megszüntessem azzal, hogy a dekonstrukció nyelvén beszélek a dekonstrukcióról. Ez azonban lehetetlen, mert maga a dekonstrukció tagadja egy ilyen külön diskurzus létét. Nem kapkodjuk el a következtetést, hogy ennek kijelentésével máris az aporia (bizonytalanság) mezejére lépünk, ahol a saját létükről szóló kijelentések megszüntetése a *lét*, az *írás* és az *állítás* klasszikus kérdéseivel vezet. Mégis, milyen szép lenne ironia nélkül kijelenteni, hogy ez a tanulmány először történelmileg kívánja rekonstruálni az amerikai dekonstrukció létrejöttét, majd egy példa segítségével szisztematikusan megmutatja, mit kínál a dekonstrukció a teológia számára értelmezési lehetőségként.

Richard Rorty a *The Cambridge History of Literary Criticism* nyolcadik kötetében a dekonstrukcióról szóló összefoglalóját három személynév említésével kezdi: Jacques Derrida, Michel Foucault és Paul de Man.³ A politikai, majd a Cultural Studies útját Foucault-nak, a filozófiai utat Derridának, a kezdettől fogva irodalomtudományinak tekintett utat pedig de Man-nak tulajdonította. Európai szempontból ez a megközelítés, különösen Foucault szerepe meglepőnek tűnhet, de Rorty tisztában volt ezzel. Mindazonáltal a közelmúlt irodalomelméletét kutató történeti munkákban egyetértés van abban, hogy a dekonstrukció amerikai megjelenése mindenképpen két intézményhez kapcsolódik: a Johns Hopkins Egyetemhez és a Yale Egyetemhez. A Johns Hopkins

¹ *A bibliai hermeneutikák kézikönyve. Órigenésztől napjainkig.* (BHK) szerk. Oda Wischmeyer – Benyik György, Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia Alapítvány, Szeged, 2022.

² A dekonstrukcióról szóló rövid áttekintést Arie W. Zwiep tanulmánya hozza, lásd BHK, 1044–1045.

³ Richard RORTY, *Deconstruction in The Cambridge History of Literary Criticism. From Formalism to Poststructuralism. Vol. VIII.*, ed. Raman SELDEN, CUP, Cambridge – New York, 166–167.

Egyetemen tartották 1966-ban azt a híres konferenciát, amely a strukturalizmusról szólt, és ahol Derrida bemutatta posztstrukturalizmust érintő kritikáját. A konferencia után Paul de Man és J. Hillis Miller csatlakozott Harold Bloomhoz és Geoffrey Hartmanhoz, akik a konferenciát követően már a Yale-en tanítottak. Az így létrejött Yale School a hetvenes években rendszeresen vendégelőadóként szereplő Derridából és a négy amerikai vezető professzor tanítványaiból állt.⁴ A Yale Schoolban az 1980-as évek közepéig aktív, eredetileg zárt teoretikusok köre Derrida első angol nyelvű könyveinek megjelenésével kezdett el nagy lendülettel terjedni.⁵ Tíz évvel később, a dekonstrukció fénykorában legalább három okból emlegették „újabb új kriticismus” néven: az új kriticismus szintén az Elm City-i egyetemről indult; szintén a figyelmes olvasás (*close reading*) jellemezte; és ugyanúgy lenyűgözte az egész kontinenst, mint a dekonstrukció az 1980-as években. Vincent B. Leitch, a *Deconstructive Criticism: An advanced introduction* [Dekonstruktív kriticismus. Bevezetés a dekonstrukcióhoz] című művében négy fázist azonosított a dekonstrukció terjedése során:

- 1) 1968 és 1972 között az elmélet amerikai kialakulását;
- 2) 1973 és 1977 között az első szövegekről szóló heves viták időszakát;
- 3) 1978 és 1982 között az amerikai intézmény megjelenését, miután megjelentek Derrida jelentős műveinek fordításai, és ezzel párhuzamosan átfogó bevezetők; ezentúl
- 4) a dekonstrukció más tudományterületeket is érintett, például a politikát és jelenlegi fő témánkat, a teológiát.⁶

Leitch kronológiája szerint az amerikai teológiai diskurzus és a dekonstrukció közötti kapcsolatot elsőként két, 1982-ben megjelent könyv, Mark C. Taylor *Deconstructing Theology* [A teológia dekonstrukciója] és Thomas J. J. Altizer *Deconstruction and Theology* [Dekonstrukció és teológia] című könyve teremtette meg. Bár ez az 1982-es megjelenés ikonikusnak tűnhet, valójában a folyamat már korábban elkezdődött. Mark C. Taylor például már 1977-től publikált tanulmányokat a témában, és eredetileg folyóiratokban megjelent szövegei egy kiegészítő tanulmányával együtt 1982-ben kötetben jöttek ki *Deconstructing Theology* címen.⁷ A dekonstruktív teológiáról szóló legbefolyásosabb műve, *Erring. A Postmodern A/theology* [Tévedés. A/Egy posztmodern teológia] címmel alig két évvel később jelent meg a Chicago University Press kiadásában. E kiadó fontos mérföldkő, nemcsak a dekonstrukció elterjedését illetően, hanem az irodalomtudományban talán nehézkes, de a teológiában simábban végbe menő para-

⁴ Az áttekintéshez lásd *Rhetoric and Form: Deconstruction at Yale*, eds. Robert Con Davis – Ronald Schleifer, University of Oklahoma Press, Norman, 1985.

⁵ *Speech and Phenomena* 1973, *Of Grammatology* 1976, *Writing and Difference* 1978.

⁶ Vincent B. LEITCH, *American Literary Criticism from the Thirties to the Eighties*, Columbia University Press, New York – Guildford – Surrey, 1988.

⁷ Mark C. TAYLOR, *Deconstructing Theology*, Crossroad Publishing Company, New York/NY, 1982 (AAR Studies in Religion 28).

digmaváltás szempontjából is. Mielőtt részletesen ismertetnénk ezt a teológiát, e sematikus történeti vázlat végén érdemes még egyszer hangsúlyozni, hogy a dekonstruktív teológia forrása Amerikában a szekuláris filozófia és az irodalomtudomány volt. Ez különösen fontos, ha arra gondolunk, hogy a bibliai hermeneutikát vizsgáló küldetés mire hívja a kutatókat. Az általános dekonstruktív elméletet, beleértve a Biblia megkerülhetetlen értelmezését is, eredetileg az irodalomelmélet és a filozófia inspirálta, megfordítva ezzel az ókor és a középkor irodalomtudományi folyamatát – ahogyan arra Wischmeyer munkája is rámutatott⁸ –, amikor a bibliai hermeneutika volt az elsődleges viszonyítási alap minden világi irodalomelmélet számára. Érdemes azt is megjegyezni, hogy a földrajzi alapú rendszerezésnek jó oka van. A dekonstrukció irodalmi és ennek következtében teológiai hatása Észak-Amerikában sokkal jelentősebb volt, mint filozófiai hatása Európában. A hatások tehát intenzívebben jelentkeztek Észak-Amerikában, majd visszahatottak az európai gondolkodásra. Más szóval, a dekonstrukciónak a teológiához való kapcsolódása sokkal lassabban és kevésbé intenzíven ment volna végbe pusztán az eredeti európai filozófiai hatással, az angolszász kitérő nélkül.

Hogy mit jelent valójában a dekonstrukció a teológia számára, azt nem igazán ezek a megerősítő kijelentések tükrözik, hanem sokkal inkább a dekonstrukcióval szembeni gyanakvó kritika. Most, közel fél évszázad távlatából úgy tűnik, hogy a gyanakvás és az ismertség érzései egyszerre ösztönözték a teológiát a dekonstrukció irányába való fordulásra. A dekonstrukció filozófiai forrásai (pl. Nietzsche és Husserl) már indokolták volna ezt az attitűdöt. Mégis talán még fontosabb, hogy azt az instabilitást, amellyel a dekonstrukció minden szöveg olvasása során állandóan játszik, egyetlen hitteles szöveg vagy értelmező közönség sem bírja ki sokáig gyanakvás és nyugtalanság nélkül. Különösen igaz ez azokra az egyházi értelmezői gesztusokra, amelyek akár bibliai, akár doktrinális kérdésekben végleges, lezárható és alakítható eredményekre törekednek. Katolikus teológusként nem tudom megállni, hogy ne érintsem szemléletes példaként A *Szentírás-magyarázat az Egyházban* című dokumentumot, amelyet a Pápai Biblikus Bizottság 1993. április idusán tett közzé. Ez a Szentszékkel szoros kapcsolatban álló Bizottság egyik legújabb és legátfogóbb munkája, amely a különböző bibliai hermeneutikák katolikus felsorolását tartalmazza. Martin Heidegger neve ötször, Hans-Georg Gadamer pedig kétszer szerepel a 20. századi filozófiai hermeneutika képviselőjeként, míg Derrida és más, a dekonstrukcióhoz kapcsolódó gondolkodók egyáltalán nem szerepelnek a Pápai Biblikus Bizottság áttekintésében. Nehezen hihető, hogy mire Derrida már kétszer járt Magyarországon, 1993-ban Rómának nem tűnt fel az egész Észak-Amerikában jellemző dekonstrukciós olvasási láz. Optimista módon gondolkodva, ez a vakság egy kissé óvatos hozzáállás jele lehet.

⁸ Vö. BHK, 5.

Másfelől, mivel a teológusok annyira kedvelik a megszokottságot, mint ahogy a Wischmeyer-kötet John D. Caputóról szóló részének a végén olvashatjuk, buzgón igyekeznek „felismerni” a dekonstrukcióban a teológia posztmodern megfelelőjét. Nem meglepő, hogy Caputo a 2010-es években komoly vitába keveredett Martin Häggglunddal, a Yale összehasonlító irodalomtudományi tanszékének elnökével. A két szerző némiképp jellemzően a „Ki érti jobban Derridát?” tróféáért verseng, miközben a dekonstrukciót egy új ateizmus mint negatív teológia lehetőségei között keresik. Derrida valóban kifinomult esszéket szentelt a negatív teológia kérdéseinek, de soha nem állította, hogy az apofázist a dekonstrukcióval lehetne azonosítani. Miután egyfelől ismertettük a teológusok ismeretségeresését, másfelől máig tartó félelemmel teli elutasítását, az okok feltárását váltjuk ki azzal a fordulattal, hogy egy konkrét bibliai kifejezés olvasása hogyan válhat dekonstruktív teológiává.

Ezért szeretném felidézni Jézus három mondatkezdését; mindhármát Lukács írta. Összpontosítsunk egyetlen szóra, amelynek jelentése „igazság” a jól ismert mondatkezdések görög eredetijében. Megfigyelhetjük, hogy a Lukács evangéliumában az ἀληθῶς határozószó hogyan rendezi a főmondatot:

9:27 (Nestle Greek NT, 2005)

λέγω δὲ ὑμῖν ἀληθῶς, εἰσὶν τινες τῶν αὐτοῦ ἐστηκότων οἳ οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου ἕως ἄν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ.

Bizony, mondom nektek, vannak az itt állók között néhányan, akik nem fogják megízlelni addig a halált, amíg meg nem látják Isten országát.

12:44

ἀληθῶς λέγω ὑμῖν ὅτι ἐπὶ πάσιν τοῖς ὑπάρχουσιν αὐτοῦ καταστήσει αὐτόν.

Bizony, mondom nektek, hogy egész vagyona fölé rendeli.

21:3

Καὶ εἶπεν ᾠληθῶς λέγω ὑμῖν ὅτι ἡ χήρα αὕτη ἡ πτωχὴ πλεῖον πάντων ἔβαλεν. És így szólt: – Bizony, mondom nektek, ez a szegény özvegyasszony mindenkinél többet dobott be.

Miért érdekesek ezek a szakaszok? Először is, a dekonstrukció terminológiáját használva, elmozdulást találhatunk bennük. A retorikailag tanúságtételként funkcionáló „bizony/valóban” kifejezés tipikus héber változata a következő lenne: **וְאֵלֶּיךָ** // ἀμήν // ámen. Ehelyett a görög ἀληθῶς határozószót olvassuk, de nem a Héber Biblia meg-

szokott helyén, amely hagyományosan a mondatok vagy bekezdések vége.⁹ Ez a retorikai-strukturális behelyettesítés egy ilyen empatikus erejű kiazmus. Mintha Jézus tanító retorikája az aláírás hagyományos helyét a szerződés végéről az elejére helyezte volna át, felborítva a központ és a periféria közötti hierarchiát. Az ἁληθὺς határozószó jelenléte emlékeztethet a Máté evangéliumában a századosnak Krisztus kereszthalálakor tett valamására, hiszen mind a szemantika, mind a modalitás azonos (Mt 27,54).

Ugyanilyen jelentős az is, hogy az „ámen” és az ἁληθὺς között így létrejövő elmozdulás a Heidegger és az őt dekonstruáló Derrida számára lényeges ἀλήθεια kifejezéssel játszik. Köztudott, hogy Heidegger a főnév szó szerinti jelentését használja, ami az „el-nem-rejtettség” állapota.¹⁰ Lukács elbeszélésében Jézus tehát úgy mondja ki példázatait és tanítását összefoglaló kijelentéseit, hogy *nem rejt* el azt, amit el lehetne rejtteni. Ez a megkettőzött nyilvánosságra hozatal azonban csak írásban érhető tetten, és még csak nem is Jézus anyanyelvén, hanem Lukács görög nyelvén. A dekonstrukció fényében ez lehetetlenné teszi, hogy Jézus mondatait végső kijelentéseként értelmezzük. Az így fel-függesztett retorika elvezethet bennünket a legfelszabadítóbb kérdéshez: Vajon Jézusnak, aki logoszként fejezi ki magát a tanításában, lehet-e rögzített jelentése? A dekonstrukció szerint aligha. Ezért van szükségünk a bibliai hermeneutikára.

AJÁNLOTT IRODALOM

- Gulley, Philip (2018). *Unlearning God: How Unbelieving Helped Me Believe*. Crown Publishing Group.
- Hailes, Sam (17 March 2019). “Deconstructing faith: Meet the evangelicals who are questioning everything”. *Premier Christianity*. Letöltve 2022. jún. 20.
- Mesa, Ivan, szerk. (2021). *Before You Lose Your Faith: Deconstructing Doubt in the Church*. The Gospel Coalition.
- Derrida, Jacques. *Positions*. Trans. Alan Bass. Chicago: U of Chicago P, 1981.
- Derrida [1980], *The time of a thesis: punctuations*, első megjelenés in: Derrida [1990], *Eyes of the University: Right to Philosophy* 2, pp. 113–128.
- Breckman, Warren. “Times of Theory: On Writing the History of French Theory,” *Journal of the History of Ideas*, vol. 71, no. 3 (July 2010), 339–361 (online).

⁹ Más helyeken az „ámen” (ἀμήν) szó görögül is előfordul (pl. Mt 5,18; Mk 3,28; Jn 1,51; Lk 23,43). Nem véletlen, hogy az evangéliumok elbeszéléseiben Krisztus egyedi szórendje, amellyel az ószövetségi mondattani renddel ellentétben a héber „áment” a mondatok elejére helyezi, feltűnően provokál bennünket arra, hogy a „Bizony mondom” kezdetű hangsúlyos üzeneteket tanítása központi kijelentéseinek tekintsük. A teológiai magyarázatokon kívül ez az oka annak is, hogy a patmoszi látnok a Jel 3,14 versében miért nevezhette Jézust úgy, hogy „Ámen” (ὁ ἀμήν), vagyis határozószóval ellátott főnév formájában.

¹⁰ Martin Heidegger *Lét és idő* című műve lényegében erre a gondolatra épül.

- Culler, Jonathan. *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, Cornell University Press, 1982.
- Eagleton, Terry. *Literary Theory: An Introduction*, University of Minnesota Press, 1996.
- Ellis, John M. *Against Deconstruction*, Princeton: Princeton UP, 1989. ISBN 978-0-691-06754-4.
- Johnson, Barbara. *The Critical Difference: Essays in the Contemporary Rhetoric of Reading*. Johns Hopkins University Press, 1981.
- Montefiore, Alan (szerk., 1983), *Philosophy in France Today*, Cambridge: Cambridge UP, pp. 34–50.
- Reynolds, Simon. *Rip It Up and Start Again*, New York: Penguin, 2006, pp. 316.
- Stocker, Barry. *Routledge Philosophy Guidebook to Derrida on Deconstruction*, Routledge, 2006.
- Wortham, Simon Morgan. *The Derrida Dictionary*, Continuum, 2010.

HERMENEUTIKA AZ IRODALOM NYELVÉN A TEOLÓGIÁBAN

I. BEVEZETÉS

A Biblia metanarratívaként történő értelmezése és általában a Biblia egyes részeinek narratív kritikája megosztja a teológusok és irodalomtudósok közötti tudományos teret. A legfőbb probléma, hogy a narratív értelmezés akarva akaratlanul is sérti az ihletettségről alkotott dogmatikai téziseket.¹ Ez lehet akár a verbális inspiráció, akár a szerzők gondolati ihletettsége, a spektrum mindkét végén torzulást érzékelhetünk.²

A verbális inspiráció tekintetében, mivel még az egyes szavak ihletettségének a kérdése is fontos, a bibliai szövegkritika helyreállító szándéka veszíti értelmét, mivel egy-egy szó szinonimája vagy akár antonimája is elfogadhatóvá válik. A gondolati ihletettség esetében pedig a narratívát továbbadó személy kiegészítő kommentárjai képezhetik a tudományos anomália tárgyát (lásd pl. a parafrázis-típusú fordításokat). Ha az interpretációt befogadó oldalon úgy gondolják a hallgatók, hogy a közvetítő ihletett, könnyen jutnak arra a felismerésre, hogy a közvetítő kiegészítései egyenrangúak a Biblia szövegével.³ Ezért az irodalomkritika megfosztja a textust az ihletettség elvont és számára értelmezhetetlen valóságától, nem téve különbséget a vallások által képzett kommentárium és a Biblia szövege mint egyenrangú *hagyományanyag* között,⁴ hiszen a kommentáriumot és a Bibliát egyformán hagyományyagnak tekinti. A gyakorlatban ez figyelhető meg a narratív teológiai interpretációk esetében is.

Ezt a trendet szemlélve érdekes jelenség, hogy kisegyházi missziói közegben, a fundamentalisták között nem a hagyományos verbális inspirációra épülő konzervatív interpretáció értéke növekszik, hanem egyre inkább a narratív írásmagyarázat felé tolódik el a vallási interpretáció.⁵ Ennek részben a média és a vallástalanság okozta kommu-

¹ Dennis L. Stamps, "Rhetorical and Narratological Criticism" in Stanley E. Porter ed. *Handbook to Exegesis of the New Testament* (Boston – Leiden: Brill Academic Inc., 2002), 219–240.

² Charles Ryrie, *Basic Theology*, (Magyar nyelvű kiadás, Budapest: Egyetemi Nyomda, 1996), 93–98.

³ Eric Douglas, *Interpreting New Testament Narratives. Recovering the Author's Voice* (Leiden – Boston: Brill, 2018), 103–109.

⁴ Wolfgang Kemp, "Critical Terms for Art History" in Rober Nelson and Richard Schiff ed. *Narrativa. Studies* (Chicago – London: Chicago Press, 2003), 62–74.

⁵ Kormos Erik, "Veszélyben a textus, támad a narratíva" in *Adventista Szemle*, 2020. XIII. 1, 43–60.

nikáció az oka. A szekularizáció megváltoztatta az emberek kommunikációhoz való hozzáállását. Az emberek nem a természettudományos, analitikus, mindenre igényesen kiterjedő magyarázatokra kíváncsiak, hanem egy-egy narratíva tapasztalati hátterére.⁶ Másfelől az egyházi gyakorlatban mutatkozó egyre növekvő igénytelenséget figyelhetjük meg: alig találunk ösztönző erőt a papok, lelkészek körében az igényes, exegézisalapú, rendszeres felkészülésre, amely alapját képezné igehirdetésünknek és hitoktatásunknak.⁷

A fenti trend mindenképpen olyan hermeneutikai terület, amellyel érdemes foglalkozni. Rövid írásom a hermeneutikai lehetőségek egy új iránya felé nyit kaput: az eredeti bibliai textusok olyan narratívaként történő értelmezése felé, amely meghagyja és nem sérti az ihletettségről vallott nézeteinket, tartozunk bármely dogmatikai táborhoz is a verbális inspirációtól kezdve a liberálisabb gondolati ihletettségig.

2. A TEOLÓGIÁN BELÜLI NARRATÍV HERMENEUTIKA LEHETSÉGES KERETEI

A „teológián belüli” meghatározást különösebb magyarázatok nélkül úgy értelmezzük, hogy az olyan irányzatok, amelyek Isten Igéje ihletettségéhez ragaszkodnak, azok teológiai hermeneutikák. Ettől a továbbiakban eltekinteni nem tudunk.⁸

Az irodalomtudomány az egyes szövegeket két nagy csoportra osztja: expozíciós és narratív szövegek. Ez a felosztás nem érinti az ihletettséget, tehát érdemes tisztázni a fogalmak jelentését.

Az *expozíciós szövegek* tulajdonsága, hogy csupán tájékoztatnak valamiről.⁹ Ezek lehetnek objektív (történelmi jellegű) vagy szubjektív (történeti) beszámolók, lényegük azonban, hogy *indirekt* módon üzenetet *nem* közvetítenek.¹⁰ Allúziók, intertextuális és hipertextuális kapcsolatok nem jellemzik e szövegeket.¹¹ Nem szükséges, hogy homogén szövegforrások legyenek, táplálkozhatnak közös forrásokból is egy másik homogén forrással együtt, de *konceptiót nem közvetítenek* a jelentést illetően.

⁶ Luc Herman and Bart Vervaeck, *Handbook of Narrative Analysis* (Lincoln – London: University of Nebraska Press, 2005), 1–9.

⁷ William Chris Hobgood, *The Once and Future Pastor. The Changing Role of Religious Leaders* (Herndon: The Alban Institute Inc., 1999), 65–87.

⁸ John Macquarrie, *Principles of Christian Theology* (New York: SCM Press, 1977), 1–40.

⁹ Alexandra Georgakopoulou – Anna De Fina: *Analysing Narrative. Discourse and Sociolinguistic Perspectives*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 1–26.

¹⁰ Az angol nyelvben nehéz különbséget tenni a kettő között, és még a német verbális kommunikációban is eltűnt a két fogalom közötti különbségtétel. Az 1970-es évek előtti német szótárak még különbséget tesznek a kettő között. Lásd: Peter M. Head, “The role of eyewitnesses in the formation of the Gospel tradition. A review article of Samuel Byrskog, *Story as History – History as Story*” *Tyn-dale Bulletin* Vol. 52 (2001): 275–294.

¹¹ E kérdés megválaszolásához az allúzió mint tipológia használata: Armin Lange, “Biblical Quotations and Allusions in Second Temple Jewish Literature”, *Journal of Ancient Judaism Supplements* 5 (2011), 23–35.

Legszemléletesebb példa a biblikus tudományban a történeti Jézus kutatása: ha az evangéliumokat forrásanyagoknak tekintjük, azok önmagukban egy történetész számára túlzottan is koncepciózusok ahhoz, hogy azokat önálló forrásnak tekintse.¹²

A narratív szövegek lényege a koncepció. Kőszeghy Miklós kiválóan ragadja meg¹³ a narratíva lényegét: a keleti embert nem az érdekelte, hogy egy narratíva a valóságról szól-e, vagy fikció: számára az volt a lényeg, hogy mit tanít. Ezért az ókori szövegekre érdemes úgy is tekinteni, mint ilyen *tanító narratívákra*, amelyekben a koncepció fontosabb, mint az objektivitás.¹⁴

A későbbiekben, amikor generációk közötti üzenetátadásról beszélünk, a narratíva természete megváltozhat. Egyik generáció a másiknak átadja az üzenetet. A közlés első forrását még *eredetnarratívának*¹⁵ lehet nevezni, de a közeg, amelyben az tovább hagyományozódik, megváltozik, így az üzenet is módosulhat, ha az élet felülírja. Az ilyen típusú másodlagos közléseket már *tanító-narratíváknak*¹⁶ nevezzük. Lényegük, hogy a verbális közlésben az allúzió, a szöveges tovább-hagyományozásban pedig az intertextualitás teremti meg a *tanító- és az eredetnarratívák*¹⁷ közötti kapcsolatot. Ugyanakkor ezek jellemzője is inkább a szubjektivitás, mint az eredeti tényfeltárás alapossága.

Az *objektivitás és a szubjektivitás* közötti kapcsolat kimutatható, még akkor is, ha az irodalomtudomány ezt nem ismeri el (e térben helyezhető el az ihletettség kérdése):¹⁸ az *eredet- és a támogató narratívák* közötti különbséget ugyanis nem a szövegromlás vagy a többrétű hagyomány egymástól való függetlensége teremti meg, hanem a közvetítő személyisége és az idő, ami a kezdetektől a végső közlésig eltelik.¹⁹ Ezért ismerünk *tanult narratívákat* is, amelyek továbbadásuk módja szerint módosulnak a verbális közlés kötetlensége miatt.²⁰ A *tanult narratívák* lényegét a megértés határozza meg: nem

¹² Nathanael Vette, *Writing with Scripture. Scripturalized Narrative in the Gospel of Mark* (New York: Bloomsbury, 2022), 110–197.

¹³ Kőszeghy Miklós, „Igaza van-e a Bibliának?” *IPM Történelem* 2 (2021), 6–9.

¹⁴ James L. Resseguie, *Narrative Criticism of the New Testament* (Michigan, Grand Rapids: Baker Academic, 2005), 94–120.

¹⁵ Jan Vansina, *Oral Tradition as History* (Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1985), 21–24.

¹⁶ Willam Roach, *Hermeneutics as Epistemology. A Critical Assessment of Carl F. H. Henry's Epistemological Approach to Hermeneutics* (Oregon, Eugene: Wipf & Stocks, 2015), 59–113.

¹⁷ Ez különösen az Ószövetség és az Újszövetség közötti görög nyelvű párhuzamokban figyelhető meg. Ilyen például az úgynevezett indicatív – imperatív párhuzamok használata. Lásd: Abner Chou, *The Hermeneutics of the Biblical Writers. Learning to Interpret Scripture from the Prophets and Apostles* (Michigan, Grand Rapids: Kregel Academic, 2018), 155–167.

¹⁸ Dennis L. Stamps, „Rhetorical and Narratological Criticism” in Stanley E. Porter, *Handbook to Exegesis of the New Testament* (Boston – Leiden: Brill Academic Inc., 2002), 219–240.

¹⁹ „Test-Linguistic Analysis” in David Alanademic Press, 1994), 150–153.

²⁰ Janine Utell, *Engagements with Narrative* (New York: Routledge, 2016), 151–158.

a valóságot közvetítik, hanem azt, amit a közlő abból empirikus élményként megértett.²¹

Másodlagosan az *expoziációs* és a narratív szövegek közötti alapvető különbséget leginkább abban tudjuk meghatározni, amiben az *expoziáció objektivitása rejlik*:²² a közlő nem igazán törődik azzal, megértik-e a későbbiek a szándékát. Feladata az események rögzítése és a tények átadása. Nekünk pedig az a feladatunk, hogy feltárjuk a történeti, filozófiai háttérét és természetesen a szöveg kontextusát is.²³

A narratívák jellemzője egy jól körülhatárolható közvetítői–hallgatói (befogadó) csoport.²⁴ Ez jellemzően a verbális közlésből ered, amely a későbbiekben épült be írásos toposzok formáiba: allegória, tipológia és analógia.²⁵ Ha elvonatkoztatunk e két végponttól, érhetetlenül állunk az olyan problémák előtt, hogy a Márk- vagy Máté-féle evangéliumi közlés miért tér el a Lukács-félettől, vagy különösképpen János apostol szimbolikus nyelvezetétől. A háttér feltárásával nem lehet minden kérdésre választ találni.²⁶

A továbbiakban arra törekszem, hogy e négy hermeneutikai sajátosságra példákat mutassak a Biblia írásmagyarázatának területeiről: 1) közvetítői – hallgatói csoportok, 2) támogató narratívák, 3) tanult narratívák, 4) eredetnarratívák. Az itt meghatározott sorrendet nem a fentiekben közölt logika alapján határoztam meg.

2.1. KÖZVETÍTŐI–HALLGATÓI CSOPORTOK SAJÁTSÁGOS NARRATÍVÁI

A narratíva egyik jellemzője, hogy médiumon keresztül jut el a hallgatói célcsoport-hoz.²⁷ A médium ebből a szempontból lehet a bibliai kánon, amely jellemzi az egyházat, s amelynek tudósai a kanonizáció folyamatában bizonyos szempontok szerint úgy döntöttek, hogy az adott iratok reprezentálják a zsidó–keresztény csoportok hitét és vallásosságát.²⁸ Ez esetben az *egyház a közvetítői csoport*. Bibliai narratívákról ez eset-

²¹ Hermeneutikai szempontból a „teljesen egyértelmű” bibliai üzenet nem is annyira egyértelmű, hogy ti. ki miről beszél abban. Ebben az összefüggésben lásd: Gordon D. Fee – Douglas Stuart, *Kétélű és kard. A Biblia olvasása és értelmezése* (Budapest: Harmat, 1996), 7–23.

²² Alexandra Georgakopoulou – Anna De Fina, *i. m.*, 1–26.

²³ David W. J. Gill, „The Roman Empire as a Context for the New Testament” in Stanley E. Porter, *i. m.*, 389–406.

²⁴ Heinrich Lausberg, *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation for Literary Study* (Boston – Köln: Brill Academic, 1998), 369–372.

²⁵ „Unity and Diversity in New Testament: The Possibility of Systematic Theology” in D. A. Carson, *Collected Writings on Scripture* (Illinois: Crossway Wheaton, 2010), 111–151.

²⁶ Ismo Dunderberg, „Johannine Anomalies and the Synoptics” in Johannes Nissen – Sigfred Pedersen (szerk.), *New Readings in John. Literary and Theological Perspectives. Essays from the Scandinavian Conference on the Fourth Gospel Arhus 1997* (Sheffield: Academic Press, 1999), 120–125.

²⁷ „The Restoration Narrative in Literary Narrative” in FANT, *i. m.*, 109–128.

²⁸ „Tradition as a path toward essential being” in BOUSQUET, Antón: *A (H)istory of Language and Begining in the Bible, An Interpretation Based on Heidegger and Dürckheim*, Koadig Press, 2018, 42–44.

ben oly módon beszélünk, ha interpretáció nélkül azt alíthatjuk, hogy „a Biblia szerint...” analogia scriptura, pl. a világot Isten teremtette (ez esetben a Biblia teremtéstörténete narratíva),²⁹ illetve a zsidó közeg (amely számára a Genézis a kinyilatkoztatás) a hallgatói csoport. E közvetítői-hallgatói csoport egymásra gyakorolt kölcsönhatása nélkül nem lehet érdemben magyarázni a Genézist.

Ugyanígy nem csak az őstörténetek bármelyikét, de az evangéliumokat is lehet narratíváknak nevezni: a négy kanonikus evangélium négyféle narratíva a hallgatói célcsoportok és az elbeszélők szándéka szerint megfogalmazva.³⁰ Egy-egy apostoli levél is lehet narratíva, ha az írói (közvetítői) – olvasói (hallgatói) viszonyt az eddigiek szerint értelmezzük.³¹ Így pl. mondhatjuk, hogy a Filippi-levél *fictio personae* azt „mondja”:³² *Krisztus nem tekintette zsákmánynak, hogy az Istennel egyenlő...* (RÚF Fil 2,5). Valójában nem a levél mondja, hanem Pál írta, de a narratíva szempontjából ez az állítás megállja a helyét. A hitéleti és a teológiai verbális kommunikációban gyakran előfordul az ilyen narratív megfogalmazás, a *fictio personae* stiláris elem³³ lényege pedig éppen ez a meg személyesítés.

Ugyanígy médiumnak számít egy-egy egyházi vagy vallási közösség is, amely bizonyos identitásjellemzők alapján határozza meg önmagát.³⁴ Ha pl. egy interjú alkalmával egy teológus úgy nyilatkozik, hogy a „lutheránusok az ágostai hitvallás értelmében úgy hiszik, hogy...” ezzel három dolgot is tesz egyidejűleg: 1) behatárol egy csoportot, amelyhez tartozik és amelynek értékeit akarja hangsúlyozni, 2) kinyilvánítja, hogy mélyszégyen tisztelettel tudomásul veszi más vallási csoportok hasonló értékeit és véleményét, 3) nem nyilatkoztat ki abszolút igazságot, ha van ilyen egyáltalán.³⁵

²⁹ BERLIN, Adele: *Interpretation of Biblical Narrative*, Eisenbrauns, Winona Lake, India, 1994, 13–22.

³⁰ BROWN, Jeannine K.: *Gospels As Stories: A Narrative Approach to Matthew, Mark, Luke, and John*, Baker Publ. Group, Michigan, 2020.

³¹ JOHNSON – DEBAUFRE, Melanie, „Narrative, Multiplicity, and the Letters of Paul” in FEWELL, Danna Nolan (ed.): *The Oxford Handbook of Biblical Narrative*, Oxford University Press, Oxford, 2016, 362–372.

³² *Fictio personae*nek nevezzük a πρόσωποποίηση-t, amelyet főként Quintilianus használt szónoklataiban. Lényege: ahogyan egy színész álarcot ölt (πρόσωπον), de egyébként az nem a természetes személyisége, úgy lehetőség van élettelen dolgokat is felruházni élő tulajdonsággal, ami így akár „beszélő arc” is lehet. Vö. SZATHMÁRI István (főszerk.): *Alakzatlexikon. A retorikai és stilisztikai alakzatok kézikönyve*, Tinta Könyvkiadó, Budapest, 2008, 240.

³³ LAUSBERG, Heinrich: *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation for Literary Study*, Brill, Leiden – Boston – Köln, 1998, 369–372.

³⁴ CAPUTA, Sonia, „Roman Catholic Religion and Folk Religiosity in the Fiction of Contemporary American Writers of Polish Descent” in ALEXANDRU, Maria-Sabina Draga – MANEA, Dragos (ed.): *Religious Narratives in Contemporary Culture. Between Cultural Memory and Transmediality*, Brill, Leiden – Boston, 2021, 33–54.

³⁵ Az „igazság” vallásos természetét illetően egyébként is a relativizmus jellemző: TILlich, Paul: *Rendszeres teológia*, Osiris, Budapest, 1996, 131–133.

Ez természetesen azt is jelenti, hogy a narratívának nem csupán a korlátait határozza meg az egy csoporthoz való tartozás, hanem annak átlépésére is módot ad: magánemberként lehet más a véleményünk, mint egy csoport értékeit képviselve. Erre az egyházi életben találunk bőséggel példát, amikor az akadémikus teológia messze többet állít³⁶ ahhoz képest, amit egy csoport hite által behatárolt tényezők megkívánnak.³⁷

Lehet az akadémikus teológia is narratíva.³⁸ Ez esetben *egy bizonyos teológiai irányzat által körülhatárolt, zárt kommunikációs struktúráról beszélünk*. Ha pl. a szabad akarat teológiai jelentőségéről érvelünk, akkor az arminianus teológiai sajátságokat,³⁹ ha a predestináció fontosságáról, akkor a kálvini teológia ismérveit hangsúlyozzuk.⁴⁰ Ennek mintájára beszélhetünk barthiánus teológiai terminusok szerint vagy éppen a hegeli dialektika alapján stb.⁴¹ Kommunikációs szempontból e kifejezésekkel meghatározhatjuk témánk eredetét, és bizonyos értelemben behatárolhatjuk célját is: sajátságos narratívákat képzünk, amelyeknek teológiai szempontból terminus technicusai vannak.

Ez a közvetítői meghatározottság a hallgatói csoport hozzáállását is befolyásolja. Ezért a narratíva soha nem fest teljes képet egy témáról, még az adott csoportról sem, inkább az arról alkotott szubjektivitásnak jelöli ki a határait.⁴² Ez térben és időben korlátozott: akár egy nappal később már lehetséges, hogy konkrétabb megfogalmazásra kényszerülünk, s ha a hallgatói csoport más, az is meghatározza a szavak használatának módját és a megfogalmazás tömörségét is.

³⁶ CAPUTA, Sonia, „Roman Catholic Religion and Folk Religiosity in the Fiction of Contemporary American Writers of Polish Descent” in ALEXANDRU – MANEA, *i. m.*, 33–54.

³⁷ Lásd pl. Hans KÜNG esetét a Római Katolikus Egyházban. Az általa megfogalmazott paradigmátikus történelemszemléletben új szerepet kapott a protestáns egyházak megjelenése. Ezt nem tudta a katolikus tanítás befogadni: „The Habit of Theology” in NICHOLS, Aidan, O.P.: *The Shape of Catholic Theology. An Introduction to Its Sources, Principles, and History*, T&T Clark, Edinburgh, 1991, 13–27.

³⁸ GOLDBERG, Michael: *Theology and Narrative. A Critical Introduction*, Wipf & Stocks Publ. Oregon, Eugene, 2001, 194–240.

³⁹ Az „arminian narrative” kifejezés használatához lásd PINSON, Matthew: *40 Questions About Arminianism*, Kregel Publications, Michigan, 2022, 105.

⁴⁰ A „calvinian narrative” kifejezés használatát lásd TOMPKINS, *Bridget: Calvinism and the Pygmalion Paradigm*. University of Bristol, Troubadour Publ. Ltd. Bristol, 2015, 102.

⁴¹ A teológiában találunk a barthiánus narratíva kifejezésre is példát: NEVILLE, Roberts Cummings: *Realism in Religion. A Paradigmatist's Perspective*, State University of New York Press, Albany, 2009, 2.

⁴² KÜSTER, Volker, „Storytelling” in WEYEL, Birgit – GRÄB, Wilhelm – LARTEY, Emmanuel – WEPENER, Cas (ed.): *International Handbook of Practical Theology*, CPI Books GmbH, Leck, 2022, 569–571.

2.2. A TÁMOGATÓ NARRATÍVA

Ha a Biblia tanító részeit expozíciós szövegeknek vesszük,⁴³ megfelelkezünk a kinyilatkoztatás tanító jellegéről, és szükségtelenné válik a kulturális háttér, a nyelv és a vallási közeg, amely behatárolja annak interpretációs sajátosságait, mert a tanító jelleg a háttérbe szorul. Ez történik a gyakorlatban hozzávetőleg kétezer éve. Ez idő alatt az egyházi hagyomány a bibliai narratívákra ráétegződött, a felekezetek története pedig éppen arról a szegregálódásról szól, amely ennek a hagyománynak vagy a tagadása, vagy az újraértelmezése lehet.

Ha a Róm 4,1–25-ben olvassuk az Ábrahám történetére való páli reflexiót, akkor a Genézis-béli eredetnarratíva felhasználása alapján, utóbbi lehet az expozíciós szöveg, a Római levél által elmondott változat pedig az interpretációs narratíva.⁴⁴ Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint az, hogy a Jak 2,21–26 teljesen más aspektusból interpretálja ugyanazt az eredetnarratívát. Így a Genézis-szövegnek ismerjük egy páli és egy jakabi narratíváját, amelyeket tekinthetünk úgy is, mint a hellén- és a zsidókereszténység egy-egy hittámogató-narratíváját, s amelyek éppen ezért egymástól a tanítás tekintetében eltérnek.⁴⁵ Mindkét csoport gondolkodását behatárolják azok a vallási, kulturális és kommunikációs tényezők, amelyek rájuk jellemzőek. Ezért mást kellett tanítani a zsidó- és mást a hellénkeresztényeknek.

Az egyházi vagy felekezeti⁴⁶ teológiák egymás közötti vitáit is e kategóriába lehet sorolni. Ha pl. Frank STAGG *Újszövetségi teológia*jában „A szombat és az Úr napja” fejezet⁴⁷ egyes újszövetségi helyeit abban az összefüggésben olvassuk, ahogyan a szerző azt ott közli, azok egy *teológiai álláspontot támogató* narratíva részei. A szerző véleménye szerint ezek az Úr napja, a vasárnap megünneplését támogató újszövetségi textusok. Ha ellenben Samuele BACCHIOCCHI *Szombattól vasárnapig* művét olvassuk,⁴⁸ ugyanazok a locusok, egy másik összefüggésben, már a hét hetednap szombatját igazoló újszövetségi textusok, s így azok egy másik teológiai álláspontot *támogató narratíva* részei.

⁴³ „Test-Linguistic Analysis” in DAWSON, David Alan: *Text-Linguistics and Biblical Hebrew*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1994, 150–153.

⁴⁴ „Romans and Genesis 17 the Importance of the Gzerah Shawa” in ALETTI, Jean-Noel S. J.: *New Approaches for Interpreting the Letter of Saint Paul. Collected Essays Rhetoric, Sociology, Christology and Ecclesiology*, Gregorian & Biblical Press, Roma, 2012, 37–61.

⁴⁵ LOCKETT, Darian R.: *Letters from the Pillar Apostles. The Formation of the Catholic Epistles as a Canonical Collections*, Pick Wick Publ. Oregon, Eugene, 2017, 1–18.

⁴⁶ Az *egyházi* és a *felekezeti* fogalmak meghatározásában e ponttól kezdve különbséget kívánok tenni. A *felekezet* etimológiáját sokan a *felekezik*, *társul*, *szövetkezik* kifejezésekből vezetik le, valószínűleg pontatlanul, Vö. ZAICZ Gábor: *Etimológiai szótár. Magyar szavak és toldalékok eredete*, Tinta Könyvkiadó, Budapest, 2021, 231. A *felekezet* inkább az egyházból kivált kisebb protestáns közösségeket jelenti, a *fél* főnévből eredeztetve, ami a pejoratív *szekta* és a barátságosabban hangzó *kisegyház* (denomináció) másik megnevezése: *Katolikus Lexikon*, (felekezet).

⁴⁷ STAGG, Frank: *Újszövetségi teológia*, TCM, Budapest, 2007, 233–234.

⁴⁸ BACCHIOCCHI, Samuele: *From Sabbath to Sunday. A Historical Investigation of the Rise of Sunday Observance in Early Christianity*, The Pontifical Gregorian University Press, Italy, Rome, 1977, 90–130.

Elmondható mindkét esetben, hogy ilyen összefüggésbe helyezve ezeket, az újszövetségi helyek némelyike jelenti az expozíciós szövegeket az említett művekben, a többi narratív közléssel együttesen pedig teológiai narratívává váltak, amelyekben az egyes textusok a *bizonyító helyek* (proof-text) szerepét töltik be.⁴⁹

Megfigyelhető, hogy ez a zárt kommunikációs struktúra egy érdekes sajátosságot hordoz magában: az *expozíció egyszerű tartalmat közvetít*,⁵⁰ amelyet egy csoport átvesz, később pedig valamilyen interpretációt ad hozzá, aminek oka lehet a tradíció és a vallás is.⁵¹ Az interpretáció soha nem az abszolút kinyilatkoztatást jelenti, hanem mindig azt, amit abból az adott közösség magáévá tett. Ebből következik, hogy az ilyen esetekben a *narratíva egy közösségi véleményt támogat*.

Ha a Genézis 17 Ábrahám-hagyományát expozíciónak tekintjük, akkor a páli és a jakabi narratívák között különbséget tudunk tenni: a Róma 4 a hellénkereszténység támogató narratívája, a Jakab 2 pedig a jeruzsálemi zsidókereszténységé. Ha e kettőt megpróbáljuk egyként látni, az értelmezésből feszültségek adódnak.⁵²

E szempontból a narratívák zártságát éppen az határozza meg, hogy határai különböző ismérvek alapján jól körülírhatók. E behatároltság azonban azt is jelenti, hogy a narratívák lehetnek *támogató* és *tanult* természetűek is.⁵³ Ha a narratíva egy csoport véleményét tükrözi, támogató jellegű. Ha pedig egy hallgatói csoport azt a magáévá teszi, a megértést pedig annak a médiumnak köszönheti, amely az interpretációt a számára átadta, az *tanult* narratívává válik,⁵⁴ amelynek természetét hasonló módon meg lehet határozni egyes ismérvek alapján.

2.3. A TANULT NARRATÍVA

A narratíva mindig hallgatói szempontból lehet *tanult*: a hallgatói csoport nem csupán magáévá teszi az interpretációt, hanem mint a *sajátját* tovább is adja.⁵⁵ Az expozíciós

⁴⁹ Az ilyen típusú „támogató textusok” (proof-text) szerepét egyes bibliai könyvek egymás közötti kapcsolatában is vizsgálják: DOOLE, J. Andrew: *What was Mark for Matthew?* Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe, 344, Mohr Siebeck, 2013, 38–46.

⁵⁰ „Gap-filling and ethical thinking” in UTELL, Janine: *Engagements with Narrative*, Routledge, New York, 2016, 151–158.

⁵¹ „A kollektív emlékezet csoportfüggősége” in ASSMANN, i. m., 40–41.

⁵² Számos kiadványt találhatunk, amelyeket teológiai alapon kísérlik meg feloldani e kettő közötti különbséget, több kevesebb sikerrel. Lásd pl. DUNN, James D. G.: *The Theology of Paul the Apostle*, William Eerdmans Publ. Co. Michigan – Cambridge, 1998, 571–572 (33. lábj.); 682–683 (46. lábj.)

⁵³ Biblikus értelemben: „Reverse Symmetry” in WALSH, Jerome T.: *Style and Structure in Biblical Hebrew Narrative*, The Liturgical Press, A Michael Glazier Book, Minnesota, 2001, 13–26.

⁵⁴ „A narrative theology: purpose and method” in ESKOLA, Timo: *A Narrative Theology of the New Testament*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 350, Mohr Siebeck, 2015, 1–8.

⁵⁵ Hermeneutikai szempontból megközelítve, a „teljesen világos” bibliai üzenet nem is olyan egyszerű, hogy ti. kinek miről szól: FEE, Gordon D. – STUART, Douglas: *Kétélű és kard. A Biblia olvasása és értelmezése*, Harmat, Budapest, 1996, 7–23.

szövegeket interpretációval együtt sajátítja el és azt adja tovább, amit általában „igazságként” él meg.⁵⁶

Kommunikációs szempontból meglehetősen nehéz megmondani, hogy létezik-e egyáltalán olyan ún. homogén szöveg,⁵⁷ amely nem tanult, hanem tipikus eredetnarratíva.⁵⁸ Ha van ilyen egyáltalán, akkor az mindenképpen az expozíciós és a narratív szövegek határán helyezkedik el,⁵⁹ s mindenképpen az expozíciós szövegekkel mutat nagyobb hasonlóságot.

Amikor Pál apostol a Róm 7-ben arról ír, hogy egy asszony házassági kötelékét az oldja fel, ha meghal a férje, narratívát ír. A rendelkezést a Tórából vette, a Deut 24,1–5 az expozíció, ami narratívává válik az érveléssel együtt.⁶⁰ Nem egyszerűen idézi a régi rendelkezést, hanem abból tipologikus magyarázatot alkot: Mivel Jézus Krisztus, a szövetségszövetségkötő fél meghalt (első asszociáció), az egyház, amelyet az asszony szimbolizál (második asszociáció) felszabadult a kötelék alól (harmadik asszociáció), hasonlóan a házassági szövetséghez, ha az egyik házaspár meghal.⁶¹ Amikor a Róm 7,25-ben konklúzióként Pál apostol azt írja, hogy csak Krisztus tud felszabadítani, azzal már expozíciós szöveget alkot, amit a 7,24–25 szövegének fordítási, értelmezési nehézségei is elárulnak.⁶² Az expozícióból azonban több található ebben a részben: Pál a saját tapasztalatára is utal, ezért azt tanult narratívaként, tapasztalat-átadásként (Róm 7,7–11) is lehet értelmezni.

⁵⁶ „A kijelentés dilemmája: eredeti és függő kijelentés” in TILLICH, *op. cit.*, 114–115.

⁵⁷ Később foglalkozunk a jelenséggel: a biblicista elhajlás azt feltételezi, hogy a Biblia homogén szöveg: JENSON, Robert W.: *Systematic Theology. The Triune God, Vol 1.*, Oxford University Press, Oxford – New York, 1997, 33–35.

⁵⁸ Minden szöveg képez valamilyen relációt egy adott tér-idő viszonytal, amely vonatkozásában lehet kontextuális, intertextuális, hipertextuális, metatextuális és paratextuális ez a viszony. Homogén szövegeknek azokat a kommunikációs formákat nevezzük, amelyek először hangzanak el és semmilyen korábbi szöveggel nincsnek referenciális viszonyban: MOULE, C. F. D.: *An Idiom-Book of New Testament Greek*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971, v–vi. Illetve lásd még: GENETTE, Gérard: *Transztextualitás*, Helikon, Budapest, 1996/1–2. 1; 9

⁵⁹ A Biblia vonatkozásában: „Semiotics and the Bible” in AICHELE, George: *Sign, Text, Scripture. Semiotics and the Bible*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1997, 9–21.

⁶⁰ Ezt különösen is megerősíti, hogy a 7,7–25 egy egyes szám első személyben elmondott önértékelő narratívát írt le: WASSERMAN, Emma: *The Death of the Soul in Romans 7. Sin, Death, and the Law in Light of Hellenistic Moral Psychology*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe, 256, Mohr Siebeck, 2008, 136–144.

⁶¹ DUNSON, Ben C.: *Individual and Community in Paul's Letter to Romans*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe, 332, Mohr Siebeck, 2012, 147–161.

⁶² Témánkat nem érinti, de fordítási szempontból az a legnagyobb kérdés, hogy ki a mondat alanya, Krisztus vagy Isten. Ha Isten, akkor Krisztus által van szabadulásom, ha Krisztus, akkor lyukas mondattal van dolgunk, és ő szabadít meg. Érdekes e tekintetben összehasonlítani az 1975-ös, 1990-es és a 2014-es RUF protestáns új fordítású Bibliák szövegeit, ahogyan a szövegkritikai változásokat követték a fordítók. Illetve: WALLACE, Daniel B.: *Greek Grammar Beyond the Basic. An Exegetical Syntax of the New Testament*, Zondervan, Michigan, 1996, 60; 87; 216; 532.

Ugyanez történik akkor, ha valaki hitvallás elsajátítása által kerül egy egyházi közösségbe. A hitoktatás egyházi jellege azt jelenti, hogy *támogató* narratívát adunk át, amely egy rendszer egyszerűsített változata:⁶³ egy kivonat arról, ahogyan a teológián keresztül megértettük a Kijelentés számunkra fontos lényegét. Mivel a hitre jutást ezzel nem lehet segíteni, csak a vallás elfogadását, ezt adjuk át a katekizmus résztvevőinek.⁶⁴ Számunkra ez csupán expozíciós szöveg, de a megértés és az elsajátítás után *tanult* narratívává válik, amelyet tovább tudnak adni.

Ha ismerünk olyan sajátosságokat, amelyek a vallásosság és a hit közötti „demilitarizált” területen helyezkednek el, azokat mindenképpen ebben a tanult és támogató, valamint tanult *versus* támogató narratíva szemléletben érdemes keresni. Ez utóbbit igazolja a narratívák egy újabb, negyedik sajátossága, amely az ilyen irányú értelmezés kulcsa is egyben.⁶⁵

2.4. AZ EREDET NARRATÍVA

Ha egy olyan vallásos művet olvasunk, amelynek a Biblia az alapja, és annak sajátságos, akár narratív interpretációjából ered,⁶⁶ nehezen lehet szétválasztani a Bibliában ténylegesen szereplő eredetit⁶⁷ és a fikciót, amelyet annak kiegészítéseként csatolnak az eredetihez. Ilyet általában az olvasók ismerhetnek többet is, pl. Lloyd DOUGLAS: „*És köntösömrre sorsot vetettek*”,⁶⁸ vagy finn nyelvterületről, Mika WALTARI: *Az ország titka*.⁶⁹ Mindkettő egyszerre valóság és fikció: ha valaki nem rendelkezik megfelelő bibliaismerettel, nehezen tudja szétválasztani e kettőt. Ezek műfaja a német „historischer Roman”,

⁶³ Erről tesznek bizonyítást az egyes káték megfogalmazásának történelmi körülményei: A hitvallás nem végcél, hanem következmény, de a hovatartozás kérdésében a későbbiekben elengedhetetlen annak a csoportnak, amely azt magáénak tekinti. Lásd pl. TÓTH Endre, „A Heidelbergi Káté története” in MAGYARORSZÁGI REFORMÁTUS EGYHÁZ (szerk.): *A Heidelbergi Káté – A Második Helvét Hitvallás*, Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest, 1992, 7–20.

⁶⁴ A Credo módszertani értelmezését leginkább Karl BARTH nyomán lásd: „A dogmatika módszere” in NAGY Barna: *A teológiai módszer problémája az úgynevezett dialektika teológiában*, Kálvin Kiadó, Budapest, 1999, 159–170.

⁶⁵ Az oktatásban szerzett személyes tanulási tapasztalatok narratíváinak gyűjteménye gyakran rendelkezik egy olyan jellemzővel, amelyet sok oktatáskutató nem hangsúlyoz, amikor kvantitatív vagy kvalitatív vizsgálatokat végez. Ez a jellemző drámai pont az egyes beszámolókbán, ami meghatározza a narratívák személyes jellegét. Lásd TRAHAR, Sheila (ed.): *Narrative Research on Learning Comparative and International Perspective. Symposium Books*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, 26. (A szerkesztő által írt bevezető)

⁶⁶ Itt e ponton, kimondottan a narratív bibliaértelmezés általánosan ismert módjára utalok: BOLYKI János: *Az újszövetségi írásmagyarázat elvei, módszerei és példái*, Kálvin Kiadó, Budapest, 1998, 81–84.

⁶⁷ E vonatkozásban fontos megjegyezni, hogy amennyiben a Bibliát ihletett műnek tartjuk, teológiai szempontból azt eredetinek kell tekinteni. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a Biblia teljes egészében eredetnarratíva lenne.

⁶⁸ DOUGLAS, Lloyd C.: „*És köntösömrre sorsot vetettek*”, Kálvin Kiadó, Budapest, 1996.

⁶⁹ WALTARI, Mika: *Az ország titka. Marcus Mezentius Manilianus Tizenegy levele a Kr. u. 30 esztendő tavaszáról*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984.

történeti (historisch) nem pedig történelmi (geschichtlich) regény,⁷⁰ sajátosan foglalja magába a fikció és a valóság kettősségét.⁷¹

A „valóságkutatás” a teológiában mindig is otthonra talált: ezért határolódnak el sokan a Biblia Tzvetan TODOROV-féle (1939–2017) narratívkritikai értelmezésétől, mintha a Szentírás szövege is a fikció és a valóság keveréke lenne.⁷² Ugyanakkor a Jan VANSINA-féle (1929–2017) szóbeliségkutatással harmóniában beszélhetünk eredetnarratívákról,⁷³ amelyek hamarabb léteztek szóbeli formában, mint írásban, s egy-egy elbeszélt eredetnarratíva esetében alig lehet megkülönböztetni a valóságot a legendáktól.

A történelmi Jézus-kutatásban jelenleg is ismeretes ez a szemlélet, legyen szó akár ROBERTSONról,⁷⁴ Gerd THEIßENről⁷⁵ vagy VERMES Gézáról.⁷⁶ Történelmi kutatásaik és kiadványaik lényege, hogy a húsvét előtti Jézus-leírások *eredetnarratívák*, a húsvét utáni Krisztus kép pedig a „hagyomány” vagy kérügma, amely a teológiához tartozik, és amelyet a szkeptikusok fikciónak tekintenek. Ilyen vonatkozásban a Biblia is a valóság és a fikció keverékének tűnhet, még ha e kutatásoknak eredetileg nem is ennek bemutatása a célja. BULTMANN külön kiemeli a kérügma fontosságát:⁷⁷ nem az számít tehát, mi igaz és mi fikció, hanem az üzenet (etikai) mondanivalója, amely lehet támogató vagy tapasztalati, tanult narratíva. A lényeg, hogy a teljes szöveg kohézióját nem érintheti, melyik részt hová soroljuk.⁷⁸

Ha valaki arra kér bennünket, hogy egy vallástörténeti lexikonba szócikk gyanánt mutassunk be egy vallási irányzatot, kétféleképpen járhatunk el: vagy eredetnarratívát

⁷⁰ BYRSKOG, Samuel: *Story as History – History as Story. The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000, 1–7.

⁷¹ Másfelől lásd: HEAD, Peter M., „The role of eyewitnesses in the formation of the Gospel tradition. A review article of Samuel Byrskog, *Story as History – History as Story*” in *Tyndale Bulletin*. Tyndale House, Cambridge, 2001. (Vol. 52). No. 2. 275–294.

⁷² A későbbiekben ezt részletesen is meg fogjuk vizsgálni: a narratív értelmezés helyesnek vélt módja, hogy az általam négy kategóriára osztott jellemzőknek megfelelően tudjuk kategorizálni a szövegeket. – BOLYKI, i. m., 84–85.

⁷³ „Traditions of Origin and Genesis” in VANSINA, Jan: *Oral Tradition as History*, The University of Wisconsin Press, Wiscousin, 1985, 21–24.

⁷⁴ „Jézus Krisztus legendája” in ROBERTSON, Archibald: *A kereszténység eredete*, Gondolat, Budapest, 1972, 81–128.

⁷⁵ THEIßEN, Gerd: *A Jézus-mozgalom. Az értékek forradalmának társadalomtörténete*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2006.

⁷⁶ VERMES Géza: *A zsidó Jézus, Ahogy egy történész az evangéliumokat olvassa*, Osiris Könyvtár, Budapest, 2005.

⁷⁷ „Az ősgyűlekezet igehirdetésének viszonya Jézus igehirdetéséhez” in BULTMANN, Rudolf: *Az Újszövetség teológiája*, Osiris, Budapest, 1998, 43–45.

⁷⁸ „Reading Scripture as a Coherent Story” in BAUCHAM, Richard: *The Bible in the Contemporary World. Hermeneutical Ventures*, William Eerdmans Publ. Co., Michigan – Cambridge, 2015, 1–17.

írunk, vagy szubjektív véleményt alkotunk.⁷⁹ Ha nekünk kellene egy szócikket alkotnunk a mormonok vallásáról, az még alapos forráselemzések alapján is csak szubjektív véleményalkotás lenne,⁸⁰ hacsak nem tartozunk a közösséghez: így eredetnarratívát sem lennénk képesek alkotni. Ha azonban saját felekezetünkről, pl. a Hetednapi Adventista vagy a Római Katolikus Egyház történetéről kellene írunk, az önértelmezés, mert annak mi magunk is szerves részei vagyunk. Így ez eredetnarratíva lenne, amennyiben az elfogulatlan objektív bemutatásra törekednénk.⁸¹

Az alábbiakban meg kell néznünk, hogy ez a *néhány jellemző*, hogyan értelmezhető általában 1) a vallás mint közvetítő médium, 2) a Biblia mint kijelentés, és 3) a teológia mint reflexió egymással összefüggő területein. Ebben áll az a sajátságos narratív értelmezés, amely a vallástalan és a vallásos emberek számára egyaránt kielégítő kapcsolatot jelent a Biblia világa és mai kor emberének világképe között.

3. AZ ALKALMAZOTT NARRATÍV HERMENEUTIKA JELLEMZŐJE

Fontos, hogy az eddigiekben kétféle (biblikus és vallási) hermeneutikai szempontra mutattam rá. Ezekben egyformán megfigyelhetjük azokat a jellemzőket, amelyek a bibliakutatásnak ezt az irányát jellemezhetik. Legfontosabb, hogy a biblikus hermeneutikában és az egyházi narratívákban is az *alkalmazott* (applikatív)⁸² hermeneutikai irány helyett kívánatosabb, hogy a rekonstruktív⁸³ hermeneutikai *szemlélet* uralkodjon.⁸⁴ A rekonstrukció az eredetnarratívák szintjére vezet vissza bennünket, ami pedig ösztönöz bibliakutatásra ösztönöz.

A narratív hermeneutika korlátait éppen ez a tényező határozza meg: az irodalomtudományban a teljes Bibliát eredetnarratívának tekintik, amely a zsidóság és a kereszt-

⁷⁹ Erre kiváló példa a *Révai Lexikon*, Adventisták címszava, amely valótlan és történelmileg pontatlan állításokat tartalmaz. Pl. William Miller mint „alapító” nem lehetett adventista, nem lévén ilyen egyház még akkor. Ez a reflexió a tanult narratívák tárgykörébe tartozik, amelyre igaz, hogy a „Révai Lexikon állítása szerint...” kezdetű megfogalmazás tükrében lehet használni. Lásd RÉVAI testvérek (szerk.): *Révai Nagy Lexikona, I. kötet*, Révai Testvérek Irodalmi Intézet Részvénytársaság, Budapest, 1911, 113. (Adventisták)

⁸⁰ E példát éppen azért választottam, mert a régebben, de különösen az 1980 előtt megjelenő lexikonok szerkesztői nem követték azt a logikus rendet, hogy egy-egy közösség önmeghatározása szerint készítsék el bejegyzéseiket. Ilyen hibás példát többet is találhatunk.

⁸¹ HERMAN, Luc – Vervaeck, Bart: *Handbook of Narrative Analysis*, University of Nebraska Press, Lincoln – London, 2001, 16–20; 137–145.

⁸² JENNINGS, Brien K.: *Leading Virtue. A Model for Contextualisation of Christian Ethics*, Peter Lang GmbH, Europäischer Verlag der Wissenschaften Publication, 2009, (Vol. 147), 25; 28; 119.

⁸³ A rekonstruktív-applikatív hermeneutika ismérveit teljesen más okok miatt, már a korábbiakban összefoglaltam: KORMOS Erik: *Az újszövetségi hapax legomena kézikönyve I. A kisegyházi hermeneutika és a hapax legomenonok*, Globe Edit, Mauritius, 2018, 49–87; 95–97.

⁸⁴ OSBORN, i. m., 15–28.

ténység vallási, erkölcsi téziseinek alapja.⁸⁵ Ez a korlátozottság azonban a négyféle narratíva szintjén nem egységesen jelenik meg. Az alábbiakban azt szeretném összefoglalni, hogy ezeket a korlátozottságakat miért és hogyan lehet az *ihletett* írásmagyarázatban is hasznosítani.

Az eddigiekben kimondottan a narratív szövegértelmezés témánkhoz kapcsolódó sajátosságait vizsgáltuk. A vallási narratívák megfogalmazása azonban *torzít* a valóságon, különösen akkor, ha a *tanult narratívákból* időnként kényszerűségből, máskor ösztönös tényezők miatt *támogató narratívák* lesznek.⁸⁶ E torzulási folyamat hátterében számos ok áll, amelyek miatt egyes *jelenségeket vallásanalógiáknak nevezhetünk*. Ezek analógiává válása mindig egy zárt kommunikációs csoport keretein belül történik, ezért a *közvetítői–hallgatói* csoportok tárgykörébe tartozik.⁸⁷

A következő részben arra törekszünk, hogy az analógia fogalmát mindezeknek megfelelően a lehető legeggyértelműbb módon tisztázzuk és kapcsolatba hozzuk a Szentírásban található narratívákkal.

4. A NARRATÍV SZEMLÉLET AZ ÖNKORLÁTOZÁS EREJE: FORMÁK ANALÓGIÁBAN

Az irodalmi értelmezés kulcsa, hogy egyes toposzokban értelmezzük a narratívákat. Ilyen toposzok lehetnek az analógiák, a tipológia és az allegória.⁸⁸ Az alábbiakban az analógia szerepét vizsgáljuk meg, mivel analógia lehet a tipológia és az allegória is. Olyan „rejtett” analógiákat vizsgálunk meg tehát, amelyek narratív formákban jelennek meg.

4.1 A MUSTÁRMAG-ANALÓGIA

Érdekes a Lk 17,6 egy, a megszokottól eltérő fordítása, amely a narratív szemléletet támogatja. A mustármagnak a hit mennyiségét magyarázó vallási narratíváját mindnyájan jól ismerjük.⁸⁹ Ennek az oka, hogy a jézusi példázat eredetnarratívaként ismert, a magyarázat pedig a tanító narratíva. A kérdés azonban az, hogy mi volt Jézus eredeti szándéka a tanítással, ha azt ténylegesen eredetnarratívának tekintjük.

⁸⁵ Northop Fry, *The Great Code. The Bible and Literature* (San Diego – New York – London: Harcourt Brace Jovanovich, 1981).

⁸⁶ Hans W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven – London: Yale University Press, 1974), 105–123; 307–324.

⁸⁷ Vö. A. K. M. Adam, „Poaching on Zion Biblical Theology as Signifying Practice” in A. K. M. Adam – Stephen E. Fowl – Kevin J. Vanhoozer – Francis Watson (eds.), *Reading Scripture with the Church. Toward the Hermeneutic for Theological Interpretation* (Michigan: Baker Academic Grand Rapids, 2006), 14–26.

⁸⁸ Stanley Porter, *Linguistic Analysis of the Greek New Testament* (Michigan, Grand Rapids: Baker Academic, 2015), 329.

⁸⁹ Peter Yaw Oppong-Kumi, *Matthean Sets of Parables* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 145–167.

Az általunk ismert változat: *Ha **akkora** hitetek volna, mint egy mustármag...* (RÚF) az εἰ ἔχετε πίστιν ὥς κόκκον σινάπεως, frázis fordításaként, amely a hit mint mustármag *méretére* utal.⁹⁰ Valójában azonban a ὥς partikula nem kizárólag ezt az értelmezést teszi lehetővé, parafrázisszerűen így is fordítható lenne: *Ha úgy lenne a hitetek is, mint ahogyan (ez) a mustármag (is rendelkezik a növekedés tulajdonságaival)...*⁹¹ Így azonban marad egy nyitott kérdés:⁹² hogyan is „működik” a mustármag?⁹³

Bár két különböző narratíváról van szó, mégis érdemes a Mt 13,31-re is koncentrálni, mert ott a κόκκω σινάπεως ugyanaz a mag,⁹⁴ amely itt ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, vagyis *hasonlatos a mennyek országához*. Miben nyilvánul meg ez a hasonlóság? ὁ μικρότερον μὲν ἐστὶν πάντων τῶν σπερμάτων – *kisebb minden más magnál...* (Mt 13,32) és ennek ellenére δὲ αὐξηθῇ μείζον τῶν λαχάνων ἐστὶν – *mégis nagyobb minden veteménynél*. A három textusban a létige (ἐστὶν) állítmányi szerepének van jelentősége, az teremti meg a kapcsolatot a Lk 17,6, a Mt 13,31 és a Mt 13,32 között.

Ezt a hasonlóságot két genitivus partitivus (ἐστὶν πάντων τῶν σπερμάτων... σινάπεως, és τῶν λαχάνων ἐστὶν) hangsúlyozza,⁹⁵ amelyekhez hozzáadódik egy olyan dativus (κόκκω), amely a melléknevet követi s így annak jelentését erős nyomatékkal lehet kifejezni:⁹⁶ milyen mag? – *mustár (fajta, minden jellemzőjével együtt), amely az összes többi növény közepette is a legmagasabbra képes nőni*. S ami a lényeg: nem azért hordozza ezt a tulajdonságot magában, mert a mag kicsi, hanem azért, mert *egyáltalán van annak ellenére, hogy szinte észrevehetetlen*, és mindamellett, hogy kicsi, mégis képes a növekedés „csodájára”.⁹⁷ Ez a leírás a *metafora* és a *tipológia* módszereivel leírt hit-analógia, amelynek az alapja a végletekben kifejezhető paradoxon.

⁹⁰ Lásd Csia Lajos hasonló fordítását: „Ha olyan volna a hitetek, mint a mustármag...”

⁹¹ Az „ez a mustármag” mutatónévmással történő kifejezését az EFO (2003) fordítás szövege követi.

⁹² A ragozási anomáliák ellenére az ἔχετε vonatkozik a κόκκω σινάπεως-ra is. Egyszerűen egy lyukas mondatról van szó, amelyben εἶχον kellene, hogy a mustármagra vonatkozóan szerepeljen.

⁹³ Egyes kommentárok arra teszik a hangsúlyt, hogy „a hitet” határozott névelővel, vagy „hitet” névelő nélkül szerepeltetjük-e a mondatban: „Lege uns Glaube bei...” vagy „Lege uns den Glaube bei...” – ennek következménye: ha van akkora hitetek, mint a mustármag, akkor már nem kell kérni, mert az elegendő: RIENECKER, Fritz: *Das Evangelium des Lukas*, Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft zu Berlin, 2. Auflage, 1965, 402–403.

⁹⁴ BLOMBERG, Craig L.: *Interpreting the Parables*, InterVarsity Press, Illinois, 1990, 284–287.

⁹⁵ BLOMBERG szerint ez egy allúzió az Ez 17,23; Ez 31,6; Dán 4,12 és Zsolt 104,12 helyekre: *i. m.*, 285, 1. bek.

⁹⁶ Erre a dativusra WALLACE külön felhívja a figyelmünket: *i. m.*, 174.

⁹⁷ Ehhez tartozik, hogy a keleti gondolkodásban a közmondások szintjén a mustármagot tartják a legkisebb magnak annak ellenére, hogy ténylegesen nem az. Ennek oka, hogy a 3–4 m magasra is felnövő mustárnövényt mustárfának nevezik. E két szélsőség fejezi ki legjobban a példázat lényegét: RIENECKER, Fritz: *Das Evangelium des Matthäus*, Wuppertaler Studienbibel, Brockhaus Verlag, Wuppertal, 4. Auflage, 1961, 182.

A hapax legomenonok esetében ismeretes egy módszer szavak összefüggéseinek pontosabb megértésére, amelyet RES LÁKIS zsidó rabbi⁹⁸ vezetett be a Kr. u. 2. században: az egy szó szinonim jelentésű egyéb kifejezésekkel történő helyettesítése, a szöveg kontextusának tartalmi hasonlósága esetén, ha ismerünk két hasonló jelentésű szót és az egyiknek jelentésében biztosak vagyunk.⁹⁹ Ezt figyelembe véve, úgy tűnik, hogy az ἀνὰ λογία és a ὁμοίωμα közé, ha egyenlőségjel nem is tehető, szinkronikus és diakronikus párhuzam köztük mindenképpen vonható.¹⁰⁰ A ὁμοίωμα-nak többféle derivátuma (ὁμοιος, ὁμοιότης, ὁμοιώω, ὁμοίωσις, ὁμοίωμα, ἀφομοίωω, παρόμοιος, παρομοιάζω) is megtalálható a Bibliában,¹⁰¹ nyelvtani formától függően ezek mind a *hasonlóság mértékét* fejezik ki, és ezek mindegyike kiváltható a ὥς partikulával.

SCHNEIDER szerint¹⁰² érdekes párhuzam, szó szerint *analógia*, mutatható ki pl. a Róm 6,5-ben: σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ – az ő halálának *hasonlatossága* szerint – frázisban a σύμφυτος és a ὁμοίωμα között. Ez az összehasonlítás a RES LÁKIS módszer lényege is, habár érdemes megjegyezni, hogy itt SCHNEIDER az analógiát filozófiai értelemben használja, és gyakorlatilag *megegyezést* ért alatta, amely e két szó jelentését illetően kerülendő.¹⁰³ Így tehát ha nagyobb óvatossággal járunk el, az analógia a σύμφυτος és a ὁμοίωμα *hasonlóságára* utal inkább. Ez esetben pedig, a korábbiakhoz visszatérve, a mustármag a hit *analógiája*, amely *ha lenne ... olyan volna mint* (εἰ ἔχετε ... ὥς) – továbbgondolva: *ha (egyáltalán) lenne, akkor olyan (volna) mint* a legkisebb, mégis a legnagyobb, mert csodákra képes. Magyar kultúránkban leginkább így lenne értendő: *Ha legalább egy mákszemnyi hitetek lenne...*

Ezek alapján a hit statikus, az *analógia* fordítására pedig nem bizonyos, hogy a legmegfelelőbb szó a matematikában használatos *mérték*; a *hasonlóság* és az *arány* inkább alkalmazható lenne.¹⁰⁴ A Róm 12,6 fordításában az ...aki a prófétálás ajándékát kapta a hitnek *hasonlatossága* szerint (ahogyan az nekünk adatott) – nagyon is elképzelhető a

⁹⁸ Rabbi Simeon ben Res Lákis, vagy más kiejtés szerint Reis Lákis rendkívüli tehetséggel bíró zsidó tudós volt, (Kr. u. 200–275) Szíriában és Palesztinában tevékenykedett. Magyarul SZÉCSI József tanulmányában megjelent változat alapján e nevet „Res Lákis” formában vokalizáltam: SZÉCSI József: *Judaisztikai érintések*, Keresztény–Zsidó Társaság, Budapest, 2013, 161–162.

⁹⁹ Ezt a módszert korábban Res Lákis-módszernek neveztem el: KORMOS Erik: *Az újszövetségi hapax legomena kézikönyve I.*, 154–167.

¹⁰⁰ A jelentésbeli egyenlőség feltételezése még a LXX – Újszövetség viszonylatában is exegetikai hiba, a jelentés hasonlósága a szinkronikus és a diakronikus párhuzamok alapján ugyanakkor használható módszer: CARSON, D. A.: *Exegetikai tévedések*, KIA, Budapest, 2003, 27–79.

¹⁰¹ TDNT, ὁμοίωμα

¹⁰² TDNT, *i. m.*

¹⁰³ CARSON: *i. m.*, 27–79.

¹⁰⁴ Habár kíváncsú az anakronizmus elkerülése, figyelemre méltó, hogy a mai görög nyelvben az ἀναλογία jelentése ehhez a megállapításhoz nagyon közel áll: 1) arány, 2) aránypár matematikában, 3) megfelelés, 4) függőség – „ettől függően” illetve „attól függ”. De jelent adagot és adagolást is, a *mérték* szinonimája alapján: MOHAY András: *Újgörög – magyar kéziszótár*, Akadémia Kiadó, Budapest, 2007, 62.

participiumos szerkezet (ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν) miatt, ami pedig a két dolog egymáshoz való hasonlíthatóságát fejezi ki a κατὰ miatt.

BUDAI Gergely értelmező bibliafordítása¹⁰⁵ hasonló logikát követ: ...*akár próféta valaki, a keresztyén hittel megegyezően prédikáljon* – bár ennek körülírása kíváncsatos lenne: pl. megegyezően, vagyis ahhoz hasonlatos módon a kegyelem szerint is, amely által az ajándékok adattak, így: ...*a keresztyén hit (az ajándékokhoz való mérték) hasonlatosságára való tekintettel prédikáljon*.¹⁰⁶ – Így egyértelmű, hogy nem a hit dinamikus, hanem a karizma, amely kifejezésre juttatja a hit jellemzőit. Ezt pedig valószínűleg csak kevesen különböztetik meg egymástól.

E fordítás szerint Pál apostol a *hit* és a *lelki ajándékok* relációját tárja elénk:¹⁰⁷ minél több lelki ajándékot tudunk felmutatni, annál inkább adjuk bizonyosságát a meglévő (ἔχοντες) hitünknek, mert mindkettő adatott. Ugyanakkor, ha valaki híján érzi magát a hitben, vagy másképpen: a hitét feltételes módon éli meg (εἰ ἔχετε), az nem a hit mint adomány, hanem a lelki ajándékok használatának a hiányából adódik. Erről pedig a talentumok (Mt 25,14–28) és a minák (Lk 19,11–27) példázata szól: a kevés lehet több is, ha haszonnal élünk vele.¹⁰⁸

Jól látható, hogy az analogia scriptura értelmében ezek a narratívák egy bizonyos dologról szólnak. A mustármag analógiát lehet eredetnarratívának tekinteni, amely a hit meglétére mutat, a páli textust pedig tanító narratívának, amely reflexió: rámutat a hit egy bizonyos tulajdonságára, ti. „adatott”, tehát vagy rendelkezünk vele, vagy még nem.

4.2. ΑΝΑΛΟΓΙΑ ÉS Α ΟΜΟΙΩΜΑ KAPCSOLATA

Az ὁμοίωμα viszonylag kevészer fordul elő az Újszövetségben, összesen 6 alkalommal,¹⁰⁹ ebből négyszer a Rómaiakhoz írt levélben. Mivel mind a Római levél, mind a Filippi levél páli irat,¹¹⁰ ezért először a Jel 9,7-et vizsgáljuk meg, amely eltérhet a korábbiaktól.

¹⁰⁵ BUDAI Gergely: *Az Új Testámentom*, Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodája, Budapest, 1967, 373.

¹⁰⁶ BRUCE, F. F., „Romans 12,3–8” in DUNBAR, Elijah E. (ed.): *Teaching and Understanding Pneumatology and Spiritual Gifts. Exegesis and Apologetes Empatically on Leadership and Ministry, An Interdisciplinary Text*, Xlibris Corporatin, USA, 2009, 129–136.

¹⁰⁷ Don Garlington, *The Obedience of Faith. Pauline Phrase in Historical Context* (Oregon, Eugene: Wipf & Stock, 1991), 19–37.

¹⁰⁸ Jim Greene, *A Place of Faith. When There is Nowhere Else to Go* (Bloomington: West Bow Press, 2012), 23–27.

¹⁰⁹ Róm 1,23; 5,14; 6,5; 8,3; Fil 2,7; Jel 9,7.

¹¹⁰ Az előfordulási számok meghatározásához általában a Bible Works 7.0 számítógépes programot használjuk. Irt: Alfred Schmoller, *Handkonkordanz zum Griechischen Neuen Testament*, (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1982), 361.

A Jelenések 9,7-ben találunk egy utalást egy Joel-kontextusra:¹¹¹ a sáskák „*olyan alakúak voltak, mint a csatára felkészített lovak*” (ὅμοια ἵπποις ἡτοιμασμένοις). Ez megfelel a Jóel 2,4 intertextusának:¹¹² ...*Úgy néznek ki, mint a lovak...* (LXX ὥς ὄρασις ἵππων) – ami a Szeptuaginta szövegében nyilvánvalóan eltér a Jel 9,7-től, de a nyelvi analógia (ὅμοια – ὥς) megfigyelhető. A héberben a מְרִאָה: *megjelenés, hasonlatosság* szót a ׀ prepozícióval fejezik ki (כְּמִרְאָה),¹¹³ ami a görögben ugyanaz, mint a ὥς. Az utalás lényege azonban nem a megfelelés, hanem a hasonlóságban rejlő asszociatív implikáció. Érthető, hogy János apostol más nyelvezetet használ, mint a Szeptuaginta alexandriai fordítói, de ennek ebből a szempontból nincs jelentősége,¹¹⁴ mert az analogia scriptura elve szerint a kettő *kvázi* azonos.

Ebből a szerkezetből levonható egy tanulság: az ὁμοίωμα kifejezhető a ὥς és a ׀ partikulákkal, ami ebben az esetben a felszerszámozott harci lovak és a sáskák vizuális hasonlóságát fejezi ki.¹¹⁵ Nyelvi szempontból az utalás analógikus: a sáskák *kvázi* olyanok, mint a lovak, és fordítva.¹¹⁶

Érdekes a Fil 2,7-ben a Kenozis-himnusz egy szakasza,¹¹⁷ amely azt mondja, hogy Krisztusén ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος ...emberekhez *hasonló* lett.¹¹⁸ A dogmatikai véleményeket itt most mellőzzük, komoly vitába keveredhetnénk, ha meg akarnánk határozni, hogy pontosan mit jelent ez a hasonlóság. Elég vita volt már erről a keleti és nyugati egyházi irányzatok között.¹¹⁹ Ha azonban az előző példa igaz, akkor ez is: Krisztus *kvázi*-emberré lett, ami egy isteni-emberi analógia, és éppen ez a hasonlóság

¹¹¹ Az allúzió az intertextuális szövegkapcsolat egyik eszköze, amely a kanonikus dokumentumokat műfaji és nyelvi azonosságokon keresztül köti össze. A Jelenések könyve 405 versének legalább 2/3-a valamilyen utalás, amelyek többsége az Ószövetséghez kapcsolódik. A Jelenések könyvéhez lásd: Young-Sam Won: *Remembering the Covenants in Song. An Intertextual Study of the Abrahamic and Mosaic Covenants in Psalm 105* (Oregon, Eugene: Wipf & Stocks, 2019), 68–77.

¹¹² Az azonos nyelvű, de egy bibliai szövegen kívüli azonosságokat, amelyek logikailag ugyanúgy hasonlíthatnak egymásra, mint a kontextusban olvasott igék, intertextusoknak nevezzük. Azt az elemzést pedig, amelynek során két különböző szöveget egyként vizsgálunk, intergézisnek nevezzük: George Aichele – Gray A. Phillips, „Introduction: Exegesis, Eisegesis, Intergesis” in George Aichele – Gray A. Phillips: *Intertextuality and the Bible. Semeia 69/70* (Atlanta: The Society of Biblical Literature, Scholars Press, 1995), 7–19.

¹¹³ Pollák Kaim, *Héber – magyar teljes szótár*, (Pozsony: Magánkiadvány, Lövy és ts, 1881), 213.

¹¹⁴ Az intertextualitás egyik típusa az allúzió, amely nem igényel egyezést a szövegek között: Allan H. Pasco, *Allusion, A Literary Graft* (Charlottesville: Rookwood Press, 2002), 3–21.

¹¹⁵ Terry Muck (ed.): *Joel, Obdiah, Malachi. The NIV Application Commentary* (Michigan, Grand Rapids: Zondervan, 2006), 71–79.

¹¹⁶ Thomas Edwards McComiskey (ed.), *The Minor Prophets. An Exegetical and Expository Commentary, Vol. 1. Hosea, Joel, and Amos* (Michigan, Grand Rapids: Baker Book House, 1992), 257–269.

¹¹⁷ Horváth Imre, *A János-evangélium képteológája mint a balthasari krisztológia alapja* (Budapest: Kairosz Kiadó, 2015), 104–107.

¹¹⁸ Horst Balz – Gerhard Schneider, *Exegetical Dictionary of the New Testament. Vol. 2.* (Michigan, Grand Rapids: William B. Eerdm. Publ. Co. 1994), 513.

¹¹⁹ A dogmatikai vélemények helyett a különböző bibliai elemzések eredményeinek összefoglalását lásd: Stanley E. Porter, *Linguistic Analysis of the Greek New Testament*, 102–111.

az, ami azt jelenti, hogy mindkettő egyszerre, de mégsem egyenlő, hanem az emberhez hasonló, ugyanakkor pre- (vö. Fil 2,6) és proegzisztensen (vö. Fil 2,9) ténylegesen, mindenkor Istenhez hasonló.

A Róm 8,3 azt fejezi ki, amit a Fil 2,7-ben találunk τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας ... *Fiát a bűnös testhez hasonló formában küldte el.* Itt mindkét esetben ugyanaz a prepozíció + dativus (ἐν ὁμοιώματι) szerkezet áll fenn,¹²⁰ ahol a prepozíciót elvontan, határozói értelemben használjuk: „formában” (Róm 8,3) vagy „hasonlatosságban” (Fil 2,7), ez utóbbit is (hely) határozóként értelmezve.

Más helyeken a Róm 1,23-ban Isten képmása a teremtett világban nyilvánul meg – ἐν ὁμοιώματι εἰκόνοϋς. Itt is prepozíciós szerkezet szerepel a mondatban, de a fordítók nem adnak értelmet a képmás (εἰκόν) jelentőségének, amelyet a Biblia tipológiailag¹²¹ Jézus Krisztusra (Kol 1,15)¹²² és Ádámra (LXX 1Móz 1,26) egyaránt használ.¹²³ A Római levélnek ez a része nem róluk szól, hanem a hozzájuk hasonló dolgokról: a kultikus vallásosság analógiájáról, amely a teremtett világ imádata a Teremtő helyett, torz kép (ὁμοιώματι εἰκόνοϋς), nem pedig hasonlatosság (κατ’ εἰκόνα), vagyis még a hasonlatosságában is csak hasonlít hozzá, de nem lehet azonos vele.¹²⁴

Ahogy más esetekben már rámutattunk, ez a hasonlóság nyelvileg ugyanabban a dativusban, a különböző dolgok egymáshoz való viszonyában található meg.¹²⁵ A Róm 5,14-ben ...*aki nem vétkezett úgy, mint Ádám törvényszegése* (ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως) az ἐπὶ prepozíciónak hasonló szerepe van: egy casus realis feltételes (εἰ γὰρ) mondatszerkezetben (Róm 6,5)¹²⁶ ... *Ha ... az ő halálának hasonlatosságára* (εἰ τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ).¹²⁷

E példák alapján elmondhatjuk: analógia nemcsak az egyetértés kifejezésére használható a bibliai teológiában, hanem a hasonlóság mértékének kifejezésére is. Ezt nevezzük analogia scripturának. Ugyanakkor nem csak az fontos, hogy a szavak hogyan hasonlíthatóak egymáshoz, hanem az is, ahogyan a narratívákban a hasonlóság kvázi azonossággá válik.

¹²⁰ Wallace, *i. m.*, 146–147.

¹²¹ A többi eset tanulságával itt nem foglalkozunk, de a Jézus–Ádám párhuzam jelentős a Rómaiakhoz írt levél szempontjából.

¹²² Porter, *Linguistic Analysis of the Greek New Testament*, 334–336.

¹²³ Harry O. Maier, *Picturing Paul in Empire. Imperial Image, Text and Persuasion in Colossians, Ephesians, and the Pastoral Epistles* (London – New Delhi – New York – Sydney: Bloomsbury, 2013), 63–76.

¹²⁴ A barthi teológiában a Római levél e részének a panteizmussal való analógiáját a hit analógiaként vetették fel, amit mi túlzónak és az analógia félreértésének tartunk: Joseph Palakeel, *The Use of Analogy in Theological Discourse. An Investigation in Ecumenical Perspective* (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1995), 15–20.

¹²⁵ Porter, *i. m.*, 326–333.

¹²⁶ A tipológia kritériumai közé tartozik a Róm 5,14 és az 1Móz 1,26 közötti hasonlóság. A homológia tehát tipológiai párhuzamosságot is jelenthet: G. K. Beale, *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament. Exegesis and Interpretation* (Michigan, Grand Rapids: Baker Academic, 2012), 19–22.

¹²⁷ Wallace, *i. m.*, 964–696.

5. VÉGKÖVETKEZTETÉSEK

A bemutatott példák tipikus esetei annak, amikor a rekonstrukció célja a Biblia kánoni egyezése. A narratívák szintjén mélyre ásunk, nem a narratív kritika szintjén közelítjük meg a textust. Ugyanakkor az irodalomtudomány perspektíváját alkalmazzuk: analógiában (ami tipológia és allegóriaként jelenik meg), a narratívákban elemeztük a szövegeket. Egy hermeneutikai perspektívát alkalmaztunk, amely a lutheri *analogia scriptura* elvére épül.¹²⁸ Itt érdemes megjegyezni, hogy mások mellett Luther Márton postilláinak egyik stíluseleme is a narratíva volt.¹²⁹ Luther nem volt rendszerező teológus, de kiváló exegéta volt. Rájött, hogy az exegézissel több hozható felszínre az Írásból, mint a hagyományos skolasztika módszereivel. Ezért az *analogia scriptura* az exegézisből táplálkozott:¹³⁰ *Theologia est grammatica*.

Ma már különböző protestáns közösségek élnek vissza a *sola scriptura* elvével. Az „írás írást magyaráz” elvet a Biblia fordítására is értik. Néhányan pedig ahhoz egyházi narratívákat is kapcsolnak (*prima scriptura*), gyakorlatilag egyé téve azokat az Írás szövegével. Ez a fajta narratív bibliahasználat az egyházak köreiben is terjedőben van.

Jelen írásomban arra igyekeztem rámutatni, hogy az irodalomtudományi megközelítés, akár formákról van szó, akár stílusok megjelenéséről, még önmagában nem jelent sem konkurenciát, sem szembenállást a teológia tudománya tekintetében. Helyén kezelve, a narratív kritikai irányzat is segítségére lehet a biblikus tudománynak.

¹²⁸ Adele Berlin, *Interpretation of Biblical Narrative* (India, Winona Lake: Eisenbrauns, 1994), 13–22.

¹²⁹ David Jasper, *A Short Introduction to Hermeneutics* (Louisville – London: Westminster John Knox Press, 2004), 56–62.

¹³⁰ „Unity and Diversity in New Testament: The Possibility of Systematic Theology” in, D. A. Carson, *Collected Writings on Scripture* (Illinois: Crossway, Wheaton, 2010), 111–151.

A SZÖVEG TERMÉSZETE – A MIMO-HERMENEUTIKA NÉHÁNY ASPEKTUSA

Feltehető, hogy a zsidóságban, melyben – legalábbis Jézus idejéig – nem következik be egy a görögöknél végbemenő radikális „felvilágosodás”, alapvető szerkezetét és érzékelési módját tekintve az archaikus görög kultúrához hasonló tudat működik.¹ Ha a szálakat egy irányba rendezzük, akkor a Jézus korabeli zsidóságot a havelocki kategóriák alapján „recitatív szóbeliségnek” nevezhetjük. Zsengellér József felhívja a figyelmet arra, hogy a fogság utáni időktől az írásbeliség egyre komolyabban áthatja a zsidó kultúrát. Ez nem jelenti persze a szóbeli tudat megszűnését: a szövegek reoralizálódnak, és szóbeli szövegekből írott válik, írás és szó folyamatos kölcsönhatásban maradnak.² Ha ez így van, akkor sajátos szóbeli gondolkodásmód jellemző Jézus korára, melynek meghatározott elemei vannak. Ilyen a „nem objektív”, hanem participáción alapuló megismerésmód. Ezzel összekapcsolódik az a felismerés, hogy az antik görögségben, a hellén-római időszak görög–latin és zsidó műveltségének fontos eleme a hősök tisztelete. Követésük egyfelől írott szövegekben fennmaradt tetteiknek, szavaiknak a megőrzése és azok imitációjára buzdítás révén, másfelől az élő példaképek tetteinek utánzása révén valósul meg. Recitatív szóbeliség és mimézis sorosan összekapcsolódik. Hozzá kell tenni ehhez azt is, hogy a szóbeliség által meghatározott kultúrában a morális ismeret elsajátítása elsősorban nem írott szövegeken keresztül történik. Abban az esetben, amikor igen, akkor sem maga a szöveg a fontos. Az életforma tanulása és tanítása nem úgy zajlik, ahogyan azt a korai formatörténet elképzelte: nem szövegekbe írt ideáltipikus esetek missziói propagandához igazodó használata révén, hanem alapvetően a mester és tanítvány viszonyába ágyazott személyközi esemény során. A megértett morál sosem egy elvont állításban kivonatolt igazság mentális feltérképezése és igenlése, hanem „mi-

¹ A kérdés nagyon összetett, de ha a havelocki értelemben vesszük, és a széleskörű írásbeliség elterjedésével kapcsoljuk össze, akkor ez az első században, legalábbis a Templom lerombolásáig minden bizonnyal még nem következik be. ld. John P. Meier alapos elemzését bőséges bibliográfiával in: Meier, John P.: *A Marginal Jew – Rethinking the Historical Jesus. Vol. I. The Roots of the Problem and the Person*. New York, Doubleday, 1991, 271–278, és újabban Hezser, Catherine: *Jewish Literacy in Roman Palestine*. Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 2001.).

² Zsengellér, *A kánon többszólamúsága. A héber Biblia/Ószövetség szöveg- és kánon története*, L'Harmattan – Kálvin Kiadó, Bp., 2014, 43–46, 58.

mézis”, azonosulás és követés.³ Elvontság, objektív ismeret már az írásbeliség sajátossága, melyben megjelenhet a platóni Jó ideája, azaz egy írásossághoz kötődő abszolút mérce. Ez azonban Jézus korára nem jellemző. Sokkal inkább a tanítványság, mely a korai rabbinikus iratok szerint a tudásközvetítés nélkülözhetetlen, bár nem kizárólagos módja. A mester együtt él a tanítvánnyal, annak minden rezdülését látja, és nem pusztán tanítását memorizálja. Maga a Jézus-hagyomány is hangsúlyozza Jézus tetteit, és azoknak szerepét elengedhetetlennek tartja megértésében. A Q vizsgálata erre utalt, főleg akkor, ha a theissen-i tézist elfogadjuk, hogy a tettek és azoknak etikai instrukciókba rögzült formái valamiféle életforma jelenlétére utalnak, mely összhangban áll a megfogalmazott etikai normákkal.⁴ Ebben az esetben a nem narratív hagyomány is egy életformába simul: azt támogatja, mivel annak fennmaradását szolgálja, és abból nyeri erejét és hatékonyságát. Ahogy láttuk, Jézus a tettein keresztül is tanított, életformáját tudatosan vállalta, és önmagát szimbolikus jelentőségű tettek által határozta meg. A közeg, melyben munkálkodott, ugyanígy viszonyult hozzá: tetteit értelmezte, és a hozzá kapcsolódó halákhának az alapjaira kérdezett rá, vagy egy bizonyos Tóra-értelmezés felől kritizálta. Még egyszer tehát: az imitáció nem egy narratív esemény által vázolt viselkedésminta indoktrinációja (tehát valamilyen külsődleges belsővé tétele) vagy – az egzisztenciálfilozófiai alapú teológiai állásponthoz visszatérve – nem is a kérügmában összpontosuló felszólításra adott válasz, hanem egy eredendően személyközi „szimpatikus azonosulás” folyamata. Szempontunkból fontos Heinz Schürmann felvetése, mely a narratív hagyományt is visszavezeti a legkorábbi időre. Szociológiai megközelítése alapján valószínűsíti, hogy Jézus már a tanítványi közegét is csoporttá szervezi, melyben az egymáshoz való viszonyokat és értékeket is szabályozta. A közösségen belüli viszonyok és a mesterhez fűződő viszony apophtegmaiban (vagy chreiaiban) is megjelenik. Érdekes, hogy a Kloppenborg által Q1-be sorolt „tanítványok kiküldéséről” szóló apophtegma éppen az imitációt fogalmazza meg: A tanítványnak azt kell tennie, mint a mesternek, gyógyítani, ördögöket űzni és hirdetni az Isten országát. Következésképp a narratív hagyományt nem lehet a logiák másodlagos értelmezéseinek vagy a missziós prédikáció példatárainak tekinteni. Egyfelől azért, mivel a legkorábbi hagyományanyagban is megtaláljuk őket, másrészt, mint ahogy Gerhardsson megfogalmazza, mivel önálló tanítások: maguk is halákhák alapjait képezik.⁵ Jelentőségük pedig az, hogy életformát közvetítenek, és a követés paramétereit határozzák meg, miközben a személy utánzására buzdítanak.

³ Doktori dolgozatomban kifejtettem ennek mechanizmusát, és Jézus-korabeli működését. Kustár György: *A mimézis szerepe Jézus tanításának megértésében*, Doktori disszertáció, Bp., 2019.

⁴ Theissen, Gerd: *Jézus mozgalom – az értékek forradalmának társadalomtörténete*, Kálvin Kiadó, Bp., 2006.

⁵ Gerhardsson, Birger: *Tradition and Transmission in Early Christianity*, C. W. K. Gleerup, Ejnar Munksgaard, Copenhagen, 1964, 34.

Nyilván amikor oktatásról van szó, Alexandriai Philón és Josephus egyértelműen „bevésésről” beszél, a *Shema*-ban foglalt intésnek megfelelően. A gyermek a szó legszorosabb értelmében tanul: memorizál, ismétel, beépít. Amit viszont fontos látni: ez sosem pusztán elmemunka. A bevésés praxis, célja a praxis bevésése – a tanulási folyamat a megvalósítás gyakorlása. A páskarituálé, a házastárs kiválasztása és annak a kapcsolatrendszernek a kialakítása, mely az egyén helyét meghatározza a kisebb és nagyobb közösségben, de az ószövetségi „hősök” történetének elsajátítása, és erényeik megtanulása is mind gyakorlat: ezek viselkedésmintákat közvetítenek és tartanak fenn. Hogy a tanulásnak ez a módja a társadalom legalsóbb szintjéig is eljutott, feltételezhető abból, ahogyan a szövegek előttünk állnak. Az azokban megjelenő tanítói szituáció tipikus: apa–gyermek kapcsolatként határozza meg a tanító–tanítvány viszonyt. Ez egy eredetileg az otthon közegében megvalósuló oktatói tevékenységre enged következtetni, mely az oktatás hivatalos csatornáinak működésével párhuzamosan folyik. Mivel azonban az oktatás még Ben Sira idejében is a tehetősebb családok számára biztosított, Izrael történetének legfontosabb eseményeit és kulturális örökségének egy részét a család örökíti tovább. A Tóra-ismeret és az azzal összekapcsolódó tradíció fennmaradásához segítséget nyújtanak a korabeli zsinagógák. A Theodotus-felirat által említett jeruzsálemi zsinagóga már Jézus kora előtt három generációval tanházként működik.⁶ Itt megint fontos hangsúlyozni: a „tanház” nem elvont tudást közvetít. A tananyag, ha úgy tetszik, a Tóra szerinti *élet*. A tanítás így egyben példaadás is: már csak azért is, mivel az elfogadott és nem elfogadott szociális normák elsajátíttatása az ókorban sosem válik el a vallási hagyományok átadásának folyamatától. Ennek szép példáját láttuk a terapeuták és az esszénusok gyakorlatában. Az imitáció a közösségen belüli életforma elsajátítását szolgálja, melyet nem pusztán a Tórára, hanem a terapeuták esetében a Tóra követelményeit tökéletesen megvalósító Mózes személyére és életvitelére alapoznak.⁷ A közösségben lévő ifjak idősebb hittestvéreikhez fűződő kapcsolatuk révén

⁶ Theodotus-felirat [Online] <http://www.kchanson.com/ANCDOCS/greek/theodotus.html> [2018.02.16.]

⁷ Philón a *De Vita Mosis* 2,67–69-ben a következőket írja: „Ennélfogva annyira szerette Istent, mint kevesen mások, és Isten is szerette őt; s mert áthatotta az égi szerelem, kiváltképpen tisztelte a mindenség urát és viszont, az is tisztelte őt. A bölcshez illő tisztelet: szolgálni az igaz létezőt – a papság feladata pedig Isten szolgálata. Erre a megtiszteltetésre lett méltó tehát, melynél nagyobb jó nincs a kinyilatkoztatás útján, a szent szolgálat minden részletéről felvilágosítást kapott. Előbb azonban mind testét, mint lelkét meg kellett tisztítania, tartózkodva minden szenvedélytől, sőt érintetlenül őrizve meg magát mindentől, ami halandó természetű: ételtől, italtól, valamint a nemi kapcsolattól. Bár ez utóbbival már régóta nem gondolt, jóformán azóta, hogy először kezdett profétálni, és esett átszellemült állapotba.” A terapeuták gyakorlatáról tudjuk, hogy papi közösségként definiálták magukat, akik a papságra vonatkozó időszakos tisztasági előírásokat kiterjesztették az egész közösségre és a teljes életgyakorlatukra. Ünnepi lakomáikon kenyeret, sőt és izzópót ettek, s bort nem ittak. Sokszor Philón szerint napokig nem érkeznek, hogy elmélyedhessenek filozófiájukban. Emellett cölibátusban élnek. Mózes alakja és szentsége tehát a közösség önértelmezésének forrása. A *VitaCont* 63 „Mózes tanítványainak” nevezi a közösség tagjait, a *VitaCont* 85 pedig arról beszél, hogy a terapeuták himnuszainak harmóniája a Vörös-tengeri átkelés után Mózes karvezetésével alakuló spontán dicsőítő kórus énekei-

egyben követő–követett viszonyba is lépnek velük. Ehhez hasonlóan a kumráni bölcsességi szövegek szerint a közösségen belüli kegyes élet „örökség” lesz az „utódok” számára, ösvény, melyen Isten nyomában lehet haladni.⁸

A szöveg ennek a tanulandó életformának a nyomait tartalmazza, anélkül, hogy helyettesíteni tudná a követésben megvalósuló imitációs sémákat, és a másikat, akit a mimézis célba vesz. A szöveg kifelé mutat önmagából. A követés eseményének szövegbe fordítását Assmann kategóriáját kitágítva, hangsúlyait áthelyezve a „hüpoléptikus horizont kitágulása” egy változataként érthetjük. Assmann szerint a kulturális emlékezet folyamataiban a szituáció és az ahhoz kapcsolódó jelentős tartalom a „szövegekkel folytatott párbeszéd intenzív formáinak” kialakulását kezdi igényelni. Ehhez nem pusztán az írásra mint médiumra van szükség, hanem „keretre” is, az interakciós szituációból való kioldódás során a szituáció megőrzésére. Ez úgy valósul meg, hogy maga a kontex-

hez hasonló. A *Vita Mosi* Mózessel kapcsolatos leírása és a terapeuták életformájának egybevetése továbbá arra utal, hogy a Tóra kegyességi mércéjét is túllépő önmegtartóztatásukkal szintén az ő példáját imitálják, és így a közösségben jelenlévő ifjak életmódját is a Mózes életéről vallottak határozzák meg.

⁸ A 4Q185 tanítója például az „egyszerűeket” igazítja az élet útjára. A 4Q185 harmadik szakasza (iii 3–8) arra inti a „fiakat”, hogy azon az úton járjanak, amit „Ő rakott le Jákób számára, és az ösvényen, melyet Izsáknak mutatott.” Ez utalhat arra, hogy az úton járásban ez a két ósáta példa lehet. A szövegben, bár töredezett, felbukkan az ismeret továbbörökítésének gondolata: „és tegyék [az Ő akaratát] lelketek jószágos kegyelme szerint, és keressetek magatoknak utat az élet felé, ösvényt a [...] felé, maradékal fiadnak tiutánatok.” (col ii, 1–2) Eszerint a megtalált ösvény, az igazság útja áldás lesz a fiaknak is, talán azért is, mert a kitaposott ösvény járható lesz, azaz példává válik az utódok számára. Hasonló jelenik meg a 4Q525 14. töredékében: „Amikor pedig örök nyughelyre távozol, öröklök (azt) mindazok, [...] és tanításod szerint járnak együtt mind, akik ismernek téged, [...] együtt gyászolnak, és útjaidon megemlékeznek rólad, minthogy helyesen cselekedtél.” (frg. 14. 14–16) Ugyanebben az értelemben beszél „örökségről” a 4Q185 is: „Boldog az az ember, aki [...], és nem viselkedik esztelenül [...] szemben. Nem csalással kutatja és nem hízelkedéssel ragadja meg; amint atyáinak megadatott az, úgy fogja örökölni ő is. [Ragaszkodik hozzá] minden erejével, és minden [energiá]jával, fenntartás nélkül, és örökölni hagyja azt ivadékainak.” (col ii 14–15) Ez a szakasz szintén arról beszél, hogy a tanítvány felelős: tetteit tanításokként fogják érteni, melyeket halála után követni fognak azok, akik ismerték őt. A másik szakasz pedig olyan örökségről beszél, mely hozzá az atyákon keresztül érkezik, és melyet ő maga is továbbad. Érdekes, hogy az „örökség” a sorsot jelenti, de nem pusztán azt. Ez a sors ugyanis a tettek következménye: van a gonoszoknak és a jóknak is „örökségük”, melyet tetteik és jellemük mérnek ki számukra. A 4Q424 mondásai a bölcs ember magatartását úgy írják le mint elhatárolódást a méltatlanok cselekedeteitől. Az ő sorsuk ugyanis a pusztulás. A 4Q418 69 ii 11–15, mely iratot 1999-ben publikáltak, és a „Bölcsesség Irat A”-nak nevezett gyűjtemény része, az angyalok fáradhatatlan tanulását állítja példaként a tanuló elé: „De ti, az igazság választottai, akik az [értelmet] kerestek, [bölcsességet] k[er]tátjátok, és a teljes ismeret felett örökö[tok], hogyan mondhatjátok: »Elfáradtunk a megértésben. Éberek voltunk az ismeret utáni kutakodásban [minden időben] és minden he[lyen]»? Hiszen Ő nem fáradt meg az örökkévalóság esztendeiben. Nem gyönyörködik-e örökké az igazságban? És a tudás nem szolgálja-e őt [örökké]? És a menny f[i]ai, akik öröksége az örök élet, mondanák-e: »Elfáradtunk az igazság cselekvésében és [mi] fáradtak vagyunk a [vacat (?)] az idők során?» Nem járnak oda s vissza az örök fényben? vacat [di]csőség és túlradó ragyogás van velük... a [szentség] firmamentumaiban [és] az isteni létezők tanácsában mind [...] vacat És te, [értő] gyermek...”

Ebben Matthew J. Goff szerint egyértelműen az fogalmazódik meg, hogy „ők [az angyalok] az ideális tanulók, akiket a mēbīn-nek utánozniuk kell.”

tus, melyben az emlékezetre méltó megfogon, részévé válik a szövegnek. Így a kimerevített szituáció írásos formába rögzítve „túléli” saját elmúlását.⁹ Úgy látjuk, az Assmann által leírt folyamatot visszafelé követve a narratív hagyomány eredőjébe a „másik ember”-t kell behelyettesíteni, hogy a mimézis szöveggé válásának folyamata hozzáférhetővé váljon. A személy jelenlétét és példaértékű életének jellegzetességeit fel kell fedezni a szövegben, de ez nem problematikus, amennyiben az ókori ember számára a szöveg és a valóság átjárható. Ezen az is értendő, hogy a szóbeli tudat a saját gondolkodásmódjának megfelelő narrációs technikákat alkalmaz: nem elvont állításokat fogalmaz meg, hanem „dinamikus narráció” keretében meséli el a személyes vagy közösségi problémák megoldását. Akció és reakció, tettek és azok megítélése képezi ezeknek az elbeszéléseknek a lényegét. A neves személyhez kapcsolódó emlékezetes tett, a neki tulajdonított erény, vagy egy hozzá kapcsolódó nagyhatású tanítás szituációhoz kapcsolt elbeszélése a másikkal való személyközi kapcsolat „emlékezeti támpontjává” lesz.¹⁰ Ez a fogalom azért fontos, mert elképzelésem szerint a mimézisre buzdító szöveg a mimézis gyakorlatába fonódik bele, és a mimézis pedig vissza-visszatérve az elbeszélt történethez, a saját útjához keres újra támpontot, az elfelejtett „helyes” viselkedést eleveníti fel vagy a megváltozott gyakorlatot korrigálja. A szóbeliség-kutatás klasszikusainak művei támpontokat adnak ennek belátásához. Különösen is Havelock szövegrészlete, melyben arról beszél, hogy Homérosz a nem definiált morális tettek közvetítője, olyan tetteké, melyek absztrakt nyelvbe *nem fordíthatók át*, csak cselekedtető narrációba, mivel korrektív és nem analitikus szerepük van.¹¹

Platón *Ión* dialógusa ebben az irányban is olvasható, immár episztemológiai szempontok alapján kitágítva. Mivel Havelock a szóra és annak hatására szűkíti a továbbadás „értelmesnek” tekinthető módját, a gesztusokat, táncot, lantpengetést szükségszerű, de a közlendőt limitáló elemek sorozatának tekinti. Ha a szerző gondolatmenetét komolyan vesszük, vagyis elismerjük, hogy a szóbeli kultúrák igazsága szövegeikben elsősorban „viselkedésként” és nem „princípiumként” jelenik meg; ha ez az imitatio-ra alapozódik, mely nem egy „ideális” viselkedés leutánczása, hanem példakövetés, életközösség, akkor fel kell tenni a kérdést: Az imitatio Havelock által feltárt módozata nem kívánna-e olyan megközelítést, mely radikálisabban lép a szöveg mögé? Ehhez a mimézis szövegen túli elemeit fel kellene szabadítani a szöveg gyámkodása alól. És erre az ókori görög és hellén iskolai tradíción túl maga Platón *Ión* című dialógusa szolgáltathat példát, éppen az alapján, amit Havelock mond róla. Ebben ugyanis a homéroszi dal-

⁹ Assmann: *Kulturális emlékezet*, 277.

¹⁰ A cheira-kutatás erre a dimenzióra irányítja a figyelmet. ld. Alexander, Loveday: *Memory and Tradition in the Hellenistic Schools*, in Kelber, Werner – Byrskog, Samuel (eds.): *Jesus and Memory, Traditions in Oral and Scribal Perspectives*, Waco, Texas, Baylor University Press, 2009, 113–154. Maguk az evangéliumok is apomneumaták.

¹¹ Havelock, Eric A.: *The Greek Concept of Justice – From its Shadow in Homer to its Substance in Plato*, Harvard University Press, Cambridge/London, 1978, 321.

nokot faggató Szókratész abba a problémába ütközik, hogy bár be akarja bizonyítani a dalnok egész tevékenységéről, hogy az isteni ihlet és szent örület (*mantiké*), mely aztán a közönségre átragad, a dalnok saját szavaiból mégis a színpadi jelenlét teljes tudatossága visszhangzik. Ekaterina V. Haskins szerint a dialógus Szókratész frusztráltságával zárul: Próteusznak, alakváltónak bélyegzi Iónt, aki kicsúszik a kezei közül.¹² Az előadóművész ugyanis azonosul a szerepeivel, ami miatt nem lehet tudni, ki is ő valójában. Ión jól tudja, mit mondana egy asszony, egy férfi, egy szolga vagy egy szabad bizonyos helyzetekben, és az előadás során ekként is viselkedik.¹³ Ez világossá teszi, hogy Ión viselkedésének elengedhetetlen kelléke nemcsak a beszéd, de a hatáskeltő eszközök sora is: a mimika, a testjáték összessége, mindaz, ami őt azzá teszi, akit mímel. „Ión tanítói igénye döntő abban, hogy nem szakítja el a beszédeseményt a megfelelő szociális viselkedéstől – ez az az egység, melynek megbontásáért Platón oly vehemensen küzd.”¹⁴

Gregory Nagy pontosan ezt pillantja meg az ókori költészetben általában. Úgy látja, a költemény már a kezdetektől a mimézisre épül, mégpedig annak legelemibb jelentésére: „valamit utánozni, mímelni”. Maguk a homéroszi művek például úgy minták, hogy maguk is utánoznak. Ez a szerepük azonban több mint „másolás”, mivel a költemény elszakíthatatlan az előadás mindig eredeti kontextusától; így a mimézis inkább újrajátszás (reenactment). „Amennyiben a mimézis tekintélye megmarad, számolnunk kell az erejével, mely újjáformálja azok személyiségét, akik részt vesznek a dal vagy a költemény előadásában. Ahogy mindegyik előadás potenciális mimetikus újrajátszás, vagyis rituális újrakomponálás, ugyanúgy az előadó személye is ki van szolgáltatva az újraalkotásnak, újrakomponálásnak. Amikor az előadó újrajátszik egy identitást, melyet előtte mások már előadtak, ő újraalkotja személyiségét a pillanat kedvéért. Vagyis személyisége átalakul az előadás keretében.”¹⁵

A közönség ezt az egységben lévő mimézist veszi át és sajátítja el úgy, hogy maga is azonosul a mimézis tárgyával, az eljátszott szereplővel a konkrét előadásban. Innentől kezdve viszont Ión „technikája”, Gregory Nagy fogalmával „megszemélyesülése” (impersonation), valaki mássá válása az imitációban konkrét és nagyon is direkt pedagógiai útmutatás, melyben az eljátszott hős viselkedésének megjelenítése jelentésképző erővel bír. Az imitált hős a róla való beszéd, valamint megjelenített viselkedése és vonásai révén válik mintává. Ión „alakváltása” során pontosan ezt teszi: azonosul a szerepével,

¹² Havelock, Eric: *Preface to Plato*, Cambridge, The Belknap Press of the Harvard University, Massachusetts 1963, 149kk) Ezt a redukciót kritizálja HASKINS, Ekaterina V.: *Mimesis Between Poetics and Rhetoric: Performance Culture and Civic Education in Plato, Isocrates, and Aristotle*, *Rethoric Society Quarterly* 30, 2000/3, 7–33, itt 12.

¹³ Platón: *Ión*, 540b.

¹⁴ Haskins: *i. m.*, 14.

¹⁵ Nagy, Gregory: *Poetry as Performance – Homer and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 214.

eljátssza és megjeleníti azt, akiről beszél. És éppen ezért kell feltennünk a kérdést: nem lehetséges-e, hogy maga a mimézis egy olyan, nem-szövegszerű struktúrába illeszkedő jelenség, melynek „megértéséhez”, akármit is jelentsen ez a megértés, nem nélkülözhető az élő vagy az élő reprezentáló másik?

De akár az a szakasz is, amelyikben az *Állam* egyik szöveghelyét vizsgálva azt fedezi fel Havelock, hogy Platón rejtélyes definícióját adja a politikai igazságosságnak (*Politeia* 432b2–434a2). Eszerint az igazságosság „az, hogy mindenki teszi a dolgát”.¹⁶ A formalizált definíció meglepően üresen kong. Viszont tele van dinamizmussal: tettekről beszél, melyekről nem mondja meg, mik. Mit tesz a maga helyén lévő polisz polgára? Nyilvánvalóan azt, amit mindenki: beilleszkedik az elvárások rendjébe, és tartózkodik a kirívó tettektől; és ebben Platón ugyanúgy korának, egy alapvetően szóbeli kultúrának a gyermeke, mint Hésziodosz vagy Euripidész, mely nem a definiált, hanem az *alkalmazott* szokásjog alapján szerveződik.¹⁷ Levonható-e ezekből és a korábbi állításokból az a következtetés, hogy a morális didaxisnak a cselekvésben megélt volta a léte? Itt a szöveg világának és a valóságról alkotott gondolkodásnak, valamint a gondolkodás és a konkrét életmegnyilvánulások közti kapcsolatnak a problémájába ütköztünk, melyet Havelocknak nem sikerül sem felvetnie, sem megválaszolnia kielégítően.¹⁸

Ennek többek közt az az oka, hogy forrásként használt elődje, Marcel Jousse „verbo-motoros kultúrákról” szóló elméletét az azt megalapozó antropológia nélkül olvassa. Emiatt azonban nem látja a Walter Ong számára már természetes összefüggést életszituáció, gondolkodás, cselekvés és szöveg közt. Pedig, ha Jousse-t alaposabban olvassa, felfedezhette volna a francia antropológus-teológus rendszerének kitörést biztosító elemét, mégpedig azt a tézist, miszerint a tettek hagyományozása nem a szövegek és nem a nyelv szabályai által strukturált folyamat, és ebből következően az etikai nem a *szövegekben* és azok értelmezésében zajlik, hanem az *eseményben megvalósuló mimézis*, melyben *tesszük*, ami helyes. Más szavakkal: a ráhagyatkozó mimézisben nem a „jó” abszt-

¹⁶ Havelock, 1978. 319kk.

¹⁷ Havelock, 1978. 320. Nyilván Platón nem üres definíciót nyújt, mivel az igazságosságnak megvannak a maga ismérvei. (ld. uo.) Érdekes, hogy ezek is mind a személyközi tettekről szólnak: nem azt mondják meg, „mi az igazság”, hanem hogy „hogyan kell azt tenni”.

¹⁸ Világosan látom, hogy részben nyitott ajtókat döngetek, amikor erről a problémaköréről ejtek szót. Hiszen létezik egy a kultúratudósok által leírt „mimetikus hagyomány” is, melyet Jan Assmann a tradíció-formák egyikének tart (Assmann: *Kulturális emlékezet*, 19–20), de amellyel egyébként a kulturális emlékezet tárgyalása során ő sem foglalkozik. („Manapság ugyanígy tisztában vagyunk azzal is, hogy ez a tudás egyszerre több csatornán és színen közvetítődik: a szóban elhangzó szöveg kiszakíthatatlanul ágyazódik emberi hangba, hús-vér testbe, mimikába, gesztusokba, táncba, ritmusba és rituális cselekedetbe. Számunkra most mindenekelőtt a harmadik szempont, a tudásból való részesedés formája a fontos.” Assmann: *Kulturális emlékezet*, 57) És tud a memóriakutatás egy olyan emlékezeti alakzatról, melyet *habitual memory*-ként tartanak számon. Ez a folyamat a tetteket nem mentálisan, hanem motorikusan rögzíti azok jelentésével együtt. A rítuskutatás pedig közhelyként kezeli az olyan értelemadó tettek és események közösségi identitásformáló szerepét, melyek egyébként nagy pontossággal hagyományozódnak, és melyeket felhatalmazott személyek hajtanak végre vagy felügyelnek.

rakt ideáját, nem is szöveges instrukciókat, hanem a „jó mestert” követjük.¹⁹ Éppen ezt ismeri fel René Girard, amikor a mimézist a szövegen kívüli valóságba helyezi, és a mítoszokat az ezt elfedve-megőrző mechanizmus eszközének tekinti. A szöveg nem maga generálja a jelentést, hanem a külsőre, az azt megalapozó eseményre utal. Más-képp fogalmazva: a narratív szöveg arra tesz kísérletet, hogy valami olyannak a nyomát hordozza, amit semmilyen formális elv nem helyettesíthet, semmilyen absztrakt logikai állítás (propozíció) nem foglalhat össze. Az Assman-féle „keret” ebben az esetben a szöveg mögött álló, a *másikkal* összekapcsolódó nem nyelvi, mimetikus *viszony*, melynek lenyomata megjelenik a szövegben, de nem pusztán mellékes információként, hanem azt szervező dinamikaként, mely nélkül a szöveg élettelenül hullana szilánkokra, sőt értelmetlenné és értelmezhetetlenné is válna. Ezt sajnos csak sejtés szintjén hagyja, pedig Bergson, amikor a memóriáról értekezik, azt hangsúlyozza, hogy „az emlékezés virtuális cselekvés”. Nem létezik a „tisztá” emlékezés számára a múltból kihasított esemény, melynek semmi köze a jelenhez – a memória célja a cselekvés számára fenntartható mintázatot hordozni.²⁰ Maurice Halbwachs, Bergson tanítványa ugyanezt fogalmazza meg, és egészen közel jut ehhez a felismeréshez, amikor a keresztyénségről beszél, és rávilágít arra, hogy „[Jézus] összes tette és szava nem csak a próféciák bebizonyosodását jelentették, hanem az *új élet példái és ígéretei voltak*. Olyan sokszor ismételték őket, hogy a keresztyén tudatban azt a szerepet kezdték betölteni, mint amit a képzetek a habituális tudatunkban.”²¹ Ez a felismerés azonban a levegőben marad, és a személyes követést a dogmákkal szemben az általa „misztikusnak” nevezett keresztyén gondolkodásmód számára tartja fenn, miközben helyesen azt állítja: az egyház elfelejtette, hogy a „keresztyénség alapvetően Jézus életének közvetlen imitációja.”²²

A hellén biografikus hagyomány ezen a ponton talán megvilágító erejű példa lehet, melyek evangéliumokkal mutatott párhuzamai nem lebecsülendőek. Ahogy láttuk, a hellén filozófus-életrajzokban – és azok építőelemeiben, a chreia-kban például – a mester életének eseményei és saját halálának megélése tanításának tükrői, és egyben mérik a hitelességét mindannak, amit mondott.²³ A tanítás pusztán a tanító életének összefüggésébe illesztve értelmezhető. A szituáció túlélése tehát alapvető szükség, bár

¹⁹ *Uo.*, 19. „Cselekedni utánzás révén tanulunk. Az írott használati utasítások, szakácskönyvek, szerelési útmutatók viszonylag kései fejlemények, sosem ölelnék fel mindenestül mindent. *A cselekvés sosem kodifikálható maradéktalanul.*” (kiem. tőlem.) Látszik, hogy itt Assmann szűk értelemben, a mindennapi cselekvések szabályainak elsajátítása értelmében használja a mimetikus-tradíció fogalmát. Ezt én kiterjesztem a mimézis didaktikus jelenségére is, valamint a követés szövegbe írt és a közvetlen élet-szituációban adott megjelenési formák közti különbség jelölésére is.

²⁰ Bergson, Henri: *Matter and Memory*, George Allen & Unwin, London / Ruskin House, Museum Street, New York, 1911, 309–310.

²¹ Halbwachs, Maurice: *On Collective Memory*, (transl. Lewis A. Coser), University of Chicago Press, Chicago, 1992, 103.

²² *Uo.*, 116.

²³ Ehhez ld. különösen is Alexander, 2009. 113–155.

abban nem minden esetben lehetünk biztosak, hogy ez a szituáció a tanító valódi életszituációja-e vagy egy későbbi időszak ideálképző folyamatának utólagos terméke. Mindenesetre a chreiaiban és az ennek jellegzetességeit hordozó evangéliumi történetekben a tanító személye a hangsúlyos. Nem pusztán az életmű *hitelesítése* vagy az ellenfelekkel szembeni *apológia* miatt, hanem a *követhetőség* követelménye miatt is.²⁴ Ez pedig már az a folyamat, melyben a mimézist gyakorló tanítvány a mester életét „újraéli” úgy, hogy mások számára maga is a mimézis forrásává válik. A mimézis irodalmi és személyközi dimenziójának kapcsolata és egymásba játszsza önálló és árnyalt vizsgálatot érdemelne, már csak azért is, mivel például Assmann azt írja: „Kapcsolódni csak szövegekhez lehet, interakciós eseményekhez nem.”²⁵ Szövegen persze nem pusztán szintaxisban rögzített írott vagy beszélt textust ért, hanem akár memóriában megtartott történeteket, tanításokat, melyeket a szövegekhez hasonlóan hagyományoznak.²⁶ Ezzel Assmann Havelock tézisének ismétli meg, de nem kizárólag: amit állít, az egy sokkal mélyebben berögzült „szövegorientáltság” konszenzusából származó tétel. Állítását azonban sehol nem igazolja, hanem pusztán axiómaként állítja. Minden elejtett, más irányú felvetés ellenére úgy tűnik, Assmann számára viselkedésmintákat hagyományozni egyet jelent *szövegeket* átörökíteni.²⁷ Pedig világos, hogy ha a szöveg reprodukciója is egy életeseménynek, nem az egyetlen lehetőség a cselekedet mintázatának megőrzésére. Sőt gyanúm szerint nem szükségszerű követelmény, hogy minden viselkedésminta, „mimetikus hagyomány” nyelvbe forduljon át. Természetesen, amikor veszélybe kerül egy életforma a közösség belső struktúrájának vagy a külső körülmények megváltozásának következtében, a mimézis szövegekbe foglalt reprezentációja a gyakorlat konzerválásának és így túlélésének az eszközévé válik.

Azt is látnunk kell, hogy a mimézis nem marad ugyanaz. Változása a szöveg hagyományozásában és alakulásának stádiumában is tetten érhető. Ennek nyomait meggyőződésem szerint fel lehet térképezni, és erre tettem kísérletet korábban a Mk 9,14–29/Mt 17,14–21/Lk 9,37–43a elemzése során. Ez a példa azt a tradíciótörténeti folyamatot szemléltette, melyben egy fontos és Jézus munkásságára nézve tipikus tevékenységet, az ördögűzést aktualizálják. Ez az elemzés azt mutatta meg, hogy az ördögűzés egyfelől

²⁴ Ez világos az antik filozófiai iskolák esetében, melyről alapos monográfiát írt Hadot, Pierre: *Philosophy as a Way of Life – Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Blackwell, Oxford, 1995.

²⁵ Assmann: *Kulturális emlékezet*, 276. Sajnos ez jelenleg képességuinket messze meghaladó feladat lenne. De a problémát jelezve, itt a Platón és Arisztotelész által is fejtegetett *mimézisz* és *diégészisz* közti viszony problémájába ütközünk: ennek feltárásához a narráció „megjelenítő” és a mimézis „reprezentáló” jellegének alapos ismeretére, szerepük egymáshoz és valósághoz való viszonyának elemzéséhez pedig az *Állam* és a *Poétika* szövegeinek beható tanulmányozására lenne szükség.

²⁶ *Uo.*, 276. Anélkül, hogy túl nagy jelentőséget tulajdonítanánk az odavetett idézetnek, azért érdekes, hogy ezen a ponton Jézus példájára utal: „megmondattok nektek” – „én pedig azt mondom nektek”.

²⁷ A mimetikus hagyományra is utal, de elemzéseiben mindig a szövegek és tudás hagyományozásához tér vissza. Ez valószínűleg a műve teoretikus alapját jelentő Maurice Halbwachs nézeti befolyásának köszönhető.

gyakorlat marad – és ezt az Újszövetségben fellelhető egyéb utalások is alátámasztják –, másfelől meg is változik: rituális elemekkel bővül. A szöveg úgy őriz meg egy gyakorlatot, hogy a mester tetteit utánozza, de annak változását is dokumentálja.

A rekonstrukció, melyre kísérletet tettem, nem öncélú és módszerében sem egyedi, de nélkülözhetetlen ahhoz, hogy az eredeti szituációt visszanyerhessük, és ezzel az eredeti mimetikus szituációt feltárhassuk. Ma már tudjuk, hogy a „sajátosan jézusi” (J. Jeremias) nagyon komplex szociológia-antropológiai viszonyrendszerbe ágyazódik. A teoretikus modellek alkalmazásainak veszélyével is tisztában kell lennünk, ugyanakkor ezek segítségével gyümölcsöző munka végezhető a szövegeken. De mi is ennek a hozadéka? Jézus életformát tanít, tanításai egy bizonyos gyakorlatnak a kifejeződései és egyben ideálok is, melyek felé irányulni lehet. Az eredeti szituáció feltérképezése felszínre hozhatja azokat a viszonyulásmódokat és a cselekvésnek azokat a mintázatait, melyeket normatívnak tekintünk, és melyeket meg lehet feleltetni egy-egy szituációnak a mi kontextusunkban.²⁸ A mimetikus tanulás lehetősége, hogy egyfajta tüposz–anti-tüposz struktúrát alkossunk: a szövegben szereplő szituáció, az arra adott válasz mintázata releváns megoldást nyújthat a jelen szituációban is. Ugyanakkor arra is figyelmeztet, hogy a mimézis generációkon át öröklődő mintázat; megláttatja ugyanis azokat a különbségeket, melyek saját kulturális berendezkedésünk és a Kr. u. 1. sz-i Palesztina közege közt húzódik. Ami számunkra elérhető, az sokszor a saját és az előttünk járó generáció viselkedésmintája. Ez azt is jelenti, hogy a jelen „mesterei” és „tanítványai” viszonyának van igazán tétje, és lehet is tétje. Ha igaz McLuhan prognózisa, akkor a másodlagos szóbeliség korában a hagyományozott szövegek helyett egyre inkább az élő példa „szöveg-performanciája” kerül a középpontba. A látható, hallható, ha úgy tetszik, a megtestesült szó.²⁹

Néhány gondolatban megkísérlem összefoglalni a mimo-hermeneutika gyakorlati hasznosíthatóságát is.

1) Az eredmény nem új, inkább a szöveg megközelítése újszerű. Ez pedig átalakítja a szövegolvasási gyakorlatot. Az exegézis ugyanis alapvetően egzisztenciális kutatássá válik: a szövegben felfedezett mimetikus viszonyok az olvasó saját Jézus-követésének

²⁸ Pál mimézissel kapcsolatos megállapításaival a jelen dolgozatban nem tudtam foglalkozni. A legfontosabb igehelyek (1Kor 4,16; 11,1 vö. 12,1kk; 2Kor 8,1–15; Gal 4,12; Fil 2,1–11; Fil 3,17; 1Thessz 1,6; 1Thessz 2,13–15) azonban felhívják arra a figyelmet, hogy Pál a saját életformáját Krisztus evangéliumának hiteles megvalósulásaként ajánlja. Ez a szerep nagyon is tudatosnak tűnik, és messzemenőig pedagógiai célzatú.

²⁹ A mimo-hermeneutika ebben az értelemben nem kapcsolódik az „Új Hermeneutika” nyelvelméleti felismeréséhez.

Nem maga a szöveg performatív erejű, és nincs önmagában hatása. Az ebelingi „Spracheignis” túlságosan is elkötelezett a bultmanni egzisztencialista értelmezés iránt – a késői Heidegger felismerésének irányában haladva. A performancia nem a szöveg révén teremthető, nem abból indul ki. A szöveg nem „hat” önmagában – egy gyakorlathoz képest van értéke, melynek útjelzőit rakja le: a tettekből indul ki, és azokhoz érkezik vissza.

komolyságával vagy komolytalanságával szembesítenek. Olvasásmódként azonban a „mimetikus olvasás” messze áll egyfajta naiv és kegyes mérceállító-ítéletalkotó textus-analízistől. Első körben ugyanis a távolsággal szembesít: azzal, mit jelent(het)ett Jézus első században elhangzó, mimézisre hívó szava. Viszont éppen ebben gyümölcöző: a mimézis akkori és jelenlegi módjait állítja párhuzamba, illetve mutatja ki kontrasztjaikat. Ennek hermeneutikáját szükséges lesz kidolgozni: a jelen és az első századi szövegek jelentésének viszonya ugyanis nem alkotható meg egy egyszerű „akkor jobb volt, ma minden rosszabb” séma alapján, mintha Jézus tetteinek első századi olvasata lenne az abszolút normatív, a mai gyakorlat pedig az, ami korrekcióra szorul. A viszony eleve bonyolultabb: bármilyen szövegolvasatunk a XXI. század gyümölcse, a rekonstrukció pedig a saját teológiai helyzetünktől nem függetleníthető hipotetikus megközelítés. A feltárt első századi mimetikus viszonyrendszer a legjobb esetben is párbeszéd a múlttal: a rekonstruált mindig a jelen történeti helyzetünk meghatározó tényezőitől átitatva és afelől értelmezve lett helyreállítva. Másrészt meg kell határozni, milyen modell alapján lehet a mimézist átültetni. Erre utaltunk is, amikor egyfajta tipologikus-mimézist tartanánk helyénvalónak: a különböző történeti situációk közös szerkezetét felfejtve cselekvésmódokat határoznánk meg, melyek „krisztusiak”. Ebben semmi különleges nincs, mivel a prédikációban folyamatosan ez történik: a bibliai történetet aktualizálva a jelenben orientációt kínáló értelmet tárunk a gyülekezet elé.

2) A mimetikus olvasás másodsorban rendkívül gyakorlatias: nem azt a kérdést feszegeti, mit kell hinnem, hanem azt, hogy hogyan kell helyesen cselekednem hitből. A két kérdés nem válik egymás ellentétévé, csak máshol van a hangsúly: nem egy hittétel igazsága vagy hamissága a tét, hanem a helyes vagy helytelen követés igazsága vagy hamissága. Más szavakkal: a mimetikus olvasat nem az *ortodoxiára*, hanem az *ortopraxisra* kérdez rá. Az további vizsgálatot igényel, hogy milyen kapcsolat van hit és életforma között: nyilván a Jézus életéről alkotott eltérő vélemények az ősegyházban eltérő hitgyakorlatot eredményeztek. A mimetikus olvasás számára azonban Jézus életformájának feltárása az igazi tét. Ez merész, ugyanakkor talán nem lehetetlen feladat.

3) Valószínűleg bővíthető a vizsgált szövegek köre. Egyrészt a műfajok szintjén: az evangélium egységes kompozíciója mint hellén életrajz minden valószínűség szerint szintén a követhetőség szempontjait figyelembe véve fogalmazódott meg.³⁰ Sőt maga Pál apostol is követendőnek tekinti a saját tetteit – ezeket ő ugyanis a krisztusi életforma örökségének tekinti. A levelekben erkölcsi tanításokként megfogalmazódó útmutatások feltételezhetően szoros összefüggésben állnak az apostol életformájával és

³⁰ Ennek klasszikus megfogalmazója Talbert, Charles H.: *What is a Gospel? The Genre of the Canonical Gospels*, Philadelphia, Fortress Press, 1977, majd öt követően Burridge, Richard: *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Bibliography*. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2004². Burridge elmélete mára konszenzus.

azzal, amit ő „Krisztusban létezésen” ért. Ennek feltárásához szintén alaposabb elemzésre lesz majd szükség.

4) Mindenesetre a mimézis jelentésalkotó szerepének felismerése – a dolgozatban szűkre szabott példakeret ellenére – abból a szempontból alapvető lehet, hogy felismerteti: Jézus nem pusztán üzenetet hoz, hanem követendő tetteket hajt végre. Ennek következménye, hogy bizonyos esetekben meg kell állítani a szöveg elspiritualizálásának tendenciáját. A követésre hívás folyamánya nem a lelki beállítódás áthangolása, nem egy ésszel megértett üzenet, nem is egy spirituális klubhoz tartozásra jogosító meghívó, hanem a „Jézus szerinti” életforma. Természetesen az evangéliumi szövegek nem pusztán mimetikus támpontok. A Mesternek vannak tettei, melyek nem megismételhetők: az ő különleges elhívásából fakadnak, annak a jelei. Az evangéliumi történetek emléket állítanak, prédikálnak, ámulatra indítanak és magyaráznak is: miért éppen Jézus a Messiás, miben több Jézus, mint Mózes, mit jelent, hogy ő az Isten Fia, és milyen összefüggés van a Logosz és az ember Jézus között. Ez azonban egyensúlyban van azokkal a kijelentésekkel, melyek a tanítványokat „jézusi” hatalommal ruházzák fel. Elég csak a zavarba ejtő jánosi szakaszra gondolnunk: „Bizony, bizony, mondom néktek: aki hisz énbenem, azokat a cselekedeteket, amelyeket én teszek, szintén megteszi, sőt ezeknél is nagyobbakat tesz.” (Jn 14,12)

5) Jézust mimézisre hívó tanítóként felismerni folyamatos szembesülést jelent; így a mimetikus olvasás kihúzza a semleges teologizálás alól a talajt. Ez a hozzáállás némileg kényelmetlen lehet manapság, amikor a Jézus-kutatás a keresztyén teológia köreit régen túllépve világi egyetemek kutatóinak témájává vált, és az értéksemlegesség közös talaja jelenti a kapcsolódási pontot a különböző háttérű kutatók és kutatócsoportok közt. A teológia azonban éppen azért maradhat teológia, hogy felvállalja „pártosságát”: azért kutatja az Írást, mert követni akar, és mert a számára legmagasabb fórum előtt vállalja a következményeket megfogalmazott szavaiért és azokból következő tetteiért. Ugyanakkor a miméziskutatás messze nem válik tudománytalanná, mivel komoly feladattal ruház fel: az ókor és a jelen közti közvetítés sokszor nyomasztó és útvesztőkkel teli munkáját rója a téma szakértőjére.

PÉLDA

A mimo-hermeneutika úgy vizsgálja a szöveget, hogy a követés lehetséges nyomait fedezze fel a szövegben. Cselekvési mintázatokat keres, a gyakorlat igazságát. A szöveget kutató tekintet a tettek lehetőségeit keresi, miközben mélyre hatol, és Jézus tetteit és szavait keresi. Ez kockázatos vállalkozás, de eredményei kecsegtetőek. A mondás, amelyet elemzés céljából választottam, a Mk 4,21. „Ezután megkérdezte tőlük: Vajon azért veszik elő a lámpást, hogy a véka alá tegyék vagy az ágy alá? Nem azért, hogy a lámpatartóba tegyék?” A mondás érdekessége és kihívása, hogy különböző összefüggésekben jelenik meg. A Mt 5,14–16 esetében a „világosság” a tanúságtétellel kapcsolódik egybe,

vagy ahogyan Yarbrow Collins megfogalmazza, az Isten Országá nyílt proklamációjáról szól.³¹ Lk-nál kétszer is szerepel, a 8,16-ban és a 11,33-ban, de a mondásnak mindkét kontextus eltérő értelmezését adja. A 8,16 a magvető példázata után szerepel, és a jézusi logion a „belépőkre” koncentrál: nekik kell látni a világosságot, amelyet a meggyújtott mécses ad. Ehhez kapcsolja azt a kijelentést, mely szerint semmi sem maradhat titokban. Érdekes, hogy a példázat és a lámpás logionja feszültségben áll egymással – tematikusan nehezen kapcsolódnak. A 11,33-ban pedig a „szem” képével kapcsolódik össze: a belső és külső világosság lesz a téma. Ezzel a példázat elmozdul az eredeti témától: a lámpás a szem és a látás allegóriájává válik: ha a szem világos, a test (σῶμα) is az lesz, ha a szem sötét, a test is.³²

A különböző kontextusok és jelentésmódosulások alapján egy dolog világos: a mondas valószínűleg eredetileg önállóan hagyományozódik.³³ Egyetérték Jeremiással, aki azt mondja: „Az a felismerés, hogy ezek a befejezések a kontextusban másodlagosak, az illető példázat megértése szempontjából nagy fontossággal bír, mert az új befejezéssel a hangsúly majdnem mindenütt, sokszor alapvetően, eltolódik.”³⁴ Ez azt jelenti, hogy a mondást önmagában kell megvizsgálni, és arra rájönni, vajon milyen szerepe lehetett, és milyen szituációba illeszkedett bele eredetileg. Lehetséges, hogy a „lámpás” és a „világít” kifejezések eredetileg másra vonatkoznak – nem a szemre, hanem a jól láthatóságra, a titkok felszínre kerülésére vagy a misszióra.

Az első megfontolás, hogy a példázat hangsúlya nem a fény, hanem az *elrejtettség*. Márknál a „meggyújtani” és „világosság” kifejezés ugyanis egyáltalán nem szerepel, helyette az ἔρχεται („jön”). Lukácsnál a „meggyújt” (ἄψα) és „elrejt” (κρύπτειν) szavak egymás mellé helyezése kelti a feszültséget: a meggyújtott lámpást nem rakják rejtett helyre. Ugyanakkor a szakasz második fele (ἵνα οἱ εἰσπορευόμενοι τὸ φῶς βλέποσιν) már kiegészítés, és az eredeti mondas értelmének módosulásával jár: a lámpás felhelyezésének oka, hogy azt a belépőnek látnia kell. Ez ellentéte a mátéi értelmezésnek, aki számára a benn lévőknek van szükségük rá (τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ). Így ez az értelmező szakasz is másodlagosnak tekinthető. Ezzel Kloppenborg is egyetért, aki egy erősen rövidített verziót helyez a Q-ba: „Senki sem gyújt lámpást, és teszi el [[rejtett helyre]], hanem a lámpatartóra [[, és az fényt ad mindenkinek a házban]]”.³⁵ Bovon szerint

³¹ Collins, Adela Yarbrow: *Mark – A Commentary*, Fortress, Augsburg, 2007, 253.

³² Kozma Zsolt: *Jézus Krisztus példázatai*, Iránytű Alapítvány, h.n., 2002, 46.

³³ Hasonlóan Stein, Robert. H.: *Mark*, 192, és Jeremias, Joachim: *Jézus példázatai*, 64.

³⁴ Jeremias: *Jézus példázatai*, 80.

³⁵ Kloppenborg, John S.: *Q, the Earliest Gospel – An Introduction to the Original Stories and Sayings of Jesus*, Westminster John Knox Press, Louisville, London, 2008, 134.

szintén az a változat származik a Q-ból, mely a negatív és a pozitív példát egyaránt hozza: a két negatív példát említő, számonkérő változat pedig Márk verziója.³⁶

A három változat ennek ellenére éppen a lényegben hasonlít: ugyanis mindhárom egy paradoxont jelenít meg. A lámpást azért veszik elő, hogy használják. Már maga az elővétel vagy meggyújtás mozzanata azt feltételezi, hogy a lámpás világítani fog – fényt ad azok számára, akik használni akarják. A véka (vagy ágy) alá tett lámpás egyfelől veszélyes³⁷, másfelől értelmetlen. Joachim Jeremias értelmezése érdekes, mivel az a magyarázat, hogy a vékával oltják el a lámpást, tovább fokozza a feszültséget és a lámpás meggyújtásának abszurditását.³⁸ Az „eltakarás” mozzanata aztán megjelenik a példázat értelmezéseiben – Mt-nál a hegyen épült város „el nem rejthető voltával” kapcsolódik össze, Lk-nál a szemből áradó sugarak hiányának („sötétség”) párhuzamává válik.

A második fontos gondolat, hogy a Q verzió alapján az összehasonlítás alapja nem a lámpás – ahogyan azt az evangélium szerzői allegorikusan értelmezik, hanem az a *személy*, aki a lámpást meggyújtja. A cselekvő lesz a példa, és az ő cselekedete. Ez megint csak az abszurd mozzanatra irányítja a figyelmet. A lényeg a lámpás használata, illetve nem használata közti feszültségbe sűrűsödik. Mi értelme elővenni egy lámpást, ha azt nem használják? Meggyújtani, aztán elrejtetni? Vagy: meggyújtani és eloltani azzal, hogy a véka alá kerül, majd aztán az ágy alá tenni? A lényeg az értelmetlenség mozzanata. És mivel az eredeti példázatban, ahogy említettem, a lámpást gyújtó *személy* áll a logion középpontjában, tette negatív színben tűnik fel.

Alapvetően azonban valószínűleg egyik evangélista értelmezése sem véti el az eredeti mondanivalót teljesen. És itt is alkalmazható az a szövegkritikai megfontolás, hogy az eredeti verzió meg kell tudja magyarázni a többi verziót. Ebben az esetben vajon mi a mondanivalója ennek a képnek? Az előbbieken alapján nem az az érdekes, hogy mennyire világít egy ókori lámpás, vagy hogy mekkora fényt ad (ami mellett valószínűleg munkát végezni nem lehetett)³⁹, hanem hogy betölti-e a funkcióját, vagy sem, azaz mit tesz vele a használója. A logion kontextusa arra utal, hogy a tanúságtétel jelentőségéről kíván mondani valamit, lett légyen a célközönség akár a tanítványok és a tömeg (Mk 4,10), akár a tanítványok. Ez arra utal, hogy valamilyen módon a *küldetés* a mondás központi gondolata. Míg Márknál az *erkeleti* kifejezés révén ez egyértelmű krisztológiai allúzióvá válik és Jézus küldetésének példázatává alakul, addig Lk és Mt esetében (és a Q-ban is),

³⁶ Bovon, Francis: *Das Evangelium nach Lukas*, (EKK III/2), Zürich; Düsseldorf: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1996, II. 208.

³⁷ Beavis, Mary Ann: *Mark*, (Paideia Commentaries on the New Testament), Baker Academic, Grand Rapids, MI, 2011, 83.

³⁸ Jeremias: *Jézus példázatai*, 87.

³⁹ Egyre több tanulmány foglalkozik az ókori lámpások szerepével. Ezek azonban a példázat megértésében kevésbé hasznos információk. ld. pl. Elrasheedy, Ameera – Schindler, Daniel: Illuminating The Past – Exploring the Function of Ancient Lamps, *Near Eastern Archaeology* 78, 2015/1, 36–42, itt 40.

a lámpás meggyújtója a „tanítványnak” feleltethető meg.⁴⁰ Lk esetében a Jézussal kapcsolatos kontroverzió az értelmezői keret: Jézus mint Belzebúb szövetségese, a jelkövetelés és a farizeusok belső tisztátalansága a mondást körülölelő tanítások témája. Így a meg nem értés ellenére felvállalt üzenet irányába mutat a lámpás képének értelmezése. Jeremias jegyzi meg: „Az éles ellentét meggyújtani (eloltani, melynek a másik szókép ellentéte megfelel), sózni (kidobni Mt 5,13) arra enged következtetni, hogy Jézus itt a küldetésről beszélt, talán abban a helyzetben, amikor veszélyektől óvták, és kérték, hogy kímélje meg magát (Lk 13,31). De ő nem kímélheti meg magát.”⁴¹ Máténál a tanúságtétel lesz a logion súlypontja – mely a kívülállók felé irányul. A mátéi összefüggésben ez a tanúságtétel Turner szerint viszont a „jó tetteket” jelenti, melyeket abszurd elrejtteni. A tanítvány, akinek nem látszanak a tettei, nem tanítvány.⁴² Máténál ez fontos összefüggés (vö. 7,24–27; 13,23.38; 10,22; 24,13), és Turner tézise valószínűleg helytálló, bár amikor arról beszél, hogy a lámpás a különállást testesíti meg, túlinterpretálja a mondást. Márknál pedig, ha valóban krisztológiai a hangsúly, a jézusi cselekvés („aki a fény”) exemplum lesz – hiszen rögtön ezt követően arra figyelmeztet a többi logion, hogy nincs olyan dolog, mely ki ne tudódna (azaz Jézus tetteinek lényege láthatóvá válik majd), és hogy vigyázni kell, mit mondunk és hogyan ítélünk (4,24).⁴³ Ha az allegorizáló tendencia ellenére az így kitapogatható központi téma a mester és a tanítvány küldetése, viselkedése, tettei, viszonyulása, akkor megint egyértelmű, hogy a követés problémáját kell a mondás központi elemének tartanunk.

A harmadik megfontolás alapján a példázatot dinamikusan kell értelmezni. Ezen azt értem, hogy a példa lényeges eleme a *folymat*: elővenni, meggyújtani, aztán eloltani/elrejtteni vagy a lámpatartóra helyezni. A paradoxon a folyamatban mutatkozik meg. A lámpást gyújtó elkezd a folyamatot – aztán megszakítja azzal, hogy értelmetlen dolgot tesz: pontosan az ellentétét annak, amit a hallgatóság vár. Ez azért fontos, mert ha összerendezzük az eddigi felismeréseket, a feltételezhető eredeti összefüggésben a lámpást meggyújtani és elrejtteni olyan, mint elkezdni követni, az üzenetet hirdetni, aztán abbahagyni. Jézust követni tehát olyan, mint egy lámpást meggyújtani: elsősorban pragmatikus cselekedet, aminek célja a „szoba megvilágítása” (az igehirdetés és a tettek révén példát adni). A mondás egyértelműen figyelmeztető éllel hangzik el. A lámpagyújtás nem szakítható meg: végig kell csinálni a mozdulatsort, mivel a folyamat a gyertyatartóba helyezéssel ér véget.

⁴⁰ Jeremias: *Jézus példázatai*, 76.

⁴¹ *Uo.*, 87.

⁴² Turner, David L.: *Matthew* (Baker Exegetical Commentaries), Baker Academic, Grand Rapids, 2008, 156.

⁴³ Kókai Nagy Viktor: *Hegyi beszéd*, L'Harmattan, Budapest, 75. „...a tanítvány sem jó semmire, ha nem hirdeti és teszi a világban az emberekért azt, amire Jézus tanította.”

A negyedik szempont a hallgatóság, amire már fentebb utaltam. Egy tanító értéke a hallgatósága, akit képes meggyőzni hitelességéről és tanítása igazságáról. Valakit diszkreditálni pedig mindig a hallgatóság előtt lehet – a megalázás és hiteltelenítés célja mindig a közösség ítéletének befolyásolása, azaz meggyőzés a tanító alkalmatlanságáról.⁴⁴ Jézus példázatai pedig mindig a hallgatóság elvárásaiból indulnak ki, és azokat alakítják át, sokszor megbotránkoztató módon. Tehát a tanítások érzékenyen dolgoznak az első századi zsidó ember gondolkodásmódjával, elvárásrendszerével és vágyaival. Feltételezhetjük, hogy ebben az esetben sincsen ez másképpen. A hallgatóság egy evidens, hétköznapi cselekvésről hall: valaki előveszi a lámpást, meggyújtja, majd a lámpatartóra teszi. Az pedig, hogy valaki meggyújtja a lámpást, majd elrejt, legkevesebb mosolyt csal az arcokra. Aki ilyet tesz, nevetségessé válik tettének abszurditása miatt. Sőt ostobának vagy meggondolatlanak, vagy ami még rosszabb, cselekvésképtelennek bizonyul. Mindez pedig a mediterrán közegben a szégyennel kapcsolódik össze – az ilyen személy szégyellnivaló.

A lámpás példázata tehát a követés és a mimézis egyik fontos üzenetévé válik: ha pedig a logion egyszerre krisztológiai és intő mondás, akkor benne összekapcsolódik a mester és tanítvány közös küldetése. Ez azonban egyetlen módon lehetséges: a mester imitációjával. Itt válik fontossá Jeremias gondolata: ha az eredeti szituációban Jézus arra a helyzetre reagál, hogy hagyja-e abba az igehirdetést, vagy függessze-e fel küldetését a rá leselkedő veszélyek miatt, akkor ez a tanítás valóban az imitációra buzdító logion. A tágabb összefüggés pontosan ezt mutatja: Jézus tanítványoknak/tömegnek szóló tanításai közt foglal helyet, azaz célja nem pusztán annak megértetése, hogy ő kicsoda, hanem annak megmutatása, mivel jár a tanítványság. A tanítványság feladat és felelősség. A félbeszakított tanítványi lét pedig szégyennel jár – hiszen abszurd és nevetségessé teszi azt, aki elkezd az úton járni, majd visszafordul. „Ha a tanítvány nem tölti be feladatát, kialszik a láng, megszűnik tanítványnak lenni.”⁴⁵ Amilyen a mester, olyan a tanítvány: Jézus sem hátrálhat meg, és a tanítvány sem teheti. Ebben a logion a hadviselés (Lk 14,31–32) és a toronyépítés (Lk 14,28–30) példázatának üzenetéhez közelít, bár más súlypontjai vannak: abban azonban hasonlóak, hogy a tanítvánnyá lét döntésének súlyáról beszélnek. A toronyépítés és hadviselés esetén a mérlegelés fontossága jelenik meg, hogy ne maradjon szégyenben, aki nem képes felvállalni a küldetést, itt pedig a megkezdett tanítványi lét folytatására buzdít a szakasz, hogy ne váljon nevetségessé az, aki félbehagyja azt.

⁴⁴ Plevnik, Joseph: Honor/Shame, in PILCH, John J. and MALINA, Bruce J. (eds.): *Biblical Social Values and Their Meaning, A Handbook*, Hendrickson, Peabody, 1993, 95–104, itt 100–101.

⁴⁵ Kókai: *Hegyi beszéd*, 76.

BIBLIOGRÁFIA

- Alexander, Loveday. “Memory and Tradition in the Hellenistic Schools”. in Werner Kelber et.al., eds. *Jesus and Memory, Traditions in Oral and Scribal Perspectives*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2009, 113–154.
- Assmann, Jan. *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011 = *A kulturális emlékezet*. Budapest: Atlantisz, 2018.
- Beavis, Mary Ann. *Mark*. Paideia Commentaries on the New Testament. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2011.
- Bergson, Henri. *Matter and Memory*. London/New York: George Allen & Unwin/Ruskin House, Museum Street, 1911.
- Bovon, Francis. *Das Evangelium nach Lukas*. EKK III/2. Zürich, Düsseldorf, Neukirchen-Vluyn: Benziger/Neukirchener Verlag, 1996.
- Burridge, Richard. *What are the Gospels? – A Comparison with Graeco-Roman Biography*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2018.
- Carr, David M. *Writing on the Tablet of the Heart – Origins of Scripture and Literature*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Collins, Adela Yarbro. *Mark – A Commentary*. Augsburg: Fortress, 2007.
- Dibelius, Martin. *Formgeschichte des Evangeliums*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1919.
- Elrasheedy, Ameera and Schindler, Daniel. “Illuminating The Past – Exploring the Function of Ancient Lamps”. *Near Eastern Archaeology* 78.1 (2015), 36–42.
- Gerhardsson, Birger. *Memory and Manuscript, Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*. Lund: C. W. K. Gleerup, 1961.
- —. *Tradition and Transmission in Early Christianity*. Copenhagen: C. W. K. Gleerup, Ejnar Munksgaard, 1964.
- Goff, Matthew J. *4QInstruction*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013.
- Hadot, Pierre. *Philosophy as a Way of Life – Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford: Blackwell, 1995.
- Halbwachs, Maurice. *On Collective Memory*. transl. Lewis A. Coser. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Havelock, Eric A. *The Greek Concept of Justice – From its Shadow in Homer to its Substance in Plato*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1978.
- Hengel, Martin. *Nachfolge und Charisma, eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt. 8, 21f. und Jesu Ruf in die Nachfolge*. Berlin: Alfred Topelmann, 1968.
- Hezser, Catherine. *Jewish Literacy in Roman Palestine*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 2001.
- Jeremias, Joachim. *Die Gleichnisse Jesu*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998¹¹ = *Jézus példázatai*. Budapest: Református Zsinati Iroda, 1990.
- Kirschner, Robert. “Imitatio Rabbinica”, *Journal for the Study of Judaism* 17.1 (1986), 70–79.
- Kittel, Gerhard. “akoluthēō”. in ThWNt, I. vol. transl. Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1964.
- Kloppenborg, John S. *The Formation of Q*. Philadelphia: Fortress Press, 1987.

- —. *Q, the Earliest Gospel – An Introduction to the Original Stories and Sayings of Jesus*. Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2008.
- Kozma Zsolt. *Jézus Krisztus példázatai*. Kolozsvár: Iránytű Alapítvány, 2002.
- Kustár György. *A mimézis szerepe Jézus tanításának megértésében*. Doktori disszertáció, Budapest, 2019.
- —. „Marcel Jousse és Jézus – A mimézis metafizikájának kidolgozására tett kísérlet”. in *Sapientiana* 9.2 (2016), 1–24.
- Meier, John P. *A Marginal Jew – Rethinking the Historical Jesus*. Vol. 1. *The Roots of the Problem and the Person*. New York: Doubleday, 1991.
- Nagy, Gregory. *Poetry as Performance – Homer and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Neusner, Jacob. *Introduction to the Rabbinic Literature*. New York: Doubleday, 1994.
- Philo Alexandrinus. „De Vita Mosis”. in *The Works of Philo, Complete and Unabridged*. transl. C. D. Yonge. Peabody: Hendrickson Publishers, 1993, 606–682 = Alexandriai Philón: *Mózes élete*. Budapest: Atlantisz, 1994, ford. Bollók János.
- —: „Vita Contemplativa”. in *The Works of Philo, Complete and Unabridged*. transl. C. D. Yonge. Peabody: Hendrickson Publishers, 1993, 917–928.
- Plevnik, Joseph. „Honor/Shame”. in Pilch, John J. et. al., eds. *Biblical Social Values and Their Meaning, A Handbook*. Peabody: Hendrickson, 1993, 95–104.
- Schürmann, Heinz, „Die Vorösterlichen Anfänge der Logientradition: Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu”. in Helmut Ristow et. al., szerk. *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1961, 342–370.
- Stein, Robert H. *Mark*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Baker Academic Press, 2008.
- Theißen, Gerd. *A Jézus-mozgalom – az értékek forradalmának társadalomtörténete*. Budapest: Kálvin Kiadó, 2006.
- Theodotus inscription [Online] <http://www.kchanson.com/ANCDPCS/greek/theodotus.html> [2018.02.16.]
- Zsengellér József. *A kánon többszólamúsága. A héber Biblia/Ószövetség szöveg- és kánontörténete*. Budapest: L'Harmattan – Kálvin Kiadó, 2014.

A DIS/ABILITY STUDIES¹ IMPULZUSAI AZ ÚJSZÖVETSÉG- ÉRTELMEZÉS ÉS A BIBLIAI HERMENEUTIKA SZÁMÁRA

I. KÖZELÍTÉS

A történeti Jézus kapcsán talán azt vitatják legkevésbé, hogy gyógyítóként és csodatevőként emlékeztek rá az emberek. A kánoni evangéliumok szerint Jézus működésének egyik fontos ismertetőjegye az volt, hogy „meggyógyított minden betegséget és minden bajt” (pl. Mt 4,23; 9,35), és követőit is ezzel bízta meg. Bibliaolvasóként nagyon erősen meghatároz minket e szövegek szemléletmódja, és a kánoni evangéliumok csodaelbeszélései nyomán a gyógyulás, az egészségessé válás elérendő célként rajzolódik ki a szemünk előtt. Az evangéliumi elbeszéléseknek ezen megközelítése – ráadásul a recepció-történetük is – meghatározza szövegészlelésünket, behatárolja gondolkodásunkat és egyéni interpretációinkat.² Ezért lehetséges az, hogy a mai olvasók kegyetlennek és érthetetlennek látják az apokrif Péter-aktáknak azt a jelenetét, amelyben Péter apostol fura dolgot tesz beteg lányával:

„A hét első napján, az Úr napján nagy tömeg gyűlt össze. Sok beteget hoztak Péterhez, hogy gyógyítsa meg őket. Valaki a tömegből nagy böszén így szólt Péterhez: »Péter, lám, napjainkban te sok vakot látóvá, süketet hallóvá, bénákat járóvá tettél, és erőt adva neki, segítettél a gyengének. Miért nem segítettél szűzi, szép nővé felcseperedett lányodnak, aki... eltalált az Isten nevében való hitre? Hisz lásd, egyik oldala le van bénulva, ott fekszik tehetetlenül a sarokban. Látjuk azokat, akiket meggyógyítottál – de saját lányodról megfedkedtél!« Péter azonban mosolyogva így szólt az illetőhöz: »Fiam, egyedül Isten a tudója, miért beteg lányom teste. Tudd tehát, Isten nem olyan gyenge vagy tehetetlen, hogy ne tudná meggyógyítani őt.« ... Péter ránézett lányára és így szólt hozzá: »Állj fel onnan úgy, hogy senki nem segít neked, csak Jézus, aztán járj körbe itt az emberek között, majd gyere ide hozzám!« A lány felállt, lement Péterhez. A tömeg ujjongott a látottak miatt. Péter így szólt hozzájuk: »Lám, érzékszerveitek meggyőztek titeket arról, hogy Isten bármit megtehet, amit kérünk tőle.« Erre még inkább örvendeztek az emberek, dicsőítvén Istent. Aztán Péter így szólt... lányához: »Menj vissza a helyedre, ülj le, és légy újfent betegségedben! Mert az mindkettőnknek hasznára van.« A lány újfent ment, visszaült a helyére, és újra

¹ E sajátos szóhasználathoz és írásmódhoz lásd a 7. sz. jegyzetet.

² Lásd még az elbeszéléseket Susanne Krahe, *Der defekte Messias. Alternative Passionserzählungen* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2002), 147–149.

olyan lett, mint korábban volt. Mindenki sírva fakadt, és kérte Pétert, gyógyítsa meg a lányt. De Péter így szólt hozzájuk: »Úgy igaz, ahogyan az Úr él, lányomnak is, nekem is ez a jó. Mert e lányom születése napján látomásom volt, amelyben az Úr azt mondta nekem: Péter, ma nagy... kísértés született neked; e lány sok lelket meg fog sebezni, ha teste egészséges marad.«³

Az elbeszélésben tehát az apostol azért gyógyítja meg az addig betegen a sarokban fekvő lányát, hogy demonstrálja ezzel Isten csodatévő hatalmát. E „látványcsoda” után azonban Péter újfent „visszaengedi” a lányt beteg állapotába, és a lány vissza is kucorodik abba a sarokba, ahol addig feküdt. Péter szerint ez azért jó a lánynak, mert egy csinos, egészséges, a férfiakat vonzó fiatal lányra sok veszély leselkedik – legalábbis a Péter-akták aszketikus etikája szerint. Bárhogyan vélekedünk is az apokrif Péter-akták ezen aszketikus eszményéről,⁴ fontos hangsúlyoznunk: a lány fogyatékoságára az elbeszélés nem negatívumként, hanem Istentől származó adottságként tekint, segítségnek látja azt.

Ezzel szemben számos újszövetségi szöveg negatívan viszonyul a fogyatékosághoz. Például a béna ember meggyógyításáról szóló történet (Mk 2,1–12) szorosan összekapcsolja a barátai által Jézus elé cipelt betegnek a bénaságát és bűnösségét:⁵ mielőtt Jézus meggyógyítja őt, megbocsátja bűneit; más helyen (Jn 9) a vakság és a bűnösség kettőse tematizálódik hasonlóan.⁶ Az e szövegek mélyén meghúzódó szociokulturális és teológiai koncepciók olyan értékítéletekkel és konnotációkkal élnek a fogyatékosággal kapcsolatban (pl. testi defektus, kiközösítés, negatív morális implikációk), amelyek bár explicit módon nem fogalmazódnak meg a szövegben, de a történet értelmezése szempontjából meghatározóak. A bevett történeti-kritikai egzegézis az antik kontextust és a társadalomtörténeti hátteret vizsgálja ugyan, ám általában nem vagy nem eléggé

³ A fordítás a következő szöveg alapján készült: Uwe-Karsten Plisch, „Vom Nutzen der Krankheit (Heilung vieler Kranker und Verweigerung der Heilung der Tochter des Petrus) BG/Kopt. Pap. Berlin 8502,4 (p. 128–132.135–141)“, in Ruben Zimmermann, Hg. *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*, Bd. 2: Die Wunder der Apostel (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2017), 583–593, 584.

⁴ Vö. Susanne Luther, „Mit den Augen der Seele wirst du die Herrlichkeit Gottes erkennen...“. Doxologische Aspekte rigoroser Askese in den *Acta Petri*“, in Andrea Bieler et al., Hg. *Weniger ist mehr. Askese und Religion von der Antike bis zur Gegenwart* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015), 63–83.

⁵ Lásd ehhez még a következő fejtegetéseket: Markus Schiefer Ferrari, „Gestörte Lektüre. Disability-kritische Hermeneutik biblischer Heilungserzählungen am Beispiel von Mk 2,1–12“, in Ruben Zimmermann és Bernd Kollmann, Hg. *Hermeneutik der frühchristlichen Wundererzählungen. Geschichtliche, literarische und rezeptionsorientierte Perspektiven*, WUNT 339 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 627–646; valamint uő., „(Un)gestörte Lektüre von Lk 14,12–14. Deutung, Differenz und Disability“, in Wolfgang Grünstäudl és Markus Schiefer Ferrari, Hg. *Gestörte Lektüre. Disability als hermeneutische Leitkategorie biblischer Exegese*, Behinderung – Theologie – Kirche. Beiträge zu diakonisch-caritativem Disability Studies 4 (Stuttgart: Kohlhammer, 2012), 13–47, bes. 28–31.

⁶ E szövegek *dis/ability studies* alapú olvasatához lásd az előbbi jegyzetben említett tanulmánykötet számos jeles tanulmányát.

behatóan kutatja ezeknek az érintettekkel kapcsolatos koncepcióknak és értékítéleteknek az implikációit.

A *dis/ability studies* alapú hermeneutika⁷ tovább halad e ponton. Azt a kérdést teszi például: Mit jelent egy béna ember számára az, ha bűnösségére vezetik vissza a körülötte élők a betegségét? És mit jelent mindez azon mai olvasóknak, akik e szövegek befogadásakor a – kultúrájukban és társadalmukban aktuálisan bevett – „fogyatékos” vagy „normális” kategóriába sorolva látják viszont önmagukat? Egyáltalán milyen kritériumok, struktúrák, ideológiák vagy diszkurzusok alapján alakulnak ki az olyan kategóriák, mint „fogyatékos”, „normális”, és mi alapján kerül/került bele valaki (egykoron és ma) az egyikbe vagy a másikba?

Újszövetségi szövegek *dis/ability studies* alapú hermeneutikai megközelítése tehát kiegészíti a történeti-kritikai egzegézist és a narratológiai elemzéseket ezzel a hermeneutikai perspektívával – azzal a céllal, hogy dekonstruálja azokat a koncepciókat és hatalmi struktúrákat, amelyek olyan emberek stigmatizálásához és diszkriminálásához járulnak hozzá, akik nem felelnek meg a „normalitás” és az „önállóság” aktuális szociokulturális eszményének. Az utóbbi években egész sor ilyen, ún. *dis/ability*-kritikai újszövetségi egzegetikai munka jelent meg.⁸ Jelen tanulmányunk bepillantást szeretne nyújtani e *dis/ability*-kritikai hermeneutikának – és azoknak a szakirodalomban körvonalazódó megközelítéseinek – a célkitűzéseibe, rávilágítva ezzel a *dis/ability*-kritika fontosságára az Újszövetség-értelmezésben.

⁷ Az általunk is használt angol „*dis/ability*” szó sajátos írásmódja lehetővé teszi a fogyatékoság dekonstrukciós megközelítésének nyelvi megjelenítését. Az „able” és a „dis” szóelemek sajátos kettéválasztása arra mutat rá, hogy mindkettő konstruálás révén jött létre, és hogy kölcsönösen egymástól függenek: vagyis hogy kit tartanak „able”-nek, az a „disable”-nek mondott személyekhez képest megkonstruált különbözőség, illetve viszont. E sajátos angol írásmód azt is hangsúlyozni szeretné, hogy e két kategóriának a tárgya és kontextuális (történeti, kulturális, ideológiai stb.) feltételrendszere nincs élesen körülhatárolva. Lásd ehhez Markus Schiefer Ferrari, Art. *Dis/ability Studies*, in *WiReLex* (2019) (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200578/>); Anne Waldschmidt, „Warum und wozu brauchen Disability Studies die Disability History? Programmatische Überlegungen”, in Elisabeth Bösl, Anne Klein und Anne Waldschmidt, Hg. *Disability History. Konstruktionen von Behinderung in der Geschichte. Eine Einführung*, Disability Studies 6 (Bielefeld: transcript Verlag, 2010), 13–27, 20. – Szerkesztői megjegyzés: a *dis/ability* kifejezés visszaadásával a magyar fogyatékoságtudomány is próbálkozott az *ép/ség/telesség* szóalkotás formájában (lásd például Dan Goodley, *Fogyatékoságtudomány. Interdiszciplináris bevezető*, ELTE Bárczi Gusztáv Gyógypedagógiai Kar, Budapest: 2019, különösen 141–163); mi itt inkább maradunk az angol megoldásnál, melyet Susanne Luther is így használ német szövegeiben.

⁸ E módszert nevezik „dis/abilityre érzékeny” megközelítésnek is; az egzegézis kontextusában pedig gyakran emlegetik „dis/ability-kritikai” szemléletként az olyan történeti-kritikai módszerek analógiájára, mint a formakritika vagy redakciókritika.

2. A *DIS/ABILITY STUDIES* CÉLJAI ÉS FOGADTATÁSA A BIBLIKUMBAN

A *disability studies* kontextusa a „fogyatékoságot” olyan kategóriaként értelmezi, amely a testi különbségek észleléséből vagy megkonstruálásából indul ki, e differenciákat negatívan értékelve.⁹ A *disability studies* különbséget tesz „impairment” – azaz „orvosilag vagy pszichológiailag diagnosztizálható akadályoztatás vagy károsodás” – és „disability” között, utóbbin az „előbbiből következő társadalmi akadályoztatást” értve.¹⁰ E megkülönböztetés azt hangsúlyozza, hogy a testi akadályoztatás, illetve különbség nem feltétlenül jelent egyet a stigmatizáltság vagy az akadályoztatott participáció egyértelműen hátrányos helyzetével. A *disability studies* szemléletmódja ezért kritikai elemzésnek veti alá a mindmáig e tulajdonításokhoz vezető társadalmi, ideológiai és kulturális jelentéstulajdonításokat, illetve azok teológiai, ideológiai, diszkurzív stb. hátterét. Vagyis a *disability studies* fókuszában a „normalitás”, illetve ellentéte, a „mátság” megkonstruálásának a folyamata áll, mindezt különböző tudományágak segítségével, rögzített normák, szabályok alapján végezve.¹¹

A *disability* tehát olyan kategória, amely az egyenlőtlenséget állítja a figyelem középpontjába, miként azt a *gender*, a *class*, a *race* és az *age* alapú szemléletmódok is teszik.¹² Mindazonáltal a *disability* egy nagyon tág, „igen komplex, valamint eléggé határozatlan körvonalú átfogó fogalom: különböző testi, pszichikai és kognitív jegyek tarka-barka együttesére vonatkozik, amelyekben mindössze annyi a közös, hogy negatív képzetek kapcsolódnak hozzájuk, többek között a korlátozottság, a gyengeség vagy a valamire való alkalmatlanság.”¹³ A *disability studies* ezért nem egyszerűen a két véglet kategóriáját használja – „fogyatékos”, illetve „normális” –, hanem finomabb fokozatokat: minden emberrel kapcsolatosan inkább a „temporarily abled”, a „differently abled” vagy az „embodied difference” fogalmakat.¹⁴

⁹ Werner Schneider és Anne Waldschmidt, „Disability Studies”, in Stephan Moebius, Hg. *Kultur. Von den Cultural Studies bis zu den Visual Studies. Eine Einführung* (Bielefeld: transcript Verlag, 2012), 128–159, 132.

¹⁰ Anne Waldschmidt, „Macht – Wissen – Körper. Anschlüsse an Michel Foucault in den Disability Studies”, in dies. und Werner Schneider, Hg. *Disability Studies, Kulturosoziologie und Soziologie der Behinderung. Erkundungen in einem neuen Forschungsfeld*, Disability Studies 1 (Bielefeld: transcript Verlag, 2007), 55–77, 57.

¹¹ Alapvető e kérdésben Bösl–Klein–Waldschmidt, Hg. *Disability History*.

¹² Anne Waldschmidt, „Disability Goes Cultural. The Cultural Model of Disability as an Analytical Tool”, in uő., Hanjo Berressem és Moritz Ingwersen, Hg. *Culture – Theory – Disability. Encounters between Disability Studies and Cultural Studies*, Disability Studies 10 (Bielefeld: transcript Verlag, 2017), 19–27.

¹³ Anne Waldschmidt, „Warum und wozu brauchen Disability Studies die Disability History? Programmatische Überlegungen”, in Bösl–Klein–Waldschmidt, i. m., 13–27, 14.

¹⁴ Anne Waldschmidt, i. m., 14sk.; lásd még Markus Schiefer Ferrari, „Gestörte Lektüre. Dis/abilitykritische Hermeneutik biblischer Heilungserzählungen am Beispiel von Mk 2,1–12”, in Ruben Zimmermann és Bernd Kollmann, Hg. *Hermeneutik der frühchristlichen Wundererzählungen. Ge-*

A *dis/ability studies* keretében három különböző fogyatékoságmodell él.

a) Az *individuális, illetve orvosi modell* szerint közvetlen kapcsolat áll fenn az individuális károsodottság (*impairment*) és a fogyatékoság vagy akadályoztatottság (*disability*) között. A testi (nem) funkcionálásnak, valamint az egyes emberek önállóságának/másoktól való függőségének objektív, tudományos, orvosi megítélése e modellben összekapcsolódik a betegség, gyengeség, másoktól való függőség, fogyatékoság leértékelésével, valamint azzal az értelmezéssel, amely ezen állapotokat individuális sorsnak, egyéni sorscsapásnak látta.

b) A *szociális modell* szerint a fogyatékoság, az akadályoztatottság (*disability*) megkonstruálás révén jön létre, „szisztematikus kirekesztés eredménye, tehát nem egyszerűen orvosiilag megállapított patológiának a következménye. Egyes embereket nem az egészségük terén megmutatkozó akadályoztatottságuk teszi fogyatékosá, hanem az illetőket a társadalom peremére szorító, közösségi részvételük elé akadályokat gördítő magatartás. Így a fogyatékoság a társadalmi elnyomás és a diszkriminálás kontextusába kerül át, és olyan társadalmi problémaként tematizálódik, amellyel kapcsolatosan a jóléti állam támogatására és közösségi (ön)segítő akciókra van szükség.”¹⁵

c) A német kutatás által leginkább használt *kultúratudományos modell* abból indul ki, hogy a fogyatékoság kulturálisan konstituálódik. Ezért a fókusz azoknak a kulturális, strukturális és ideológiai feltételeknek az elemzésére és kritikájára irányul, amelyek lehetővé teszik a fogyatékoság kategorizálását, majd ebből következően az érintettek marginalizálását, stigmatizálását. E felfogás ezen felül rámutat: a „fogyatékos”, illetve a „normális” kategória feltételezi egymást, a kettő szorosan összetartozik, úgyhogy a *disability studies* mellett tanulmányozni kell azt is, mit értünk „normalitáson”.¹⁶

E három klasszikus modellen kívül más elképzelések is felbukkannak a viták során. A *vallási modell* például az egyház intézménye és a fogyatékkal élő emberek függőségi viszonyait vizsgálja (és adott esetben más ókori vallások kontextusában is így jár el).¹⁷

schichtliche, literarische und rezeptionsorientierte Perspektiven, WUNT 339 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 627–646, 631sk.

¹⁵ Werner Schneider és Anne Waldschmidt, „Disability Studies“, in Stephan Moebius, Hg. *Kultur. Von den Cultural Studies bis zu den Visual Studies. Eine Einführung* (Bielefeld: transcript Verlag, 2012), 128–159, 139. E modell kritikáját lásd 141skk.

¹⁶ Vö. Anne Waldschmidt, „Disability Studies. Individuelles, soziales und/oder kulturelles Modell von Behinderung“, *Psychologie und Gesellschaftskritik* 29 (2005): 9–31, főleg 25skk.; valamint Schneider–Waldschmidt, *i. m.*, 128–159.

¹⁷ Vö. Edward Wheatley, *Stumbling Blocks Before the Blind. Medieval Constructions of a Disability* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2010), 10–19; továbbá Markus Schiefer Ferrari, „(Un)gestörte Lektüre von Lk 14,12–14. Deutung, Differenz und Disability“, in Wolfgang Grünstäudl és Markus Schiefer Ferrari, Hg. *Gestörte Lektüre. Disability als hermeneutische Leitkategorie biblischer Exegese, Behinderung – Theologie – Kirche*. Beiträge zu diakonisch-caritativen Disability Studies 4 (Stuttgart: Kohlhammer, 2012), 13–47, 39.

A fogyatékoságkutatás nemzetközi szinten már a 20. század közepén elkezdődött,¹⁸ ám majd csak az 1970-es években fejlődik ki igazán a *dis/ability studies* – először az Egyesült Államokban és Angliában –, méghozzá a politikai fogyatékoságmozgalomhoz kapcsolódva.¹⁹ Németországban is ebben az évtizedben indult útjára e mozgalom, ám majd csak a 21. század elején vált igazán elfogadottá az akadémiai körökben.²⁰ Azóta ez a szemléletmód beágyazódott a társadalom-, kultúra-, történet-, nevelés és irodalomtudományba, ráadásul a téma interszekcionalitása révén sok más tudományhoz is kapcsolódik interdiszciplinárisan.²¹

Az újszövetségi biblikum számára a *dis/ability studies* szemléletmódja azért nagyon fontos, mert az Újszövetség szövegei – legfőképpen a csodaelbeszélések – sokszor olyan koncepciót, nyelvezetet használnak, amely sok szállal kapcsolódik a korabeli kultúra, társadalom és teológia mélyen meghúzódo „különbözőség-elképzelésekhez”. A *dis/ability studies* által inspirált értelmezési módok azt tárják fel, hogy az újszövetségi kánon normatívvá vált szövegei mennyiben járulnak hozzá – akár még ma is – bizonyos kategorizálások és értékítéletek olyasféle megkonstruálásához és meggyökereztetéséhez, amelyek élesen elválasztják egymástól a fogyatékoságot és a normalitást, az előbbit negatív konnotációkkal véve körül. A *dis/ability studies*-ra érzékeny biblikum arra mutat rá, hogy a normának nem megfelelő, a nem normális, „a nem ép, az összetört és a kevésre becsült ember egyáltalán nem tekintendő zavaró tényezőnek.” E felfogás szerint „a fogyatékosok azzal a fogyatékoságukkal, amilyenlél éppen élnek, a teremtetés sokszínűsége részeként üdvözlendők, vagyis nem pedig valamiféle »hiánylényként« kell megsiratni őket.”²² Mindazonáltal a *dis/ability studies*-ra figyelő bibliatudománynak nem az a célja, hogy

¹⁸ Lásd például Michel Foucault, *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks* (München: Hanser, 1973).

¹⁹ Az Egyesült Államokban (Irving Kenneth Zola, Society for the Study of Chronic Illness, Impairment and Disability/SSCIID, később: Society for Disability Studies/SDS) és Angliában (Mike Oliver, Colin Barnes, Disability Research Unit/DRU, majd: Centre for Dis/ability Studies/CDS); lásd mind ehhez <https://disabilitystudies.de/hintergrund/>.

²⁰ Markus Schiefer Ferrari, Art. Dis/ability Studies, in *WiReLex* (2019) (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200578/>) rámutat pár fontos lépcsőfokra: 2001-ben a Deutsche Behindertenhilfe – Aktion Mensch e.V. révén megvalósított konferencia és kiállítás „Der (im-)perfekte Mensch” címmel; a 2002-ben lezajlott „PhantomSchmerz” című konferencia; leginkább pedig az AGDS (Arbeitsgemeinschaft Disability Studies in Deutschland) 2002-es megalapítása, lásd az AGDS honlapját: <https://disabilitystudies.de/>. Mindehhez hozzájött 2006-ban az ENSZ közgyűlése által elfogadott ún. fogyatékosági egyezmény (<https://www.behindertenrechtskonvention.info/>).

²¹ Alapvető munka Markus Dederich, *Körper, Kultur und Behinderung. Eine Einführung in die Disability Studies*, Disability Studies 2 (Bielefeld: transcript Verlag, 2007); Anne Waldschmidt és Werner Schneider, Hg. *Disability Studies. Kulturosoziologie und Soziologie der Behinderung. Erkundungen in einem neuen Forschungsfeld*, Disability Studies 1 (Bielefeld: transcript Verlag, 2007).

²² Susanne Krahe és Ulrike Metternich, „Kraft oder Kränkung – Heilungsgeschichten im Neuen Testament kontrovers diskutiert”, in Ilse Falk et al., Hg. *So ist mein Leib. Alter, Krankheit und Behinderung – feministisch-theologische Anstöße* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2012), 25–43, 38.

„egy tévesen értelmezett politikai korrektségnek a jegyében mintegy kiiktassuk a bibliai csodaelbeszéléseket. A dis/ability-kritikai olvasat inkább újra meg újra fel akarja fedezni egyfelől a jézusi gyógyítástörténetek normakritikai és valóságmegváltoztató potenciálját – amely abban mutatkozik meg például, ahogyan Jézus beteg és fogyatékos emberekhez oda-lépve, (társadalmi) normativitás-elvárásokat rúg fel (vö. pl. Mk 2,12; 10,48) –, másfelől pedig fel szeretné hívni a figyelmet az e történetek révén mégis implicit módon áthagyományozott kirekesztő (exkluzív) normalizációs szemléletmódokra.”²³

Markus Schiefer Ferrari szerint ezért „kettős kontextusanálízisre” van szükség: „a szövegeket a maguk társadalmi és kulturális referenciarendszerén belül” vizsgálva eljutni egy olyan adekvát interpretációhoz, amely komolyan veszi „mind a szövegnek, mind a jelenben adott olvasói perspektívának a kontextualitását.”²⁴

E hermeneutikai megközelítés *dis/ability*-kritikai szemmel vizsgálja az újszövetségi szövegeket, sőt azok értelmezéstörténetét is. Ennek során nem a fogyatékosra és a másságra, hanem a többségi társadalomra és annak szövegértelmezésére fókuszál, valamint arra figyel, a társadalom ilyen-olyan működése miként hat a fogyatékkal élőkre, milyen következményekkel jár számukra. E lépések után aztán a *dis/ability studies* keresi az észlelés és az értelmezés új útjait is a mai interpretációs kontextusok számára.

3. KÜLÖNBÖZŐ BIBLIKUS MEGKÖZELÍTÉSEK: A SZAKIRODALOM RÖVID ÁTTEKINTÉSE

A biblikus kutatás hosszú időn keresztül a betegség és a fogyatékoság észlelését, valamint ezek ábrázolását vizsgálta az újszövetségi szövegekben, illetve az azt körülvevő irodalomban. Köszönhetően a *dis/ability* fogalom új – társadalmi és kulturális – olvasatának, az utóbbi években nagyon megugrott a biblikus kutatások száma e témakörben.²⁵

²³ Markus Schiefer Ferrari, „Gestörte Lektüre. Dis/abilitykritische Hermeneutik biblischer Heilungserzählungen am Beispiel von Mk 2,1–12“, in Ruben Zimmermann és Bernd Kollmann, Hg. *Hermeneutik der frühchristlichen Wundererzählungen. Geschichtliche, literarische und rezeptionsorientierte Perspektiven*, WUNT 339 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 627–646, 646.

²⁴ Uo., 632.

²⁵ A társadalmi és kulturális modell alapján zajló biblikus kutatásoknak első fontos gyűjteménye a következő: Hector Avalos, Sarah J. Melcher und Jeremy Schipper, Hg. *This Able Body. Rethinking Disabilities in Biblical Studies* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007). Nem sokkal később jelent meg Candida R. Moss és Jeremy Schipper, Hg. *Disability Studies and Biblical Literature* (New York: Palgrave Macmillan, 2011). Egyes ó- és újszövetségi szövegekkel kapcsolatosan lásd például Hector Avalos, *Illness and Health Care in the Ancient Near East. The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia, and Israel*. Harvard Semitic Monographs 54 (Leiden: Brill, 1995); uő., *Health Care and the Rise of Christianity* (Grand Rapids: Baker, 1999); Louise A. Gosbell, *The Poor, the Crippled, the Blind, and the Lame. Physical and Sensory Disability in the Gospels of the New Testament*, WUNT 2/469 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018); Louise J. Lawrence, *Sense and Stigma in the Gospels. Depictions of Sensory-Disabled Characters* (Oxford: Oxford University Press, 2013); Candida R. Moss, *Divine Bodies. Resurrecting Perfection in the New Testament and Early Christianity* (New Haven: Yale University Press, 2019); Saul M. Olyan, *Disability in the Hebrew Bible. Interpreting Mental and Physical Differences* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008); Rebecca Raphael, *Biblical Corpora*.

2007-ben megjelent áttekintésében Hector Avalos három nagyobb, egymással természetesen részben átfedésben lévő megközelítési módot különböztet meg a bibliai szövegek *disability*-kritikai vizsgálódásában. Az első „*redemptionist approach*”-nak nevezi: ez meg szeretné menteni a bibliai szövegeket – különböző magyarázati mintázatok révén – attól, hogy a mai olvasók elítéljék és félreértsék azokat. Ennek egyik módja például az, hogy „kimagyarázza” a szöveg fogyatékossgal kapcsolatos negatív asszociációit; vagy egy másik ilyen lehetőség az, hogy bűn és betegség szoros összekapcsolását más bibliai szövegrészletek alapján kevésbé súlyosnak írja le. Hector Avalos a másodikat „*rejectionist approach*”-nak mondja. E megközelítés teljesen „feladja” a (bibliai) szövegek mai élethelyzetekre való applikációját, és semmiféle autoritatív vagy normatív kijelentést nem von le azokból. (E két eddigi kiindulásmód alapján világos: a mai olvasók igen sokat küzdenek a bibliai szövegek teológiai és etikai tekintélyével.) Az Avalos által javasolt harmadik perspektívát ő „*historicist approach*” néven mutatja be. E megközelítés történeti dokumentumokként olvassa a szövegeket – olyan társadalmak szövegtanúiként, amelyekben nem zajlott *disability*-kritikai diszkurzus. E dokumentumok egy olyan világról számolnak be, ahol a szellemi és a testi fogyatékossg, valamint minden betegség igen gyorsan életveszélyessé válhatott. E történeti megközelítés nem applikálni szeretné a bibliai szöveget a mai világba, hanem inkább árnyalt történeti képet szeretne rajzolni arról, miként közelítettek egykoron a *disability* kérdéséhez.²⁶ Az ókori szövegekben felbukkanó *disability* téma e történeti perspektívájára irányuló figyelem – mind a biblikumban, mind a rokon diszciplínákban – a klasszikus megközelítést folytatja, továbbra is szép eredményekkel.²⁷

Representations of Disability in Hebrew Biblical Literature, LHBOTS 445 (New York: T&T Clark, 2008); Jeremy Schipper, *Disability Studies and the Hebrew Bible. Figuring Mephibosheth in the David Story* (New York: T&T Clark, 2006); uő., *Disability and Isaiah's Suffering Servant* (New York: Oxford University Press, 2011); Anna Rebecca Solevåg, *Negotiating the Disabled Body. Representations of Disability in Early Christian Texts*, ECL 23 (Atlanta: SBL Press, 2018).

²⁶ Hector Avalos, „Redemptionism, Rejectionism, and Historicism as Emerging Approaches in Disability Studies”, *Perspectives in Religious Studies* 34 (2007): 91–100. Avalos záró értékelése: „Összességében a *disability studies* egy olyan létfontosságú szemléletmód, amely hasznosabb és alkalmazhatóbb lehet, mint a biblikus és vallástudományok számos más megközelítése: előbbi ugyanis elsősorban az emberi magatartás leírásával foglalkozik, nem pedig tárgyakéval (pl. szövegek, edények, falak formai jellemzőivel); az utóbbiak gyakran állnak a bibliatudomány más részdizciplínáinak közép-pontjában. A *disability studies* tehát viszonylag nagyobb potenciállal rendelkezik arra, hogy pozitívan befolyásolja a mai emberek életét.”

²⁷ Válogatás az ókor, a Biblia és a korai kereszténység *disability* fókuszú szakirodalmából: Hector Avalos, *Health Care and the Rise of Christianity* (Grand Rapids: Baker, 1999); uő., Sarah J. Melcher és Jeremy Schipper, Hg., *This Able Body. Rethinking Disabilities in Biblical Studies* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007); Robert Garland, *The Eye of the Beholder. Deformity and Disability in the Graeco-Roman World* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1995); Christian Laes, Chris E. Goodey és Martha Lynn Rose, Hg., *Disabilities in Roman Antiquity. Disparate Bodies A Capite ad Calcem* (Leuven: Brill, 2013); Louise J. Lawrence, *Sense and Stigma in the Gospels. Depictions of Sensory-Disabled Characters* (Oxford: Oxford University Press, 2013); Candida R. Moss és Jeremy Schipper, Hg., *Disability Studies and Biblical Literature* (New York: Palgrave Macmillan, 2011); Saul M. Olyan, *Dis-*

Ezek az irányokon túl az utóbbi években kirajzolódtak speciális tendenciák is. Az egyik a bibliai szövegekről áthelyezi a fókusz azok értelmezéstörténetére, és aztán többek között azt a kritikai megjegyzést megfogalmazva, hogy a negatív újszövetségi tulajdonításokat fenntartották a későbbi évszázadok szövegmagyarázatai is, mélyen belegyökereztetve azokat a modern társadalomba.²⁸ A másikban a kutatás mezeje intersekcionalisan kitágul: jól látható ez például a *dis/ability studies* és a „gender”,²⁹ valamint a „race”³⁰ témák kapcsolódásában, sőt kitapintható mindez a gyermekkorra,³¹ illetve az öregedésre³² kiterjedő kutatásokban is. További tendenciák: interdiszciplináris tanulmányok többek között a teológia és az orvostudomány együttműködése révén; a kánoni bibliai szövegek vizsgálata kibővül a nem kanonikus szövegekkel; a betegségre és a fizikai fogyatékoságra irányuló fókusz kiegészül a terméketlenség, a pszichikai betegségek és a testi megsebzettség (pl. eunuchok) témájával;³³ egyes teológiai tanulmányokban szerepet kap a fogyatékkal élő embereket történelmi aktorokként és egyéniségekként

ability in the Hebrew Bible. Interpreting Mental and Physical Differences (Cambridge: Cambridge University Press, 2008); Mikeal C. Parsons, *Body and Character in Luke and Acts. The Subversion of Physiognomy in Early Christianity* (Grand Rapids: Baker Academic, 2006); Rebecca Raphael, *Biblical Corpora. Representations of Disability in Hebrew Biblical Literature*, LHBOTS 445 (New York: T&T Clark, 2008); Martha E. Rose, *The Staff of Oedipus. Transforming Disability in Ancient Greece* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003); Jeremy Schipper, *Disability Studies and the Hebrew Bible. Figuring Mephibosheth in the David Story* (New York: T&T Clark, 2006); Michael Stoltzfus és Darla Schumm, Hg. *Disability in Judaism, Christianity, and Islam. Sacred Texts, Historical Traditions, and Social Analysis* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011).

²⁸ Vö. Amos Yong, *The Bible, Disability, and the Church. A New Vision for the People of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 2011).

²⁹ Lásd e témához általánosságban Anna Bé, „Feminism and Disability. A Cartography of Multiplicity”, in Nick Watson, Alan Roulstone és Carol Thomas, Hg. *Routledge Handbook of Disability Studies* (Abingdon: Routledge, 2012), 363–375; valamint Brittany E. Wilson, *Unmanly Men. Refigurations of Masculinity in Luke-Acts* (New York: Oxford University Press, 2015); továbbá Elaine Wainwright, *Women Healing/Healing Women. The Genderization of Healing in Early Christianity* (London: Routledge, 2006); Candida R. Moss és Joel S. Baden, *Reconceiving Infertility. Biblical Perspectives on Procreation and Childlessness* (Princeton: Princeton University Press, 2015).

³⁰ Vö. Deborah Stienstra, „Race/Ethnicity and Disability Studies. Towards an Explicitly Intersectional Approach”, in Nick Watson, Alan Roulstone és Carol Thomas, Hg. *Routledge Handbook of Disability Studies* (Abingdon: Routledge, 2012), 376–389.

³¹ Vö. John Davis, „Conceptual Issues in Childhood and Disability. Integrating Theories from Childhood and Disability Studies”, in Nick Watson, Alan Roulstone és Carol Thomas, *i. m.*, 414–425.

³² Vö. Christine Bigby, „‘I Hope He Dies before Me’. Unravelling the Debates about Ageing and People with Intellectual Disability”, in Nick Watson, Alan Roulstone Carol Thomas, *i. m.*, 426–439.

³³ Ezekkel az új megközelítésekkel kapcsolatosan (bőséges szakirodalommal) lásd Hector Avalos, „Disability Studies and Biblical Studies. Retrospectives and Prospect”, *Interp.* 73/4 (2019): 343–354; Isaac T. Soon, „Disability and New Testament Studies. Reflections, Trajectories, and Possibilities”, *Journal of Disability & Religion* 25 (2021): 374–387. Továbbá Joel S. Baden és Susan Ackerman tanulmánya a terméketlenség témájában, illetve T. M. Lemos, David Tabb Stewart és Sarah J. Melcher írása az eunuchok kapcsán in Candida R. Moss és Jeremy Schipper, Hg. *Disability Studies and Biblical Literature* (New York: Palgrave Macmillan, 2011). Figyelemre méltó még Louise J. Lawrence, *Bible and Bedlam. Madness, Sanism, and New Testament Interpretation*, LNTS 594 (London: T&T Clark, 2018).

láttató *disability history* szemléletmódja is.³⁴ A bibliai könyveket tudatosan és átfogóan a *disability studies* perspektívájából olvassák (hasonlóan a feminista vagy felszabadítási teológiai kommentárokhöz) az olyan kommentársorozatok, mint például a *Bible and Disability*.³⁵ Az is e kutatói szemléletmód szakmai súlyát mutatja, hogy megjelentek olyan kézikönyvek, mint a *Routledge Handbook of Disability Studies*,³⁶ illetve olyan folyóiratok, mint a *Journal of Disability and Religion*.³⁷

4. AZ ÉRINTETTEK PERSPEKTÍVÁJA.

KRISZTUS, ILLETVE PÁL A *DIS/ABILITY STUDIES* SZEMSZÖGÉBŐL

A fogyatékossgot és a betegséget keresztény kontextusokban (még manapság is) gyakran értelmezik illetén módokon: büntetés; a hit próbája; az atyák bűnei gyermekeiken csattannak; Isten így akarta (vagy ezen interpretációk ilyen-olyan kombinációja);³⁸ az üdvösség és a gyógyulás kéz a kézben kell járjon;³⁹ ha utóbbi nem történik meg e világon, akkor a baj, a hiányosság megszűnése az eljövendő dicsőségben adatik majd meg; stb.⁴⁰ Azonban mindezen értelmezések szem elől tévesztik azt, hogy a fogyatékkal

³⁴ Vö. Bösl–Klein–Waldschmidt, *i. m.*; valamint Markus Schiefer Ferrari, „(Un)gestörte Lektüre von Lk 14,12–14. Deutung, Differenz und Disability“, in Grünstäudl–Ferrari, *i. m.*, 13–47.

³⁵ Lásd például Sarah J. Melcher, Mikeal C. Parsons és Amos Yong, Hg. *The Bible and Disability. A Commentary* (Waco: Baylor University Press, 2017); vö. *uo.*, V: „A vizsgált témák közé tartozik a vallási élet, az etika, a tanítás, az igehirdetés, a liturgikus gyakorlatok, a fizikai tér, a spiritualitás és a szakrális szövegek értelmezése a fogyatékossg nézőpontjából. A sorozat szerzői tudatában vannak a *disability studies* területén folyó eszmecserének, és e párbeszédet mind módszertanilag, mind elméletileg érvényre juttatják a vallás és a fogyatékossg interszekcionálisan zajló elemzéseiben.” Melcher áttekinti itteni bevezetésében a szakirodalmat is: *uo.*, 1–27, főleg 1–13.

³⁶ Watson–Roulstone–Thomas, *i. m.*

³⁷ 2014 óta jelenik meg a *Journal of Disability and Religion*; ugyanez korábban más címen, lásd 1994–1998: *Journal of Religion in Disability & Rehabilitation*, illetve 1999–2013: *Journal of Religion, Disability & Health*.

³⁸ Nancy L. Eiesland, „Dem behinderten Gott begegnen. Theologische und soziale Anstöße einer Befreiungstheologie der Behinderung“, in Stephan Leimgruber, Annebelle Pithan és Martin Spieckermann, Hg. *Der Mensch lebt nicht vom Brot allein. Forum für Heil- und Religionspädagogik* (Münster: Comenius-Institut, 2001), 7–25, 7.

³⁹ Az üdvösségnek és a meggyógyulásnak mint az üdvösség konkretizációjának a kapcsolatát vizsgálja újszövetségi szövegekben Tobias Nicklas, „Gottesbeziehung und Leiblichkeit des Menschen. Frühjüdische und antik-christliche Perspektiven“, in Wolfgang Grünstäudl és Markus Schiefer Ferrari, Hg. *Gestörte Lektüre. Disability als hermeneutische Leitkategorie biblischer Exegese*, Behinderung – Theologie – Kirche. Beiträge zu diakonisch-caritativen Disability Studies 4 (Stuttgart: Kohlhammer, 2012), 127–140. Tágabb értelemben ide tartozik még David T. Mitchell és Sharon L. Snyder, *Narrative Prosthesis. Disability and the Dependencies of Discourse*, Corporealities (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2000).

⁴⁰ Vö. Nancy L. Eiesland, „Dem behinderten Gott begegnen. Theologische und soziale Anstöße einer Befreiungstheologie der Behinderung“, in Stephan Leimgruber, Annebelle Pithan és Martin Spieckermann, Hg. *Der Mensch lebt nicht vom Brot allein. Forum für Heil- und Religionspädagogik* (Münster: Comenius-Institut, 2001), 7–25, 20sk.: „A fogyatékossg azon kevés fennmaradt területek

élők a maguk fogyatékoságát vagy betegségét identitásjegynek tekintik, és hogy éppen beteg testükben találkoznak az istenivel.

4.1. JÉZUS

A fenti érvelési mintázatokkal szemben a *dis/ability*-kritikai hermeneutika Krisztus sebeztségére irányítja a figyelmet: hiszen a Jézus Krisztus haláláról és feltámadásáról szóló újszövetségi beszámolók – legfőképpen a Feltámadott megjelenéseiről szólók – kifejezetten említik a sebeket Jézus kezén, lábán és oldalán. Az által, hogy a Feltámadott hordozza testén szenvedésének a jegeit, Istennek Krisztusban való megtestesülése, illetve Jézus testi mivolta hangsúlyossá válik. Tehát „a feltámadás nem fogyatékos testünknek a – fizikai fogyatékoságtól érintetlen, tökéletes képben reménykedő – negligálásáról vagy eltörléséről” beszél, hanem sokkal inkább a következőkről: „Krisztus feltámadása annak reményét nyújtja, hogy nem konvencionális és néha nehézségekkel küzdő testünk teljes mértékben részesül az *imago Deiben*, és hogy Istent – akinek természete a szeretet, és aki az igazságosság és a szolidaritás oldalán áll – megérinti a mi tapasztalatunk. Istent megváltottatja a fogyatékos test megtapasztalása.”⁴¹ E „fogyatékos Isten” a fogyatékos emberekkel együtt a társadalom peremére van szorítva, de éppen e nem középponti pozíciójából indít el hatalmas változásokat.⁴² A fogyatékos Isten ily módon identifikációs lehetőség a fogyatékkal élők számára, hiszen

„testünk nem a fogyatékoságaink és esetlegességeink ellenére, hanem azok révén részesedik az istenképiségben. A bűn és a fogyatékoság összemosása problémákat okoz a feltámadt Jézus Krisztus értelmezésében: Mi a jelentősége annak, hogy a feltámadt Krisztus megmutatja sebzett kezét, lábát és oldalát? Ezek a bűn torzító nyomai lennének? Vajon a halált legyőző Krisztusnak a képéhez hozzátartoznak-e ezek? Vagy Krisztus fogyatékoságát inkább a megtestesülés igazságaként és a feltámadás ígéretként kell-e értelmeznünk? Az utóbbi értelmezés a teljesség új felfogásához vezet, olyan ember-Istent sugallva, aki nemcsak ismeri az igazságtalanságot és nemcsak megtapasztalja az emberi élet esetlegességét, hanem a tökéletességet önsajnálattal nélküli, fáradalmakkal teli megélésként fogalmazza újjá.”⁴³

egyike, amelyen a teológusok mint egyházi alkalmazottak teljesen jó szándékkal azzal vigasztalják a fogyatékkal élőket, hogy jólétüket kitolják egy majdan eljövendő világba. Ezzel azt üzenik: nekünk fogyatékosoknak az egészség egy másik világból való kategória. [...] Jómagam átélem annak a személynél fájalmát, aminek egy fogyatékkal élő ember az által teszi ki magát, ha lemond a mennyekben egykor majdan megszűnő fogyatékosága utopisztikus ideáljáról. Az istenit ebben az e világi, „tökéletlen” testben akarom látni és elfogadni, annak minden fájalmával és kérdőjével együtt.”

⁴¹ Mindkét idézet: Nancy L. Eiesland, *The Disabled God. Towards a Liberatory Theology of Disability* (Nashville: Abingdon Press, 1994). Lásd ehhez még Jennifer Anne Cox, *Jesus. The Disabled God* (Eugene, OR: Resource Publications, 2017).

⁴² Lásd James Metzger, „Disability and the Marginalisation of God in the Parable of the Snubbed Host (Luke 14:15–24)”, *The Bible and Critical Theory* 6 (2010), 1–15.

⁴³ Nancy L. Eiesland, *i. m.*, 101.

Istennek ez az új láttatása kontextuális krisztológiaként a felszabadítási teológia rokona. E szemléletmód Krisztust immár nem mint Isten szenvedő szolgáját írja le (aki a szenvedő igaz ember példaképe), és nem is mint a szenvedés és halál felett győztes uralkodót állítja Krisztust a középpontba, hanem a *disabled* Istenről beszél, ráadásul e perspektívát összekapcsolja a gyülekezetet Isten testeként leíró metaforikával (pl. 1Kor 12,12–31). Ily módon aztán lehetővé válik, hogy „a fogyatékossgal élő emberek méltóságteljesen megerősítve [testüket], az egyházra a fogyatékossgal élők igazságosságának közösségeként tekintsenek.”⁴⁴ Például az emmauszi tanítványokkal való találkozásnak (Lk 24,13–35) vagy a Jézus és Tamás apostol közti szóváltásnak (Jn 20,24–29) a jelenetéből kiindulva, e megközelítéssel rá lehet mutatni a Feltámadott sebzettségének (igencsak nagy hatása, az egyházat transzformáló) identitásképző voltára:

„Jóllehet a keresztény teológia ősalapja Jézus Krisztus feltámadása, mégis ritkán mutatnak rá arra, hogy e Feltámadott a kezén, lábán és oldalán egyértelmű sebeket hordozó istenség. A keresztény hagyomány feltámadott Krisztusa tehát fogyatékos Isten... Amennyiben a keresztény teológia hús-vér teológia, sőt az inkarnációnak a teológiája, annyiban arra hív, hogy álljunk ki az előreláthatatlan dolgok, a halandóság és a teremtettség meg a szenvedés konkrétsága mellett... A fogyatékos Istennel való találkozásomból forrászott a fogyatékossga ama felszabadítási teológiája, amelyről a *The Disabled God* című munkámban írtam, és amely meghív mind az igazságosságra, mind az alapvető keresztény szimbólumok és rituálék újrafelfedezésére. Bár a kereszténység olykor továbbadja az előítéleteket és kirekesztéseket, mégis kifejlődhet belőle egy olyan vízió és elkötelezettség, amely egy jobb társadalomért, méltányosabb teológiáért és mindenkinek valós otthon nyújtó egyházért küzd.”⁴⁵

4.2. PÁL

A *disability studies* azonban nem pusztán Jézust, hanem Pál személyét is érdeklődve szemléli. Hiszen Pál maga fogalmaz úgy szenvedéséről, hogy „töviset kaptam testembe” (2Kor 12,7), illetve ennek kapcsán teste „gyöngeségéről” (2Kor 12,9skk), sőt „betegségéről” (Gal 4,13) ír. E páli szavakat az egzegézis számtalan alkalommal és igen széles skálán értelmezte a beszédbeli akadályoztatottságtól (például dadogástól) kezdve egészen a migrénig vagy epilepsziáig.⁴⁶ Ha azt a kérdést tesszük fel, hogy e hipotézisek miként befolyásolják az apostol és levelei megítélését, akkor – Adela Yarbro Collinssel egyetértve – azt kell mondanunk, hogy ily módon nem pusztán Pál víziói tűnhetnek fel teljesen új fényben, hanem Pál kezdeti fellépésének megítélése, valamint a keresztre

⁴⁴ *Uo.*, 94.

⁴⁵ Nancy L. Eiesland, „Dem behinderten Gott begegnen. Theologische und soziale Anstöße einer Befreiungstheologie der Behinderung“, in Leimgruber–Pithan–Spieckermann, *i. m.*, 11.

⁴⁶ Alapos áttekintést ad Adela Yarbro Collins, „Paul’s Disability. The Thorn in His Flesh“, in Candida R. Moss és Jeremy Chipper, Hg. *Disability Studies and Biblical Literature* (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 165–183, 172–174.

feszített Jézus gyengeségét hangsúlyozó páli keresztteológia is.⁴⁷ És szintén új szemmel tekinthetünk a testi fogyatékoságnak és megbetegedésnek a corpus paulinumban újra meg újra felbukkanó többi mozzanatára is: például az „ostobaságban” való beszédre (2Kor 11,2–12,13); a gyógyításnak karizmaként való megemlítésére (2Kor 12,9.28skk); a sokféle különböző ember integrációjára irányuló buzdításra (1Tessz 5,14).⁴⁸ A *dis/ability studies* kritikailag értelmezi az olyan újszövetségi helyeket, mint például 1Kor 11,29sk – ahol Pál bűn és betegség összetartozásának hagyományos mintázatát adja tovább – vagy Gal 5,12 és az ott olvasható polemikus megjegyzés a férfiatlanításról.⁴⁹

A corpus paulinumban középponti szerepe van a Feltámadott észlelésének, méghozzá két szélsőséges minősítéssel: Pál „egyszerre hirdette a »fogyatékos« és az »erőtől duzzadó« Krisztust. Nemcsak a »megfeszített«, a »fogyatékos« Krisztust (vö. »gyengeségben megfeszített«, 2Kor 13,4), hanem a megdicsőült, hatalmas Krisztust is, azt, aki túl van minden fogyatékoságon és korlátozáson, beleértve magának a halálnak a korlátait is (vö. Róm 6,9).”⁵⁰ Ebből pedig a dis/ability-kritikai hermeneutika alapján ez következik:

„Pál a »megfeszített Krisztust« hirdette, a fogyatékoság e végső szimbólumát, függetlenül attól, hogy a fogyatékoság funkcionális korlátozottság vagy társadalmi megbélyegzés-e. Pál evangéliuma nem kevesebbet követel, mint a »fogyatékoság« egész fogalmának radikális újragondolását, hiszen az isteni hatalom, erő és »képesség« (*ability*) éppen a gyengeség és fogyatékoság (*disability*) e végső szimbóluma révén tárul fel.”⁵¹

Pál a fogyatékoságot tehát olyas valaminek tekinti, ami lehetővé teszi a keresztre feszített és feltámadt Krisztus hatalmának megnyilvánulását az embereken.

⁴⁷ Uo., 175sk.

⁴⁸ Differenciáltan tárgyalja e témát Michael Tilly, „Behinderung als Thema des paulinischen Denkens“, in Wolfgang Grünstäudl és Markus Schiefer Ferrari, Hg. *Gestörte Lektüre. Disability als hermeneutische Leitkategorie biblischer Exegese*, Behinderung – Theologie – Kirche. Beiträge zu diakonisch-caritativen Disability Studies 4 (Stuttgart: Kohlhammer, 2012), 67–80.

⁴⁹ Uo., 71; ehhez még lásd Anna Rebecca Solevåg, „No Nuts? No Problem! Disability, Stigma, and the Baptized Eunuch in Acts 8:26–40“, *BibInt* 24 (2016): 81–99.

⁵⁰ Martin Albl, „For Whenever I Am Weak, Then I Am Strong“, in Hector Avalos, Sarah J. Melcher és Jeremy Schipper, Hg. *This Abled Body. Rethinking Disabilities in Biblical Studies*, Semeia 55 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007), 145–158, 147; uo., 149: „Az ókor világában a keresztre feszített ember volt a legerősebb példája a »fogyatékoságnak«: egyrészt a »funkcionális korlátozottságot« szimbolizálta a keresztfeszítés azzal, hogy az illető minden cselekvési képességétől meg volt fosztva; másfelől pedig a fogyatékoság másik szempontjának, a társadalmi megbélyegzettségnek a szélsőséges formáját is át kellett élnie a kivégzendő.”

⁵¹ Uo., 157sk. Mindazonáltal úgy tűnik, Pál makacsul kitart abban a reményben, hogy a betegségnek és a fogyatékoságnak végül mégis vége szakad majd: „Pál szerint Krisztus osztozik az emberek fogyatékoságában és korlátozottságában; Krisztus követői viszont osztoznak Krisztus szenvedésében és engesztelő halálában. És éppen ebben a közös fogyatékoságban nyílik meg az út egy teljesen új életmód felé, amely mentes a fogyatékoságtól, a bűntől, sőt magától a haláltól is.”

5. A BIBLIAI ELBESZÉLÉSEK HAGYOMÁNYOS ÉRTELMEZÉSÉNEK KRITIKÁJA

Egy lukácsi perikópa kapcsán (Lk 14,12–14) Markus Schiefer Ferrari meggyőzően mutatja be, egyazon szöveget mennyire különbözően olvassák az érintettek, illetve a nem érintettek. A lukácsi példabeszéd hagyományos értelmezése: Jézus szakít minden bevett értékítélettel, provokál; az egyébként nem szívesen látott vendégnek számító és a meghívás viszonzására képtelen szegények, sánták, bénák és vakok (vö. v. 13) invitálása jutalmat fog eredményezni az igazak feltámadásakor (vö. v. 14); aki így cselekszik, az tette révén közelebb kerül Isten országához; stb. Ilyen és hasonló értelmezésekkel gyakran találkozhatunk mind tudományos kommentárokból, mind prédikációkból. Schiefer Ferrari összegyűjtötte az egzegetikai szakirodalom idevágó klasszikus szövegeit, majd *disability*-kritikai vizsgálatnak vetette alá azok értelmezési mintázatait. Elemzése a következők argumentációs stratégiákat mutatja ki:

kontrasztálás (azaz a fogyatékkal élő emberek szembeállítása a fogyatéktól mentesekkel);
szubszumálás (minden fogyatékkal élő ember differenciálás nélkül egyetlen nagy halmazba kerül);

infantilizálás (a fogyatékkal élő emberek nem rendelkeznek bizonyos képességekkel, kompetenciákkal);

anonimizálás (a fogyatékkal élő embereket környezetük nem tekinti individuumnak);

stigmatizálás (a fogyatékkal élő emberekhez a többiek negatív konnotációkat társítanak);

etizálás (a fogyatékkal élő embereket felhasználják etikai útmutatások megfogalmazásához).⁵²

E mintázatokból egyértelműen látszik, a bevett értelmezésekben mily csekély figyelmet kapott maguknak az érintetteknek a perspektívája.

Merthogy az érintettek szemszögéből a lukácsi perikópa természetesen szintén provokáció: Dorothee Wilhelm egyenesen úgy fogalmaz, e szakasz (Lk 14,12–14) „a Biblia egyik legszörnyűbb, talán leginkább fogyatékosellenes... szövege. Még hogy a vendéglátók az én és a hozzám hasonlóké révén tegyenek szert spirituális tőkére! Ez a mi spirituális kizsákmányolásunk.”⁵³ Vagyis Dorothee Wilhelm számára ez az Isten országáról szóló lukácsi történet kirekesztő (exkluzív). Az értelmezéstörténet ezt sokáig nem vette

⁵² Lásd ehhez Markus Schiefer Ferrari, „(Un)gestörte Lektüre von Lk 14,12–14. Deutung, Differenz und Disability“, in Grünstäudl–Ferrari, *i. m.*, 13–47, főleg 18–35.

⁵³ Dorothee Wilhelm, „Wer heilt hier wen? Und vor allem: wovon? Über biblische Heilungsgeschichten und andere Ärgernisse“, *Schlangenbrut* 62 (1998), 10–12; továbbá Julia Watts Belser, „Grammars of the Imagination. Reflections on Jewish Goddess, Disability Ethics, and Theological Particularity“, *Journal of Feminist Studies in Religion* 33/2 (2017), 111–116.

észre. E téren sürgősen változtatunk kell.⁵⁴ És mivel főleg az újszövetségi csodaelbeszélésekben van ilyen zavaró potenciál, a *dis/ability*-kritikai hermeneutika figyelme leginkább ezekre irányul. E szövegek mai befogadók számára történő értelmezéséhez az egzegéták odaillő hermeneutikát kell alkalmazzanak. Így nem születnek reflektálatlan értelmezések, nem a testi épség lesz eszményinek tekintve, és elkerülhető lesz az olyan vélekedés, mely szerint testünk épsége határozná meg az emberekhez vagy az Istenhez fűződő kapcsolatunkat. Bibliai szövegek mai értelmezésébe tehát mindenképpen bele kell vonnunk a *dis/ability*-kritikai hermeneutika szempontjait.

6. DIS/ABILITY-KRITIKAI MEGKÖZELÍTÉSEK MINT A KLASSZIKUS HERMENEUTIKA SZÜKSÉGES KIEGÉSZÍTÉSEI

A *dis/ability studies* alapján tájékozódó hermeneutika a „fogyatékos”, illetve „normális” bináris kategóriák orvosi, szociális és/vagy kulturális megkonstruáltságának felismeréséből indul ki, e megítélését később a bibliai szövegek értelmezésénél is alkalmazva. Az e gondolkodásmód szerint eljáró bibliainterpretációk első lépésként világosan észlelik azt, hogy a szövegek bizonyos szociokulturális és társadalomtörténeti jegyekkel és identitásokkal ruházzák fel történeteik egyes szereplőit azok testi különbözőségei alapján, közülük egyeseket diszkriminálva ily módon. Majd az elemzett szövegek alapján felvázolhatóvá válik „egy társadalom tudományos, kulturális és társadalmi differencia-felfogásának kialakulása és megszilárdulása.” Ez pedig aztán alapul szolgálhat „a fogyatékoság narratív konstrukciója mint negatív differenciakategória”⁵⁵ leírásához. Majd mindezek alapján a bibliai szövegek értelmezéstörténetét is újra kell olvasni kritikailag.

A *dis/ability studies* alapú szemléletmód tehát a hagyományos értelmezéstől eltérően olyan hermeneutikát használ, melynek célja az évszázadokon át elfogadott koncepcióknak és hatalmi struktúráknak a dekonstruálása. Így egyfelől megszűnhet az alapja azon emberek stigmatizálásának, diszkriminálásának és láthatatlanná tevésének, akik nem felelnek meg a normalitás és önállóság szociokulturálisan megkonstruált eszményének, másfelől pedig könnyebb lehet a bibliai szövegek *dis/ability*re érzékeny, inkluzív olvasata.

⁵⁴ Lásd ehhez még Markus Schiefer Ferrari, *Exklusive Angebote. Biblische Heilungsgeschichten inklusiv gelesen* (Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, 2017); továbbá Louise A. Gosbell, ‘The Poor, the Crippled, the Blind, and the Lame’. *Physical and Sensory Disability in the Gospels of the New Testament*, WUNT 2/469 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018).

⁵⁵ Markus Schiefer Ferrari, „(Un)gestörte Lektüre von Lk 14,12–14. Deutung, Differenz und Disability“, in Wolfgang Grünstäudl und Markus Schiefer Ferrari, Hg. *Gestörte Lektüre. Disability als hermeneutische Leitkategorie biblischer Exegese*, Behinderung – Theologie – Kirche. Beiträge zu diakonisch-caritativen Disability Studies 4 (Stuttgart: Kohlhammer, 2012), 13–47, 41.

BIBLIOGRAFÍA

- Albl, Martin. "For Whenever I Am Weak, Then I Am Strong", in Hector Avalos, Sarah J. Melcher und Jeremy Schipper, Hg. *This Abled Body. Rethinking Disabilities in Biblical Studies*. Semeia 55. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007, 145–158.
- Avalos, Hector. "Disability Studies and Biblical Studies. Retrospectives and Prospect". *Interp.* 73/4 (2019): 343–354.
- . *Illness and Health Care in the Ancient Near East. The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia, and Israel*. Harvard Semitic Monographs 54, Leiden: Brill, 1995.
- . *Health Care and the Rise of Christianity*. Grand Rapids: Baker, 1999.
- . "Redemptionism, Rejectionism, and Historicism as Emerging Approaches in Disability Studies". *Perspectives in Religious Studies* 34 (2007): 91–100.
- Avalos, Hector, Sarah J. Melcher und Jeremy Schipper, Hg. *This Abled Body. Rethinking Disabilities in Biblical Studies*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.
- Bê, Anna. "Feminism and Disability. A Cartography of Multiplicity", in Nick Watson, Alan Roulstone und Carol Thomas, Hg. *Routledge Handbook of Disability Studies*. Abingdon: Routledge, 2012, 363–375.
- Belser, Julia Watts. "Grammars of the Imagination. Reflections on Jewish Goddess, Disability Ethics, and Theological Particularity". *Journal of Feminist Studies in Religion* 33/2 (2017): 111–116.
- Bigby, Christine. "I Hope He Dies before Me'. Unravelling the Debates about Ageing and People with Intellectual Disability", in Nick Watson, Alan Roulstone und Carol Thomas, Hg. *Routledge Handbook of Disability Studies*. Abingdon: Routledge, 2012, 426–439.
- Bieler, Andrea és Christine Gerber, Silke Petersen, valamint Angela Standhartinger, Hg. *Weniger ist mehr. Askese und Religion von der Antike bis zur Gegenwart*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015.
- Bösl, Elsbeth, Anne Klein und Anne Waldschmidt, Hg. *Disability History. Konstruktionen von Behinderung in der Geschichte. Eine Einführung*. Disability Studies 6. Bielefeld: transcript Verlag, 2010.
- Collins, Adela Yarbro. "Paul's Disability. The Thorn in His Flesh", in Candida R. Moss und Jeremy Schipper, Hg. *Disability Studies and Biblical Literature*. New York: Palgrave Macmillan, 2011, 165–183.
- Cox, Jennifer Anne. *Jesus. The Disabled God*. Eugene, OR: Resource Publications, 2017.
- Davis, John. "Conceptual Issues in Childhood and Disability. Integrating Theories from Childhood and Disability Studies", in Nick Watson, Alan Roulstone und Carol Thomas, Hg. *Routledge Handbook of Disability Studies*. Abingdon: Routledge, 2012, 414–425.
- Dederich, Markus. *Körper, Kultur und Behinderung. Eine Einführung in die Disability Studies*. Disability Studies 2. Bielefeld: transcript Verlag, 2007.
- Eiesland, Nancy L. „Dem behinderten Gott begegnen. Theologische und soziale Anstöße einer Befreiungstheologie der Behinderung“, in Stephan Leimgruber, Annebelle Pithan und Martin Spieckermann, Hg. *Der Mensch lebt nicht vom Brot allein. Forum für Heil- und Religionspädagogik*. Münster: Comenius-Institut, 2001, 7–25.

- —. *The Disabled God. Towards a Liberatory Theology of Disability*. Nashville: Abingdon Press, 1994.
- Falk, Ilse és Kerstin Möller, Brunhilde Raiser, valamint Eske Wollrad, Hg. *So ist mein Leib. Alter, Krankheit und Behinderung – feministisch-theologische Anstöße*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2012.
- Foucault, Michel. *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*. München: Hanser, 1973.
- Garland, Robert. *The Eye of the Beholder. Deformity and Disability in the Graeco-Roman World*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1995.
- Gosbell, Louise A. ‘*The Poor, the Crippled, the Blind, and the Lame*’. *Physical and Sensory Disability in the Gospels of the New Testament*. WUNT 2/469. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.
- Grünstäudl, Wolfgang és Markus Schiefer Ferrari, Hg. *Gestörte Lektüre. Disability als hermeneutische Leitkategorie biblischer Exegese*. Behinderung – Theologie – Kirche. Beiträge zu dia-konisch-caritativen Disability Studies 4. Stuttgart: Kohlhammer, 2012.
- Krahe, Susanne. *Der defekte Messias. Alternative Passionserzählungen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2002.
- Krahe, Susanne und Ulrike Metternich. „Kraft oder Kränkung – Heilungsgeschichten im Neuen Testament kontrovers diskutiert“, in Ilse Falk et al., Hg. *So ist mein Leib. Alter, Krankheit und Behinderung – feministisch-theologische Anstöße*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2012, 25–43.
- — és Ulrike Metternich. „Kraft oder Kränkung – Heilungsgeschichten im Neuen Testament kontrovers diskutiert“, in Ilse Falk et al., Hg. *So ist mein Leib. Alter, Krankheit und Behinderung – feministisch-theologische Anstöße*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2012, 25–43.
- Laes, Christian, Chris E. Goodey und Martha Lynn Rose, Hg. *Disabilities in Roman Antiquity. Disparate Bodies A Capite ad Calcem*. Leuven: Brill, 2013.
- Lawrence, Louise J. *Bible and Bedlam. Madness, Sanism, and New Testament Interpretation*. LNTS 594. London: T&T Clark, 2018.
- —. *Sense and Stigma in the Gospels. Depictions of Sensory-Disabled Characters*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Leimgruber, Stephan, Annebelle Pithan és Martin Spieckermann, Hg. *Der Mensch lebt nicht vom Brot allein. Forum für Heil- und Religionspädagogik*. Münster: Comenius-Institut, 2001.
- Luther, Susanne. „Mit den Augen der Seele wirst du die Herrlichkeit Gottes erkennen...‘. Do-xologische Aspekte rigoroser Askese in den Acta Petri“, in Andrea Bieler et al., Hg. *Weniger ist mehr. Askese und Religion von der Antike bis zur Gegenwart*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015, 63–83.
- Melcher, Sarah J. “Introduction”, in Sarah J. Melcher, Mikeal C. Parsons und Amos Yong, Hg. *The Bible and Disability. A Commentary*. Waco: Baylor University Press, 1–27.
- Melcher, Sarah J., Mikeal C. Parsons und Amos Yong, Hg. *The Bible and Disability. A Commentary*. Waco: Baylor University Press, 2017.
- Metzger, James. “Disability and the Marginalisation of God in the Parable of the Snubbed Host (Luke 14:15–24)”. *The Bible and Critical Theory* 6 (2010): 1–15.
- Mitchell, David T. und Sharon L. Snyder. *Narrative Prosthesis. Disability and the Dependencies of Discourse*. Corporealities. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2000.

- Moebius, Stephan Hg. *Kultur. Von den Cultural Studies bis zu den Visual Studies. Eine Einführung*. Bielefeld: transcript Verlag, 2012.
- Moss, Candida R. *Divine Bodies. Resurrecting Perfection in the New Testament and Early Christianity*. New Haven: Yale University Press, 2019.
- Moss, Candida R. und Jeremy Schipper, Hg. *Disability Studies and Biblical Literature*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- Moss, Candida R. und Joel S. Baden. *Reconceiving Infertility. Biblical Perspectives on Procreation and Childlessness*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- Nicklas, Tobias. „Gottesbeziehung und Leiblichkeit des Menschen. Frühjüdische und antikchristliche Perspektiven“, in Wolfgang Grünstäudl und Markus Schiefer Ferrari, Hg. *Gestörte Lektüre. Disability als hermeneutische Leitkategorie biblischer Exegese*. Behinderung – Theologie – Kirche. Beiträge zu diakonisch-caritativen Disability Studies 4. Stuttgart: Kohlhammer, 2012, 127–140.
- Olyan, Saul M. *Disability in the Hebrew Bible. Interpreting Mental and Physical Differences*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Parsons, Mikeal C. *Body and Character in Luke and Acts. The Subversion of Physiognomy in Early Christianity*. Grand Rapids: Baker Academic, 2006.
- Plisch, Uwe-Karsten. „Vom Nutzen der Krankheit (Heilung vieler Kranker und Verweigerung der Heilung der Tochter des Petrus) BG/Kopt. Pap. Berlin 8502,4 (p. 128–132.135–141)“, in Ruben Zimmermann et al., Hg. *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*. Bd. 2: Die Wunder der Apostel. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2017, 583–593.
- Raphael, Rebecca. *Biblical Corpora. Representations of Disability in Hebrew Biblical Literature*. LHBOTS 445. New York: T&T Clark, 2008.
- Rose, Martha L. *The Staff of Oedipus. Transforming Disability in Ancient Greece*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003.
- Schiefer Ferrari, Markus. Art. Dis/ability Studies, in *WiReLex* (2019) (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200578/>).
- —. *Exklusive Angebote. Biblische Heilungsgeschichten inklusiv gelesen*. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, 2017.
- —. „Gestörte Lektüre. Dis/abilitykritische Hermeneutik biblischer Heilungserzählungen am Beispiel von Mk 2,1–12“, in Bernd Kollmann und Ruben Zimmermann, Hg. *Hermeneutik der frühchristlichen Wundererzählungen. Geschichtliche, literarische und rezeptionsorientierte Perspektiven*. WUNT 339. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, 627–646.
- —. „(Un)gestörte Lektüre von Lk 14,12–14. Deutung, Differenz und Disability“, in Wolfgang Grünstäudl und Markus Schiefer Ferrari, Hg. *Gestörte Lektüre. Disability als hermeneutische Leitkategorie biblischer Exegese*. Behinderung – Theologie – Kirche. Beiträge zu diakonisch-caritativen Disability Studies 4. Stuttgart: Kohlhammer, 2012, 13–47.
- Schipper, Jeremy. *Disability and Isaiah's Suffering Servant*. New York: Oxford University Press, 2011.
- —. *Disability Studies and the Hebrew Bible. Figuring Mephibosheth in the David Story*. New York: T&T Clark, 2006.
- Schneider, Werner und Anne Waldschmidt. „Disability Studies“, in Stephan Moebius, Hg. *Kultur. Von den Cultural Studies bis zu den Visual Studies. Eine Einführung*. Bielefeld: transcript Verlag, 2012, 128–159.

- Solevåg, Anna Rebecca. *Negotiating the Disabled Body. Representations of Disability in Early Christian Texts*. ECL 23. Atlanta: SBL Press, 2018.
- —. “No Nuts? No Problem! Disability, Stigma, and the Baptized Eunuch in Acts 8:26–40”. *BibInt* 24 (2016): 81–99.
- Soon, Isaac T. “Disability and New Testament Studies. Reflections, Trajectories, and Possibilities”. *Journal of Disability & Religion* 25 (2021): 374–387.
- Stienstra, Deborah. “Race/Ethnicity and Disability Studies. Towards an Explicitly Intersectional Approach”, in Nick Watson, Alan Roulstone und Carol Thomas, Hg. *Routledge Handbook of Disability Studies*. Abingdon: Routledge, 2012, 376–389.
- Stoltzfus, Michael und Darla Schumm, Hg. *Disability in Judaism, Christianity, and Islam. Sacred Texts, Historical Traditions, and Social Analysis*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011.
- Tilly, Michael. „Behinderung als Thema des paulinischen Denkens“, in Wolfgang Grünstäudl und Markus Schiefer Ferrari, Hg. *Gestörte Lektüre. Disability als hermeneutische Leitkategorie biblischer Exegese*. Behinderung – Theologie – Kirche. Beiträge zu diakonisch-caritativen Disability Studies 4. Stuttgart: Kohlhammer, 2012, 67–80.
- Wainwright, Elaine. *Women Healing/Healing Women. The Genderization of Healing in Early Christianity*. London: Routledge, 2006.
- Waldschmidt, Anne. “Disability Goes Cultural. The Cultural Model of Disability as an Analytical Tool”, in dies., Hanjo Berressem und Moritz Ingwersen, Hg. *Culture – Theory – Disability. Encounters between Disability Studies and Cultural Studies*. Disability Studies 10. Bielefeld: transcript Verlag, 2017, 19–27.
- —. „Disability Studies. Individuelles, soziales und/oder kulturelles Modell von Behinderung“. *Psychologie und Gesellschaftskritik* 29 (2005): 9–31.
- —. „Macht – Wissen – Körper. Anschlüsse an Michel Foucault in den Disability Studies“, in dies. und Werner Schneider, Hg. *Disability Studies, Kulturosoziologie und Soziologie der Behinderung. Erkundungen in einem neuen Forschungsfeld*. Disability Studies 1. Bielefeld: transcript Verlag, 2007, 55–77.
- —. „Warum und wozu brauchen Disability Studies die Disability History? Programatische Überlegungen“, in Elsbeth Bösl, Anne Klein und Anne Waldschmidt, Hg. *Disability History. Konstruktionen von Behinderung in der Geschichte. Eine Einführung*. Disability Studies 6. Bielefeld: transcript Verlag, 2010, 13–27.
- Waldschmidt, Anne és Werner Schneider, Hg. *Disability Studies. Kulturosoziologie und Soziologie der Behinderung. Erkundungen in einem neuen Forschungsfeld*. Disability Studies 1. Bielefeld: transcript Verlag, 2007.
- Waldschmidt, Anne, Hanjo Berressem és Moritz Ingwersen, Hg. *Culture – Theory – Disability. Encounters between Disability Studies and Cultural Studies*. Disability Studies 10. Bielefeld: transcript Verlag, 2017.
- Watson, Nick; Alan Roulstone und Carol Thomas, Hg. *Routledge Handbook of Disability Studies*. Abingdon: Routledge, 2012.
- Wheatley, Edward. *Stumbling Blocks Before the Blind. Medieval Constructions of a Disability*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2010.
- Wilhelm, Dorothée. „Wer heilt hier wen? Und vor allem: wovon? Über biblische Heilungsgeschichten und andere Ärgernisse“. *Schlangenbrut* 62 (1998): 10–12.

- Wilson, Brittany E. *Unmanly Men. Refigurations of Masculinity in Luke-Acts*. New York: Oxford University Press, 2015.
- Yong, Amos. *The Bible, Disability, and the Church. A New Vision for the People of God*. Grand Rapids: Eerdmans, 2011.
- Zimmermann, Ruben. Hg. *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*, Bd. 2: Die Wunder der Apostel. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2017.

A MEGISMERHETETLEN TÚLCSORDULÓ MÉRTÉKE.

KINYILATKOZTATÁS ÉS SOKÉRTELMŰSÉG
PAUL RICŒUR PÉLDÁZATHERMENEUTIKÁJÁBAN

Superabundavit gratia (Róm 5,20)

Mit jelent és mi mindent jelöl a Bibliára épülő hagyományban az isteni kinyilatkoztatás fogalma? Ez a kérdés természetesen nem szűkíthető le arra a másik kérdésre, hogy a Szentírás textusai mint olvasott szövegek hogyan képesek egyáltalán kinyilatkoztatást közvetíteni. Hiszen ha a szó legszorosabban teológiai értelmében esik szó kinyilatkoztatásról – ha tehát Isten önközlését a lehető legkevésbé antropomorf módon próbáljuk elgondolni –, akkor úgy tűnik, a kinyilatkoztatás-fogalomnak ez a szigorúan teologikus használata, annak tételezése tehát, hogy az Írások nem pusztán, mint bármely erőteljes és jelentésteli költői megnyilatkozás, „valamiféle” revelatív tartalmat közvetítenek, hanem „maga” Isten válik hallhatóvá bennük, az igével szembesülő individuum újkori felértékelődése ellenére sem hagyatkozhat a szöveg és az olvasó (mint két beszédpartner) *dialogus*aként felfogott hermeneutikai szituációra. Elengedhetetlennek tűnik annak mérlegelése, hogy az Írások befogadásának e négy szemközti jellegű bensőségességében (a befogadó oldalán) az olvasó szubjektum képzetvilágától és belső hangjától megkülönböztethető-e egyáltalán bármilyen külső, idegen, „más” hang, illetve (az írás oldalán) azonosítható-e a jelentésteremtő nyelv működésén belül olyan üzenet, amely túlmutat a szöveg időbeli változásnak és a jelek játékaának kitett immanens közléstartalmain. Azaz nevezhető-e, és ha igen, mennyiben nevezhető istentapasztalatnak a Szentírás személyes befogadásában létesülő olvasástapasztalat?

A személyességet érintő elkerülhetetlen teológiai kételyre tekintettel aligha meglepő, hogy a II. Vatikáni zsinat *Dei Verbum* kezdetű dogmatikai konstitúciójában („az isteni kinyilatkoztatásról”) az első mondat háttérében felismerhető, Karl Rahner nevével fémjelzett transzcendentális antropológiai formula – „az ige hallgatója” – az egybegyűlt zsinati atyák összességére vonatkozik: maga a „Szentséges Zsinat” az, amely „Isten ígését vallásos tisztelettel” hallgatja és bizalommal hirdeti (vö. DV 1). A kinyilatkoztatott szó hallgatója tehát mindenekelőtt kollektív alany. Hasonlóképpen a keresztény közösségi gyakorlatban a tanítás közvetítésében illetékes és a Szentírás magyarázatáért felelős intézményi tekintély megértésmódja a tradíció beszédében köztudottan megelőzi a hermeneutikai *dialogus* egyéni résztvevőjének, olvasó alanyának befogadói kezdeménye-

zését. Amit József Attila mond az én temporális bennfoglaltságáról számtalan „tekintet” folyamatosan alakuló, bővülő, mintegy a tradíció folyamában hömpölygő közösségébe, az azt is szemlélteti, ahogy a Biblia olvasója benne áll saját olvasás- és megértéshagyományában:

„Én úgy vagyok, hogy már száz ezer éve
nézem, amit meglátok hirtelen.
Egy pillanat s kész az idő egésze,
mit száz ezer ő szemléltet velem”
(*A Dunánál* [1936]).

Erre a magától értetődő tényre itt csupán azért szükséges utalni, mert ambivalens mi-voltában – előzetes megértés és nyelvi esemény feszültségében – kitartóan meghatározza, ugyanakkor élettel tölti meg azt a munkát, amely a kereszténységben sok évszázada a Szentírás interpretációjának területén zajlik. Amiről szó van, végső soron nem más, mint az értelmezés autonómiájának és heteronómiájának, valamint szabadságának és felelősségének a kérdése.

I. A TEKINTÉLY FORRÁSAI

A kinyilatkoztatás összetett problémájának a megértés nyelvi előzetességéből és alanyiságából, illetve szövegimmanens feltételeiből és eseményszerűségéből adódó aspektusait e helyütt röviden összefoglalni sincs mód. Érdemes azonban legalább futólag felidézni James K. A. Smith kanadai-amerikai filozófus észrevételét, amely szerint „a szerző szándékának hermeneutikai kérdése egész egyszerűen kikerülhetetlen azon a hagyományon belül, amely a Szentírást Isten Igéjeként fogadja be”, és amely épp ezért szükségképpen abból indul ki, hogy „a Szentírás tekintélye valamiképpen Istentől eredeztethető”.¹ Smith az 1561-es Németalföldi [Belga] Hitvallás 5. cikkelyére hivatkozva az isteni szerzőt szembeállítja a hívő emberekkel, akik „minden kétséget kizáróan hiszik mind-azt”, ami a Szentírásban foglaltatik, ám „elsősorban nem azért, mert az Egyház kanonikusként fogadja el és hagyja jóvá azokat, hanem mindenekelőtt azért, mert a Szentlélek bizonyosságot tesz szívükben arról, hogy mindezek Istentől származnak”.² Smith, jóllehet értekezése nem a dekonstruktív, következőképp a szerző és a tekintély (*auctor* és *auctoritas*) eszméjével szembeforduló olvasatok lehetősége ellen, hanem éppenséggel mellette érvel, amikor az értelmezés intézményi instanciája helyett a megoszló, mintegy

¹ James K. A. SMITH, „Limited Inc/arnation. Revisiting the Searle/Derrida Debate in Christian Context”, in Kevin J. VANHOOZER, James K. A. SMITH, Bruce Ellis BENSON (szerk.), *Hermeneutics at the Crossroads*, Bloomington, Indiana UP, 2006, 112.

² URL: <http://www.serk-heidelberg.de/unser-glaube/unser-glaubensbekenntnis/> (elérés: 12.12.2022). Idézi SMITH, *uo*.

„szétszóródó” befogadói ihletre helyezi a hangsúlyt, végső soron egyenes relációt feltételez az Írás *logosza* és recepciója között. A (pneumatológiailag megalapozott) személyes vagy még inkább interperszonális hitélményt tartja elsődlegesnek – felidézve egyúttal a tanítványok lángoló szívét az emmauszi történetben (Lk 24,32) –, s végül arra a következtetésre jut, hogy egyrészt a személyes hitbeli bizonyosság elegendő védelmet nyújt a kinyilatkoztatott értelem destrukciójával szemben, másrészt az egyházi közösség a Szentírás helyes értelmének garanciáját és a személyes meggyőződés biztos támaszát jelenti.³

Belátható, hogy bár ez a klasszikus dialektika, amelyet az egész szentírási értelmezés-hagyomány megerősít – közelebből: egyfelől a textus és az isteni tekintély korrelációja, másfelől a személyes hitbizonyosság és a szilárd egyházi-közösségi alapzat kölcsönössége –, rendkívül hatékony, egyszersmind a felekezeti gyakorlat által sokszorosan igazolt és teológiai szempontból mértékadó megértésalakzat, elvontságában korántsem vet számot az egyházi hagyomány, kultúra és intézmények által közvetített isteni kinyilatkoztatás hívő befogadásának valamennyi vonatkozásával. Amiként ugyanis Knut Wenzel német fundamentál-teológus Pico della Mirandola emlékezetes képére utalva megjegyzi, „a mezítelenség mint a modern szubjektum jellemzője (*Signum*)” természetesen nem jelenti azt, hogy ezt a védtelen lényt „úgy kell felruházni bizonyossággal, mintha szörzet, tollazat vagy páncélzat burkolná”. Sokkal inkább azt mondhatjuk: igénye a biztonságra és az életvilágába való beágyazottságra nem jelent mást, mint hogy „önmagának kell felölnie” ruházatát, amely maga a kultúra, és a kultúra magában foglalja a hagyományhoz való önálló viszonyulás reflexív újradefiniálását.⁴ Márpedig a reflexió mozzanata, amely a hagyományban óhatatlanul a gondolkodás szabadságát megjelenítő alkotóelem – úgyszólván a tradíció „szabadságkomponense” –, szükségképpen kritikai mozzanat is egyben. A távolságtartás és az egyidejű odatartozás, az odatartozás közepette megmaradó szükséges távolság ekként jellemezhető momentuma azt sugallja, hogy Isten szavának megszólított alanya, „az ige hallgatója” mindenkor játékba hozhatja saját szabadságát, és kell is, hogy játékba hozza: érvényre juttassa akár hitértelmezésének közösségi normáival szemben is, természetesen azon a személyközi viszonyrendszeren és kommunikációs hálózaton belül, amely egyszerre lehet kontrollja az önkényre hajló szubjektivitásnak, és segítheti elő a szubjektum felelős szabadságának gyakorlását, mintegy a Thesszalonikaiakhoz írt első levél felszólításának megfelelően: „Mindent vizsgáljatok meg, s a jót tartsátok meg!” (1Tessz 5,21)

A szabadság itt – értelemszerűen – semmilyen tekintetben sem az interpretáció tetőzőlegességének szinonimája, hanem a választási lehetőségek körültekintő mérlegelése. Olyan opcióké is, amelyek már nem rendszerezhetők minden további nélkül a jó és a

³ Vö. *uo.*

⁴ Vö. Knut WENZEL, *Offenbarung – Text – Subjekt. Grundlegungen der Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br., Herder, 2016, 154.

rossz dichotómiája szerint. Amennyiben ugyanis a vallási hagyományok egyszerre közvetíthetnek igazat és igaztalant, ha a vallási közösségek és intézmények felszabadíthatják, ámde el is nyomhatják az egyént, ha az ember hatalmi törekvései Isten tekintélyére hivatkozva prófétai módon felpanaszolhatók ugyan, de szintén isteni hivatkozású politikai igazolásuk is mindennapi tapasztalat, és megfordítva, az e világi valóság perspektívájában: ha a modern kor filozófiai és etikai felismerései a teológia előtt is új utakat nyithatnak, és ha – például – a Biblia irodalmi, illetve poétikai megközelítései közelebb vihetnek bennünket a kinyilatkoztatás forrásához, másfelől pedig elősegíthetik a hit szimbolikus kifejezőmódjainak gyarapodását, valamint azt, hogy e kifejezésformák hozzájáruljanak az ember történelmi tapasztalatának megértéséhez, akkor a kritikai szabadság gyakorlása a különféle diskurzusok e tág összefüggésrendszerében mindenekelőtt a szüntelen megkülönböztetés, vagy – Paul Ricœur egyik kedvelt kifejezésével élve – „artikuláció” (*articulation*) feladatát jelenti: az újonnan feltárt értelmű hagyományelemek összekapcsolásának, összeillesztésének, sőt újraegyesítésének munkáját.

A „gyanú mesterei” (Paul Ricœur) és általában a kritikai modernitás belátásai felé forduló hermeneutikai figyelemben alighanem nagyfokú bizalom rejlik. Ezt a bizalmat egyébként Ricœur (főként teológiai vonatkozású vagy vallásfilozófiai) kezdeményezésének egyik következetes kritikus, Kevin Vanhoozer is felismerte és értékelt. Vanhoozer a különböző tudományágak, különösen a hermeneutikai szövegelmélet és a teológia közötti sokrétű, a Biblia elbeszélésvilágára épülő közvetítés teljesítményében egy „teológiai erény”, nevezetesen a szeretet (*charity*) működését látja⁵, ami megítélésem szerint cseppet sem mellékes minősítése annak a gondolkodási stílusnak, amelyben az elismerés – tudniillik a másik elismerése (*reconnaissance*) – mint alapállás vagy mint etikai alapzat mindenkor a mások életműveivel folytatott párbeszédet is megalapozza, hanem ellenkezőleg: a Biblia értelmezésének ricœuri szemantikájában, a filozófus által kijelölt vagy kiolvasott fogalmi struktúrájában is központi szerephez jut. Hiszen a megbocsátás és a kiengesztelődés mellett a megértés, az elismerés, a közvetítés, a nagylelkűség és a kölcsönösség egyaránt a Szentírásban előrevetülő „új lét” összetevőiként azonosíthatók: ahhoz a felülmúlhatatlan létlehetőséghez tartoznak hozzá, amelyet Jézus példázatairól szóló nevezetes értekezésében Ricœur „az Isten országa szimbólum” elsődleges jelentésirányaként határoz meg, és amely szorosan összefügg az újszövetségi parabolák legfontosabb poétikai teljesítményével: „a valóság újraírásával” (*redescription of reality*).⁶ Ennek a valóságteremtő nyelvi alakzatnak, a narratív metaforaként működő és szimbolikus jelentésvilágot létrehívó példázatnak az etikai szubsztanciája ölt azután

⁵ Kevin J. VANHOOZER, *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricœur. A Study in Hermeneutics and Theology*, Cambridge UP, 1990, 4.

⁶ Vö. Paul RICŒUR, „Paul Ricœur on Biblical Hermeneutics”, *Semeia* 4, SBL, 1975; magyarul: Paul RICŒUR, „Bibliai hermeneutika” [1975], ford. Mártonffy Marcell, in Uő, *Bibliai hermeneutika*, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1995 (Hermeneutikai füzetek 6.), 52–144. Lásd főként a narratív struktúra metaforikus működéséről szóló alfejezetet (2.3): 100–105.

hasonlíthatatlan újszövetségi kifejezésformát a felebaráti szeretet törái parancsolatának feltétlenségében Jézusnál.

2. HALLÁS ÉS MEGÉRTÉS (BARTH ÉS BULTMANN)

A fentiek már előrevetítik a jelen okfejtés egyik végkövetkeztetését. Úgy tűnik, Paul Ricœur leglényegesebb hozzájárulása a Biblia értelmezésméletéhez éppen a szöveg-poétikailag kondicionált *disclosure*-események, az új lét – kinyilatkoztatató – felnyílásai iránti, mindvégig töretlen nyitottság. Ezt a nyitottságot, amely a kinyilatkoztatás szavában a jelentés új távlataira irányul, és amely lehetővé teszi a váratlan és a meghatározatlan bevonását a már megértett látókörébe, ily módon pedig az üdvösség üzenetének aktualizálását (egyszersmind, a szöveg „idegenségének” méltánylása jegyében, az Újszövetség folyamatos „újraolvasása” mellett az Ószövetség hermeneutikai öntörvényűségének elfogadását), kérdőre vonták és mélyreható bírálatnak vetették alá ama nagy hagyományú teológiai hermeneutikai irányzat képviselői, amely a teljes Szentírás *szövegeinek* értelmét feltételezett krisztológiai középpontjára vezeti vissza, illetve belőle vezeti le. Ebben az összefüggésben csak röviden utalhatunk Rudolf Bultmann vitájára Karl Barth-tal, a hivatkozás azonban elengedhetetlennek tűnik ahhoz, hogy körvonalazottabban rajzolódhassanak ki egymástól igen fontos pontokban eltérő álláspontjaik, amelyek nem csupán teológia- és hermeneutikatörténeti szempontból érdemelnek figyelmet, hanem azért is, mert emblematiszusan jelölik a bibliai kinyilatkoztatás mibenlétére vonatkozó meggyőződés két alapformáját. Az egyik oldalon említendő a Yale Egyetem neves tanárának, a teológus és bibliatudós Hans Freinek (1922–1988), a „posztliberális” narratív teológia meghatározó képviselőjének, valamint tanítványainak (és más, Frei által inspirált teológusoknak) a megközelítése. A Yale-iskola felfogása ragaszkodik a különbséghez egyrészt a hit alapvető és kötelező érvényű tanításainak transzcendens referenciája, mintegy közvetlen Isten-vonatkozása, másrészt a dogmák teológiai és egzisztenciális értelmezései között. Barth megfogalmazására visszanyúlva ez azt jelenti, hogy az újszövetségi kinyilatkoztatáson alapuló tantételek, „mindegyike valóban az emberi létezésre vonatkozik. Lehetővé teszik és megalapozzák annak keresztény megértését, s így némi módosítással az emberi egzisztencia meghatározásaivá is válnak, bár eredetileg nem azok. Eredetileg az embertől *különböző* és az emberrel *elé lépő* Isten – az Atya, a Fiú és a Szentlélek – létét és cselekedeteit határozzák meg. Már csak ezért sem lehet őket az ember belső életére vonatkozó tételekre redukálni”.⁷ Barth számára nem kétséges, hogy az alapvető krisztológiai kijelentések megkérdőjelezhe-

⁷ Karl BARTH, *Die kirchliche Dogmatik* III, 2: *Die Lehre von der Schöpfung* (1948), 534. Idézi Rudolf BULTMANN, „A hermeneutika problémája” [1950], ford. Mezei György, in R. BULTMANN, *Hit és megértés, Válogatott tanulmányok*, vál. és bev. SZIRTES András, szerk. Gáspár Csaba László, Budapest, L’Harmattan, 2007, 246–263, itt: 262 [„Das Problem der Hermeneutik”, *ZThK* 47 (1950) 1, 47–69].

tetlenül és közvetlenül Isten cselekvésére vonatkoznak, és ez a közvetlen Isten-vonatkozás oly módon teszi hozzáférhetővé a keresztény kinyilatkoztatás lényegét, hogy a krisztológiai kijelentések igazsága nem függ semmilyen interpretatív kifejtéstől. Ennek a hit feltétlensége számára fenntartott – csak hittel megközelíthető, ugyanakkor a hit engedelmisségét is megkövetelő – Isten-referenciának kell vezérelnie mindenfajta teológiai értelmezést.

A másik oldalon az a meggyőződés áll, amely szerint az Írás így felfogott, mintegy az emberi kérdezést megelőző és egyben felül is bíráló autoritása – Bultmann Barthtal szemben használt kifejezésével – egyet jelent az értelem feláldozásával: „Hogyan különböztethető meg ez a hit attól, amit vakon, *sacrificium intellectus* szal fogadunk el?”⁸ Az ilyen hit egyenesen félreérti a *par excellence* teológiai feladatot, amely nem kerülheti meg azt az erőfeszítést, hogy igyekezzék látókörébe vonni és megérteni az ember tapasztalati világát, annak az embernek a „valós (történelmi) egzisztenciáját”, aki „a tőle »különbözőkkel« összefüggésben él” és „csakis a találkozásokban egzisztál”.⁹ Nyilvánvaló tehát, hogy – kissé leegyszerűsítve – Bultmann nem az embernek a tőle különbözővel, az Egészen Mással való találkozását tagadja, hanem az értelmezés nélküli, az értelmezés alól kivont szó/ige lehetőségét, valamint a nyelvtől eloldott puszta „hallás” elsőbbségét a megértéssel szemben. Azaz Bultmann végeredményben az igazság és a hittapasztalat nyelvének azt felfogását utasítja el és tagadja, amely anélkül volna emberi nyelv, hogy értelmezésre szorulna.

A két klasszikus közti elméleti konfliktus mögött – amely konfliktus okozója első pillantásra talán egy árnyalatnyi különbség – voltaképp az a dilemma húzódik meg, hogy vajon a teológiára is kiterjed-e a hermeneutika (gadameri) univerzalitása. Alárendeltje-e tehát az Istenről való beszéd magának a nyelvnek abban az értelemben, hogy a nyelv még Isten Igéjének közvetlen közelségében is mindenkor emberi nyelv? Avagy – ezzel ellentétben – létezhet-e az újszövetségi kinyilatkoztatásnak olyan különálló szemantikai magja, amely igazolhatná és szilárdan megalapozhatná Barth „hermeneutika fölötti” kinyilatkoztatás-pozitivizmusát, lényegében tehát az értelmezést mellékessé és mellőzhetővé tevő, isteni eredetű igazságbeszédet? Vagy ismét másként fogalmazva: vajon a központi hittételek értelmező közvetítésének – fordításának – szükségessége, amely az új megértés alapjaként kétségkívül a hit alapkijelentéseinek tartalmát is mozgásba hozza, már eleve együtt jár a hívő engedelmisség tagadásával? (Mindenesetre úgy tűnik, a Barth ellenvetéseivel vitatkozó Bultmann visszautasítja ezt a feltételezést).

⁸ *Uo.*, 263.

⁹ *Uo.*, 262.

3. SZÓ SZERINTI ÉRTELEM ÉS METAFORIKUSSÁG (FREI ÉS RICŒUR)

Jelen okfejtés magától értődően nem akarhat fellépni azzal az ígénnyel – egy méltatlanul rövid összegzés keretei között kivált nem –, hogy Karl Barth és Rudolf Bultmann nevezetes szellemi párharcában eredményt hirdessen. Hiszen két olyan erőteljes és mindmáig érvényességre számot tartó álláspontról van szó, amelyek vitája elsősorban nem megoldásra vár, hanem állásfoglalásra és igen gyakran az egzisztencia egészét érintő (vallási) döntésre késztet, miközben a hithagyomány és a hermeneutikai affinitás különböző kifejezésformáit is érzékelteti, illetve előhívja. Ily módon pedig fényt vet Paul Ricœur teológiai érdekeltségű hermeneutikai filozófiájának arra a bírálataira is, amely az előzőekben már idézett *Bibliai hermeneutika* megjelenése után, elsősorban Hans Frei tézisének hatására jutott szóhoz.

Talán kijelenthető, hogy Frei széles körben ismert műve, *A bibliai elbeszélés hanyatlása* (vagy eltűnése, szó szerint „napfogyatkozása”: *The Eclipse of Biblical Narrative*¹⁰) és Paul Ricœur egy évvel később, 1975-ben megjelent tanulmánya, a *Bibliai hermeneutika*, továbbá a francia filozófusnak a bibliai szövegek poétikájáról és hermeneutikájáról szóló egyéb esszéi a bibliai elbeszélés kiemelkedően fontos narratívaelméleti megközelítései közé tartoznak. Az alábbi gyors áttekintés, amely mindkét szerzőnek csupán néhány központi meglátására térhet ki, arra a döntő teológiai ellenvetésre összpontosít (elsősorban Kevin Vanhoozer Ricœur-ről írt monográfiája alapján¹¹), amelyeket a Yale-iskola hozott fel a *Bibliai hermeneutika* francia fenomenológus és hermeneuta szerzőjével szemben.

Amikor Hans Frei azt állítja, hogy Karl Barth teológiájában megőrződik az evangélium szó szerinti értelme (*literal sense*), miközben Rudolf Bultmann teológiai és biblikus gondolkodásában az újszövetségi elbeszélések mítoszokba öltöztetik (azaz mítoszokkal álcázzák) a hit önértelmezését, akkor a szó szerinti értelem ideáját tüzetesen kidolgozó és alkalmazó Frei pillanatra sem hagy kétséget afelől, hogy ebben az összevetésben önmagát Barth követőjeként pozicionálja, Ricœur ellenben Bultmann hatás-történetében helyezi el – függetlenül attól, hogy Ricœur a maga részéről szintén határozott, jóllehet tisztelttudó és árnyalt kritikával illeti Bultmann demitologizációs (mítosztalantó vagy „mitológiátlanító”) programját.¹² Frei véleménye szerint Ricœur evangélium-olvasata éppenséggel maga is mitológiai jellegű (vagy mitologizáló), sőt gnosztikusnak mondható, amennyiben Jézus „szó szerinti” (*literal*) ábrázolásának sajátosságát

¹⁰ Hans FREI, *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study of Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, Yale UP, 1974.

¹¹ Lásd VANHOOZER, *Biblical Narrative*, i. m. (3. láb.).

¹² Vö. főként Paul RICŒUR, „Die Hermeneutik Rudolf Bultmanns”, *Evangelische Theologie*, 33 (1973) 5, 457–467. Lásd még Mártonffy Marcell, „A hosszabb út ígérete. Ricœur bibliaértelmezéséről”, in RICŒUR, *Bibliai hermeneutika*, i. m. (4. láb.), 3–10.

feláldozza a *metaforikus* valóságvonatkozások oltárán. „A mítoszok olyan történetek, amelyekben sem a szereplő, sem a cselekmény nem azonos önmagával” – valami mást jelentenek.¹³ Frei szemében az evangéliumok nem tisztán történeti, de nem is mitológiai elbeszélések. Igazságukat a szövegen belül hordozzák: intratextuálisan és *irodalmilag* igazak, ami szükségtelenné teszi történettudományi igazolásukat csakúgy, mint allegorizáló értelmezésüket. Olyan valóságghű elbeszélések, amelyeket egyszerűen be kell fogadni és el kell fogadni, mivel „szó szerint azt jelentik, amit mondanak”.¹⁴ Frei elmélete dióhéjban úgy foglalható össze, hogy a referenciális olvasás útja a történeti jellegű (*history-like*) elbeszéléstől az igaz történethez (*story*) vezet. Az újszövetségi elbeszélésekben olyan világ épül fel, amelyben a főszereplő kölcsönhatásba lép más szereplőkkel és magára veszi a szenvedés terhét.¹⁵ Ez az elbeszélt világ vallási és teológiai meghatározottságával együtt realiztikus, történeti jellegű és történetszerű, mivel Isten maga is (természetesen mellőzhetetlen) része az ábrázolt valóságnak és szereplője ugyanennek a történetnek. Frei ugyanakkor Ricœur szemére veti, hogy az ő nézőpontjából a szöveg figurativitását kitüntető olvasás az elsődleges. A központi szimbólumot értelmező olvasat a szövegszerűségtől az ontológiai valóságvonatkozás felé vezet, amely a tulajdonképpeni teológiai jelentéstartalmakat, magát a kinyilatkoztatást antropológiai belátások felé téríti el és megfosztja transzcendens referenciájától. Eszerint Ricœurnél a bibliai szöveg nem Isten valóságára utal. Frei elgondolásának különösen is értő és illetékes védelmezőjeként Kevin Vanhoozer negatív mellézközüggel vagy legalábbis szkeptikusan szögezi le, Heideggerre célozva, hogy Ricœur számára Jézus paraboláinak összessége „az a kiváltságos hely, ahol egy »poétikai« eseményben” nem más, mint „a lét és az idő (*Sein und Zeit*) jut kifejezésre”.¹⁶ Maga Frei egy későbbi előadásában – kifejezetten utalva Ricœur *Az értelmezések konfliktusa* című kötetére¹⁷ – tovább pontosítja nézetét, és hangsúlyozza, hogy a „történeti jellegű” azt jelenti: „potenciálisan történelmi”. Kijelenti, hogy „ami számít, az a lehetséges igazság, nem pedig a szöveg formája”.¹⁸

Frei *literal sense*-hipotézisének mélyreható kritikájára nem vállalkozhatunk. Mindenesetre anélkül, hogy tagadni próbálnánk a realiztikus, referenciális és a bibliai szöveg elsődleges (vagy ilyennek vélt) értelemajánlatát elfogadó olvasat létjogát és hasznosságát – azét a jól ismert, megszokott és bevált olvasásmódét, amely számos keresztény gyülekezet és hívő hitpraxisának alapjául szolgál –, futólag mégis meg kell jegyeznünk, hogy

¹³ Hans FREI, *The Identity of Jesus Christ. The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology*, Philadelphia, Fortress Press, 1974, 139, idézi VANHOOZER, *Biblical Narrative*, i. m., 162.

¹⁴ Uo., xiv, idézi Vanhoozer, *Biblical Narrative*, i. m., 162.

¹⁵ Vö. VANHOOZER, uo.

¹⁶ VANHOOZER, uo., 198.

¹⁷ Paul RICOEUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969.

¹⁸ Hans FREI, „Conflicts in Interpretation. Resolution, Armistice, or Co-existence?”, in UŐ, *Theology and Narrative. Selected Essays*, szerk. George HUNSINGER, William C. PLACHER, Oxford UP, 1993, 169.

egyrészt a Frei által posztulált egyértelműség maga is egyfajta allegória, az alakzati összetettségében előttünk álló szövegnek nem inherens, hanem tulajdonított jelentésvonatkozása; ennyiben tehát a legkevésbé sem a bibliai szövegek olvasásának alternatívák nélküli és időfeletti lehetősége. (Talán nem véletlen, hogy bár az *Eclipse* önmagában koherens kijelentésszerkezete bibliai hermeneutikai konstrukció, nem jutott benne hely érdemi szövegelemző passzusoknak.) Másrészt, némiképp ironikus módon, az a lehetséges igazság, amelyről Frei beszél, úgyszólván veszélyesen közel kerül az ellenlábasnak tekintett Ricœur elképzeléséhez. Hiszen Frei vállalkozásának, a *sensus litteralis* premodern olvasásalakzata új és teljesebb értelmű felértékelésének is számot kell vetnie azzal a ténnyel, hogy az evangéliumokban egyazon alapvető üdvesemény narratív variációival van dolgunk – elegendő itt például a feltámadt Krisztus megjelenéséről szóló beszámolók gazdagságára gondolnunk. Az elbeszélés számos jelentésirányt megnyitó változatai éppenséggel a teremtő képzelet szakadatlan aktivitásáról tanúskodnak, vagyis mindeképpen szükségessé teszik olyan antropológiai, irodalmi, nyelvi és egyéb tényezők bevonását az értelmezés jelentésképző munkájába, amelyeknek Ricœurnél is kiemelten fontos szerepe van, legyen szó a (a szöveg „világában”) az emberi határtapasztalatok megjelenítésének filozófiai vagy teológiai kontextusáról.

Mindez a perspektívát megfordítva is helytállónak tűnik: a filozófus számára a „szövegforma” vagy a szöveg struktúrája az emberi létezés lehetséges kivetüléseinek és „tervezeteinek” olyan médiuma, amely távolról sem a vágyott „jó élet” (Ricœur) mint merőben immanens valóság valamiféle „istentelen” képzetét közvetíti, hanem erőteljes affinitást mutat a Bibliában gyökerező vallási hagyományok hordozta teológiai tartalmakkal. Az a világ vagy világszerűség, amely a szövegből az olvasás során kibontakozik, nem önkényes, épp ellenkezőleg: szemantikailag nagyon is függ a bibliai kontextustól – így a beteljesedésre váró ígéretről vagy a beteljesülő ígéretek tipológiai rendjétől –, amelyet szem előtt tartva, amelynek ismeretében és amelyre támaszkodva a gondolkodás az egzisztencia igazságát keresi. Tömören: a Biblia lényegi tartalmainak és „literális” értelmének Frei-féle elgondolása nem nélkülözheti sem a teremtő fantázia, sem a poétikai szempontú olvasás munkáját, amely egyidejűleg indul ki transzcendens megszólítottágából és az ember immanens valóságátapasztalatából. Ricœur mint (keresztény) filozófus a hagyomány autoritatív szövegeiben kivetülő új létehetőségek megfontolásában és egzisztenciális elsajátításában a bibliai üzenet érintettjeként nem is tudná figyelmen kívül hagyni a kinyilatkoztatás tradíció közvetítette alapvető szemantikáját, az ígéreteihez hűséges szabadító Isten ó- és újszövetségi történeteit.

4. A PÉLDÁZATOK JELENTÉSTÖBBLETE ÉS FUNKCIONÁLIS SOKFÉLESÉGE

Frei kívülállónak minősíti a szentírási szövegértelmező munkába (szerinte illetéktelenül) beavatkozó filozófusokat és irodalomtudósokat – holott azok maguk is a bibliai egzegézis eredményeit felhasználva dolgoznak –, és éles megjegyzést tesz arra a her-

meneutikai érdeklődésre, amely a példabeszédek poétikájára irányul. Sőt ebben az összefüggésben egy helyütt kifejezetten megemlíti a „nagy lakoma” (Lk 14,16–24), illetve a királyi menyegző (Mt 22,1–14) paraboláját: „Paul Ricœur és teológiai tanítványai hermeneutikáját tekintve (...) ténylegesen meglepő az a szoros kapcsolat, amelyet például a [jézusi] parabolák nyelve és általában az irodalmi formán túlmutató, a valóságot újraírni képes nyelv extravaganciája, metaforikus jellege és mintegy hajtóereje között látnak (gyakori példájuk a nagy lakoma parabolája)”.¹⁹

Az idézett megjegyzés végletes szűkszavúsággal ugyan, de megbízhatóan foglalja össze Ricœur példázathermeneutikáját. Ezen a ponton joggal merülhet fel a kérdés: nincs-e vajon igaza Freinak, amikor egyoldalúsággal vádolja a ricœuri interpretáció közelítésmódját, amely az Isten országa szimbólum – Isten országa *mint szimbólum* – kimeríthetetlen kifejezőerejére épül. Kritikája annyiban mindenképpen figyelmet érdemel és meg is erősíthető, hogy napjainkig, a Ricœur mértékadó parabola-tanulmányának megjelenése óta eltelt közel fél évszázadban a példázatkutatás újabb eredményei alapján számos nyomós érv hangzott el a filozófus elméleti konstrukciója ellen. E helyütt csak a legkorábbi keresztény írásokat évtizedeken át kutató svéd újszövetség-tudós, Birger Gerhardsson összegzését idézem, amely arról győzheti meg olvasóját, hogy az egységes műfaji jellemzőkkel rendelkező költői példázat műfajának hipotézise, amelyből Ricœur is kiindult, napjainkra tarthatatlanná vált.²⁰ Gerhardsson nem kevesebb, mint huszonnégy bizonyítottnak tekinthető tényt sorol fel a példabeszédekkel kapcsolatban, köztük az alábbiakat:

- a jézusi parabolák tropológiája (képi és szintaktikai alakzatainak konstellációja) a szituatív alkalmazást szolgálja, így aligha magyarázható egyetlen egységes metafora-elmélettel;
- a távolság jelölő és jelölt, szókép és fogalom, illusztráció és magyarázat között a legtöbb esetben csekély, így a jelentés(alkotás) kifürkészhetetlen titokzatosságának hipotézisétől is el kell búcsúznunk;

¹⁹ *Uo.*, 170.

²⁰ Birger GERHARDSSON, „Basic Facts About the Synoptic Parables. What They Are and What They Are Not”, in Magnus ZETTERHOLM, Samuel BYRSKOG (szerk.), *The Making of Christianity. Conflicts, Contacts, and Constructions. Essays in Honor of Bengt Holmberg*, Winona Lake, Ind., Eisenbrauns, 2012, 95–100.

- ráadásul a példázatok képi nyelve a zsidó hagyományban gyökerezik, ami jelentős mértékben viszonylagosítja költészeti öntörvényűségüket²¹, amiként kizárólag Jézustól eredő kinyilatkoztatott és kinyilatkoztató tartalmuk tézisést is megingatja;
- továbbá (Gerhardsson szerint) a példázatok uralkodó közlésfunkciója az, hogy ki-jelentésszerűen utalnak már ismert valóságokra, következésképpen nem tárnak fel teljesen új valóságot;
- az előbbiekkal összhangban a svéd tudós Jézus minden kijelentését, logionját *mesalim*-nak (héb. példázatok) nevezi, és ezen belül tesz különbséget aforisztikus *mesalim* – ilyenek például a makarizmusok (boldogmondások) – és narratív *mesalim* – például a parabolák – között. Mi több, ez utóbbiaknak inkább parainetikus (intő és intve tanító) vagy exhortatív (bátorító) szerepet tulajdonít, amely funkcióknak szintén kevés köze van az új lét(lehetőségek) Ricœur által feltételezett megnyitásához;
- a példázatok a prófétai-messianisztikus bölcsességirodalomhoz tartoznak, s mindenekelőtt annak mélyebb belátását segítik elő, amit már ismerünk;
- ezért pragmatikájukban, a befogadóra gyakorolt hatásukban a reflexió fontosabb mozzanat, mint a megtérés vagy a hit merész döntése.

Ha Birger Gerhardsson optikáján keresztül próbáljuk nézni a nagy lakoma példázatát, amelyet Hans Frei az újszövetségi szövegek filozófiai-poétikai felhasználásának, pontosabban a velük való visszaélésének az iskolapéldájaként hoz szóba, könnyen elképzelhető, hogy az elsőként és ismerősként meghívottak, a vonakodó és elmaradó vendégek szembeállítás a másodjára és idegenként kiválasztottakkal nem új korszakot jelent be, és nem feltétlenül az Isten országának vagy uralmának erőterében átalakuló valóság hasonlíthatatlanul új rendjét hirdeti meg. Amikor a ház ura haragra lobbán és ezt mondja szolgájának: „Menj ki gyorsan a város útjaira és utcáira, és hozd be ide a szegényeket, a nyomorékokat, a sántákat és a vakokat!” (Lk 14,21), nagyon is lehetséges, hogy „mindössze” az első meghívottak figyelmeztetéséről van szó: Jézus arra inti őket, hogy hallgassanak a próféták igehirdetésére, s mindeközben reményt ad az utóbb meghívottaknak, akikről már a példázatot megelőző logionban is szó esett; és ugyanígy minden megvetettnek és kirekesztettnek, amiként Jézus általában is különleges figyelmet fordít Izrael szegényeire.

²¹ Megemlíthető itt többek közt a kiváló bécsi ószövetség-tudós, P. Georg Braulik OSB, aki nemrég egy szép tanulmányban kifogást emelt Ferenc pápa azon kijelentése ellen, amely szerint az irgalmas szamaritánus története a felebaráti szeretet keresztény propriumát szemlélteti. Braulik az idegenhez való segítő odafordulás és általában a felebaráti szeretet ószövetségi jelentését és jelentőségét hangsúlyozza, illetve emeli ki mint a Lk 10,25–37 nyilvánvaló háttérét. Vö. Georg BRAULIK OSB, „Den Fremden lieben”, *Geist und Leben. Zeitschrift für christliche Spiritualität*, 94 (2021) 3, 240–249; magyarul: „Hogyan szeressük az idegent?”, *Pannonhalmi Szemle*, 29 (2021) 4, 4–13.

„Ha ebédet vagy vacsorát adsz, ne barátaidat hívd meg, ne is testvéreidet, rokonaidat vagy gazdag szomszédaidat! Nehogy viszonzásul ők is meghívjanak, s ez legyen jutalmad! Ellenkezőleg, ha vendégséget rendezel, hívd meg szegényeket, nyomorékokat, sántákat, vakokat! Boldog leszel, mert nincs miből viszonzniuk, te pedig viszonzásban részesülsz majd az igazak feltámadásakor” (Lk 14,12–14).

Ez a sokkal általánosabb és úgyszólván hétköznapiabb mondanivaló természetesen nem zárja ki annak eshetőségét, hogy a példabeszéd – különösen narratív kontextusában – Isten országát vagy Isten uralmának egy lényeges aspektusát is egészen közvetlenül és nagy költői erővel világítsa meg.

Akárhogy is, Ricœur (tágabban pedig az 1970-es évekbeli, főként észak-amerikai poétikai példázatkutatás) tézise a jézusi parabolákról mint olyan autonóm műalkotásokról, amelyek metaforikus effektusa lehetővé teszi az Isten országa szimbólum nem várt jelentéstöbbletének hirtelen feltárulását, korlátozott mértékben tűnik csak érvényesnek – kivált ha megfontoljuk, hogy a *mashal*, a példázat értelmét jelentős mértékben a recepciója állítja elő. Amikor Sally McFague az újszövetségi példabeszédet Gerhard Ebeling nyomán „nyelvi inkarnációnak” (*linguistic incarnation*) nevezi²², amely jelentését csak kerülőutakon át teszi hozzáférhetővé, akkor ez azt is jelenti, hogy a kerülőutak olykor éppoly kevésbé kalkulálhatók, mint amennyire előreláthatatlan a hely, ahol véget érnek.

5. ZÁRÓ MEGJEGYZÉSEK – A TÚLCSORDULÁSRÓL

Az eddig elmondottak leghangsúlyosabb állításai a következőképpen foglalhatók össze: a Karl Barth és Rudolf Bultmann, majd később Hans Frei és Paul Ricœur között kibontakozó vitában két jellegzetes álláspont és egyben ellentétes pólus rajzolódik ki. Az egyik pólus Isten Igéje mint szuverén hatalom és mint az emberi interpretációkon túlmutató üzenet, amely megköveteli a hívő megértést és engedelmességre kötelez. A másik pólus – ennek megfelelően – Isten önközlésének óhatatlanul emberi közege: az a nyelv, amely megértésre és amelyen keresztül az ember önmaga megértésére törekszik, és amely hallgatóját akarva-akaratlanul a hermeneutikai felelősség pozíciójába állítja. Ricœur 1975-ben publikált példázat-hermeneutikája, amely a szimbólum és a narráció kapcsolatára összpontosít – és amely ugyanabban az évben megjelent metaforaelméletének²³ (figyelemre méltó) applikációjaként is olvasható –, talán veszített valamennyit

²² Sally MCFAGUE, *Speaking in Parables. A Study in Metaphor and Theology*, Philadelphia, Fortress Press, 1975, 58: „Ha a menyegzős lakoma példázatában a mindennapoktól való „elfordulás” volna hangsúlyos, ha tehát a király kegyes végszava, új meghívása elvonná figyelmünket a konkrét történetről, akkor a példázat nem volna sem jó metafora, sem pedig, ahogy Gerhard Ebeling állítja, „nyelvi inkarnáció», a megtestesülésnek leginkább megfelelő nyelvi forma.”

²³ Paul RICŒUR, *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975; magyarul: *Az élő metafora*, ford. Földes Györgyi, Budapest, Osiris, 2006.

aktualitásából, amennyiben a példázatértelmezés alapfeltevései aligha egységesíthetők. A jézusi parabolák üzenetére és hatására vonatkozó exegetikai javaslatok számosak és széttartóak. Ezzel együtt is közvetítik azonban számunkra Jézus üzenetét Isten országáról, arról a szimbólumról, jelentésben gazdag nyelvi valóságról, amelynek referenciája, jelentése, kisugárzása, idődimenziója, etikai megbízása és öröksége, nyelvi performativitása, politikai ereje és eszkatológiai ígérete éppoly vonzó és ösztönző, mint amennyire megfoghatatlan. Egyetérthetünk Christoph Böttigheimer eichstätti teológussal: Isten országa a keresztény hit „elveszett középpontja” és egyben „központi eszméje”.²⁴ Ez az egyedülálló funkció és pozíció az, ami Isten országát mint a jézusi ügyszerítés rejtélyes horizontját lehetséges valóságvonatkozásainak sokféleségével együtt az újszövetségi üzenethez fűződő megértő viszony megkerülhetetlen normájává teszi.

Éppen ezért Ricœur közelítése a Biblia nagy gondolatalakzataihoz változatlanul időszerű. Egyfelől azért, mert a filozófus nem azonosítja a metaforikus bibliai nyelv kinyilatkoztató potenciálját kizárólagosan a lét vagy a létezés „radikális víziójának” pusztán képzeleti megnyílásával, nevezetesen azokkal az immanens (és poétikailag közvetített) létehetőségekkel, amelyek az ember egzisztenciális tájékozódásának horizontját alkotják. Ellenkezőleg, a kinyilatkoztatás eszméjére irányuló hermeneutikai vizsgálódásában²⁵ Ricœur, mint ismeretes, a nagy bibliai diskurzusformák polifóniájában – jelesül a narratív, a prófétai, a preskriptív, a bölcsességi és a költői diskurzusban – megkülönbözteti a kinyilatkoztató beszéd modalitásait (és így, bennfoglaltan, Isten önközlésének eltérő szövegeit is). A kinyilatkoztatást hordozó nyelv sokféleségét és ekként a kinyilatkoztatás modális gazdagságát szem előtt tartva Ricœur, aki természetesen Barth (mint kezdettől meghatározó teológiai ösztönzője) előtt is tiszteleg, visszatérően és a bibliai hit szemléleti alapját megillető nyomatékkal értekezik a bőség, a túlaradó hála és a jóság logikájáról mint az emberi lét forrásáról.²⁶ Látomása mögött nem nehéz felismerni a Rómaiakhoz írt levél 5. fejezetének emlékeztető konklúzióját: „ahol megsokasodott a bűn, ott túlaradt a kegyelem” (Róm 5,20b). Ennek az alkotó képzetet is mozgásba lendítő túlaradásnak és túlcsonduló mértéknek – mint, emberi lehetőségként, a cselekvés határértékének, egyúttal a nagylelkűsége és szereteten alapuló emberi viszonyok mintázatának – a kijelölése és fogalmi megalapozása Ricœur biblikus orientációjú etikai filozófiájának aligha túlértékelhető teljesítménye.

²⁴ Vö. Christoph BÖTTIGHEIMER, *Die Reich-Gottes-Botschaft Jesu. Verlorene Mitte christlichen Glaubens*, Freiburg i. Br., Herder, 2020, lásd főként 18 („Zentralidee des Christentums”).

²⁵ Paul RICŒUR, „Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation”, *The Harvard Theological Review*, 70 (1977) 1–2, 1–37; magyarul: „Hermeneutikai közelítés a kinyilatkoztatás eszméje felé”, in Uő, *Vallás, ateizmus, hit*, szerk. BOROS Gábor, Budapest, L’Harmattan, 2023.

²⁶ Vö. David W. HALL, *Paul Ricœur and the Poetic Imperative. The Creative Tension between Love and Justice*, Albany, State University of New York Press, 2007, főként 127–133: „Basic Logics: Reciprocity and Gift”.

TRAUMA-HERMENEUTIKA ÉS ÓSZÖVETSÉGTUDOMÁNY. KUTATÁSTÖRTÉNETI PILLANATKÖRKÉP

I. BEVEZETÉS

Terrortámadások, tömeges népvándorlás, Covid-járvány, orosz–ukrán konfliktus. Olyan események a közelmúltból, amelyek a ma élő generáció számára traumatogén potenciállal bírnak. Ehhez jönnek még különböző egyéni erőszakmegtapasztalások, amelyek lelki sebeket okoznak, sőt akár transzgenerációs traumaként tovább öröklődnek. A jelenség ugyan nem új, mégsem meglepő, hogy a 'trauma' kifejezés korunk hívószavává vált. Az ún. traumaelmélet, traumakutatás (*trauma studies*) viszonylag új megközelítés, amely a 20. század második felében a pszichológia, szociológia, irodalom- és kultúratudomány területén, s utóbbi időben a bibliatudományok területén is megjelent.¹

A görög τραῦμα kifejezés nem volt mindig szakszó, a régi görögök számára a sebet, sebesülést, sérülést jelentette. Később az orvosi szaknyelv kezdi el használni a 'trauma' szót baleseti vagy erőszak okozta sérülésekre. Majd csak a 19. század végén lesz pszichológiai *terminus technicus* a lelki sérülések kifejezésére. Az ún. *trauma studies* többek között a holokauszt és a vietnámi háború szörnyű tapasztalatai miatt vált elterjedtté.²

A traumaelméletet az utóbbi két-három évtizedben a bibliatudomány is széles körben alkalmazta, és 2010 óta – különösen is angol nyelvterületen – nagy népszerűségnek örvend. A világ talán legnagyobb biblikus társasága a *Society of Biblical Literature* konferenciáin jól követhető ez a folyamat: 2000 után különböző szekciókban felbukkannak traumakutatással kapcsolatos prezentációk, majd 2013-ban már külön szekciót szerveznek „Biblikus irodalom és a trauma hermeneutikája” (*Biblical Literature and the Her-*

¹ Janzen: *Violent Gift* (2012), 238; Stulman: *Reading* (2014), 179. A kutatás történetét 2014-ig bezárólag David G. Garber foglalja össze, Garber: *Trauma Theory* (2015), 24–44. Újabb munkákra Dominik Markl tér ki a Wibilex-szócikkében, Markl: *Trauma* (2020), <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/41144/>. Móricz Nikolett szintén tárgyalja disszertációjában a trauma-hermeneutika kutatásának aktuális helyzetét, Móricz: *Phänomenologie* (2021), 15–20.

² A traumatizáló háborús élmények mellett a megerőszakolt nők körében végzett vizsgálatok is fontos katalizátorai voltak a traumakutatásnak a 70-es években. A pszichológiai irány előfutárait Pierre Janet és Sigmund Freud nevét kell megemlíteni. A poszttraumás stressz szindrómát (PTSD) 1980-ban vették fel a *Mentális zavarok diagnosztikai és statisztikai kézikönyvébe*, lásd Frechette–Boase: *Defining „Trauma”* (2016), 3; Reed: *Yahweh's „Cruel Sword”* (2015), 13; Móricz: *Traumák a zsoltárokban* (2019), 85; Furman: *Trauma and Post-trauma* (2020), 34–35.

meneutics of Trauma) címmel. Ez a kutatási tendencia arra törekszik, hogy a traumaelméletet hasznosíthatóvá tegye a biblikus tudományokban, és hogy kidolgozzon egy olyan trauma-hermeneutikát, amely új szemüveget kínál a bibliai szövegek értelmezéséhez. A traumaelmélet alkalmazása nem új exegetikai módszer,³ hanem innovatív értelmezési keret különböző módszerek számára, amelyek összefüggésben látják a szenvedés történeti vonatkozásait és annak irodalmi reprezentációját.⁴

Ez a megközelítési mód első körben a babiloni fogság korának bibliai irodalmát (JSir, Jer, Ez, Deut-Ézs, Deuteronomista Történeti Mű) vette fókuszba, de az újabb kutatásokban jelentőssé vált Jób könyve és egyes zsoltárok traumaelméleti olvasata is.⁵

Jelen tanulmány célja ennek az új tendenciának az értékelő bemutatása, eddigi eredményeinek áttekintő ismertetése, valamint a trauma-hermeneutika lehetséges határainak érzékeltetése az ószövetségkutatásban. Kutatástörténeti ismertetésünk csupán *pillanatkép* tud lenni, hiszen jelenleg is nyomdában várakoznak jelentős tanulmányok a témában, doktoranduszok dolgoznak bizonyos részterületeken, a folyamatosan bővülő szakirodalom ezért még közel sem kínál végleges képet. Ugyanakkor *körkép*et is szeretnénk adni, ami az ószövetségi traumakutatás teljes spektrumára – amennyire a megadott terjedelmi keretek lehetővé teszik – rápillantást enged.

2. A TRAUMA HERMENEUTIKÁJÁNAK KORLÁTAI AZ ÓSZÖVETSÉGTUDOMÁNYBAN

Elsőként három olyan problémakört szeretnénk nevesíteni, amelyek az ószövetségstudományban a trauma-hermeneutikának véleményünk szerint korlátot szabnak, vagy legalábbis további módszertani tisztázást igényelnek. Ezek a problémák, illetve feszültségek és kérdések természetesen szoros összefüggésben állnak egymással.⁶

2.1. RÉGI KIFEJEZÉS VS. MODERN FOGALOM

Az egyik alapvető problémát a terminológia jelenti. A mai pszichológia és szociológia traumafogalma egyáltalán nem található meg az Ószövetségben. Az ókori Izráelben az ember nyilvánvalóan más fogalmakat használt szenvedésének, traumatikus tapasztala-

³ Nikolett Móricz írja: „A trauma-hermeneutika sokrétű eszköztárát tekintve a következő módszertani megközelítéseket kell megemlíteni: a szerzőorientált társadalomtörténeti exegézis és történeti pszichológia, valamint a szövegorientált New Literary Criticism és a szinkrón olvasásmódok; továbbá az olvasóorientált felszabadítás-teológiai és feminista vagy genderelméleti megközelítések.” Móricz: *Phänomenologie* (2021), 15.

⁴ Garber: *Trauma Theory* (2015), 25; Groenewald: *Trauma is suffering that remains* (2018), 96.

⁵ Vö. Varga: *Büntetés vagy próbatétel?* (2020), 369–375.

⁶ A problémához lásd még Becker: *Trauma Studies' and Exegesis* (2014), 15–29.

tainak kifejezésére. A kérdés az, hogy melyek azok a fogalmak, amelyekkel az Ószövetség a letaglózó, megsemmisítő élményeket és azok lelki hatásait kifejezi.⁷

Az óhéber traumafogalom keresését célszerű az Ószövetség görög fordításánál a Szeptuagintánál elkezdni. A Szeptuagintában a görög τραῦμα, τραυματίας, τραυματίζω szavak nagyrészt a héber לָלַחַץ (Qal: 'átszúrva lenni'; Piél: 'átszúrni, megsebezni') ekvivalensei, ritkábban a פָּצַע 'sérülést okozni, megsebezni' gyök fordításai.⁸

David G. Garber megfigyelései szerint a לָלַחַץ éppen a fogságkori prófétai könyvekben, azaz Jeremiás próféta könyvében, Ezékiel próféta könyvében, de a Siralmak könyvében is gyakori.⁹ Vele szemben Ruth Poser a שָׁמַם gyökben találja meg a trauma lehetséges héber megfelelőjét, amely szerinte nyelvileg képes megjeleníteni azokat a lényegi aspektusokat, amit ma a „trauma” szóval illetünk.¹⁰ A gyök egyfelől a fizikai pusztulást és pusztítást írja le, másfelől olyan lelki-érzelmi folyamatokkal függ össze, mint a rémület és a ledermedés szomatikus effektje (*freeze response*).

A vonatkozó tudományos munkákban érzékelhető némi bizonytalanság a „trauma”, „krízis” és „katasztrófa” fogalmak következetes használatában.¹¹

2.2. ANTROPOLÓGIAI KONSTANS VS. KULTÚRÁHOZ KÖTÖTT JELENSÉG

Egy másik kérdéskör, hogy az ókor embere egyáltalán milyen események során élte át azt, amit ma traumának nevezünk. Számolhatunk-e ebben ez esetben antropológiai konstansokkal, vagy az óizráeli ember más pszichológiai felszereltséggel rendelkezett a természeti katasztrófák, háborús tapasztalatok, deportálások, járványok stb. feldolgozására?

Gyakran említik Jeruzsálem lerombolását és az azzal összefüggő babiloni deportálást az ókori Izráel meghatározó traumatapasztalataként, egyes ószövetségtudatók azonban szándékosan kerülnek a „trauma” szó használatát ebben az összefüggésben, mondván, hogy nem tudhatjuk pontosan, a kortársak lelkileg hogyan élték meg az ostromot. Elképzeltető, hogy a háború, járvány, deportálás az ókorban sokkal megszokottabb és hétköznapiabb volt, mint ma, ezért traumatizáló hatásuk is relatív kisebb volt (?).¹² Egyfelől rendkívül problémás volna a nyugati traumafogalmat minden további nélkül

⁷ Markl: *Trauma* (2020), <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/41144/>; Garber: *Trauma Theory* (2015), 33–34.

⁸ Gesenius: *Handwörterbuch* (1813), 356.1069.

⁹ Garber: *Vocabulary* (2011), 309–322. Reed a fogság traumájáról szóló értekezésében a קָרַח 'kard' szóra fókuszál, és arra mutat rá, hogy Jeremiás és Ezékiel könyveinek szerzői az isteni fegyver motívuma kapcsán egyaránt merítettek az idegen birodalmi retorikából és saját átokhagyományaikból, hogy olyan narratívákat hozzanak létre, amelyek a babiloni fogság traumájával foglalkoznak. Lásd Reed: *Yahweh's „Cruel Sword”* (2015).

¹⁰ Poser: *Ezechielbuch* (2012), 311–334.

¹¹ Ehhez lásd Dietrich: *Cultural Traumata* (2014), 148; Móricz: *Phänomenologie* (2021), 18–20.

¹² Ehhez lásd Poser: *Ezechielbuch* (2012), 160–161; Smith-Christopher: *Reading War and Trauma* (2011), 264.

más kultúrákra alkalmazni, másfelől azonban, egy ókori háború vagy elhurcolás traumatizáló jellegét teljesen figyelmen kívül hagyni és hétköznapi tapasztalatként kezelni sem volna helyes. John B. Wilson véleményéhez csatlakozva Ruth Poser arra hívja fel a figyelmet, hogy létezik a traumának egy ősformája (*Trauma Archetype*), amelyet tértől, időtől és kultúrától függetlenül lehet érzékelni.¹³ Izráel háborúi valódi háborúk voltak, valóságos halállal, szenvedéssel, valódi testi és lelki sebekkel.¹⁴ Poser alkalmanként a „traumatogén” kifejezést használja azokra az eseményekre, amelyek kiválthatnak, de nem szükségszerűen váltanak ki traumákat.¹⁵

Jan Dietrich egy tanulmányában hasonló problémát feszeget, amikor arra kérdez rá, hogy a katasztrófának mely definíciója az, amely kulturális antropológiai szempontból értelmezhető és az ókori világ kultúráira is alkalmazható.¹⁶ Vonatkozó tanulmányában az ókori és mai világkép egy lényegi különbségére mutat rá, amelyet a „véletlen” (*Zufall*) és az „értelem” (*Sinn*) fogalmai köré rendez. A mai ember számára a katasztrófának önmagában nincs értelme, minden esetben értelmetlen (ezért képes traumatizálni), amit nem valamilyen akarat, hanem a véletlenszerűség hív elő. Az ókori gondolkodás ezzel szemben mindennek értelmet tulajdonít azáltal, hogy a világképében a „véletlenszerűt” is perszonalizálja, azaz felsőbb (isteni vagy démoni) akaratnak tulajdonítja. A katasztrófák így integrált részei tudnak lenni a világképnek, és feldolgozásukra konvencionális megoldási stratégiák állnak rendelkezésre.¹⁷

2.3. SZEMÉLY VS. SZÖVEG

Egy harmadik problémakör, hogy az ószövetségi kor traumatizált személyei csak közvetett módon, szövegeken keresztül érhetők el. Mivel ezeknek a szövegeknek többnyire nagyon komplex előállástörténete van és több redakcionális rétegből állnak, csak ritkán lehet konkrét személyeket beazonosítani szerzőként vagy szerkesztőként. Emiatt nincs igazi betekintésünk a szerzők személyes lelki világába.¹⁸ Az ószövetségi szövegek háttérében álló, traumatikus tapasztalatokkal rendelkező emberek esetében aligha lehet pszichológiai diagnózist felállítani,¹⁹ és bibliai szövegeken keresztül személyes traumákat felismerni nem életszerű. Bibliai szövegekben ezért inkább kollektív, kulturális, ill. transzgenerációs traumára kérdezhetünk rá, ugyanakkor az individuális és kollektív

¹³ Poser: *Ezechielbuch* (2012), 160–161.

¹⁴ Smith-Christopher: *Reading War and Trauma* (2011), 272.

¹⁵ Poser: *Ezechielbuch* (2012), 162.

¹⁶ Dietrich: *Katastrophen im Altertum* (2012), 89.

¹⁷ Dietrich: *Katastrophen im Altertum* (2012), 94–97.

¹⁸ Markl: *Trauma* (2020), <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/41144/>. Vö. Furman: *Trauma and Post-trauma* (2020), 55.

¹⁹ Poser: *Ezechielbuch* (2012), 162.

(erőszak-)tapasztalatok között sokszor nincsen éles határ.²⁰ Több, akár ellentmondásos definíció létezik, hogy mit jelent a kollektív trauma.²¹ Ezzel a kérdéssel szorosan összefügg a szociológiai és a pszichológiai trauma-fogalom közötti különbségtétel problémája.²² Azt az értelmezési narratívát, amely intellektuális keretet biztosít ahhoz, hogy magyarázatot adjon egy csoport traumájára (*claimed experience*) és segítse a társadalmi kohéziót, nem szabad egyenlővé tenni az egyéni trauma (*unclaimed experience*) áldozatát segítő terápiás folyamattal.²³

Szövegek képesek ugyan traumát visszatükrözni, azonban nem mindig egyértelmű, mikor és hogyan történik ez. A trauma irodalmi jeleihez szokás sorolni az ismétlődéseket, hirtelen témaváltásokat, hiátusokat, töréseket és következetlenségeket. Ezek azonban az irodalmi növekedés jeleiként is értelmezhetők. A szöveg melyik hallgatása, melyik inkoherencia vagy töredezettség utal traumára? Feloldhatóak-e ezek irodalomkritikailag mint szövegromlási jelenségek, vagy a szerző, illetve a hagyományozó közösség lelki sérüléseit kell inkább feltételezni?

3. AZ ŐSZÖVETSÉG OLVASÁSA A TRAUMA SZEMÜVEGÉN KERESZTÜL – KÖRKÉP

Az őszövéstgyakutatás abból indul ki, hogy egyes szerzők vagy bibliai alakok egyéni traumája, valamint Izrael népének kollektív szenvedése és a fogság krízise a trauma sajátos hermeneutikáját igényli, és hogy egyes bibliai könyvek traumairodalomnak (*trauma literature*) vagy túlélési irodalomnak (*survival literature*) is tekinthetők. Az őszövéstgyakutatás elsődleges kiindulási pontja a babiloni fogságra közvetlenül utaló bibliai szövegek csoportja. A mai kutatások azonban már nem korlátozódnak a fogságkori irodalomra. A következőkben azokat a legfontosabb hermeneutikai kísérleteket szeretnénk áttekinteni, amelyek az Őszövéstgyak egyes iratait a trauma szemüvegén keresztül olvassák.

²⁰ Frechette–Boase: *Defining „Trauma”* (2016), 18, vö. Esterhuizen: *Study* (2017), 38.

²¹ A különböző megközelítésekhez lásd Erikson: *Notes on Trauma and Community* (1991), 455–472 és Alexander: *Toward a Theory of Cultural Trauma* (2004), 1–30.

²² David Janzen írja: „A trauma szociológiai és pszichoanalitikus/irodalomkritikai megközelítése között tehát egyértelmű különbség van: a szociológusok standard felfogása szerint a trauma a csoport által létrehozott narratíva, amely értelmet ad, magyarázattal szolgál és előmozdítja a társadalmi szolidaritást, míg az irodalmi és pszichoanalitikus felfogás szerint a traumából hiányzik a kronológia, a kezdet, a vég, a tapasztalat, a tudás és a jelentés, tehát anti-narratíva.” Janzen: *Claimed and Unclaimed Experience* (2019), 179. Ehhez lásd még Reed: *Yahweh’s „Cruel Sword”* (2015), 5–69.

²³ Janzen: *Claimed and Unclaimed Experience* (2019), 163–185.

3.1. A HÁROM NAGYPRÓFÉTA (Ézs, Jer, Ez)

A prófétai irodalom túlnyomórészt háborús áldozatok írott öröksége, amely azonban jóval több mint háborús irodalom. A prófétai iratok Izráel katasztrófáját értelmezik, magyarázatot adva a túlélők számára.²⁴

Jeremiás és Ezékiel könyve elsőik között kerültek az Ószövetség traumaelméleti megközelítésének fókuszába. Mindkét próféta Jeruzsálem ostromának és a júdeaiak deportálásának idején működött. Már viszonylag korán, a 19. században megkezdődött Ezékiel könyvében a prófétai viselkedés pszichológiai analízise. Egyfajta bibliai pszichológia, illetve pszichológiai exegézis formájában különböző diagnózisokat állítottak fel, mint katalépszia, skizofrénia, melankólia, később majd mizogénia és PTSD.²⁵

Ma már kevésbé a prófétai alak és az ő pszichológiai állapota áll a középpontban, hanem a könyv és a fogság történelmi és irodalmi kontextusa.²⁶ A traumakutatás a korábbi pszichológiai érdeklődésű munkákkal ellentétben már nem a próféták sajátos viselkedésének és merész képeinek pszichopatológiai gyökerét keresik, hanem a fogság traumatizáló hatásait vizsgálják. Ezékiel könyve esetében David G. Garber (2004; 2005) alkalmazott elsőként trauma-hermeneutikát.²⁷ Ezt Ruth Poser (2012) fejlesztette tovább, amikor egy terjedelmes monográfiában a teljes Ezékiel könyvét traumairodalomként elemezte végig.²⁸ Ronald Granofsky teóriájára (*trauma-novel*) alapozva Poser azt a tézist fogalmazza meg, hogy Ezékiel könyve egy fiktív elbeszélés, amelyben fellelhetőek a *trauma response* lényegi strukturális elemei, nevezetesen a „fragmentáció, a regresszió és a reunifikáció”.²⁹

Egy újabb tanulmányban Rafael Furman (2020) Ezékiel könyvében kísérel meg azonosítani egy „nemzeti-teológiai poszttraumát”.³⁰ Furman válogatott szövegrészeket elemez (Ez 3,22–27, 4,4–8; 16; 23) olyan modern klinikai, szociológiai és filozófiai kutatások tükrében, amelyek a PTSD és a kényszerű migráció, ill. kitelepítés összefüggését tárgyalják.

²⁴ Stulman–Kim: *You are my people* (2010), 6–7; Stulman: *Reading* (2014), 181–182; Esterhuizen: *Study* (2017), 43–44; Groenewald: *Trauma is suffering that remains* (2018), 88–102.

²⁵ Ehhez lásd részletesen Poser: *Ezechielbuch* (2012), 12–29, vö. Garber: *Trauma Theory* (2015), 25; Reed: *Yahweh's „Cruel Sword”* (2015), 19–20.

²⁶ Ezzel kapcsolatban David Jobling fogalmaz meg kritikát David J. Halperin pszichoanalitikai vizsgálatával szemben (Seeking Ezekiel, 1993), Jobling: *Psychological Approach* (2004), 203–213, vö. Smith–Christopher: *Biblical Theology of Exile* (2002), 89; Joyce: *Prophets and Psychological Interpretation* (2010), 133–148; Furman: *Trauma and Post-trauma* (2020), 55.

²⁷ Garber: *Traumatizing Ezekiel* (2004), 215–235; Garber: *Trauma, History and Survival in Ezekiel 1–24* (2005). Brad E. Kelle a papi perspektíva és az „*ecological hermeneutics*” mellett a traumaelméletet is bevonja a magyarázatba, majd megkísérli ezt a három innovatív megközelítést összhangba hozni, lásd Kelle: *Dealing with the Trauma of Defeat* (2009), 469–490.

²⁸ Poser: *Ezechielbuch* (2012), 58.

²⁹ Poser: *Ezechielbuch* (2012); Poser: *No Words* (2016), 27–48; Poser: *Ezekiel as Trauma Literature* (2020); Poser: *Verwundete Prophetie* (2022). A fragmentációhoz lásd még Odell: *Fragments of Traumatic Memory* (2016), 107–124.

³⁰ Furman: *Trauma and Post-Trauma* (2020), 32–59.

Kathleen M. O'Connor Jeremiás könyvének új megközelítéseként a traumakutatás és a katasztrófatudomány szempontjait vonta be az elemzésbe 2011-es monográfiájában.³¹ Töredezett emlékezet, a nyelv zavara, érzéketlenség, a hit elvesztése O'Connor szerint a katasztrófa, a traumatizáló élmény irodalmi jele.³² Meglátása szerint ezért a könyv túlélőirodalomként, túlélésre írt kézikönyvként (*survival literature, survival manual*) működik.³³

Juliana Claassens számos ószövetségi iratot elemzett a trauma-hermeneutika segítségével, köztük néhány tanulmányban Jeremiás könyvével is foglalkozik. Egy alkalommal Jeremiás igehirdetésének (Jer 7; 11,1–14; 17,19–27) retorikai funkcióját a kulturális trauma hátteréből vizsgálta,³⁴ további írásaiban a Jer 4–6 példáján keresztül tárgyalja a strukturális erőszak okozta sebeket,³⁵ valamint a szülő asszony metaforáját a Jer 30–31-ben.³⁶ Legutóbb Christl M. Maier közölt trauma-hermeneutikai tanulmányokat Jeremiás könyvéhez, amelyekben O'Connor elképzeléseit gondolja tovább különböző traumateóriák mentén.³⁷

Érdekes, hogy Deutero-Ézsaiásnál egyetlen szó sem esik a fogság konkrét körülményeiről, és Sion-centrikus perspektívája ellenére sem tudósít Jeruzsálem elfoglalásáról és a templom lerombolásáról. A fogság történelmi eseménye mint valami „fekete lyuk” tátong az 39. és 40. fejezet között. Francis Landy joggal jegyzi meg: „Ézsaiásnál minden a fogságról szól – de közben semmi sincs a fogságról.”³⁸ David Carr (2011) azt állapítja meg, hogy ez az irodalmi lyuk és hallgatás talán éppen a fogság traumatizáló jellegével magyarázható. A prófétai könyv hiátusai mögött – mondja Carr – a fájdalom kibeszélhetetlensége, a „szótlan rettegés” (*speechless terror*) húzódik meg.³⁹

Újabban Elisabeth Esterhuizen és Alphonso Groenewald kínálta az Ézs 7,18–25 alternatív olvasatát egy közös tanulmányban, amelyben a Covid-19 pandémia tükrében elemezték újra a szakaszt.⁴⁰ Groenewald korábban az Ézs 12 és 65 fejezetekkel foglalkozott még traumaelméleti szempontból.⁴¹

³¹ O'Connor: *Pain and Promise* (2011).

³² O'Connor: *Pain and Promise* (2011), 22–26.

³³ O'Connor: *Pain and Promise* (2011), 135–136.

³⁴ Claassens: *Preaching the Pentateuch* (2017), 27–37.

³⁵ Claassens: *Hidden Wounds* (2018), 613–629.

³⁶ Claassens: *Woman in Labor* (2013), 117–132; Claassens: *Rhetorical Function* (2014), 67–84.

³⁷ Maier: *Wer schreibt Geschichte?* (2020), 67–82; Maier: *Kollektive und individuelle Traumata im Jeremiabuch* (2022), 99–117; Maier: *Jeremiabuch als Erzählung eines kulturellen Traumas* (2022) 11–15.

³⁸ Landy: *Exile* (2010), 241, vö. Poulsen: *Black Hole in Isaiah* (2019), 1.21–29.

³⁹ Carr: *Reading Into the Gap* (2011), 297.

⁴⁰ Esterhuizen–Groenewald: *Traumatic Impact* (2021), a6333. Esterhuizen már a doktori értekezését is a trauma-hermeneutikának szentelte, Esterhuizen: *Study* (2016).

⁴¹ Groenewald: *Trauma and Resilience in the Isaianic Psalm* (2017); Groenewald: *Prophecy and Torah* (2017), 93–11.

3.2. JEREMIÁS SIRALMAI

Az Ószövetség traumaelméleti megközelítéseinek kezdetekor felmerült már a Siralmak könyvének traumairodalmi olvasata, illetve a könyv túlélőirodalomként való olvasása. Elizabeth Boase megállapítása szerint: „vitathatatlanul egyike a traumairodalom leg-tisztább kifejeződésének a héber Bibliában.”⁴²

Az első jelentősebb munka Tod Linafelt nevéhez fűződik. A *Surviving Lamentations* (2000) c. könyvében amellett érvel, hogy a Siralmak nem a szenvedés értelmével, hanem annak kifejezésével, verbalizálásával foglalkozik. Ez a versgyűjtemény a túlélők irodalmi hagyatéka.⁴³

Elizabeth Boase (2014) a szomatizáció jelenségével foglalkozik. Megfigyelése szerint a könyv 1–3 részében döntően szomatikus kifejezések és metaforák írják le szenvedést, ez a nyelvezet segít beazonosítani és néven nevezni a traumát.⁴⁴

Újabban James Yansen dolgozott a Siralmak könyvén, disszertációja 2019-ben jelent meg *Daughter Zion's Trauma. A Trauma Informed Reading of Lamentations* címmel. Ebben a Siralmak könyvének új kritikai olvasatát kínálja a traumakutatás eredményeinek felhasználásával – különös tekintettel a kulturális trauma retorikai dimenziójára – anélkül, hogy teljesen kiiktatná a történeti kérdéseket.⁴⁵

A témáról nemrég Tübingenben megjelent tanulmánykötetbe Else K. Holt írt tanulmányt Jeremiás Siralmaihoz. Ebben a kollektív trauma költői feldolgozásában megjelenő „gendered voices” funkciójára kérdez rá.⁴⁶

Az a konszenzus látszik kiforrni a kutatásban, hogy a Siralmak könyvének szövegei az első olvasók/hallgatók gyógyulását és traumafeldolgozását hivatottak irodalmi eszközökkel támogatni.⁴⁷ Ez az öt költemény segít néven nevezni a szenvedést és fájdalmat, tudatosítani a sebezhetőséget és növelni a rezilienciát. A Jeruzsálem elfoglalása utáni első reakció a sokk és a némaság volt, a katasztrófa verbalizálása azonban már az identitás gyógyulásának irányába mutat.⁴⁸ A könyv egy szétesett, töredezett közösség számára kínálja fel annak lehetőségét, hogy a trauma körül kollektív egység és identitás formálódjon.⁴⁹ A Siralmak könyvének ezt a gyógyító hatását egyesek a mai traumaáldozatok terápiájában is relevánsnak tartják.⁵⁰

⁴² Boase: *Fragmented Voices* (2016), 49.

⁴³ Linafelt: *Surviving Lamentations* (2000), 18.23.

⁴⁴ Boase: *Traumatized Body* (2014), 193–194.

⁴⁵ Yansen: *Daughter Zion's trauma* (2016), 85.

⁴⁶ Holt: *The Strongman (Geber) Speaks Back* (2022), 133–146.

⁴⁷ Így pl. O'Connor: *Lamentations and the Tears of the World* (2002); Janowski: *Das erschöpfte Selbst* (2016).

⁴⁸ Grohmann: *Individualität* (2017), 266.

⁴⁹ Boase: *Fragmented Voices* (2016), 49.

⁵⁰ Lásd Serfontein: *Re-reading of Lamentations* (2021), a2688.

3.3. ZSOLTÁROK KÖNYVE

Az első impulzusok Claus Westermann-tól (1974) érkeztek, aki a panasz antropológiája kapcsán azt a véleményt fogalmazta meg, hogy „sem egy pusztán teológiai, sem pusztán szociológiai-politikai, sem pedig csak filozófiai-pszichológiai antropológia nem foghatja fel az embert a maga teljességében.”⁵¹ E korai megnyilvánulás ellenére a trauma-hermeneutika viszonylag későn érte el a Zsoltárok könyvét.

A megközelítés Danilo Verde egyik kutatási projektjében játszott fontos szerepet. A katolikus bibliakutató a panaszénekeket vizsgálta a trauma szempontjából, melyben különös jelentőséget tulajdonít a szomatikus nyelvezetnek. Véleménye szerint a testhez kötődő kifejezések, a testrészek és belső szervek a trauma megfogalmazásának legadekvátabb eszközei.⁵² Projektjének címe: *Trauma and the Body in the Book of Psalms*.

A témának magyar szakértője is van. Móricz Nikolett pszichológiát és evangélikus teológiát tanult Budapesten, majd Heidelbergben doktorált. A nyomtatásban 2021-ben megjelent disszertációja az első monográfia, amely a Zsoltárok könyvét a traumakutatás szemszögéből vizsgálja. Közelebbi témáját az alcímben adja meg: *Zur Phänomenologie des Traumas in den Psalmen 22, 88, 107 und 137*.⁵³ Ebben filológiai, irodalmi és pszichológiai megközelítések segítségével a kiválasztott négy zsoltárban (Ps 22; 88; 107; 137) a traumatikus élmények irodalmi feldolgozásának fenomenológiáját mutatja be. Móricz azt vizsgálja, hogy a traumatikus események hogyan nyernek költői formát, és hogy a zsoltárok milyen rezilienciapotenciállal rendelkeznek.⁵⁴

Ahogy a Siralmak könyve esetében, úgy a panaszzsoltárok kapcsán is felmerül, hogy szövegük a trauma-feldolgozás eszközei lehetnek.⁵⁵ Brent A. Strawn a pozitív pszichológiából merítve poszttraumás növekedésről (*posttraumatic growth*) is beszél, és azt feltételezi, hogy a zsoltárok a mai olvasók számára is terápiás funkcióval bírnak, hozzájárulnak a traumából való gyógyuláshoz.⁵⁶ Rebecca Poe Hays a 78. zsoltárt Judith Herman traumaterápiás megközelítésének fényében elemezi, és emellett érvel, hogy a 78. zsoltár a történet és a bölcsesség összekapcsolásával olyan biztonságos környezetet kíván teremteni, amelyben a traumatizált közösség újra felépülhet és az Istennel kötött szö-

⁵¹ Westermann: *Rolle der Klage* (1974), 258.

⁵² Verde: *Trauma, Poetry, and the Body* (2020), 208–230.

⁵³ „Wie die Verwundeten – derer du nicht mehr gedenkst“. *Zur Phänomenologie des Traumas in den Psalmen 22, 88, 107 und 137* (FRLANT 28), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2021.

⁵⁴ A témához további tanulmányokat is közölt (németül, angolul és magyarul), nemrég közreadott egy tanulmánykötetet Dorothea Erbele-Küster és Manfred Oeming társszerkesztőkkel, ami a »Traumaforschung und alttestamentliche Exegese« (Heidelberg 2019) c. nemzetközi konferencia előadásainak anyagát tartalmazza: „Gewaltig wie das Meer ist dein Zusammenbruch“ (Klgl 2,13). *Theologische, psychologische und literarische Zugänge der Traumaforschung* (HUT 89), Tübingen, Mohr Siebeck, 2022.

⁵⁵ Janowski: *Das erschöpfte Selbst* (2016).

⁵⁶ Strawn: *Trauma* (2016), 143–160.

vetséghez igazíthatja magát.⁵⁷ Trauma-hermeneutikai szempontból a bosszúzsoltárok néha durva és erőszakos nyelvezete is része lehet a gyógyulás folyamatának. Ez egy olyan szimbolikus kifejezőmód – így Christopher G. Frechette –, melyben a traumatizált áldozat biztonságos körülmények között konfrontálódhat az elkövetővel (*internalized perpetrator*). Ebben az erőszakos képzelgésben már nem sérül senki, ellenben az áldozat a gyógyulás útjára léphet.⁵⁸ Ezek a tanulmányok mind abból indulnak ki, hogy a zsoltárok egyszerre leíró (deskriptív) és gyógyító (terápiás) jelleggel is bírnak.

Danilo Verde újabban egy másik szempontra is rávilágít, amikor azt fogalmazza meg, hogy a bibliai szövegek nemcsak a közösség meggyógyítására, de annak megsebzésére is alkalmasak. Az emlékezés elevenen tart régi sebeket, és a kollektív panaszénekek recitálása újra traumatizálja a közösséget, mégpedig nem pszichológiai, hanem kulturális értelemben, hogy Izráel felismerje sebzettségét és az igényét a megújulásra. Ennélfogva a babiloni fogság mint kollektív trauma a perzsa kori Jehud (választott) kulturális traumája lesz.⁵⁹

Alphonso Groenewald a trauma-hermeneutikát a Zsoltárok könyve redakciótörténetével kombinálja. Ő azonban nem a panasz műfajára figyel, hanem az I. és II. zsoltárkönyv szegénYTEOLÓGIAI redakciójában véli felfedezni a trauma perspektíváját.⁶⁰

3.4. JÓB KÖNYVE

Jób könyvének prózai bevezetője egy ember szélsőségesen traumatikus élményéről számol be, aki pillanatok alatt elveszíti gyermekeit, vagyonát és egészségét, majd ezután hét napig nem szól egyetlen szót sem (Jób 2,13). Jób traumát szenvedett.

A könyv traumaelméleti feldolgozását Dan Mathewson végezte el 2016-os monográfiájában, melyben a könyvet túlélőirodalomként (*survival literature*) definiálja, értelmezési kulcsát pedig Jób halálképében látja. Jób haláltapasztalatként beszél szenvedéséről. Katasztrófák túlélői gyakran tanúsítanak hasonló hozzáállást, amikor azért küzdenek, hogy valami értelmet találjanak a halálban, és felismerjék a halál helyét az élet kontinuitásában.⁶¹

Számos tanulmány létezik még, melyek egy-egy sajátos szempontot emelnek ki, hogy megragadják a trauma jelenségét Jóbnál. Samuel Balentine (2008) a Jób-prológot vizsgálja a trauma szemszögéből, különösen is az „ok nélkül” (Jób 2,3) kifejezést. Juliana

⁵⁷ Hays: *Trauma, Remembrance, and Healing* (2016), 183–204.

⁵⁸ Frechette: *Internalized Perpetrator* (2014), 71–84. A panaszénekek terápiás alkalmazásához lásd Dickie: *Biblical Lament and Psychotherapy* (2019), 885–907. A bibliai szövegek terápiás hasznosíthatóságának kritikájához lásd Janzen: *Claimed and Unclaimed Experience* (2019).

⁵⁹ Verde: *From Healing to Wounding* (2022), 345–361.

⁶⁰ Groenewald: *Trauma Perspective of the Redaction of the Poor* (2018), 790–811.

⁶¹ Mathewson: *Death and Survival* (2006).

Claassens (2015) a „tragikus nevetés” koncepcióját karolja föl Jób-értelmezésében.⁶² A dogmatikus vigasztalók karikatúrájában a humor elemeit fedezhetjük fel, Isten beszédei a 38–41. fejezetben tele vannak komikus állatábrázolásokkal. A tragikus nevetés az ellenállás egy lehetséges módja, védekezési mechanizmus a trauma közepette, mert segít meglátni az embertelenség közepette is az emberit, és segít átlépni azt a vékony határt, ami a tragédia és a komédia között van.

A bibliai trauma-hermeneutika legfontosabb antológiái további tanulmányokat tartalmaznak Jób könyvéről. Kirsten Nielsen (2014) Ronnie Janoff-Bulman elméletét (*shattered assumptions theory*) próbálja beépíteni Jób könyvének értelmezésébe.⁶³ Gerald O. West (2016) esszéjében összekapcsolja a traumaelméletet (dél-afrikai kontextusban) a *Contextual Bible Study* folyamatával.⁶⁴ Legutóbb Manfred Oeming (2022) írt kritikai értékelést Jób könyvéről a traumakutatás összefüggésében.⁶⁵

3.5. ÓSZÖVETSÉGI TÖRTÉNETÍRÁS

Az ószövetségi történetírás és a traumakutatás metszéspontjában az a problematika áll, hogy a trauma és a történelem természetük szerint antitetikus viszonyban állnak egymással. A trauma narratívaellenes, valójában anti-történelem, hiszen nem illeszkedik az aktuális világtkép keretein belül megfogalmazódó történelmi narratívába, mert nem értelmezhető történelemként.

Ebben a témakörben David Janzen munkásságát lehet kiemelni, aki a Deuteronomista Történeti Mű traumaelméleti megközelítésére vállalkozik, és arra az eredményre jut, hogy a trauma a történeti művön átívelő metanarratívát folyamatosan megszakítja, megbomlasztja, aláaknázza. A trauma ott érzékelhető, ahol a narratívában lyukak, hiányok tapasztalhatóak, ahol kétértelművé vagy ellentmondásossá válik az elbeszélés. A trauma tehát paradox módon a hiány által van jelen a történeti műben.⁶⁶ Janzen szerint a művet egyetlen szerző írta a fogságban az ott élő közösség számára. A szerző nem élte át közvetlenül Jeruzsálem lerombolását, de egy túlélő család leszármazottja, és egy olyan közösség tagja, amelyet a trauma alakított.⁶⁷

David Janzen egy későbbi monográfiájában (2019)⁶⁸ a Királyok könyvét és a Jeremiás Siralma veti össze abból a szempontból, hogy miként reflektálnak ugyanarra a traumatikus eseményre, Jeruzsálem pusztulására. Janzen a két irodalmi reflexiót egymás

⁶² Claassens: *Tragic Laughter* (2015), 150–151.

⁶³ Nielsen: *Post-traumatic Stress Disorder* (2014), 62–70.

⁶⁴ West: *Between Text and Trauma* (2016), 209–230.

⁶⁵ Oeming: *Das Buch Hiob im Lichte der Traumaforschung* (2022), 197–221.

⁶⁶ Janzen: *Violent Gift* (2012), 5–6.

⁶⁷ Janzen: *Violent Gift* (2012), 4.6. Mindenesetre Janzen nem diagnosztizálja PTSD-vel a történeti mű fogságkori szerkesztőjét.

⁶⁸ Janzen: *Trauma and the Failure of History* (2019).

tökéletes ellentétének tartja: míg a Királyok könyve a katasztrófa értelmes magyarázatára törekszik, és a múlt traumatikus eseményeit a történelem részének tekinti, addig a Siralmak könyve számára a megtörtént események nem a múlt részei, hanem a jelené, amit a trauma (és annak ismétlődő átélése) tesz folyamatossá és állandósulttá.⁶⁹

David Carr joggal jegyzi meg, hogy a fogság korának pontos körülményeiről és eseményeiről nem számol be részletesen az Ószövetség. Ő ezt az irodalmi hallgatást a trauma jelének tekinti.⁷⁰

3.6. TOVÁBBI ÓSZÖVETSÉGI IRATOK

Az Ószövetség többi iratának traumaelméleti megközelítésére csak szórványosan találunk példákat. Néhány tanulmány a Pentateuchos elbeszéléseire összpontosít. Ezek a tanulmányok arra következtetnek, hogy a Pentateuchos egyes alakjainak történetei egyfajta „fedőemlék”-ek (*screen memory*), amelyek elfedik a fogság traumáját. Ezekben az elbeszélésekben a jelentős emlékeket kevésbé jelentősek takarják ki, hogy a traumatizált közösség – amely nem volt hajlandó közvetlenül beszélni jelenlegi állapotáról – megbirkózzon a traumával.⁷¹ Frechette és Boase azt is megjegyzi, hogy a trauma-hermeneutika olyan szövegekre is alkalmazható, amelyek háttérben a traumatikus élmény történelmileg nem igazolható. Példaként említik Ruth vagy Jób történetét.⁷² Nem zárható ki azonban, hogy ezek az elbeszélések is fedőemlékként működnek. Még a Prédikátor könyve is úgy jelenik meg a kutatásban, mint ami a perzsa kori kolonializmus kollektív traumája által szétszakított társadalmi kötelékek helyreállításán munkálkodik.⁷³

A Kispróféták könyvének némely iratát is megkísérelte a kutatás a trauma szemszögéből újraolvasni. A közelmúltban jelentek meg ilyen tanulmányok például Hóseás,⁷⁴

⁶⁹ Tiffany Houck-Loomis teológiát végzett pszichoanalitikusként nyúl a témához (*History through Trauma*, 2018.), elemzésében Carl Gustav Jung analitikus pszichológiáján és Donald Winnicott tárgykapcsolati elméletén keresztül vizsgálja a deuteronomista történelemértelmezést, valamint Jób könyvét, amelyet szimbolikus ellen-történelemként definiál.

⁷⁰ Carr: *Reading Into the Gap* (2011), 297.

⁷¹ Vö. pl. Carr: *Holy Resilience* (2014), 96; Sonnet: *Writing the Disaster* (2016), 349–357.

⁷² Frechette–Boase: *Defining „Trauma”* (2016), 14

⁷³ Helsel: *Collective Trauma and Qobeleth* (2016).

⁷⁴ Jonathan: *Social Disorder and the Trauma* (2016).

Jóel,⁷⁵ Ámós,⁷⁶ Jónás,⁷⁷ Mikeás,⁷⁸ Náhum⁷⁹ és Habakuk⁸⁰ könyveihez. E tanulmányok legfontosabb szempontjai: az asszíriai invázió és a babiloni száműzetés traumatizáló hatása, a narratív hézagok mint a trauma jelei, a tragikus nevetés, az idegen népek elleni próféciaik rezilienciapotenciálja, a szimbolikus nyelvezet.

4. KITEKINTÉS: TOTA SCRIPTURA MINT TRAUMAIRODALOM

Thomas Römer az Ószövetség egészét „válságirodalomnak” tekinti. Ezt azzal indokolja, hogy az Ószövetség legtöbb könyve valamilyen módon Jeruzsálem elfoglalásának, a templom lerombolásának vagy a babiloni fogságnak az eseményére reflektál, új irányt szabva a zsidó vallás fejlődésének.⁸¹

David Carr egy lépéssel tovább megy, amikor azt a tézist fogalmazza meg, hogy az egész keresztyén Bibliát a trauma határozza meg.⁸² Ez a legfőbb oka annak, hogy a Bibliát ma is olvassák. Az ókor felett kultúrái nagyszámú, magas színvonalú irodalmat hoztak létre, de ezek nagy része idővel feledésbe merült, és csak egy viszonylag szűk kör érdeklődésére tarthatnak számot. Carr a Biblia több évezredes relevanciáját elsősorban annak tulajdonítja, ahogy az az emberi szenvedésről beszél. A Biblia a szenvedés túlélésének, valamint a közösségi ellenálló- és alkalmazkodóképességnek (reziliencia) évszázados letéteményese.

⁷⁵ Haney: *Reading Joel as a Rhetorical-Therapeutic Response to Trauma* (2019); Balla: *Book of Joel as an Example of Trauma Literature* (2021).

⁷⁶ Groenewald: *Social justice versus cult criticism* (2019).

⁷⁷ Claassens: *Rethinking Humour* (2015); Boase–Agnew: *Traumatizing the Book of Jonah* (2016); Fischer: *Jona – Prophet eines traumatisierten Volkes* (2014); Fischer: *Der imperiale Traumatisierungsverursacher* (2017); Fischer: *Jonabuch als Anleitung zur Traumatisierungsbewältigung* (2018); Claassens: *Reading Jonah as a Postcolonial Trauma Narrative* (2021); Claassens: *Finding Words* (2022); Claassens: *Jonah as a Symbolic Trauma Narrative* (2023).

⁷⁸ Groenewald: *Micah 4:1–5 and the Judean Experience of Trauma* (2017); Groenewald: *Reflections of Trauma in Micah 4:1–5* (2018); Claassens: *From Traumatic to Narrative Memories* (2018); Boloje: *Traumatic effects* (2020).

⁷⁹ Garber: *Facing Traumatizing Texts* (2008); Wenyi: *Piles of Slain, Heaps of Corpses* (2017); Spronk: *The avenging God of Nahum* (2018); Wessels–Esterhuizen: *The trauma of Nineveh’s demise and downfall* (2020).

⁸⁰ Wagner–Beard: *Habakkuk as a Model for Posttraumatic Christian Prophetic Preaching* (2012).

⁸¹ Römer: *The Hebrew Bible as Crisis Literature* (2012).

⁸² Carr: *Holy Resilience* (2014).

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Alexander, Jeffrey C.: "Toward a Theory of Cultural Trauma", in: Alexander, Jeffrey C. – Eyerman, Ron – Giesen, Bernhard – Smelser, Neil J. – Sztompka, Piotr (szerk.): *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley: University of California, 2004, 1–30.
- Balla, Ibolya: "The Role of God's Mighty Acts in Joel: The Book of Joel as an Example of Trauma Literature", in: *The Biblical Annals* 11/1 (2021), 63–78.
- Becker, Eve-Marie: "Trauma Studies' and Exegesis: Challenges, Limits and Prospects", in: Becker, Eve-Marie – Doehrn, Jan – Holt, Else K. (eds): *Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions: Insights from Biblical Studies and Beyond* (SANT 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, 15–29.
- Boase, Elizabeth – Agnew, Sarah: "Whispered in the Sound of Silence" Traumatizing the Book of Jonah, in: *The Bible & Critical Theory* 12/1 (2016), 4–22.
- Boase, Elizabeth: "Fragmented Voices: Collective Identity and Traumatization in Lamentations", in: Frechette, Christopher – Boase, Elizabeth (eds.): *Bible Through the Lens of Trauma* (Semeia Studies Book 86), Atlanta: SBL, 2016, 49–66.
- Boloje, Blessing O.: "Micah 2:9 and the traumatic effects of depriving children of their parents", in: *HTS Theologiese Studies/ Theological Studies* 76/1 (2020), a5960.
- Carr, David M.: *Holy Resilience: The Bible's Traumatic Origins*, New Haven – London: Yale University Press, 2014.
- : "Reading Into the Gap: Refractions of Trauma in Biblical Prophecy", in: Kelle, Brad E. – Ames, Frank R. – Wright, Jacob L. (eds.): *Interpreting Exile: Displacement and Deportation in Biblical and Modern Contexts* (SBL Ancient Israel and Its Literature 10), Atlanta: SBL, 2011, 295–308.
- Claassens, L. Juliana: "Like a Woman in Labor: Gender, Queer, Postcolonial and Trauma Perspectives on Jeremiah", in: Maier, Christl – Sharp, Carolyn (eds.): *Prophecy and Power: Jeremiah in Feminist and Postcolonial Perspective*, London: Bloomsbury, 2013, 117–132.
- : "Facing the Colonizer that Remains: Jonah as a Symbolic Trauma Narrative", in: *CBQ* (nyomdában).
- : "Finding Words in the Belly of Sheol: Reading Jonah's Lament in Contexts of Individual and Collective Trauma", in: *Religions* 13/2 (2022), 91.
- : "From Traumatic to Narrative Memories: The Rhetorical Function of Birth Metaphors in Micah 4–5", in: *Acta Theologica/Supplementum* 26 (2018), 221–236.
- : "Preaching the Pentateuch: Reading Jeremiah's Sermons Through the Lens of Cultural Trauma", in: *Scriptura* 116/2 (2017), 27–37.
- : "Rethinking humour in the Book of Jonah: Tragic laughter as resistance in the context of trauma", in: *OTE* 28/3 (2015), 655–673.
- : "Surfing with Jonah: Reading Jonah as a Postcolonial Trauma Narrative, in: *JSOT* 45/4 (2021), 576–587.
- : "The Hidden Wounds of Structural Violence: Exploring an Intersectional Understanding of Violence in Jeremiah 4–6", in: *OTE* 31/3 (2018), 613–629.
- : "The Rhetorical Function of the Woman in Labor Metaphor in Jeremiah 30–31: Trauma, Gender and Postcolonial Perspectives", in: *JTSA* 150 (2014), 67–84.

- Dickie, June F.: “The Intersection of Biblical Lament and Psychotherapy in the Healing of Trauma Memories”, in: *OTE* 32/3 (2019), 885–907.
- Dietrich, Jan: “Cultural Traumata in the Ancient Near East”, in: Becker, Eve-Marie – Dochhorn, Jan – Holt, Else K. (eds): *Trauma and Traumatization in Individual and Collective and Dimensions: Insights from Biblical Studies and Beyond* (SANT 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, 145–161.
- : „Katastrophen im Altertum aus kulturanthropologischer und kulturphilosophischer Perspektive“, in: Berlejung, Angelika (ed.): *Disaster and Relief Management: Katastrophen und ihre Bewältigung* (FAT 81), Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, 85–116.
- Erikson, Kai: “Notes on Trauma and Community”, in: *American Imago* 48/4 (1991), 455–472.
- Esterhuizen, Elizabeth – Groenewald, Alphonso: “And it shall come to pass on that day, the Lord will whistle for the fly which is at the end of the water channels of Egypt, and for the bee which is in the land of Assyria” (Is 7:18): Traumatic Impact of the Covid-19 Virus as a Lens to Read Isaiah 7:18–25, in: *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 77/3 (2021), a6333.
- Esterhuizen, Elizabeth: *A Study of the Tension Between Despair and Hope in Isaiah 7 and 8 from a Perspective of Trauma and Posttraumatic Growth* (PhD Diss.), Pretoria: UNISA, 2016.
- Fischer, Irmtraud: „Alles andere als zum Lachen“ Das Jonabuch als Anleitung zur Traumatisierungsbewältigung, in: Fabry, Heinz-Josef (szerk.): *The Books of the Twelve Prophets. Minor Prophets – Major Theologies* (BETL 295), Leuven: Peeters, 2018, 305–314.
- : „Der imperiale Traumatisierungsverursacher. Eine Facette der Darstellung von Assur und Ninive in der Bibel“, in: Gießauf, Johannes (szerk.): *Zwischen Karawane und Orientexpress. Streifzüge durch Jahrtausende orientalischer Geschichte und Kultur. Festschrift für Hannes Galter* (AOAT 434), Münster: Ugarit-Verlag, 2017, 99–109.
- : „Jona – Prophet eines traumatisierten Volkes“, in: Wimmer, Stefan Jakob – Gafus, Georg (szerk.): „Vom Leben umfassen“. *Ägypten, das Alte Testament und das Gespräch der Religionen. Gedenkschrift für Manfred Görg* (ÄAT 80), Münster: Ugarit-Verlag, 2014, 33–41.
- Frechette, Christopher G. – Boase, Elizabeth: “Defining ‘Trauma’ as a Useful Lens for Biblical Interpretation.” in: Frechette, Christopher – Boase, Elizabeth (szerk.): *Bible Through the Lens of Trauma* (Semeia Studies Book 86), Atlanta: SBL, 2016, 1–23.
- Frechette, Christopher G.: “Destroying the Internalized Perpetrator: A Healing Function of the Violent Language Against Enemies in the Psalms”, in: Becker, Eve-Marie – Dochhorn, Jan – Holt, Else K. (szerk.): *Trauma and Traumatization in Individual and Collective and Dimensions: Insights from Biblical Studies and Beyond* (SANT 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, 71–84.
- Furman, Rafael: “Trauma and Post-Trauma in the Book of Ezekiel”, in: *OTE* 33/1 (2020), 32–59.
- Garber, David G.: “A Vocabulary of Trauma in the Exilic Writings”, in: Kelle, Brad E. – Ames, Frank R. – Wright, Jacob L. (eds.): *Interpreting Exile: Displacement and Deportation in Biblical and Modern Contexts* (SBL Ancient Israel and Its Literature 10), Atlanta: SBL, 2011, 309–322.
- : “Trauma Theory and Biblical Studies”, in: *Currents in Biblical Research* 14/1, (2015), 24–44.
- : *Trauma, History and Survival in Ezekiel 1–24* (PhD. Diss), Atlanta: Emory University, 2005.

- —: “Traumatizing Ezekiel, the Exilic Prophet”, in: Ellens, J. Harold – Rollins, Wayne G. (szerk.): *Psychology and the Bible: A New Way to Read the Scriptures, Volume Two: From Genesis to Apocalyptic Vision*, Westport – London: Praeger, 2004, 215–235.
- —: “Facing Traumatizing Texts: Reading Nahum’s Nationalistic Rage”, in: *RevExp* 105 (2008), 285–294.
- Gesenius, Wilhelm (szerk.): *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Heidelberg – Dordrecht – New York et al.: Springer Verlag, ¹⁸2013.
- Groenewald, Alphonso: “Trauma is suffering that remains”. The contribution of Trauma Studies to Prophetic Studies, in: *Acta Theologica* 26 (2018), 88–102.
- —: “A Trauma Perspective of the Redaction of the Poor at the End of Book I (Pss 3–41) and Book II (Pss 42–72) of the Psalter”, in: *OTE* 31/3 (2018), 790–811.
- —: “Micah 4:1–5 and the Judean Experience of Trauma”, in: *Scriptura* 116/2 (2017), 55–65.
- —: “For her wound is incurable: it has come to Judah” (Micah 1,9): Reflections of Trauma in Micah 4:1–5, in: Fabry, Heinz-Josef (szerk.): *The Books of the Twelve Prophets. Minor Prophets – Major Theologies* (BETL 295), Leuven: Peeters, 2018, 353–364.
- —: “But let justice roll down like waters, and righteousness like an ever-flowing stream” (Am 5:24). Social justice versus cult criticism in Amos (5:21–24) and Isaiah (1:10–20): A trauma perspective, in: *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 75/3, a5629.
- —: “For great in your midst is the Holy One of Israel” (Is 12:6b): Trauma and Resilience in the Isaianic Psalm, in: *HTS Theologiese Studies/ Theological Studies* 73/4 (2017), a4820.
- —: “A New Creation and a New City Overcome Trauma: Prophecy and Torah in Isaiah 65: 16b–25”, in: Häusl, Maria (szerk.): *Denkt Nicht Mehr an Das Frühere! Begründungsressourcen in Esra/Nehemia und Jes 40–66 im Vergleich* (BBB 184), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht – Bonn University Press, 2017, 93–11.
- Grohmann, Marianne: „Individualität und Selbstreflexion in den Klageliedern“, in: Andreas Wagner – Jürgen van Oorschot (szerk.): *Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments* (VWGTh 48), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017, 259–277.
- Haney, Micah L.: *Reading Joel as a Rhetorical-Therapeutic Response to Trauma* (PhD Diss), Pasadena: Fuller Theological Seminary, 2019.
- Helsel, Philip Browning: “Shared Pleasure to Soothe the Broken Spirit: Collective Trauma and Qoheleth”, in: Frechette, Christopher – Boase, Elizabeth (eds.): *Bible Through the Lens of Trauma* (Semeia Studies Book 86), Atlanta: SBL, 2016, 85–104.
- Holt, Else K.: “The Strongman (Geber) Speaks Back: Trauma, Cultural Memory, and Gender in Lamentations”, in: Erbele-Küster, Dorothea – Móricz, Nikolett – Oeming, Manfred (szerk.): „Gewaltig wie das Meer ist dein Zusammenbruch“ (Klgl 2,13). *Theologische, psychologische und literarische Zugänge der Traumaforschung* (HUT 89), Tübingen: Mohr Siebeck, 2022, 133–146.
- Houck-Loomis, Tiffany: *History through Trauma: History and Counter-History in the Hebrew Bible*, Eugene: Pickwick, 2018.
- Janowski, Bernd: „Das erschöpfte Selbst. Zur Semantik der Depression in den Psalmen und im Ijobbuch“, in: Johannes Schnocks (szerk.): „Wer lässt uns Gutes sehen?“ (Ps 4,7). *Internationale Studien zu Klagen in den Psalmen* (HBS 85), Freiburg – Basel – Wien: Herders, 2016, 95–143.

- Janzen, David: *The Violent Gift: Trauma's Subversion of the Deuteronomistic History's Narrative* (LHBOTS 561), London – New York: T&T Clark, 2012.
- : *Trauma and the Failure of History. Kings, Lamentations, and the Destruction of Jerusalem* (Semeia Studies 94), Atlanta: SBL, 2019.
- : “Claimed and Unclaimed Experience: Problematic Readings of Trauma in the Hebrew Bible”, in: *Biblical Interpretation* 27/2 (2019), 163–185.
- Jobling, David: “An Adequate Psychological Approach to the Book of Ezekiel”, in: Ellens, J. Harold – Rollins, Wayne G. (szerk.): *Psychology and the Bible: A New Way to Read the Scriptures*, Westport: Praeger, 2004, 203–213.
- Jonathan, Kavusa Kivatsi: “Social Disorder and the Trauma of the Earth Community: Reading Hosea 4:1–3 in Light of Today's Crises”, in: *OTE* 29/3 (2016), 481–501.
- Joyce, Paul M.: “The Prophets and Psychological Interpretation”, in: Day, John (szerk.): *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, New York: T&T Clark, 2010, 133–148.
- Kelle, Brad E.: “Dealing with the Trauma of Defeat: The Rhetoric of the Devastation and Rejuvenation of Nature in Ezekiel”, in: *JBL* 128/3 (2009), 469–490.
- Linafelt, Tod: *Surviving Lamentations: Catastrophe, Lament, and Protest in the Afterlife of a Biblical Book*, Chicago – London, University of Chicago Press, 2000.
- Maier, Christl M.: „Kollektive und individuelle Traumata im Jeremiabuch“, in: Erbele-Küster, Dorothea – Móricz, Nikolett – Oeming, Manfred (szerk.): „Gewaltig wie das Meer ist dein Zusammenbruch“ (Klgl 2,13). *Theologische, psychologische und literarische Zugänge der Traumaforschung* (HUT 89), Tübingen: Mohr Siebeck, 2022, 99–117.
- : „Wer ist schuld am Untergang Jerusalems? Das Jeremiabuch als Erzählung eines kulturellen Traumas“, in: *Bibel und Kirche* 77/1 (2022), 11–15.
- : „Wer schreibt Geschichte? Ein kulturelles Trauma und seine Träger im Jeremiabuch“, in: *Vetus Testamentum* 70 (2020), 67–82.
- Markl, Dominik: „Trauma / Traumatheorie“ (2020), in: *WiBiLex*, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/41144/> (utolsó megtekintés: 2022. 12. 17.)
- Mathewson, Dan: *Death and Survival in the Book of Job. Desymbolization and Traumatic Experience* (LHBOTS 450), New York – London: T&T Clark, 2006.
- Móricz, Nikolett: „Wie die Verwundeten – derer du nicht mehr gedenkst“. *Zur Phänomenologie des Traumas in den Psalmen 22, 88, 107 und 137* (FRLANT 28), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2021.
- : „Traumák a zsoltárokbán. Az erőszak narratívájának poétikai feldolgozása a 22. zsoltár példáján“, in: *Ókor* 18/3 (2019), 85–95.
- Nielsen, Kirsten: “Post-traumatic Stress Disorder and the Book of Job”, in: Becker, Eve-Marie – Doehhorn, Jan – Holt, Else K. (szerk.): *Trauma and Traumatization in Individual and Collective and Dimensions: Insights from Biblical Studies and Beyond* (SANT 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, 62–70.
- O'Connor, Kathleen M.: *Jeremiah. Pain and Promise*, Minneapolis: Augsburg Fortress, 2011.
- : *Lamentations and the Tears of the World*, Maryknoll: Orbis Books, 2002.
- Odell, Margaret: “Fragments of Traumatic Memory: salmê zākār and Child Sacrifice in Ezekiel 16:15–22”, in: Frechette, Christopher – Boase, Elizabeth (eds.): *Bible Through the Lens of Trauma* (Semeia Studies Book 86), Atlanta: SBL, 2016, 107–124.

- Oeming, Manfred: „Das Buch Hiob im Lichte der Traumaforschung“, in: Erbele-Küster, Dorothea – Móricz, Nikolett – Oeming, Manfred (szerk.): *„Gewaltig wie das Meer ist dein Zusammenbruch“ (Klgl 2,13). Theologische, psychologische und literarische Zugänge der Traumaforschung* (HUT 89), Tübingen: Mohr Siebeck, 2022, 197–221.
- Poe Hays, Rebecca W.: „Trauma, Remembrance, and Healing: The Meeting of Wisdom and History in Psalm 78“, in: *JSOT* 41/2 (2016), 183–204.
- Poser, Ruth: *Das Ezechielbuch als Trauma-Literature* (VT.S 154), Leiden–Boston: Brill, 2012.
- Poser, Ruth: „Ezekiel as Trauma Literature“, in: Carvalho, Corrine (ed.): *The Oxford Handbook of Ezekiel* (Oxford handbooks online), New York: Oxford Academic, 2020.
- Poser, Ruth: „No Words: The Book of Ezekiel as Trauma Literature and a Response to Exile“, in: Frechette, Christopher – Boase, Elizabeth (eds.): *Bible Through the Lens of Trauma* (Semeia Studies Book 86), Atlanta: SBL, 2016, 27–48.
- —: „Verwundete Prophetie: Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur“, in: Erbele-Küster, Dorothea – Móricz, Nikolett – Oeming, Manfred (szerk.): *„Gewaltig wie das Meer ist dein Zusammenbruch“ (Klgl 2,13). Theologische, psychologische und literarische Zugänge der Traumaforschung* (HUT 89), Tübingen: Mohr Siebeck, 2022, 119–132.
- Poulsen, Frederik: *The Black Hole in Isaiah: A Study of Exile as a Literary Theme* (FAT 125), Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.
- Reed, William Justin: *Yahweh's "Cruel Sword": The Manifestation of Punishment and the Trauma of Exile*, Baltimore: Johns Hopkins University, 2015.
- Römer, Thomas: „The Hebrew Bible as Crisis Literature“, in: Berlejung, Angelika (ed.): *Disaster and Relief Management: Katastrophen und ihre Bewältigung* (FAT 81), Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, 159–177.
- Serfontein, Johan L.: „Introducing a Re-reading of Lamentations Through the Lens of Trauma Studies: The Challenge of the COVID–19 Pandemic“, in: *In die Skriflig* 55/1 (2021), a2688.
- Smith-Christopher, Daniel: *A Biblical Theology of Exile* (Overtures to Biblical Theology), Minneapolis: Fortress Press, 2002.
- —: „Reading War and Trauma: Suggestions toward a Social-Psychological Exegesis of Exile and War in Biblical Texts“, in: Kelle, Brad E. – Ames, Frank R. – Wright, Jacob L. (szerk.): *Interpreting Exile: Displacement and Deportation in Biblical and Modern Contexts* (SBL Ancient Israel and Its Literature 10), Atlanta: SBL, 2011, 253–274.
- —: „Trauma and the Old Testament: Some Problems and Prospects“, in: Becker, Eve-Marie – Doehhorn, Jan – Holt, Else K. (szerk.): *Trauma and Traumatization in Individual and Collective and Dimensions: Insights from Biblical Studies and Beyond* (SANT 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, 223–243.
- Sonnet, Jean-Pierre: „Writing the Disaster. Resilience and Fortschreibung“, in: Dubovský, Peter – Markl, Dominik – Sonnet, Jean-Pierre: *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah* (FAT 107), Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, 349–357.
- Spronk, Klaas: „The Avenging God of Nahum as Comforter of the Traumatized“, in: *Acta Theologica* 38/26 (2018), 237–250.
- Strawn, Brent A.: „Trauma, Psalmic Disclosure, and Authentic Happiness“, in: Frechette, Christopher – Boase, Elizabeth (eds.): *Bible Through the Lens of Trauma* (Semeia Studies Book 86), Atlanta: SBL, 2016, 143–160.

- Stulman, Louis J. – Kim, Hyun Chul Paul: *You are My People. An Introduction to Prophetic Literature*, Nashville: Abingdon Press, 2010.
- Stulman, Louis J.: “Reading the Bible through the lens of trauma and art”, in: Becker, Eve-Marie – Dochhorn, Jan – Holt, Else K. (eds): *Trauma and Traumatization in Individual and Collective and Dimensions: Insights from Biblical Studies and Beyond* (SANT 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, 177–192.
- Varga Gyöngyi: „Büntetés vagy próbatétel? A szenvedés- és traumatapasztalatok reflexiói az Ószövetségben”, in: *Lelkipásztor* 95/10 (2020), 369–375.
- Verde, Danilo: “From Healing to Wounding: The Psalms of Communal Lament and the Shaping of Yehud’s Cultural Trauma”, in: *Open Theology* 8/1 (2022), 345–361.
- —: “Trauma, Poetry, and the Body: On the Psalter’s Own Words for Wounds”, in: *Biblica* 101/2 (2020), 208–230.
- Wagner, Kimberly R. – Beard, Brady Alan: “The Minor Prophets in Christianity: Habakkuk as a Model for Posttraumatic Christian Prophetic Preaching”, in: O’Brien, Julia M. (ed.): *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, Oxford: Oxford University Press, 372–383.
- Wenyi, Jacob Onyumbwe: *Piles of Slain, Heaps of Corpses: Lament, Lyric, and Trauma in the Book of Nahum* (PhD Diss.), Durham: Duke University, 2017.
- Wessels, Wilhelm J. – Esterhuizen, Elizabeth: The Trauma of Nineveh’s Demise and Downfall: Nahum 2:2–11, in: *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 76/4 (2020), a5794.
- West, Gerald O.: Between Text and Trauma: Reading Job with people living with HIV, in: Frechette, Christopher – Boase, Elizabeth (eds.): *Bible Through the Lens of Trauma* (Semeia Studies Book 86), Atlanta: SBL, 2016, 209–230.
- Westermann, Claus: Die Rolle der Klage in der Theologie des Alten Testaments, in: Albertz, Rainer – Ruprecht, Eberhard (szerk.): *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien II* (Theologische Bücherei 55), München: Chr. Kaiser, 1974, 250–268.
- Yansen, James W. S.: *Daughter Zion’s Trauma: Reading Lamentations with Insights from Trauma Studies* (PhD Diss.), Boston: Boston University, 2016.

OROSZ HERMENEUTIKA: ELÁGAZÁSOK ÉS KAPCSOLÓDÁSOK A BIBLIAI HERMENEUTIKÁHOZ

2022 februárjában – sokunk számára teljesen váratlanul – Oroszország megtámadta Ukrajnát, és e háborúskodás bizonyos értelemben mindent felnagyított és fontosabbá tett e kulturális térből, mint amilyen korábban volt. Mivel a 2022. évi Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia a hermeneutika, különösen pedig a bibliai hermeneutika kérdéseivel foglalkozik, dolgozatomban a hermeneutika oroszországi kialakulásával szeretnék foglalkozni, méghozzá először a kereszténység és a marxizmus viszonyából kiindulva, majd pedig Scsedrovickij és Bogin munkásságát vizsgálva.

I. MARX ÉS ENGELS VERSUS MÁRK ÉS MÁTÉ

Az 1845 tavaszán az akkor mindössze 27 éves Karl Marx (1818–1883) által írt *Tézisek Feuerbachról* című munka a szerző életében sosem jelent meg. Ezt a filozófia, elsősorban a materialista filozófia legkorábbi történetét taglaló ifjúkori művet 1888-ban a szerző barátja és harcostársa, Friedrich Engels (1820–1895) publikálta.¹ Engels megengedett magának pár korrektúrát a marxi szövegen. E javítások nem pusztán a marxizmustörténet kutatói számára lehetnek érdekesek, hanem a Bibliát ismerőknek, elsősorban az Újszövetség-kutatóknak is.

A marxizmus jeles francia szakértője, Georges Labica (1930–2009) írta 1987-es nagy monográfiájában a következőket erről a marxi-engelsi műről: „A legkevesebb kérdést kiváltó és legáltalánosabb feltételezés az, hogy Engels – a Marxszal való korábbi szoros együttműködésükből kiindulva – felhatalmazva érezte magát arra, hogy átdolgozzon és negyven évvel keletkezése után ki is adjon egy olyan marxi szöveget, amelyet annak szerzője nem szánt publikálásra.”²

Egy példával szeretnénk bemutatni azt, hogy a marxi alapszövegen elvégzett engelsi korrektúrák nem pusztán banális helyesírási, nyelvtani vagy tisztázó, magyarázó jellegűek voltak. A mű negyedik tézisében Marx kézírata nagyon keményen fogalmaz: „Te-

¹ A *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* című kiadványában.

² Georges Labica, *Les Thèses sur Feuerbach* (Párizs: Presses Universitaires de France, 1987). Az 1998-ban megjelent német fordításban az idézet: *Karl Marx – Thesen über Feuerbach* (Hamburg etc.: Argument Verlag, 1998), 10.

hát miután például felfedeztük, hogy a földi család a szent család titka, mármost az előbbit magát kell elméletileg és gyakorlatilag semmisítenünk.”³ Engels viszont a következő szöveget jelentette meg 1888-ban: „Tehát például miután felfedeztük, hogy a földi család a szent család titka, mármost az előbbit magát kell elméletileg bírálunk és gyakorlatilag forradalmasítanunk.”⁴ Georges Labica rávilágít: Engels nyilván tisztában volt azzal, hogy a marxi *megsemmisít* szó teljesen „más nyelven beszél”, mint az *elméletileg bírál* vagy a *gyakorlatilag forradalmasít* kifejezések, mindazonáltal „elképzeltető, hogy negyven évnyi tapasztalat és harc Engelst óvatosabbá tette azzal kapcsolatosan, mekkora ellenállást tud tanúsítani a Világi, beleértve abba a családot.”⁵

A bibliaolvasók számára ugyanakkor ez az engelsi „szerkesztői” eljárás ismerős lehet a Szentírás kapcsán is, főleg az evangéliumok redakciótörténetéből. A család témakörében Máté ugyanúgy elveszi az élet Márk radikális jézusi megjegyzésének, mint ahogyan Engels is jóval „udvariasabban” fogalmaz a „polgári” családról, mint Marx. Mk 10,11-ben ugyanis azt olvashatjuk: „Aki elbocsátja a feleségét és másikat vesz, házasságtöréssel vét ellene. És ha az asszony elhagyja férjét és máshoz megy, házasságot tör.” A mátéi Hegyi beszéd (Mt 5,32) eléggé másképpen hangzik: „Én viszont azt mondom nektek, hogy mindaz, aki elbocsátja feleségét – kivéve a parázناسág esetét –, házasságtörővé teszi, és aki elbocsátott nővel összeházasodik, házasságot tör.”

E két rövid – 19. századi, illetve bibliai – példa csak arra szeretne rámutatni, hogy érdekes és talán nem is lényegtelen párhuzamosságok vannak az akár oly távoli ideológiák között is, mint a marxizmus és a kereszténység. E hasonlóságok pedig abból adódnak, hogy mindkét eszmerendszer történetében voltak olyan korszakok, amelyek kevésbé, illetve olyanok, amelyek inkább adtak lehetőséget a reflektálásra, egyedi hermeneutikai megfontolások érvényesítésére.

2. HERMENEUTIKA A KÉSEI SZOVJETUNIÓBAN ÉS A KORAI POSZTSZOVJET OROSZORSZÁGBAN

A Szovjetunió összeomlásáig az orosz hermeneutika nemcsak „alulfejlett” volt, hanem szinte nem is létezett. A totalitárius rendszer és az olyan kísérő jelenségek, mint a háború és a világháború utáni újjáépítés, egészen a huszadik század hatvanas éveig megakadályozta a filozófiai diszciplínák kialakulását: a szocializmus vívmányainak a haj-

³ *Uo.*, 13., a kritikai kiadás letunk_1973_2-3_10_karl_tezisek.pdf (vmmi.org).

⁴ *Karl Marx és Friedrich Engels művei*, 3. kötet, Budapest: Kossuth 1976, 10.

⁵ Labica *i. m.*, 66. Még a híres tizenegyedik marxi Feuerbach-tézisen – „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt drauf an, sie zu verändern.” – is javított picit Engels, de itt valóban csak inkább nyelvileg. Engelsi változatában olvasható e tézis (1953 óta – *a ford. megjegyzése*) a berlini Humboldt Egyetem lépcsőházában, központi helyen, hatalmas arany betűkkel: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf an, sie zu verändern.” Lásd mindehhez Labica, *i. m.*, 15.

szolása, a Hitler elleni harc, majd a háború utáni újjáépítés terhei alatt nyilván alig maradt idő, kedv és impulzus a komolyabb reflektálásra.

És bár az egyetemi berkekben – ahogyan ezt a későbbiekben részletesen látni fogjuk – voltak ez alól kivételek, de a Szovjetunióban még a huszadik század hatvanas–hetvenes éveiben is alig figyeltek fel a hermeneutikára. Pedig akkor a többi ún. szocialista országban már jóval nagyobb volt az érdeklődés a filozófia iránt, no meg persze a lehetőség és a szabadság is annak művelésére. Ha a hermeneutika téma egyáltalán szóba került a Szovjetunióban, akkor is pusztán mint valami középkori vagy polgári „csökevény”, azaz alapvetően pszeudo-tudományos vagy pszeudo-filozófiai diszciplína. Ám éppen ezekben az évtizedekben meg tudtak ott is szilárdulni olyan tudományágak – például az összehasonlító nyelvészet, a genetika, sőt a jelen témánk szempontjából fontos szemiotika és kibernetika is –, amelyekre a korábbi szovjet szemlélet megvetéssel tekintett. Maga a hermeneutika majd csak a nyolcvanas években keltette fel először igazán a szovjet tudomány érdeklődését, kapcsolódva a szovjet filozófia némely korábbi próbálkozásához.

Mindazonáltal világosan kell látnunk, mindezen folyamatok egy sajátos kultúrán belül zajlottak le, ahol a filozófia nem marxista része legjobb esetben is a marxizmus előszobája lehetett, leginkább pedig rút antimarxista jelenség – vagyis hivatalosan nem igazán volt megtámogatva ezen gondolkodásmódok iránti érdeklődés. Bizarr példái e fura helyzetnek: a legnagyobb orosz ókortudósnak, Alekszej Fjodorovics Loszevnek (1893–1988) a görög–római filozófiát nyolc kötetben tárgyaló hatalmas műve csak a sajátos *Az antik esztétika története* címmel jelenhetett meg; és a nagy szovjet filozófiai lexikonban a Platón-szócikk nem lehetett hosszabb, mint a Lenint tárgyaló. Mindazonáltal tiltások is hathatnak serkentőleg – először csak maroknyi tudós, majd idővel a szovjet értelmiség tágabb körei számára is.

3. GEORGIJ PETROVICS SCSEDROVICKIJ (1929–1994), A MOSZKVAI LOGIKAI KÖR ÉS A MOSZKVAI METODOLÓGIAI KÖR

Scsedrovickij a szovjet filozófusok háború utáni generációjához tartozott. A moszkvai egyetemen tanult 1946 és 1953 között, először fizikát, majd 1949-től filozófiát. A Sztálin 1953. márciusi halálát közvetlenül követő időkben szokatlanul szabad és tartalmas viták zajlottak a fiatalabb és az idősebb szovjet filozófusgenerációk között: a résztvevők magától értődően mindannyian marxisták voltak, ugyanakkor nem pusztán a marxista tanítás bizonyos árnyalataiban képviseltek eltérő véleményt, hanem sokszor egészen alapvető kérdésekben is. Scsedrovickij egyik interjújából vett néhány példa jól mutatja e sokféleséget: Mi a filozófia tárgya: a lét mint olyan vagy csak a lét megismerése? Az emberek mint a társadalom külön-külön tagjai bizonyos törvények alapján cseleksze-

nek-e, vagy alapvetően szabadok? Mennyiben fontos a marxizmus számára Hegel vagy Spinoza?⁶

Scsedrovickij és néhány társa⁷ megalapította az ún. Moszkvai Logikai Kört (*Moszkovszkij Logicseszki Kruzsok* =MLK), amely 1952 és 1958 között legálisan működött. E kör működésére alapvetően az állandó tagoknak és azok viszonylag nagyszámú baráti társaságának hosszú-hosszú beszélgetései voltak jellemzők. A séták Moszkva utcáin és terein zajlottak – hideg teleken pedig a moszkvai metró föld alatti csarnokaiban és folyosóin –, valamint részben a szovjet főváros kocsmaiban, miután a résztvevők már kifáradtak a hosszú járkálásban.

A csoport legidősebb tagjától, Zinovjev-től hangzott el az egyik vita során, hogy ha Marx jelen lenne beszélgetésükön, akkor a Feuerbachkal kapcsolatos tizenegy téziséhez hozzáillesztene még egy tizenkettediket is: „A polgári filozófusok a világot (legalább) megmagyarázták, a szovjet filozófusok azonban még ezt sem teszik meg.” (Amikor később Scsedrovickij elmesélte e történetet, hozzátette, Zinovjev hallgatósága vastapssal reagált e meglehetősen „szovjetellenes” szentenciára.) Zinovjev, Scsedrovickij és társaik – valamint a szintén a fiatalabb nemzedékből származó néhány ellenlábasuk is – sokat tettek azért, hogy a korábbi lehetetlen tudományos helyzetnek egyszer vége legyen. A moszkvai egyetem filozófiai tanszékén végül is két irányzat alakult ki: az egyiknek a vezetője az újhegeliánus Evald Iljenkov (1924–1979) volt, a másiké, az ún. (logikai)-metodológiai iskoláé pedig Zinovjev. Fontos látnunk, hogy az itt tárgyalt elméletek egyike sem a marxizmus megdöntésére irányult, jóllehet e gondolkodásmódok mindegyike a marxizmus nem hagyományos (újra)értelmezésén alapult.⁸ Igen termékeny interpretációjuk szerint a dialektikus materializmus az idealista dialektika és a materialista filozófia kombinációja, vagyis a materializmus és az idealizmus egyfajta szintézise.

Az ötvenes évek végén elváltak a Moszkvai Logikai Kör vezetőinek az útjai: minden tehetségük ellenére sem tudtak kidolgozni olyan közös módszertant, amely tovább is egyben tudta volna tartani közösségüket. Scsedrovickij körül hamar kialakult egy újabb kör, melynek legfontosabb jelszava a „metodológia” lett. E csoport jóval nagyobb volt,

⁶ E helyütt és később is Scsedrovickij 2003-ban nyilvánosságra került *Én mindig idealista voltam* című visszaemlékezésére hivatkozom: https://conflictmanagement.ru/wp-content/uploads/2015/04/i_idealist.pdf?ysclid=le174tacpy624322780.

⁷ E társak Alekszandr Alekszandrovics Zinovjev (1922–2006), Borisz Andrejevics Grusin (1929–2007) és Merab Konsztantinovics Mamardasvili (1930–1990) voltak, akik közül a legfontosabb szerepet a többieknél idősebb Zinovjev játszotta. Ő később Németországban élt logikakutatóként, de íróként is befutott.

⁸ A marxizmusnak mint olyannak az esetleges kritizálása inkább Zinovjev-re, mint Scsedrovickij-re volt jellemző. Mivel a szovjet világot akarták megváltoztatni (kijavítani), ezért inkább marxisták maradtak, mert a marxizmus számított az igazi forradalmi tanításnak.

mint a másik, és sokkal tovább fenn is tudott maradni: ez volt a Moszkvai Metodológiai Kör (*Moszkovszkij Metodologicseskij Kruszok*=MMK).⁹

Az MMK tevékenységének részletes bemutatása e helyen lehetetlen, de nem is szükséges.¹⁰ Témánk szempontjából most annyi a fontos, hogy szoros baráti kapcsolatba került Scsedrovickijel és az MMK tagjaival egy filológus, Georgij Iszajevics Bogin (1929–2001), aki igen komolyan érdeklődött a megértés problematikája iránt, és a maga részéről aktívan támogatta Scsedrovickij kutatásait.

4. BOGIN ÉS A TVERI HERMENEUTIKAI ISKOLA

A kevés hermeneutika témájú szovjet könyv közül az elsőt éppen Bogin publikálta 1982-ben *Filológiai hermeneutika* címmel.¹¹ Bogin ekkor már (egészen haláláig) Kalinyinban (ma: Tver) élt, e Moszkva és Leningrád (Szentpétervár) között fekvő régi megyeközpontban.

Hogyan viszonyul egymáshoz ez az új (tveri) iskola és Scsedrovickij ún. metodológiája? A következőket mondja erről Nyina Olegovna Gucsinszkaja (1937–2001), aki maga egy másik (szentpétervári) iskolához tartozott: „Azt a kérdést kell feltenni: Önálló tudomány-e a hermeneutika, vagy inkább egy értelmezési módszer, pontosabban a módszer módszere, hiszen interpretáció, analízis, értelmezés már eleve módszere minden tudománynak? De melyik tudomány használja módszereként a hermeneutikát? Az új orosz hermeneutika egyik iskolája, a Scsedrovickij–Bogin-féle úgy adott választ erre a kérdésre, hogy a hermeneutikát átkeresztelte metodológiára, vagyis a hermeneutikát a módszer tudományává tette.”¹²

Gucsinszkaja tehát azonosítja a hermeneutikát és a metodológiát. Szerintünk ez az azonosítás ugyan nem teljesen pontos, de Scsedrovickij és Bogin, illetve tanítványaik intenzív együttműködése alapján mégis elfogadhatónak tűnik.

Először azt nézzük most meg, mit gondolt és tanított Scsedrovickij a hermeneutika tárgyát képező „megértésről” (oroszul: *ponyimanyije*).¹³ Szerinte a megértés egy sajátos, „kevert” intellektuális funkció, amelyből majd kinő a többi forma: a gondolkodás, a

⁹ Egyesek merész vélekedése szerint az MMK még ma is működik. Annyi tényleg elmondható, hogy Scsedrovickij fia, Pjotr Scsedrovickij (szül. 1958) és a kör néhány további tagja ma is nagyon aktív.

¹⁰ Az MMK működésével kapcsolatban leginkább a Franciaországban és Angliában nem is olyan rég megjelent következő köteteket ajánlom figyelmükbe: Svetlana Tabachnikova, *Le Cercle de méthodologie de Moscou (1954–1989). Une pensée, une pratique* (Párizs: EHSS, 2007), valamint Viktor Khristenko et al. (eds.), *Methodological School of Management* (London: Bloomsbury, 2014), leginkább I, 1–137, ahol Scsedrovickij szövegei olvashatók.

¹¹ G. Bogin, *Filologicseskaja germenевtika*, Kalinyin: Kalinyinszkij Goszudarsztvennij Universzitet, 1982.

¹² Nina O. Gučinskaja, *Hermeneutika in nuce* (Szentpétervár: Cerkov' i kultura, 2002), 10.

¹³ A továbbiakban közöltek Scsedrovickij azon 1988/9-es nyilvános előadásából merítjük, amelyek megtalálhatók az interneten.

gondolattevékenység, a reflektálás.¹⁴ A megértés funkciójával Scsedrovickij szerint kisebb-nagyobb mértékben minden egyes ember rendelkezik, mivel az immanens funkciója az embernek mint olyannak. Nem ilyen immanens azonban a gondolkodás funkciója, amelyet gyermekből felnőtté válása során nem sajátít el automatikusan az ember. Mivel a gondolkodás Scsedrovickij szerint „egzotikus” tevékenység, ezért aki azt külön nem sajátította el, nem is gyakorolja soha: a legtöbb ember esetében a megértés foglalja el a gondolkodás helyét.

Scsedrovickij rendszerében a megértés tehát alacsonyabb szintű, ám fontos látnunk, hogy így módon ez a megértés alapvetően önállóvá lesz – így végre megnyílik a tér a hermeneutika mint önálló és nagyon szignifikáns filozófiai (vagy, ha tetszik, metodológiai) diszciplína előtt. Scsedrovickij szerint megértés nélkül nincs gondolkodás és cselekvés, miközben előbbi létezik a két utóbbi nélkül. Vagyis minden intellektuális ténykedés alapja a megértés.

E ponton érdemes kitérnünk Scsedrovickij nézeteinek egyik sajátos vonására. Scsedrovickij már fiatal korában arról álmodozott, hogy találni kellene valami alkalmas teret az értelmiség tudományos és filozófiai vizsgálódásai számára – és e teret olykor „Nagy Rómának” (*Velikij Rim*) nevezte. Idővel aztán rájött arra, hogy e vizsgálódások legalkalmasabb tere éppen az a kör, amelyet ő és társai hoztak létre, és hogy e „Nagy Róma” hatása egyre intenzívebbé válhat, ha ő és munkatársai folytatják e formában ténykedésüket. Scsedrovickij ezen gondolatmenete képezte az alapját a szovjet és posztszovjet társadalom felsőbb köreiben uralkodó későbbi „elittudatnak”, sőt Scsedrovickij döntően hozzájárult ehhez az elittudathoz, amely ma is tapasztalható a volt szovjet területéken a politikában, gazdaságban és természetesen a tudományban is.¹⁵

A „megértés vs. gondolkodás” problematika Scsedrovickij által javasolt megoldásával összevetve egyértelmű: a hermeneutika körül más volt a helyzet, hiszen a hermeneutika sosem volt privilegizált, kiemelt helyzetben a Szovjetunióban (és a későbbiekben sem került olyan pozícióba). Már maga Bogin személye, pályája is különbözik a „nagy tanítótól”, Scsedrovickijétől. Mert bár Bogin a „második fővárosban”, Leningrádban (Szentpétervár) született – ugyanabban az évben, mint Moszkvában Scsedrovickij –, de szinte egész tudományos pályáját az észak-kazahsztáni Koksetau városban, majd pedig a már említett Tverben (a szovjet időkben: Kalinyin) töltötte; előbbi helyen doktorált 1966-ban, utóbbiban habilitált, de csak 1985-ben. Sokban különböző élethelyzetük azonban egyáltalán nem zavarta kettejük együttműködését. Bogin szerepe meghatározó lett az ún. metodológiai programban.

¹⁴ E ponton nem szükséges pontosabban körülhatárolnunk ezeket a Scsedrovickij gondolkodása számára kulcsfontosságú orosz fogalmakat: *műslenyije*, *müszlegyejatyelnoszty*, *reflekszija*.

¹⁵ Egy-két jellegzetes Scsedrovickij-kijelentés e témában: „Gondolkodás nélkül egyetlen lépést sem tud tenni még a leghanyagabb bürokrata sem: e szükséges egzotikus funkciót gyakorlás által sajátítja el.” Másutt: „A gondolkodás azokra jellemző, akik magukhoz ragadták a hatalmat.”

Scsedrovickij és Bogin egyetértettek abban, hogy míg a gondolkodás folyamata bizonyos tartalmakat (*szogyerzsanyija*) dolgoz fel és tesz magáévá, addig a megértés alapját bizonyos értelmek (*szmüszlü*) képezik. Bogin így ír: „A szerző és a befogadó működés-módja különbözik egymástól. Ezért »a megértés különböző értelmeket fedezhet fel ugyanabban a szövegben«.” A második mondat alapvetően idézet, és természetesen Scsedrovickijtől származik.¹⁶

Bogin hermeneutikájának fontos vonása, hogy nála egymás mellett állnak különböző megértési lehetőségek. Leginkább angol és orosz szépirodalmi szövegekkel foglalkozó tudósként például úgy véli, elsorvasztanánk Puskin „tartalmiságát”, ha *Anyegin*jéből csakis azt értenénk meg, amit Puskin kortársai értettek belőle, ám ugyanilyen baj lenne, ha mi nem értenénk meg Puskin kortársait. A kreatív szépírótól származó „tartalmiság” legitim és szükségszerű tárgya a szöveg olvasói megértésének, de nem lehet megállni ennél a pontnál: a megértésnek tágabbnak kell lennie annál, mint amit, úgymond, a szerző mondani akart.

Bogin hermeneutikai szemléletében fontos az, hogy nem minden megértés nevezhető találónak, de még legitimnek sem feltétlenül – lett légyen e megértés gyakori vagy „normális” vagy olyan, amelyet látszólag eléggé körülbástyáztak az értelmezendő szövegből vett idézetekkel.¹⁷ Ez a Bogin által „epifenomenálisnak” nevezett megértés szerinte sok irodalomtudósra jellemző, nem pusztán a szovjetekre – Bogin kritikája mindannyiuknak szól. A brit-kanadai A. Colin Wrightnak például azt veti szerzőnk a szemére, hogy Bulgakov *Mester és Margarita* ját epifenomális módon (félre)érti, amikor az ördögök és boszorkányok regénybeli felbukkanását a szöveg vallásossága jegyének veszi. Természetesen nem feltétlenül kell egyetértenünk Bogin Wright-kritikájának e konkrét megjegyzésével, ám a hermeneutikai problémára szerzőnk valóban helyesen mutatott rá.¹⁸

Bogin szerint a „meg nem értésnek” (*nyeponyimanyije*) a kérdése a hermeneutika kulcsproblémája. Mert igenis minden „hermeneutikai szituációban” megvan az értel-

¹⁶ Bogin nagyon szívesen idézi Scsedrovickij munkáit, de olykor olyan, korábbi álláspontját eleveníti fel, amelyet Scsedrovickij akkorra már feladott. Scsedrovickij például a hetvenes években revideálta azon korábbi nézetét, mely szerint a megértés a reflexió része lenne – Bogin azonban még 1982-ben is a korábbi értelemben hivatkozik Scsedrovickijre. Azt is figyelembe kell vennünk, hogy Bogin *Filológiai hermeneutika* című munkája pedagógiai jellegű könyv volt, és így nyilván konzervatívabb kellett legyen – különösen a Szovjetunióban – egy olyan forradalmi gondolkodó felvetéseinél, mint Scsedrovickij.

¹⁷ E szempont megfontolandó azon teológusok számára is, akik ó- és újszövetségesként gyakran már-már profi filológusok óhajtanak lenni.

¹⁸ Abban a korban elvárás volt a szovjet tudósok irányába, hogy kritikával illessék az ún. „polgári” szlavistákat, leginkább a „szovjetség” vagy az „oroszság” félreértése miatt. Egyébiránt azon a helyen, ahol írásában Wright mély vallásosságot tulajdonít Bulgakov regényének [Antony C. Wright, „Satan in Moscow: An Approach to Bulgakov's *The Master and Margarita*”, in: *PMLA* 88 (1973): 1162–72, 1171], éppen nem az ördögökről és boszorkányokról van szó: „úgy gondolom, valamilyen »Istennek« a fogalma implicit módon jelen van itt, úgyhogy végül is ez egy rendkívül vallásos könyv. Ám mégsem szükséges szűk, hagyományos értelemben definiálni ezt az »Istent«.” (*uo.*)

mezőnek a lehetősége arra, hogy értsen vagy ne értsen, attól függően, hogy az adott szituációt fel tudta-e dolgozni vagy sem. Bogin jelzi: a „szocialista kultúra” tiltja a tetőszőlegességet a megértés és az interpretáció terén; ám amikor ilyenekről ír, akkor természetesen inkább olyasmik lebegnek a szeme előtt, mint a „reálisan létező szocializmus” Scsedrovickij-féle „Nagy Rómája”, amely rendszer vaskosan „reális” körülményei között Boginnak és sok más szovjet értelmiséginek igen sokat kellett szenvednie.

A két alapító mester, Bogin és Scsedrovickij halála után is hatottak az MMK elméletei a tveri iskolára, ám a kilencvenes évek elején új szelek kezdtek fújni: a marxista dogmákat félretolták, úgyhogy elváltak egymástól a marxizmusnak és az orosz hermeneutikának az útjai. Utóbbi kényszerűen afelé tendált, hogy egyike legyen a „normális”, „nyugati” hermeneutikai iskoláknak, annál is inkább, mert az európai (főleg német) filozófia a szovjet gondolkodók számára is kiemelt fontosságú volt. A kései szovjet hermeneutika egyedi vonásai tehát alapvetően – legalábbis a tveri iskolát illetően – a Scsedrovickij–Bogin kettősre korlátozódtak. Kettejük termékeny együttműködésének további vizsgálata fontos lehetne a hermeneutikatörténet, sőt némely elméleti hermeneutikai probléma kutatása számára is.¹⁹

5. ZÁRÓ MEGJEGYZÉSEK

A huszadik század nyolcvanas éveiben az orosz filozófusok és hermeneuták egy olyan ateista állam keretei közt működtek, amely ekkortájt már némi nyitást engedélyezett a vallás és az ortodox egyház irányába. Ezekben az években nyílt vitákban egyre gyakrabban vonták kétségbe, kritizálták, sőt nevették ki a marxista elméleteket. Mindezek alapján kézenfekvő volt, hogy a „klasszikus” marxista szövegek hermeneutikáját összehasonlítsák a bibliai hermeneutikával, leginkább a középkorival. Scsedrovickij már 1980-ban azt mondta egy interjúban, hogy Karl Marx történelmi materializmusa abszolút és relatív igazságának a kérdése „igazi teológiai probléma” – merthogy mind a marxizmus, mind a kereszténység csak a másiknak veti szemére az igazság(ok) relativitását, önmagának egyik sem; mindkettő egy olyan világnézet keretében gondolkodik, amely magát a teremtés koronájának (*venyec tvorenyija*) véli.²⁰ Scsedrovickij szerint a teológia úgy oldja meg ezt a problémát, hogy két különböző világot posztulál: Istenét,

¹⁹ Bogin utódai 2021-ben kiadtak Tverben egy terjedelmes hermeneutikai lexikont, amelyben természetesen az ún. metodológusok is sokat szerepelnek; vö. Natalija Krjukowa (ed.), *Seminarij po filologičeskoj germenovutike: Tverskaja škola* (Tver: Tverskoj Gosudarstvennyj Universitet, 2021).

²⁰ A 6. sz. jegyzetünkben már emlegetett interjú a maga idejében természetesen nem a nyilvánosságra kerülés szándékával készült. Scsedrovickij ennek ellenére részletesen mesélt arról, hogy ő már 1950-ben, tehát jóval Sztálin halála előtt ilyen tartalmú szemináriumi kiselőadást tartott, amelyet követően egyik egyetemista társa nekiszegezte a kérdést, hogy akkor talán a marxista igazság is relatív-e. Scsedrovickij elbeszélése szerint erre ő akkor, 21 évesen azt válaszolta: mivel Marx szerint minden igazság történelmileg relatív, ezért e szabály a marxizmusra is kell vonatkozzon. Erre állítólag a tanár „ideológiai eltévelyedés” miatt lezártnak nyilvánította a vitát.

a szellemét, illetve az emberét, de a marxizmus nem engedhet meg magának ilyen választ.

A fiatal szovjet marxisták filozófiai és hermeneutikai kísérletei – melyek között kiemelt fontosságúak voltak az MMK-tagok munkái – sok mindent megkérdőjeleztek a marxizmus-leninizmus ideológiájában, jóllehet mindezt kezdetben az ideológia hű szolgálójaként fogalmazták meg. Mindeközben nem pusztán a marxizmust, hanem az egész nyugati filozófiát újra akarták értelmezni, meg akarták reformálni. Ennek során természetesen sok hibát vétettek el: a Nyugaton már felfedezettet még egyszer (vagy akár többször is) újra meglelték, és gyakran vagy túl kritikusak, vagy túlságosan optimisták voltak stb. Kísérletezéseik azonban még ma is elég érdekesek lehetnek. A biblikusok számára leginkább azért, mert a Krisztus utáni első században – sőt még később is – a keresztényeknek egyfelől a monoteista zsidó hagyománnyal és annak bibliai szövegeivel, másfelől a pogány ókori kultúrával, különösen annak filozófiájával kellett vitába szállniuk. És azért is, mert már a kereszténység legkorábbi szakaszában megfigyelhető – például az egyik újszövetségi evangélistának a másikhoz való kapcsolódásában – a keresztény tanítás lényegi tartalmi módosulása (ahogyan erről tanulmányunk legelején egy példa erejéig röviden szóltunk).

E rövid dolgozatnak természetesen nem célja a marxista, illetve keresztény tanítás összevetése. Pusztán a kései szovjet, illetve posztszovjet hermeneutika egyes olyan problémáira igyekeztünk rávilágítani, amelyek rokoníthatók a bibliai hermeneutika egyes kérdésfelvetéseivel – mind az ókorban és a középkorban, mind napjainkban.

IRODALOM

- Khristenko, Viktor et al. (szerk.), *Methodological School of Management*, London: Bloomsbury, 2014.
- Krjukova, Natalija (ed.), *Seminarij po filologičeskoj germenevtike: Tverskaja škola*, Tver: Tverskoj Gosudarstvennyj Universitet 2021.
- Labica, Georges: *Les Thèses sur Feuerbach*, Párizs: Presses Universitaires de France, 1987.
- Tabachnikova, Svetlana: *Le Cercle de méthodologie de Moscou (1954–1989). Une pensée, une pratique*, Párizs: EHSS 2007.
- Wittkowsky, Vadim, *Warum zitieren frühchristliche Autoren pagane Werke? Zur Entstehung und Ausformung einer literarischen Tradition*, Berlin etc.: De Gruyter 2015.
- , *Komposition und synoptische Vorlagen des lukanischen Doppelwerkes*, Berlin, 2019.
- , „Die ‚Petruslegende‘ Apg 12 in ihrem lukanischen Kontext“, in: Judith M. Lieu (szerk.), *Peter in the Early Church: Apostle – Missionary – Church Leader* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 325), Leuven–Párizs–Bristol/CT: Peeters 2021, 713–737.
- , „Das lukanische „Apostelkonzil“ vor dem Hintergrund eines Paulusbriefes“, in: György Benyik (szerk.), *Galater und der Brief an die Galater*, Szeged: JATEPress 2022, 373–384.

HERMENEUTIKA ÉS KÁNONJOG – AZ EGYHÁZ TAN- ÉS FEGYELMI HARMÓNIAJA*

I. A KÁNONJOG SAJÁTOSSÁGAI

Az egyházi jog mint az Egyház fegyelmi szabályainak rendszere, amely a krisztushívőket (*christifideles*) „az istentiszteletre, a békére és a keresztyén igazságosság megőrzésére, végül az örök boldogság elérésére” (vö. Francis Schmalzgrueber SJ.¹) vezeti, ezért tulajdonképpen „szent jognak” (*ius sacrum*) tekinthető, mivel normái közvetlenül vagy közvetve az egyes személyek megszentelődését segítik elő.² Ha ezt szembeállítjuk az emberi társadalom közös életét szabályozó normákkal (*ius civile*), akkor tágabb értelemben isteni jognak (*ius divinum*) vagy az isteni törvényhez kötött jognak nevezhetjük, mert a kánoni jog sajátosan kötődik az isteni joghoz (pl. Giovanni Paolo Lancelotti³). Egyrészt a számos pozitív egyházi törvény mindössze megfogalmazza az isteni jogot, amelynek hatálya alól egyetlen hierarchikus szint sem képes felmentést adni. Másrészt, még a pusztán egyházi törvényekkel kapcsolatban is meg kell jegyeznünk, hogy ezek is egyedülálló módon kötődnek az isteni joghoz mint annak megtartása és tartalmának alkalmazása eszközéhez.⁴ A jogszabályok tartalma az egyház élete során kristályosodott ki, először a szentségek kiszolgáltatásának és az evangélium hirdetésének szokásjogában,

* A jelen tanulmány *A teológia és a kánonjog harmóniája* című kötetünk (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici III/20; Budapest 2020.) III. fejezetének átdolgozott változata (39–76.). A munka az *Universidad de las Palmas de Gran Canaria – Departamento de Ciencias Jurídicas Básicas Edificio Ciencias Jurídicas*-on készült, majd kiegészítésre került a *Collegio S. Norberto*-ban (Róma), az *International Canon Law History Research Center*-ben (Budapest), a *British Library*-ben (London), és a *Wilmington Community of St. Michael's Abbey of the Norbertine Fathers*-ben (Los Angeles, CA).

¹ Gommar Michiels, *Normae generales iuris canonici* (Lublin: Universitas Catholica, 1929), I. 11.

² Erdő Peter, *Le sacré dans la logique interne d'un système juridique* (Paris: L'Harmattan, 2009), 145–151.

³ Ioannes Paolus Lancelotti, *Institutiones Iuris Canonici, quibus ius pontificium singulari methodo* (Coloniae: Sumptibus Lazari Zetzneri, 1609), 1050.

⁴ Erdő Peter, „Metodo e storia del diritto nel quadro delle scienze sacre,” in *La cultura giuridico-canonica Medioevale premesse per un dialogo ecumenico* (Pontificia Università della Santa Croce, Monografie giuridiche 22), ed. Enrique De León and Nicolás Álvarez de las Asturias (Milano: Giuffrè Editore, 2003), 3–22, különösen 15–16. Carlos José M. Errázuriz, „Lo studio della storia nella metodologia canonistica: la rilevanza della nozione di diritto,” in *La cultura giuridico-canonica Medioevale*, ed. De León and Álvarez de las Asturias, 109–121, különösen 114.

majd írott formában. Az egész kánoni rendszer egyetlen, egységes logikai szerkezetet jelent – ha úgy tetszik: piramis –, amely fokozatosan épül az Egyház tanítására, annak védelme érdekében, szoros kapcsolatban a természetjoggal (*ius naturale*). Ezt a megállapítást kellően megvilágítja Zenon Grocholewski 2008-ban közzétett kifejtése.⁵

Nem is olyan régen, mindössze néhány meghatározott jogterületen volt lehetséges az érvényesség és a hatályosság közötti különbségtétel a kánonjogi rendszeren belül. Ha egy kánoni norma érvényes formában megszületett – az arra illetékes egyházi hatóság által, kánonilag érvényes jogalkotási folyamat eredményeként és formában, valamint összhangban az Egyház tanításával, meghatározott hívőközösség számára –, akkor azt véglegesen hatályosnak tekintették, amely a később meghozott jogszabályok ellenére továbbra is integráns része a teljes kánonjogi rendszernek. Ez más megvilágításba helyezi a kánonjogtörténetben megjelenő legjelentősebb hamisított kánonjogi forrásoknak a jogelméleti hátterét. A jogértelmezés fejlett módszerének hiányában, a régebbi kánonjogi normákat – amelyek szó szerint megőrizték a korábbi egyházi körülményeket, azonban továbbra is hatályban voltak – mindössze csak a szövegből való tartalmi kihasználásokkal, interpolációval, a szerző nevének megváltoztatásával (magasabb tekintély alá helyezve azt) vagy egyszerű hamisítással tudták a kortárs helyzetre alkalmazni. Erre a módszerre a legismertebb példa a *Decretales Pseudo-Isidorianae* (847–852).⁶ A gyűjtemény több, mint felében hamis, ill. interpolált anyagot tartalmaz.⁷ Azok a kánonjogi előírások, amelyek az egyháztörténelem különböző időszakaiból származtak, együttesen képezték a hatályos jogot. Ez a kánonok megfelelő alkalmazása és a jogértelmezés számára is jelentős problémát okozott. Az egyházfegyelmi anyag – kronologikus vagy tematikus módon rendezve az egyes kánonjogi kollekciókban – számos esetben részben vagy teljes egészben ellentétes előírást tartalmazott, mivel annak többsége egyedi esetre vonatkozott eredetileg, amelyek eltérő körülmények (földrajzi, társadalmi, történelmi etc.) alapján születtek meg. A kánonjogtudomány fejlődésének köszönhetően lehetővé vált az egyes kánonok között felmerült ellentétek feloldása. Ennek a lényeges változás-

⁵ Zenon Grocholewski, *La legge naturale nella dottrina della Chiesa* (Roma: Consult Editrice, 2008) 41–49.

⁶ Paul Hinschius (ed.), *Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni* (Lipsiae: Officina Bernardi Tauchnitz, 1863; repr. Aalen: Scientia Verlag, 1963).

⁷ Erdő Péter, *Die Quellen des Kirchenrechts. Ein geschichtliche Einführung* (Adnotationes in Ius Canonicum 23; Frankfurt am Main: Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, 2002), 74–79. Karl-Georg Schon, *Unbekannte Texte aus der Werkstatt Pseudoisidors. Die Collectio Danieliana* (MGH Studien und Texte 38; Hannover: Hahnsche Buchhanling, 2006). Karl-Georg Schon, Karl-Georg Schon, „Zur Frühgeschichte der Falschen Dekretalen Pseudoisidors,” *Proceedings of the Thirteenth International Congress of Medieval Canon Law. Esztergom, 3 August – 8 August 2008* (Monumenta Iuris Canonici, C/14), ed. Erdő Péter és Szuromi Szabolcs Anzelm (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2010), 139–148. Szabolcs Anzelm Szuromi, *Pre-Gratian Medieval Canonical Collections – Texts, Manuscripts, Concepts* – (Aus Recht und Religion 18; Berlin: Frank & Timme, 2014), 35–44.

nak a legfontosabb teoretikusai között kell említenünk Chartresi Szt. Ivót (†1115)⁸, Liège-i Alger-t (†1131)⁹ és Gratianus mestert.¹⁰ Azonban itt szükséges megemlékeznünk – az említett szerzők tudományos eredményein túl – a IV. Lateráni Zsinat (1215) kiemelkedő döntéséről, amely világosan rendezte a zsinati jogalkotás hierarchikus szintjeinek egymáshoz való viszonyát. Ennek az egyetemes zsinatnak a határozatai kerültek először a történelemben pápai kihirdetésre.¹¹ Köszönhetően José Miguel Viejo-Ximénez újabb kutatásainak, a Gratianus által alkalmazott értelmezési módszer megértésében

⁸ A *Panormia* prológusát ld. *Prologue, texte latin et traduction française* (Sources canoniques 1; Paris: Cerf, 1997). Vö. Szuromi Szabolcs Anzelm, *From a reading book to a structuralized canonical collection – The Textual Development of the Ivoian Work* – (Aus Recht und Religion 14; Berlin: Frank & Timme, 2010). Christof Rolker, *Canon Law and letters of Ivo of Chartres* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010). Szuromi, *Pre-Gratian Medieval Canonical Collections*, 83–86. Martin Brett és kutatótársai (Greta Austin, Bruce Brasington, Linda Fowler-Magerl, Jorg Muller, Przemysław Nowak, Christof Rolker, Karl-Georg Schon, Robert Sommerville, José Miguel Viejo-Ximénez, Anders Winroth) jelentős munkát végeztek Ivó gyűjteménye szövegcsaládjainak kritikai apparátussal ellátott kiadása terén, amely on-line formában elérhető: <http://ivo-of-chartres.github.io/>. Az ehhez fűzött bevezető jegyzetek figyelemreméltó magyarázatokat tartalmaznak Chartresi Ivó kánoni munkájának szövegfejlődéséről.

⁹ Robert Kretzschmar, *Alger von Lüttichs Traktat „De misericordia et iustitia”* (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter 2; Sigmaringen: Thorbecke, 1985); vö. Lotte Kéry, *Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400–1140). A Bibliographical Guide to the Manuscripts and Literature* (History of Medieval Canon Law 1; Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1999), 272–273. Erdő Péter, *Storia delle fonti del diritto canonico* (Istituto di Diritto Canonico Sam Pio X, Manuali 2; Venezia: Marcianum Press, 2008), 101–102.

¹⁰ *Concordantia discordantium canonum: Decretum Gratiani*; kiadása: *Corpus iuris canonici*, I. ed. Aemilius Friedberg (Lipsiae: Bernhard Tauchnitz, 1879; repr. Graz: Akademieverlag, 1955). Vö. Peter Landau, „Gratian and the Decretum Gratiani,” *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234*, ed. Wilfried Hartmann és Kenneth Pennington (History of Medieval Canon Law 6; Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2008), 22–54. José Miguel Viejo-Ximénez, „Decreto de Graciano,” *Diccionario General de Derecho Canónico*, ed. Javier Otaduy, Antonio Viana and Joaquín Sedano (Pamplona: Editorial Aranzadi, 2012), II. 954–972. Kenneth Pennington, „The Biography of Gratian, the Father of Canon Law,” *Villanova Law Review* 59 (2014): 659–706. José Miguel Viejo-Ximénez, „Graciano y la inartificosa eloquentia,” *Honos alit artes. Studi per il settantesimo compleanno di Mario Ascheri – La formazione del diritto comune. Giuristi e diritti in Europa (secoli XII–XIII)*, ed. Paola Maffei and Gian Maria Varanini (Reti Medievali E-Book 19/1; Firenze: Firenze University Press, 2014), 439–450.

¹¹ Const. 6: Sicut olim a sanctis patribus noscitur institutum, metropolitani singulis annis cum suis suffraganeis provincialia non omittant concilia celebrare, in quibus de corrigendis excessibus et moribus reformandis, praesertim in clero, diligentem habeant cum Dei timore tractatum, canonicas regulas et maxime quae statuta sunt in hoc generali concilio relegendes, ut eas faciant observari, debitam poenam transgressoribus infligendo. Ut autem id valeat efficacius adimpleri, per singulas dioeceses statuatur idoneas personas, providas videlicet et honestas, quae per totum annum simpliciter et de plano, absque ulla iurisdictione sollicitae investigent, quae correctione vel reformatione sint digna, et ea fideliter perferant ad metropolitanum et suffraganeos et alios in concilio subsequenti, ut super his et aliis, prout utilitati et honestati congruerit, provida deliberatione procedant; et quae statuerint, faciant observari, publicantes ea in episcopalibus synodis, annuatim per singulas dioeceses celebrandis. Quisquis autem hoc salutare statutum neglexerit adimplere, a suis beneficiis et executione officii suspendatur, donec per superioris arbitrium eius relaxetur. *Conciliorum oecumenicorum decreta* (Bologna: Istituto per le scienze religiose, 3. kiadás, 1973; továbbiakban: COD), 212–213; vö. X 5. 1. 25.

fontos szerepet kapott Sevillai Szt. Izidor (†636) alapvető műve, az *Etymologiarum*.¹² Ez különösen a ‘distinctiones’ technikájának eredetét helyezi új megvilágításba.¹³ Izidor rendszerében a ‘distinctio’ a konkrét téma felosztásának nyelvtani eszköze.¹⁴ Izidor műve egyes fejezeteinek kifejtésekor gyakran használta Cicero († Kr. u. 43) írásait, amelyek szintén hatottak a *Decretum Gratiani* tartalmára és módszerére.¹⁵ Izidor az *Etymologiarum* V. könyvében beszél a jogszabályokról és az időről (*De legibus et temporibus*),¹⁶ valamint pontos definíciót ad a különböző típusú és szintű jogszabályok osztályozásához (*lex divinis, lex humanis, ius naturale, ius civile, ius gentium, ius publicum* etc.).¹⁷ Ez az osztályozás, amely alapvetően a római jogi forrásokra vezethető vissza, kellőképpen megvilágítja, miként került jóval közelebb a kánonjogi rendszer a római jogi technikához, attól az időponttól, amikor a *Decretum Gratiani* összeállításra került.¹⁸ Az említett osztályozás nem pusztán az összegyűjtött kánoni joganyag felosztási, oktatási és értelmezési elve lett, hanem a kánoni jogelmélet része, megőrizve annak ‘szent’ karakterét.¹⁹ Ezek a jogelméleti és értelmezési alapelvek tették lehetővé a fokozatosan növekvő kánoni joganyag alkalmazását és magyarázatát. Ezt a gazdag fegyelmi anyagot nevezzük később *Corpus iuris canonici*-nek, amely lényegében 1917-ig hatályban volt, sőt 1983. november 27-ig megmaradt mint a kánonjogi magyarázat elengedhetetlen eszköze.

¹² *San Isidoro de Sevilla, Etimologías* (Biblioteca de Autores Cristianos 433–434), ed. José Oroz Reta, Manuel A. Marcos Casquero and Manuel C. Díaz y Dyaz (Madrid: Librería Antonio Azorín, 1993–1994).

¹³ José Miguel Viejo-Ximénez, „Distinctiones,” *Diccionario General de Derecho Canónico*, III. 424–428, especially 425. José Miguel Viejo-Ximénez, „Cicerón y Graciano,” *Folia Theologica et Canonica* 2 (2013): 191–214, különösen 194.

¹⁴ Vö. Viejo-Ximénez, „Cicerón y Graciano,” 194.

¹⁵ Vö. Carlos Larrainzar, „La mención de Cicerón entre las «auctoritates» canónicas,” *Revista Española de Derecho Canónico* 71 (2014): 93–118, különösen 107–109.

¹⁶ *San Isidoro de Sevilla, Etimologías*, I. 508–565.

¹⁷ *Etymologiarum* 5.3: Ius generale nomen est, lex autem dictum, quia iustum [est]. Omne autem ius legibus et moribus constat. (...). *San Isidoro de Sevilla, Etimologías*, I. 510; vö. *Etymologiarum* 2.10 (...) Factae sunt autem leges, ut earum metu humana coherceatur audacia, tutaque sit inter inprobos innocentia, et in ipsis improbis formidato supplicio referentur nocendi facultas. Legis enim praemio aut poena vita moderatur humana (...). *San Isidoro de Sevilla*, I. 374.

¹⁸ Christoph H. F. Meyer, *Die Distinktionstechnik in der Kanonistik des 12. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte des Hochmittelalters* (Mediaevalia Lovaniensia I/XXIX; Leuven: Leuven University Press, 2000).

¹⁹ Vö. *Etymologiarum* 5.8: *San Isidoro de Sevilla, Etimologías*, II. 512.

2. A KÁNONI JOGANYAG ÉRTELMEZÉSE

Nem kétséges, hogy immár kétezer éve a kánoni joganyag egyik legfőbb jellegzetessége – keletkezési dátumától függetlenül – annak „szent karaktere”.²⁰ Az Egyház életének elsődleges és lényegi forrásai a Szentírás, a szenthagyomány és az egyházi Tanítóhivatal. Így ezek egyúttal nélkülözhetetlen alapok a kánonjog mint normarendszer számára, amelyek azoknak a személyeknek és tárgyakkal a kapcsolatát szabályozzák, akik valamilyen módon kötődnek az Egyház életéhez. Ennek a sajátos életnek a tudományos értelmezése – amint arra többek között Gianfranco Ghirlanda SJ. 2013-ban rámutatott²¹ – szükségessé teszi a kánonjog beillesztését a teológiai tudományok közé, ahogy az kifejezett formában megtörtént a II. Vatikáni zsinaton (1962–1965). Ez nem azt jelenti, hogy elhagyhatóvá válna a jogi módszer alkalmazása a kánonjog értelmezésekor; inkább annak kettős természete kerül kihangsúlyozásra. Ennek elemzéséhez azonban értelemszerűen összetett módszerre van szükség.²² A római jogrendszer, annak terminológiája és a különböző eredetű – egyedi kulturális tartalmat hordozó – források lényegi befolyást gyakoroltak a kánonjog fejlődésére, beleértve annak forrásait, módszerét, kifejezéseit és intézményeit.²³ A kontinentális jogrendszerek közös öröksége – melynek területén az egyik legjelentősebb hatást éppen a kánonjogi gyűjtemények fejtették ki – napjainkig lényegileg meghatározza az egyházfegyelmet, annak ellenére, hogy az számos esetben módosult az évszázadok folyamán. Szükséges tehát a római jogra mint a kánonjogi elvekben állandóan jelen lévő elemre történő reflektálás, az egyházi jogalkotás bármelyik időszakában, a patrisztikus kortól napjainkig.²⁴ Az is nyilvánvaló azonban, hogy a kánonjogi forrásoknak saját története van, amely – mint önálló diszciplína – egészen a legutóbbi időkig elengedhetetlen háttérét képezte a hatályos jog adekvát meg-

²⁰ Vö. Erdő Peter, *Egyházjog* (Szent István Kézikönyvek 7; Budapest: Szent István Társulat, 5. kiadás, 2014), 64.

²¹ Gianfranco Ghirlanda, *Introduzione al diritto ecclesiale. Lineamenti per una teologia del diritto nella Chiesa* (Diritto Canonico 2; Roma: Gregorian & Biblical Press, 2013), 20–22.

²² Szuromi Szabolcs Anzelm, „A kánonjogtudomány módszerének vázlata,” in Szuromi Szabolcs Anzelm (szerk.), *A tudományos módszer* (Pázmány Könyvek 9; Budapest: Szent István Társulat, 2013), 85–95.

²³ Jean Gaudemet, „Les sources du Décret de Gratien,” *Revue de Droit Canonique* 48 (1998): 247–261. José Miguel Viejo-Ximénez, „La recepción del derecho romano en el derecho canónico,” *Annaeus* 2 (2005): 139–169. José Miguel Viejo-Ximénez, „Un capítulo del authenticum Bolognês en la *Concordia discordantium canonum*,” in *Recto ordine procedit magister. Liber amicorum E. C. Coppens* (Iuris Scripta Historica XXVIII), ed. Louis Berkvens, Jan Hallebeek, Georges Martyn és Paul Nève (Brussel: Koninklijke Vlaamse Academie van België voor Wetenschappen en Kunsten, 2012), 313–329, különösen 314–315.

²⁴ Vö. Carlo Fantappiè, *Per un cambio di paradigma. Diritto canonico, teologia e riforme nella Chiesa* (Bologna 2019).

értésének.²⁵ Határozott meggyőződéseem szerint – ahogy ezt részletesebb formában is ki kívánom fejteni – az egyes kánonokat magyarázó személy még ma sem hanyagolhatja el a kánonjog eredeti forrásainak ismeretét, amennyiben ténylegesen meg kívánja érteni egy hatályos kánon teljes kontextusát. Különösen is igaz ez akkor, ha a konkrét kánon régi jogot idéz vagy arra utal.

3. A *CORPUS IURIS CANONICI* MINT A HATÁLYOS KÁNONJOGI NORMÁK ÉRTELMEZÉSÉNEK NÉLKÜLÖZHETETLEN ALAPJA

A *Corpus iuris canonici*-t alkotó hat kánonjogi gyűjtemény (*Decretum Gratiani* [1140], *Liber Extra* [1234], *Liber Sextus* [1298], *Clementinae* [1317], *Extravagantes Iohannis XXII* [1325/1500], *Extravagantes communes* [1500/1503]), kiegészítve a Trentói zsinat (1545–1563) döntéseivel, valamint a későbbi pápai vagy kuriális jogalkotás dokumentumaival, nehéz helyzet elé állította azt a kánonjogászt, aki az Egyház normáit egy konkrét kánonjogi helyzetben kívánta alkalmazni. Mégis, szem előtt tartva a kánoni joganyag sajátosságait – amelyeket fentebb bemutatunk –, a felhalmozódott gazdag kánoni források ilyen formában történő kezelése elő tudta segíteni a konstans egyházfegyelmi alapelvek legpontosabb és jóval világosabb érvényesítését. Ez az értelmezési mód képes volt arra, hogy az Egyház célját, a joggyakorlat terén hűségesen és lelkiismeretesen megőrizze. Ennek az ismerete vezette az első kánonjogi kodifikációban résztvevő szakértőket, amikor kellő körültekintéssel, a majdnem kétezer év jogalkotási, jogértelmezési és joggyakorlati folyamatának eredményeként előttük álló kánoni örökségre tekintettek. Ebben az óvatosságban ott rejtett egyúttal az aggodalom is, nehogy a kánonjog lényegi sajátosságai és tartalma, amely az Egyház legkorábbi időszakától kikristályosodott, valamilyen szerkezeti vagy akár lényegét érintő módosulást szenvedjen el a kodifikáció következményeként. A helyzetet a CIC (1917) Can. 6 beillesztésével oldották fel, amely kifejezetten azokra az esetekre hívta fel a figyelmet, amikor a kánonjogásznak a régi jogot figyelembe véve kell kialakítania álláspontját. Ilyen eset lehetett, ha a *Corpus iuris canonici* valamely szövegrészletét szó szerint vette át a CIC (1917).²⁶ Hasonlóan fontos volt az eredeti jogforrások szerepe akkor is, ha a kánon csak részben egyezett meg a régi joggal, ill. amennyiben kétséges volt, hogy a Kódex tartalma eltér-e a régi jogtól. Mivel a CIC (1917) Can. 6. n. 5 rögzítette, hogy a Kódex nem említ minden lehetséges büntetést, ez további teret adott a régi jog használatára.²⁷

²⁵ Enrique De León, „Historia del derecho canónico,” *Diccionario General de Derecho Canónico*, IV. 333–338.

²⁶ Vö. CIC (1917) Cann. 884, 2351.

²⁷ Vö. Nicolás Álvarez de las Asturias, *Ecclesia semper reformanda: la contribución del derecho canónico* (Subsidia Canonica 13; Madrid: Universidad San Dámaso, 2014), 31–32.

Ahhoz, hogy a kánonjogász helyesen tudja értelmezni ezeket a kánonokat, legalább alap szinten szükséges volt a *Corpus iuris canonici* ismerete, beleértve a hozzákapcsolódó rövidítésrendszer jelentésének és módszerének elsajátítását is. A kánoni latinításban való kellő jártasság szintén alapfeltétele volt a Kódex értelmezésének. Az említett ismereteknek a mindennapos gyakorlatban történő alkalmazását segítette a CIC (1917) jegyzetekkel ellátott kiadása, amely minden egyes kánonhoz kapcsolódóan – rövidített formában – tartalmazta annak forrásait.²⁸ Mindez kiegészült a Kódexhez készült, terjedelmes – kilenc kötetes – forráskiadással, amely Pietro Gasparri (†1934) és Serédi Jusztinián O.S.B. (†1945) neve alatt jelent meg.²⁹ Mindössze csak jelezni szeretném, hogy az eredeti források ismerete nem pusztán a fentebb felsorolt esetekben volt szükséges a konkrét kánon jelentésének jobb megértéséhez, hanem általánosságban is fontos volt a jogértelmezéshez, hogy kellően árnyalt álláspontot lehessen kialakítani az egyes kánonok forrástörténeti hátterének a megismerése alapján. Ez utóbbi általános elv különleges jelentőséget kapott akkor, amikor a bíró megpróbálta elhelyezni a konkrét kánonjogi problémát abba a kazuisztikus rendszerbe, amely az elmúlt századokban a különböző egyházi bíróságokon vagy egyházmegyei hivatalokban kristályosodott ki.

A hatályos Egyházi Törvénykönyv (1983) szintén a 6. kánonban foglalkozik a régi joggal, amelyben kimondja: „A jelen Kódex kánonjait, amennyiben a régi jogot tartalmazzák, a kánoni hagyományt is figyelembe véve kell értelmezni.”³⁰ Ez a rendelkezés – összevetve az első kodifikáció eredményeként megfogalmazott elvvel – láthatóan kevesebb teret enged a *Corpus iuris canonici* és a CIC (1917) használatának a mindennapos jogértelmezésben és jogalkalmazásban, beleértve a joggyakorlatot is. Mindazonáltal, nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy a kánonokat kötelező a törvényhozó szándékának megfelelően értelmezni (vö. CIC Can. 17). Így nem tekinthetünk el az utolsó egyetemes zsinat – a II. Vatikáni zsinat (1962–1965) – döntéseitől sem, amelyek ugyan időben megelőzik az új Egyházi Törvénykönyv 1983. január 25-én történt kihirdetését, azonban kiemelt helyet foglalnak el a hatályos Kódex értelmezési alapelvei között.³¹ A zsinati atyák sajátos szándékát pontosan megőrizték a zsinat egyes dokumentumait előkészítő egyeztetéseket és tervezeteket rögzítő „Akták”.³² Ehhez hasonlóan szükséges megfontolnunk az új Egyházi Törvénykönyv jogértelmezése és alkalmazása során, azo-

²⁸ *Codex iuris canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, praefatione, fontium annotationae et indice analytico-alphabetico ab E. mo Petro Card. Gasparri auctus* (Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1974).

²⁹ *Codicis iuris canonici fontes*, I–IX, ed. Pietro Gasparri és Serédi Jusztinián (Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1923–1939).

³⁰ CIC Can. 6 – § 2. Canones huius Codicis, quatenus ius vetus referunt, aestimandi sunt ratione etiam canonicae traditionis habita.

³¹ Vö. Álvarez de las Asturias, *Ecclesia semper reformanda*, 33.

³² *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticanum II* (Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1970–1977), I–IV.

kat a véleményeket, érveket, egyeztetéseket, amelyekről hiteles formában tanúskodnak a Kódex revíziója folyamán rögzített és publikált schémák, valamint a hozzájuk fűzött kortárs megjegyzések.³³

Azt is ki kell hangsúlyoznunk, hogy a hatályos Kódex nagyszámban tartalmaz olyan kánonokat, amelyek lényegi módosítás nélkül őrizték meg a korábbi Kódex kánonjainak szövegét.³⁴ Sőt mind a mai napig léteznek olyan konkrét esetek, amikor eleve a CIC (1917) normáit szükséges alkalmaznunk. Itt szeretnénk utalni Arthur Kaufmannnak a hermeneutikai elmélet jogtudományi módszeren belüli érvényesülésével kapcsolatban tett világos állásfoglalására.³⁵ Ezt az elméletet Javier Otaduy megfelelő módon adaptálta a kánonjogi interpretáció sajátosságaihoz.³⁶ Mindennek fényében, nem szükséges a régi jog figyelembevételének igazolásához a régi joggal fennálló szövegbeli hasonlóság, vagy akár annak idézete a hatályos jog által; mindössze a közvetett kapcsolat is elégséges alap a figyelembevételhez. Ez nem jelenti az új jog illetéktelen relativizálását, hiszen a jogértelmező egyértelmű szándéka a konkrét jogi szöveg jelentésének jobb megértésére irányul.

Legyen szabad ehelyütt Stephan Kuttnernek (†1996) a már fentebb említett – 11. századi – Chartres-i Szt. Ivóhoz kötődő kánonjogi gyűjtemény kapcsán tett rövid magyarázatával megvilágítani a kánoni jogértelmezés sajátosságát: „(...) Ivó prologusa a jogértelmezés művészetének történelmi mérföldköve volt, mivel azáltal a bibliai és retorikai hermeneutika egyes alapelvei átkerültek a szent kánonok értelmezésének területére, olyan új elképzelésekkel gazdagítva azok közös alapját, amelyek megfontolandó következményeit a skolasztikus teológia és a kibontakozó kánonjogtudomány a 12. században igazolta. Sőt a hermeneutika – a szent tekintéllyel rendelkező álláspontok kibékítésének művészete – és az isteni összhang nagyon közeli kapcsolatban van egymással (...).”³⁷ Ez a mondat alkalmazható a kortárs egyházfegyelem értelmezésére is. Kuttner professzor részt vett a kódex-revízió folyamatában, melynek köszönhetően tudományos felfogása – mint a kánonjogi források szakértője – gazdagította az új Kódex összeállítását.³⁸ Szükséges tehát megfontolnunk azt az általa képviselt meghatározó véleményt, amelyet a kánoni jogértelmezés jelentéséről vallott. A „ius vigens” elválasz-

³³ *Communicationes* (Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1966kk).

³⁴ Vö. Rosalio Castillo Lara, „Criteri di lettura e comprensione del nuovo Codice,” *Apollinaris* 56 (1983): 345–369.

³⁵ Arthur Kaufmann, „Concepción hermenéutica del método jurídico,” *Persona y derecho* 35 (1996): 11–38.

³⁶ Javier Otaduy, „Interpretación de la ley,” *Diccionario General de Derecho Canónico*, VI. 720–731, különösen 723–724,

³⁷ Stephan Kuttner, „Harmony from Dissonance. An Interpretation of Medieval Canon Law,” *The History of Ideas and Doctrines of Canon Law in the Middle Ages*, ed. Stephan Kuttner (Collected Studies Series CS 113; Aldershot: Ashgate, 2. kiadás, 1992), 1/1–16, főleg 1/4.

³⁸ Stephan Kuttner, „The Code of Canon Law in Historical Perspective,” *The Jurist* 28 (1968) 129–148.

tása tehát lehetetlen annak korábbi forrásaitól vagy azoktól a normáktól, amelyek az adott kérdést (személyeket, tárgyakat, intézményeket, cselekményeket) korábban szabályozták. Az új jog – ahogy azt Enrique De León is hangsúlyozta 2012-ben – már létező körülmények, létező normák stb. között született meg, amelyek befolyásolták annak összeállítását, megőrizve a történelmi folyamatosságot.³⁹ Azt is ki szeretnénk itt emelni, hogy önmagában bármely fordítás egyúttal értelmezést is jelent. Éppen ezért azzal, hogy az új Egyházi Törvénykönyv népnyelvű fordítása hivatalosan megengedetté vált, még nagyobb jelentőséget kapott a Kódex végleges szövege forrástörténeti háttérének megismerése. Ennek hiányában nem teljesülhet a fordítás azon alapelve, hogy annak a lehető legtökéletesebb formában kell visszaadnia az eredeti szöveg jelentését. Márpedig annak értelmezési horizontja a konkrét kánoni norma indokának, kialakulásának és megszövegezésének történeti – forrásokon nyugvó – háttere. Ide tartozik tehát az új Kódex szövegén és szövegtervezetein túl az a teljes korábbi kánoni forrásanyag, amely a megelőző időszakokban az adott területet szabályozta, beleértve a CIC (1917)-et, de a *Corpus iuris canonici*-t is. Jól ismert, hogy a kánonjogon belül a legelevenebb jogterületek a házasságjog és a szerzetesjog, melyeket nagyban befolyásolt az az intézményi keret és kánonjogi alapelvrendszer, amely a kinyilatkoztatás, az egyházi hagyomány és az Egyház mindennapos működése alapján fejlődött ki. Az említett két összetevő szoros kapcsolatban áll a régi joggal, amelyekre így az új Kódex is tekintettel van. Lényeges tehát az egyházi joggyakorlat területén tevékenykedők számára, hogy a jogszabályok értelmezéséhez minél jobban megismerjék azokat a korábbi normákat és elméleteket, amelyek a jelenlegi egyházfegyelmi rendelkezések létrejöttének hátterét képezik. Megjegyzendő, hogy ez az ismeret a jogalkalmazó számára is elengedhetetlen, amikor a kánonjog által nevesített eszközökkel a ténylegesen fennálló joghézag (*lacuna legis*) kitöltésére törekszik.

4. KONKLÚZIÓ

Ha megvizsgáljuk az egyetemes zsinatok szövegének kritikai kiadását, számos hivatkozással találkozhatunk, amelyek – mint az újabb zsinati jogalkotás forrásaira – a korábbi egyetemes zsinatok rendelkezéseire utalnak. Mindez egyedülálló képet nyújt arról a folyamatról, hogy az évszázadok folyamán miként épült teljes egészében egymásra az egyetemes zsinatok jogalkotása. Nem véletlen jelenségről van szó, hiszen a kánonjog maga – amint azt fentebb kifejtettük – nagyon szoros kapcsolatban van az Egyház pasztorális és szentségkiszolgáltató életével, amely az Egyház alapítója által meghatározott cél megvalósítására irányul. Ez tehát az a változatlanság, amely a külső körülmények módosulása közepette is a stabilitásról tanúskodik az Egyház történelem folyamán in-

³⁹ Enrique De León, „Historia del derecho canónico,” *Diccionario General de Derecho Canónico*, IV. 334.

tézményesedett életén belül. A konkrét időszak körülményei és adottságai alapján, még néhány egyházi intézmény alapvető funkciójában is bekövetkezhet jelentős változás, azonban maga a feladatkör (*munus*) változatlanul megmarad. Talán az egyik legmegfelelőbb példa erre a székesegyházi káptalanok kötelességeinek és jogainak átalakulása. Ennek a testületnek az eredeti feladatköre az újonnan kialakított tanácsosok testületére lett rábízva azokban az országokban, ahol a helyi püspöki konferencia az új norma alapján létrehozta ezt az új testületet. Ezért fontos az 1917 előtt keletkezett kánonjogi források ismerete mindazok számára, akik akár a történelmi, akár az aktuális kánonjogi anyagot értelmezni szeretnék, hogy ezzel elősegítsék a konkrétan elemzett fegyelmi szöveg megértését.

Ezért az az értelmezés, amely nélkülözi a korábbi egyházi források ismeretét, miközben a jelenlegi kánoni normarendszert elemzi – beleértve azokat az eseteket is, amelyek az intézményes rendben alapvetően, sőt lényegileg átalakultak –, nem képes megérteni a kánoni szabályozás valódi és konkrét jelentéstartalmát. Az egyházi jogalkotás története világosan mutatja azt a töretlen követelményt, hogy az Egyház tevékenységének szorosán Krisztus személyéhez és az apostoli hagyományhoz kell kötődnie, amelynek külső megjelenítése az Egyház intézményi egységét jelenti. E szoros kötelék fenntartására való törekvés – amely az egyház tevékenységének legkülső horizontjaira is nagy hatással van – határozza meg az egyházi szolgálat tényleges feladatát, amelyet a hatályos CIC utolsó kánonja (1752. kán.) így fogalmaz meg: „(...) szem előtt tartva a lelkek üdvösségét, amelynek az Egyházban mindig a legfőbb törvénynek kell lennie.”⁴⁰ Vagyis a kánoni normák rendszere mint „szent jog” (*ius sacrum*), a „hierarchikus közösség” megfelelő szintjéhez kötve, összefogja az Egyháznak mint Krisztus misztikus testének szerves működését, és egyúttal elősegíti tagjainak megszentelődését.

⁴⁰ CIC Can. 1752 – (...) servata aequitate canonica et prae oculis habita salute animarum, quae in Ecclesia suprema semper lex esse debet.

A FELTÁMADT TEST MINŐSÉGÉNEK HERMENEUTIKAI VIZSGÁLATA

I. BEVEZETÉS

Kivétel nélkül minden személyt érint a test feltámadásának kérdése, ilyenképpen az egész témakör egyetemesen releváns, amint a végidők felé haladunk. Megkerülhetetlen tény ugyanis a halálé, melyet követően a fősodorbéli konzervatív bibliaértelmezés szerint a jövő egy bizonyos pontján megtörténik a feltámadás eseménye.

Ugyanakkor mindig is voltak bibliaértelmezők, akik határozottan elutasították a feltámadás eseményét. Még a Biblia lapjain is találkozhatunk efféle véleményekkel, mivel „a test feltámadása nehézséget okozott a szadduceusok és a pogányok számára.”¹ Sőt a szadduceusok a feltámadás lehetőségét mindenestül tagadták.²

Pál zsidó kortársai, kiváltképp a farizeusok úgy tartották, hogy a feltámadt test azonos a földi élet testével. A görögök pedig úgy vélték, hogy a feltámadás nem más, mint a testétől elválasztott lélek létformája.³

A görögök pusztán a lélek túlélésében gondolkodtak, és elvetették a fizikális test bármiféle feltámadását. Következésképp némely korinthusi hívő azt feltételezte, hogy a testek újraélednek (felélesztetnek), és a feltámadott élet mindössze az anyagi lét kiterjesztése, folytatása lesz.⁴ Néhány tudós (Estius 1613, Grotius 1645, de Wette 1845, Schmithals 1970) amellet érvel, hogy a korinthusiak egy csoportja képtelen volt elhinni a halál utáni lét bármilyen formáját. Ők a görög-római világ epikureus filozófiáját hasonlították össze a judaizmuson belüli szadduceus hagyománnyal. Ennek alapján azt hangsúlyozták, hogy a halál utáni életben való hit kevésbé volt elterjedt az első században, mint az gyakran feltételezett.⁵

Chrysostomos és Luther meglátása szerint voltak, akik átvitt értelemben vették a témát, azaz a feltámadás már megtörtént. Ez a csoport „azt állította, hogy a feltámadás

¹ Frederick W. Farrar, *I. Corinthians* (London: Funk & Wagnalls Company, s. a.) In H. D. M. Spence and Joseph S. Exell, eds., *The Pulpit Commentary*, 489.

² Mt 22:23; Acta 23:8.

³ G. A. Buttrick et al., eds. *The Interpreter's Bible* (New York: Abingdon Press, 1953), vol. 10, 246.

⁴ D. Guthrie and J. A. Motyer, eds. *New Bible Commentary* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1970), 1072.

⁵ Antony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text. The New International Greek Testament Commentary* (Cambridge: Eerdmans, 2000), 1172.

már jó ideje megtörtént” (2Tim 2:18).⁶ Amennyiben a keresztény hívők már feltámadtak Krisztussal egy új életmódra, a halál pillanatában mindössze a fizikai test megsemmisülése történik, miközben a már létrejött „szellemi” vagy „lelki” természet folytatja a létét a testi keretek nélkül. Bizonyos változataiban ehhez a megközelítéshez egy túldimenzionált eszkatológia társul, olykor pedig spirituális lelkesedés vagy pedig nagyfokú szakramentalizmus, melyeknek jó példáját adják Thiselton kutatásában a következő szerzők: Hans von Soden (1931), Schniedewind (1952), Wilckens, Käsemann, Bruce stb.⁷

Mindazonáltal a feltámadás kérdésköre kétségtelenül elemi a keresztény gondolkodás történetében. A „feltámadt test” doktrínája az Apostoli Hitvallás része lett – amint Badham állítja –, „de fide”-nek nyilvánította a Római Katolikus Egyház részére a IV. Lateráni zsinat; továbbá az Anglikán Egyháznak is hagyományos tanítása volt; csakúgy mint Kálvin *Institúciója* és Luther *Kis Katekizmusa* is tanította.⁸

2. FELTÁMADÁSI ÍGÉRETEK AZ ÓSZÖVETSÉGBEN

A feltámadás koncepciója már az Ószövetségben megjelenik. Alább a legjellemzőbb szakaszokat idézzük, elemzés nélkül, pusztán létezésük tényét hangsúlyozva a kinyilatkoztatás vonatkozó pontján.

1. „De a te halottaid életre kelnek, föltámadnak a holttesteik! Ébredjetek, és ujjongjatok, kik a porban laktok! Mert harmatod a világosság harmata, és a föld visszaadja az árnyakat.” (Ézsaiás 26:19)
2. „Azok közül, akik a föld porában alszanak, sokan felébrednek majd: némelyek örök életre, némelyek gyalázatra és örök utálatra.” (Dániel 12:2)
3. „Mert én tudom, hogy az én megváltóm él, és utoljára megáll a por fölött, és ha ez a bőröm szertefoszlik is, testem nélkül is meglátom az Istent.” (Jób 19:25–26)
4. „Azért prófétálj, és ezt mondd nekik: Így szól az én Uram, az Úr: Íme, felnyitom sírjaitokat, és kihozlak sírjaitokból, én népem, és beviszlek benneteket Izráel földjére. Majd megtudjátok, hogy én vagyok az Úr, amikor fölnyitom sírjaitokat, és kihozlak sírjaitokból, én népem!” (Ezékiel 37:12–13)

⁶ Antony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text. The New International Greek Testament Commentary* (Cambridge: Eerdmans, 2000), 1173 [Luther's Works, vol. 28, 59. Chrysostom, 1Cor. Hom., 38:1]

⁷ Ibid., 1173.

⁸ Paul Badham, *Christian Beliefs About Life After Death* (London, The Macmillan Press Ltd., 1976) 47.

3. KONKRÉT FELTÁMADÁSI ESETEK A BIBLIÁBAN

Nem csupán feltámadási ígéretek találhatók a Bibliában, hanem konkrét esetek is, szám szerint 10 alkalom dokumentált, amikor feltámadási csoda történt. Három ezek közül az Ószövetséghez köthető: Illés feltámasztja a Sareptai özvegy fiát (1Kir 17:21), aztán Elizeus feltámasztja a sunemi asszony fiát (2Kir 4:35), valamint a moábiták által megölt ismeretlen ember esete (2Kir 13:20–21). Ami az Újszövetséget illeti, mindenekelőtt Jézus Krisztus csodatetteit kell megemlíteni, amikor is öt dokumentált alkalommal vitt végbe feltámasztási tettet a következő esetekben: Jairus leánya (Márk 5:41), a naini özvegy fia (Lukács 7:15), Lázár (János 11:44), aztán az egyedülállóan titokzatos feltámadások Jézus áldozati halálának idején Nagypénteken (Mt 27:52–53), végül Krisztus csodatetteinek csúcspontján áll az ő saját feltámadása Húsvétkor. Ezt követően az Apostolok cselekedetei számol be néhány feltámasztási csodáról: Péter Dorkászt (Acta 9:40) és Pál Euthichoszt (Acta 20:10) hozta vissza a halálból.

Az imént felsorolt példák nyomán egységesen állítható, hogy nem található információ (még utalás szinten sem) a Bibliában feltámadt egyének testének minőségére nézve.

4. ALAPSZÖVEG: IKOR 15:39–45

Témánk legbővebb kifejtése Pál első Korinthusi levelében található, ahol az apostol Jézus feltámadását illető történelmi adatokról számol be, amely az egész emberiség vonatkozásában megfogalmazott egyetemes teológiai konzekvenciák alapjaként szolgál. A központi állítás a 44. versben található: „Elvettetik földi test, feltámasztatik lelki test. Ha van földi test, van lelki test is.” Ambrosius szavai megerősítik a feltámadás bizonyosságát: „Amiként természetellenes az élők elmúlása, akként természetes minden élők feltámadása.”⁹

Az érvelés alapja két kételyben fogalmazódik meg a korinthusiak között: Valós egyáltalán a feltámadás, mint olyan? A másik kérdés pedig a feltámadt személyek testi minőségére vonatkozik: Miféle testben jönnek elő?¹⁰ Előbbi ellenvetés a doktrínát ellenzőké, utóbbi pedig csupán kíváncsi kételkedők felvetése. Pál válasza az előbbi körnek az éves életciklust hozza példaként, utóbbiaknak pedig az elvetett gabonában végbe menő változásokat említi; ezért hát, nem minden test ugyanolyan: azaz, a földi testeket

⁹ Ambrose, “On His Brother Satyrus” 2.57 in Gerald Bray, ed. *1–2 Corinthians* in Thomas C. Oden, gen. ed., *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament VII*. (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1999), 170.

¹⁰ Raymond E. Brown and Joseph Fitzmyer and Roland E. Murphy, *The New Jerome Biblical Commentary* (London: Geoffrey Chapman, 2000), 813.

nem fogadja be a mennyei régió, de a mennyei testek sem alkalmasak a földi létre.¹¹ Pál direkt válasza (36a) azt sugallja, hogy már a kérdést magát ostobaságnak (azaz hitetlenségnek) tartja, következésképp a feltámadás megvalósulását megkérdőjelezhetetlenül adottnak veszi. Érvelése szerint hasonlóképpen ostobaság nem hinni a vetésben és aratásban, pusztán a metódus ismeretének híján.¹² Alapvető eleme a tágabb szakasznak Ádám és Krisztus analógiája (45–49. versek), ami azt a koncepciót fogalmazza meg, hogy az embernek élő lelke van emberi léte idejére, de a megváltás kegyelme által Krisztus újjáélesztő Lelke is hozzáadódik. Kálvin megfogalmazása szerint: „Ádám élő lelket kapott önmaga és utódai számára, Krisztus viszont a Lelket hozta el számunkra, aki maga az élet.”¹³ Heil értelmezésében: „Az antitézis igéjében az ‘elvetetett’ a ‘teremtett’ szinonimája, jóllehet Pál a metaforikus ‘elvetetett’ kifejezést preferálja amiatt, hogy az elvetett magnak el kell halnia (36), mielőtt Isten testet ad neki (44a).”¹⁴ „Isten teremtő hatalmának ezeket a szentírási példáit egy négyelemes antitézis sorozatra alkalmazza, ami a teremtés testét a feltámadás testével állítja szembe (42b–44a): elvetetik romlásban – feltámasztatik romolhatatlanságban; elvetetik gyalázatban – feltámasztatik dicsőségben; elvetetik fizikai testben – feltámasztatik lelki testben. Hangsúlyos csúcspontja a sorozatnak, amikor az első három antitézis bevezető frázisai tovább fokozódnak a melléknevek közti kontrasztig – testi/lelki – módosítva az immáron explicit módon kifejezett tárgyat, a testet.”¹⁵ „Pál a negyedik kontrasztra helyezi a hangsúlyt, ami a természetes és a lélekkel betöltött test között áll fenn. Így az addig implicit, explicitté válik a negyedik antitézisben” – teszi hozzá Collins.¹⁶

A 40. vers ‘mennyei teste’ nem a következő versben megjelenő Nap, a Hold vagy a csillagok, mivel az helytelen antitézise volna a ‘földi testeknek’; hanem inkább olyan testekről (organizmusokról) van itt szó, amelyek a mennyei lényekhez tartoznak, mint például a mi Urunk és a megdicsőült szentek (vagy bizonyos értelemben angyalok)

¹¹ *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible* (Peabody, Massachusetts: Hendrison Publishers, 1991), 2275.

¹² Campbell G. Morgan, *The Corinthian Letters of Paul. An Exposition of I and II Corinthians* (London: Oliphants Ltd., 1954) 127–129.

¹³ Kálvin János, *Az első Korinthusi levél magyarázata. Református Egyházi Könyvtár, Új folyam 8.* (Budapest, A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, 2015), 357.

¹⁴ John Paul Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians* (Atlanta, Society of Biblical Literature, 2005), 239.

¹⁵ Ibid, 238.

¹⁶ Raymond F. Collins, *First Corinthians. SP 7* (Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, 1999), 567.

feltámadt teste. (Mt 22:30)¹⁷ A zsidó hagyományban a csillagokat életre kelt lényeknek tekintették. (1 Énok 18:13–16; 21:3–6; Philo: *De Plant.* 12)¹⁸

5. KRISZTUS FELTÁMADÁSÁNAK EGYEDÜLLÁLÓSÁGA

Miközben Pál érvelésének alapját az ember testi feltámadását tekintve legjelentősebb precedens, jelesül Jézusé adja, néhány kritikus különbséget szükséges észrevételeznünk Jézus és az ember feltámadását illetően. Van néhány beszámoló Jézus feltámadt testben történt forgolódásáról (Lukács 24, János 20–21, Acta 1:1–9, 2Kor 5:1–10), amelyek alapján a következő megfigyelések tehetők:

- a. Egyfelől a megfeszített Krisztust ismerték fel a feltámadt Krisztusban, ami az ő földi léte szembetűnő folytatásának bizonyítéka volt.¹⁹ (Ezzel szemben az ember vonatkozásában megváltozott megjelenés van előrevetítve.)
- b. Másfelől, új jellemzői is mutatkoztak a feltámadt Jézusnak, amelyek az ő esetében diszkontinuitásról tanúskodnak, hiszen a tér-idő korlátai²⁰ többé nem vonatkoztak rá.²¹ (Eközben minden feltámasztott ember a korábbi életét folytatta.)
- c. Húsvétot követően Jézus nem halt meg többé (hanem mennybe ment), a feltámasztott emberek ellenben e földi életet folytatták, ilyenképpen egy ponton újból (végérvényesen) meghaltak a szentírási alapelvvel összhangban: „elrendeltetett, hogy az emberek egyszer meghaljanak”. (Zsid 9:27) Más szavakkal: Jézus egyenesen az örökkévalóságra támadt fel a mennybemenetelen keresztül.²²
- d. Jézus ugyanabba a testbe támadt fel (lásd a szegek helyét a Tamás-történetben), ezzel szemben az átlagember valami más testbe támad fel majdan az 1Kor 15:40kk szerint.
- e. Jézus feltámadása prototípusként/precedensként szolgál a végidők általános emberi feltámadásához, amit az első zsenge képe vetít előre a végső aratásra²³, amikor is az általános feltámadás az idők végén a történelem végét jelenti.

¹⁷ F. W. Farrar, *I. Corinthians*. In H. D. M. Spence and Joseph S. Exell, eds. *The Pulpit Commentary* (London, Funk & Wagnalls Company, s. a.), 490.

¹⁸ Raymond E. Brown and Joseph Fitzmyer and Roland E. Murphy, *The New Jerome Biblical Commentary* (London: Geoffrey Chapman, 2000), 813.

¹⁹ Lk 24:36–43.

²⁰ Lk 24:31; Jn 20:19,26.

²¹ Mindazonáltal az egész Jézus történetet szem előtt tartva, a természeti erők sajátos kontrollálása tapasztalható a gyakorlatában már Húsvét előtt is. Lásd Mt 8:8,13; Mk 6:48–49.

²² Néhány vonatkozó kérdés további megfontolás tárgyát képezi: Mennybemenetele után mi történt Jézus testével? Elképzelhető, hogy a feltámadt testében létezik most is a Mennyben? Ha így van, akkor annak a testnek kortalannak kell lennie, ami jelentős különbséget mutatna a Betlehemben született Jézus testéhez képest, összevetve a Húsvét utáni feltámadt testével. Egyúttal ez megkérdőjelezné Jézus testének fent említett folytonosságát. Vajon testben való feltámadása a mennybemenetelének előfeltétele volt?

²³ 1Kor 15:20–23

- f. Jézusnak nem volt szüksége külső közreműködőre feltámadása csodájához, az embereknek viszont szükségük volt efféle beavatkozásra.²⁴
- g. Jézus mezőgazdasági képet használ (Jn 12:24), az 1Kor15-ben említettekhez hasonlólt, mégis más a hangsúly ott, mivel a sokszorozódás jelenségén alapul, miközben, általában véve, az emberi testek nem fognak sokszorozódni a végső feltámadáskor, tehát mennyiség helyett mindössze minőségükben fognak elváltozni.
- h. Következésképpen Jézus és az ember feltámadásának analógiája nem annyira teológiai, mint inkább tipológiai.

6. A FELTÁMADÁS VÁROMÁNYOSAI

Témánk értelmezéstörténete két (aránytalan) csoportot határoz meg annak mentén, hogy a végidők testi feltámadása pusztán Jézus követőit érinti-e vagy minden valaha megszületett egyént.

Az egyik koncepció úgy tartja, hogy a végidők testi feltámadása csupán Krisztus követőire vonatkozik.²⁵ Eszerint csak azok fognak feltámadni Krisztus visszajövelekor, akik hit és keresztség által egyesültek vele.²⁶ Másként fogalmazva: fizikai teste minden embernek van, de lelki teste csak a megváltottaknak.²⁷ Barclay így érti: „...rég életmódunk idején Ádámmal voltunk egyek, osztozva bűnében, örököelve halálát és testét; de az új életmódunkban Krisztussal vagyunk egyek, így az ő létében fogunk osztozni.”²⁸ Ez azt jelenti, hogy a természetes származás által az emberek az első Ádám után ugyanazon földi anyagból részesülnek. Azok, akik a lelki származás által új természetet kaptak az utolsó Ádám révén, az ő mennyei létében részesülnek. Amint az első Ádám leszármazottai földi emberek voltak, így Krisztus leszármazottai mennyei emberek; ahol is a leszármazottak kontrasztja a két Ádám különbözőségén alapul.²⁹ Így azok, akik őhöz tartoznak hit által, az övéhez hasonló mennyei testtel fognak rendelkezni. (2Kor

²⁴ Azonban az a kérdés megválaszolatlan, hogy Jézus önmagát támasztotta-e fel vagy az Atyaisten támasztotta fel őt.

²⁵ Ezen a ponton további kérdések fogalmazódnak meg: Ha kizárólag a Krisztus-követők kapnak majdan új testet (azaz kizárólag ők részesülnek a feltámadásban), milyen formában jelenik meg a többi ember? Milyen formában lesznek jelen ők az utolsó ítéleten? A feltámadás és az utolsó ítélet egymásban értelmezendően összekapcsolt-e?

²⁶ G. A. Buttrick et al., eds *The Interpreter's Bible*. Volume X. (New York, Abingdon Press, 1953), 249.

²⁷ Allen Clifton J., gen. ed. *The Broadman Bible Commentary* (Nashville, Tennessee: Broadman Press, 1970), 391–2.

²⁸ William Barclay, *The Letters to the Corinthians* (Edinburgh: The Saint Andrew Press, 1957), 176.

²⁹ William F. Orr and James A. Walther, *I. Corinthians. The Anchor Bible*. (London: The Anchor Bible Doubleday, 1976) 348.

5:4)³⁰ Más szavakkal, minden ember a porból teremtetett ember képét viseli, azaz Ádámét (Gen 5:3), akiknek ilyenképpen halál a jövője. De azok a személyek, akik Krisztusban vannak, a mennyei ember képét fogják hordozni és lelki testet kapnak majd, amelyen nem fog az enyészet.³¹

Leitzmann egy sajátos nézőpontot fogalmazott meg a *σωμα πνευματικον* vonatkozásában: a feltámadt test egy olyan test, ami mennyei pneumából áll. Mivel a keresztyén ember ezt a pneumát hordozza keresztségétől fogva, ennek a lelki testnek csíráját már a fizikai teste „alatt” hordozza.³² A Krisztusban elhunytak nem csupán feltámadnak, hanem dicsőségesen elválva fognak feltámadni. – erősíti meg Matthew Henry, némileg óvatos megfogalmazásában kerülve a „test” kifejezést, pusztán az „átváltozás” koncepcióját ismerve el.³³

A magyarázók másik – döntően kisebb – csoportja azt a nézetet vallja, hogy a romolhatatlanság és halhatatlanság állapota a bűnösöknek is megadatik a feltámadáskor, azaz „amiként Isten az igazaknak az örök dicsőség állapotát adja, hasonlóképpen ugyanezt a végtelen állapotot adja a bűnösöknek is, ám büntetésük elnyújtásaként.”³⁴ „Így történik az meg, hogy minden léleknek a maga teste lesz helyreállítva, nem pedig valami idegen vagy furcsa test, hanem a sajátja, amit életében hordozott, hogy a test a saját lelkével együtt részesüljön jutalomban vagy büntetésben, a jelen élet alapján.”³⁵ Origenész hozzáteszi: „A lelki test minősége határozza meg az ahhoz illő lakhelyet nem csupán a szenteknek és a tökéletességre eljutott lelkeknek, hanem az egész teremtettség számára, amely meg fog szabadulni a romlás fogságából.”³⁶

Ádám és Krisztus korábban említett analógiája szerint, az emberiség Ádámtól automatikusan földi testet örököl (halandósággal együtt), ezért – logikailag – minden embernek feltámadást is örökölnie kell Krisztus által, nem csupán a hívőknek, mivel minden egyes személynek keresztül kell mennie a végső ítéleten. Ezt a nézetet támasztja alá a Jel 20:11–15, amint általában véve minden elhunyt ítéletéről beszél a feltámadás után.

³⁰ Ibid., 349.

³¹ Allen Clifton J., gen. ed. *The Broadman Bible Commentary* (Nashville, Tennessee: Broadman Press, 1970), 393.

³² Hans Conzelmann, *1 Corinthians. A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. (Philadelphia: Fortress Press, 1975), 283.

³³ *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible*. (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1991), 2275.

³⁴ Rufinus, *Commentary on the Apostles' Creed* <https://www.newadvent.org/fathers/2711.htm> [2022. augusztus 6.]

³⁵ Rufinus, *Commentary on the Apostles' Creed* <https://www.newadvent.org/fathers/2711.htm> [2022. augusztus 6.]

³⁶ Origen, *On First Principles* 3.6.4. in Gerald Bray, ed. *1'2 Corinthians* in Thomas C. Oden, gen. ed. *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament VII*. (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1999), 173.

Jelen pontunk konklúziója, hogy nyitva marad az arra vonatkozó kérdés, hogy mi lesz a nem hívők megjelenési formája az utolsó ítéleten, ha csupán a hívők fognak feltámadott testet kapni. Továbbá, vajon két különféle feltámadás lesz-e: testi, illetve test nélküli?

7. APOSTOLI HITVALLÁS: „HISZEM... A TEST FELTÁMADÁSÁT...”

Az Apostoli Hitvallás alapvető állításai között olvassuk és valljuk: „...hiszem... a test feltámadását...”. Azonban az állítás nem teljesedik ki teológiai részletekben, nem is utal konkrétumokra, csupán általános értelemben említi a fogalmat.

8. A FELTÁMADÁS CÉLJA

Következő pontunk a feltámadás céljával foglalkozik, az alábbi állítások mentén:

Minden kommentár egyetért abban, hogy a fizikai testünk nem alkalmas az Isten dicsőségével való szembesülésre. Krisztusban megvalósult újjászületésünk maga után vonja az ő hasonlatosságára történő átalakulásunkat.³⁷ Ugyanakkor az elhunytak teste a feltámadáskor olyannyira átváltozik, hogy alkalmas legyen a mennyei szférára,³⁸ más szavakkal: új típusú testre lesz szükség a következő életszakasz körülményeihez illeszkedően.³⁹ Egy másik érdekes megállapítás szerint: Miután egy személy földi küldetése véget ér, a testét eltemetik, hogy a lelki test teremtéséhez alapanyagot biztosítson, ami Isten Országának öröklésére alkalmas.⁴⁰

Ezt az állítás ugyanakkor néhány fenntartással kell kezelni:

- Isten teremtő tetteről beszél ugyan, de az eredeti „creatio ex nihilo”-tól eltérő módon, mivel a feltámasztási aktushoz nyersanyagot tart szükségesnek.
- Mivel a fizikai test lebomlik, vajon beszélhetünk-e alapanyagról egyáltalán ebben az esetben?
- Miért lenne szüksége Istennek alapanyagra az újjáteremtéshez, ha az eredeti teremtetéshez sem volt szüksége semmire?

Jeremias (Flesh and Blood Cannot Inherit the Kingdom of God, 151–59) mérsékli a kérdést azon érvelésével, hogy test és vér itt nem a romlott emberi testre vonatkozik,

³⁷ David Prior, *Pál első levele a korinthusiakhoz* (Budapest: Harmat, 1995), 295.

³⁸ *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible*. (Peabody, Massachusetts: Hendrison Publishers, 1991), 2275.

³⁹ Donald Guthrie and J. A. Motyer, eds. *New Bible Commentary* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1970), 1073.

⁴⁰ David Prior, *Pál első levele a korinthusiakhoz* (Budapest: Harmat, 1995), 296.

hanem a törékeny, bűnös emberi természetre.⁴¹ Egy másik nézőpont okfejtése szerint a halandó teremtmény korlátainak alávetett fizikai test hal meg csupán, a feltámasztott test viszont az Isten Lelke által megelevenített természetfeletti lelki test, mert a szellemléttű Istennel való élet feltételeihez igazított.⁴² Ezért tehát, amiként szükséges a fizikai test a jelen élethez, úgy szükséges lesz egy lelki test a jövőben.⁴³

A feltámadás céljáról szólva, a következő gondolat sem kerülhető el. Egyfelől a végidőben feltámadó emberi test Jézus húsvétkor feltámadt testéhez lesz hasonló, másfelől viszont a végidőben feltámadó emberi test a mennyei létezés előfeltételeként is tekintendő, ami egy korábbi kérdéshez vezet vissza, miszerint Jézusnak szüksége volt-e egy feltámadt testre a mennybemenetelhez. A Biblia Istennek (az emberétől teljesen különböző) szellemi létéről szóló gyakori kijelentése alapján a következő (jelenleg megválaszolatlan) kérdés adódik: Miért volna a testbe feltámadás egyáltalán bármiféle előfeltétele a mennyei létnek?

9. A FELTÁMADÁS MÓDJA ÉS ESZKÖZEI

Alapvető lényegét adja ennek a szempontnak az isteni hatalom, aminél fogva „olyan könnyű feltámasztani a holtakat és helyreállítani az elporladt testüket, mint ugyanabból az anyagból sokféle testet és növényt teremteni, mennyei lényeket és földieket egyaránt.”⁴⁴ Pelagius kérdése ugyanezt a hitvallást visszhangozza: „Ha Isten létre tudta hozni a Napot, a Holdat és a csillagokat, miféle problémát okozna neki számunkra új testet teremteni?”⁴⁵ Kálvin figyelemreméltó érvelése hangsúlyozza, hogy minden test (emberi és állati egyaránt) anyaga ugyanaz, csak a minőségük különbözik. Ezek a különbözőségek a feltámadásra utalnak előre, bizonyítva, hogy Istennek nem okoz nehézséget a testünk formájának megváltoztatása a feltámasztásban.⁴⁶ Ezek az egybecsengő nézetek Isten eredeti teremtmény hatalmában találják a kulcsot a végső feltámasztás eszközeinek vonatkozásában.

Egy másik nézőpont ezen a kategórián belül a folytonosság és megváltozás tényezőivel foglalkozik, amelyek vélhetően összefonódnak valamilyen módon. Alap ige-sza-

⁴¹ Antony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text. The New International Greek Testament Commentary* (Cambridge: Eerdmans, 2000), 1275.

⁴² Allen Clifton J., gen. ed. *The Broadman Bible Commentary* (Nashville, Tennessee: Broadman Press, 1970), 391.

⁴³ *I. m.*, 391.

⁴⁴ *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible* (Peabody, Massachusetts: Hendrison Publishers, 1991), 2275.

⁴⁵ Pelagius, *Commentary on the First Epistle to the Corinthians 15* in Gerald Bray, ed. *1–2 Corinthians* in Thomas C. Oden, gen. ed. *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament VII*. (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1999), 170.

⁴⁶ Kálvin János, *Az első Korinthusi levél magyarázata*. Református Egyházi Könyvtár, Új folyam 8. (Budapest: A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, 2015), 354.

kaszunk mezőgazdasági képével élve, amely a folytonosság és változás összekapcsolódására utal, állítható, hogy bár egy növénynek sok közös vonása van az eredeti magjával, mégis teljesen más. Hasonlóképpen értendő a kapcsolat a természetes test és a feltámadt között.⁴⁷ A megváltozás koncepcióján belül Mopsuestiai Theodorosz általában véve a minőséget hangsúlyozza ebben a megfogalmazásban: „Egy jobb test épül majd fel, ami többé már nem hús és vér, hanem halhatatlan és elpusztíthatatlan.”⁴⁸ Kümmel értelmezésében Pál nem az új test anyagának lehetőségét akarja bemutatni, hanem egy másfajta testét.⁴⁹ Az eltemetett test nem ugyanaz a test, mint amely feltámad, mivel átalakuláson megy keresztül. Ezen a ponton vissza kell utalni a négy antitézisre, amelyek az elhunyt test és a halottaiból feltámadt test közötti különbségeket mutatják be.⁵⁰

Ami az óegyházi atyákat illeti, megfigyelhető, hogy legtöbbjük a test feltámadása mellett tartott ki, mert hitvallásuk szerint csak a testi folytonosság tudta garantálni a személyes túlélést. Noha hitték a lélek halhatatlanságát, úgy vélték, hogy önmagában annak ténye nem elégséges.⁵¹

Jézus Krisztus feltámadásának beszámolóí szintén figyelemreméltók, ahol is azzal szembesülünk, hogy nem ismerték fel őt mindig azonnal (Jn 20:14–15; 21:12; Lk 24:13–20), hanem a társas érintkezés elemei és jellemzői által azonosították be személyét (Lk 24:31; Jn 20:16, 20, 27–28; tettei, hangja, kezei, oldala).⁵² Ez a folytatógosság kereteinek megváltozásáról is sokat elmond.

Bármilyen mértékű is legyen a feltámadt test elváltozása, minden elérhető beszámoló egyetért abban, hogy az egész folyamat Isten teremtmény hatalmát igényli. Nüsszai Gergely szerint: „Pál cáfolja azokat, akik figyelmen kívül hagyják a természet sajátos törvényeit, és az isteni hatalmat a saját erejük fényében ítélik meg. Ők azt gondolják, hogy Isten csak annyit képes megtenni, amennyit az ember megért. Azt gondolják, hogy ami meghaladja az ember kapacitását, az az Isten hatalmán is túlnő.”⁵³

⁴⁷ John F. Walvoord and Roy B. Zuck, *Apostolok cselekedetei – Kolossé*. A Biblia ismerete Kommentársorozat VII. (Budapest: KIA, 2007), 285.

⁴⁸ Theodore of Mopsuestia in Gerald Bray, ed. *1–2 Corinthians* in Thomas C. Oden, gen. ed. *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament VII*. (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1999), 169.

⁴⁹ Antony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text. The New International Greek Testament Commentary* (Cambridge: Eerdmans, 2000), 1278.

⁵⁰ Allen Clifton J., gen. ed. *The Broadman Bible Commentary* (Nashville, Tennessee: Broadman Press, 1970), 391.

⁵¹ Paul Badham, *Christian Beliefs About Life After Death* (London: The Macmillan Press Ltd., 1976), 47.

⁵² Antony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text. The New International Greek Testament Commentary* (Cambridge: Eerdmans, 2000), 1278.

⁵³ Gregory of Nyssa, *On the Soul and Resurrection* in Gerald Bray, ed. *1–2 Corinthians* in Thomas C. Oden, gen. ed. *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament VII*. (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1999), 170.

Augustinus hozzáteszi: „Isten ellenállhatatlan jelenlétének rejtetten átható ereje az, ami létet ad minden teremtménynek, függetlenül fajától és fajtájától. Mert a teremtmő cselekedete nélkül a természet nem jelenne meg ilyen vagy olyan fajban. Egyáltalán nem is lenne léte.”⁵⁴

Némelyek a visszafordító helyreállítás példáját találják ezen újrateremtési folyamaton belül, amit Ambrosiaster mondata ragad meg a legjobban: „Bár gyalázatban vettetik el és férgek rágiák meg, a test fel fog támadni dicsőségben.”⁵⁵ Badham ugyanezt a gondolatot fogalmazza meg, csak még árnyaltabban: „Az egyének testét alkotó részecskék összegyűjtetnek, a tenger is kiadja magából a halottait, a kannibál is helyreállítja az elorozott testeket, és a halál által tönkretett eredeti szervezet helyre fog állni.”⁵⁶

10. A FELTÁMADT TEST MINŐSÉGE ÉS JELLEMZŐI

Csupán a feltámadás tényével foglalkoznak a fenti idézetek, habár a legérdekesebb és legtitokzatosabb eleme a kérdésnek a feltámadt test feltételezett minőségében rejlik.

A. UGYANAZ A SZEMÉLYISÉG:

Sok kommentár azt a nézetet tartja, hogy a feltámadt személy ugyanaz, mint az elhunyt, függetlenül a feltámadt test esetleges elváltozási mértékétől. Barclay határozottan állítja: „Szétfoszolhatunk a halál által és átváltozhatunk a feltámadásban; de változatlanul megmarad a mi személyünk.”⁵⁷ Farrar hozzáteszi, hogy a feltámadt test ugyanaz a test, ugyanakkor nem az anyagi identitás által, hanem a megdicsőült egyéniség által.⁵⁸

B. UGYANAZ A TEST:

Egy másik koncepció több hangsúlyt fektet a testre, mint a személyiségre. Az apokaliptikus irodalomban gyökerezik ez, konkrétan: (II Baruch 50:2) „A föld akkor majd bizonyosan helyreállítja halottait... változatlan formában, úgy, ahogyan magába fogadta őket.” Justinus mártír osztja e nézetet: Saját testünket visszkapjuk majdan, bár

⁵⁴ Augustine, *City of God* 12.26 in Gerald Bray, ed. *1–2 Corinthians* in Thomas C. Oden, gen. ed. *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament VII*. (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1999), 171.

⁵⁵ Ambrosiaster in Gerald Bray, ed. *1–2 Corinthians* in Thomas C. Oden, gen. ed. *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament VII*. (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1999), 169.

⁵⁶ Paul Badham, *Christian Beliefs About Life After Death* (London: The Macmillan Press Ltd., 1976), 47.

⁵⁷ William Barclay, *The Letters to the Corinthians* (Edinburgh: The Saint Andrew Press, 1957), 175.

⁵⁸ Frederick W. Farrar, *I. Corinthians* (London: Funk & Wagnalls Company, s. a.) In H. D. M. Spence and Joseph S. Exell, eds., *The Pulpit Commentary*, 490.

elhalt és a földbe vettetett.⁵⁹ Órigenész véleménye pedig így szól: „A testi természetünket tekintve meg kell értenünk, hogy nincs egy külön test, amelyet most használunk alázatosságban, romlásban és gyengeségben, és egy másik, amelyet majd ezután fogunk használni romolhatatlanságban, erőben és dicsőségben. Hanem inkább ugyanez a test lesz átváltoztatva dicsőségessé és lelkivé, miután jelen létének gyengeségei levettettek róla, azt eredményezve, hogy a gyalázat edénye megtisztul, és a tisztesség edényévé lesz és az áldás lakhelyévé.”⁶⁰ Kálvin megerősíti ezt, hozzátéve, hogy a jelen testünk megtartja formáját a feltámadáskor.⁶¹

C. KRISZTUSÉHOZ HASONLÓ LELKI TEST:

Ezzel szemben gyakran elhangzik, hogy a feltámadt test bizonyos módon lelki természetű lesz.⁶² Ennek alapját szolgáltatja az a szűkebb értelemben vett nézőpont, miszerint Jézus feltámadt teste minden ember számára egyfajta prototípusként szolgál.⁶³ ⁶⁴ Szemben az első Ádámmal, Jézus a feltámadása által életadóként jelent meg, és nem elsősorban vagy kizárólag életben részesülőként.⁶⁵ ⁶⁶ Más szavakkal, Jézus túlhaladja az emberiséget a feltámadásban, mert az emberiség sosem ad életet, kivéve a teremtetési rendnek megfelelő életátadást.

D. MISZTÉRIUM ÉS SZUVERENTÁS:

Mindazonáltal a feltámadás egész koncepciója továbbra is titokzatos a részleteit tekintve, és ez Isten szuverén hatalmát hangsúlyozza. Heil megfogalmazásában: „...Isten az elvetett és elhalt valaminek olyan testet adományoz, amelyet csak gondol.”⁶⁷ Ez a test

⁵⁹ Justin, *Apology 1:8* in Antony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text. The New International Greek Testament Commentary* (Cambridge: Eerdmans, 2000), 1281.

⁶⁰ Origen, “On First Principles 3.6.6.” in Gerald Bray, ed. *1–2 Corinthians* in Thomas C. Oden, gen. ed. *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament VII.* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1999), 173.

⁶¹ Kálvin János, *Az első Korinthusi levél magyarázata*. Református Egyházi Könyvtár, Új folyam 8. (Budapest: A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, 2015), 354.

⁶² Harold W. Mare & Murray J. Harris, *1, 2 Corinthians* in *The Expositor's Bible Commentary with the New International Version* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1995), 118.

⁶³ William Barclay, *The Letters to the Corinthians* (Edinburgh: The Saint Andrew Press, 1957), 176.

⁶⁴ Harold W. Mare & Murray J. Harris, *1, 2 Corinthians* in *The Expositor's Bible Commentary with the New International Version* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1995), 118.

⁶⁵ Raymond E. Brown and Joseph Fitzmyer and Roland E. Murphy, *The New Jerome Biblical Commentary* (London: Geoffrey Chapman, 2000), 814.

⁶⁶ Wolff, *Der erste Brief*, 407 in Antony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text. The New International Greek Testament Commentary* (Cambridge: Eerdmans, 2000), 1278.

⁶⁷ John Paul Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005), 238.

nem fejlődik ki természetesen az előzőből. Tehát a földi és a mennyi test közötti folytonosság csoda tárgya marad.⁶⁸

E. ROMOLHATATLAN, HALHATATLAN, MEGTISZTÍTOTT:

A feltámadt test legáltalánosabb jellemzői az alábbiak:

- Romolhatatlan, azaz „az eljövendő élet állandóságában a kellemes dolgok sosem szűnnek meg.”⁶⁹ – írja Barclay.
- Halhatatlan, ami a feltámasztott személyt megdicsőítő örök életre utal.⁷⁰
- Megtisztított; Augustinus szavaival: „Továbbra is testben leszünk, lélek által fel-
élesztve, megőrizve a test anyagát, de többé nem elszenvedve annak tunyaságát és
halandóságát.”⁷¹

F. A LÉLEK MÉLTÓ „OTTHONA”:

Kérdésünk egy másik szegmense arra irányul, hogy miként válhatunk a Lélek számára méltó otthonná. Chrysostomos írja, hogy a feltámadás után a Lélek örökre az igazak testében lakozik.⁷² ⁷³ Hozzátesz egy gondolatébresztő elképzelést is, miszerint a Szentlélek kegyelme jelenleg gyakran elhagyja a bűnt elkövető embert, de a feltámadás után többé nem lesz így, mert akkor a Lélek folyamatosan az igazak testében lakik majd.⁷⁴ Másként fogalmazva: „jelenleg a Lélek tökéletlen eszközei vagyunk; de az eljövendő életben a Lélek teljesen be tud majd tölteni minket, és igazán tud majd használni minket, szemben jelen állapotunkkal.”⁷⁵

⁶⁸ Gerhard Friedrich, ed. *Theological Dictionary of the New Testament* vol. 6. (Michigan: Eerdmans, 1979), 421.

⁶⁹ William Barclay, *The Letters to the Corinthians* (Edinburgh: The Saint Andrew Press, 1957), 176.

⁷⁰ Harold W. Mare & Murray J. Harris, *1, 2 Corinthians* in *The Expositor's Bible Commentary with the New International Version* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1995), 118.

⁷¹ Augustine, “City of God 13.22” in Gerald Bray, ed. *1–2 Corinthians* in Thomas C. Oden, gen. ed. *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament VII*. (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1999), 172.

⁷² Chrysostom in Gerald Bray, ed. *1–2 Corinthians* in Thomas C. Oden, gen. ed. *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament VII*. (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1999), 169.

⁷³ Ez a következő kérdést is érinti: Vajon csak a hívők fognak új testet kapni a feltámadáskor? Továbbá itt az is felvetődik, hogy Isten előbb olyan testet ad-e, amely méltó a Lélekre, vagy a megelevenítő Lélek a testbe költözve teszi méltó lakhelyévé?

⁷⁴ Chrysostom, “Homilies on the Epistles of Paul to the Corinthians 41.5.” in Gerald Bray, ed. *1–2 Corinthians* in Thomas C. Oden, gen. ed. *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament VII*. (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1999), 173.

⁷⁵ William Barclay, *The Letters to the Corinthians* (Edinburgh: The Saint Andrew Press, 1957), 177.

II. KONKLÚZIÓK

Témánk sok felmerülő kérdése továbbra is spekulációk tárgya marad. Nincs konszenzusos álláspont az alábbi kérdésekben.

Azok, akik mellett érvelnek, hogy csupán Jézus követői részesülnek majd a testi feltámadásban, elmulasztják megválaszolni a kérdést az emberiség többi részére nézve, jelesül: Milyen létformában fogják megtapasztalni a feltámadást és az azt követő eseményeket? Ennek alapján feltehető, hogy a feltámadás pillanatában az emberek végzete azonnal eldől, látványosan érzékelhető módon, azaz kapott-e valaki testet vagy sem, miközben számos nézőpont párhuzamosan hangúlyozott a feltámadt test különböző jellemzőit tekintve.

Konklúzióképpen egyvalamit biztosan állíthatunk: Krisztus és az emberiség feltámadásának analógiája nem teológiai, hanem inkább tipológiai.

A BIBLIÁRA VONATKOZÓ KATOLIKUS TANÍTÁS MÉRFÖLDKÖVEI

Gyakran mondják, hogy XII. Piusz pápa 1943-ban kiadott enciklikája a katolikus bibliatudomány Magna Chartája. Ennek az állításnak van némi létjogosultsága, de érdeemes megjegyezni, hogy az enciklika a XIII. Leó pápa 1893-ban kiadott enciklikája óta eltelt ötven év emlékére íródott. A pápák két lépcsőben, 1893-ban és 1943-ban alakítottak ki új álláspontot a biblikus tanulmányokkal kapcsolatban, amelyet egy harmadik mérföldkő, a II. Vatikáni zsinat *Dei Verbum* dogmatikai konstitúciója erősített meg.

Az első enciklika, a *Providentissimus Deus*¹ nyelvezete talán nehéz, de ennek ellenére valódi fejlődés figyelhető meg a sugalmazott ige megértésében. A legnagyobb nyugtalanságot az okozza, hogy a Szentírásban olyan „tudományos” kijelentések szerepelnek, amelyek ellentmondanak a tudomány megállapításainak. A hatnapos teremtés a legegyszerűbb példa erre. Vajon téved-e itt a Szentírás? Ha igen, akkor az olyan szövegek, mint a Ter 1, továbbra is sugalmazottnak tekinthetők-e? A sugalmazást nem kellene-e inkább a hit és az erkölcs kérdéseire korlátozni?² Ebben a témában XIII. Leó pápa kimondja az első „felszabadító szavaként” ismertté vált mondatát.³

Leó pápa a választ Szent Ágoston írásaiban találja meg, aki megerősíti, hogy a szent szerző „az embereket azokra a dolgokra (ti. a látható dolgok belső szerkezetére) nem akarta megtanítani, mivel azok senki üdvösségének nem használtak volna” (39. pont; EB 121).⁴ A szent szerző úgy fejezi ki a dolgokat, hogy az olvasók megértsék, és nem törődik a tudományos kijelentések pontosságával.⁵

Egy provokáló mondat következik, és ez a második „felszabadító szó”. XIII. Leó azt írja: „Mindezeket azután célszerű lesz a rokon tudományokra, különösen a történet-tudományra alkalmazni.” (40. pont; EB 123)⁶

¹ *Enchiridion Biblicum, seconda edizione bilingue*, Bologna, 1994, 81–134; *Scripture Documents*, Collegeville, 2001, 37–61.

² Maurice Gilbert, *Chiesa e Sacra Scrittura*, Subsidia biblica 17, Roma, 1994, 13.

³ M. Gilbert, 18.

⁴ St Augustine, *De Genesi ad litteram*, II, 9, 20. Magyarul lásd Heinrich Denzinger – Peter Hünnermann (szerk.): *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, Örökmécs Kiadó – Szent István Társulat, Bányaterenyé – Budapest, 2004, 630–634, itt 632.

⁵ Jean Levie, *The Bible, Word of God in Words of Men*, New York, 1961, 68.

⁶ Magyarul lásd Heinrich Denzinger – Peter Hünnermann (szerk.): *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, 633.

Haec ipsa deinde ad cognatas disciplinas, ad historiam praesertim, iuvabit transferri. A tudományra vonatkozóan javasolt elvek tehát hasznosak lehetnek a történelem és más kérdések kapcsán is. Ezek a „rokon” területek lehetnek a régészet, a földrajz és más hasonló. A tudományra javasolt megközelítés a történelemre is alkalmazható. Magától értetődik, hogy az író célja nem az, hogy pontos történelmet írjon, mint ahogy az sem, hogy egzakt tudományt írjon. Ez egyfajta válasz arra az aggályra, hogy ha a Szentírásban vannak ilyen kijelentések, akkor az ilyen szent irat nem lehet Istentől sugalmazott. Ezek az „emberi” kijelentések, amelyek különböző szempontból pontatlanok, nem állnak ellentétben a szöveg sugalmazottságával, mivel az „üdvösségre nézve nem hasznosak”.

Ha a szerző hallgatolagos szándéka nem az, hogy egzakt tudományt, korrekt történelmet írjon vagy precíz kijelentéseket tegyen a rokon tudományágakban, a szövegek akkor is lehetnek sugalmazottak. A kérdés felmerült, és a felkínált megoldás nincs kielégítően kifejtve. Csak a támpontokat kaptuk meg. Az enciklika ezen szakasza további kifejtést igényel, amelyet XII. Piusz pápa 1943-ban megjelenő *Divino Afflante Spiritu* című enciklikájában találunk.⁷

Addig is azonban a Pápai Biblikus Bizottság utasításainak az egyike bizonyul irányadónak. Ezek az utasítások a Szent Officiumhoz küldött megkeresésekkel foglalkoztak, amelyek a felvetett szentírási kérdésekre kértek hiteles válaszokat. Egy 1905-ös dokumentumban a kérdező arról érdeklődik, hogy feltételezhető-e olykor a bibliai szövegekről, hogy nem történelmiek. A válasz nemleges, de minősített. „Nem, kivéve azt az esetet – amelyet egykönnyen és meggondolatlanul elfogadni nem szabad, amelyben – amennyiben az egyházas érzület ezt nem ellenzi, és az Egyház ítéletét nem csorbítja – szilárd érvek bizonyítják, hogy a szent író szándéka nem az igazi és a szó valódi értelmében vett történelem áthagyományozása volt, hanem a történeti elbeszélés látszatával és a műfaj köntösében példázatot, allegóriát vagy valamilyen, a szavak tulajdonképpen, betű szerinti avagy történeti jelentésétől eltérő értelmet akart megjeleníteni.”⁸ Megkérdézhetnénk tehát, hogy mi volt a szándéka Jónás könyve vagy a Ter 2–3, a Kiv 14 vagy a Józ 6 írójának? Ezeknek a szövegeknek csak „történeti látszatuk” (*species historiae*) van, de nem történeti jellegük.⁹ Ez jelentős előrelépés, és bennfoglaltan felveti az irodalmi műfaj kérdését.

Ötven évvel a *Providentissimus Deus* kihirdetése után, a második világháború kellős közepén, 1943-ban XII. Piusz pápa kiadja a *Divino Afflante Spiritu* enciklikát.¹⁰ Piusz felveti a Leó által feltett történelmi kérdést, és egy nagyon jelentős előrelépést ér el.

⁷ J. Levie, 68.

⁸ EB 161; *Scripture Documents*, 188. Magyarul lásd Heinrich Denzinger – Peter Hünermann (szerk.): *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, 656.

⁹ M. Gilbert, 20.

¹⁰ EB 538–569; *Scripture Documents* pp. 115–144. Magyarul: XII. Piusz pápa „*Divino afflante Spiritu*” kezdetű apostoli körlevele a Szentírásra vonatkozó tanulmányok időszzerű ápolásáról, Szent István Társulat, Budapest, 1948.

Megerősíti, hogy egy szöveg szó szerinti értelmét nem egyszerűen a filológia és a szövegkörnyezet alapján állapítjuk meg, mert az értelmezőnek figyelembe kell vennie az ókorban használt beszédformákat. Piusz elismeri, hogy a műfajnak erre a vizsgálatára „az utóbbi évtizedekben” került sor (20. pont; EB 558).

Senkit sem lep meg – folytatja Piusz –, hogy a szent írók olyan kifejezési módokat használhatnak, amelyek segítik a kommunikációt (20. pont; EB 559). Az efféle eszközök használata semmiképpen sem áll ellentétben Isten szentségével. Aquinói Tamás megerősíti, hogy a Szentírás az isteni dolgokat az emberek által megszokott módon mutatja be (20. pont; EB 559).¹¹

Piusz ezután felidézi a megtestesülés és a Szentírás megírása közötti párhuzamot: „Amint ugyanis Isten lényegi Igéje mindenben hasonlóvá lett az emberekhez, a bűnt kivéve, ugyanúgy Isten kijelentései, emberileg kifejezve mindenben hasonlókká lettek az emberi nyelvhez, a tévedést kivéve.” (20. pont; EB 559). A pápa folytatja: „Az isteni Gondviselésnek ezt a »leereszkedését« (*szüinkatabaszisz*) már Aranyszájú Szent János magasztalta, és jelenlétét a szentkönyvekben ismételten kimutatta.” (20. pont; EB 559)

A bibliai szövegek „tévedés nélküliek”, de ha figyelembe vesszük a műfajt, felfedezhetjük, hogy a történelmi vagy tudományos igazságnak ellentmondani látszó szövegnek valójában más célja van. Az irodalmi műfaj komolyan vételével számos szöveg által felvetett nehézség feloldható. Ez a szent író gondolkodásának teljesebb megértéséhez vezet (21. pont; EB 560). A Ter 3 fejezetét például „szimbolikus prezentációként” kellene bemutatni, ahogyan azt a Pápai Biblikus Bizottság 2019-ben kiadott dokumentuma is teszi.¹²

Ezen a ponton érdemes idézni Marie-Joseph Lagrange OP, a jeruzsálemi *École Biblique* alapítójának 1902-es toulouse-i előadásait. Kifejti: „A sugalmazás nem változtatja meg az irodalmi műfajok feltételeit. Mindegyiket a maga szabályai szerint kell értelmezni. Ez segít megoldani a Biblia igazságtartalma ellen felhozott nehézségeket.”¹³ Lagrange jóval előbbre járt annak megértésében, hogy az irodalmi műfajok hogyan hatnak a tévedhetetlenség kérdésére. Ismét idézhetnénk a toulouse-i előadásokból: „*Dieu n’enseigne pas la science dans l’Ecriture*” [„Isten a Szentírásban nem tanít tudományt.”]¹⁴

XII. Piusz pápa kihirdette azt az elvet, hogy szükséges a műfaji megkülönböztetés és azt nem szabad elhanyagolni (21. pont; EB 560). Ennek óriási jelentősége van a biblikus tanulmányokban.

A *Divino Afflante Spiritu* enciklika után, a biblikus tanulmányok iránti új nyitottsággal, kérdések merültek fel a Pápai Biblikus Bizottság huszadik század első éveiben

¹¹ Kommentár a Zsid 1,4 verséhez.

¹² *What is Man? A Journey through Biblical Anthropology*, n. 295. Magyarul: *Mi az ember? (Zsolt 8,5) A bibliai antropológia körképe*, Szent István Társulat, Budapest, 2021, 297.

¹³ M.-J. Lagrange OP, *La methode historique*, Paris, Études Bibliques, 1903, 94.

¹⁴ *La methode historique*, 111.

kiadott, vitatottnak tekintett pontokkal foglalkozó nyilatkozatainak további érvényességével kapcsolatban. Suhard bíboros, párizsi érsek kérdésére válaszolva a Bizottság egyik félhivatalos dokumentuma 1948-ban kijelentette, hogy a bibliatudósoknak nem kell úgy gondolkodniuk, hogy kutatásaikban korlátozva vannak (SD 21–223; EB 577–581).¹⁵

A biblikus megújulással szembeni ellenállás azonban továbbra is erős maradt. A Szent Officium 1961-ben figyelmeztetést adott ki „a Szentírás hiteles történelmi és objektív igazságáról” (SD 225; EB 634). A figyelmeztetést a Biblikus Bizottság bíborosainak egyetértésével tették közzé. A Biblikus Bizottságot azonban XXIII. János pápa felkérte, hogy készítsen nyilatkozatot az evangéliumok keletkezéséről.¹⁶ A *Sancta Mater Ecclesia* instrukció 1964 áprilisában jelent meg, megengedte a formakritika körültekintő alkalmazását az evangéliumokkal kapcsolatban, és kifejtette az evangéliumok keletkezésének három szakaszát (SD 229–232; EB 648–653).¹⁷

A katolikus bibliai tanítás harmadik és egyben utolsó mérföldköve a II. Vatikáni zsinat dogmatikai konstitúciója a *Dei Verbum*.¹⁸ A zsinat utolsó ülészakájának vége felé, 1965. november 18-án kiadott harmadik fejezetében a sugalmazás, az igazság és az értelmezés kérdéseit tárgyalja. Mint leghitelesebb nyilatkozat, a korábbi mérföldköveinkben bemutatott meglátásokra épít. Meghatározza a bibliatudomány és a biblikus képzés programját. Jelentős újítás, hogy a *Dei Verbum* nem beszél a Biblia „tévedhetetlenségéről”.¹⁹ A zsinat utolsó heteiben VI. Pál felvetett olyan kérdéseket, amelyeket még a *Dei Verbum* szövegének véglegesítése előtt meg kellett vizsgálni. Ezek egyike éppen a „tévedhetetlenség” kérdése volt. A szöveg átdolgozott tervezete nem „tévedhetetlenségről”, hanem „üdvös igazságról” (*veritas salutaris*) beszélt. Ez a kifejezés Szent Ágoston azon kijelentéséből származott, miszerint Isten „nem szándékozott olyan dolgokat tanítani [...], amelyek nem hasznosak az üdvösségre”. A bizottságban folytatott vita után VI. Pál pápa úgy döntött, hogy a következő kifejezést kell beilleszteni, nevezetesen, hogy „amit Isten a mi üdvösségünkre (*nostrae salutis causa*) le akart írni a szent iratokban, azt a Szentírás könyvei biztosan, hűségesen és tévedés nélkül tanítják.” (11. pont, EB 687).²⁰ Yves Congar a naplójában egyértelművé teszi, hogy ez a

¹⁵ Magyarul lásd Heinrich Denzinger – Peter Hünermann (szerk.): *Hitvallások és az Egyház Tanítói hivatalának megnyilatkozásai*, 757–758.

¹⁶ J. Prior, *The Bible Documents*, Chicago, 2001, 35.

¹⁷ Magyarul lásd Heinrich Denzinger – Peter Hünermann (szerk.): *Hitvallások és az Egyház Tanítói hivatalának megnyilatkozásai*, 904–906.

¹⁸ EB 669–708; *Scripture Documents*, 19–31. Magyarul: Diós István (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, Szent István Társulat, Budapest, 2000, 405–441.

¹⁹ *Providentissimus Deus* 40–41 EB 124–125; *Divino Afflante Spiritu* 20 EB 559.

²⁰ Riccardo Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, Bologna, 1998, 426–428.

megfogalmazás azt a félelmet hivatott eloszlatni, hogy a *veritas salutaris* [„üdvös igazság”] kifejezéssel a sugalmazást a vallási igazságokra lehetett volna korlátozni.²¹

Az irodalmi műfajok kapcsolódó kérdése is hiteles útmutatást kap a zsinattól. XII. Piusz pápa már kimondta, hogy ez a tanulmányozás a bibliai exegézis lényeges része. A *Dei Verbum* azt állítja, hogy figyelmet kell fordítani „a szent író korában szokásos általános gondolkodás-, szólás- és elbeszélismódokra” (12. pont, EB 689). Így a zsinat átveszi Aranyhajó Szent János tanítását a *szükkatabaszis*ról (leereszkedés), amelyet a *Divino Afflante Spiritu* kezdetű enciklika népszerűsített. VI. Pál foglalkozott az evangéliumok műfaji kérdésével. A *historicitas* [történetiség] szó megmaradt, bár vitatott volt (19. pont, EB 698). A négy evangélium keletkezését tekintve a *Dei Verbum* visszhangozza azt, amit a Pápai Biblikus Bizottság által 1964-ben kiadott *Sancta Mater Ecclesia* javasolt. Egy árnyalt irodalmi műfajt javasolnak, amelyben a történelmi feljegyzések keverednek a krisztológiai értelmezéssel.

A Bibliai Bizottság 2014-es dokumentumában a kérdések ismét felmerülnek.²² A sugalmazás folyamatát „árnyaltabban” kell értelmezni, mert „a Szentlélek nem mereven vagy korlátozottan irányítja a folyamatot” (143. pont). Az igazságot különösen is „nem az emberi tudás különböző aspektusaira vonatkozó pontos információk összességeként, hanem Isten és Isten üdvözítő tervének kinyilatkoztatásaként kell érteni” (144. pont). Az irodalmi műfajok sokféleségét figyelembe véve a Bizottság „a szent hangok polifóniájáról” beszél (145. pont).

²¹ Y. Congar, *Mon Journal du Concile II*, Paris, 2002, 446.

²² *The Inspiration and Truth of Sacred Scripture*, Liturgical Press, 2014.

A BIBLIAI HERMENEUTIKA KÉRDÉSEI A II. Vatikáni Zsinat Utáni EGYHÁZI MEGNYILATKOZÁSOKBAN*

A II. Vatikáni zsinat *Dei Verbum* kezdetű dogmatikus konstitúciója az isteni kinyilatkoztatásról sok szempontból mérföldkőnek számít. Egyfelől várt és elvárt dokumentuma volt az egyetemes zsinatnak,¹ amelynek reflektálnia kellett az *Assumptum*-dogma által felvetett kérdésekre, mint Trident helyes értelmezése, az Írás és a Hagyomány viszonya; másfelől pedig számot kellett vetnie a megelőző évtizedek örökségével, a történeti-kritikai és irodalom-, illetve szövegkritikai vizsgálódások eredményeivel, az anti-modernizmus már-már boszorkányüldözésszerű torzhajtásaival és a katolikus biblikus tudományoknak egyfajta gettóba zárulásával. Hogy a zsinat e téren sikeres volt, mi sem bizonyítja jobban, mint az átfogó, az oktatástól a nemzeti Szentírás-kiadásokig, a római központi szervektől a nemzeti biblikus bizottságokig ható megannyi dinamika, amelyek legalább oly erőteljesen és karakteresen formálták át a katolikus közösség életét, mint a sokszor jobban előtérbe állított liturgikus vagy egyházjogi megújulás.

Jelen tanulmányunkban arra teszünk kísérletet, hogy egyetlen szempontot, a bibliai hermeneutikát fókuszba állítva vizsgáljuk meg a zsinat utáni tanítóhivatali megnyilatkozásokat.

I. PÁPAI MEGNYILATKOZÁSOK

A pártatlan szemlélő értetlenül veheti észre, hogy míg XIII. Leótól XII. Piuszig minden pápa jelentkezett biblikus-egzegetikai tartalmú önálló dokumentumokkal, addig a zsinat utáni időszakban ez már messze nincsen így. Vannak ugyan kisebb volumenű pápai megnyilatkozások (beszédek, üzenetek stb.), amelyek erős szentírás-értelmezési fókusszal bírnak, ám kifejezetten ilyen tematikájú enciklikákkal nem találkozunk. Ennek oka egyrészt a Pápai Biblikus Bizottság megújult működésében keresendő (ld. lentebb), másrészt pedig talán abban lelhető fel, hogy a *Dei Verbum* megadta azt az alap-

* Ez a szöveg megjelent Oda Wischmeyer szerk. *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjainkig* című kötetben (Szeged: SZNBK Alapítvány, 2022).

¹ Joseph Ratzinger a *Dei Verbum* dogmatikus konstitúcióhoz írt kommentárjában úgy fogalmaz, hogy a kinyilatkoztatásról szóló dokumentum *szükségsszerű* volt. Ld. Ratzinger, J., *Einleitung*, in LThK² K2, 498–499.

vető és átfogó keretet, amely az egyetemes egyház szintjén megfelelő módon kijelöli a bevett katolikus tanítást.

Az alábbiakban éppen ezért csak tömören utalunk néhány kiemelt dokumentumra, amely (olykor csak áttételesen) érinti a bibliai hermeneutika területét.

1.1. EVANGELII NUNTIANDI

Ugyan VI. Pál evangelizációs szinódus utáni apostoli buzdítását ritkán szokták biblikus tematikájú iratnak tekinteni, mégis érdemes figyelemünkre. Christoph Theobald „a II. Vatikáni zsinat első szintetikus értelmezésének”² nevezte ezt a szöveget. Mivel az 1974-es szinódus témája az evangelizáció volt, tematikusan bizonyos értelemben a DV II. fejezetének („A kinyilatkoztatás továbbadása”) alkalmazott, applikált olvasatát, vagy ahogy Theobald fogalmazott, a II. Vatikánum „körülményekhez alkalmazott »újra-írását«” nyújtotta.³

A dokumentum 1. fejezete – visszhangozva a DV 1-et – leszögezi: „A legfőbb »Jó Hír«, az evangélium lényege az üdvösség” (EN 9). Majd további értelmezési kulcsként hozzáfűzi: „»Isten Országa« és »üdvösség«: ez a két szó kulcsfontosságú, ha meg akarjuk érteni Jézus tanítását” (EN 10). Ezt követően VI. Pál a Krisztusban megvalósuló kinyilatkoztatás-teljességet a szó és a jelek, a verbális és a reális kinyilatkoztatás kettősségében mutatja fel:

„Az Isten Országát Krisztus szüntelenül hirdeti, máshoz nem fogható szavakkal. (...) Krisztus szavai ugyanis Isten titkait nyilvánítják ki, az ő terveit és ígéreteit: ezért képesek arra, hogy átalakítsák az ember szívét és életének alakulását” (EN 11).

„Krisztus az evangélium hirdetését számos jellel kíséri, melyek felkeltik a tömegek érdeklődését: látni-hallani kívánják őt, készek megváltoztatni életüket. (...) Kiemelkedik a »jelek« közt az, amelynek ő a legnagyobb fontosságot tulajdonítja: a kicsinyeknek, azaz a szegényeknek hirdetik az evangéliumot, tanítványokká lehetnek, »az ő nevében« jönnek össze, így jön létre a benne hívók nagy közössége” (EN 12).

A szintézis koronája azonban a következő rész:

„Az egyház annak a Jó Hírnek letéteményese, amelyet hirdetni kell. Rá vannak bízva Jézus Krisztus Újszövetségének ígéretei, az Úr és az apostolok tanítása, az élet ígéje, a kegyelem és Isten ajándékainak forrásai, az üdvösség útja. Az evangélium tartalmát, és így az evangelizáció tartalmát is, mint életadó drága kincset őrzi, nem azért, hogy lakat alatt tartsa, hanem hogy minden embernek hozzáférhetővé tegye” (EN 15).

² Theobald, C., *La réception du concile Vatican II*, vol. I: *Accéder à la source*, Cerf, Paris 2009, 558k.

³ A kifejezés forrása: *uo.* 559, 4. lábjegyzet.

Ezt felfoghatjuk úgy is, mint a DV II. fejezetének összefoglalását: az Egyházra lett bízva az Újszövetség, az Úr és az apostolok tanítása (vö. DV 7), amely az élet igéje, az üdvösség eleven útja (vö. DV 8). Az Egyház feladata, hogy őrizze és (a tanítás, hiteles értelmezés és hirdetés által) az emberek számára hozzáférhetővé tegye ezt az evangéliumi kinyilatkoztatást (vö. DV 9–10). Ily módon VI. Pál nem egyszerűen az evangelizáció fényében olvassa újra a II. Vatikáni zsinat kinyilatkoztatásáról szóló dogmatikus konstitúcióját, de sajátos, kreatív és szintetikus módon is újraszervezi azt, a krisztocentrikus szempontot összekötve az üdvrendi gondolkodás kérügmatis látásmódjával. Ez az EN sajátos bibliai hermeneutikája: az evangelizációban aktualizálódó szentírás-értelmezés sajátos megfogalmazása.

Ugyan nem áll módunkban e helyütt részletesebben elemezni ezt a kérdéskört, mégis kimondhatjuk, hogy VI. Pál *Evangelii nuntiandi* kezdetű szinódus utáni apostoli buzdítása a DV teológiájának kiváló és egyedi szintézise, az evangelizáció kulcsa alapján való újraolvasása, ami erőteljesen kihatott a hermeneutikai vízióra is. Egészen az Isten Igéjének szentelt 12. általános püspöki szinódusig (2008) ez volt a Tanítóhivatal részéről a DV-recepció legjelentősebb dokumentuma.

1.2. FIDES ET RATIO

II. János Pál *Fides et ratio* kezdetű enciklikáját⁴ legtöbbször a teológia és a filozófia viszonylatában, a fundamentális teológia hittudományi ismeretelmélet-alapozása kapcsán vizsgálják. Ugyanakkor nem szabad elfeledkeznünk arról, hogy a dokumentum első fejezete (nr. 7–15) a DV első fejezetének az új szempontú olvasatát nyújtja. A FR 7 a DV 2-ből indul ki:

„Istennek a maga jóságában és bölcsességében úgy tetszett, hogy kinyilatkoztatja önmagát, és tudtunkra adja akarátának szent titkát (vö. Ef 1,9), mely szerint az embereknek Jézus Krisztus, a megtestesült Ige által a Szentlélekben útjuk nyílik az Atyához, és az isteni természet részesei lesznek.”

A pápai kommentár a kinyilatkoztatás szeretetből fakadó voltát emeli ki, majd hozzákapcsolja ehhez a GS 22,1-ben egészen világosan felvázolt perspektívát: „az ismeret, amit az ember Őróla szerez, magával hozza az emberi lét értelmére vonatkozó minden ismeret tökéletességét, amit az elme csak elérhet”. Ekként a kinyilatkoztatás- és szentírás-teológiában megerősítést nyer az igazság klasszikus, racionálisnak vagy intellektuálisnak is nevezhető fogalma, ami által az értelmezés útja is erősebben kötődik a tudományosság objektív igényéhez (ezzel egyszersmind ellene hatva a bibliai interpretációt kifejezetten egyénközpontúan vagy szubjektív hermeneutikai keretben szemlélő elgondolásoknak).

⁴ II. János Pál, *Fides et ratio*, SZIT, Budapest 1999.

Ezt a hatást erősíti, hogy a szöveg a DV 4-ben foglalt kifejezésmódra támaszkodva kijelenti: Krisztus „elmondja Isten titkait”. Ennek kapcsán II. János Pál kiemeli, hogy a kinyilatkoztatás természeténél fogva meghaladja a töredékes emberi megismerést, éppen ezért megköveteli az embertől a hit engedelmességét (FR 13; vö. DV 5). A pápa azonban nem pusztán a doktrinális tanítás metaracionális voltát hangsúlyozza, hanem azt is, hogy a kinyilatkoztatás végső célja az, hogy részesedjünk Isten életében (hivatkozva a DV 2-re). Összegezve tehát azt mondhatjuk, hogy a FR 1. fejezete igyekszik átvenni a DV 1. fejezetének organikus, teljes és dinamikus kinyilatkoztatás-szemléletét. A sajátos hangsúly a következőkben áll:

„A hit igazságainak megerősítésével korunk emberében ismét fölébreszthetjük az igazi bizalmat tulajdon megismerőképességei iránt, s kihívást intézhetünk a filozófiához, hogy nyerve vissza és bontakoztassa ki teljes méltóságát” (FR 6).

C. Theobald találóan jegyzi meg: „a hangsúly áthelyeződött (...), mivel a XX. század végén az Egyház már nem ugyanúgy fogja fel az ember helyzetét, mint az 1960-as években”.⁵ Vagyis míg a DV-ben kiemelten fontos volt annak kimondása, hogy – az isten-emberi kinyilatkoztatás-teljesség dinamikájában állva – az ember és az Isten között megvalósulhat a hit és a megértés egysége, addig a FR szövegezésekor már nem ez a modern kinyilatkoztatás-kritikára jellemző problematika a legfontosabb, hanem az, hogy az értelemben immár nem bízó posztmodern ember éppen a kinyilatkoztatás által találjon vissza a belé oltott *ratio* erejének, lehetőségeinek a felismeréséhez. Ez elképzelhetetlen egy objektív alapokra helyezett és határozott igazságigénnyel fellépő szentírási hermeneutika nélkül. Ezt megerősíti a FR 34, amikor így ír:

„[Krisztus] az örök Ige, akiben minden teremtetett, s ugyanakkor a megtestesült Ige, aki a maga teljes személyében (vö. DV 4) kinyilatkoztatja az Atyát (vö. Jn 1,14.18). Amit az emberi ész keres, »anélkül, hogy tudná« (ApCsel 17,23), csak Krisztusban található meg; ami ugyanis benne nyer kinyilatkoztatást, az minden Őbenne és Őáltala teremtetett és így Őbenne létező (vö. Kol 1,17) teremtmény számára az »igazság teljessége« (vö. Jn 1,14–16).”

A DV II. fejezete ezután a FR 55-ben köszön vissza, majd pedig „A Tanítóhivatal ítéletei filozófiai kérdésekről” címet viselő 5. fejezetben (nr. 49–63) megkapjuk a DV 9–10 egyfajta kompendiumát: „Az Egyház nem csak a Szentírásra hivatkozik. »Hite legfőbb szabálya« (DV 21) a Szent Hagymány, a Szentírás és az egyházi Tanítóhivatal egységéből származik, melyeket a Szentlélek oly szorosan összekapcsolt, hogy a három közül egy sem állhat meg a másik kettő nélkül (vö. DV 10)”. Joggal jegyzi meg C. Theobald:

⁵ Theobald, C., *La réception du concile Vatican II*, vol. I, 733.

„Az igazság kérdése felé való eltolódás (amelyet az 1993-as *Veritatis splendor* enciklika már meghirdetett) elvezet egyrészt az I. Vatikánumnak a hit és értelem közötti kapcsolatokra vonatkozó tanításának a reaktiválásához, amely a *Dei Verbum* első fejezetében látens módon volt csak jelen, másrészt a két zsinat és a kinyilatkoztatásra s hitre vonatkozó felfogásuk közötti különbségek jelentős minimalizálásához. (...) Intertextuális szempontból a két nővér-enciklika, a *Veritatis splendor* és a *Fides et ratio* egyaránt az I. Vatikánum és a II. Vatikánum tanításainak az új keretbe, összképbe való foglalását [récadrage] képviselik: valójában újraolvassák ma *Dei Filius* tanítását a »természetes észről« és a *Gaudium et spes*-ét (nr. 16) a lelkiismeret és a törvény közötti konstitutív *kapcsolatról*, amely a »természet« kezdetébe van beleírva, s ezt a kapcsolatot az Írások újraolvasása „objektív” elvének tekintik.”⁶

Összegezve tehát azt mondhatjuk, hogy a FR-val a pápai tanítóhivatal (és ezzel a zsinat „hivatalos” recepciója) egyértelműen elmozdult afelé, hogy a kinyilatkoztatást az igazság (tartalmi) fókusza köré szervezve szemlélje. Ez szükségszerűen magával hozta a hermeneutikai alapállás változását is, lévén hogy ily módon (miként erre még kitérünk) a hit szabálya olyan értelmezési alapelvvé vált, amely kapcsán okkal számolhatunk a kritikai egzegézissel fennálló viszony terén fellépő feszültségekkel.

1.3. VERBUM DOMINI

2008. október 5. és október 26. között került megrendezésre a 12. általános püspöki szinódus Isten Igéjéről.⁷ Október 6-án hétfőn reggel XVI. Benedek elmélkedése vezette be a szinódusi munkákat. Gondolatait az aznapi zsoltosma alapján a 118. zsoltárhoz kötötte, s kiemelte: „Isten Szava mindenneknek az alapja, az igazi valóság”. Elmélkedése végén még hozzátette: „Az Igének arca van, személy, Krisztus. (...) Az Úr testet készített magának, hogy eljöhessen. Megtestesülésével ezt mondta: a tiéd vagyok. (...) Az Ige útján, belépve megtestesülésének, velünk valóságának a misztériumába, el akarjuk sajátítani az ő lényét, ki akarunk lépni a mi saját létezésünkéből, odaadva önmagunkat Neki, aki értünk adta Önmagát”.⁸ Valóság és igazság, személyesség és megtestesülés: bizonyos értelemben már itt egészen konkrét hermeneutikai elvekkel találkozunk, amelyek kifejtése komoly figyelmet igényel.

A pápa október 14-én felszólalt a szinódusi aulában. Megnyilatkozása középpontjában ekkor egyértelműen a Szentírás helyes értelmezésének a kérdésére állt. XVI. Benedek teljességgel a DV tanítására támaszkodott. Felmutatta az egzegézisben meglévő kettős cselekvési szintet: az emberét és az Istenét.

⁶ Theobald, C., *La réception du concile Vatican II*, vol. I, 733–734.

⁷ A pontos cím *La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa* volt.

⁸ Benedetto XVI, *Meditazione nel corso della prima Congregazione Generale*, in http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20081006_sinodo_it.html (2013.03.01).

„A *Dei Verbum* 12. pontja két módszertani útbaigazítással szolgál a megfelelő egzegetikai munkához. Első helyen megerősíti a történeti-kritikai módszer alkalmazásának a szükségét, amelynek röviden leírja lényegi elemeit. (...) A történelmi tény [a megtestesülés elve okán – a szerző megjegyzése] a keresztény hit konstitutív dimenziója. (...) Mindazonáltal ennek a történelemnek van egy másik dimenziója, mégpedig az isteni cselekvése. Ennek következtében a *Dei Verbum* szól egy második módszertani szintről, amelyre szintén szükség van a szavak helyes értelmezéséhez, amelyek egyszerre emberi szavak és isteni Igék. A zsinat azt mondja (...), hogy a Szentírást ugyanabban a Lélekben kell értelmezni, mint amelyben íródott, és ennek következtében kijelöl három alapvető módszertani elemet azért, hogy szem előtt tartsuk a Biblia isteni, pneumatikus dimenzióját: 1) a szöveget a teljes Szentírás egységének szem előtt tartásával kell értelmezni (...); 2) szem előtt kell tartani a teljes Egyház élő Hagyományát, és végül 3) figyelembe kell venni a hit analógiáját.”⁹

Ezzel XVI. Benedek a DV azon egzegetikai alapelveit erősítette meg és fejtette ki, amelyek őt *A názáreti Jézus* című trilógiája elkészítése során is vezérelték.¹⁰ Ez jele annak, hogy a DV-ben ajánlott szentírás-értelmezési irányvonalak mennyire kikerülhetetlen alapok a hiteles egyházi egzegézis területén.

A püspöki szinódusi záró üzenete¹¹ inkarnatórikus szövegkörnyezetbe helyezte a helyes szentírás-értelmezés DV alapján való kifejtését, ezáltal nem csak recipiálta, de egy-szersmind újra is olvasta és kiegészítette a zsinati örökséget:

„A keresztény hagyomány gyakran párhuzamba állította az isteni Igét, amely megtestesül és ugyanezt az Igét, amely könyvvé lesz. (...) A II. Vatikáni zsinat egybegyűjti ezt az ősi hagyományt, mely szerint »a Fiú teste a számunkra áthagyományozott Írás – miként kijelenti Szt. Ambrus (*In Lucam* VI, 33) –, és világosan kijelenti: »Isten emberi nyelveken kifejezett igéi ugyanis hasonlóvá váltak az emberi beszédhez, amint egykor az örök Atya Igéje a gyöngye emberi test fölvetelével hasonlóvá vált az emberekhez« (DV 13). A Biblia valóban maga is »test«, »betű« (nr. 5).

„Íme, »az egész Egyház élő Hagyományának« (DV 12) és a hitnek a szükségessége a Szentírás egységes és teljes megértéséhez. Ha megállunk a pusztaság »betűnél«, akkor a Biblia csak a múlt egy ünnepélyes dokumentuma lesz, egy nemes erkölcsi és kulturális tanúság. Ha pedig kizárjuk a megtestesülést, akkor a fundamentalista egyértelműségbe vagy az üres spiritualizmusba vagy pszichologizmusba eshetünk. Az egzegetikai megismerésnek ezért tehát szétválaszthatatlanul egyesülnie kell a lelkeségi és teológiai hagyománnyal, hogy ne törjön meg Jézus Krisztus és az Írások isteni és emberi egysége» (nr. 6).

⁹ Benedetto XVI, *Intervento alla quattordicesima Congregazione Generale*, in http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20081014_sinodo_it.html (2021.11.30.).

¹⁰ Magyarul a SZIT-nél jelent meg Budapesten a három kötet. Vol. I: *A Jordánban való megkeresztelkedéstől a színeváltozásig* (2008). Vol. II: *A jeruzsálemi bevonulástól a feltámadásig* (2011). Vol. III: *A gyermekégtörténet* (2013).

¹¹ XII Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, *Messaggio al Popolo di Dio*, in http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20081024_message-synod_it.html (2021.11.30.).

A szinódusi munkálatok eredményeit a 2010. szeptember 30-án aláírásra került *Verbum Domini* címet viselő szinódus utáni apostoli buzdítás összegezte és tárta az Egyház közössége elé.¹² A teológiai hangsúlyok, amelyek a DV legfőbb értékét jelentik, a VD 3 szerint a következők: a kinyilatkoztatás szentháromságos és üdvtörténeti szemlélete; a krisztocentrikus kinyilatkoztatás-felfogás; valamint Krisztus mint a kinyilatkoztatás teljessége.¹³

A VD 17 határozottan kijelenti, hogy a Szentírást mint Isten Igéjét az Egyház élő Hagyományában lehet helyesen megérteni. Ugyanakkor leszögezi, hogy „Isten Igéje megelőzi és meghaladja a Szentírást”, utalva ezzel egyrészt arra az üdvtörténeti tényre, miszerint a bibliai könyvek írásbeli rögzítése a Szentlélek sugalmazása alatt csak egy második időpontban, a szóbeli igehirdetést követően zajlott le; másrészt nem engedi feledni, hogy a Szentírás nem azonos az isteni kinyilatkoztatás teljes terjedelmével, hiszen az nem csak szóban, hanem „verbis gestisque” érte el teljességét Jézus Krisztusban (vö. DV 4).

A VD 18 megismétli a szinódusi atyák záró üzenetének gondolatát a megtestesülés és a Szentírás párhuzamos szemléletéről. A pont második (és egyben utolsó) bekezdése összegzi a DV 10-et, hangsúlyozva a Tanítóhivatal szerepét. „Végeredményben a Szentlélek műve által és a Tanítóhivatal vezetése alatt az Egyház minden nemzedéknek átadja mindazt, ami Krisztusban kinyilatkoztatásra került” (VD 18). Ily módon megkapjuk – a megtestesülés elvének kiemelt hangsúlyával – az egyházi (katolikus) szentírás-értelmezés hermeneutikai koordinátáit, amelyek külön pontban rögzítésre is kerülnek (ld. VD 34).

A dokumentum igen következetes, hiszen a fentiek fényében vizsgálja a „szekularizált hermeneutikával” kapcsolatos egyházi ellenvetéseket. Kimondja, hogy a Bibliához pusztán mint ősi, ókori szöveghez valós viszonyulás nem megengedhető. Ezzel ugyanis – a *duplex veritas* mintájára – két szintű, két síkú értelmezés lépne színre, ami megengedhetetlen. A helyes interpretációhoz a „hit hermeneutikájára” van szükség, amelynek hiánya „...a Szentírás esetében nem légtüres teret jelent; a helyére elkerülhetetlenül belép egy másik hermeneutika, egy pozitivisták szekularizált hermeneutika, melynek kulcsa az a meggyőződés, hogy az isteni valóság nem jelenik meg az emberi történelemben” (VD 35). Ez a megközelítés árt az egyház életének, a lelkipásztorkodásnak. Saját szinódusi beszédére utalva a pápa kijelenti: „ahol az egzegézis nem teológia, ott a Szentírás nem

¹² Magyarul is megjelent: XVI. Benedek, *Verbum Domini*, SZIT, Budapest 2011. Fundamentál-teológiai kommentárt nyújt: *Commento alla Verbum Domini* (szerk. Aparicio Valls, C. M.–Pié-Ninot, S.), Gregorian and Biblical Press, Roma 2012. Magyar nyelven ajánljuk a következő elemzést: Várnai, J., *A Dei Verbum a Verbum Domini fényében*, in *Folia Sapientiana* 6 (2013/1), 1–19.

¹³ Érdekes megjegyezni, hogy a kommentárok mindannyiszor kiemelnek egy szempontot a zsinati kinyilatkoztatás-teológia értékelésekor, amely a dokumentumban itt külön nem kerül nevesítésre: a kinyilatkoztatás dialogikus természetéről van szó; vö. Várnai, J., *A Dei Verbum a Verbum Domini fényében*, 5 (s a lábjegyzetekben több helyütt is megjelenő tanulmányok).

lehet a teológia lelke, és viszont, ahol a teológia az Egyházban nem lényege szerint a Szentírás magyarázata, ennek a teológiának nincs többé alapja” (uo.).

Összességében azt mondhatjuk tehát, hogy a színódus és a VD összefoglalja a DV tanítását, s igyekszik szintetizálni azt, és még határozottabban érvényre juttatja a hívő szempontot, vagy ha úgy tetszik: a „hit hermeneutikájának” határozott igényét. Komoly kérdés, hogy miként érthetők helyesen e szavak. Mindenképpen érződik bennünk egy újfajta feszültség, amely a teológia (a tanítóhivatal) részéről a tudományos egzegézissel szemben fellépett. Ennek a valóságát alátámasztja a Pápai Biblikus Bizottság dokumentumainak az elemzése is.

2. A PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG DOKUMENTUMAI

2.1. A BIZOTTSÁG SZERVEZETI ÁTALAKULÁSA

A Pápai Biblikus Bizottság 1902-es megalapítása óta megkerülhetetlen szereplőnek számított a katolikus bibliatudomány életében. XIII. Leó október 30-án hozta létre a szervezetet *Vigilantiae custodique* apostoli levelével.¹⁴ Bár az elsődleges célkitűzés a biblikum előmozdítása, emellett (miként a cím is utal rá) kiemelt szerepet kapott a tévesnek tartott vélekedések tudományos cáfolatának és a vitatott kérdéskörök alapos feltárása is. Ez az irányultság még hangsúlyosabbá vált, amikor X. Piusz már pápasága legelején megerősítette a szervezetet (és felhatalmazta akadémiai fokozatok kiadására),¹⁵ majd a modernizmus elleni küzdelem jegyében kifejezett feladatként bízta a testületre a vitatott területek, biblikus problematikák kapcsán a sarkos, egyértelmű és határozott állásfoglalást. Ez azt eredményezte, hogy XV. Benedek, XI. Piusz és XII. Piusz alatt rendkívül nagy számban jelentek meg eltérő formákban tett megnyilatkozások, amelyek közül nem egy pattanásig feszítette az új tudományos eredmények és a hagyományos bibliaértelmezés közötti konfliktusokat. Egyébiránt még a Zsinat megnyitásának idején is aktív háborúságok zajlottak, amelyek érintették a Pápai Biblikus Intézet nem egy professzorát (akik mellett rektoruk tisztességgel, de bizonyos értelemben az erővel fellépő rendszer elleni esélytelenséggel állt ki).¹⁶ A zsinati atyák tehát igenis tisztában voltak azzal, nem egyszer a saját bőrükön tapasztalva, hogy a szentírás-értelmezés mint

¹⁴ ASS 35 (1902–1903), 234–238.

¹⁵ Ld. *Scripturae Sacrae* apostoli levél (1904. február 23.), in ASS 36 (1903–1904), 530–532.

¹⁶ Ehhez ld. a korabeli vitát kiváltó tanulmányok egyikét: Romeo, A., *L'Enciclica »Divino afflante Spiritu« e le »opiniones novae«*, in *Divinitas* 4 (1960), 385–456; majd a Pápai Biblikus Intézet hivatalos nyilatkozatát és állásfoglalását: Pontificium Institutum Biblicum, *Pontificium Institutum Biblicum et recens libellus Rev. mi D. ni A. Romeo*, in *Verbum Domini* 39 (1961), 3–17. Az eseménysort részletesen bemutatja: Schelkens, K., *Catholic theology of revelation on the eve of Vatican II. A redaction history of the schema De fontibus revelationis* (1960–1962), Brill, Leiden–Boston 2010; ch. IV.1: *A Roman Controversy*, 111–132.

tudományos és mint vallási-egyházi tematika belső törésekkel és tovább már nem fenntartható háborúságokkal terhelt.

A *Dei Verbum* olvasásakor nyilvánvalóvá válik, hogy a zsinat kapukat akar nyitni, miközben le is zárt meddő vitákat.¹⁷ VI. Pál ezért — a zsinati „galaxis” formálódása során — 1971. június 27-én kelt *Sedula cura* kezdetű motu propriójával¹⁸ új formába öntötte a Pápai Biblikus Bizottságot. Az egyik leglényegesebb változás a hierarchia és szaktudomány viszonyának újragondolása volt: korábban a tanácsadók által támogatott bíborosok alkották a testület tagságát, ezt követően azonban húsz szakember vált a bizottság kompetens tagjává (akiket a világ összes földrészéről igyekeztek összeválogatni, akárcsak a Nemzetközi Teológiai Bizottság esetében). Ekként persze megváltozott a bizottság szerepköre is: alapvetően tanácsadói funkciót nyert, a tanbeli és fegyelmi döntések meghozatala, kimondása a Hittani Kongregáció felelősségi körébe került át. Az átalakulás 1974-re zárult le. Ettől kezdve a bizottság közgyűlése évente egy hétre találkozik, előre meghatározott témák mentén folytatja konzultatív munkáját, s előkészíti azokat a dokumentumokat, amelyekkel időközönként útmutatást nyújt a katolikus bibliatudománynak. A bizottság egy-egy tematikus egységet több éven át is tanulmányoz.¹⁹ A hermeneutika mint kérdés, vizsgálódási terep, két alkalommal vált az adott tematika súlypontjává: első ízben a krisztológiával kapcsolatban, majd ezt követően (XIII. Leó *Providentissimus Deus*-ának centenáriumaára készülve) az exegézis módszereit vizsgálva. Minden fázis egy-egy dokumentumot eredményezett, amelyek közül többre az alábbiakban ki fogunk térni.²⁰

¹⁷ Ilyen értelemben párhuzam mutatható ki a klasszikus újszolasztikus apologetika és bibliatudomány között. Az új körülmények között mindkettő alkalmatlannak bizonyult hivatása betöltésére. Ez vezetett el a zsinati dokumentumok szókinccs-cseréjéhez (nem egy bevett és kedvelt neoszolasztikus kifejezés tudatos döntés nyomán teljességgel hiányzik a szövegekből, pl. a komoly viharokat kavart *supernaturalis* fogalom), majd pedig – a zsinat előtti traktátus kiiktatása és radikális újragondolása nyomán – egy teljesen új tudományág, a fundamentális teológia általános bevezetéséhez a teológiai felsőoktatásban. A biblikum terén ugyanígy kiforrt magát az a megújult oktatási és tudományos keret, amellyel a zsinat utáni katolikus akadémiai rendszerben találkozunk.

¹⁸ AAS 63 (1971), 665–669.

¹⁹ 1975–1976: a nők a Bibliában; 1977–1978: a felszabadítási teológia; 1979: hit és kultúra viszonya; 1980–1984: hermeneutika és krisztológia; 1985–1988: a helyi egyházak és Isten egyetemes népének viszonya; 1989–1993: a Szentírás értelmezése; 1994–1996: a Krisztus általi üdvösség egyetemesége és a vallások sokfélesége. A következő időszakban a kiadott dokumentumok képezik az egyes tematikus egységek fordulópontjait: Biblia és erkölcs (2008); a Szentírás sugalmazottsága és igazsága (2014); bibliai antropológia (2019). Az összefoglalást a következő hivatalos honlap alapján készült: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_pro_14071997_pcbible_it.html (2021.11.30.)

²⁰ A hermeneutikai szempontból jelentős két szöveg elérhető magyar nyelven: *A Szentírás és a krisztológia* (Római dokumentumok X.), SZIT, Budapest 1998 [a kötet borítóján tévesen az szerepel, hogy a Nemzetközi Teológiai Bizottság dokumentumával van dolgunk – a szerző megjegyzése]; *Szentírás-magyarázat az Egyházban* (Biblikus írások 1), Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 1998.

2.2. A MEGÚJULT PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG DOKUMENTUMAI

Az alábbiakban először arra a két dokumentumra fókuszálunk, amelyek közvetlenül is érintik a bibliai hermeneutika kérdésköreit, majd rövidebben említünk egyéb szövegeket is. Természetesen a téma szintén más dokumentumokban is jelen van, ám ezek ismertetésétől – hely hiányában – el kell tekintenünk.

2.2.1. A SZENTÍRÁS ÉS A KRISZTOLÓGIA

A szöveg megjelenése az újjászerveződött testület premierje volt, hiszen a korábbi, a nők szerepével foglalkozó kutatási időszak eredményeinek publikálását megtiltotta a Szent-szék.²¹ Amennyiben beazonosítjuk a biblikus tekintetben jelentős kijelentéseket, azt láthatjuk, hogy a zsinat előtt bevett (antimodernista) megközelítéshez képest valóban elképesztő és alapvető fordulatra került sor. Az alábbiakban néhány kulcsfontosságú szempontot emelünk ki:

- A történetiség újraértékelése (szemben a „hagyományos tanítás klasszikus megfogalmazásának” könnyen félrevívó igényével, ld. nr. 1.2.1.1), ideértve a feltámadás mint esemény valóságosságának és történetiségének újfajta olvasatát is, „amelyet természetéből fakadóan nem lehet empirikus módon bizonyítani” (nr. 1.2.6.2).

- A sokféleség mint követelmény megfogalmazása úgy a bibliakritikai, mint a biblikus (és ebből fakadóan teológiai) krisztológia terén (nr. 1.2.7.2).

- A helyes kutatás és értelmezés terén a zsidó meghatározottság komolyan vétele, aminek hiányában „az a kockázat fenyeget, hogy alábecsüljük az Első Szövetség szerepét, amelynek tekintélyét sem Jézus, sem a tanítványait nem kérdőjelezték meg soha. Ez oda vezethet, hogy az Újszövetség értelmezése is hibás lehet” (nr. 1.2.7.3).

- A teológiai reflexió egzisztenciális megalapozásának igénye: „Kíváncsi, hogy az egzisztenciális tanulmányok pontosabb és jobban meghatározott helyet kapjanak a kinyilatkoztatás tanulmányozásában, amely kezdettől fogva és egész fejlődése során végső célja, Krisztus titkának teljessége felé halad. Ebben egy bizonyos isteni »pedagógia« rejlik, nem a Szent Pál által használt értelemben (Gal 3,24), amely az emberiséget Krisztushoz vezeti” (nr. 1.2.10).

²¹ Ennek az volt az oka, hogy a biblikus tudósok radikálisan más eredményre jutottak, mint amilyet a Hittani Kongregáció elvárt volna tőlük. Mivel a szöveg kiszivárgott, mégis van rálátásunk annak tartalmára (bár a Bizottság honlapján a mai napig nem lelhető fel forrásként). Ld. az eredeti vázlatot is tartalmazó kötetet: Swidler, A.–Swidler, L. J., *Woman Priests. A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, Paulist Press, Mahwah (NJ) 1977. A bizottság tagjai ekkor „17:0 arányban arra szavaztak, hogy az Újszövetség nem ad egyszer s mindenkorra végső és világos választ a kérdésre, 12:5 arányban arra, hogy se a Szentírás, se Krisztus terve önmagában nem zárta ki ezt a lehetőséget. A vélemények mögötti dokumentációt nem hozták nyilvánosságra”. Brown, R. E.–Collins, T. A., 72. *Egyházi megnyilatkozások*, in Jeromos Bibliakommentár III. Biblikus tanulmányok (szerk. Brown, R. E.–Fitzmyer, J. A.–Murphy, R. E.), Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2003, 237–249, itt: 247–248.

A fenti pontokból egyértelműen kitapintható, hogy a történeti Jézus-kutatás mára egységesen *Third Quest*-nek nevezett új korszaka nemcsak színre lépett, de alapvető hatást gyakorolt a helyes értelmezés mikéntjére. Segített annak tudatosításában, hogy Jézus (és az apostolok, tanítványok, evangélisták) zsidó meghatározottsága alapvető hermeneutikai keretet nyújt az Újszövetség helyes vizsgálatához. Azt is mondhatnánk (filozófiai kifejezéssel élve), hogy a héber nyelv és kultúra, a zsidóság vallási és társadalmi élete olyan előzetes megértési horizontot képez, amelyen kívül helyezve az Újszövetséget igen könnyen téves, torz következtetésekre jutunk.

Ez azért is jelentős belátás, mert élénk állítja az ószövetségi Szentírás kapcsán az irodalmi műfajok elemzésekor már idejekorán polgárjogot nyert kijelentést: a történetiség mind fogalmilag, mind tartalmilag mást jelent a bibliai szövegek terén, mint ahogy arra gondolni szoktunk a (nyugati) közgondolkodásban, különösen a felvilágosodás korában felvirágozott történetkritika nyomán. Ugyanakkor ezt a meggyőződést szükségszerű – éppen annak beágyazottsága és sajátos zsidó keretezettsége miatt – az Újszövetségre is alkalmazni.²² Bátor és a mai napig sem eléggé reflektált kijelentésnek kell tekintenünk, hogy még az egész Újszövetség (és keresztény identitás) szempontjából kulcseménynek számító feltámadásra is kiterjeszti a dokumentum ezt a meglátást, felvállalva a sokak szemében támadható (sőt támadandó) álláspontot, miszerint a feltámadás valószínű, ám ez a valóságosság nem tekinthető empirikus bizonyíthatóságnak.²³

Innen ered az elvárás, hogy a kinyilatkoztatás írott formája kapcsán végzett reflexió soha ne tekintsen el a tudományos egzegézis általi megalapozottság igényétől. Lehet, hogy van, aki azt mondja, a II. Vatikáni zsinat már egyértelműen fogalmazott e kérdésben, amikor így írt: „a Szentírás tanulmányozása legyen a hittudomány lelke” (DV 24).²⁴ Ám valójában mind a mai napig komoly kérdés, hogy a (dogmatikus) teológia miként tud egyre szorosabban és elevenebben kötődni a kritikai tudományosság igényének megfelelni igyekvő egzegézishez, és hogyan képes e kutatások eredményeit következetesen és a kellő nyitottsággal integrálni a maga belső rendszerébe.

²² Ezen a ponton már jól kitapintható, mi lehet az oka annak, hogy egyes (amerikai) ultrakonzervatív körök „modernista befolyás alatt álló” szervezetnek minősítik a Biblikus Bizottságot, ld. Brown, R. E.–Collins, T. A., 72. *Egyházi megnyilatkozások*, 247. Egyes (főként amerikai mintára, teológiai és mentális modellek mentén szerveződő) magyarországi kisegyházi közegekben úgy csapódik le ez a meglátás, hogy a katolikus bibliaértelmezés szélsőségesen liberális (épp mivel a történetiségről vallott felfogása eleve kizárja a fundamentalista olvasatokat).

²³ Ezen a téren megnyílna előttünk az út a valóság (filozófiai) fogalmának definíálása felé, ahol valódi konfliktus bontakozna ki a kortárs szcientizmus (csakis a pozitív tudományok által befogható tények képesek értelmeként megalapozni bármilyen tudományos igényre számot tartó kijelentést) és a fundamentalizmus végleiteit határozottan kerülni akaró katolikus bibliatudomány között. E konfliktus háttérében az ismeret- és értelmezésmélet (filozófiai kritika és hermeneutika) alapvető kérdései húzódnak meg.

²⁴ Érdemes megjegyezni, hogy ezen alapelv leszögezésekor a zsinati atyák tudatosan a biblikus élet és nagy katolikus alakjához, XIII. Leóhoz nyúlnak vissza, részben őt jelölve meg ezen elvárás forrásaként. Az idézett szövegrész (XIII. Leó, *Providentissimus* körlevél, EB 114) így hangzik: „Illud autem maxime optabile est et necessarium, ut eiusdem divinae Scripturae usus in universam theologiae influat disciplinam ei usque prope sit anima”.

2.2.2 SZENTÍRÁS-MAGYARÁZAT AZ EGYHÁZBAN

Az 1993-as szimbolikus esztendőben (a *Providentissimus Deus* centenáriuma) kiadott dokumentum előszavában a Hittani Kongregáció akkori prefektusa (s ebben a minőségében a Pápai Biblikus Bizottság elnöke), Joseph Ratzinger bíboros így fogalmaz: az irat

„[m]egalapozott áttekintést nyújt a jelenlegi utak széles sokaságáról, s ezzel tájékoztatja a kérdezőket a különböző módszerek lehetőségeiről és hatáiról. Mindezt élénk tárva a szöveg arra a kérdésre keresi a választ, vajon hogyan ismerhető fel a Szentírás értelme, az az értelem, amelyben összekapcsolódik emberi és isteni szó, a történelmi valóság egyszerűsége és az örök ige mindenkoriséga, amely minden időben együtt van. A Biblia szava valóságos múltból érkezik, de nem csak múltból, hanem egyúttal Isten örökkévalóságából is. Isten örökkévalóságába vezet bennünket, de ismét csak az idő útján át, amelyhez múlt, jelen és jövő is hozzátartozik”.

Az egyes módszerek, módszertani családok (történeti-kritikai, irodalmi, hagyomány-alapú, humán tudományokat segítségül hívó, gondolatrendszer-függő módozatok) ismertetése és kritikai értékelése képezi a dokumentum I. részét.

A mi szempontunkból jelentősebb a II. rész, amely „hermeneutikai kérdésekkel” foglalkozik, először a filozófiai hermeneutikákat elemezve (II/A), majd alkalmazva az így nyert eredményeket az egzegézisre (II/B). Szerzők és filozófiai iskolák megemlézése után a bizottság kijelenti: el kell ismerni, hogy ezek a megfontolások nem egy szempontból hasznosnak bizonyultak az egzegézis számára (nr. II/A/2). A hermeneutika egyrészt nélkülözhetetlen mint tudományos bázis: alkalmazásának alapjai megtalálhatók magában a Biblián, de emellett az egzegézis történetében is. Nagy segítséget nyújthat a szöveg szándékának helyesebb megragadásában. Emellett az ezen filozófiai megközelítés által felvetett kérdéseket, illetve leszögezett módszertani szempontokat úgy is szemlélhetjük, mint a túlzó, sőt abszolutizált történelmi pozitívizmusra (a történeti-kritikai módszer egyeduralmára) adott egészséges választ.

Mindazonáltal felmerülnek problematikus pontok, nem kellően kiegyensúlyozott megközelítések is a bibliai hermeneutika terén. Ugyanis a krisztusi üzenetet nem foghatjuk fel tisztán emberi közlésként, bölcslektként (mint például Rudolf Bultmann egzisztencialista olvasatában). Az isteni kinyilatkoztatás mint szó és mint történés soha nem objektíválható teljesen, hiszen annak középpontja és teljessége egy személy: Jézus Krisztus. Épp ezért nem elég a szöveg szándékolt értelmét kutatni, el kell jutnunk a teológiában magáig Istenig s az ő kinyilatkoztató szándékáig. Épp ezért a Bibliát úgy kell megközelítenünk, mint a hermeneutikai vizsgálódás egyedi és egyedülálló, másához nem hasonlítható tárgyát.

Ezek alapján a Pápai Biblikus Bizottság kísérletet tesz arra, hogy számba vegye, milyen „értelmeit” lehet feltárni a sugalmazott szövegnek a tudományos és hívő egzegézis során.

– Szó szerinti értelem: „A Szentírás szó szerinti értelme az, amit a sugalmazott emberi szerzők közvetlenül kifejeztek. Mivel ez sugalmazásból származik, ez egyúttal az Isten, a tulajdonképpeni szerző, az auctor principalis által szándékolt értelem is. Ezt az értelmet a szöveg pontos elemzésével lehet meghatározni; ennek során a szöveget irodalmi és történeti összefüggésében kell tekintetbe venni. Az egzegézis fő feladata ennek az elemzésnek gondos elvégzése, kimerítve az irodalmi és történelmi kutatás összes lehetőségeit, hogy így a lehető legpontosabban ragadja meg a bibliai szövegek szó szerinti értelmét” (nr. II/B/1).

– Lelki értelem: „...a keresztyén hit látószögéből általában olyan értelemként határozhatjuk meg, amelyet akkor fejeznek ki a szentírási szövegek, ha azokat a Szentlélek hatása alatt, Krisztus húsvéti misztériumának s a belőle következő új életnek az összefüggésében olvassuk. Ilyen összefüggés valóban létezik. Ebben az Újszövetség az Írások beteljesülését ismeri fel. Ezért természetes, hogy az Írásokat ennek az új összefüggésnek, a Lélekben való életnek a fényében olvassuk” (nr. II/B/2).

– Sensus plenior (teljes értelem): „A sensus plenior viszonylag új fogalom, és sok vitára ad alkalmat. Meghatározása szerint egy szöveg mélyebb értelme, amelyet Isten ki akart mondani, de amit az emberi szerző nem fejezett ki világosan. Ilyennel találkozunk, ha egy bibliai szöveget a Bibliában olyan más szövegek fényében vizsgálunk, amelyek az előbbire építenek, vagy ha egy szöveget a kinyilatkoztatás belső fejlődéséhez való viszonyában vesszük szemügyre” (nr. II/B/3).

A fentiek kapcsán érdemes észre vennünk, hogy módosult a klasszikus késő ókori-középkori felosztás, a hagyományosan allegorikusnak, morálisnak és anagogikusnak (misztagogikusnak) nevezett értelme a „lelki értelem” gyűjtőfogalmában kapcsolódnak össze. Ugyanakkor a *Divino afflante Spiritu* nyomán világosan látni kell, hogy ezzel nem nyer az egzegéta (a hívő olvasó) valamiféle „jogot” a szabad, jámbor, ám szaktudományosan meg nem alapozható olvasatok készítésére. Már XII. Piusz leszögezte, hogy egyfelől nem minden egykori, ősi egzegetikai módszer alkalmazható feltétel nélkül, változatlanul napjainkban,²⁵ másfelől a kiindulási pont mindig a szó szerinti értelem, amelyet a lehető legpontosabban fel kell tárni,²⁶ és ha az egzegéták megfogalmaznak is elvont, spirituális értelmezéseket, „gondosan óvakodjanak attól, hogy a Szentírás eredeti értelmeként tüntessék fel a dolgok egyéb átvitt jelentését”.²⁷ Ezzel a zsinat utáni teológia a lehető leghatározottabban és legvilágosabban állást foglalt a helyes katolikus egzegézis hermeneutikai keretei kapcsán.

A szöveg III. része épp a fentebb említett elvek alapján álló „katolikus magyarázat jellegzetességeivel” foglalkozik. Hermeneutikai szempontból az egyik legfontosabb adottságként a folytonosságot, a hagyományfolyamatban való gondolkodást említhetjük meg, amely kettős irányú: számol egyrészt a bibliai hagyományon belüli, másrészt az egyház története során kibontakozott kontinuitással, ami együttesen alkotja az elő-

²⁵ Ehhez ld. DH 3826–3828

²⁶ DH 3826.

²⁷ DH 3828.

zetes megértésnek azt a keretrendszerét, amelyhez kötődve kell megvalósulnia az aktuális értelmezésnek. Ez konkrétan azt jelenti a katolikus egzegéták számára, hogy alapállásként számolniuk kell a Szentírás történeti jellegével, ám nem elfeledve, hogy „Isten szavát magyarázzák”, szem előtt tartva, hogy a szövegeknek krisztológiai jelentősége van, és mindig eleven kapcsolódásban állnak az Egyházzal (nr. III/C/1). Ez tehát annak a hermeneutikai „játéktérnek” a négy sarkpontja, amelyben a dokumentum szerint megvalósulhat a hiteles katolikus szentírás-értelmezés.

2.2.3. EGYÉB DOKUMENTUMOK

A Pápai Biblikus Bizottság később kiadott szövegei is érintik a bibliai hermeneutika kérdését, még ha nem is közvetlenül vagy a fentiekhez hasonló terjedelemben.

a) *A zsidó nép és szent iratai a keresztény Bibliában*²⁸

A dokumentum 11. pontjában érdekes kettőségre mutatnak rá a szakértők: „Írás és hagyomány viszonya a zsidóság és a kereszténység körében formális egyezést mutat... (...) Hermeneutikai szempontból azonban a perspektívák különböznek”. Miről van szó? Míg az Ószövetség kánonjában kiforr egy hierarchikus rend, ahol a Tóra, a Próféták és az Írások gyűjteménye (ebben a sorrendben) alá-fölérendeltséget mutat, addig „ezt a hermeneutikai szemléletet nem vették át a keresztény közösségek, talán egyedül a zsidó-keresztény közösségek kivételével...”. A gyakorlatban ez azt jelenti, hogy – a radikális krisztocentrizmus okán – nem valamiféle lineáris (történeti) hierarchia bontakozik ki a kereszténység felfogásában, hanem egyfajta krisztológiai centralitás, amelynek összefüggésrendszerében még az Ószövetség helyes értelmezése is a krisztusi (újszövetségi) kinyilatkoztatás keretében válik lehetségessé. Ez a belátás természetesen magával hozná a „kánon a kánonban”-problematikát, amelyre a dokumentum külön nem tér ki, holott ily módon a bibliai kánon (és annak, illetve az abban foglalt iratoknak az értelmezése) elválaszthatatlanná válik a hitbeli kánontól (vagyis a *kanón tész piszteóosztól*, a *regula fidei*-től).²⁹ Hogy ennek az álláspontnak mi a (rendkívüli, alá nem becsülhető) következménye, arra Joseph Ratzinger egyértelműen rámutat:

„Ezzel bizonyos értelemben igent mondunk a »Scriptura sui ipsius interpret« elvre, amennyiben a regula [ti. a hitszabály – a szerző megjegyzése] magából az Írásból lett kiemelve; ugyanakkor döntő módon meghaladásra is kerül, amennyiben a »kánont a kánonban« nem

²⁸ Magyarul: *A zsidó nép és szent iratai a keresztény Bibliában* (Római dokumentumok XL), SZIT, Budapest 2013.

²⁹ A hit vagy igazság kánonja fogalmának megalapozójaként Lyoni Iréneuszra tekinthetünk. Ehhez ld. Ohlig, K.-H., *Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche*, Düsseldorf 1972, 170–197; Ocáriz, F., *Profundización sobre las relaciones entre Sagrada Escritura y Tradición*, in Ocáriz, F.–Blanco, A., *Revelación, Fe y Credibilidad. Curso de Teología Fundamental*, Palabra, Madrid 1998, 175–205, itt: 180–182.

más szögezi le, mint az egyház tekintélye, hite kifejezésekképpen. Mindenekelőtt ez a hit tárja fel az Írást. Ily módon a regula mindig is több, mint tételek összege, »fides quae«-ként nem eloldható a »fides qua creditur«-tól, és így végső soron annak kifejezése, hogy az Írás csakis az egyház hitében tud Írásként hatékonyvá válni.³⁰

Másként fogalmazva: a katolikus szentírás-értelmezés egyedi pozícióba kerül. Ugyanis az egzegézis számára a tudományos kritériumokat egyfajta objektív és külső keretrendszer szabja ki, amely a tételesen megfogalmazott hittan *előtti* módon tekint a Szentíráusra (ld. a korábbi dokumentumok nem egy meglátását), ugyanakkor mégis elvárás egyfajta tételes hit *utáni* értelmezés, az egyházi tanítóhivatal tekintélye alatt állva. Úgy véljük, ez az adottság mindannyiszor tetten érhető az olyan kérdések esetében, ahol a tudományos egzegézis (explicit vagy implicit módon) konfliktusba kerül a hittani megnyilatkozásokkal. Erre jó példa a Pápai Biblikus Bizottság első munkafázisának végén készített, a nők pappá szentelhetőségét vizsgáló vázlat (ld. fentebb).

Az eddig megfogalmazottakból következik az a kijelentés, miszerint a keresztény szentírásértelmezés – „hermeneutikai megfontolások” alapján – nem olvashatja ugyanúgy a Bibliát, mint a zsidó egezetika(i) hagyomány). „Ha ugyanis a Bibliát úgy olvassuk, mint a zsidóság, az szükségszerűen magába foglalja a judaizmus minden előfeltevésének, mindannak elfogadását is, ami ennek lényege, vagyis a rabbinikus írások és hagyományok elfogadását, melyek kizárják a Jézusba mint messiásba és Isten fiába vett hitet” (nr. 22.) Ez olyan újabb kérdéskör, amely – különös tekintettel a *Third Quest* megfontolásaira – még további problémákat fog szülni, s amelynek terén elengedhetetlen az alapos és valóban *következetes* vizsgálódás.

b) *A Szentírás sugalmazottsága és igazsága*³¹

A dokumentum – épp az igazság sugalmazott átadásának problematikája kapcsán – többször kitér a hermeneutika szempontjaira. Részben a XVI. Benedek által jegyzett, 2008-as *Verbum Domini* nyomán kijelenti, hogy e két fogalom (sugalmazottság és igazság) képezi a kulcsot az egyházi tanítás megértéséhez (nr. 1). A *Dei Verbum* szolgáltatja ehhez a megállapításhoz (nr. 144) a végső alapot: „Mindazt tehát, amit a sugalmazott szerzők vagyis a szent írók állítanak, a Szentlélek állításának kell tartani, ezért hinnünk kell, hogy amit Isten a mi üdvösségünkre le akart íratni a szent iratokban, azt a Szentírás könyvei biztosan, hűségesen és tévedés nélkül tanítják” (DV 11). Ekként kimondható, hogy „az Egyház egy sajátos hermeneutikai körben él; az Írás szavainak hallgatásából meríti hívésének az alapelveit, és ezen hit által megvilágosítva képes nem csak annak helyes értelmezésére, amit szent könyvekként olvas, hanem

³⁰ Ratzinger, J., art. *Tradition III. Systematisch*, in LThK² 10, 295.

³¹ Pontificia Commissione Biblica, *Ispirazione e verità della Sacra Scrittura. La Parola che viene da Dio e parla di Dio per salvare il mondo* (Collana Documenti Vaticani), LEV, Città del Vaticano 2014.

annak eldöntésére is, hogy milyen értékkel bír minden egyéb tanúságtétel, amely meghallgatásra támaszt igényt” (nr. 148).

Annak kapcsán, hogy milyen szempontoknak kell érvényesülniük a helytálló szentírás-értelmezés terén, a szöveg az 1993-as dokumentumra utal vissza (nr. 149). Ugyanakkor elismeri a kimondott elvek korlátosságát is. „E szövegben nem annyira a szent szöveg által támasztott nehéz problematikák végérvényes és kimerítő vizsgálatára kerül sor, hanem egy lehetséges hermeneutikai útvonal fogalmazódik meg, amelynek célja az, hogy további reflexiókat szüljön, párbeszédet folytatva a szent szöveg más értelmezőivel” (nr. 150). Mintha a Pápai Biblikus Bizottság tisztában lenne azzal, hogy – miként azt már az előző dokumentum esetében is láthattuk – adott esetben hermeneutikai feszültségek is felléphetnek a hívő-egyházi alapelvek és a tudományos igényű egzegézis között. Íme, a *status quaestionis*, amely a jövő kutatásainak lehetséges irányait is elénk adja.

3. ÖSSZEZÉS

Nem kérdéses, hogy a *Dei Verbum* konstitúció alapvetően meghatározta a zsinat utáni viszonyulást a helyes, egyházilag hiteles szentírás-értelmezéshez. Ám azt egyáltalán nem jelenthetjük ki, hogy az elmúlt majd’ hatvan esztendő ne hozott volna változásokat, hangsúlyeltolódásokat. Ezek közül az alábbiakat kell kiemelnünk:

– Míg VI. Pálnál egyfajta egzisztenciális hermeneutikai kerettel találkozunk (melynek kulcsfogalmai az „Isten országa” és az „üdvösség”), addig II. János Pálnál és XVI. Benedeknél egyértelműen az ismeretelméleti súlypontú hermeneutika kerül a középpontba (az „igazsággal” és a „valósággal” mint kulcsfogalmakkal). Ennek okát keresve mindenképpen számolnunk kell a posztmodern gondolkodás színre lépésével, az objektív igazsággal szembeni egyre nagyobb fokú ellenérzéssel (vagy másként a *pensiero debole* adottságával).

– A zsinati és közvetlenül zsinat utáni szövegek erőteljes optimizmussal tekintettek a tudományos egzegézisre. Ez mára már korántsem egyértelmű. Konkrét helyzetek (pl. a női papság kérdése kapcsán kibontakozó ellentét a Pápai Biblikus Bizottság és a tanítóhivatal között), valamint számos újabb tudományos eredmény, belátás (kiemelten a *Third Quest* köréből) egyfajta egyházi bizalmatlanságot szült, ami végül a tanítóhivatal szerepének az egyre fokozódó hangsúlyozását hozta magával.

A két mozgás együttesen nyilvánvalóvá tette, hogy a szent szövegek hívő hermeneutikája és szaktudományos értelmezése között nem egy esetben valós feszültség lépett fel, s erre a tanítóhivatali megnyilatkozások a maguk módján reagáltak. Úgy véljük, ebben a közegben hatalmas kihívás, hogy semmiképpen ne jussunk vissza a zsinat előtti állapotba, amikor kibontakozott a szentírástudomány és a hivatalos egyházi tanítás akut konfliktusa. Azaz: bár megváltoztak a körülmények, ám bizonyos alaptendenciák mégis ugyanúgy éreztethetik hatásukat. Ennek megoldása nem lehet pusztán hierarchikus vagy hatalomtechnikai kérdés. „Éppen ezért nagyon határozottan vissza kell térnünk

oda, hogy nagyobb figyelmet szenteljünk a *Dei Verbum* dogmatikus konstitúció ide vonatkozó irányelveinek” (VD 35). Ennek okán a 12. püspöki szinódus után kiadott pápai buzdítás ezen gondolata még nagyobb jelentőségre tesz szert.

BIBLIOGRÁFIA

EGYHÁZI MEGNYILATKOZÁSOK:

- II. Vatikáni zsinat: *Dei Verbum* dogmatikus konstitúció az isteni kinyilatkoztatásról (1965. november 18.), magyarul: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=11> (2024.10.07.) [=DV].
- VI. PÁL: *Evangelii nuntiandi* szinódus utáni apostoli buzdítás az evangelizációról a mai világban (1975. december 8.), magyarul: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=121> (2024.10.07.) [=EN].
- II. János Pál: *Fides et ratio* enciklika a hit és az értelem kapcsolatának természetéről (1998. szeptember 14.), magyarul: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=69> (2024.10.07.) [=FR].
- XVI. Benedek: *Verbum Domini* szinódus utáni apostoli buzdítás Isten szaváról az egyház életében és küldetésében (2010. szeptember 30.), magyarul: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=411> (2024.10.07.) [=VD].
- PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG: *A Szentírás és a krisztológia* (1984), magyarul: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=134> (2024.10.07.).
- PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG: *Szentírásmagyarázat az egyházban* (1993. április 23.), magyarul: <https://katolikus.hu/dokumentumtar/szentirasmagyarazat-az-egyhazban> (2024.10.07.).
- PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG: *A zsidó nép és szent iratai a keresztény Bibliában* (2001. május 24.), magyarul: <https://katolikus.hu/dokumentumtar/a-zsido-nep-es-szent-iratai-a-kereszteny-bibliaban> (2024.10.07.).
- PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION (PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG): *Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift. Das Wort, das von Gott kommt und von Gott spricht, um die Welt zu retten* (2014. február 22.) (VdAS 196), Bonn: Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz, 2014 (magyarul nem jelent meg).

SZAKIRODALOM:

- Aparicio Valls, Carmen–Pié-Ninot, Salvador (szerk.): *Commento alla Verbum Domini*, Roma: Gregorian and Biblical Press, 2012.
- Brown, Raymond E.–Collins, T. A., 72. *Egyházi megnyilatkozások*. In Brown, Raymond E.–Fitzmyer, Joseph A.–Murphy, Roland E. (Hrsg.): *Jeromos Bibliakommentár, vol. III*. Biblikus tanulmányok, Budapest: Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 2003, 237–249.
- Schelkens, Karim, *Catholic theology of revelation on the eve of Vatican II. A redaction history of the schema De fontibus revelationis (1960–1962)*, Leiden–Boston: Brill, 2010; ch. IV.1: *A Roman Controversy*, 111–132.
- Theobald, Christoph: *La réception du concile Vatican II, vol. I: Accéder à la source*, Paris: Cerf, 2009.

Török Csaba: *A bibliai hermeneutika kérdései a II. Vatikáni zsinat utáni egyházi megnyilatkozásokban.* In Wischmeyer, Oda–Benyik, György (szerk.): *Bibliai hermeneutikák Órigenésztől napjainkig*, Szeged: Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia Alapítvány, 2022, 1063–1078.

INTERJÚ DR. KOCSIS IMRE GNILKA-DÍJAS PROFESSZOR ÚRRAL

Hol kezdte papi szolgálatát és milyen emlékeket őriz erről a kezdetről?

1983. június 29-én szenteltek pappá. Bizonyos okok miatt, amelyekről a későbbiekben még szólok, csak 1984-ben kezdtem meg káplánként lelkipásztori szolgálatomat Kecskeméten, a főplébánián. Mivel teológiai tanulmányaim nagyobb részét külföldön, Rómában folytattam, ahol az elmélet állt a középpontban, gyakorlati szempontból eléggé tapasztalatlan voltam. Szerencsére nagyszerű munkatársak mellett tevékenykedhettem. A plébános Marosi Izidor, a Váci Egyházmegye segédpüspöke volt, aki nagy jóindulattal fogadott és irányított. Káplántársaim is megértőek és segítőkészek voltak. Leginkább a hittanórák az emlékezetesek, már amiatt is, mert egyedül a kecskeméti három év alatt foglalkoztam gyerekekkel. Azt nem mondanám, hogy szakavatott hitoktató lettem, de igyekeztem alkalmazkodni a körülményekhez.

Hol kezdte teológiai tanulmányait, és kik voltak a magyar professzorai, akik felkeltették érdeklődését a Biblia iránt?

Két év katonai szolgálat után 1977-ben Budapesten kezdtem meg a teológiai tanulmányokat a Római Katolikus Hittudományi Akadémián. A kommunizmus idején a Teológiai Fakultás nem kapcsolódott egyetemhez, hanem önálló felsőoktatási intézményként működött, amelyben doktorálni is lehetett. A szentírástudomány kezdettől fogva kiemelt jelentőségű volt számomra, bár egyéb szakok (patrológia, egyháztörténelem) éppúgy érdekelték. A biblikus professzoraim eltérő karakterűek voltak. Az Ószövetség oktatója, Rózsa Huba nagyon rendszerezetten és pontosan leadta az anyagot, s a vizsgán keményen követelt. Az Újszövetség tanára, Tarjányi Béla már lazább formában tartotta óráit, viszont több lehetőség volt hozzászólásra, esetenként vitára.

Hogyan kezdte tanulmányait Rómában a Germanicum et Hungaricum-ban, és milyen újdonságokkal ismerkedett meg?

1979 júniusában, amikor éppen túl voltam az egyik vizsgán Budapesten, a váci püspök (Bánk József) közölte velem, hogy Rómába küld a Collegium Germanicum et Hungaricum nevű intézetbe. A bejelentés igen meglepett, mert valójában nem sokat tudtam

erről az intézményről. 1950-től ugyanis a kommunista állam nem járult hozzá ahhoz, hogy seminaristákat küldjenek külföldi tanulmányokra. Ez kizárólag felszentelt papoknak volt lehetséges. Az ajánlatot nyilván nem utasítottam vissza, s így augusztus végén az esztergomi egyházmegyes Vértessaljai Lászlóval (aki később jezsuita szerzetes lett) útra keltünk Rómába. Az olaszokkal kapcsolatos első tapasztalatom a sztrájk (sci-opero) volt, aminek következtében a vonat fél napot késett. Megérkezésünk után nagy nehezen (taxival) sikerült megtalálni a Kollégiumot, ahol nagy szeretettel fogadtak bennünket. A beilleszkedés nem volt egyszerű, főleg nyelvi okok miatt: a Kollégiumban németül beszéltek, a városban olaszul. Németül itthon már tanultam, de a folyamatos beszéd szintjére nem jutottam el, az olasz nyelvi ismereteim pedig nagyon-nagyon kezdetlegesek voltak. Szerencsére a Kollégium maga gondoskodott egy intenzív olasz nyelvkurzusról, amelynek végén a főbb nyelvtani szabályokat már elsajátítottam, de a Gregoriana Egyetemen tartott előadásokat csak részben értettem. Szerencsére előjáróim és szeminarista társaim igen segítőkészek voltak. Az első félévben a Kollégiumban is inkább olaszul beszéltem, s ezt a többiek nehézség nélkül elfogadták. A német nyelvben való szilárd jártasságra csak a későbbi időben (főleg a második kollégiumi évemben) tettem szert. A Kollégiumban újszerű volt a sokszínűség, hiszen németek mellett, osztrákok, svájciak, hollandok, luxemburgiak, svédek, horvátok és szlovének is jelen voltak. Magyarok először csak ketten voltunk, de később Erdélyből érkeztek felszentelt papok, akikkel nyilván szilárd közösséget alkottunk. Megjegyzendő, hogy Erdélyből (sőt Délvidékről) a korábbi években is voltak néhányan a Germanicumban (pl. Jakubinyi György, emeritus gyulafehérvári érsek), de amikor mi 1979-ben megérkeztünk, éppen nem volt magyar anyanyelvű növendék. Ám mégsem voltunk elhagyatva, mert magyar származású jezsuita atyák is tartózkodtak a házban, s a Pápai Magyar Intézetbe is eljárhattunk. A magam részéről mind a német, mind a horvát és szlovén anyanyelvűekkel igyekeztem jó kapcsolatot kialakítani, aminek következtében mai napig tartó barátságok születtek. A Germanicumban való tartózkodásom során sok híres teológus és biblikus (Joseph Ratzinger, Walter Kasper, Hans Urs von Balthasar) megfordult a házban, s így lehetőségem volt őket hallgatni, sőt egyeseket (Heinz Schürmann, Rudolf Schnackenburg) személyesen is megismerni.

Kik voltak a tanárai a Római Gergely Egyetemen (Gregoriana), és milyen újdonságokra hívták fel a figyelmét?

Mindenekelőtt a magyar származású Alszegehy Zoltánt említem, aki a Gregoriana Egyetemen dogmatikát, s azon belül teológiai antropológiát tanított. Ő rögtön az 1979-es megérkezésünk után felajánlotta segítségét, s szellemi, sőt lelki támogatását mindvégig tapasztalhattam. Alszegehy a Gregoriana legismertebb professzorai közé tartozott. Rajta kívül a fundamentáleteológus Gerard O'Collins és René Latourelle, valamint a dogmatikát oktató Juan Alfaro nevét említem, s egyben megjegyzem, hogy a Hittani Kong-

regáció jelenlegi prefektusa Luis Francisco Ladaria Ferrer a római tanulmányaim idején (1982) kezdte meg tanári tevékenységét. Ezekben az években jól érzékelhető volt a II. Vatikáni zsinat szellemiségének feldolgozására való törekvés. Az imént említett professzorok egyértelműen elkötelezettek voltak a zsinati tanítás iránt, de tartózkodóbb tanárok és hallgatók is akadtak.

Mi volt licenciadolgozatának a témája?

Licenciadolgozatom címe: Der auferstandene Christus „lebendigmachender Geist” (1Kor 15,45b). Die Bedeutung des Ausdrucks in seinem Kontext und in der paulinischen Theologie. Témavezetőm Ugo Vanni volt, aki a Gregoriana Egyetemen a páli levelekről tartott kurzust, a Pápai Biblikus Intézetben pedig a Jelenések könyvéről. A Magyarországon, Budapesten megvédett doktori dolgozatomban (Krisztus mint „pneuma” Pál apostol tanításában, 1986) lényegében a licencia témáját folytattam és bővítettem.

Milyen új tapasztalatokat szerzett a Biblikus Intézetben Rómában, és milyen hatást tettek rá a Biblicum professzorai?

Miután a Gregoria Egyetemen 1984-ben teológiai licenciátust szereztem, hazatértem Magyarországra, s megkezdtem a már említett kápláni szolgálatomat. Amikor az ottani plébánosom, Marosi Izidor 1987-ben váci püspök lett, felajánlotta, hogy ismét Rómába mehetek, és a Pápai Biblikus Intézetben szaklicenciátust szerezhetek. A Biblikus Intézet nem volt teljesen ismeretlen számomra, mert néhány kurzusát már korábban is felvettem. A két év tanulmányi idő alatt megismerhettem az Intézet nagy „öregjeit”: Luis Alonso Schökel, Maurice Gilbert, Ignace de la Potterie, Albert Vanhoye (később bíborosi kinevezést kapott). Ez idő tájt kezdte meg oktatói tevékenységét néhány professzor (Pietro Bovati, Jean Louis Ska, Jean-Noël Aletti), akik később meghatározó személyiségek lettek a szóban forgó intézményben. Bár a nevezett professzorok mindegyikének óráira szívesen jártam, a legnagyobb hatást Albert Vanhoye tette rám: nem volt éppen lendületes előadó, ám higgadt és pontos elemzéseiből sokat tanultam.

Milyen kutatási témát választott, és ki volt kutatásának vezetője?

A Biblikus Intézetben is kitartottam Ugo Vanni mellett, s licenciadolgozatomban a Korintusiaknak írt 1. levél apokaliptikus jellegű szövegeire összpontosítottam. A dolgozat címe: La fine della morte nel rinnovamento escatologico. Il senso de 1Cor 15,26.54–55 alla luce della letteratura apocalittica.

Magyarországon számos teológiai főiskolán tanított, Egerben, Vácott, az Apor Vilmos Főiskolán pedig az intézmény vezetője is volt. Beszélne egy kicsit ezen intézményeikben szerzett tapasztalatairól?

Egerben tíz évet töltöttem: 1989–1999. Ó- és Újszövetséget egyaránt tanítottam. A kezdeti időszak némileg nehéz volt, mert elődömhöz viszonyítva határozottabban képviseltem a modern történetkritikai bibliatudományt, ami néhány hallgató részéről némi ellenkezést váltott ki. Rá kellett jönnöm, hogy egyes témákat nagyobb érzékenységgel és nagyobb odafigyeléssel kell megközelítenem. Ez nem annyit jelentett, hogy bármit feladtam volna elveimből, csupán a dolgok prezentálásánál lettem körültekintőbb. Persze néhány év elteltével minden ellenállás eltűnt, sőt a hallgatók egyre nyitottabbak lettek a Szentírás és a szentírástudomány iránt. 1999-ben főpásztorom (Keszthelyi Ferenc) rendelkezésére Vácra kellett költöznöm, hogy az ott működő Propedeutikus Szeminárium rektora legyek. Ez a tény újabb kihívást jelentett, mert szemináriumi előjáróként sokkal személyesebb kapcsolatot kellett kiépíteni a növendékekkel, mint Egerben. Ráadásul kezdő seminaristákkal kellett foglalkozni, s őket abban segíteni, hogy megerősödjének hivatásukban, illetve tisztázzák a hivatásukkal kapcsolatos esetleges kérdéseket, nehézségeket. Bár oktatói tevékenységet folyamatosan folytattam – a Szemináriumban és a katekéták, illetve hittanárok képzését is biztosító váci Apor Vilmos Katolikus Főiskolán –, a váci évek tudományos szempontból nem a legtermékenyebbek voltak. Ám igyekeztem szinten tartani magamat, s minden évben néhány publikációt megjelentetni.

Mióta tanít a Pázmány Péter Katolikus Egyetem teológiai fakultásán, és milyen funkciókat töltött be?

1995-ben a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának magántanára lettem, vagyis hivatalos felhatalmazást kaptam arra, hogy a Hittudományi Kar Nappali Tagozatán biblikus témájú különelőadásokat tartsak. Erre alkalmanként (nem minden évben) sor is került. A Levelező Tagozaton rendszeresebb volt a jelenlétem, mivel a hallgatók akkori nagy létszáma miatt szükség volt „külső” segítségre. (Ez a helyzet sajnos ma már nem áll fenn.) 2010-ben a görög nyelv oktatására kaptam felkérést a Nappali Tagozaton. Tarjányi Béla nyugdíjba vonulását követően, 2012 óta az Újszövetségi Szentírástudomány Tanszék vezetője vagyok: bevezetést és exegézist oktatok, s egyúttal a Doktori Iskolában is tartok kurzusokat.

Publikációs tevékenysége igen gazdag: tíz könyv, több mint száz publikáció magyar, német, olasz nyelven, fordítások jelzik tudományos aktivitását. Melyek a kedvenc témái, és melyik könyvére különösen büszke?

Kedvenc témáim: Pál apostol teológiája (különösképpen a krisztológia és a pneumatológia); Lukács evangéliuma és a lukácsi teológia; a Hegyi beszéd. Az Újszövetség kortörténete is igen érdekel, bár elmélyült kutatásra e téren eddig nem volt lehetőségem. Leginkább a 2019-ben megjelent bevezetéstani könyvemre vagyok büszke.

Milyen fejlődést tapasztalt a magyar bibliakutatással kapcsolatban az elmúlt ötven évben, és milyen hiányosságokat lát jelenleg?

Több magyar nyelvű szentírásfordítás létrejöttében, illetve megjelentetésében is szerepet kaptam. Néhány könyv (János evangéliuma, páli levelek) fordítása révén lehetőségem volt részt venni a Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat által kiadott Káldi-Neovulgata szentíráskiadás előkészítésében. Felkérésre jelentősen átdolgoztam a Szent István Társulat által megjelentetett Biblia újszövetségi könyveihez készített bevezetőket. Egyébként mindkét kiadás csoportmunka eredménye, s úgy tűnik, hogy a fordítási alapelvek nem voltak teljesen tisztázottak, vagy legalábbis nem mindig érvényesültek. Hivatalos felkérésre lektoráltam az Újszövetségnek Simon T. László bencés szerzetes által készített fordítását. Ez nyilván koherens munka, ugyanakkor több ponton (pl. eltekintés a könyvek szakaszokra osztásától) feltűnően újszerű. A biblikus témájú kiadványok jelentősen bővültek az elmúlt évtizedekben (ehhez a Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia is jelentősen hozzájárult). Hiánynak tartom, hogy nincs olyan közérthető katolikus bibliakommentár-sorozat, amely tudományos megalapozottságú, de nem vész el a részletekben. Az evangéliumokhoz ugyan készültek ilyen jellegű kötetek (magam is hozzájárultam Lukács evangéliumának magyarázatával), de a többi könyvet illetően még pótlás szükséges.

Milyen publikációs terveket fontolgat a közeljövőben?

Éppen nemrégiben fejeztem be az Újszövetségben fellelhető Krisztus-himnuszok részletes elemzését. A jövőt illetően az alábbi lehetőségeken gondolkodom: néhány biblikus könyv (páli vagy katolikus levelek) magyarázata, illetve egy biblikus teológiai áttekintés az irgalmasság témájáról.

KOCSIS IMRE PUBLIKÁCIÓS JEGYZÉKE

ÖNÁLLÓ KÖTETEK

KÖNYVEK

Lukács evangéliuma, Szent István Társulat, Budapest 1995 (Újabb kiadás a Szent István Bibliakommentárok sorozatban; Budapest 2007), 530 oldal.

A hegyi beszéd, Jel Kiadó, Budapest 1998 (²2005), 204 oldal.

„Isten elküldte Fiának Lelkét”. A Szentlélek Pál apostol tanításában, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2004, 176 oldal.

Bevezetés az Újszövetség kortörténetébe és irodalmába I, Szent István Társulat, Budapest 2010, 310 oldal.

Bevezetés az Újszövetség kortörténetébe és irodalmába II, Szent István Társulat, Budapest 2011, 274 oldal.

Az üdvösség ígéje. Újszövetségi tanulmányok, Szent István Társulat, Budapest 2013, 239 oldal.

Újszövetségi Exegézis, Szent István Társulat, Budapest 2015, 165 oldal.

Az újszövetségi exegézis alapelvei és gyakorlata, Szent István Társulat 2016, 115 oldal.

Szolgálatok és szolgálattelvők az Újszövetségben, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat 2018, 126 oldal.

Bevezetés az Újszövetség könyveibe. Kortörténet és irodalom, Szent István Társulat 2019, 663 oldal.

KÖNYVSZERKESZTÉS

Az Eucharisztia a Szentírásban. Biblikus tanulmányok az 52. Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszusra való készüllet jegyében, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat 2018, 256 oldal.

KÖNYVRÉSZLETEK

A Lukács-evangélium szenvedéstörténete in: Apokalipszis – A föltámadás (Biblikus Konferencia 1991–1992; szerk. Benyik Gy.), JATEPress, Szeged 1993, 91–94.

Pál apostol egyházképe a Korintusi levelek alapján in: Az Apostolok Cselekedetei – Szent Pál levelei a Korintusiakhoz (Biblikus Konferencia 1993–1994; szerk. Benyik Gy.), JATEPress, Szeged 1995, 109–120.

- „*Isten titokzatos, elrejtett bölcsességét hirdetjük*” in: Mivégett vagyunk. Emlékkönyv Bolberitz Pál hatvanadik születésnapjára (szerk. Török J.), Ecclesia, Budapest 2001, 227–239.
- „*Testetek a Szentlélek temploma*”. *A test keresztény értékelése az 1Kor 6,12–20 szerint* in: „Mindent az Evangéliumért”. Gyürki László 70. születésnapjára (szerk. Fancsali Andrásné), Körmend 2002, 199–210.
- Az Eucharisztia értelmezése a Korintusiaknak írt első levélben* in: Az Ige szolgálatában. A 60 éves Tarjányi Béla köszöntése (szerk. Rózsa H.), SZIT, Budapest 2003, 115–138.
- Egyetemes és szolgálati papság az apostoli levelekben* in: Emlékkönyv a 300 éve alapított Egri Hittudományi Főiskola jubileuma alkalmából (szerk. Dolhai L.), Eger 2004, 31–47.
- Az „*új szövetség*” az Újszövetségben. *A Jer 31,31–34 hatástörténete* in: „Akik igazságra oktattak sokakat...” A 65 éves Rózsa Huba köszöntése (szerk. Fodor Gy. és Tarjányi B.), SZIT, Budapest 2005, 169–190.
- A történeti-kritikai módszer*, in: A Biblia értelmezése (Nemzetközi Biblikus Konferencia 2004; szerk. Benyik Gy.), JATEPress, Szeged 2005, 117–129.
- A Szentlélek János evangéliumában* in: Látó szívvel. Lukács Lászlónak (szerk. Bende J.), Vigilia, Budapest 2006, 328–336.
- Az utolsó vacsora és a páli hagyomány* in: Szenvedéstörténet (Nemzetközi Biblikus Konferencia 2005; szerk. Benyik Gy.), JATEPress, Szeged 2006, 79–90.
- A történelem értelmezése a Jelenések könyvében* in: Porta patet. A 60 éves Török József köszöntése (szerk. Perendy L.), SZIT, Budapest 2007, 90–102.
- Kosztolányi István* in: Istenkereső tudósok (szerk. Kránitz M.), Vigilia, Budapest 2007, 155–160.
- „*Mindennél magasztosabb út*”. *A szeretet és a karizmák kapcsolata a szeretethimnusz (1Kor 13) fényében* in: Rationale obsequium. A hatvanéves Rokay Zoltán köszöntése (szerk. Szotyori-Nagy Á.), Budapest 2008, 229–243.
- Péter alakja és szolgálata az Újszövetség tanúságtételében* in: A Péteri szolgálat a 2. évezred küszöbén (szerk. Lukács L.), Vigilia, Budapest 2008, 6–45.
- Az Úr imádsága. Exegetikai megfontolások a Miatyánk két változatához (Mt 6,9–13; Lk 11,2–4)* in: Út, Igazság, Élet. Biblikus tanulmányok (szerk. Tarjányi B.), Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2009, 97–110.
- Jézus üdvözítő műve Lukács irataiban* in: Jézus a mi Üdvözítőnk. Konferenciakötet a megváltás művéről (szerk. Kránitz M. és Puskás A.), SZIT, Budapest 2010, 55–72.
- A hit, a remény és a szeretet Pál apostol leveleiben* in: Utolérnek téged a szavak. A hetvenéves Sulyok Elemér köszöntése (szerk. Simon T. L.), Pannonhalmi Főapátság, Pannonhalma 2011, 189–200.
- Két oszlopa igazságnak. Szent Péter és Szent Pál apostolok kapcsolata az Újszövetség tanúságtételében* in: Minden kegyelem. A 65 éves Jakubinyi György köszöntése (szerk. Marton J.; Oláh Z.), SZIT/Verbum, Budapest-Kolozsvár 2011, 79–87.

- Szóma pszükhikon – szóma pneumatikon. A földi test és a feltámadt test ellentéte az 1Kor 15,44-ben* in: „Testben élünk” (szerk. Benyik Gy.), JATEPress, Szeged 2011, 119–127.
- Az Eucharisztia és az Egyház titka a páli levelekben* In: Az élet kenyere: Az Eucharisztia ünneplése és teológiája (szerk. Puskás A.), Budapest 2012, 26–38.
- „A világ bölcsessége – Isten bölcsessége” (1Kor 1,25–2,16)*, In: Isteni bölcsesség, emberi tapasztalat (szerk. Benyik Gy.), JATEPress, Szeged 2012, 153–166.
- „Jaj nekem, ha nem hirdetem az evangéliumot!” Pál apostol szolgálata az 1Kor 9 alapján* in: Apparatus Biblicus. Tanulmányok a 70 éves Schmatovich János tiszteletére (szerk. Lukácsi Z.; Martos L. B.), Győr 2012, 115–126.
- Gazdagokról szóló példabeszédek Lukács evangéliumában* in: Újszövetség és eszkatológia. Tanulmánykötet Peres Imre tiszteletére, 60. születésnapja alkalmából (szerk. Balog M.; Kókai-Nagy V.), Debrecen 2013, 107–118.
- Hit és ész Pál apostol leveleiben* in: Hit és ész: Teológiai és filozófiai közelítések (szerk. Bakos G.; Sárkány P.; Szeiler Zs.), L’Harmattan, Budapest 2013, 53–72.
- Kívánság, belső meghasonlottság és a megváltást követő megújult élet. Róm 7,7–8,17* in: Az ember krízise: vágyódás és megkísértettség között: Antropológiai reflexiók a teológiában (szerk. Puskás A.; Perendy L.), SZIT, Budapest 2013, 89–107.
- Ókori nem-keresztény megnyilatkozások Jézusról* in: Jézustól Krisztusig (szerk. Benyik Gy.), JATEPress, Szeged 2013, 155–167.
- Szentírás-értelmezés a „Dei Verbum” tanításában és a zsinat utáni magiszteriumi megnyilatkozásokban* in: A II. Vatikáni Zsinat: Isten ajándéka az egyház és a világ számára (szerk. Puskás Attila, Perendy László), SZIT, Budapest 2013, 128–140.
- Armut und Reichtum im Lukasevangelium* in: The Bible and Economics (International Biblical Conference XXV.) (ed. Benyik Gy.), JATEPress, Szeged 2014, 179–189.
- Apostoli szenvedés Szent Pál leveleiben* in: A szenvedő ember Isten színe előtt (szerk. Puskás A., Perendy L.), SZIT, Budapest 2014, 95–115.
- „A nap ne nyugodjék le haragotok fölött” (Ef 4,26). A harag mint bűnös megnyilvánulás a Biblia tanúságtétele szerint* in: A hét főbűn. Teológiai tanulmányok (szerk. Puskás A., Perendy L., Hoványi M.), SZIT, Budapest 2016, 132–142.
- „Boldogok vagytok ti szegények” (Lk 6,20) – „Boldogok a lélekben szegények” (Mt 5,3): Megfontolások a Lukács- és a Máté-evangélium boldogmondásaihoz* in: „Kincseiből régít és újat”. Ünnepi kötet Gaál Endre 70. születésnapjára (szerk. Frankó T.), Esztergom 2016, 39–48.
- Der auferstandene Christus als Vermittler und Spender des Lebens in 1 Kor 15* in: Bogu – gospodar u ljubitelju zivota (Mudr 11,26): Zbornik u cast prof. Dr. Sc. Nikole Hohnjeca povodom 70. godine zivota (szerk. Lujić, Božo; Tepert, Darko), Krscanska Sadasnjost, Zagreb 2016, 229–242.
- A tengeri és a szárazföldi vadállat a Jelenések könyvében (Jel 13)* in: Gyűlölet és kiengesztelődés a Bibliában (szerk. Benyik Gy.), JATEPress, Szeged 2016, 105–113.

- Igazságosság és irgalmasság Máté evangéliumában* in: Igazságosság és irgalmasság : Teológiai tanulmányok (szerk. Puskás, A.; Perendy, L.; Hoványi M.), Szent István Társulat, Budapest 2017, 19–31.
- A „hellenisták” és a „héberék”. Konfliktusmegoldás az ősegyházban az ApCsel 6,1–6 szerint* in: Vallási és kulturális konfliktusok a Bibliában és az ősegyházban (szerk. Benyik Gy.), JATEPress, Szeged 2017, 169–176.
- A karizmák a Róm 12,3–8-ban* in: Ars longa vita brevis. A hetvenéves Rokay Zoltán köszöntése (szerk. Vincze K.), Szent István Társulat, Budapest 2017, 87–96.
- A Bárány-Krisztus dicsőítése a Jel 5,9–14-ben* in: Lángolt a szívünk... (Lk 24,32). A hetvenéves Takács Gyula köszöntése (szerk. Kuminetz G.), Szent István Társulat, Budapest 2017, 79–94.
- A hegyi beszéd boldogmondásai és antitézisei mint a keresztény élet alappillérei* in: „Új bort új tömlőbe!”. A hegyi beszéd és a morálteológia (szerk. Papp M.; Vida M.), L’Harmattan Kiadó, Budapest 2018, 9–32.
- Die Charismen in Röm 12,3–6*, in: Interpretation of the Letter to the Romans in orthodox theology, during the renaissance, during the reformation period and in today’s biblical studie (szerk. Benyik Gy.), JATEPress, Szeged 2018, 125–134.
- „Selig, ihr Armen“ (Lk 6,20) – „Selig die Armen im Geist“ (Mt 5,3). Erwägungen zu den Seligpreisungen im Lukasevangelium und im Mättheusevangelium*, in: Znat ce da prorok bijase medu njima! (Ez 33,33): Zbornik u cast prof. dr. sc. Bože Lujića, OFM, povodom 70. godine zivota (szerk. Kljajić S.; Cifrak M.), Krscanska Sadasnjost, Zagreb 2018, 297–306.
- Krisztushoz, Isten képmásához hasonlónak formálódni. A képmás-teológia a páli levelekben* in: Istenképiség, átistenülés, emberi méltóság. Teológiai tanulmányok (szerk. Puskás A.; Perendy, L.), Szent István Társulat, Budapest 2019, 40–53.
- Die Diakonia in den griechisch-hellenistischen Schriften und im Neuen Testament: Eine kritische Annäherung an die neuere Forschung*, In: The Hellenistic and Judaic Background to the New Testament (szerk. Benyik Gy.), JATEPress, Szeged 2019, 191–198.
- A Jelenések könyvének krisztológiája* in: Tanulmányok a keresztény bölcselet, a katolikus teológia és a kánonjog köréből (szerk. Kuminetz G.), Szent István Társulat, Budapest 2019, 261–274.
- „Lelki eledel – lelki ital”. Az Eucharisztia előképei és közösségteremtő funkciója az 1Kor 10,1–22 szerint* in: Az Eucharisztia a Szentírásban. Biblikus tanulmányok az 52. Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszusra való készüllet jegyében (szerk. Kocsis I.), Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2020, 201–210.
- Christus als Vorbild der Demut nach Phil 2,1–11*, In: Virtue or Obligation (szerk. Benyik Gy.), JATEPress, Szeged 2020, 133–140.

- A János-evangélium proológusának bibliai előzményei és vallástörténeti hátttere* in: Bibliaértelmezés: korok, módszerek, kontextusok. Írások Benyik György 68. születésnapja alkalmából (szerk. Szőnyi E.), JATEPress, Szeged 2020, 83–94.
- Dr. Varga Lajos papi, püspöki és egyházkormányzati tevékenységének méltatása* in: A váci káptalan középkori oklevelei 1227–1342 (szerk. Tóth K.), Vác 2020, 11–14.
- Teremtett világ – emberi értelem – istenhit. Biblikus teológiai megfontolások a Róm 1,18–23 és az ApCsel 17,22–31 alapján*, in: Minden dolog kezdete és végső célja. Istentani kérdések egykor és ma (szerk. Puskás A.; Gárdonyi M.), Szent István Társulat, Budapest 2021, 55–66.
- „Minden forrásom belőled fakad”. Kommentár a Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus alapdokumentumának biblikus részéhez* in: Élet az élet kenyeréből (szerk. Puskás A.; Laurinyecz M.), Szent István Társulat, Budapest 2021, 35–42.
- Az Eucharisztia az Apostolok Cselekedeteiben és Szent Pál leveleiben* in: Élet az élet kenyeréből (szerk. Puskás A.; Laurinyecz M.), Szent István Társulat, Budapest 2021, 43–61.
- Die christologische Interpretation von Ps 8 und Ps 118 im Neuen Testament*, in: You who live in the shelter of the Most High (Ps. 91:1). The Use of Psalms in Jewish and Christian Traditions (szerk. Fröhlich I.; Dávid N.; Langer G.), Vienna University Press, Wien 2021, 31–40.
- Die Feier der Eucharistie im Doppelwerk von Lukas*, in: Sacrifice and Ritual from Abraham to Christ (szerk. Benyik Gy.), JATEPress, Szeged 2021, 147–153.
- A Zsoltárok krisztológiai értelmezése Lukács kettős művében* in: Zsoltárok a Bibliában, a liturgiában, a személyes imaéletben és a teológiában: „Egész életemben az Úrnak énekelek, zsoltárokkal dicsérem, amíg csak vagyok.” (Zsolt 104,33) (szerk. Puskás A.; Gárdonyi M.), Szent István Társulat, Budapest 2022, 111–121.
- Az Ige megtestesülésének célja a János evangélium prologusa (Jn 1,1–18) szerint* [Der Zweck der Menschwerdung des Wortes nach dem Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1,1–18)] in: A papnevelés szolgálatában. A 70 éves Dolhai Lajos köszöntése (szerk. Krakomperger Z.), Jel Kiadó, Budapest 2022, 46–60.
- Az Eucharisztia ünneplése Lukács kettős művében* in: Iustitia duce, caritate comite. Válogatott tanulmányok Erdő Péter bíboros, prímás-érsek 70. születésnapjára (szerk. Kuminetz G.), Szent István Társulat, Budapest 2022, 120–130.
- Der antiochenische Zwischenfall (Gal 2,11–14) in der Interpretation des heiligen Hieronymus*, in: Die Galater und der Brief an die Galater (szerk. Benyik Gy.), Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia Alapítvány, Szeged 2022, 153–161.
- Az Eucharisztia és az Egyház a páli levelekben* in: 52. Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus 1.: Teológiai szimpózium (szerk. Fábry K.), Szent István Társulat, Budapest 2022, 149–166.
- L'Eucaristia e la Chiesa nelle lettere di San Paolo*, 52. in: Congresso Eucaristico Internazionale 1.: Simposio Teologico (szerk. Fábry K.), Szent István Társulat, Budapest 2022, 155–172.

- Jézus és a bűnök bocsánata Lukács evangéliumában* in: Keresztény–Zsidó Teológiai Évkönyv 2022 (szerk. Szécsi J.), Keresztény–Zsidó Társaság, Budapest 2022, 174–185.
- A Miatyánk: Jézus és tanítványai imája* in: Közelítések a Miatyánkhoz. Értelmezések és tanulmányok az ökumenizmus jegyében (szerk. Schöck Gy.), Schöck ArtPrint Kft., Budapest 2022, 69–84.
- Újszövetségi Szentírástudományi Tanszék* in: Az emberibb jövőért. 30 éves a Pázmány Péter Katolikus Egyetem (szerk. Elmer I.), Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Budapest 2022, 58–60.

TANULMÁNYOK FOLYÓIRATOKBAN

- Az igehirdető Pál apostol*, Teológia 20 (1986) 112–116.
- La fine della morte nel rinnovamento escatologico I–II*, Folia Theologica 3 (1992) 75–90; 5 (1994) 147–194.
- Jézus tanítása az ellenségszeretetről*, Távlatok 8. szám (1992/4) 544–551.
- Jézus születésének hírüladása (Lk 1,26–38)*, Jeromos füzetek 10. szám (1992) 7–13.
- Szent Pál tanítása Istenről*, Vigilia 58 (1993) 646–651.
- Lukács evangéliumának Krisztus-képe*, Jel 7 (1995) 172–175.
- A Jézus-kutatás mai állása*, Teológia 30 (1996) 35–51.
- A tanító Jézus*, Vigilia 62 (1997) 901–911.
- Az „új szövetség” az Eucharisztia alapításáról szóló szövegekben*, Studia Biblica Athanasiana 1 (1998) 53–64.
- Szent Pál tanítása a megváltásról*, Jeromos füzetek 33. szám (1998) 9–16 és 34. szám (1998) 4–16.
- A hegyi beszéd mint a keresztény erkölcs alapja*, Jel 11 (1999) 76–77.
- Krisztológiai fenségcímek a szinoptikus evangéliumokban*, Teológia 38 (1999) 14–35.
- Krisztus ezeréves uralma. A Jel 20,1–10 magyarázata*, Jeromos füzetek 38. szám (1999) 5–16.
- Bűnbánat és megtérés Jézus tanításában*, Távlatok 48. szám (2000/2) 191–200.
- Történelem és üdvtörténet Lukács kettős művében*, Teológia 34 (2000) 99–114.
- Isten lelke lakik bennetek*, Vigilia 66 (2001) 402–410.
- A lelkiismeret az újszövetségi írásokban*, Teológia 37 (2003) 101–117.
- Isten kegyelme és a Szentlélek Pál apostol megigazulástanában*, Teológia 38 (2004) 147–155.
- „A mi okulásunkra lettek megírva”. Keresztény midrás az 1Kor 10,1–13-ban*, Studia Biblica Athanasiana 7 (2004) 19–36.
- „Mi a megfeszített Krisztust hirdetjük” (Az 1Kor 1,18–25 magyarázata)*, Jeromos füzetek 59. szám (2005) 3–13.
- Megfontolások a Da Vinci-kódról*, Jeromos füzetek 66. szám (2006) 3–21.
- Jézus és az erőszak*, Vigilia 72 (2007) 413–422.

- Petrus und sein Dienst in den Schriften des Neuen Testaments*, Folia Theologica 19 (2008) 97–121.
- A Szentlélek Szent Pál teológiájában*, Távlatok 80. szám (2008/2) 17–22.
- Szent Jeromos élete és munkássága*, Jeromos füzetek 74. szám (2008) 4–10.
- Szent Pál egyházképe*, Vigilia 74 (2009) 162–169.
- A Parúzia-tan fejlődése a páli levelekben*, Athanasiana 29 (2009) 25–39.
- Pál apostol környezete és kapcsolatai*, Jeromos füzetek 85. szám (2011) 5–16.
- Szöma pszüchikon – szöma pneumatikon. Die Gegenüberstellung des irdischen und des auferstandenen Leibes in 1 Kor 15,44*, Folia Theologica 22 (2011) 21–31.
- A Filippieknek írt levél Krisztus-himnusza – Fil 2,6–11*, Teológia 46 (2012) 42–56.
- Flavius Josephus megnyilatkozása Jézusról*, Jeromos füzetek 89. szám (2012) 11–15.
- Péter hitvallása és a szenvedés első megjövendölése. A szinoptikus evangéliumok szövegének összehasonlítása*, Jeromos füzetek 87. szám (2012) 3–14.
- A Kolosszeieknek írt levél Krisztus-himnusza: Kol 1,15–20*, Teológia 47 (2013) 42–58.
- Die christologische Interpretation von Gen 2,7 in 1Kor 15, 44b–49*, Folia Theologica et Canonica 2 (2013) 9–23.
- Péter apostol személye és küldetése János evangéliumában*, Jeromos füzetek 92. szám (2013) 3–9.
- Szegénység és gazdagság Lukács evangéliumában*, Jeromos füzetek 93. szám (2013) 3–15.
- Szegények és szegénység Lukács evangéliumában*, Teológia 47 (2013) 133–141.
- Róma az újszövetségi iratokban*, Praeconia 9 (2014) 19–27.
- Bibliolvasás és bibliafordítás*, Teológia 48 (2014/1–2) 6–10.
- A szenvedő Krisztus, Megváltó és példakép (1Pét 2,21–25)*, Teológia 48 (2014/3–4) 123–137.
- Der Einfluss von Dan 7 auf die Johannes-Offenbarung*, Folia Theologica et Canonica 3 (2014) 27–39.
- Az 1. Timóteus-levél Krisztus-himnusza*, Teológia 49 (2015/1–2) 29–40.
- Párbeszéd a főparancsról, illetve az üdvösség útjáról. A szinoptikus evangéliumok szövegének az összehasonlítása*, Jeromos füzetek 101. szám (2015) 20–28.
- A fény szimbolikája a Bibliában*, Vigilia 81 (2016) 482–488.
- Kosokat vagy kecskéket választanak el egymástól az utolsó ítélet szemléletes leírásában?* Jeromos füzetek 104. szám (2016) 30–33.
- Jézus mint irgalmas Üdvözítő a Lukács-evangélium szenvedéstörténetében*, Teológia 50 (2016) 32–40.
- Jézus megkeresztelkedése és a keresztény keresztség*, Jeromos füzetek 105. szám (2016) 26–35.
- Vezető testületek és szolgálatmegosztás az ősegyházban*, Jeromos füzetek 106. szám (2016), 17–25.
- Az első tanítványok meghívása Máté evangéliuma szerint (Mt 4,18–22)*, Teológia 50 (2016) 140–149.

- Die Gnade Gottes und der Heilige Geist in der Rechtfertigungslehre des Apostels Paulus*, Folia Theologica et Canonica 5 (2016) 17–28.
- Karizmák és szolgálatok a páli levelekben*, Jeromos füzetek 107. szám (2017) 30–46.
- Az Újszövetségi Szentírástudományi Tanszék híresebb személyiségei*, Jeromos füzetek 109. szám (2017) 37–40.
- Szeretetszolgálat vagy megbízatás? Megfontolások a diakóniával kapcsolatos újabb biblikus kutatásokat illetően*, Teológia 51 (2017) 148–161.
- Dániel könyve az Újszövetségben*, AXIS III/2 (2017) 51–70.
- Szolgálattevők az 1. Tim 3,1–13-ban*, Jeromos füzetek 111. szám (2018) 3–16.
- Történeti Jézus – történeti Krisztus*, Magyar Sion 12 (2018) 3–12.
- Az Eucharisztia ünneplése az Apostolok Cselekedeteiben*, Teológia 52 (2018) 37–42.
- Biblikus reneszánsz a Katolikus Egyházban. A Biblia olvasása és értelmezése a II. Vatikáni Zsinat útmutatása és egyéb hivatalos megnyilatkozások fényében*, Sárospataki Füzetek 22 (2018) 29–41.
- Simon és Jézus találkozása a Lukács evangélium alapján*, Athanasiana 47 (2018) 7–19.
- „Ne vigy minket kísértésbe”. Megfontolások a Miatyánk 6. kéréséhez*, Jeromos füzetek 115. szám (2019) 15–20.
- Jézus tevékenységének kulturális és vallási háttere*, Vigilia 84 (2019) 402–409.
- „Minden forrásom belőled fakad”. A Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus alapdokumentumának ismertetése*, Jeromos füzetek 116. szám (2019) 1–5.
- A János-evangélium prologusának szerkezete*, Teológia 53 (2019) 9–15.
- A család Lukács evangéliumában*, Athanasiana 52 (2021) 22–32.
- „Ezekben a végső napokban a Fiú által beszélt hozzánk”. A Zsidókhöz írt levél prologusának (1,1–4) magyarázata*, Teológia 55 (2021) 34–42.
- Dr. Tarjányi Béla professzor úr emlékezete*, Teológia 55 (2021) 243–244.
- Az antiochiai incidens (Gal 2,11–14) és a szinodalitás kérdése*, Teológia 56 (2022) 7–20.

EGYÉB ÍRÁSOK

FŐISKOLAI JEGYZET

Bevezetés az Újszövetségbe, Apor Vilmos Katolikus Főiskola, Vác 2007, 190 oldal.

FORDÍTÁS

- János evangéliuma és néhány páli levél, in: *Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján*, Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 1997.
- P.-A. Seethaler, *1. és 2. Péter levél. Júdás-levél*, (Stuttgarteri Kiskommentár – Újszövetség 16), Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 1998, 143 oldal.

KÖZREMŰKÖDÉS

Bevezetők az Újszövetség könyveihez a Szent István Társulat által kiadott, revideált Bibliafordításban (Budapest 2003).

A 52. Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus Teológiai Bizottságának tagjaként az alapidokumentum biblikus részének elkészítése. A dokumentum címe: „Sono in te tutte le mie sorgenti”. L'Eucaristia, fonte della vita és della missione della Chiesa, Città del Vaticano 2018. Magyar fordításban: „Minden forrásom belőled fakad”. Az Eucharisztia a keresztyén élet és az Egyház küldetésének forrása, Budapest 2019.

RECENZÍÓK

Kb. 35 könyvismertetés és kritika a *Mérleg*, *Vigilia*, *Teológia* és *Jeromos füzetek* folyóiratokban.

INDEX

A, Á

- Abraham ibn Ezra, 80, 140, 326, 482
 Abū al-Faraj Hārūn, 83
 Abū Ishāq Ibrāhīm al-Musannif, 49
 Abū l-Faraj b. Ishāq b. al-Kattār, 49
 Abū l-Hasan as Sūrī, 49, 51
 Abū Saʿīd b. Abī l-Hasan b. Abī Saʿīd, 49
 Ackroyd, Peter R., 83
 Adorjáni Zoltán, 119, 605, 606, 619
 Adorno, Theodor W., 519
 Adriaen, Marc, 261, 262
 Adrianus, Matthaëus, 160
 Aejmelaeus, Anneli, 68, 69
 Afrahat, 21, 22, 323
 Agamben, Giorgio, 687–702
 Agnew, Sarah, 812
 Agricola, Rudolph, 150
 Ahlström, Gösta W., 213
 Akiyama, Manabu János, 299
 al-Qumisi, Dániel, 77
 Alain, Émile Chartier, 597, 601, 603
 Aland, Barbara, 23, 167, 186, 191, 193, 194, 262, 636
 Aland, Kurt, 167, 186, 191, 193, 194, 262, 636
 Alarcón, Enrique, 321
 Albertz, Rainer, 214, 817
 Albl, Martin, 780
 Albrecht, Felix, 68, 69
 Alcuin, 318, 324, 337
 Aletti, Jean-Noël, 593, 879
 Alexander Halensis, 3, 239, 330, 334, 341–355
 Alexander Jannaios, 36, 37
 Alexander, Jeffrey C., 199, 203, 209, 213, 812
 Alexander, Loveday, 763
 Alexander, Philipp S., 122
 Alexandrosz Polihisztor, 46
 Alexiosz császár I., 300
 Alfaro, Juan, 878
 Alonso Schökel, Luis, 131, 879
 Alszeghy Zoltán, 878
 Alt, Albrecht, 186, 194
 Alter, Robert, 705, 718
 Altizer, Thomas J. J., 722
 Amabilis püspök, 252, 260
 Ambrosiaster, 156, 849
 Ambrus = Ambrosius, 110, 142, 156, 432, 841, 864
 Ameling, Walter, 69
 Ames, Frank R., 812, 813, 816
 Amir, Yehoshua, 124
 Ammoniosz, 291
 Andereg, Johannes, 718
 Andia, Ysabel de, 284
 Andreas Presbyter, 238
 Anoz, José, 261
 Antiochiai Theophilosz, 154
 Antiochus Epiphanész, 334
 Antiokhosz, 36
 Antiokhosz Epiphanész IV., 30
 Antoninus Pius, 244
 Antonius = Remete Szent Antal, 288
 Aparicio Valls, Carmen, 875
 Apión, 97
 Apollinarisz (Laodiceai), 155, 263, 347
 Apró Ferenc, 224
 Aquaviva, Claudius, 428
 Aquila, 68, 157, 253, 255, 257, 259
 Aquinói Tamás, 3, 159, 238, 272, 299, 301, 302, 305, 307–309, 311–321, 324, 334, 338, 432, 521, 522, 562, 635, 855
 Arany János, 219

- Aranyos Zoltán, 643
 Aranyszájú Szent János = Chrysostomos, 254, 299–301, 318, 345, 347, 348, 355, 839, 851, 857
 Arator (Liguriai), 365
 Arator István, 428
 Aratosz, 243
 Arendt, Hannah, 693
 Ariszteász, 61, 66, 100, 101, 158
 Arisztidész, 154, 244, 249
 Arisztobulosz, 62
 Arisztotelész, 60, 102, 120, 156, 176, 341, 521, 562, 649, 707, 710, 718, 755
 Arnhoevel, Diego, 638
 Arnobius, 245, 249
 Arnswald, Ulrich von, 565
 Aron ben Moses ben Asher rabbi, 11
 Artapanosz, 62
 Aschoff, Diethard, 126
 Assmann, Jan, 204, 211–213, 248, 750, 751, 753–755, 763
 Athanásziosz (Alexandriai), 288, 289, 521, 522
 Athénagoras, 245
 Auerbach, Erich, 704, 718
 Aulagnier, Jean, 248
 Aurogallus, Matthäus, 160
 Austin, Greta, 831
 Austin, John L., 514
 Austin, Kenneth R. G., 465
 Avalos, Hector, 772, 780
 Avrohom Chaim Feuer rabbi, 147
 Ágoston = Augustinus, Aurelius, 110, 139, 141, 142, 145, 156, 158, 251, 252, 255, 303, 306, 318, 319, 333, 334, 341, 351, 355, 390, 413, 414, 418, 425, 432, 434, 467–469, 477, 479, 480, 485, 486, 520, 529, 562, 603, 616, 630, 665, 703, 849, 851, 853, 856
- B**
- Baba Rabba, 47
 Bacchiocchi, Samuele, 733
 Bacher, Wilhelm, 93, 336
 Bachus, Irena, 431, 432
 Backhaus, Knut, 580
 Bacon, Francis, 472
 Bacon, Roger, 337, 475
 Bacsó Benjámin, 375
 Baden, Joel S., 782
 Badham, Paul, 840, 849
 Badiou, Alain, 687–702
 Badt, Benno, 97
 Baehrens, Wilhelm Adolf, 338
 Bahtyin, Mihail, 519
 Bakhos, Carol, 82
 Bakócz Tamás, 370
 Bakos Gergely, 885
 Bal, Mieke, 705, 718
 Bălăcescu, Ioana, 24
 Balassa János, 372
 Balassi Bálint, 372
 Balázs Mihály, 383, 420, 431, 433
 Baldermann, Ingo, 146
 Balentine, Samuel, 808
 Balla Ibolya, 812
 Balocco, Piera Francesca, 592
 Balog Margit, 885
 Balthasar, Hans Urs von, 237, 635, 643, 878
 Bamberger, Selig, 336
 Banitt, Menahem, 336
 Bar Hanina, 323
 Bar Kochba, 257
 Barclay, William, 844, 849, 851
 Bárdos László, 602
 Bardtke, Hans, 186, 194
 Barnbrock, Christoph, 659
 Barnes, Colin, 770
 Barr, James, 513, 514
 Barth, Fredrik, 213, 736
 Barth, Karl, 505–507, 509, 566, 606, 609, 611–613, 617, 629, 696, 732, 744, 789–791, 796, 797
 Bartha Tibor, 643
 Barthélemy, Dominique, 69
 Barthes, Roland, 714, 718
 Bartók György id., 609, 610
 Bartók Zsófia Ágnes, 454

- Barton, Stephen, 672
Bartuschat, Wolfgang, 467
Baszileiosz (Kaiszareiai), 254, 259, 272, 347
Baumbach, Manuel, 183
Baumgarten, Albert J., 183
Baumhorn Lipót, 221
Baumstark, Anton, 287, 297
Bauscher, G. David, 188, 193
Bárány György, 373
Báthory István, 371, 419, 428
Báthory Kristóf, 372
Báthory Orsolya, 385
Báthory Zsigmond, 439
Bê, Anna, 780
Bea, Agostino, 633
Beard, Brady Alan, 817
Beardsley, Monroe, 713
Beauchamp, Paul, 3, 4, 583–593
Beavis, Mary Ann, 763
Bechor Schor, Joseph, 329
Beck, Hans-Georg, 309
Becker, Eve-Marie, 501, 509, 510, 623, 628, 631, 812, 813, 815, 816
Becker, Jürgen, 233, 235
Becking, Bob, 197, 207, 213
Beda Venerabilis, 237, 302–304, 324, 338, 355, 432
Beisser, Friedrich, 397
Békés Gellért, 635
Bellantuono, Antonella, 69
Bellarmino, Roberto, 387–389, 393, 395–398
Belo, Fernando, 672
Belser, Julia Watts, 780
Belt, Henk van den, 397
Ben Aser Áron, 80
Ben Aser Mózes, 80
Ben Sira, 749
Ben Zvi, Ehud, 202, 213, 214, 580
Ben-Hajjim, Jacob, 80
Bencédi Székely István, 371
Bende József, 884
Bene Sándor, 453
Benedek (Nursiai), 358
Benedek pápa XVI., 271, 390, 863, 864, 866, 873, 874
Bengel, Johann Albrecht, 606, 617
Benjamin, Andrew, 124
Benjamin, Walter, 698, 700
Bennett, Andrew, 718
Benoff, Tzvi, 336
Benoît, Michael, 248
Benoshhofskey Imre, 224
Benyik György, 4, 40, 129, 224, 237, 249, 251, 299, 307, 309, 323, 336, 338, 369, 497, 582, 633, 661, 876, 877, 883–885, 887
Berger, Klaus, 502, 505, 623
Berger, Peter, 672
Bergson, Henri, 754, 763
Berlejung, Angelika, 813, 816
Berndt, Rainer, 167, 336
Bernstein, Moshe J., 124
Berquist, Jon L., 214
Berressem, Hanjo, 783
Berzsényi Gergely, 398
Bessenyei József, 397
Bethlen Gábor, 372, 378, 400, 401, 439, 441, 451
Betti, Emilio, 520
Betz, Otto, 184
Beythe István, 417
Beza, Theodore, 405, 457
Békési Andor, 643
Bél Mátyás, 373
Biandrata, Giorgio, 420, 432
Bieler, Andrea, 780, 781
Bigby, Christine, 780
Bilen, Osman, 564
Billerbeck, Paul, 3, 185–195
Bitskey István, 397, 408
Black, Max, 711, 718
Blaurock, George, 377
Blenkinsopp, Joseph, 235
Bloch, Ernst, 562
Bloch, Renée, 118, 124
Blomberg, Craig L., 83, 667
Blondheim, David Simon, 336

- Bloom, Harold, 722
 Boase, Elizabeth, 806, 810, 812–817
 Bobzien, Susanne, 183
 Bocskai István, 439
 Bodó Márta, 214
 Bodor Attila, 13, 23
 Boëthius, 272
 Bogáti Fazekas Miklós, 438, 446, 465
 Bogin, Georgij Iszajevics, 819, 823–825
 Bóid, Ruairidh, 43, 44, 50, 51
 Bolberitz Pál, 635, 645
 Bollins, Adela Yarbro, 763, 780
 Bollók János, 96, 101, 105, 119, 764
 Boloje, Blessing O., 812
 Bolyki János, 643
 Bomberg, Daniel, 150
 Bonaventura, 324, 330, 334, 336, 432
 Bonhöffer, Adolf, 183
 Bonifác, 361
 Bonifác pápa VIII., 522
 Bonnard, Christophe, 51
 Bons, Eberhard, 64, 65, 68–71
 Booth, Stephen, 541
 Borbáth Dániel, 620
 Borgen, Peder, 95, 97, 106, 118, 122, 124
 Bornemisza Péter, 4, 372, 409–418
 Bornkamm, Heinrich, 167
 Boros Gábor, 467, 482, 529, 541
 Boros György, 424
 Bosham, Herbert, 329
 Boucher, Madeleine, 718
 Boulnois, Olivier, 248
 Bourguine, Benoît, 593
 Bousset, Wilhelm, 122, 124
 Bouyer, Louis, 248
 Bovati, Pietro, 583, 593, 879
 Bovon, Francis, 759, 760, 763
 Bowker, John, 564
 Boyarin, Daniel, 233, 235, 248
 Boyarin, Jonathan, 233, 235
 Boys, Mary, 235
 Böcher, Otto, 661
 Böhlau, Hermann, 418
 Bölcs Frigyes választófejedelem, 149
 Böschenstein, Johannes, 160
 Bösl, Elisabeth, 780, 783
 Böttigheimer, Christoph, 248, 797
 Bracht, Katharina, 69, 71
 Braicovich, Rodrigo Sebastián, 174, 183
 Brandenburgi Katalin, 372
 Brasington, Bruce, 831
 Braude, Benjamin, 602
 Braulik, Georg, 146, 794
 Breck, John, 660
 Breckman, Warren, 725
 Breithaupt, Johan Friederich, 336
 Brems, Alois, 147
 Brennan, Tad, 183
 Brenz, Johannes, 395
 Brett, Martin, 831
 Brettler, Marc Zvi, 232, 234, 235
 Brock, Sebastian P., 13, 14, 16, 17, 23, 149, 295–297
 Brockman, John, 495
 Bromiley, Geoffrey W., 763
 Brooke, George J., 40
 Brown, Alexandra R., 523
 Brown, John Russell, 541
 Brown, Raymond E., 643, 875
 Brown-deVost, Bronson, 40
 Brownlee, William Hugh, 40
 Bruce, Frederick F., 840
 Buber, Martin 137
 Buber, Salomon, 188, 195
 Bucer, Martin, 334
 Bucur, Bogdan G., 355
 Budai Gergely, 636, 742
 Bulgakov, Mihail Afanaszjevics, 825
 Bullinger, Heinrich, 432, 615
 Bultmann, Rudolf, 158, 162, 164, 175, 183, 506–509, 514, 516, 526, 548, 566, 567, 572, 625, 629, 631, 643, 647, 653, 660, 663, 671, 737, 756, 789–791, 796, 870
 Burger Ferenc, 397
 Burgos, Paulos, 324, 326, 331, 334
 Burigana, Riccardo, 856
 Burke, Kenneth, 710, 718
 Burkhard, John J., 397

Burkhardt, Helmut, 124
Burridge, Richard, 757, 763
Busa, Roberto, 309
Buslidius, Hieronymus, 149
Butler, Christopher, 498
Buzogány Dezső, 619
Bühler, Pierre, 344, 659
Bührer, Walter, 52

C

Caldioli, Daniela, 593
Callahan, James Patrick, 397
Calovius, Abraham, 462, 463
Cambiano, Giuseppe, 558, 564
Cameron, Euan, 408
Canevet, Mariette, 124
Cano, Melchior, 395
Cantor, Petrus, 519
Canty, Aaron M., 355
Capito, Wolfgang Fabricius, 160, 334
Caputo, John D., 564, 687, 724
Carbajosa, Ignacio, 23
Carmignac, Jean, 40
Carmilly-Weinberger, Moshe, 446
Carr, David M., 763, 805, 810–812
Carroll, Robert P., 214
Carson, Don A., 397
Cartwright, Steven, 320
Carvalho, Corrine, 816
Casaroli, Agostino, 633
Case, Shirley J., 670
Cassianus, Johannes, 334
Cassiodorus, 251
Cassuto, Umberto, 11
Castellio, Sebastian, 149, 458, 464
Catullus, 457
Celan, Paul, 546
Ceriani, Antonio Maria, 23
Chalamet, Christophe, 509
Changeux, Jean-Pierre, 468, 481, 482
Chapman, Honora Howell, 183
Chartres-i Szt. Ivó, 831, 836
Chenavier, Robert, 603
Chesterton, Gilbert Keith, 692
Chiesa, Bruno, 80
Childs, Brevard S., 582, 705, 718
Chladenius, Johann Martin, 519
Chlodwig, 357
Chwolson, Daniel Abramovich, 218
Cicero, 175, 366, 457, 504, 505, 832
Cifrak, Mario, 341, 886
Círusz, 206
Claassens, L. Juliana, 805, 809, 812
Clairvaux-i Bernát, 238
Clericus, Johannes = Jean Le Clerc, 464
Climacus Szent János, 134
Cobb, John B., 565, 566
Cohen, Jeremy, 82, 83
Cohen, Mark R., 82
Cohen, Naomi G., 98, 124
Cohen, Shaye J. D., 183
Cohn, Leopoldus, 95, 116
Coleman, Francis, 485, 495
Colijn, Jos, 383
Collins, Adela Yarbro, 759, 776
Collins, John J., 41
Collins, Raymond F., 842
Collins, Thomas Aquinas, 875
Colson, Jean, 248
Comins, Ryan, 69
Congar, Yves, 856
Connery, Sean, 648
Constas, Maximos, 271, 284
Conticello, Carmelo Giuseppe, 309
Conzelmann, Hans, 235
Costerus, Franciscus, 403
Cox, Claude E., 69
Cox, Jennifer Anne, 780
Cranmer, Thomas, 459
Crossan, John Dominic, 666
Crouch, Carly L., 214
Crown, Alan David, 45, 51, 52
Culler, Jonathan, 726
Cullmann, Oscar, 607, 613, 671
Cunningham, Philip, 235
Cureton, William, 23
Curley, Edwin M., 467
Cyprianus (Karthago), 245, 249

Czegle Imre, 643

Czeglédy Sándor, 643

Czire Szabolcs, 669

Cs

Csabai Tamás, 494

Csaholyi Ferenc, 369

Csepregi Zoltán, 334, 336, 397

Csia Lajos, 636, 740

Csikesz Sándor, 453

Csomaközi András, 451

Csonta István, 214

Csulai Móré Fülöp, 369

D

Dahan, Gilbert, 167, 237, 316, 320, 324, 336–338

Dalos M. Patrik, 635

Damasus pápa I., 255, 259

Damaszkiosz, 271, 272

Damaszkuszi Nikolausz, 175

Damaszkuszi Szent János, 271, 346

Damgaard, Finn, 99, 112, 122, 124

Daniélou, Jean, 597, 603

Danker, Friedrichk William, 193

Dannhauer, Johann Conrad, 519

Dante, Alighieri, 697

Dare, Amram, 48

Dare, Marque, 48

Dare, Nina, 48

Darmesteter, Arsène, 336

Dassmann, Ernst, 146

David Kimchi rabbi = Radak, 329

Davidson, Donald, 565

Davies, Brian, 321

Davis, John, 780

Dawkins, Richard, 489

Day, John, 815

Dán Róbert, 445, 446

Dáni Ferenc, 218

Dávid Ferenc, 4, 372, 375, 376, 380, 381, 383, 419–435, 437

Dávid Nóra, 887

De Cesare, Vittorio, 564

de Cisneros, Francisco Jiménez, 149, 151

De León, Enrique, 829, 833, 837

de-Rabbi Simon b. Jochai, 193, 194

Decock, Paul B., 319, 320

Dederich, Markus, 780

Deferrari, Roy J., 465

Deissmann, Adolf, 670

Delitzsch, Franz, 140, 146

Delkurt, Holger, 146

Dembek, Arne, 167

Denzinger, Heinrich, 397, 465

Deproost, Paul-Augustin, 261

Derecskei Ambrus, 449

Derrida, Jacques, 563, 664, 666, 721–723, 725

Descartes, René, 471, 479, 485, 486, 494, 517

Dettwiler, Andreas, 509

Deutz, Rupert von, 238

Démétriosz, 36

Dér Katalin, 336

Déri Balázs, 446

Dévai Bíró Mátyás, 370

Dibelius, Martin, 763

Dicker, Asher, 191, 194

Dickie, June F., 813

Didümosz (Vak), 155, 263, 291

Dienes Dénes, 383

Dietenberger, Johann, 149

Dietrich, Jan, 802, 813

Dietrich, Thomas, 397

Dillon, John, 124, 127

Dilthey, Wilhelm, 506, 548, 712

Dimant, Devorah, 40

DiMattei, Steven, 124

Diodórosz (Tarszoszi), 156, 251

Dionysios Exiguus, 260

Diós István, 418

Dirksen, Piet B., 14, 20, 23

Dobos Károly, 446

Dobschütz, Lieber, 93

Dochhorn, Jan, 167, 812, 813, 815, 816

Dodd, Charles Harold, 707, 719

Doeve, Jan Willem, 83

- Dogniez, Cécile, 70
 Dohmen, Christoph, 336, 582
 Dolhai Lajos, 645, 884, 887
 Domján János, 643
 Donahue, John R., 719
 Donne, John, 531
 Dostal, Robert J., 565
 Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics, 693, 699
 Dotan, Aron, 186, 194, 336
 Douglas, Lloyd, 736
 Döbrössy Lajos, 643
 Dömötör Ákos, 448, 450, 453
 Döpp, Siegmars, 156
 Dörries, Hermann, 297
 Dräseke, Johannes, 309
 Dreisler, Alfons, 638
 Dremvicki, Jovan, 351, 355
 Drungarius Johannes = Ioannes Zonaras
 Monachos, 238
 du Toit, David S., 71
 Dubovský, Peter, 214, 816
 Dulk, Mathijs den, 336
 Dulles, Avery, 248
 Dunash ben Labrat, 325
 Dunn, James D. G., 627, 631
 Durkheim, Emil, 596
 Düpp, Siegmars, 249
- E**
- Eagleton, Terry, 726
 Ebel, Eva, 183
 Ebeling, Gerhard, 343, 547, 630, 663, 756,
 796
 Eberhard, Philippe, 564
 Ebion, 269
 Eck, Johann, 149, 151, 334
 Eco, Umberto, 4, 344, 647–661, 714, 719
 Edesszai Jakab, 15
 Efrém (Szíriai), 21, 323, 345, 346
 Ego, Beate, 125
 Ehrman, Bart D., 24
 Eiesland, Nancy L., 775, 780
 Elias, Joseph, 191, 194
 Eliezer ben Joszé, 75
 Eliezer de Beaugency rabbi, 337
 Eliot, Thomas Stearns, 713
 Ellens, Jay Harold, 814, 815
 Elliger, Karl, 186, 187, 193, 194
 Elliott, John Hall, 670, 672, 674, 679–681
 Elliott, Mark W., 511, 631
 Ellis, John M., 726
 Elmer István, 888
 Elrasheedy, Ameera, 763
 Elster, Jon, 490, 495
 Elwes, Robert Harvey Monroe, 604
 Emerton, John Adney, 24
 Emser, Hieronymus, 149, 151
 Endress, Martin, 582
 Engel Ferenc, 336
 Engels, Friedrich, 819, 820
 Enghy Sándor, 185
 Enyedi György, 420, 421, 425, 427, 433,
 454
 Eőssi András, 437–439, 444
 Eötvös Károly, 215
 Eph'al, Israel, 201, 202, 214
 Epiktétosz, 174, 175
 Epiphaniusz, 257
 Erasmus (Rotterdam), 149–151, 160, 162,
 253, 256, 262, 370, 431–434, 455, 531,
 611
 Erbele-Küster, Dorothea, 807, 814, 815
 Erdő János, 431, 432
 Erdő Péter, 887
 Erikson, Kai, 813
 Ernst, Alexander B., 146
 Erzsébet királynő I., 459
 Eshel, Hanan, 40
 Eskhult, Josef, 455, 457, 465
 Esler, Philip, 686
 Esler, Stanley, 682
 Estep, William R., 383
 Esterhuizen, Elizabeth, 805, 813, 817
 Estius, Gulielmus, 839
 Estler, Michael, 167
 Etchegaray, Roger, 584
 Eucherius (Lyoni), 251
 Euklidész, 474, 476

Euripidész, 753
 Eustochium, 254, 255, 263, 265
 Euszebiosz (Caesareai), 46, 62, 63, 95, 155, 253, 254, 257, 258, 260, 304
 Euszebiosz Pamphilius, 260
 Euszebiosz, Emeszai, 263
 Euszebiosz, Telédai, 290
 Euthümiosz Zigabenosz, 348
 Evans, Christopher F., 83
 Eyerman, Ron, 213, 812
 Ezdrás, 11, 197–199, 201, 202, 206
 Ezékielosz, 63

F

Faber Stapulensis, 149, 150
 Fabiny Tibor, 397, 418, 529, 541
 Fabri, Johann, 149
 Fabris, Antonio, 564
 Fábry Kornél, 887
 Fabry, Heinz-Josef, 813, 814
 Fagius, Paul, 150, 160
 Falk, Ilse, 781
 Fancsali Andrásné, 884
 Farkasfalvy Dénes, 639, 643
 Farrar, Frederic William, 330, 336, 849
 Federbush, Simon, 336
 Fehér Tivadar, 61, 70
 Feig András, 338
 Fejérvári Sámuel, 454
 Fekete Károly ifj., 619
 Feldman, Louis H., 124
 Felix Pratensis, 441
 Felle, Antonio Enrico, 70
 Fenske, Wolfgang, 715, 719
 Ferenc József I., 218
 Ferenc király I., 149, 382
 Ferenc pápa, 562, 794
 Ferrer, Luis Francisco Ladaria, 879
 Festus János, 449
 Feuerbach, Ludwig Andreas von, 820, 822
 Félegyházy Tamás, 371
 Fiedler, Peter, 230, 231, 235
 Fila Béla, 397, 633, 645

Filoxénosz, 15, 17
 Finkelstein, Israel, 198, 202, 214
 Fischer András, 378
 Fischer, Ellen, 603
 Fischer, Irmtraud, 813
 Fish, Stanley, 385, 714, 719
 Fishbane, Michael, 40
 Fitzmyer, Joseph A., 641, 875
 Flacius, Matthias Illyricus, 362
 Fleischer, Heinrich Leberecht, 218
 Flores, Daniel E., 320
 Fodor Benedek, 401
 Fodor György, 446, 884
 Fodorik Menyhért, 449, 454
 Fohrer, Georg, 144, 146
 Foot Moore, George, 173–175, 177, 183
 Ford, David F., 564
 Formika Máté, 408
 Fornberg, Tord, 271
 Forschner, Maximilian, 124, 183
 Foss, Sonja K., 665
 Foster, Paul, 248
 Foucauld, Charles de, 131, 695
 Foucault, Michel, 721, 781, 783
 Fowler, Alastair, 40
 Fowler-Magerl, Linda, 831
 Förköli Gábor, 453
 Förster, Hans, 465
 Förster, Niclas, 127
 Fraade, Steven D., 125
 Fraenkel, Jenő, 336
 Fraizer, Jessica, 547, 564
 Fraknói Vilmos, 387
 Francesco d'Assisi, 356
 Franck, Sebastian, 376
 Francken, Christian, 434
 Frank, Manfred, 24
 Frankemölle, Hubert, 719
 Frankó Tamás, 885
 Frechette, Christopher G., 808, 810, 812–817
 Freedman, Harry, 186, 187, 189, 192, 194, 338

Frege, Gottlob, 562
 Frei, Hans W., 524, 704, 719, 789, 791–793, 795, 796
 Fremantle, William Henry, 261
 Freud, Sigmund, 543, 799
 Frey, Jörg, 660, 720
 Friedl, Alfred, 320
 Friedrich, Gerhard, 235
 Froehlich, Karlfried, 337
 Froom, Le Roy Edwin, 337
 Frosch, Johann, 449, 450
 Froschauer, Christoph, 149
 Fröhlich Ida, 25, 36, 37, 40, 239, 887
 Frulla, Giovanni, 125
 Frye, Northrop, 705, 719
 Fuchs, Ernst, 663
 Fuchs, Joseph, 547
 Fuchs, Ottmar, 146
 Funk, Robert, 705, 719
 Funk, Walter, 667
 Furman, Rafael, 804, 813
 Fürst, Alfons, 261, 269

G

Gaál Endre, 885
 Gabbay, Uri, 40
 Gabellieri, Emmanuel, 596–598, 603
 Gadamer, Hans-Georg, 4, 343, 344, 471, 514, 515, 517, 523, 526, 543–566, 630, 663, 664, 712, 713, 719, 723, 790
 Gafus, Georg, 813
 Gager, John, 672, 679, 681
 Gandillac, Maurice de, 284
 Gánóczy Sándor, 465
 Gansfort, Wessel, 150
 Gaon, Vilna, 140
 Garber, David G., 799, 801, 804, 813
 Garland, Robert, 781
 Garrett, Don, 482
 Gasparri, Pietro, 835
 Gaster, Moses, 52
 Gazāl al-Duwaik, 49

Ġazāl b. Abī al-Surūr al-Matarī al-Yūsufī al-Ġazzāwī, 50
 Gábor Csilla, 399, 408
 Gál Ferenc, 309, 633–645
 Gál Lajos, 453
 Gálszécsi István, 370
 Gárdonyi Máté, 887
 Gebarovsky-Shafer, Ellie, 408
 Geerlings, Wilhelm, 249
 Gehrig, Stefan, 660
 Gehring, Hans-Ulrich, 660
 Geiger, Ari, 337
 Geisler, Norman L., 248
 Geissbuhler, Elizabeth Chase, 604
 Geleji Katona István, 453
 Gellérd Imre, 421, 425, 429
 George, Stefan, 546
 Gerber, Christine, 780
 Geréb Zsolt, 605, 607, 610, 619
 Gerézdi Rabán, 431
 Gergely pápa, Nagy Szent, 302, 303, 360
 Gerhardsson, Birger, 248, 748, 763, 794, 795
 Gerleman, Gillis, 70
 Gersom ben Juda, 325
 Gese, Hartmut, 571, 580
 Gesenius, Wilhelm, 217, 814
 Gförer, August Friedrich, 125
 Ghirlanda, Gianfranco, 833
 Ghisalberti, Alessandro, 356
 Gianotto, Claudio, 247
 Gibellini, Rosino, 564
 Gießauf, Johannes, 813
 Giesen, Bernhard, 213, 812
 Gilbert, Maurice, 593, 879
 Gilly, Carlos, 431
 Ginsburg, Christian David, 186, 194
 Girard, René, 540, 687, 693, 754
 Glenny, W. Edward, 70
 Gleßmer, Uwe, 146
 Gloege, Gerhard, 165
 Glunz, Hans H., 337
 Gnilka, Joachim, 8, 643, 877

Goertz, Hans-Jürgen, 382, 383
 Goff, Matthew J., 750, 763
 Gogarten, Friedrich, 233, 235
 Goldstein, Miriam, 83
 Goldwurm, Hers, 191, 194
 Goldziher Ignác, 218, 222
 Golitzin, Alexander, 285, 296, 297
 Goodenough, Erwin R., 96, 118, 125
 Goodey, Chris E., 781
 Goodman, Martin, 82, 83
 Gordon, Bruce, 465
 Gosbell, Louise A., 781
 Goshen-Gottstein, Moshe, 11
 Gönczy Lajos, 606, 620
 Görg, Manfred, 143, 146, 813
 Grabois, Aryeh, 337
 Graetz, Heinrich, 80
 Graffy, Adrian, 853
 Granofsky, Ronald, 804
 Gratianus, 831
 Graupner, Axel, 146
 Grebel, Konrad, 377
 Greyerz, Kaspar von, 168
 Grochowski, Zenon, 830
 Groenewald, Alphonso, 805, 808, 813, 814
 Grohmann, Marianne, 814
 Grondin, Jean, 545, 563, 564
 Groß, Heinrich, 146
 Groß, Walter, 146
 Grossmann, Abraham, 337
 Grotius, Hugo, 696, 839
 Groves, J. Alan, 186, 193
 Grusin, Borisz Andrejevics, 822
 Grünstäudl, Wolfgang, 781–783
 Gryson, Roger, 261
 Guardini, Romano, 550, 564
 Gucsinszkaja, Nyina Olegovna, 823
 Guignon, Charles, 564
 Gulley, Philip, 725
 Gumbrecht, Hans Ulrich, 713
 Gutbrod, Gizella, 603
 Guttmann Mihály, 222, 446
 Güttgemanns, Erhardt, 513, 665
 Gwilliam, George Henry, 24
 Gwynn, John, 17, 24

Gy

Györkösy Alajos, 146
 Győri L. János, 453
 Gyulai Farkas, 381
 Gyürki László, 884

H

Haacker, Klaus, 184
 Haaland, Gunnar, 177, 183
 Habermas, Jürgen, 515, 630
 Hadas-Lebel, Mireille, 125
 Hadot, Pierre, 763
 Hadrianosz, 251
 Hadrianus császár, 244, 257
 Hadrianus pápa, 358
 Hafenreffer, Matthias, 396
 Häfner, Gerd, 580
 Häggglund, Martin, 724
 Hahn, Ferdinand, 576, 580
 Hailes, Sam, 725
 Halbwachs, Maurice, 754, 755, 763
 Halperin, David J., 804
 Halperin, Herman, 337
 Hamann, Johann Georg, 699
 Hamilton, Mark, 127
 Hammann, Konrad, 162, 167
 Hammond, Nicholas, 495
 Handy, Lowell K., 213
 Haney, Micah L., 814
 Hannick, Christian, 356
 Harëuben, 223
 Hargittay Emil, 388, 397, 400, 402, 408
 Harkeli Tamás, 17
 Harkins, Franklin T., 311, 320, 337
 Harmos Sándor, 446
 Harris, Robert A., 83, 337
 Hartman, Geoffrey, 664, 722
 Hartog, Pieter B., 40
 Harvey, Warren Zeev, 482
 Haskins, Ekaterina V., 752
 Haunschildt, Clemens, 660
 Hauser, Alan J., 82, 83
 Häusl, Maria, 814
 Hausmann, Jutta, 227

- Havelock, Eric A., 747, 751, 753, 755, 763
Haverkamp, Anselm, 713
Hay, David M., 117, 118, 125
Haynald Lajos, 218
Hays, Richard, 706
Heal, Kristian S., 297
Heater, Homer, 70
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 732, 822
Hegyalusi György, 373
Heidegger, Martin, 4, 514, 526, 543–548, 562–564, 566, 572, 581, 663, 664, 688, 695, 723, 725, 756, 792
Heil, Günter, 284
Heil, John Paul, 842, 850
Heinemann, Isaak, 97
Helewa, Giovanni, 134
Heller Bernát, 222
Helsel, Philip Browning, 814
Heltai Gáspár, 371, 375, 419, 465
Heltai János, 397, 408, 447, 448, 453
Hengel, Martin, 70, 184, 763
Henrix, Hans Hermann, 235
Henry, Matthew, 845
Henze, Matthias, 40, 125, 127
Herakleon, 155
Herbert, George, 597
Herczeg Pál, 643
Herman, Judith, 807
Heródes, 26, 36, 180, 181, 348, 350
Herrmann, Siegfried, 146
Heschel, Abraham Joshua, 137
Hesychius, 254
Hezser, Catherine, 763
Hégyasz, 272
Hésziodosz, 59, 753
Hidvégi Máté, 215, 217–224
Hiebert, Robert J. V., 70
Hierotheosz, 273, 277, 280
Hilarius, 156, 348
Hillél, 74, 75, 86, 87, 89, 90, 92
Hiller, Doris, 660
Hilton, Allen R., 249
Hippolütosz, 333
Hirsch rabbi, 141
Hirschfeld, Hirsch S., 93
Hitler, Adolf, 821
Hjälrm, Miriam L., 53
Hobbes, Thomas, 471
Hochschild, Ralph, 680
Hof, Christine, 598, 603
Hoffmann, David, 93, 193, 194
Hoffmann, Melchior, 379
Hohnjeca, Nikole, 885
Holladay, Carl R., 52, 125
Holladay, Steven W., 213
Holland, Norman, 715, 719
Hollósi Zsolt, 224
Holmberg, Bengt, 672
Holmes, Michael W., 24
Holt, Else K., 806, 812–816
Holwerda, David E., 643
Homérosz, 60, 62, 95, 122, 126, 156, 161, 166, 174, 237, 456, 751, 752, 763, 764
Hondorff, Andreas, 450
Honigman, Sylvie, 202, 214
Hood, Jared C., 235
Horatius, 366, 649
Horgan, Maurya P., 40
Horn, Friedrich Wilhelm, 71, 184, 582, 661
Hornemann, Claudius Frees, 115, 125
Horrell, David, 673, 680
Horst, Pieter Willem van der, 249
Horthy Miklós, 221
Horváth Cirill, 373, 387
Horváth Imre, 703
Horváth István, 613, 619, 620
Houck-Loomis, Tiffany, 814
Hoványi Márton, 721, 885, 886
Hoye, William J., 356
Hölderlin, Friedrich, 546
Hrabanus Maurus, 238, 318, 359, 361–363, 365, 366
Hubbard, Robert L. Jr., 83
Hubmayer Baltazár, 376, 377
Huet, Pierre Daniel, 457
Hugo a Sancto Caro, 341, 355
Huizinga, Johan, 550, 565
Hultgren, Arland, 719

Hultgren, Stephen, 179, 181–183
 Humphrey, Lawrence, 458
 Hunyadi Demeter, 420, 421, 425
 Husserl, Edmund, 723
 Husz János, 370
 Hutter Jakab, 377
 Hübner, Hans, 4, 567–581
 Hübner, Katharina, 569, 570
 Hübner, Reinhard M., 147
 Hünermann, Peter, 397, 465
 Hüpátia, 272

I

Ibrāhīm b. Ya'qūb b. Murjān al-Danfī, 50
 Ibrāhīm b. Yūsuf al-Qabbāsī, 50
 Iersel, Bas van, 719
 Igazságos Simon, 85
 Ignatiosz (Antióchiai), 273
 Ijjas József, 636, 637
 Iljenkov, Evald, 822
 Illich, Ivan, 687, 692, 693, 695, 699
 Illyés Gyula, 529
 Imre Ernő, 643
 Imre Lajos, 606, 613, 619
 Ingwersen, Moritz, 783
 Ioánnész Moszkhosz, 291
 Iréneusz (Lyoni), 245, 246, 249, 630, 872
 Isaac ben Eliezer Halevi, 325
 Isaac ben Juda, 325
 Iser, Wolfgang, 653, 658, 660, 666, 714, 719
 Ismā'īl ar-Rumaihī, 50
 Iuencus, 365
 Ivancsó István, 309
 Izidor (Sevillai), 334, 832

J

Jakob ben Jakar, 325
 Jakubinyi György, 309, 878, 884
 Janet, Pierre, 799
 Janiaud, Joël, 603
 Jankovits László, 453
 Janoff-Bulman, Ronnie, 809

Janowski, Bernd, 65, 70, 144, 146, 806, 807, 814
 Janzen, David, 803, 809, 815
 Jaspert, Bernd, 578, 581
 Jassen, Alex P., 40
 Jauß, Hans Robert, 407, 408, 517–521, 648, 660, 666, 713, 719
 Jay, Pierre, 262
 Jákob Sámson, 326
 Jámbor Lajos, 360, 363
 János Pál pápa II., 547, 861, 862, 874
 János pápa XXIII., 856
 János Zsigmond, 372, 419, 421
 Jánosy István, 541
 Jeanrond, Werner G., 565
 Jedan, Christoph, 183
 Jedin, Hubert, 309
 Jefet ben Éli, 78
 Jefford, Clayton N., 249
 Jeremias, Joachim, 756, 759–763, 846
 Jeromos = Hieronymus, 3, 12, 83, 156, 158, 161, 163, 246, 249, 251–270, 303, 318–320, 323, 324, 328–330, 332, 333, 355, 361, 366, 457, 458, 460, 699
 Jismaél rabbi, 75
 Joachim a Fiore, 3, 239, 357
 Jobling, David, 214, 804, 815
 Johannész Hürkánosz, 46
 Johnson, Barbara, 726
 Johnston, Hank, 214
 Jonah ibn Janah, 326, 328
 Jonas, Justus, 334
 Jonathan, Kavusa Kivatsi, 815
 Jones, G. Lloyd, 465
 Joosten, Jan, 71
 Joseph Kimchi, 329
 Josephus Flavius, 3, 10, 62, 66, 95, 97, 105, 111, 114, 123–125, 171–173, 175–182, 254, 333, 749
 Jossa, Georgio, 249
 Joubert, Stephan, 660
 Joüon, Paul, 187, 188, 194
 Jousse, Marcel, 753, 764

Joyce, Paul M., 815
Jónsson, Sigurvin Lárus, 510
József Attila, 786
József Júda, 326
Jud, Leo, 149, 456, 457
Judah ben David Hayyuj, 326
Judan rabbi, 187
Judge, Edwin A., 671
Jug László, 397
Juhász István, 619
Jung, Carl Gustav, 810
Junillus, 251
Junius, Franciscus, 459
Justinosz (vértanú), 155, 244, 246, 248, 249, 323, 849
Jusztiniánusz császár, 272
Júdás (Galileai), 177
Jülicher, Adolf, 706, 719
Jüngel, Eberhard, 703, 718
Jünger, Ernst, 701
Jüngling, Hans-Winfried, 70

K

Kabdebó Lóránt, 397
Kahle, Paul E., 11, 80
Kaiser, Otto, 65, 70, 111, 125, 144, 146, 235
Kalábriai Barlám, 348
Kalita, Thomas Marina, 337
Kamesar, Adam, 125
Kannengiesser, Charls, 262
Kant, Immanuel, 548, 549
Kapitánffy István, 146
Karádi Pál, 419
Karasszon Dezső, 643
Karavidopoulos, Johannes, 186, 191, 193, 194
Karlstadt, Andreas, 160
Karpp, Heinrich, 165, 167
Karrer, Martin, 69–71, 125, 126, 262
Kartveit, Magnar, 52
Käsemann, Ernst, 656, 660, 663, 840
Kasper, Walter, 878
Kattan, Assaad Elias, 559, 560, 565

Katz, Dovid, 191, 194
Kaufman, Arthur, 836
Kaufmann Dávid, 216, 225
Kautsky, Karl, 670
Kayser, Wolfgang, 713, 719
Kazhdan, Alexander P., 309
Kákosity László, 146
Káldi György, 371, 400, 408, 450–453
Kálmáncsehi Sánta Márton, 370
Kálvin János, 149–151, 238, 371, 377, 379, 382, 400, 404, 432, 434, 442, 448, 453–455, 465, 505, 521, 608, 611, 614–616, 624, 732, 840, 842, 847, 850
Károli Péter, 426
Károlyi Gáspár, 371, 400, 408, 457, 460, 465
Kárpát, Paul, 454
Keating, Daniel A., 321
Keck, Leander, 681
Kecskeméthy István, 606, 608, 610
Kecskeméti Alexis János, 449
Kecskeméti C. János, 449
Kecskeméti Gábor, 453
Kee, Howard Clark, 672
Keel, Othmar, 146
Kelber, Werner, 763
Kelemen (Alexandriai), 245, 249, 273, 275
Kelemen (Tomi) Sándor, 383
Kelemen pápa VIII., 462, 463
Kelle, Brad E., 804, 812, 813, 815, 816
Kelly, John Norman Davidson, 262, 269
Kelszosz, 154, 245
Kenney, John Peter, 126
Kenyon, Sir Frederick, 337
Kepper, Martina, 70
Kereszszegi Herman István, 449
Keresztúri Bíró Pál, 449
Kermode, Frank, 705, 718
Kertész Imre, 489
Kertscher, Jens, 565
Kerulariosz, 300
Kessler-Mesguich, Sophie, 167
Keszthelyi Ferenc, 880
Khristenko, Viktor, 823, 827

- Khrüszipposz, 111, 174
 Kieffer, René, 158, 252, 262
 Kierkegaard, Søren, 557
 Kilgour, Robert, 24
 Kim, Hyun Chul Paul, 817
 Kimchi, Mózes, 338
 Kirschner, Robert, 763
 Kiss Antal, 645
 Kiss Farkas Gábor, 418
 Kiss Zsuzsa, 597
 Kitchen, Robert A., 297
 Kittel, Gerhard, 185, 194, 606, 763
 Kittel, Harald, 167
 Kittel, Rudolf, 186, 194
 Klaszekovich István, 387
 Klaudermans, Bert, 214
 Klawans, Jonathan, 183
 Kleantész, 243
 Klein, Anne, 780, 783
 Klein, Ernest, 190, 194
 Klein, William W., 83
 Klepper, Deane Copeland, 337
 Kljajić, Stipo, 886
 Kloppenborg, John S., 748, 759, 763
 Klösz Jakab, 449
 Kmoskó Mihály, 287, 293, 295–297
 Knibb, Michael A., 69
 Knight, G. Wilson, 541
 Knights, Lionel Charles, 534, 540, 541
 Knoblauch, Hubert, 582
 Knoppers, Gary N., 207, 208, 214
 Kocsi György, 139
 Kocsis Elemér, 643
 Kocsis Imre, 7, 263, 309, 877, 886
 Kocziszký Éva, 687
 Koet, Bart J., 660
 Kohen, Malachi, 93
 Kohn Sámuel, 47, 52, 437, 438, 440, 444–446
 Kohut Sándor, 337
 Koivisto, Rex A., 186, 194
 Kołakowski, Leszek, 485, 489, 495
 Kollmann, Bernd, 782
 Koltai Kornélia, 437, 446
 Kolumbán, 357
 Komáromi Szvertán István, 449
 Komjáti Benedek, 370, 371
 Komoróczy Géza, 465
 Kormos Erik, 727
 Kornis Judit, 439
 Koskenniemi, Erkki, 125
 Kossuth Lajos, 215
 Kosztolányi István, 636, 637, 884
 Kott, Jan, 541
 Kotzé, Gideon R., 69, 70
 Kozma Zsolt, 619, 764
 Kókai-Nagy Viktor, 171, 183, 885
 Kónsztantinosz Dukasz, 300
 Kónsztantinosz Porphyrogennétosz császár VII., 301
 König, Jason, 111
 Köpf, Ulrich, 167
 Körtner, Ulrich H. J., 647, 652, 653, 655, 659, 660
 Köves Slomó, 338
 Kőszeghy Miklós, 729
 Kőváry László, 438, 445, 446
 Krahe, Susanne, 781
 Kratz, Reinhard Gregor, 214
 Kraus, Georg, 446
 Kraus, Hans-Joachim, 140, 146
 Kraus, Wolfgang, 69–71, 127, 262, 581
 Kránitz Mihály, 241, 249, 884
 Kremer, Jacob, 643
 Kreminger Antal, 218
 Kreslins, Janis, 454
 Kretzmann, Norman, 321
 Kreuzer, Siegfried, 69, 70, 262, 581
 Krey, Philip D., 337
 Kreyenbühl, Johannes, 707, 719
 Krétai András, 346
 Krjukowa, Natalija, 827
 Kubanowski, Andrzej, 313, 321
 Kugel, James L., 123, 125
 Kuhn, Thomas S., 471, 518
 Kuminetz Géza, 886, 887
 Kurt, Ronald, 582
 Kustár György, 663, 747, 764

Kustár Zoltán, 73, 83, 453, 454
Kuttner, Stephan, 836
Kümmel, Werner Georg, 631, 848
Küng, Hans, 732
Kürillosz (Alexandriai), 156, 254, 347
Kürillosz (Jeruzsálemi), 348, 432
Kürosz, 29
Kürti László, 643

L

La Peyrère, Isaac, 471
Labahn, Antje, 567, 580, 581
Labahn, Michael, 569, 580, 581, 647, 660
Labica, Georges, 819, 820, 827
Labrosse, Henri, 330, 337
Lacan, Jacques, 687, 693, 694
Lachelier, Jules, 597
Lachmann, Renate, 713
LaCoque, André, 481
Lactantius, 245, 249, 696
Laes, Christian, 781
Lafont, Ghislain, 247, 249
Lagard, Paul de, 262
Lagneau, Jules, 597, 601
Lagrange, Marie-Joseph, 855
Lagrée, Jacqueline, 467
Lampe, Geoffrey William Hugo, 83
Lancelotti, Giovanni Paolo, 829
Landau, Samuel, 93
Landmesser, Christof, 660
Landy, Francis, 805
Lanfranc (Canterbury), 238
Lange, Armin, 23, 235
Langer, Gerhard, 887
Lanzinger, Daniel, 96, 105, 124–126, 157
Lapide, Cornelius a, 393, 522
Larcher, Fabian R., 321
Latourelle, René, 878
Laurinyecz Mihály, 887
Lausberg, Heinrich, 509
Lauterbach, Jacob Zallel, 93
Lawrence, Frederick G., 565
Lawrence, Louise J., 781
László Dezső, 620

Lázár István Dávid, 299, 307, 309, 338
Leiden, Jan von, 380
Leimgruber, Stephan, 780, 781
Leitch, Vincent B., 722
Leitzmann, Albert, 845
Lenhart, John M., 455, 465
Lenin, Vlagyimir Iljics, 821
Lenkeyné dr. Semsey Klára, 643
Lennertz, Heinrich, 633
Lentricchia, Frank, 719
Lenzi, Alan, 40
Lenzi, Giovanni, 262
Leonhardt-Balzer, Jutta, 125
Leó császár VI., 301
Leó pápa IX., 300
Leó pápa XI., 457
Leó pápa XIII., 853, 854, 859, 866, 867, 869
Leó pápa, Nagy Szent, 300, 301, 346, 351
Leppin, Volker, 321
Lessing, Gotthold Ephraim, 522
Levin, Christoph, 580
Levine, Amy-Jill, 232, 234, 235
Levy, Ian Christopher, 167, 237, 337
Lewis, Agnes Smith, 24
Lewis, George, 261
Lépes Bálint, 453
Lévinas, Emmanuel, 595, 603
Lichner, Miloš, 214
Liège-i Alger, 831
Lieu, Judith, 24
Lightfoot, Joseph B., 270
Lilla, Salvatore, 284
Lim, Timothy H., 40
Linafelt, Tod, 806
Lindbeck, George, 515
Lindemann, Andreas, 248
Linnemann, Eta, 719
Lipschits, Oded, 213, 214
Litwa, M. David, 125
Lohfink, Norbert, 8, 143, 146, 584
Lohse, Bernhard, 167
Lona, Horacio E., 154
Lonergan, Bernard, 547, 562, 565
Longenecker, Richard N., 83

- Lorenzon, Alino, 603
 Loret, Bernard, 592
 Losoncz Alpár, 695
 Loszev, Alekszej Fjodorovics, 821
 Louth, Andrew, 285, 557, 565
 Lovas Borbála, 419, 454
 Lowy, Simeon, 43–45, 52
 Löhr, Winrich, 154, 167
 Lövinger Sámuel, 225
 Löw Immánuel, 3, 215–225
 Löw Lipót, 215, 224, 225
 Lubac, Henri de, 237, 324, 337, 591
 Lubkoll, Christine, 510
 Luckmann, Thomas, 672
 Lugosi József, 438
 Luibheid, Colm, 284
 Lujčić, Božo, 885, 886
 Lukács László, 884
 Lukács Ottilia, 197, 214
 Lukácsi Zoltán, 885
 Lundin, Roger, 511, 526
 Lussy, Florence de, 599
 Luther Márton, 142, 143, 146, 149–152, 156, 159–166, 238, 333–335, 337, 338, 344, 371, 373, 377, 379, 382, 392, 395, 409–414, 417, 418, 430, 442, 455–459, 461, 462, 464, 505, 521, 531, 556, 567, 574, 606, 611, 612, 615, 617, 624, 630, 659, 663, 731, 745, 839, 840
 Luther, H. Martin, 171, 176, 183
 Luther, Susanne, 509, 623, 631, 765, 767, 781
 Lutzky, Harriet, 235
 Luz, Ulrich, 4, 342–347, 351, 356, 499, 502–505, 509, 514, 523, 623–631, 647, 653, 655, 659, 661, 715, 719
 Lyonnet, Stanislas, 641
 Lyotard, Jean-Francois, 667
 L'Yvonnet, François, 603
- M**
- Mach, Michael F., 123, 125
 Machiela, Daniel A., 40
 Macierowski, Edward M., 337
 MacIntyre, Alasdair, 521
 Mackie, Scott D., 126
 Macquarrie, John, 565
 Maczák Ibolya, 418, 424, 447, 453, 454
 Madame Périer, Gilberte, 494
 Magen, Yitzhak, 52
 Mahoney, James P., 309
 Maier, Christl M., 805, 812, 815
 Maimonidész, Moises, 11, 77, 91, 325, 469
 Mainoldi, Ernesto Sergio, 285
 Maisano, Riccardó, 257
 Makariosz (Alexandriai), 288, 291, 296
 Makita, Etsuro, 517
 Makkai Sándor, 608, 609, 614, 619
 Maksay Albert, 605, 606, 609–615, 619
 Malbin = Meir Leibush ben Yehiel Michel Wisser, 86
 Malcolm, Matthew, 511
 Maldonado, Juan, 393
 Malina, Bruce J., 666, 672–674, 676, 677, 681, 682, 685
 Mallarmé, Stéphane, 599, 603
 Maloney, George A., 289, 297
 Malpas, Jeff, 565
 Maman, Aaron, 337
 Mamardasvili, Merab Konsztantinovics, 822
 Man, Paul de, 664, 721, 722
 Manetti, Gianozzo, 150
 Mantskovit Bálint, 371
 Manz, Felix, 377
 Marcella, 265
 Marcianus, 289, 290
 Margaritha, Antonius, 334
 Margitai Láni Péter, 447, 449–454
 Marguerat, Daniel, 249, 706
 Marin, Pascal, 593
 Markión, 152, 154, 246, 264
 Markl, Dominik, 214, 799, 815, 816
 Marosi Izidor, 877, 879
 Marsilius (Páduai), 165
 Martin, Dale B., 669, 670
 Martínez, Florentino García, 41
 Martini, Annett, 83

- Martini, Carlo Maria, 186, 191, 193, 194, 584, 636
Martley, William Gibson, 261
Marton József, 884
Mártonffy Marcell, 719, 785
Martos Levente Balázs, 309, 583, 885
Marx, Karl, 819, 820, 822, 826
Mason, Steve, 175, 182, 183
Massaia, Livia, 565
Mathewson, Dan, 808, 815
Matusova, Ekaterina, 63, 70, 102, 126
Maximus Confessor, 271, 347
May, Gerhard, 154, 167
Mayer, Bernhard, 147
Mayer, Georg, 426
Mayerhofer, Kerstin, 235
Mayordomo, Moisés, 659, 661
Mária angol királynő I., 150, 160
Máthé Elek, 99
Mátyás Ernő, 612, 619
McDowell, John, 565
McEvenue, Sean, 146
McFague, Sally, 796
McGing, Brian, 97, 126
McGuckin, Terence, 321
McLean, Matthew, 465
McLuhan, Marshall, 756
Meeks, Wayne, 671, 672, 681, 684
Meier, John P., 747, 764
Meir Zlotowitz rabbi, 147
Meiser, Martin, 55, 69–71, 126, 262
Melamed, Yitzhak Y., 482
Melamméd, Yoszéf, 439
Melanchthon, Philipp, 161, 370, 372, 409, 414, 417, 418, 448
Melánia, idősebb szent, 291
Melcher, Sarah J., 774, 780, 781
Melucci, Alberto, 214
Menahem ben Saruk, 325
Menchi, Silvana Seidel, 168
Menken, Maarten J. J., 660
Merk, Augustinus, 636
Merk, Otto, 571, 576–578, 582
Mesa, Ivan, 725
Metso, Sarianna, 41
Metternich, Ulrike, 781
Metzger, Bruce M., 23, 186, 191, 193, 194, 636
Metzger, James, 781
Metzger, Martin, 71
Meyendorff, John, 309
Meyer, Heinz, 337
Meyer, Lodewijk, 471, 476, 482
Meynet, Roland, 593
Méliusz Juhász Péter, 371, 426
Micha ben Jimla, 66
Michaelis, Johann David, 115
Michon, Hélène, 484, 495
Mielziner, Moses, 93
Mihoc, Vasile, 344
Mikhaél császár VII., 300
Miksa császár I., 149
Miletz Illés, 373
Miller, J. Hillis, 664, 722
Miller, Michael J., 566
Miller, Shem, 40
Miller, William, 738
Milotai Nyilas István, 449
Milward, Peter, 541
Minns, Denis, 249
Minucius Felix, 154, 245, 249
Mirandola, Pico della, 787
Mitchell, David T., 781
Mitchell, Tim, 188, 193
Mittwoch, Eugen, 222
Moebius, Stephan, 782
Moehring, Horst R., 126
Molnár Mihály, 643
Moltmann, Jürgen, 525, 562
Monok István, 398
Montaigne, Michel de, 486
Montanus, Arias, 457
Montefiore, Alan, 726
Monti, Ludwig, 129
Mopsuestiai Theodorosz, 848
Moreau, Pierre-François, 467
Moretto, Giovanni, 544, 564, 565
Morin, Germain, 262

Morris, Jenny, 117, 118, 126
 Morrison, Craig E., 19, 24
 Mortensen, John, 321
 Moses ha-Darshan Narbonne, 325
 Moss, Candida R., 780, 782
 Mossman, Judit, 126
 Mounce, William D., 186, 194
 Moxnes, Halvor, 672
 Moyise, Steve, 660
 Módis László, 643
 Móra Ferenc, 215, 218, 219, 224, 225
 Móré Tünde, 454
 Mórícz Nikolett, 799, 807, 814, 815
 Möller, Kerstin, 781
 Muilenburg, James, 665
 Mulder, Martin Jan, 23, 51, 52, 124
 Muller, Jorg, 831
 Munajjā b. Sadaqa, 49–51
 Munier, Charles, 249
 Muraoka, Tamitsu, 187, 188, 194
 Murphy, Francesca Aran, 313, 321
 Murphy, James Jerome, 321
 Murphy, Roland E., 875
 Muslim/Musallim/Mešalma bin Murjān al-Danfī, 50
 Mußner, Franz, 547
 Müller, Mogens, 126
 Münster, Sebastian, 160, 329, 440, 456, 457
 Münzer Tamás, 376, 380

N

Nabukodonozor, 29, 417
 Nabúnaid, 29
 Nagy András, 606, 609, 610, 613, 619
 Nagy Antal Mihály, 643
 Nagy Antalné Kulcsár Erzsébet, 644
 Nagy Benedek, 387, 396
 Nagy Géza, 606
 Nagy Károly, 358, 360, 363
 Nagy Szabó Ferenc, 437
 Nagy, Gregory, 752, 764
 Najman, Hindy, 41

Nancy, Jean-Luc, 687
 Nash, Walter Llewellyn, 10
 Nathan rabbi, 183
 Nazianzoszi Gergely, 272, 347
 Nádasdi Vilmos, 643
 Neckam, Alexander, 329
 Negri, Antonio, 702
 Nemes, Steven, 397
 Nerlich, Michael, 661
 Nestle, Eberhard, 262, 636
 Nestle, Erwin, 262
 Neumann, Mathias, 235
 Neumann-Gorsolke, Ute, 145, 146
 Neusner, Jacob, 764
 Neville, Richard, 588, 593
 Newman, Albert Henry, 383
 Newton, Isaac, 491
 Neyrey, Jerome Henry, 672, 681, 684
 Német Lajos, 360, 363, 366
 Németh Áron, 453, 799
 Nicetas (Herakleai), 238
 Nicklas, Tobias, 774, 782
 Nicolaus a Lyra, 159, 239, 316, 325, 329, 330, 333, 334, 337, 338, 356
 Nida, Eugene, 513
 Niehoff, Maren Ruth, 96, 97, 100, 106, 107, 110, 113, 115, 119, 120, 123, 126
 Nielsen, Kirsten, 809, 815
 Nietzsche, Friedrich, 489, 517, 543, 563, 723
 Niképhorosz császár III., 300
 Nikiprowetzky, Valentin, 118, 126
 Nitzan, Bilhah, 41
 Normann, Friedrich, 249
 North, John, 24
 Nosson Scherman rabbi, 147
 Notker (Balbulus), 359
 Nowak, Przemysław, 831
 Noy, David, 71
 Nóda Mózes, 214
 Nötscher, Friedrich, 173, 183
 Nüsszai Gergely, 275, 278, 305, 333, 347, 848

Ny

Nyíri Tamás, 635

O, Ó

Oberlander Baruch, 338
 Ochsenbein, Peter, 362
 Odell, Margaret, 815
 Oekolampadius, 160
 Oeming, Manfred, 213, 214, 465, 715, 719,
 807, 809, 814–816
 Oepke, Albrecht, 235
 Oláh Miklós, 370
 Oláh Szabolcs, 410, 418
 Oláh Zoltán, 251, 262, 884
 Olbricht, Thomas H., 127
 Oliver, Mike, 770
 Olivétan, Pierre Robert, 149
 Olyan, Saul M., 782
 Ong, Walter, 753
 Onkelosz, 47, 65, 441
 Opitz, Peter, 168
 Oppenheim, Leo A., 41
 Orbán pápa IV., 299, 301
 Orlovsky Géza, 453
 Osiander, Andreas, 334, 456
 Osiander, Lucas id., 456, 460–462, 464
 Osten-Sacken, Peter von der, 235
 Otaduy, Javier, 836
 Ott, Heinrich, 565
 Otto, Eckhart, 71
 Ozorai Imre, 370
 O'Brien, Julia M., 817
 O'Collins, Gerard, 878
 O'Connor, Kathleen M., 805, 815
 O'Daly, Gerard, 284
 Órigenész, 3, 15, 83, 154–158, 160, 162,
 166, 237, 245, 246, 249, 251, 253,
 254, 258–261, 263, 272, 275, 319,
 320, 323, 328, 333, 338, 346–348,
 351, 356, 514, 591, 624, 630, 703,
 845, 850

Ö

Öry Miklós, 398

P

Pachomiosz, 291
 Paget, James Carleton, 83
 Pagninus, Santes, 150, 456, 457
 Paksi Balázs, 369
 Palaeologus, Jacobus, 429, 434
 Palamasz Gergely, 348
 Palinai György, 369
 Palladiosz, 288, 291
 Palmer, Richard E., 565
 Pambrun, James R., 593
 Pammachius, 458
 Pannenberg, Wolfhart, 514, 525
 Papadakis, Aristeides, 309
 Paphnutiosz, 291
 Papp Miklós, 886
 Pareus, David, 400
 Pareyson, Luigi, 649
 Parmentier, Martien F. G., 297
 Parry, Donald W., 40
 Parsons, Mikeal C., 781, 782
 Pascal, Blaise, 4, 483–494, 596, 603
 Paschasius Radbertus, 238
 Pasolini, Pier Paolo, 695, 697
 Passoni Dell'Acqua, Anna, 71
 Pastor, Adam, 379
 Pastor, Jack, 125
 Patsch Ferenc, 543, 565
 Patterson, Jeffrey, 127
 Paula, 254, 255, 263, 265
 Paulsen, Nanning, 248
 Pavlovits Tamás, 485, 495
 Paynter, Maximilian, 168
 Pál pápa VI., 136, 633, 856, 860, 861, 867,
 874
 Pálffy Miklós, 640
 Pálffy Ferenc, 218
 Pázmány Péter, 4, 372, 385–393, 395, 396,
 399–408, 451–454
 Pearce, Sarah J. K., 126
 Pecsuk Ottó, 455
 Pelagius, 252, 529, 847
 Pellican, Konrad, 160, 456
 Pelling, Christopher B. R., 126

- Penkower, Jordan S., 338
 Penna, Romano, 584
 Penner, Ken M., 171, 173, 176, 184
 Percan, Josip B., 356
 Perendy László, 884–886
 Perényi Ferenc, 369
 Perrin, Jean-Marie, 595, 599, 602, 603
 Perrin, Norman, 719
 Person, Raymond E., 52
 Pesch, Jörg, 262
 Pesch, Rudolf, 638
 Pesti Gábor, 371
 Peters, Melvin K. H., 70, 72
 Petersen, Silke, 780
 Peterson, Erik, 249
 Petreius, Johann, 456
 Petrus Lombardus, 355, 432
 Petrus Olivi, 330
 Petzold, Kay Joe, 331, 338
 Péchi Simon, 4, 372, 373, 437–445
 Pécsváradi Péter, 4, 399–407
 Péter Katalin, 408
 Péter László, 225
 Pfefferkorn, Johannes, 160, 334
 Pfeiffer, Rudolf, 168
 Pflug, Julius, 330
 Philips, Obbe, 379
 Philón, Alexandriai, 3, 10, 62, 63, 66, 95–127, 152, 158, 163, 166, 254, 261, 275, 278, 323, 327, 333, 627, 749, 764, 843
 Photinus, 269
 Photius pátriárka, 103
 Picq, Brigitte, 586, 593
 Pié-Ninot, Salvador, 875
 Pieper, Josef, 550, 565
 Pietersma, Albert, 41
 Pilch, John J., 672, 682, 764
 Pilinszky János, 602, 603
 Pinçon, Bertrand, 593
 Pindarosz, 243
 Pineda, Juan de, 393
 Pinkerton, John, 24
 Pipernói Reginald, 313
 Pippin, 358, 359
 Pippin, Tina, 214
 Pirnát Antal, 380, 383
 Pithan, Annebelle, 780, 781
 Piusz pápa X., 133, 866
 Piusz pápa XI., 633, 866
 Piusz pápa XII., 238, 638, 853–855, 857, 859, 866, 871
 Platón, 59, 60, 62, 63, 98, 104, 111, 112, 117, 120, 122, 127, 156, 161, 166, 505, 546, 562, 565, 748, 751–753, 755, 763, 821
 Plaut, Wolfgang Günther, 227, 228, 235
 Plevnik, Joseph, 764
 Plisch, Uwe-Karsten, 782
 Plótinosz, 272
 Plungian, Mordecai, 93
 Plutarkhosz, 99, 126
 Poe Hays, Rebecca W., 807, 816
 Polikárp, 273
 Polliack, Meira, 83
 Pollman, Karla, 262
 Polükarposz, 15
 Pompeius, 26, 38
 Pope, Hugh, 465
 Popkes, Enno Edzard, 70
 Popkin, Richard E., 482
 Popović, Anton, 345, 356
 Popović, Mladen, 41, 72
 Porat, Dina, 235
 Porphüriosz, 245
 Porter, Stanley E., 511
 Poser, Ruth, 801, 802, 804, 816
 Possevino, Antonio, 429
 Potestà, Gian Luca, 356
 Potterie, Ignace de la, 879
 Pouchelle, Patrick, 69
 Poulain, Augustin, 565
 Poulsen, Frederik, 578, 582, 816
 Pöggeler, Otto, 565
 Pődör László, 483
 Prancz Zoltán, 483, 495
 Preda, Patrizia, 356
 Prestel, Peter, 71

Price, R. M., 290, 297
 Primasius Adrumentum, 238
 Priscianus, 366
 Procopé, John Fredrik, 156, 168
 Proklosz, 271, 272, 276
 Prokopiosz (Gázai), 238, 254
 Prostmeier, Ferdinand R., 154
 Prudentius, 366
 Prügl, Thomas, 159, 168, 238, 311, 321, 330
 Pszellosz, Mikhaél, 300
 Pseudo-Dionüsziosz Areopagita, 3, 271–285, 296, 346
 Pseudo-Eupolemosz Samaritanus, 46, 62
 Pseudo-Hekataiosz, 62
 Pseudo-Makariosz, 289
 Ptolemaiosz I., 98
 Ptolemaiosz II. Philadelphosz, 101, 255
 Publius, 290
 Pummer, Reinhard, 52
 Pusey, Philip Edward, 24
 Puskás Attila, 633, 634, 884–887
 Puskin, Alekszandr Szergejevics, 825
 Püthagorasz, 120

Q

Quadratus, 244, 249
 Quintilianus, 507, 731

R

Rabbi Akiva, 87, 88, 91, 92, 182, 183, 257, 328
 Rabbi Eliézer, 333
 Rabbi Eliézer ben Hirkánus, 86
 Rabbi Eliézer ben Joszé háGelili, 86, 88–91
 Rabbi Eliezer ben Yose, 87
 Rabbi Eliezer de Beaugency, 329
 Rabbi Izmael ben Elizeus, 87
 Rabbi Jehuda haNászi, 85
 Rabbi Jismáél, 86–92
 Rabbi Józsué, 333
 Rabbi Júdá ben Roetz, 88
 Rabbi Meiri, 140
 Rabbi Nechunjá ben háKáná, 92

Rad, Gerhard von, 235
 Radak = David Kimchi rabbi, 140, 229
 Raeder, Siegfried, 168
 Rahner, Karl, 555, 565, 635, 785
 Räisänen, Heikki, 344, 518
 Raiser, Brunhilde, 781
 Rajak, Tessa, 24
 Rambach, Johann Jakob, 522
 Ransom, John Crowe, 713
 Raper, David John, 603
 Raphael, Rebecca, 782
 Rasi, 3, 78, 80, 91, 133, 139–141, 227, 239, 323–340, 439, 442
 Ratzinger, Joseph, 498, 551, 565, 633, 660, 870, 872, 878
 Ravasi, Gianfranco, 129, 131, 139, 146
 Ravasz László, 454, 609, 636
 Rákóczi György I., 372, 401, 445
 Rákóczi Pál, 372
 Reboiras, Fernando Domínguez, 168
 Reed, William Justin, 801, 816
 Refoulé, Francois, 592
 Reich, Nurit, 186, 194
 Reif, Stefan C., 24
 Reinhartz, Adele, 235
 Reinmuth, Eckart, 502, 503, 509
 Reiser, Marius, 157, 344
 Reiter, Ernst, 147
 Reiterer, Friedrich V., 126
 Remete Szent Antal = Antonius, 288
 Remigius (reims-i püspök), 357
 Remigius (Auxerre-i), 238, 308
 Remus, Harold, 672
 Res Lákis = Rabbi Simeon ben Res Lákis, 741
 Resseguie, James, 706
 Reuchlin, Johannes, 159, 160, 329
 Reventlow, Henning Graf, 74, 75, 83, 252, 262, 263, 269
 Reynolds, Simon, 726
 Rezetko, Robert, 52
 Révay József, 172
 Rheda Pál, 449, 454
 Rheda Péter, 449, 454
 Richards, Ivor A., 711, 719

- Richards, Michael, 398
 Richter, Philip, 679
 Ricks, Stephen D., 40
 Rico, Christophe, 262
 Ricœur, Paul, 4, 468, 469, 480–482, 519, 523–525, 529–536, 540, 541, 548, 592, 595, 596, 603, 630, 703, 706, 710, 711, 718, 720, 785–797
 Riddle, Donald, 670
 Rikesz Mihály, 453
 Rilke, Rainer Maria, 546, 639
 Ristow, Helmut, 764
 Ritschl, Dietrich, 717, 720
 Ritter, Adolf Martin, 284
 Robbins, Vernon K., 676, 684
 Robert Estienne = Robertus Stephanus, 150, 151
 Robertson, Archibald, 737
 Robinson, James M., 565, 566
 Rodd, Cyril S., 681
 Rodgers, Zuleika, 183
 Rohls, Jan, 720
 Rokay Zoltán, 884, 886
 Rolker, Christof, 831
 Rollins, Wayne G., 814, 815
 Romero, Óscar, 641
 Romhányi Beatrix, 397
 Roques, René, 284
 Rorem, Paul, 285
 Rorty, M. Richard, 516, 563, 669, 721
 Rose, Martha Lynn, 781, 782
 Rosenthal, Erwin Isaak Jacob, 24, 83
 Rosenthal, Michael A., 482
 Roulstone, Alan, 780, 783
 Roux, René, 288, 294, 297
 Rowland, Christopher, 344
 Royle, Nicholas, 718
 Rózsa Huba, 638, 877, 884
 Röd, Wolfgang, 472
 Römer, Thomas, 124, 811, 816
 Rösel, Martin, 69–71
 Rubinyi Mózes, 219, 225
 Rudolph, Wilhelm, 186, 187, 193, 194
 Rufinus, 246, 249, 845
 Rummel, Erika, 168
 Runia, David T., 95, 96, 115, 116, 124, 126
 Ruprecht, Eberhard, 817
 Rush, Ormond, 519
 Ruzsiczky Éva, 639
 Rüger, Hans Peter, 186, 194
 Ryle, Gilbert, 515
 Ryu, Jang, 126
- S**
- Saadia Gaon, 326
 Sabellius, 268
 Sadaqa b. Munajjā b. Sadaqa, 49, 51
 Salamon, 10, 60, 62, 68, 291, 417
 Sallai István, 401, 402, 408
 Sand, Alexander, 235
 Sarbak Gábor, 397
 Sarkadi Nagy Pál, 644
 Sarna, Nahum M., 228, 229, 235
 Sartorius János, 373
 Sattler Mihály, 377
 Saussure, Ferdinand, 664
 Sánchez, Gaspar, 393
 Sándor pápa VI., 149
 Sárkány Péter, 885
 Sárközy Péter, 398
 Sæbø, Magne, 9, 149, 167, 252, 262, 325, 326, 329, 337, 338
 Schaff, Philip, 261, 330, 338
 Schalk, Helge, 650, 661
 Schaper, Joachim, 83
 Scheffczyk, Leo, 547
 Scheiber Sándor, 219, 222–225
 Schelkens, Karim, 875
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 603, 694
 Schenker, Adrian, 168, 186, 193, 194
 Schiefer Ferrari, Markus, 771, 778, 781–783
 Schield, Stefan, 465
 Schiffman, Lawrence H., 235
 Schillebeeckx, Edward, 547, 566
 Schimanowski, Gottfried, 95, 126
 Schindler, Daniel, 763
 Schipper, Jeremy, 780, 782

- Schleiermacher, Friedrich D. E., 13, 24, 504–509, 514, 516, 524, 548, 558, 626, 631
- Schlosser, Marianne, 324
- Schmalzgrueber, Francis, 829
- Schmatovich János, 885
- Schmaus, Michael, 635
- Schmeller, Johann Andreas, 362
- Schmid, Ulrich B., 24
- Schmidt, Hans-Werner, 144
- Schmidt, Lawrence K., 564
- Schmithals, Walter, 839
- Schmitz, Thomas A., 649, 661
- Schnackenburg, Rudolf, 547, 643, 878
- Schneider, Johannes, 741
- Schneider, Werner, 782, 783
- Schnelle, Udo, 184, 571, 582, 661
- Schniedewind, William, 840
- Schnocks, Johannes, 814
- Scholz, Stefan, 510, 631
- Schon, Karl-Georg, 831
- Schorch, Stefan, 52, 442, 446
- Schorr, Yisroel Simcha, 191, 194
- Schöck Gyula, 888
- Schöner Alfréd, 225
- Schrage, Wolfgang, 522
- Schröter Kristóf, 378
- Schubert, Anselm, 168, 454
- Schulek Tibor, 409, 418
- Schuller, Eileen, 41
- Schumm, Darla, 783
- Schürer, Emil, 118, 126
- Schürmann, Heinz, 748, 764, 878
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth, 164, 623, 670
- Schütz Antal, 635
- Schütz, Alfred, 582
- Schütz, Ulrich, 638
- Schwartz Mór, 338
- Schwartz, Adolf, 93
- Schwenkfeld, Kaspar, 389
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger, 157, 168
- Scroggs, Robin, 672, 675
- Scsedrovickij, Georgij Petrovics, 819, 821–826
- Scsedrovickij, Pjotr, 823
- Searle, John R., 515
- Sebanc, Mark, 337
- Sebestyén Ádám, 409, 418
- Sedley, David, 183
- Seethaler, Paula-Angelika, 890
- Seland, Torrey, 127
- Seleznev, Mikhail, 125
- Sellier, Philippe, 484
- Semajah Júda Ábrahám, 326
- Semler, Johann Salomo, 665
- Seneca, 119
- Sepsi Enikő, 595, 603
- Serédi Jusztiáni, 835
- Serfontein, Johan L., 816
- Seybold, Klaus, 146, 706
- Shakespeare, William, 529–541
- Sharp, Carolyn, 812
- Shehadeh, Haseeb, 43, 49, 52
- Siebert, Folker, 64, 71, 95, 96, 98, 100, 107, 110, 112, 121, 122, 126, 127, 153, 168
- Siegfried, Carl, 118, 127, 333, 338
- Sievers, Joseph, 235
- Silberman, Neil Asher, 214
- Simeon ben Eleázár, 92
- Simoens, Yves, 593
- Simon Emma, 605
- Simon József, 421
- Simon T. László, 881, 884
- Simon, Maurice, 186, 187, 189, 194, 338
- Simon, Richard, 457, 459, 461
- Simonides János, 373
- Simons, Menno, 377, 379
- Sina György báró, 215
- Sipos Gábor, 423
- Sixtus pápa V., 462, 463
- Sixtus Senensis, 331, 339
- Sík Sándor, 398, 633, 639
- Ska, Jean Louis, 593, 879
- Skarsaune, Oskar, 168
- Skinner, Andrew C., 40
- Sloterdijk, Peter, 693
- Slotki, Judah Jacob, 192, 194
- Smalley, Beryl, 237, 324, 331, 338, 356

- Smelser, Neil J., 213, 812
 Smith, James K. A., 786
 Smith, Jonathan Z., 679
 Smith, Lesley, 168, 337, 338
 Smith, William R., 465, 670
 Smith-Christopher, Daniel, 816
 Snodgrass, Klyne R., 720
 Snyder, Sharon L., 781
 Soden, Hans von, 840
 Soeffner, Ahns-Georg, 582
 Solevåg, Anna Rebecca, 783
 Sommer, Johannes, 429
 Sommer, Michael, 125
 Sommerville, Robert, 831
 Sommervogel, Carlos, 398
 Sonnet, Jean-Pierre, 214, 816
 Soon, Isaac T., 783
 Sorkin, David J., 82, 83
 Soussen-Max, Clair, 338
 Sozzini, Fausto, 380, 420, 432, 434
 Sozzini, Lelio, 433
 Sóvári Soós Kristóf, 449
 Söding, Thomas, 576, 582, 584, 592
 Spieckermann, Martin, 780, 781
 Spinoza, Baruch, 4, 467–482, 601, 604, 822
 Spottorno, Maria Victoria, 465
 Sprague, Rosamond Kent, 127
 Spronk, Klaas, 816
 Srubar, Ilja, 582
 Staalduine-Sulman, Eveline van, 465
 Stagg, Frank, 733
 Stähle, Karl, 127
 Stählin, Gustav, 173, 176, 184
 Staiger, Emil, 712, 720
 Standhartinger, Angela, 780
 Stapleton, Thomas, 386, 398
 Stavrou, Michel, 566
 Stayer, James M., 383
 Stefanink, Bernd, 24
 Stein Kokin, Daniel, 446
 Stein, Robert H., 764
 Stemberger, Günter, 83, 168, 336, 338
 Sterling, Gregory E., 95, 96, 105, 108, 110, 115, 121, 127
 Sternberg, Meir, 705, 720
 Stevens, Kathryn, 41
 Stewart, Columba, 289, 297
 Stewart-Kroeker, Sarah, 509
 Steyn, Gert J., 127
 Stienstra, Deborah, 783
 Stierle, Karlheinz, 713
 Stobbe, Heinz-Günther, 547, 566
 Stocker, Barry, 726
 Stolini Asher rabbi, 133
 Stolt, Birgit, 168
 Stoltzfus, Michael, 783
 Stolze, Radegundis, 24
 Strabo, Walafrid, 238, 359
 Strack, Hermann L., 3, 74, 75, 185–195
 Strauß, David Friedrich, 164
 Strawn, Brent A., 807, 816
 Strayer, Joseph, 337, 338
 Strecker, Georg, 582, 661
 Strenger, Gabriel, 229
 Strutwolf, Holger, 186, 193
 Stuhlmacher, Peter, 502, 503, 509, 573, 576, 582, 623
 Stulman, Louis J., 817
 Stump, Eleonore, 321
 Suchla, Beate Regina, 284
 Suhard, Emmanuel, 856
 Svartvik, Jesper, 232, 234, 235
 Sylvester János, 370, 371
 Symmachus, 157
- Sz**
- Szaadja ben Jozsef gáon, 73, 77–81
 Szabó Andor, 644
 Szabó András, 465
 Szabó Ferenc, 387, 398
 Szabó Géza, 446
 Szabó Vendel, 633
 Szakkasz, Ammóniosz, 272
 Szalkai László, 369
 Szczucki, Lech, 380, 383
 Szebeni Olivér, 382, 383
 Szeiler Zsolt, 885
 Szenci Kertész Ábrahám, 454

Szenci Molnár Albert, 400
 Szenczi Kertész Ábrahám, 449
 Szentviktori András, 329, 335, 336
 Szentviktori Hugó, 331, 334, 337
 Szetey Szabolcs, 454
 Szeverosz, 271
 Szécsi József, 85, 888
 Székely István, 370
 Széll Margit, 645
 Szigeti Jenő, 224
 Szilády Áron, 446
 Szinesiosz, 272
 Szküthopolitész, Jóannész, 271
 Szondi, Peter, 720
 Szophoklész, 143
 Szotyori-Nagy Ágnes, 884
 Szókratész, 120, 752
 Szörényi Andor, 636, 639, 641
 Szőnyi Etelka, 887
 Sztálin, Joszif Visszarionovics, 562
 Sztompka, Piotr, 213, 812
 Szuromi Szabolcs Anzelm, 829
 Szümmakhosz, 253, 255, 257

T

Tabachnikova, Svetlana, 823, 827
 Tacitus, 175
 Takács Gyula, 886
 Tal, Abraham, 43–45, 47, 48, 52
 Talabardon, Susanne, 83
 Talbert, Charles H., 757
 Tanchuma ben Rabbi Abba rabbi, 188, 195
 Tarentaise, Pierre de, 316
 Tarjányi Béla, 639, 877, 880, 884, 890
 Tarnói László, 454
 Tasi Réka, 397, 408, 454
 Tatianosz (Szír), 16, 24, 154, 245, 249, 360–364
 Tavaszy Sándor, 606, 609
 Taylor, Bernard A., 70
 Taylor, Mark C., 664, 722
 Tárkányi Béla, 635
 Tegye Imre, 146

Telegdi Miklós, 372, 409, 410, 415, 417, 418
 Tellai Pál, 15
 Tepert, Darko, 885
 Tertullianus, 245, 249, 432, 630
 Thackeray, Henry St. John, 71, 180, 184
 Theagenész, 156
 Theißen, Gerd, 623, 666, 671, 672, 737, 748, 764
 Thélot, Jérôme, 603
 Theobald, Christoph, 860, 862, 875
 Theodorétosz (Küroszi), 156, 254, 288–290, 297
 Theodorik, Nagy, 360
 Theodórosz (Hérakleai), 263
 Theodórosz (Mopszvesztiai), 156, 347
 Theodotion, 67, 68, 157, 253, 255, 257
 Theodotosz, 46, 63
 Theodotus, 749, 764
 Theophilosz, 245, 249
 Theophülaktosz (Ohridi), 299–308, 347, 351, 355, 356
 Thibon, Gustave, 602, 603
 Thiselton, Anthony C., 4, 511–528, 543, 566, 706, 839, 840, 847, 848, 850
 Thom, Johan C., 184
 Thomas, Carol, 780, 783
 Thomas, John Heywood, 512
 Thompson, James, 127
 Thurneysen, Eduard, 613
 Tigchelaar, Eibert J. C., 41
 Tillich, Paul, 512, 562
 Tilliette, Xavier, 598
 Tilly, Michael, 71, 661, 777, 783
 Todorov, Tzvetan, 737
 Tokics Imre, 215, 224
 Tolmie, D. Francois, 320, 321, 706
 Tomori Pál, 369
 Toorn, Karel van der, 53
 Torkos András, 373
 Torrell, Jean-Pierre, 321
 Tours-i Berengár, 238

Tov, Emanuel, 23, 41, 53, 71, 262
 Tóth Gergely, 453
 Tóth Kálmán, 644
 Tóth László, 221
 Török Csaba, 859, 876
 Török István, 644
 Török József, 645, 884
 Tőkés István, 605–621
 Tőkés József, 605
 Trajanus, 127
 Tremellius, Immanuel, 160, 459, 460, 462, 465
 Troeltsch, Ernst, 670
 Tromp, Sebastian, 498
 Turettini, Jean Alphonse, 626, 631
 Turi Béla, 221
 Turner, David, 761
 Tussai János, 644
 Túri Tamás, 454
 Tyconius, 237, 251, 334, 699
 Tyndale, William, 149, 150

Ty

Tyukodi Márton, 449, 450, 452, 454

U, Ú

Ungvári Tamás, 215, 217–223, 225
 Urfels, Florent, 593
 Usener, Knut, 71
 Újlaki-Nagy Réka, 437, 446

V

Vajda András, 585
 Valenciai Gergely = Gregorio de Valencia, 386
 Valla, Lorenzo, 3
 van der Kooij, Arie, 20, 22, 24, 53, 56, 72
 van der Meer, Michäel N., 69, 70, 72
 Van der Ploeg, Johannes P. M., 586, 593
 van der Watt, Jan, 660
 Vanderjagt, Arjo, 168
 Vanhoozer, Kevin, 523, 788, 791, 792
 Vanhoye, Albert, 879
 Vanni, Ugo, 879

Vansina, Jan, 737
 Vanyó László, 638
 Varga Gyöngyi, 817
 Varga István, 454
 Varga Lajos, 887
 Varga Papi László, 225
 Varga Zsigmond, 453, 644
 Vasadi Béla, 619
 Vassányi Miklós, 287
 Vasse, Denis, 592
 Vattimo, Gianni, 563
 Vazul, Nagy Szent, 333, 521, 522
 Vályi Nagy Ervin, 644
 Várady Endre, 839
 Várhelyi Rósa Izsó, 221
 Várnai Jakab, 865
 Vásárhelyi János, 605
 Vedder, Henry C., 383
 Vehe-Glirius, Matthias, 429, 434, 437, 442
 Veijola, Timo, 69
 Verbeek, Theo, 472, 482
 Verde, Danilo, 807, 808, 817
 Vergilius, 156, 599
 Verheyden, Jos, 660
 Vermes Géza, 74, 83, 99, 124–126, 737
 Vermigli, Pietro Martire, 149, 459
 Veselský-Laetus, Jiří, 449, 450
 Vespasianus, 172, 176
 Vessey, David, 566
 Vértessaljai László, 878
 Via, Dan O., 706, 720
 Vico, Giambattista, 517
 Victorinus (Pettau) = Victorinus Petavionen-
 sis, 156
 Victorinus, Caius Marius, 156, 263
 Viczián János, 418
 Vida Márta, 886
 Vida Sándor, 636
 Viejo-Ximénez, José Miguel, 831
 Viesel, Eran, 84
 Vigilius pápa, 365
 Viktor capuai püspök, 361
 Villey, Lucile, 249
 Vincze Krisztián, 886

Visi Tamás, 467, 482
Vitriji Simah, 326
Vizkelely András, 357
Vogel Sándor, 446
Voigt, Marco, 569
Vollenweider, Samuel, 183, 184, 344
Volp, Ulrich, 184
von der Osten-Sacken, Peter, 232
von Lips, Hermann, 72
von Weißenburg, Otfrid, 359, 360, 363, 365–368
Vos, Jacobus Cornelis de, 127
Vögtle, Anton, 638
Vööbus, Arthur, 295, 298

W

Wace, Henry, 261
Wächter, Ludwig, 173, 178, 181, 182, 184
Wagner, Kimberly R., 817
Wagner, Valentin, 431
Wainwright, Elaine, 783
Waldschmidt, Anne, 780, 782, 783
Walhout, Clarence, 511, 526
Wallraff, Martin, 168
Walter, Nikolaus, 72
Walther, Manfred, 482
Ware, Kallistos, 289
Warning, Rainer, 713
Warnke, Georgia, 566
Warren, Austin, 41
Washburn, Christian D., 398
Watson, Duane F., 82, 83
Watson, Nick, 780, 783
Weaver, J. Denny, 383
Weber, Max, 546, 670, 672
Wechsler, Michael G., 84
Weder, Hans, 501, 503, 506, 509, 623, 627, 631, 708, 720
Weigelt, Frank, 43, 49–51, 53
Weil, Gérard E., 186, 194
Weil, Simone, 4, 595–604
Weinandy, Thomas G., 321
Weingart, Kristin, 207
Weinrich, Harald, 711, 720
Weinsheimer, Joel, 552
Weiß, Hans-Friedrich, 182, 184
Weisheimer, Joel, 566
Weisheipl, James A., 321
Weitzman, Michael P., 14, 15, 18–20, 24
Wellek, René, 41
Wellesz Gyula, 338
Welte, Bernhard, 566
Wengst, Klaus, 231, 235
Wenyi, Jacob Onyumbé, 817
Wenzel, Kurt, 787
Wessels, Wilhelm J., 817
West, Gerald O., 809, 817
Westbury, Christopher, 486, 495
Westcott, Brooke Foss, 465
Westerhoff, Matthias, 288, 298
Westermann, Claus, 807, 817
Wetsel, David, 495
Wette, Wilhelm Martin Leberecht de, 839
Wevers, John William, 72
Wénin, André, 593
Wheatley, Edward, 783
Whitlock, Jonathan, 101, 117, 127
Wicks, Jared, 168
Wiercinski, Andrzej, 603
Wifal, Walter, 236
Wilckens, Ulrich, 840
Wilder, Amos Niven, 665, 704, 720
Wilhelm, Dorothée, 778, 783
Wilini Sándor, 376, 380
Wilk, Florian, 69, 169
Willi, Thomas, 169
Williams, Peter J., 24
Williamson, Robert, 41
Wilson, Brittany E., 784
Wilson, John B., 802
Wimmer, Stefan Jakob, 813
Wink, Walter, 665
Winnicott, Donald, 810
Winroth, Anders, 831
Winston, David, 124, 127
Winter, Jakob, 193, 195

Wire, Antoinette, 681
 Wischmeyer, Oda, 3, 4, 56, 72, 149–153,
 156, 164, 166, 167, 169, 237, 251,
 262, 324, 330, 331, 334, 337, 339,
 341, 345, 397, 454, 499, 501–509,
 578, 582, 623, 624, 629, 630, 632,
 721, 723, 724, 859, 876
 Witherington III, Ben, 465
 Wittgenstein, Ludwig, 512–515, 525, 526,
 566, 669
 Wittkowsky, Vadim, 819, 827
 Wolf, Hans Walter, 146
 Wolfson, Harry Austryn, 118, 127
 Wolin, Richard, 565
 Wollrad, Eske, 781
 Wolter, Michael, 71, 236, 661
 Wooden, R. Glenn, 581
 Wortham, Simon Morgan, 726
 Wright, A. Colin, 825
 Wright, Jacob L., 214, 812, 813, 816
 Wulfila, 360
 Wünsche, August, 187, 189, 190, 192, 193,
 195
 Wyclif, John, 165
 Wyss, Beatrice, 127

Y

Yaaqov ben Asher, 442
 Yansen, James W. S., 806, 817
 Yocum, John P., 321
 Yong, Amos, 781, 784
 Yonge, C. D., 764
 Yoséf ben Avraham Hayyun, 440
 Yoséf ben Hayyim Yabec, 440

Yūsuf b. Salāma b. Yūsuf al-ʿAskarī, 49
 Yūsuf ibn Nūh, 83

Z

Zager, Werner, 169
 Zamfir Korinna, 214
 Zapff, Burkard M., 72
 Zedelmaier, Helmut, 331, 339
 Zeller, Dieter, 127
 Zenger, Erich, 144–147
 Zergi Gábor, 644
 Zerwick, Maximilian, 641
 Ziegler, Joseph, 72
 Ziemer, Benjamin, 236
 Zimmerli, Walther, 236
 Zimmermann, Markus, 169
 Zimmermann, Ruben, 184, 509, 623, 631,
 660, 706, 720, 782, 784
 Zinovjev, Alekszandr Alekszandrovics, 822
 Zola, Irving Kenneth, 770
 Zombori István, 225
 Zrínyi György, 372
 Zumstein, Jean, 657, 661, 707, 720
 Zunz, Leopold, 339
 Zvonarics Imre, 387, 396
 Zwickel, Wolfgang, 71
 Zwiep, Arie W., 169, 497, 582, 632
 Zwingli, Ulrich, 149, 150, 377, 456
 Zymner, Rüdiger, 720

Ž, Zs

Žižek, Slavoj, 687–702
 Zsengellér József, 43, 53, 124, 125, 747, 764

ELŐADÓK

ADORJÁNI Zoltán PhD

Nyugalmazott teológiai tanár, folyóiratszerkesztő. *Református Szemle, Studia Doctorum Theologiae Protestantis*

E-mail: adorjani@proteo.hu

AKIYAMA Manabu János DSc

Egyetemi tanár, tanszékvezető. Tsukuba Egyetem, Ókortudományi Tanszék, JP

E-mail: akiyama.manabu.gf@u.tsukuba.ac.jp

BACSO Benjámín

Gyakornok. Baptista Teológiai Akadémia, Budapest, HU

E-mail: benjaminbacso@gmail.com

BÁTHORY Orsolya PhD

Tudományos főmunkatárs. HUN-REN–PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport, Esztergom, HU

E-mail: orsolya.bathory@gmail.com

BECKER, Eve-Marie Dr. theol. Dr. theol. habil.

Egyetemi tanár. Westfälische Wilhelms-Universität Münster, DE

E-mail: beckerrev@uni-muenster.de

BENYIK György PhD

Főiskolai tanár. Gál Ferenc Egyetem HTK, Szeged, HU

E-mail: benyik.gyorgy@gmail.com

BODOR Attila Dr. re bibl.

Biblia Hebraica Quinta (BHQ) projektkoordinátor. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, DE

Megbízott óraadó. Eötvös Loránd Tudományegyetem, Budapest, HU

E-mail: bodor@dbg.de / bodor.attila@btk.elte.hu

BOROS Gábor Prof. Dr.

Egyetemi tanár. Károli Gáspár Református Egyetem, Szabadbölcshészet Tanszék
Budapest, HU

E-mail: boros.gabor@kre.hu

CIFRAK, Mario OFM PhD

Egyetemi tanár. Zágrábi Egyetem, Katolikus Teológiai Kar, HR

E-mail: mario.cifrak@ofm.hr

CZIRE Szabolcs PhD

Teológiai előadótanár, lelkész. Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár, RO
Budapesti Unitárius Egyházközség, HU

E-mail: cziresza@yahoo.com

ELLIOTT, Mark W. PhD

Tudományos munkatárs.

Wycliffe College, Toronto és University of the Highlands and Islands, UK

E-mail: markw.elliott@wycliffe.utoronto.ca

ENGHY Sándor PhD habil.

Egyetemi tanár, rektor. Sárospataki Református Hittudományi Egyetem, HU

E-mail: sandor.enghy@gmail.com

FABINY Tibor CSs habil.

Egyetemi tanár. Károli Gáspár Református Egyetem, Hermeneutikai Kutatóközpont,
Budapest, HU

E-mail: fabiny.tibor@kre.hu

FORNBERG, Tord

Tudományos főmunkatárs. The Newman Institute, Uppsala, SE

E-mail: tord.fornberg@telia.com

FRÖHLICH Ida DSc

Professor emerita. Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK, Budapest, HU

E-mail: frohlich.ida@btk.ppke.hu

GÁBOR Csilla PhD

Egyetemi tanár. Babeş-Bolyai Tudományegyetem BTK,

Magyar Irodalomtudományi Intézet, Kolozsvár, RO

E-mail: gaabor.csilla@gmail.com

GRAFFY, Adrian

Plébános, a Pápai Biblikus Bizottság tagja.

E-mail: adriangraffy@brcdt.org

HAUSMANN, Jutta PhD habil.

Professor emerita. Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem, Budapest, HU

E-mail: hausmann@or-zse.hu

HORVÁTH Imre PhD

Kutatótanár, tudományos munkatárs. Pécsi Tudományegyetem BTK, Narratológiai Kutatócsoport, HU

E-mail: klaron0@gmail.com

HOVÁNYI Márton PhD habil.

Egyetemi docens. Eötvös Loránd Tudományegyetem TÓK,

Magyar Nyelvi és Irodalmi Tanszék, Budapest, HU

E-mail: hovanyi.marton@tok.elte.hu

KOCZISZKY Éva DSc

Egyetemi tanár. SZFE, Színház- és Filmművészeti Egyetem, Drámaelméleti Intézet, Budapest, HU

E-mail: kocziszky.eva@iif.hu

KOCSI György

Főiskolai docens, tanszékvezető. Gál Ferenc Egyetem, Szeged, HU

Főiskolai docens. Veszprémi Érseki Hittudományi főiskola, HU

E-mail: kocsigy@gmail.com

KOCSIS Imre PhD habil.

Egyetemi tanár. Pázmány Péter Katolikus Egyetem, HTK, Budapest, HU

E-mail: kocsis.imre@htk.ppke.hu

KÓKAI-NAGY Viktor PhD habil.

Egyetemi docens. Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Teológiai Intézet, Bibliai Teológiai és Vallástörténeti Tanszék, HU

Egyetemi docens, tanszékvezető. Selye János Egyetem, Református Teológiai Kar, Komárom, SK

E-mail: kokainagy.viktor@drhe.hu

KOLTAI Kornélia PhD habil.

Egyetemi docens. Eötvös Loránd Tudományegyetem, Budapest, HU

E-mail: koltai.kornelia@btk.elte.hu

KORMOS Erik PhD

Főiskolai tanár, tanszékvezető. Adventista Teológiai Főiskola, Újszövetségi Tanszék, Pécel, HU

E-mail: kormoserik@atf.hu

KRÁNITZ Mihály PhD

Egyetemi tanár, tanszékvezető. Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Hittudományi Kar, Budapest, HU

E-mail: kranitz.mihaly@htk.ppke.hu

KUSTÁR György PhD

Főiskolai adjunktus. Sárospataki Református Teológiai Akadémia, HU

E-mail: kugyorgy@yahoo.com

KUSTÁR Zoltán PhD habil.

Egyetemi tanár, tanszékvezető. Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Ószövetségi Tanszék, HU

E-mail: kustar.zoltan@drhe.hu

LABAHN, Antje PhD

Egyetemi magántanár. Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel, DE
North–West University, Potchefstroom Campus, ZA (South Africa)

E-mail: labahn.pfarramt@gmx.net

LABAHN, Michael PhD

Egyetemi docens. Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, DE
Tudományos munkatárs. North–WestUniversity,
Potchefstroom Campus, ZA (South Africa)

E-mail: am.labahn@t-online.de

LOVAS Borbála PhD

Eötvös Loránd Tudományegyetem BTK, Budapest HU

E-mail: lovas.borbala@btk.elte.hu

LUKÁCS Otilia PhD habil.

Főiskolai docens, tanszékvezető. Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola, HU

E-mail: lukacs.ottilia@pphf.hu

LUTHER, Susanne Dr. theol.

Egyetemi tanár, tanszékvezető. Eberhard Karls-Universität, Tübingen, DE

Email: susanne.luther@theologie.uni-goettingen.de

MACZÁK Ibolya PhD

HUN-REN Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport, Budapest, HU

E-mail: maczak.ibolya@gmail.com

MARTOS Levente Balázs PhD habil.

Egyetemi docens, tanszékvezető. Pázmány Péter Katolikus Egyetem, HTK, Bibliai Nyelvek Tanszék, Budapest, HU

Email: martos.levente.balazs@htk.ppke.hu

MÁRTONFFY Marcell PhD habil.

Egyetemi docens. Andrassy Gyula Budapesti Német Nyelvű Egyetem, HU

Email: marcell.martonffy@andrassyuni.hu

MEISER, Martin PhD habil.

Egyetemi tanár. Universität des Saarlandes, Saarbrücken, DE

E-mail: martin.meiser@mx.uni-saarland.de

MONTI, Ludwig PhD

Bibliakutató. Rivista Biblica, Milano, IT

E-mail: ludwig.monti2020@gmail.com

NÉMETH Áron PhD habil.

Egyetemi docens. Debreceni Református Hittudományi Egyetem,

Ószövetségi Tanszék, HU

E-mail: Nemeth.aron@drhe.hu

OLÁH Zoltán PhD

Egyetemi docens. Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Római Katolikus Teológiai Kar, Kolozsvár–Gyulafehérvár, RO

E-mail: ozoli2015@yahoo.de / zoltan.olah@ubbcluj.ro

PATSCH Ferenc SJ PhD habil.

Egyetemi tanár. Facoltà di Teologia, Pontificia Università Gregoriana, Roma, IT

E-mail: patschf@gmail.com

PECSUK Ottó PhD habil.

Egyetemi docens. Károli Gáspár Református Egyetem, Budapest, HU

E-mail: opecsuk@gmail.com

PRANCZ Zoltán PhD

Főiskolai tanár, tanszékvezető. Sola Scriptura Teológiai Főiskola, Biatorbágy, HU

E-mail: prancz.zoltan@sola.hu

SCHIMANOWSKI, Gottfried PhD

Tudományos főmunkatárs. Universität Tübingen, Protestáns Teológiai Kar, DE

E-mail: gschimanow@gmx.de

SEBESTYÉN Ádám PhD

Tudományos segédmunkatárs. Eötvös Loránd Tudományegyetem BTK,

Digitális Bölcsészet Tanszék, Budapest, HU

Email: akkon88@gmail.com

SEPSI Enikő PhD habil.

Egyetemi tanár. Károli Gáspár Református Egyetem, Budapest, HU

Rektor. PhD-programigazgató. Színház- és Filmművészeti Egyetem, Budapest, HU

E-mail: sepsi.eniko@kre.hu; sepsi.eniko@szfe.hu

SZÉCSI József PhD

Vallásfilozófus, címzetes egyetemi docens. Zsidó Teológiai Szeminárium,

Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem, Budapest, HU

E-mail: drszecsi.jozsef@gmail.com

SZUROMI, Szabolcs Anzelm O.Praem. DSc

Egyetemi tanár. Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Budapest, HU

E-mail: szuromi.szabolcs@ppke.hu

TOKICS Imre PhD habil.

Egyetemi tanár, tanszékvezető. Adventista Teológiai Főiskola, Ószövetség Tanszék, Pécel, HU

E-mail: tokicsimre@t-email.hu

TOLMIE D., François

Professor emeritus. New Testament Studies. Faculty of Theology and Religion,
University of the Free State (UFS) Bloemfontein, ZA (South Africa)

E-mail: tolmief@ufs.ac.za

TÖRÖK Csaba PhD habil.

Egyetemi tanár. Esztergomi Hittudományi Főiskola, HU

Egyetemi magántanár. Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Hittudományi Kar,
Budapest, HU

E-mail: varplebania@gmail.com

VASSÁNYI Miklós PhD habil.

Egyetemi docens. Károli Gáspár Református Egyetem, BTK, Művészettudományi és
Szabaddölcsészeti Intézet, Szabaddölcsészet Tanszék, Budapest, HU

E-mail: vassanyi.miklos@kre.hu

VÁRADY Endre PhD

Egyetemi docens, tanszékvezető. Baptista Teológia Akadémia,

Újszövetség Tanszék, Budapest, HU

E-mail: varady.endre@gmail.com

WISCHMEYER, Oda DSc

Egyetemi tanár. Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, DE

E-mail: Oda.Wischmeyer@fau.de

VIZKELETY András DSc

Egyetemi tanár, irodalomtörténész, filológus, középkorkutató, a MTA rendes tagja.

WITTKOWSKY, Vadim PhD

Egyetemi magántanár. Humboldt-Universität, Berlin, DE

E-mail: wittkovx@hu-berlin.de

ZSENGELLÉR József PhD

Egyetemi tanár. Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem, Budapest, HU

E-mail: zsengeller@t-online.hu