

HERMENEUTIKA

Raymond E. Brown, S. S. – Sandra M. Schneiders, I.H.M.*

IRODALOM

- 1 *L'Ancien Testament et les chrétiens*, Paris 1951. Barr, J.: *Old and New in Interpretation*, London 1966; *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*, Philadelphia 1983. Brown, R. E.: *The Critical Meaning of the Bible*, New York 1981. Carson, D. A. és J. D. Woodbridge (szerk.): *Hermeneutics, Authority, and Canon*, Grand Rapids 1986. Cerfaux, L. – J. Coppens és J. Gribomont: *Problèmes et méthode d'exégèse théologique*, Louvain 1950. Coppens, J.: *Les harmonies des deux testaments*, Tournai 1949. Daniélou, J.: *From Shadow to Reality*, Westminster 1960. De Lubac, H.: *L'Écriture dans la tradition*, Paris 1966. Eagleton, T.: *Literary Theory: An Introduction*, Minneapolis 1983, 1-16. Ferguson, D. S.: *Biblical Hermeneutics*, Atlanta 1986. Funk, R. W.: *Language, Hermeneutic, and Word of God*, New York 1966. Grech, P.: *Ermeneutica e Teologia biblica*, Roma 1986. Harrington, D. J.: *Interpreting the New Testament*, NTM 1, Wilmington 1979; *Interpreting the Old Testament*, OTM 1, Wilmington 1981. Hayes, J. H. és C. Holladay: *Biblical Exegesis*, átd. kiad., Atlanta 1986. Keegan, T.: *Interpreting the Bible*, New York 1985. Knight–Tucker (szerk.): *HBMI*. Marlé, R.: *Introduction to Hermeneutics*, New York 1967. McKnight, E.: *The Bible and the Reader*, Philadelphia 1985. Milner, D. G. (szerk.): *The Hermeneutical Quest* (Fest. J. L. Mays; Allison Park) PA 1986. Nineham, D. E. (szerk.): *The Church's Use of the Bible Past and Present*, London 1963. Reese, J.: *Experiencing the Good News*, Wilmington 1984. Ricoeur, P.: *Interpretation Theory*, Fort Worth 1976. Russell, D. A.: *Criticism in Antiquity*, Berkeley 1981. Stulmacher, P.: *Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture*, Philadelphia 1977. Tuckett, C.: *Reading the New Testament*, London 1987. Vander Goot, H.: *Interpreting the Bible in Theology and Church*, New York 1984.

2

TARTALOM

Bevezetés (3-8)

- (I) A hermeneutika jelentése (3–4)
 (II) Általános észrevételek (5–8)

A Szentírás szó szerinti értelmezése (9–29)

- (I) Meghatározás (9–13)
 (II) A szó szerinti értelmezés általános problémái
 (A) Különböző exegetikai lehetőségek (14–19)
 (B) A relevancia kérdése (20–22)
 (C) Az irodalmi műfaj megállapítása (23–26)
 (D) Irodalomtörténet és redakció (27–29)

Allegorikus értelmezések (30–77)

- (I) Az allegorikus exegézis története
 (A) Újszövetségi kor vége (31–34)
 (B) Patrisztika kora (35–38)
 (C) Középkor (39–40)
 (D) XVI. és XVII. század (41–42)
 (E) Közelmúlt (43–52)
 (a) Fundamentalizmus (44)
 (b) A patrisztikus tipológia elemeinek megőrzése (45–48)

* A tanulmány 55–70. fejezeteit S. M. Schneiders írta, a többi rész R. E. Brown munkája.

- (c) *A sensus plenior* (49–51)
- (d) Az ÓSz keresztény értelmezése (52)
- (II) A jelen helyzet (53)
 - (A) Az új (heideggeri) hermeneutika (54)
 - (B) Irodalomkritika (55–70)
 - (a) A történetkritikától az irodalom-kritikáig (57–58)
 - (b) A jelölés problematikája (59)
 - (c) Nem szövegtani megközelítések: strukturalizmus, dekonstrukció (60–62)
 - (d) Szövegtani megközelítések: retorikai kritika, szociológiai/psichoanalitikus kritika, fenomenológiai kritika (63–69)
 - (e) Konklúzió (70)
 - (C) Kánoni kritika (71–74)
 - (D) Adalékok (75–76)
 - (a) A személyi átalakulás exegézise (75)
 - (b) Pártoló exegézis (76)
 - (E) Záró megjegyzések (77)
- Kapcsolódó témák (78–92)
 - (I) Alkalmazás (78–79)
 - (II) Az egyház hiteles értelmezése (80–87)
 - (III) Az apostoli atyák exegetikai tekintélye (88–89)
 - (IV) A modern kritikai nézetek a tömegtájékoztatásban (90–92)
- 3 (I) **A hermeneutika jelentése.** A gör. *her-*

BEVEZETÉS

méneia szónak kiterjedt jelentése és értelmezése van. Ezt a széleskörű értelmezést próbálják a modern tudósok visszaidézni és kiterjeszteni a hermeneutikai feladat értelmezése folytán (→ 54). Egyrészt jelentheti magát a *szóbeli* értelmezést, amennyiben a nyelv kifejezésre juttatja és értelmezi, ami valakinek a (tudatos és tudattalan) elméjében van, valamint azt is, ami valakinek az identitását, létét és személyiségét alkotja. (Ezt a folyamatot dinamikus, és nem statikus kell felfognunk, mivel nem csak a megalapozott végcél, és nem csak a személyiség talál pontos kifejeződést a nyelvben, hanem a nyelvi kommunikáció aktusában az ember személyisége és végcélja is fejlődhet, vagy akár létre is jöhet.). A biblikus viták során küszködünk kell a biblikus nyelv fokozott bonyolultságával, ha ki akarjuk fejteni Isten „gondolatát”, „akaratát” és „személyét” (Istennel rokon értelemben használt szavak, → 7). Másrészt a *herméneia* szó jelentheti az egyik nyelvről a másikra történő *fordítást* is. Ez a folyamat túlmegegy a szavak mechanikus egyeztetésén, és belép a kultúrák és világnézetek egyeztetésének területére. Ez különösen igaz a szentírástudományra, mivel sok korai keresztény az ÓSz-et nem héber eredetiben ismerte, hanem a görög LXX változatban, és mivel az evangélium Jézus üzenetét nem az eredeti sémi nyelven, hanem görögül tolmácsolta. Különös aspektus az érthetetlen nyelvről érthető nyelvre történő fordítás, pl. a nyelvek *herméneia*-ja az 1Kor 12,10, amely kinyilatkoztató dimenziójú karizmatikus ajándék. Harmadsorban a *herméneia* szó jelentheti a *kommentár és magyarázat* segítségével történő értelmezést is, ami kissé formálisabb szemléletet tükröz.

4 A korábbi nemzedékek tanulmányai gyakran nélkülözték a *herméneia* szónak ezt a tágabb értelmét, amely a beszédet, fordítást és kommentárt is

magában foglalta. Számukra a „hermeneutika” (latin *hermeneutica*) az exegézistől eltérően elméleti megfontolásokat tartalmazott a jelentésről, amelyben a hermeneutikában felismert szabályokat gyakorlatban alkalmazták. Ilyen értelemben a hermeneutika „tudományát” három területre szokták osztani: 1) noematika, a Szentírás különböző értelmezéseivel foglalkozik; 2) heurisztika, azt magyarázza, hogyan lehet feltárni egy szakasz értelmét; 3) proforisztika, különböző szabályokat ajánl arra, hogyan fejtsük ki mások számára a Szentírás egyes szakaszainak az értelmét. Ezt a felosztást pontatlannak és túl spekulatívnak találták, manapság már ritkán használják. Mindazonáltal a hermeneutikáról szóló viták még mindig bonyolultak, mert magukban foglalják a létfilozófiát, a nyelv pszichológiáját és néha még a szociológiát is. Különösen zavaró az a tendencia, hogy új és specializált jelentésárnyalatokat tulajdonítsanak az egyes kifejezéseknek (pl. képzelet, metonímia, mítosz, metafora, elbeszélés), és hogy aprólékos különbséget tesznek olyan kifejezések között, amelyeket a köznyelv általában szinonimaként értelmez (pl. írásmagyarázat és hermeneutika, beszéd és nyelv, jel és szimbólum, szerző és elbeszélő között). Még a szakemberek véleménye sem egyezik az ilyen kifejezések bizonyos jelentéseiben, a legtöbb olvasó pedig nem értené meg őket szakmai magyarázat nélkül. Ha máshogy nem jelezzük, akkor az érthetőség kedvéért az ilyen kifejezéseket itt a szótári és nem az ezoterikus értelmükben használjuk, amint azt néhány hermeneutikai szakember javasolja. Ez a nehéz döntés nem minden esetben utasítja el az irodalomkritika és a retorikai kritika saját szókincsének kialakítására irányuló igényét.

5 (II) **Általános észrevételek.** Noha mi az *írott* bibliai szöveg jelentésével fogunk foglalkozni, fon-

tos leszögeznünk, hogy kezdetben mind Izrael, mind a keresztény közösség nem volt „a könyv válása”. Az egyiptomi szabadulás élményeinek sora, a nép kiválasztottsága, a szövetségkötés és az ország ígérete határozta meg Izrael identitását, mielőtt léteztek volna írásos beszámolók, amelyek később Tórává, vagy Pent.-szá váltak. Mielőtt írott evangéliumok léteztek volna, egy közösség már hinni kezdett az Isten eszkatologikus jelenlétében és tevékenységében, amely Jézusban öltött testet. (Hogy pontosak legyünk, a korai zsidókeresztények átmeneti állapotban voltak: a széles körben terjesztett saját összeállítású írásaik megjelenése előtt a legfontosabb hermeneutikai feladat az volt, hogy összekapcsolják Jézust az Izraelben már elfogadott írásokkal [amit később ÓSz-nek hívtak]. Ezzel szemben figyelemreméltó az, hogy nem írtak részletes kommentárokat az ÓSz könyveihez [mint ahogyan a holt-tengeri tekercsek szektásai tették, → 67:89], hogy Jézusra alkalmazzák őket. Inkább az ÓSz-ből vett terminológia és képi világ segítségével jellemezték és hirdették Jézust. Jézus volt a kulcs a „könyv” megértéséhez, és nem a „könyv” volt a kulcs Jézus megértéséhez, → 33). Amikor a vallásos élményt leíró „könyvek” létrejöttek, néhányuk hamarosan Izrael életének, illetve az egyház gyakorlatának és gondolkodásának meghatározó tényezőjévé vált. Fontos a „néhányuk” kifejezés, ugyanis a századokon át húzódó kanonizációs folyamat során bizonyos írásokat előbb nyilvánítottak szentnek, a kinyilatkoztatás tanújának, mint másokat: a törvényt, a prófétákat, a páli írásokat és az egyes evangéliumokat. A kereszténységben a „hit szabálya” (amely nem írott volt, de nem is volt független az elsőként elfogadott szent iratoktól) időnként megítélte, melyik melyek fogadhatók el további Szentírásként. A IV. sz-i és egy viszonylag végleges ÚSz-i kánon után az írott keresztény Biblia új státuszt kapott az egyház hitének következtében. Ennek ellenére is érvelhet valaki azzal, hogy a „könyv” hermeneutikája 1500 előtt sohasem vált olyan közvetlenül meghatározóvá, mint a reformáció után, vagy különösen mint az utóbbi századok amerikai protestantizmusának fundamentalista irányzatában.

6 Számos más tényező bonyolítja a Bibliával kapcsolatos hermeneutikát. A kánoni evangélium Jézust hitelesen mutatja be a keresztény közösségnek és (a kánonon keresztül) az egész egyháznak. Ugyanakkor más értelemben az írott megfogalmazás tekintélye sohasem váltotta fel teljesen Jézus tekintélyét, még akkor sem, ha ő nagyrészt csak ilyen írásokon keresztül ismerhető meg. A keresztény tanúság írott állapota nem nélkülözheti a leírás előtti állapotot. Továbbá – noha az alábbiakban hangsúlyozni fogjuk annak az állandó fontosságát,

amit a bibliai könyv hordozott, amikor először leírták – a modern irodalomkritika egy bizonyos eleme (→ 63) kiemeli, hogy egy valamikor leírt szöveg feltételezhetően önálló életet élt, és az eredeti szerző szándékain túl levő jelentést vagy jelentőséget is hordozhatott. Tehát létezik egy nem elhanyagolható leírás utáni állapot is.

7 Talán a bibliai hermeneutikában tapasztalható egyedülálló bonyolultság az oka annak a meggyőződésnek, hogy a Bibliának isteni és emberi szerzőséget is tulajdonítanak, így lesz az írott szöveg az Isten szava. Ez a sugalmazás fogalmához tartozik (→ 65:67–69). Ezt néha túlságosan egyszerűen úgy értelmezik, hogy Isten beszélt, vagy szavakat diktált, amelyeket az emberek leírtak. A *beszéd* mindazonáltal emberi kommunikációs módszer, tehát a Szentírás szavait emberi lények választották meg és foglalták írásba. Az isteni közreműködés jobban érthető az önfeltáró kommunikáció szempontjából, ami ezeken a szavakon keresztül jut kifejeződésre. (Ezt úgy jellemezték, hogy az „Isten szava az emberek szavaiban” jelenik meg, de ha a szót helyesen értelmezzük, akkor az „Isten szava” mind az emberi, mind az isteni összetevőt jelölheti.) Isten, mint a Szentírás szerzője, aki létrehozza a Szentírást, inkább a *szerzőség* szempontjából érthető meg, semmint az *író szerző* értelemben.

8 Manapság a hermeneutikával nagyon aktívan foglalkoznak, bőséges kapcsolódó irodalma van. Az aktuális kérdések egyenlő mértékben történő megvitatására korlátozott hely áll rendelkezésünkre, ami miatt az NJBC-nak ez a fejezete kihagy vagy drasztikusan lerövidít bizonyos témákat, amelyek hangsúlyosak voltak a JBC megírásakor (*JBC* 71:54–79; 93–99). A bibliai hermeneutika kezelésének egy lehetséges útja lehet a Szentírás jelentésének kutatásában használt különböző *kutatásformák* megvitatása, azaz a „kritika”: szövegkritika, történet-, forrás-, forma-, szerkesztés-, kánon-, olvasóközönségi, szociológiai, irodalmi-, struktúra- (strukturális, szemiotika), narratív-, retorikai kritika stb. Ugyanakkor ezeket a megközelítéseket nem azonos módon értelmezzük, és hagyományosan a *megvitatás* a kritika által felfedezett *értelemre* koncentrálnak, amelyet feloszthatunk szó szerinti, és átvitt értelemre.

9 (I) **Meghatározás.** Ahogy azt a középkorban használták (Aquinói Tamás: *Quodl.* 7, q.6, a.14), a *sensus litteralis* a Szentírásnak a szavak (*litterae* vagy *verba*) által közvetített jelentése volt, megkülönböztetendő a Szentírás „dolgaiban” levő értelemről (a *sensus spiritualis* vagy a *res*-ből eredő tipikus értelem; → 47). A téma korai egyházi írói nem igazán voltak tudatában az emberi szerzőnek, vagy nem törődtek a szerző tudatos szándékával, és így „szó szerintek” minősítettek mindent, amit a

A SZENTÍRÁS SZÓ SZERINTI ÉRTELMEZÉSE

szavak közvetíteni látszottak. Ez egyrészt ismert terminológiai zavarokat okozott a metaforák körül: ha Krisztus volt „Júda oroszlánja”, akkor a szó szerinti értelmezésnek megfelelően állatnak kellett volna lennie; innét származik a Szentírás szó szerinti értelmezésének alkalomszerű elvetése. Másrészt, az egyházi írók szabadon alkalmazták a Biblia szó szerinti értelmezését, mivel nem kellett igazolniuk a szövegben talált jelentés és a szerző eredeti szándéka közötti összefüggést. Az utóbbi szemléletmód visszhangjait találjuk meg néhány modern irodalomkritikus kifinomult, a szerző szándékainak történetkritikai felkutatásával szemben megfogalmazott reakciójában, amelyet ők megismerhetetlennek tartanak. Számunkra a „szó szerinti” az olvasás során felfogott értelemre vonatkozik, mivel a jelentés a szöveg és az olvasó közötti dialógusból ered. Anélkül, hogy lebecsülnénk a bibliai szövegek aktuális értelmezési lehetőségeit (amelyeket néhány irodalomkritikus kevésbé zavaróan „irodalminak” és nem szó szerintinek nevez), a legtöbb exegeta, amennyiben a Szentírás kommentárjaik alapján megítélhetjük, a szó szerinti értelem olyan definíciójával dolgozik, ami leginkább erre a megközelítésre emlékeztet: *a jelentés, amit az emberi szerző közvetlenül szándékol, és amit az írott szavak aztán közvetítettek.* A „közvetlenül” határozószó megkülönböztetné ezt az értelmet azoktól a szerteágazó jelentésektől, amelyeket a szerző szavai később felvehettek (a Biblia tágabb kontextusában, vagy amikor más helyzetben és időben olvasták), de amikről a szerző nem tudott. A meghatározás két eleme, a „szerző” és a „szavak közvetítettek”, pontosításra szorulnak, ha fenn akarjuk tartani a történetkritika és az irodalomkritika közötti párbeszédet.

10 *Szerző.* A szerzőség ókori értelmezése szélesebb volt, mint az író közkeletű modern fogalma. A Biblia könyveivel kapcsolatban pl. a „szerző” megnevezés legalább öt különböző viszonyt takar a személy, akinek a nevét a könyvhöz kapcsolták, és az ennek a személynek tulajdonított mű között (→ 66:89). Modern mértékkel mérve, a bibliai könyvek többsége anonim vagy pszeudonim, sok közülük bonyolult fejlődés és számos szerző közreműködésének az eredménye. Egyetlen kánoni evangélium szerzője sem nevezte meg magát. (A bibliai írókra utaló hímnem tulajdonnevek használata nem a hanyag nemeken alapuló nyelvezet vagy tudatos előítélet következménye. Nincs sem belső, sem külső bizonyítékunk, amely alátámaszthatná azt a meggyőző érvet, hogy a bibliai szerzők valamelyikénél volt. – REB) Mindezen komplikációk ellenére a definícióban levő, a szerző szándékára vonatkozó utalás megerősíti, hogy akik a bibliai könyve-

ket létrehozták, valamilyen üzenetet akartak közvetíteni az olvasóknak a saját korukban. Számunkra fontos, hogy amikor ezeket a szövegeket olvassuk, szem előtt tartjuk ezt az üzenetet, és megkérdezzük, számunkra mit jelentenek most ezek a szövegek. *Amit a szöveg most jelent,* az meglehetősen változatos lehet, de mindenképpen kell, hogy valamilyen kapcsolata legyen azzal, *amit a szöveg jelentett az első olvasók számára.* A kutatás, amelyre a meghatározás céloz, összecseng XII. Pius megállapításával (*DAS, EB, 550*): „Az értelmezők tartsák észben, hogy legfőbb és legnagyobb igyekezetük az legyen, hogy világosan megkülönböztessék és meghatározzák a bibliai szavaknak azt az értelmét, amit bet szerintinek mondunk..., hogy a szerző szándékát világossá tegyék.”

11 Visszautasíthatjuk az irodalomkritikának azt a szisztematikus szkepticizmusát arról, hogy valaha is megismerhetjük a nem jelenlévő szerző szándékát (ld. E. D. Hirsch: *Validity in Interpretation*, New Haven 1967, aki azt állítja, hogy a „szándékos félrevezetés” maga a tévedés). Mindazonáltal a józan ész azt súgja, hogy az ebbe az irányba tett erőfeszítéseinket nagy mértékben gátolja a 3000–1900 évvel ezelőtti, csak tökéletlenül ismert nyelveken, a miénktől jelentősen eltérő világnézetben és számunkra gyakran furcsának tűnő pszichológiai kontextusokban írott könyvektől való távolságunk. A kritikai tudomány egyik feladata az, hogy ne csak az olvasónak, hanem a kommentátornak is hozzuk tudomására a különbségeket. (Még a körültekintő kommentátorokkal is előfordulhat, hogy a bibliai szerzőket akaratlanul is a modern tudomány képeivel ábrázolják, például azért, mert helytelenül ítélik meg a szóbeli hagyományozás és emlékezés lazább kontextusát, vagy mert a nem szisztematikus bibliai gondolkodókat, mint pl. Pál is szervezett teológiai és antropológiai szemléletmóddal ruházzák fel.) Az intelligens vita arra összpontosít, hogyan alkalmazzuk a „szerzőt” olyan könyvekben, ahol a két személy, a tulajdonképpeni író és a redaktor/szerkesztő között jelentős időbeli vagy szemléletmódbeli távolság található. Az összeállítás „biblikus korában” (durván kb. Kr.u. 150-ig) gyakran találkozhatunk a korábbi írások jelentős redakciójával. Izajás könyvének összeállítása legalább 200 évnyi időtartamot ível át (→ 21:2–3). Nem csak az új szakaszokat adták hozzá az Izajás korából származó eredeti részekhez, hanem a betoldott részek módosították is az eredetinek a jelentését. Ámosz utolsó versei valószínűleg betoldások. A különben pesszimista könyv optimista konklúzióját alkotják (→ 13:24). Ilyen és hasonló példákban a szó szerinti értelmezés felkutatása magában foglal-

ja mind az eredeti részek szerkesztés előtti jelentését, mind a könyv szerkesztés utáni értelmét (→ 28).

12 *Amit az írott szavak közvetítenek.* A szó szerinti értelmezés definíciójának ez a része elsőbbséget biztosít a szövegnek, mivel a szerző szándéka mindaddig nem válik a Szentírás értelmévé, amíg ténylegesen írásba nem. (A szerző gondolatvilága és az általa írásban közvetített üzenet közötti különbségtétel fontos lesz a bibliai tévedhetetlenség határainak tárgyalásakor.) Különösen fontos leszögeznünk azt, hogy míg amit Jézus maga szándékolta a szavaiban, az nagyon fontos, ugyanakkor a szándék önmagában nem a *Szentírás* értelme, mivel Jézus nem volt evangélium írója. Valójában, mivel többnyire nem ismerjük a kontextust, amelyben Jézus szavai ténylegesen elhangzottak, lehetetlennek tartanunk, hogy pontosan megmondjuk, mit is jelentettek a szavak, amikor először kimondták őket. Egy evangéliumi szakasz szó szerinti értelme az egyes evangélisták által Jézus szavainak tulajdonított jelentés, aminek következtében ugyanazok a szavak más szövegek környezetben, ahová az evangélisták helyezték őket, más jelentést is felvehettek (→ 81:79). Az evangélisták értelmezésében kapjuk meg Jézus szavainak az értelmét, amit a Szentlélek sugalmazott az Egyháznak. Olyan sugalmazás ez, amely biztosítja a híveket afelől, hogy még ha az evangélisták túl is lépték Jézus tanítását, nem torzították el azt.

13 Az „amit az írott szavak közvetítenek” fogalmában burkoltan benne van a szerző által elképzelt hallgatóság/olvasótábor felfogóképessége is. Az erre a tényre vonatkozó reagálások korlátozhatják a túl bő fantáziájú elképzeléseket arról, mit akart a szerző írni. A csak konkordancia segítségével felfedezhető szétszórt bibliai szavak és szakaszok közötti kapcsolatokról szóló részletes értelmezéseket az alapján kell megítélni, hogy vajon az ókori szerző elvárhatta-e a közönségétől, akiknek konkordancia nem állt a rendelkezésükre, hogy felismerjék ezeket a kapcsolatokat. A vita arról, hogy a Márk 15,38-ban levő kettészakadt függöny a templom szentélyének a külső vagy a belső függönye volt-e, tisztázható, ha megvizsgáljuk Márk közönségének az összetételét, akiknek alapvető zsidó megtisztulási szokásokat is el kellett magyaráznia (7,3). Elvárhatta-e Márk egy ilyen hallgatóságtól, hogy tudják, hogy két függöny volt, és azok hol helyezkedtek el?

14 (II) *A szó szerinti értelmezés általános problémái.* A következőkben nem az egyes szerzők és könyvek értelmének meghatározásához szükséges szabályokat fogjuk kifejteni (a szavak pontos fordítása, a helyes kifejezések és mondatszerkezetek, a szövegek környezet, sajátos stílus és nyelvhasználat stb.). Ami minket érdekel, azok a Biblia megközelítésének általános kérdései, olyan kérdések, amelyek mind a mai vallásos, mind a tudományos helyzetet

tükrözik.

(A) *Különböző exegetikai lehetőségek.* A lelkesedést, amely mindenkit arra ösztönöz, hogy olvassa, ismerje és megértse a Szentírást, hamar lehet az a kényes tény, hogy gyakran nem kis feladat meghatározni, mit is akart az ókori szerző közölni. Bár a szó szerinti értelmet gyakran egyszer értelmezésnek is hívják, csak komoly erőfeszítés után válhat egyszer vé. Az újságok tőzsdei táblázatai is egyértelműek, de csak azoknak, akik vették a fáradságot, és megtanulták olvasni őket. Ki az, aki szerint az évezredes Biblia olvasása egyszeribb, mint a ma reggeli újságé? Ahogy XII. Pius a *DAS*-ban (*EB*, 35-36) kijelentette: „Egy szakasz szó szerinti értelme nem mindig olyan nyilvánvaló az ókori keleti szerzők beszédében és írásában, mint amilyen nyilvánvaló az a saját korunk m. veiben.” A szükséges lépések minimalizálása vagy kiiktatása fundamentalista zavart okoz. Mindazonáltal a Szentírás gyümölcsöző olvasása nem válhat egy írástudó elit kiváltságává. Ennek a zsákutcának a megítélése során figyelembe kell venni az olvasók különböző képességéből adódó különböző elvárásokat. Tegyük félre a tanárokat és a papságot majd tanító leendő professzorok egyetemi szint bibliai tanulmányaihoz szükséges formális előfeltételeket, és koncentráljunk a Bibliát tanulmányozók és olvasók két csoportjára: hivatásosakra és általános közönségre.

15 *HIVATÁSOS OLVASÓK.* Azoknak, akik prédikálni és tanítani fognak (klérus, hitoktatók, Bibliakör vezetők) – akiknek a Biblia ismerete jelentősen befolyásolja azt, ahogy Isten szavát tolmácsolják másoknak –, komoly erőfeszítéseket kell tenniük, ha meg akarják ragadni azt, amit a Szentírás szerzői közölni akartak. Különböző anakronisztikus elképzelésekkel és fogalmakkal fogják megterhelni a szerzőket. (A probléma itt nem az átvitt értelemben történő magyarázat érvényessége, hanem a felületes benyomásokot nyújtó túl egyszer sített szó szerinti magyarázat elkerülése, azaz, mint amikor egy áltudományos antievolucionista elmélet megpróbál alkalmazkodni a Teremtés szerzőjének szándékaihoz, akinek valójában nem voltak tudományos kozmológiai ismeretei, és akinek a teremtésről alkotott fogalmi annyira szimbolikusak voltak, hogy azok az evolucionisták és a nem evolucionisták számára egyformán furcsának tűnnek.) Azok számára, akik professzionális szintű tudásra vágynak, rendkívül fontosak a kiegészítő háttér-információk a bibliai földrajzról, régészetről és a bibliai szövegek továbbadásáról. Két segédtudomány különösen fontos: a történelem és a nyelv.

A bibliai kor történetének ismerete. Az Isten egy bizonyos nép történelmében véghezvitt tetteinek története érthetetlen, ha elszakítjuk a közel-keleti történelemtől. Az Isten tetteinek a történelemtől való elválasztása és időtlenné tétele eltorzítja a Biblia

alapvető üzenetét, ti. hogy Isten csak bizonyos körülmények között és bizonyos időkben (úgy mint a te és az én időmben) tevékenykedik. Amit itt kijelentünk, az különösen illik az ÓSz történeti és a prófétai könyveire, azaz a Biblia jó kétharmadára. Sok tanuló, aki nem tud megbarátkozni a rég elpusztult civilizációk évszámaival és eseményeivel, az ókori történelem iránti érdeklődés hiánya miatt lemarad a Biblia leggazdagabb szakaszairól (→ 77:104, 112). Talán vonzóbbá tehetők a modern ízlés számára ezek a régiségtani ismeretek, ha hozzáveszünk a szükséges szociológiai szempontot is: nem csak a királyi udvarokról, nemzetközi politikáról és háborúkról, hanem a bibliai történetben szereplő emberek életéről szóló ismeretanyagot. A XX. sz. utolsó harmadában megszáporodtak a Bibliáról szóló szociológiai tanulmányok. A tudósok igénylik, hogy az izraelita történelem társadalmi küzdelmeit a saját korunkból ismert szempontok szerint ítéljük meg, pl. parasztlázadás a föld birtoklásának jogáért (→ 69:73–76). A korának vallásos és politikai társadalmától elidegenedett ÚSz-i kereszténységet a modern szekták elidegenedésének fényében vizsgálják (→ 70:82). Noha ezt a társadalmi elemzést néha túlzásba viszik, mégis segít aláhúzni a bibliai kor minden szempont szerinti megértésének fontosságát.

16 Egy másik fontos segédtudomány a *bibliai nyelvek ismerete*. A Bibliát tanulmányozóknak csak egy kis százaléka lehet jártas a héberben, arámban és görögben, a professzionális bibliaismerethez szükséges azonban bizonyos tájékozottság ezeknek a nyelveknek a szerkezetéről, gondolkodásmódjáról. Ez az elvárás szintén szükséges ahhoz, hogy elismerjük: Isten meghatározott időben és helyeken lépett fel – az üzenete más formát öltött volna, ha más nyelven fejezte volna ki. Ha valakinek nincs fogalma a héber igeidők kiterjedt rendszeréről, akkor nehezen fogja megérteni a prófétai szövegek bizonytalan időmeghatározásait, amik ezeket a próféciákat nem csak a jövőbeli, hanem a jelenbeli beteljesülésre is kiterjesztik. Az alapvető biblikus teológiai szókincs egy része túlmegy a fordításon, pl. az *esed* (szövetségi jóindulat, kegyelem) az ÓSz-ben, vagy az *alétheia* (igazság) az ÚSz-ben. A modern fordítások a szélesebb fogalmi tartalomnak csak egy részét adják vissza. Az ÓSz-i költészet gyakori szójátékai a hasonló hangzású szavakkal, az ÚSz-ben pedig a hasonló gyök szavakkal, mind elvesznek a tudós számára, aki nem jártas a bibliai nyelvekben. Ha csak az anyanyelvünk az egyetlen nyelvi eszközünk, jó szentírásismeretre tehetünk szert ugyan, de nem professzionálisra.

17 AZ ÁTLAGOS OLVASÓ, akinek nem hivatása a Biblia hirdetése vagy tanítása, de szeretné megérteni az üzenetét a saját élete és a közös hit táplálása érdekében, szintén szükséges, hogy tegyen bizonyos erőfeszítéseket az olvasás során. A zsidók-

eresztény vallás arra a hitre épül, hogy Isten párbeszédet folytatott az emberekkel, és hogy a Biblia ennek a párbeszédnek a privilegizált eszköze (ld. S. M. Schneider „How to Read the Bible Prayerfully” c. röpiratát [Collegeville 1984]). A bibliai kommunikáció túlmegy a szavak értelmének felfogásán. A tanult tudósok, akik nagyszerűen fel vannak készítve arra, hogy megértsék, mit akart a bibliai szerző a saját korával közölni, talán nem is veszik észre, mit jelenthet a szöveg a saját életük számára. Továbbá a Szentírás jelentős része mindenki számára könnyen érthető, mert egyetemes érzéseknek ad hangot, pl. néhány zsoltár és Jézus néhány egyszeri története. Akinek nincsenek szakmai ismeretei, lelki vigaszt és megvilágosodást nyerhet a Bibliából. Az ő felismerésük azon az élményen alapul, amit a Biblia elmesél. Egy átlagos, intelligens zsidónak vagy kereszténynek azonban a Szentírás olvasása során figyelembe kell venni, mit akart a szerző közölni, mivel az üzenet, amit az ő korához intézett, az Isten sugalmazott üzenete. Az emberi szerző elsődleges feladata az volt, hogy érthető legyen a saját korában, tehát a miénktől távol álló nyelven és kultúrában kellett írnia. Amit írt, az jelentést közvetít a számunkra, de nem láthatta előre a mi körülményeinket, és nem írhatott nekünk a saját korunkban. Ha az ő szövegéből ki akarjuk hámozni a saját körülményeinkre vonatkozó üzenetet, akkor mindig szembe találjuk magunkat azzal a problémával, hogy vajon létrehozzuk-e a valódi kommunikációt, vagy annak csak az illúzióját, amelynek során mi magunk visszük bele a szövegbe azt az értelmet, amit meg akarunk benne találni (egzegézis). A garanciát abban találjuk meg, ha érthető kapcsolatot létesítünk aközött, amit a szerző közölni akart, és aközött, amit a szöveg most látszólag jelent. Ez a kapcsolat gyakran feszültségekkel és javításokkal teljes. A szó szerinti értelem alkotja ennek a kapcsolatnak az egyik oldalát, és azt az alapvető háttérinformációt, ami lehetővé teszi az átlagos olvasó számára ennek az értelemnek a felismerését, ugyanis a tudósok azért írnak és tanítanak, hogy az átlagos közönség számára a széleskörűen elfogadott nézeteket hozzáférhetővé tegyék.

18 Marad azonban egy vélemény, amely elveti, hogy az átlag olvasónak erőfeszítéseket kell tennie a Biblia gyümölcsöző olvasása érdekében. Ez a nézet egyrészt a tudományos nehézségek primitívizált felfogása. Másrészt találkozhatunk azzal a gondolattal is, hogy ha a tudósok kooperatívok lennének, megkönnyíthetnék az olvasási folyamatot a Szentírásnak az átlagember számára is érthető nyelvre fordításával. Alább említeni fogjuk (→ 54) a mítosztalanítási próbálkozásokat és a jogos Szentírás értelmezési igényt, a megfogalmazás tehát nem lehet akadály. A modern nyelv bibliafordítások bizonyos mértékig visszaadhatják a bibliai gondolatokat és segíthetik a megértést. Sok bibliai

kép azonban nem modernizálható. Ha ezek lefordíthatók, akkor nem nélkülözhetjük őket, mert a bibliai üzenet szerves részei, pl. a Jel szimbolizmusa. Az előadás idegenszer sége a bibliai üzenet idegenszer ségének a kifejezése, ez kihívás, és erőfeszítésünkbe kerül az elsajátítása. A bibliai szerző és a mi világképünk közötti különbség miatt az ókori mentalitás megértése érdekében szükséges a modern olvasók oktatása, hogy megértsék mind az üzenetet, mind a módot, amit az a bizonyos gondolkodásmód adott az üzenethez.

19 Az erőfeszítést nem igénylő szentírásolvasás elve mögött levő hipotézis Isten tevékenységére vonatkozik. Ha ő vezető szerepet töltött be a Szentírás összeállításában, akkor ő a biztosíték arra is, hogy minden érdeklődő számára értelmes lesz az írás. Ha régen az írástudó, de egyszer nép olvasta és szeretete a Szentírást, akkor miért ne tehetnék meg ugyanezt a szentírásstudományban járatlanok ma is? Vajon Isten segítsége egyetemes gyógyír az emberek különböző körülményeire is? Különbség van a gyakran minden képzettséget nélkülöző elmúlt generációk és a jelen generációk között, akik általános és középfokú műveltséggel rendelkeznek, de vallásos vagy szentírásstudományi jártassággal nem. Az általános műveltségük következtében tudatosan vagy nem tudatosan, de feltesznek olyan kérdéseket, amik az elmúlt nemzedékeknek nem jutottak eszébe. Például aki legalább általános iskolai műveltséggel rendelkezik, nem olvashatja úgy a Ter első fejezeteit, hogy meg ne kérdőjeleznék, hogy a világot valóban hat nap alatt teremtették. Bibliai ismeretek szükségesek ahhoz, hogy különbséget tegyünk a Ter vallási tanítása és a szerző naiv féltudományos perspektívája között. Ha a Bibliát megfelelő érthetőséggel akarjuk olvasni, akkor az általános műveltségünknek arányban kell állnia a biblikus műveltségünkkel, ekkor meg tudjuk válaszolni azokat a kérdéseket, amiket az általános műveltségünk alapján felteszünk. Ez az elvárás célzás a magra, amely Isten ígéje, de állhatatos földművelés hiányában nem hoz bő termést még a jó földben sem (Lk 8,11.15).

20 (B) A relevancia kérdése. Az a gondolat, hogy a Biblia „klasszikus”, még ha túlhangsúlyozottan is, azt jelenti, hogy közönséges megismerés által az egyes olvasótól független relevanciával rendelkezik. Ennek az igazsága vagy szépsége teszi alkalmassá arra, hogy minden kor és kultúra emberéhez szóljon. (A „klasszikus” kérdéshez ld. D. Tracy: *The Analogical Imagination*, New York 1981; K. Stendhal: *JBL* 103 [1984] 3-10.) Az emberek valamilyen célból olvassák a Bibliát, és akár bevallják, akár nem, az exegéták is bizonyos cél érdekében magyarázzák azt. Egy kis hányadukat a Biblia az irodalmi értéke miatt érdekli, vagy az ókori történelmi tények miatt, vagy mint egy vallás része. A nagy többséget viszont az életben betöltött vallási

jelentősége miatt. A kritikai exegézis, különösen a XVII. és XVIII. sz.-ban, a bibliai szövegekre tanításbeli kérdéseket alapozó dogmatikus teológiával való szembenállásból ered. Az objektív igazság kereséséből eltúlzott ideált fejlesztett ki, amely kiszorította a vallási relevancia kérdését. (Jegyezzük meg azonban, hogy ily módon a történetkritikai exegézist *nem* fogadta el a XX. sz.-i római katolicizmus. Pápák támogatták [→ 72:6–9] és nem bélyegezte meg a dogmatikai és egyházi irányítástól való függetlenség vágya.) Ez a kizárás ellentétben állt azoknak a vallási érdekeivel, akik tudományos segítséget kerestek, így teremtették meg az irrelevancia vádját. Túlzó vád volt, eléggé valótlannal vádolták vele a II. Vatikáni Zsinat után kialakult római katolikus exegézist, és ma már egyre kevésbé igaz az exegézisre általában. A szó szerinti értelem utáni kutatásnak van egy leíró hajlama, de ez a vallási érzékenység és relevancia utáni kutatásra a legjellemzőbb. A szó szerinti értelemnek erős vallási célja volt a szerző saját korában, a Biblia dinamizmusa pedig nyilvánvalóvá teszi a folyamatos vallási relevanciát. Fontos különbséget tenni aközött, mit jelentett és mit jelent egy bibliai szakasz, de ezek a jelentések nem lehetnek teljesen függetlenek egymástól.

21 Ennek ellenére vannak problémák a relevancia hatásköre és közvetlensége körül. Bizonyos értelemben a Bibliában minden fontos és releváns lehet valakinek, valamilyen célból. Akkor következhet be csalódás, amikor a tanítók tévesen ítélik meg, mi a megfelelő a tanulók hivatásának és érdeklődésének. Indokolatlanul sok időt fordítanak olyan speciális kérdésekre, amik komoly kutatást érdemelnenek. Még gyakoribb, hogy a tanulók az azonnali gyakorlati útmutatások keresése közben nem ismerik fel, miért van szükségük a bibliai ismeretekre a hosszú távú céljaik eléréséhez. A Szentírás szövegének feldolgozása az exegézissel nem olyan hamar megtérülő befektetés, mint a bibliai témákból szintetizált eredmények lesz része. A bibliakutatók speciális érdeklődése általában megfelelő, hacsak egy bizonyos érdeklődést nem teszünk meg elsődlegesnek, így a Biblia tanulmányozása irrelevánsnak is tekinthető, ha nem találkozik az érdeklődésünkkel. A Biblia szerzői nem a teológusoknak, prédikátoroknak vagy aszkétáknak írtak. Az Isten kinyilatkoztatásáról tanúskodnak, s amit leírtak, az ember és az Isten közötti életszer kapcsolatra vonatkozó könyvek gyűjteménye. Különösen az ÓSz hozza kapcsolatba Istennel az életnek nem csak a spirituális és teológiai szempontjait, hanem a szekuláris, a fájó (háború, romlottság) és a hétköznapi (politikai történelem, kisfajú uralkodók, túlhajszolt papok) szempontokat is (→ 27:5–6 köv.; → 29:5–8). Ha ebből a teljességből csak azt válogatjuk ki, amik vallásilag vagy spirituálisan fontosnak tartanak a számunkra, akkor megfosztjuk a Szentírást attól a

lehetőségtől, hogy kiegyenesítse a vallási elhajlásokat, beleértve azt a fel nem ismert tény is, hogy Isten jelen van a hétköznapi történelemben a nehezen érthető, emberek által véghezvitt tetteiben. Beláthatjuk, milyen elfogultan olvasták a Szentírást az elmúlt generációk, és mennyire eltorzították azt a saját céljuknak megfelelően. Óvatosnak kell lennünk, hogy a közvetlen jelentés keresése ne kanonizálja az általunk fel sem ismert elfogultságunkat. Ha csak azt adjuk tovább a következő generációknak, amit mi fontosnak találunk az Írásban, akkor cenzúrázzuk az Isten szavát, ugyanis amit a mi korunkra nézve nem tartunk aktuálisnak, az egy későbbi generáció számára lényeges lehet.

22 A Katolikus Egyház bibliamagyarázatának történelme során mindig volt olyan törekvés, amely a hangsúlyt a szó szerinti exegézis elsőbbségére helyezte (pl. Jeromos, a középkori Szt. Viktor-i iskola, Richard Simon), ezt a törekvést gyorsan bekebelezte egy vonzóbb mozgalom, amely a Szentírás teológiai vagy spirituális szempontjait hangsúlyozta a szó szerinti exegézis szinte teljes kizárásáig. Így győzte le Órigenész spirituális exegézise Ágoston fáradozásain át Jeromos szó szerinti exegézisét, a Szt. Viktor által gyakorolt exegézist a skolasztika későbbi teologikus és filozofikus Szentírás-használata, Bossuet és Pascal népszerű tekintélye pedig R. Simont (→ 69:6). Ez a történelem arra figyelmeztet minket, hogy a szó szerinti exegézis legyen óvatos és vallásosan releváns, nem pedig csak régiségtanilag informatív. De arra is felhívja a figyelmünket, hogy a Szentírás tanulmányozói és tanítói ne engedjék magukat félrevezetni olyan könnyebb utakra, amelyek hosszútávon eltávolítják őket a bibliai szövegtől. A II. Vatikáni Zsinat által is megerősített *DAS* körlevél a szó szerinti jelentés alapos felkutatását századok óta először tette a katolikusok számára valós lehetőséggé (→ 72:21, 29). Csak az idő fogja megmutatni, hogy ezt a lehetőséget kihasználjuk-e, vagy hagyjuk elveszni.

23 (C) **Az irodalmi m faj megállapítása.** Bármilyen írás szó szerinti értelmének a keresése során lényeges meghatároznunk az író által használt irodalmi formát. A modern könyvtárban a könyvek m -fajok szerint vannak csoportosítva: szépirodalom, költészet, történelem, életrajz, dráma stb. A típust gyakran a könyv borítóján is feltüntetik. A *csoportosítás* szó ne tévesszen meg senkit, mivel ez a fogalom (és ez érvényes mindenre, ami ezután következik) nem csupán taxonómikus. A különböző irodalmi formákat különböző elvárásokkal közelítjük meg, és sokféleképpen tanulhatunk belőlük. Egy történelemkönyv vagy egy regény szólhat ugyanarról a személyről vagy eseményről, de a tények és a fantázia különböző fokait várjuk el tőlük. Ugyanígy a költészetrel kapcsolatban nincs értelme tényekről vagy kitalálásról vitatkozni. Mindazonáltal mindhárom közvetíthet igazságot, és néha az egyik olyan

igazságot is közvetíthet, amit a másik nem tud.

Bizonyos kánoni értelemben a Biblia mint egész egy egységes könyvet alkot (→ 73), de eredete szerint tulajdonképpen könyvtár (→ 72:40) – az ősi Izrael és az I. sz-i keresztény egyház könyvtára. Ez a könyvtár felmutatja mindazt a változatosságot, amit egy tagolt, csaknem 2000 évet felölelő kultúrától elvárhatunk. A Bibliában a könyvtár könyveit saját borítójuk nélkül egybekötötték. Nagy előrelépés lenne, ha az általuk képviselt irodalmi m faj szerint csoportosítanánk őket. Ezt jelenti a szerző által használt irodalmi forma (*genus litterarium*) meghatározása. A *DAS* körlevél és a II. Vatikáni Zsinat ezt a megközelítést minden komoly bibliakutató számára előírja (→ 72:14, 22). Tehát az első kérdés, amit a Biblia bármely részével kapcsolatban fel kell tennünk, az az, hogy milyen irodalmi m fajról van szó. Az irodalmi m fajnak ez a hangsúlyozása a német formakritika, azaz *Formgeschichte* (→ 70:42–45; → 69:38) hajtása. A klasszikus formakritikát elsősorban az egyes könyveket alkotó alfejezetek érdekelték; itt a fő figyelem a könyv m fajára irányul.

(Berger, K.: *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984. Hayes, J. H. [szerk.]: *Old Testament Form Criticism*, San Antonio 1974. McKnight, E. V.: *What Is Form Criticism?*, Philadelphia 1969. Redlich, E. B.: *Form Criticism*, London 1939. Tucker, G. M.: *Form Criticism of the Old Testament*, Philadelphia 1971.)

24 Tágabb értelemben természetesen az irodalmi stílus meghatározása már korai időktől fogva alapelv volt, ha nem is mondták ki. II. Gamáliel rabbi idejétől (I. sz. vége) a zsidók az ÓSz könyveit Törvényre, Prófétákra és Írásokra osztották (→ 66:22, 29). A könyveknek a keresztény felosztása Pent.-ra, történeti, prófétai és bölcsességi könyvekre még közelebb áll a m fajok szerinti csoportosításhoz. Csak a modern korban, az Izraellel kortárs népek irodalmának felfedezésekor értettük meg, milyen sok irodalmi m faj létezett az ókorban. A teljesség igénye nélkül illusztráljuk most ezt az ÚSz-nél változatosabb ÓSz-gel. Változatos költészetrel találkozunk az ÓSz-ben: a Pent. elbeszéléseit aláfestő epikus költészet, a Zsolt és Én-ben található lírai költészet, a Péld, Sír és Bölcs-nek didaktikus költészete, a Jób-ban pedig drámai elemeket találunk. A prófétai könyveken belül megkülönböztetünk prófétikus és apokaliptikus könyveket (→ 19:5–18). Nem csak egy, hanem számos történetforma található az ÓSz-ben: Dávid udvari történetének (2Sám 11 – 1Kir 2) tényszerű, élesen elemző, valószínűleg szemtanú által írt történetei; stilizált, rövidített udvari feljegyzések a Kir és Krón könyveiben; regényes és egyszerű epikus történelem a Kiv nemzeti mondájában; hajdani nagy férfiak és nők történetei a pátriárkákról szóló beszámolókbán. A Ter elbeszéléseiben pedig még az emberiségről és a gonoszúságról szóló

őstörténettel is találkozhatunk, mely más nemzetek tanaiból is kölcsönöz legendákat, és a monoteista teológia eszközeiként használja fel őket (→ 2:10–13). Továbbá kitalált mesék, példabeszédek, allegóriák, példázatok, maximák, szerelmi történetek stb. A különböző stílusok egy komplex könyvvé gyúrása oka lehet az interpretáció módosulásának.

25 Ha az olvasó már meghatározta az adott bibliai könyv vagy szakasz irodalmi formáját, akkor az arra a m fajra vonatkozó szabályok segítenek megvilágosítani a szerző szándékát, azaz az irodalmi értelmét. Ha Jónás története költött példabeszéd, akkor az olvasónak el kell fogadnia, hogy a szerző *nem* Izrael és AsszírIA viszonyának a történelmét adja és a bálna gyomrában levő próféta történetét, nem mint valós eseményt mondja el, hanem a szerző Istennek a pogány népek iránt érzett szeretetének mély igazságát közli. Ha a Józ 10,13 kijelentése a nap megállásáról egy poétikus győzelmi ének töredékéből származik, akkor az olvasó ezt a költői szabadság fényében bírálja el, és nem a szigorú történetírás szabályai szerint. Ha a Sámson elbeszélések népmesék, az olvasó nem tulajdonít nekik ugyanolyan történelmi hitelességet, mint Dávid udvari történetének. A múltban a Biblia körül kialakult sok nehézség abban gyökerezett, hogy nem ismerték fel az irodalmi formák változatosságát, valamint hogy tudományos történetírásként értelmezték a Bibliának azokat a részeit, amelyek nem történetiek, vagy csak a szó köznapi értelmében azok. Az ÓSz-ből vettünk példákat, de ugyanez a probléma megvan az ÚSz-ben is. Az evangéliumok nem tudományos történelmi Jézus-életrajzok, hanem a korai egyház Jézusról szóló tanítása és prédikációja, azok pontosságát pedig a tanítás és a prédikáció normái szerint kell megítélni (→ 72:35). A gyermekségtörténetek stílusukban eltérhetnek a Mt és a Lk többi részétől.

26 Az irodalmi m faj meghatározásán alapuló megközelítéssel kapcsolatban két téves elképzelés szokott felmerülni. Az egyik szerint bizonyos konzervatívok az irodalmi m faj meghatározásának kérdését úgy tekintik, mint kísérletet a bibliai szakaszok történelmi hitelességének csorbítására, ezért veszélyesnek találják ennek az elméletnek az alkalmazását a Biblia fontosabb részeire. De minden írásos feljegyzés besorolható valamilyen irodalmi stílusba. A tényszerű történetírás is egy m faj, és a regényes szépirodalom is az. Mindkettő létezik a Bibliában, mint ahogy e két véglet közötti többi m faj is. Ha valaki jól megfogalmazott a Biblia egy bizonyos szakaszát szépirodalomként határozza meg, akkor ezzel nem sérti az adott szakasz történelmi hitelességét, mivel az sohasem volt történetírás, csak a szerző kommunikációs szándékát ismeri fel. A másik téves elképzelés a sugalmazás és a változatos bibliai stílusok közötti viszonytal kapcsolatos. Úgy érzik egyesek, hogy ha a Biblia valamely részét a

kitalált szépirodalom m fajába soroljuk, akkor ezzel csökkentjük vagy kikezdjük annak sugalmazottságát. A *DAS* (EB, 559) körlevél adja meg a választ: Isten bármilyen m fajban sugalmazhatott, amely nem méltatlan vagy félrevezető, azaz nem áll ellentétben a szentségével és igaz voltával (pl. pornográfia, hazugság). A bibliai szépirodalom éppúgy sugalmazott, mint a bibliai történetírás.

27 (D) **Irodalomtörténet és redakció.** Miután meghatároztuk a kérdéses m fajt, a szó szerinti értelem keresése felé vezető úton a következő lépés a tanulmányozott könyv vagy szakasz „irodalomtörténetének” a meghatározása. A bibliakutatásban ez speciális probléma, tekintve a hosszú szerkesztési folyamatot (→ 11). Ki kell bogozni a Pent. egyes hagyományait, az Iz-t alkotó gy jteményeket, Jeremiás próféciáinak kronológiai sorrendjét (amely eltér a bibliai könyv jelenlegi sorrendjétől). Az evangéliumokban fontos tudnunk, hogy Jézus egy bizonyos mondása Mátétól, Márktól, a Q-ból vagy az evangélista saját forrásából került-e Lukácshoz. Ilyen irodalomtörténeti vizsgálatot nem végeztek a bibliai exegézisben, mert az értéke főleg csak régiségtani, de sokat elárulhat a szerzőről, aki a saját munkájának összeállítása során korábbi forrásokat használt fel. Ezeknek a forrásoknak az összekapcsolása és adaptációja a végső kompozíció szó szerinti értelmét tükröző teológiai szemléletmódról árulkodhat.

28 Itt érintjük a Bibliának a *szerkesztéstörténet* néven ismert megközelítését. Ha a *formatörténet* a Bibliában levő különböző irodalmi formákkal, típusokkal és a rájuk vonatkozó szabályokkal foglalkozik, akkor a *szerkesztéstörténet* területe az, ahogyan ezek az irodalmi m vek az író általános célját szolgálják. Például az evangélium exegétái csak rész munkát végeznek, amikor egy történetet bizonyos példabeszéd-típusba sorolnak és meghatározzák, mennyire felel meg a típus általános szabályainak. Miért került bele ez a példabeszéd az evangéliumba, és miért helyezték éppen ebbe a kontextusba? Milyen jelentést kapcsol hozzá az evangélista? Ha ezeket a kérdéseket meg akarjuk válaszolni a kompozíciós szándékról, akkor további lépéseket kell tennünk az Írás szó szerinti értelmének meghatározása felé.

29 A már bemutatott lépések (az irodalmi forma meghatározása, irodalomtörténet, kompozíciós szándék) után az exegétának az egyes önálló szakaszok és versek szó szerinti jelentését kell feltárnia. Ugyanazt az eljárást kell alkalmazni, mint bármely más ókori m esetében. A bibliai könyvek 90-95 százalékának szó szerinti értelmét a közönséges értelmezési szabályok észszerű használatával meghatározhatjuk. Vannak bizonyos szakaszok, melyeknek a jelentése így nem közelíthető meg, mert a szöveg a továbbadás során romlott, mert ritka szavakat használtak, mert a szerző homályosan fejezte

ki magát, vagy mert nincs elég ismeretünk a kontextusról. A kutatás azonban folyamatosan fényt derít még az ilyen szakaszokra is. (Ld. O. Kaiser és W. G. Kümmel: *Exegetical Method: A Student's Handbook*, New York 1967; R. S. Barbour: *Traditio-Historical Criticism of the Gospels*, London 1972; N. Perrin: *What Is Redaction Criticism?*, Philadelphia 1969.)

30 Most a Szentírás értelme felé fordulunk, amely továbbmegy a szó szerinti jelentésen, azaz olyan jelentés, amely definíció szerint nem korlátozódik arra, amit az emberi szerző közvetlenül szándékolt vagy közvetített a leírt szavaiban. Egyrészt az ilyen „többjelentés” megtalálható *minden nagy m ben*, amelyet későbbi korban olvasnak, mivel a klasszikus írók kitágítják a következő olvasógenerációk horizontját. Az eredeti szerző gyakran nincs tudatában ezeknek a jövőbeli olvasóknak, de a leírt szavai új világban, új problémákról szóló dialógusokban teljesednek ki. Másrészt az allegorikus jelentés kérdése kifejezetten jellemző a Szentírára. A megírása után a szerző könyvét beleillesztették egy gy jteménybe, melyet Bibliának nevezünk. Ez az új elhelyezés, amelyet a szerző aligha látott előre, nagyban módosította a könyv szándékát. (Pl. Lukács úgy tekintette az evangéliumát és a Csel-t, mint egységes m vet, de a kánoni elrendezés szétválasztotta őket. Az is lehetséges, hogy a Jn szerzője, aki egyedüli

szemtanúnak tekinti magát, nem örült volna annak, hogy a m vét az evangéliumoknak nevezett m vek mellé és azokkal egy szintre helyezik.) A könyvek egymás mellé helyezése olyan kapcsolatokat hoz létre a Bibliában, amelyeket egyetlen szerző sem hozhatott volna létre, ezzel egyszersmind felnagyítja az eredetileg szándékolt jelentést is. Továbbá a kánoni gy jtemény megszilárdulása után még mindig tovább élt az a hit, hogy a Bibliának isteni „szerzője” van, ami azt is jelenti, hogy a Biblia minden kor olvasója számára Isten szava. Az olvasóknak/hallgatóknak ez az Istennel való szoros biblikus kapcsolata (a prédikációk katalizációjával vagy anélkül) felfed bizonyos jelentést azon túl is, amelyet az emberi szerző korlátozott körülményei között meglátott.

Az allegorikus jelentés felismerése egyidős a Szentírással, és gyakran erőteljesebb hatást gyakorolt az emberek életére, mint a szó szerinti jelentés. Azonban felsőbbrend ségi problémát is rejt magában. Mikor sz nik meg a kutatás exegézis lenni (a szövegből fakadó jelentés meghatározása) és válik eisegésissé (a szövegfelruházása tőle idegen jelentéssel)? Mikor folyik valódi dialógus a szöveg és az aktuális olvasók között? Mikor lesz a szöveg több annál, mint alap az olvasóknak arra, hogy a saját előzetes véleményükről vitázzanak? Mennyire válasz a felsőbbrend ség problémájára a szó szerinti

ALLEGORIKUS ÉRTELMEZÉSEK

és az allegorikus jelentés közötti viszony? Az allegorikus exegézis története ilyen kérdésekre világít rá.

31 (I) **Az allegorikus exegézis története.** A sok különböző megközelítés bemutatása során a mélyebb jelentéssel szembeni érzékenység lesz az egységesítő tényező. A cél értékét nem csökkenthetik a feltárt nehézségek.

(A) **Az újszövetségi kor vége.** A Biblián belül is találkozhatunk azzal, hogy a Bölcs 11–19 szerzője az egyiptomi csapások és a kivonulás régi elbeszéléseit felhasználva a saját kora számára kiolvassa belőlük a szabadulás témáját. A múlt és a jelen közötti párhuzam látható ebben a fajta exegézisben. További példa lehet az a párhuzam, amit a Dtlz von az egyiptomi kivonulás és a babiloni hazatérés között. Az ilyen kapcsolatok arra az elgondolásra épülnek, hogy Istennek a nép érdekében véghezvitt tettei a h ség mintáját követik: ő ugyanaz tegnap, ma és mindörökké. Nem a ciklikus történelem-

szemléleten alapul.

32 A Kr.e.-i utolsó évszázadokban lezajlott változásoknak mély hatásai voltak mind a zsidó, mind a keresztény exegézisre. Míg az ókor korábbi századaiban a prófétákat elsősorban olyan embereknek tartották, akik az Istennek a közvetlen jövőre vonatkozó tervéről szóló tudásuk birtokában a saját korukhoz szóltak, most a régi prófétákról úgy gondolták, hogy a távoli jövőről prófétáltak. Az apokaliptika (→ 19:19–21) jelentős tényező volt ebben a hangsúlyeltolódásban, a Dán-ben ugyanis egy VI. sz.-i prófétának olyan eseményekről van látomása, amelyek majd csak a II. sz.-ban következnek be. A prófétáknak és más bibliai íróknak (pl. a zsoltárosoknak) ez az értelmezése hozta létre a qumráni peser exegézist (→ 67:89), ahol az ősi könyvek minden sorát abból a szempontból értelmezték, hogy mi fog történni a qumráni szektával századokkal később.

(Brooke, G. J.: *Exegesis at Qumran: 4QFlorilegium*, JSOTSup 29, Sheffield 1985. Bruce, F. F.: *Biblical Exegesis in the Qumran Texts*, Grand Rapids 1959. Fitzmyer, J. A.: „The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament” *NTS* 7 [1960–61] 297–333. Gabrion, H.: „L’interprétation de l’Écriture dans la littérature de Qumrân” *ANRW* II/25.1, 779–848. Horgan, M. P.: *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books*, CBQMS 8, Washington 1979, különösen 244–259.)

33 Az ÓSz-i profétáknak és a zsoltárosoknak ez a fajta értelmezése bizonyos mértékig megmagyarázza azokat az alapelveket is, amelyek szerint az úsz-i szerzők interpretálták az ÓSz-et. Az Iz 7,14-et a Mt 1,23 jeleníti meg, mint Jézus szüzetésének megjövendölését, a Dtlz szenvedő szolgája a szenvedő Messiás előképe lesz (Lk 24,26). A Zsolt 22 szerzője előre látta Jézus szenvedését (Mt 27,35.39.43.46). Néhányan a qumráni peser exegézishez hasonlítják ezt a fajta exegézist (B. Lindars: *New Testament Apologetic*, Philadelphia 1961), de lényeges különbségek is vannak. A qumráni magyarázók szisztematikus kommentárjaikban az ÓSz-et azért tanulmányozták, hogy értelmezzék a közösségük történelmét, az úsz-i szerzők központi témája azonban Jézus volt, aki fényt vetett az ÓSz-re. Róla írták a „kommentárjaikat”, és a keresztényeknek a II. sz. végéig nem voltak olyan szisztematikus ósz-i kommentárjaik, mint pl. Hippolitosznak az Én és a Dán-hez írt kommentárja. Nincs bizonyítékunk arról, hogy az úsz-i írók úgy érezték volna, hogy az ÓSz minden sora Jézusra vonatkozik, vagy keresztény jelentéssel bírt volna. Ez a nézet csak a patrisztika korában vált népszerűvé. Az ÓSz úsz-i exegézise rendkívül változatos volt, minden kísérlet, amely egyetlen típusként akarta meghatározni, kudarcot vallott. A *sensus plenior*, a tipológia, az allegória és az akkommodáció elemeit egyesítette. Az úsz-i exegézis egyik sajátos jellemzője az volt, hogy Jézus jelenlétét ÓSz-i jelenetekbe helyezte (1Kor 10,4; ld. A. T. Hanson: *Jesus in the Old Testament*, London 1965).

(Bläser, P.: „St. Paul’s Use of the Old Testament” *TD* 2 [1954] 49–52. Cerfaux, L.: „Simples réflexions propos de l’exégèse apostolique” *Problèmes et méthode* 33–44; „L’exégèse de l’Ancien Testament par le Nouveau” in *L’Ancien Testament et les chrétiens* 132–148. Ellis, E. E.: *Paul’s Use of the Old Testament*, Grand Rapids 1981; *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity*, Grand Rapids 1978. Kugel, J. L. and R. A. Greer: *Early Biblical Interpretation*, Philadelphia 1986 – keresztény és zsidó. Longenecker, R. N.: *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, Grand Rapids 1975. Van der Ploeg, J.: „L’exégèse de l’Ancien Testament dans l’Épître aux Hébreux” *RB* 54 [1947] 187–228. Venard, L.: „Citations de l’Ancien Testament dans le Nouveau Testament” *DBSup* 2. köt., 23–51.)

34 A rövid történeti áttekintésünk hátralevő részé-

ben az ÓSz keresztény exegézisével fogunk foglalkozni, de meg kell jegyeznünk, hogy a kereszténység előtti judaizmusban és a kereszténység utáni rabbinikus körökben az allegorikus exegézis ugyanolyan gyakori volt, mint a keresztény körökben. A targumok (→ 68:103–105) valóban magyarázatot fűznek ahhoz, amit lefordítanak, feltárják az ÓSz messiási elemeit. A midrások (→ 67:140) szintén értelmezik az Írásokat a jelen aktuális problémáira. A zsidó nem szó szerinti exegézis, amely a legnagyobb hatást tette a keresztény exegézisre, Philon allegorizálásai voltak (→ 67:125).

(Bonsirven, J.: *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris 1939. Fishbane, M.: *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1986. Gélin, A.: „Comment le peuple d’Israël lisait l’Ancien Testament”, *L’Ancien Testament et les chrétiens* 117–131. Ginzberg, L.: „Allegorical Interpretations” *JE* 1. köt., 403 köv. Patte, D.: *Early Jewish Hermeneutic in Palestine*, SBLDS 22, Missoula 1975. Sowers, S. G.: *The Hermeneutics of Philo and Hebrews*, Richmond 1965.)

35 (B) A patrisztika kora. A II. sz. kora keresztény írásaiban bizonyítékokat találunk egy meglehetősen szabad spirituális exegézisre (pl. *Barn.*). Még a mérsékeltbb exegéták, mint Jusztinosz és Tertullianus is, Krisztusra vonatkozó szövegeket kerestek az ÓSz-ben, és ezeket a szakaszokat a szó szerinti értelmén túl értelmezték. Alexandriában alakult ki a keresztény exegéták első iskolája, és az olyan szerzők révén, mint Alexandriai Kelemen és Órigenész, Philon allegorizálása domináns helyet kapott az ÓSz keresztény exegézisében. Kelemen exegézisének az alapja a keresztény gnózis volt, azaz a keresztény igazságoknak olyan alapos és titkos tudománya, amelybe csak a kiválasztottak voltak beavatva. A gnózishoz a kulcs a Biblia allegorikus értelmezése volt, olyan exegézis, amely pszichológia és kozmológia leckeként a tipológiától az akkommodáción keresztül a Biblia philóni fogalmáig terjedt.

36 Órigenész valószínűleg legnagyobb hatással volt a patrisztika exegézisére, mint bármely más személy, bár később a teológiai ortodoxiája gyanússá vált. Majdnem minden kézikönyv megállapítja, hogy Órigenész exegézise határtalanul allegorikus volt, és gyakran vádolják azzal, hogy tagadta a Szentírás szó szerinti értelmét. A von Harnack Órigenész „bibliai alkímiajáról” beszél. H. de Lubac, J. Daniélou és mások változtattak ezen a képen. Órigenész nem egyszer en elhanyagolta a szó szerinti értelmet (bár nem értette, hogy a metaforikus értelem szó szerinti), hanem a Szentírásnak egy olyan értelmezése érdekelt, amely a keresztények számára az ÓSz-et a saját könyvükké teheti. Az allegorikus exegézisének nagy része arra a teóriára épült, miszerint az ÓSz sok helyen krisztologikus volt. Ha elfogadjuk, hogy Órigenészt kedvezőbben kell

megítélnünk, és hogy van egy visszatartott elem az exegézisében (amit de Lubac spirituális értelemnek, Daniélou pedig tipológiának nevez), akkor kétséges, hogy Órigenész exegézise feleleveníthető a saját korunkban, még akkor is, ha az érdeklődése hasonló volt a modern megközelítésekhez (→ 45–48, 52).

37 Az Alexandriával rivalizáló nagy keresztény központ, Antióchia exegetikai iskoláját túl naivan nevezték a kritikai exegézis bajnokának, az alexandriai allegorikus exegézissel szembeállítva. A III. sz. végén Szamoszatai Lukianosz fektette le ennek az iskolának az alapjait, és olyan képviselői voltak, mint a Tarzosi Diodorosz († 390), Mopszvesztiai Theodorosz († 428) és bizonyos mértékig Aranyszájú Szt. János is († 407). Nyugaton Julianus, Aecclanum pelágiánus püspöke († 454) volt az antióchiai elvek támogatója. A nagy antióchiaiak nem Órigenész kortársai voltak, hanem a későbbi alexandriaiaké, mint pl. Atanaszioszé († 373) és a Vak Didümoszé († 398). Alexandriai Kírilloosz († 444) sok tekintetben a szó szerinti exegézis felé hajlott, ami az alexandriai és az antióchiai iskolák közé helyezi őt. A IV. sz-i kappadókiaiak (kül. Nüsszai Gergely és Baszileosz) viszont nagyon határozottan az órigenészi utat folytatták.

Kevés antióchiai exegézis maradt fenn. Elméletileg és valamennyire gyakorlatilag is Antióchia több figyelmet fordított a szó szerinti értelmezésre (a IV. sz. minden korlátjával együtt). De Antióchia felvette a *theória*-t magába foglaló szavakon túli értelmezést, ami gyakorlatilag megfelelt az alexandriai *allégória* szoros megfelelőjének. A *theória* tulajdonképpen olyan intuíció vagy látomás volt, amely segítségével az ÓSz-i próféta a jelen körülményeken keresztül láthatta a jövőt. Egy ilyen látomás után úgy tudta megfogalmazni az írását, hogy az eseményeknek mind a jelen értelmét, mind pedig a jövőbeli beteljesedését be tudja mutatni. (A *theória*-ról szóló tanulmányokhoz ld. A. Vacari: *Bib* 1 [1920] 3-36; F. Seisedos: *EstBib* 11 [1952] 31-67; P. Ternant: *Bib* 34 [1953] 135-158, 354-383, 456-486.) Az antióchiai exegéták feladata az volt, hogy a próféta szavaiban mindkét jelentést megtalálják. A prófétai szavaknak jövőre vonatkozó jelentésének kutatása közben az antióchiaiak sokkal inkább figyelembe vették az emberi szerző tudatosságát, mint az alexandriaiak, akik a jövőt többnyire szimbólumokban, eseményekben és természetesen prófétai szavakban látták.

(JUSZTINOSZRÓL: Prigent, P.: *Justin et l'Ancien Testament*, Paris 1964. Shotwell, W. A.: *The Biblical Exegesis of Justin Martyr*, London 1965. ALEXANDRIAI KELEMENRŐL: Camelot, T.: *RB* 53 [1946] 242-248. Marsh, H. G.: *JTS* 37 [1936] 64-80. Mondésert, C.: *RSR* 26 [1936] 158-180; *Clément d'Alexandrie*, Paris 1944. ÓRIGENÉSZRŐL: Daniélou, J.: *Orig ne*, Paris 1948. De Lubac, H.: *Histoire*

et esprit, Paris 1950. Hanson, R. P. C.: *Allegory and Event*, London 1958. Nautin, P.: *Orig ne: Sa vie et son oeuvre*, Paris 1977. Trigg, J. W.: *Origen: The Bible and Philosophy in the Third-Century Church*, Atlanta 1983. MOPSZVESZTIAI TEODOROSZRÓL: Devreesse, R.: *RB* 53 [1946] 207-241. KÜRILLOSZRÓL: Kerrigan, A.: *St. Cyril of Alexandria, Interpreter of the Old Testament*, Rome 1952. JULIANUSRÓL: D'Als, A.: *RSR* 6 [1916] 311-324. ARANYSZÁJÚ SZT. JÁNOSRÓL: Ogara, F.: *Greg* 24 [1943] 62-77. AZ ALEXANDRIAI ÉS AZ ANTIÓCHIAI EXEGÉZIS ÖSSZEHASONLÍTÁSÁRÓL ld. J. Guillet: *RSR* 37 [1947] 257-302; ld. még W. Burghardt: „On Early Christian Exegesis” *TS* 11 [1950] 78-116; C. Hay: „Antiochene Exegesis and Christology” *AusBR* 12 [1964] 10-23. Nysszai Szt. Gergelyről: Canévet, M.: *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, Paris 1983. Harl, M.: *Écriture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden 1971. A patrisztikus exegézis pozitív értékéről ld. D. C. Steinmetz: *TToday* 37 [1980] 27-38.)

38 Mindeközben Ny-on a latin exegéták (pl. Ambrosiaster, 375 k.) bizonyos józanságot mutattak az exegézisben. Hilarius († 367), Ambrosius († 397) és különösen Ágoston († 430) jóvoltából az alexandriai allegorikus exegézis betört Ny-ra. Hilarius *Tractatus mysteriorum*ában találjuk meg azt az alapelvet, hogy az ÓSz teljes egészében az ÚSz előképe. Tyconius, a IV. sz. végi donatista exegéta a *Liber regularum* c. m-ében lefektette azt az elvet, amely szerint az ÓSz minden verse értelmezhető keresztény módon. Ágoston ebben az elvben foglalta össze ezt a megközelítést: „Az Ószövetségben rejtőzik az Új, az Újszövetségben feltárul az Ószövetség.” („*In vetere novum lateat, et in novo vetus pateat*” – *Quaest. in Heptateuchum* 2.73; Pl. 34. 625).

Munkássága elején Jeromos († 420) Órigenész elveit követte, de életének végén írt kommentárjai a szó szerinti jelentés iránti nagyobb érdeklődésről árulkodnak. Jeromos után és a IV. sz. végén mégis az alexandriai exegézis vált uralkodóvá Nyugaton, miközben az antióchiai exegézis kevés tartós befolyással bírt (ld. M. Lainster: *HTR* 40 [1947] 19-31). Miután a II. Konstantinápolyi Zsinat (533) befejeztette Mopszvesztiai Theodorosz nevét, az antióchiai örökségre gyanakvással tekintettek. A jelentősebb nyugati szerzők, mint pl. Nagy Szt. Gergely († 604) és Szt. Beda († 735), m-veiben virágozott az allegorikus exegézis.

(A LATIN EXEGÉZISRŐL: Kelly, J. N. D. in Nineham (szerk.): *Church's Use* 41-56. ÁGOSTONRÓL: Pontet, M.: *L'exégèse de S. Augustin prédicateur*, Paris 1944. JEROMOSRÓL: Hartman, L.: *A Monument to St. Jerome* [szerk. F. X. Murphy] New York 1952, 35-81. Kelly, J. N. D.: *Jerome*, New York 1976. Penna, A.: *Principi e carattere dell'esegesi di S. Gerolamo*, Roma 1950. Steinmann, J.: *St. Jerome and His Times*, Notre Dame 1959.)

39 (C) A középkor. A középkori exegézis vezető elméleti alapelve, mondhatjuk, hogy Johannes

Cassianusnak († 435) a Szentírás négy jelentéséről (1. történeti vagy szó szerinti, 2. allegorikus vagy krisztológiai, 3. tropologikus, morális vagy antropologikus, 4. anagógikus vagy eszkatológikus) alkotott felfogásából eredhetett. Történetesen ennek a felosztásnak a hatására született meg ez a kétso-ros:

*Littera gesta docet; quid credas allegoria;
moralis quid agas; quo tendas anagogia.*

Az elméletet a Cassianus által nyújtott példa világitja meg Jeruzsálem négy jelentéséről. Amikor a Biblia Jeruzsálemet említi, akkor a szó szerinti értelemben az egy zsidó város; allegorikusan azonban Krisztus egyházára utal; tropologikusan Jeruzsálem az emberi lelket jelenti; anagógikusan a mennyei várost jelképezi. Ilyen exegetikai környezetben a szó szerinti jelentésnek történeti jelentőséget tulajdonítottak, míg a többi jelentés a hit és a magatartás szempontjából fontos. A monasztikus miszticizmus, a hívekhez szóló prédikáció, a teológiai kutatás az iskolákban – ezek mind nagyon erősen a szavakon túli jelentésre építkeztek, és erős allegorikus színezetet adtak a középkori exegézisnek. Talán megemlíthetjük, hogy ugyanez az allegória iránti vonzalom megjelenik a világi irodalomban is a középkor vége felé (pl. *The Romance of the Rose*, később pedig a *The Faerie Queene*).

40 Ennek ellenére a szó szerinti jelentés fontossága időről időre felszínre jutott. Ebből a szempontból különösen nagy hatással bírt az 1110-ben alapított párizsi Szt. Viktor apátság iskolája. Szent Viktor-i Hugo támatta Gergely és Beda hagyományát; Szent Viktor-i András újraélesztette a héber nyelv és az exegézis szakmai eszközei iránti érdeklődést. Jeromos ideje óta a Ny-i egyházban kevesen tudták az ÓSz-et eredeti nyelven tanulmányozni; Boshami Herbert, András tanítványa volt a legkompetensebb héber nyelvész a keresztény Ny-on a Jeromos és a reneszánsz közötti 1000 évben. Ezenkívül a teológiának mint a szigorúan értelmezett exegézistől különvált tudománynak a fejlődése lehetővé tette a tudósok számára, hogy a krisztológiai igazságokat önmagukban szemléljék anélkül, hogy a tanulmányukat az allegorikusan értelmezett Szentírásra alapozzák. Aquinói Tamás világossá tette, hogy a metafora a szó szerinti jelentéshez tartozik (→ 9), és kimutatta, hogy a dogmákat nem pusztán a spirituális jelentésre kell alapozni. Alapelve ez volt: „Semmi hithez szükséges nincs a spirituális jelentésben [azaz sajátos jelentés vagy a dolgok jelentése], amit a Szentírás máshol szó szerinti jelentésben nem fejez ki nyilvánvalóan” (*Summa* 1.1,10 ad 1). Az angol domonkos Nicholas Trevet és a ferences Lyrá Miklós († 1349) elismerte, hogy nem minden zsoltár messiási, és szabályt alkotott arra, hogy ezt hogyan lehet eldönteni. Roger Bacon azonban elméletben támogatta az exegézis alexandriai nézeteit, leny -

gözte a szövegkritika és a filológiai apparátus. A XII. és a XIII. sz. folyamán, valamint a XIV. sz. elején ezek a tendenciák szigetekként a felszínre törtek, de nem maradtak fenn. A középkor az Eckhart Mester († 1328), John Gerson († 1429) és Karthauzi Dénes († 1471) munkásságában ismét uralkodóvá vált allegóriával zárult. A Biblia helyi nyelvekre történő fordítása, mint minden fordítás, arra készítette az embereket, hogy a szó szerinti jelentésre koncentráljanak. Ezt a törekvést gyakran támadta az egyház (→ 68:191), de ezzel gyakran éppen az ellenkező hatást érte el a spirituális értelmezés túlzásaival szembeni küzdelemben.

(CHB 2: *The West from the Fathers to the Reformation* [1969]. Chenu, M.-D.: „Les deux âges de l’allégorisme scripturaire au Moyen Age” *RTAM* 18 [1951] 19-28. De Lubac, H.: *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l’Écriture*, 4 köt., Paris 1959–64. Evans, G. R.: *The Language and Logic of the Bible: The Early Middle Ages*, Cambridge 1984. Hailperin, H.: *Rashi and the Christian Scholars*, Pittsburgh 1963. Leclercq, J.: *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture*, New York 1974², különösen 87-109. McNally, R. E.: *The Bible in the Early Middle Ages*, Westminster 1959. Oberman, H. A.: *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Grand Rapids 1967, kül. 365-412. Preuss, J. S.: *From Shadow to Promise: Old Testament Interpretation from Augustine to the Young Luther*, Cambridge, MA. 1969. Smalley, B.: *Medieval Exegesis of Wisdom Literature*, Atlanta 1986; *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Notre Dame 1964. Spicq, C.: *Esquisse d’une histoire de l’exégèse latine au Moyen Age*, Paris 1944. Torrance, T. F.: „Scientific Hermeneutics According to St. Thomas Aquinas” *JTS* 13 [1962] 259-289.)

41 (D) A XVI. és XVII. század. A reformáció összefüggései és közvetlen utóhatásai felé fordulva azt találjuk, hogy mind a katolikus oldalon Kajetánnál, mind a protestáns oldalon Luthernél és Kálvinnál megtalálható volt az allegorizálással szembeni törekvés, mely a bibliai művek történelmi háttérére helyezte a hangsúlyt. Azonban nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy miközben Luther támatta a szélsőséges allegorizálást, mély meggyőződéssel vallotta az ÓSz krisztológiai jellegét, és olyan tipológiai exegézist mvelt, amelyet ma sokan megkérdőjeleznek. Kálvin még Luthernél is kevesebbre tartotta az allegorizálást, ennek ellenére gyakran ő is túlmént a szó szerinti jelentésen. (A reformátorok szó szerinti értelmezésének jó oldaláról és korlátairól ld. R. M. Grant és D. Tracy: *A Short History of the Interpretation of the Bible*, Philadelphia 1984², 92-99.) Érdemes megemlíteni, hogy a reformáció szakadár szektái, az anabaptisták és az antitrinitáriusok gyakran azért támogatták a spirituális exegézist, mert az ósz-i szakaszokat a reformáció konzervatívabb ága a szekták üldözésének szentírási igazolásaként szó szerinti értelemben

használta.

42 A katolikus ellenreformációnak a protestáns szó szerinti exegézis érveit szintén a Szentírás szó szerinti értelmére hivatkozva kellett megválaszolnia. A jezsuita Maldonatus († 1583) exegetikai kommentárt írt az egylényeg ségről. Mindazonáltal amikor a reformációból származó veszély fenyegető közelsége elmúlt, visszatért a spirituális exegézis, különösen a janzenizmus zászlaja alatt, pl. Pascal. A katolikusoknak az egyházatyákra helyezett hangsúlya újabb lökés volt a spirituális exegézis felé. Az atyák voltak a Szentírás értelmezésének alapvetően követendő példái, az ő exegézisük pedig túlmutatott a szavakon. Cornelius a Lapide († 1637) kommentárjai tele vannak az egyházatyáktól kölcsönzött spirituális exegézissel. A protestantizmusban a XVII. sz.-i pietizmusban szintén visszatért a tipológia és a kibékülés, mivel a Szentírás aszketikus bősége hivatkoztak. Cocceius (1603–69) tipológiával átítatott exegézist nyújtott.

De a spirituális exegézis visszatérése nem volt tartós. Ugyanebben a században élt Richard Simon († 1712), a korát megelőző próféta és az első modern bibliakritikus. A kortársai és egyháza által is elvetett Simon elindította a szó szerinti exegézis felsőbbrendűségét hirdető mozgalmat.

(CHB 3: *The West from the Reformation to the Present Age* [1963]. Ebeling, G.: *Evangelische Evangelienauslegung: Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, Darmstadt 1942, repr. 1962. Frei, H. W.: *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutic*, New Haven 1974. Pelikan, J.: *Luther the Expositor*, St. Louis 1959. Preuss, J. S. [→ 40]. Schwarz, W.: *Principles and Problems of Biblical Translation: Some Reformation Controversies and Their Background*, Cambridge 1955. Steinmann, J.: „Entretien de Pascal et du Père Richard Simon sur les sens de l'Écriture” *VieInt* [1949. március] 239-253.)

43 (E) A közelmúlt. A XIX. és a XX. sz.-ban a kritikai és a szó szerinti exegézis diadalának lehettünk tanúi, melyhez valamikor R. Simon adta meg a lendületet. (A kritikai exegézis közbeeső történetéről ld. → 69:6 köv.; → 70:4 köv.) A 31-42-ban bemutatott hermeneutikára visszatekintve sok exegéta felfedezhet egy olyan gondolatvilágot, ahol a képzelet szárnyal, és ahol a Szentírás szó szerinti jelentése folytonosan a szimbolizmus hullámai alá merül még ott is, ahol felismerik. Például a patrisztikus elméletet, mely Krisztust az ÓSz minden sorában megtalálta, nehéz lenne összeegyeztetni a Pent modern forráskritikájával, a próféták korlátozott látásmódjával és az izraeli bölcsességi könyvekkel párhuzamos jellemvonásokat felmutató pogány irodalom megismerésével. A történelem tudatossá vált kutatása megkülönbözteti az úsz-i teológiát és a későbbi egyház teológiáját, elismeri, hogy az egyházatyák és a skolasztikusok megtalálták az úsz-i te-

ológiai látásmódban azt, aminek az eredeti szerzők nem voltak tudatában. A szó szerinti jelentésre irányuló modern figyelem azonban nem szüntette meg az érdeklődést a szavakon túli jelentés iránt. Ez az érdeklődés az utóbbi 50 évben számos módon került kifejezésre.

44 (a) FUNDAMENTALIZMUS. Mielőtt hozzáfognánk az elismert tudományos nézetek tárgyalásához, különböztessük meg a közelmúlt szavakon túli érdeklődését a fundamentalizmus által elvetett kritikai exegézistől. Mivel a korai protestáns történetkritikai exegézist dogmatikaellenes elfogultság jellemezte, a konzervatív protestáns keresztények, különösen a XX. sz. elején úgy érezték, hogy a keresztény hit alapjai kezdtek tekintélyüket veszteni (kivált a teremtés, a sz zi fogantatás, a testi feltámasztás). A hasonló alapok megtartásának egyik módja az volt, hogy az „amit a Biblia mond” kifejezést mindig szó szerint ténynek fogadták el. A gyakorlatban aztán a Bibliában elismert egyetlen szó szerinti forma (→ 23) vált történeti ténnyé. Ez a hozzáállás gyakran összekapcsolódott a sugalmazás torz megközelítésével, amely szerint Isten vált a Szentírás egyetlen szerzőjévé. Az emberi szerző csak az írnok szerepét tölti be, így a szerző korlátozott világnézete a Biblia értelmezése folytán elhanyagolható. A Szentírás megközelítésének ezt a fundamentalista módját jellemző literalizmusnak semmi köze a → 9–13-ban leírt szó szerinti jelentéshez. A fundamentalista prédikátorok teológiája olyan módon épült rá a Szentírásra, hogy az kizár mindenféle hermeneutikai besorolást. Az ilyen tudósokkal folytatott vita inkább az apologetikához, semmint a szentírástudományhoz tartozik. Nem hagyhatjuk azonban figyelmen kívül, hogy az USA-ban és a környezetében levő területeken a televízió és rádió fundamentalista felhasználása milliókat térített erre a nézőpontra, és nem csak protestánsokat, hanem katolikusokat és zsidókat is. Ld. J. Barr: *Fundamentalism* (Philadelphia 1978); *Beyond Fundamentalism*, Philadelphia 1984.

45 (b) A PATRISZTIKUS TIPOLOGIA ELEMINEK MEGŐRZÉSE. A fent leírt történeti áttekintéssel kapcsolatosan megkezdhetjük a közelmúltban elfogadott szavakon túli exegézis tárgyalását, és megkísérrelhetjük a patrisztikus spirituális exegézisből anélkül kiszárítani annak alapelemeit, hogy elfogadnánk túlzásait, vagy hogy elítélnénk a modern történetkritikai exegézis adalékait. (Érdekes, hogy 1941-ben a római PBB elítélte azt a törekvést, amely a szó szerinti jelentés feláldozása árán próbálta feléleszteni a patrisztikus spirituális exegézist [→ 72:29].) Részben azért, hogy fenntartsák a gazdag örökséget, másrészt pedig azért, hogy ellensúlyozzák bizonyos történetkritikai exegézis teológiai és spirituális sterilitását. Ez a mozgalom Angliában és Franciaországban talált a leglelkesebb támogatókra az 1940-es évektől az 1960-as évekig. Az Óri-

genésről szóló, Lubac, Daniélou és Hanson által írt említett tanulmányok (→ 36, 37), nem csak megvédték az alexandriai exegézis józanságát, de bizonyították a szimbolikus értelmezések folytatólagos helytállóságát. Ld. még A. G. Herbert: *The Throne of David*, London 1943 és W. Vischer: *The Witness of the Old Testament to Christ*, London 1949.

46 Ennek a mozgalomnak egy bizonyos formája magában foglalta a tipologikus jelentés folytatólagos érvényességéről szóló vitát. A *typos* szó a Róm 5,14-ben (Ádám előképe Krisztusnak) és a 1Kor 10,6-ban fordul elő (ami a pusztában Izraellel történt a kivonulás alatt, az a keresztények számára előkép). Bár a bibliai „előképek” iránti érdeklődés virágzott a patrisztika korában, a Szentírás előképekről szóló értelmezése csak az exegézis történelmének kései szakaszában vált ismertté tipológiai értelmezés néven. Az atyák „allegória” vagy „misztikus jelentés” néven beszéltek róla, Aquinói Tamás „spirituális jelentés”-ként ismerte. A közelmúlt néhány szerzője élesen megkülönbözteti a tipológiát és az allegóriát; eszerint a tipológia történelmi kapcsolatokra alapul, míg az allegória tisztán képzeletbeli. Meg kell azonban említenünk, hogy az atyák nem voltak tudatában annak, hogy az allegória érvénytelen tipológia volt, és ugyanolyan lelkesedéssel fogadták a tipológiának azokat a példáit, amelyek manapság érvénytelennek t nhetnek (ld. Barr: *Old and New* 103-148).

47 A széles körben elfogadott definíció szerint: *a tipológikus jelentés a Bibliában leírt „dolgok” mélyebb jelentése, amikor úgy tekintjük őket, mint Isten megváltó m vében később bekövetkező „dolgok” előjelét.* 1) A tipológikus jelentés „dolgok”-ra vonatkozik – a „dolog” a latin *res* fordítása, amely egyaránt jelenthet személyeket, helyeket és eseményeket. A valóságok, amelyek előre jeleznek, a típusok. A jövő előre jelzett valóságai az antitípusok. Néhány úsz-i példában előfordulnak Krisztust előrejelző típusok: Jónás a cethalban (Mt 12,40), a kivonulási bárány (Jn 1,29), a bronz kígyó a boton (Jn 3,14). A kivonulás a megkeresztelkedés előképe a 1Kor 10,2-ben. 2) Bár a klasszikus elgondolás szerint a tipologikus jelentés a dolgokhoz és nem a szavakhoz tartozik (hogy megkülönböztessük a szó szerinti jelentéstől és a *sensus plenior*-tól), ezeknek a dolgoknak a Bibliában *leírt* beszámolója közvetíti a szavakon túli jelentést. Melkizedeknek kétségtelenül voltak szülei, de ami a Zsid 7,3 szerint Krisztus előképévé teszi, az az, hogy leszármazását nem jegyzi fel a Szentírás. 3) A típusok *jövöbeli* „dolgokat” jeleznek előre. A típus és az antitípus az idő két különböző síkján helyezkedik el, és csak amikor az antitípus megjelenik, akkor válik a típus világossá. A típus mindig befejezetlen, csak sziluett, nem az antitípus portréja, tehát a felismerés meglepetéssel jár. A jó tipológia nem hangsúlyozza túl az ÓSz és az ÚSz közötti folytonosságot a folytonos-

sági hiány fontos szempontjainak figyelmen kívül hagyása árán. 4) Ez az előre mutató Isten megváltó tervével kapcsolatos. A kritériumok problémája súlyosan ránehezedett a tipológiára (és más szavakon túli exegézisre). Hogyan különböztethetjük meg az olvasó pusztá képelete szülte kapcsolatoktól? Az egyik válasz szerint Isten szándékaihoz, Isten tervéhez vagy az isteni ígélet és beteljesülés sémájához kell folyamodnunk – számos módon felismerhetjük, hogy ez a jelentés rokon azzal a keresztény hittel, mely szerint Ábrahám, Izsák és Jákob Istene volt Jézus Krisztus Atyja, aki következetesen és nem véletlenül en tevékenykedett a népével való viszonyában. Következésképpen, és ezt már régóta állítják, ha valamilyen bizonyosságra vágyunk, akkor Isten irányítása szükséges ahhoz, hogy felismerjük a típus és az antitípus közötti kapcsolatokat. A kinyilatkoztatás felismerésének klasszikus kritériumaira gyakran hivatkoznak a vitában: az atyák egyetértése, a liturgikus használat, egyházi doktrinális tanítás. A tipologikus exegézis szószólói meggyőzőbbek, amikor az általuk ajánlott típusokat a Szentírás által is igazolt sémákkal rokonságba tudjuk hozni, pl. Jézus dávidi előképe, a keresztény megváltási misztériumok elemeinek kivonulási előképei. Ha a Zsid Melkizedeket Krisztus előképének tekintjük, akkor a liturgiát és a patrisztikus exegézist igazolja Melkizedek kenyér és bor áldozata (Ter 14,18) mint a keresztény eukarisztikus áldozat előképe.

(De Lubac, H.: „Sens spirituel” *RSR* 36 [1949] 542-576. Daniélou, J.: „Qu'est-ce que la typologie?” in *L'Ancien Testament et les chrétiens* 199-205. Goppelt, L.: *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*, Grand Rapids 1982. Lampe, G. W. H. és K. J. Woolcombe: *Essays on Typology*, SBT 22, London 1957.)

48 A tipológiát az *NJBC* rövidebben tárgyalja, mint a *JBC*:71–78, és inkább a közelmúlt történetéhez sorolja, mint a kortárs helyzethez. Noha a tipológia eleme még mindig elfogadott, a fennmaradt patrisztikus sémáknak nincs akkora hatása. Az irodalomkritikában a metafora és a szimbólum szerepe alatt tárgyalják (→ 81:68–70). A néha megjelenő kísérlés, hogy modern kommentárt patrisztikus stílusban írjanak, nem mutatkozott sikeresnek (ld. R. E. Brown kritikáját J. Mateos és J. Barreto: *El Evangelio de Juan* [Madrid 1979] in *Bib* 63 [1982] 290-294 munkájáról.)

49 (c) A *SENSUS PLENIOR*. Az 1925–70 közötti időszakban a római katolikusok a szövegen túli értékek megközelítésére új utakat kerestek, olyan módot, amely kevésbé szakad el a kortárs történetkritikai exegézistől, mint a patrisztikus tipológia és allegória. (A történetről ld. R. E. Brown: *CBQ* 15 [1953] 141-162; 25 [1963] 262-285.) A *sensus ple-*

nior kifejezést (a továbbiakban SPlen) A. Fernández alkotta meg 1925-ben. Legjobb meg-
hagyni eredeti latinban, mert a fordítása (teljesebb
értelem) szélesebb jelentéstartományban használa-
tos. Az ÚSz ÓSz-et beteljesítő felfogásához kap-
csolva a SPlen lehetővé tette a szószólói (köztük
J. Coppens és P. Benoit) számára, hogy felismerjék
a bibliai szakaszok szó szerinti jelentésének korlá-
tozott látásmódját, és megőrizték ezeknek a szöve-
geknek a fejlettebb alkalmazását.

50 Definíció szerint: *a SPlen a mélyebb jelentés, amelyet nem nyilvánvalóan az emberi szerző, hanem Isten szándékolt, amely a Szentírás szavaiban láthatóan létezik, amikor azokat a további kinyilatkoztatás fényében vizsgáljuk, vagy a kinyilatkoztatás megértésének fejlődése során válik nyilvánvalóvá.* Tehát a tipológikus jelentéssel ellentétben, a szó szerinti jelentéshez hasonlóan a SPlen elsősorban a Szentírás szavaival áll kapcsolatban, és nem a „dolgo-
kkal”. Bár néhány támogatója az emberi szerző szándékát figyelmen kívül hagyta, a többségük, akik állítják, hogy a SPlen azon túl van, amit a szerző szándékolt, megkülönbözteti a szó szerinti jelentéstől. A SPlen elméletét akkor alkották meg, amikor a skolasztikus közreműködő sugalmazás divatba jött a katolikusoknál, innen származik a Biblia szavaival kifejezett isteni szándék aspektusa. Egyszeriben szólva, úgy tekinthető, mint Isten megváltó tervének gondolata, amely nem véletlenszerű volt, és amiben a Szentírás is szerepet játszott – ez a gondolat vonatkozik a tipológikus jelentésre is. Legtöbbször az ÚSz-ben újra megjelenő ÓSz-i szövegekre alkalmazzák (pl. az Iz 7,14 SPlen-a felfedezhető a Mt 1,23-ban), de a SPlen vonatkozhat bibliai szakaszok Szentíráson kívüli beteljesedésére (pl. a Ter 3,15-t gyakran alkalmazzák Mária Krisztusnak a gonosz feletti győzelmében betöltött szerepére). A tipológia tárgyalása során említett kritériumok némelyike felbukkan a SPlen ismertetése során is (→ 47), de az a tény, mely szerint a SPlen gyökerei a túlzott patrisztikus tipológiából és allegóriából erednek, a SPlen-nak intellektuális színezetet ad. Ragaszkodtak a szó szerinti értelemmel való rokonsághoz, és még az erős támogatói is ritkán hívták segítségül. Akik kíváncsiak a részletekre, azoknak a következő műveket javasoljuk: *JBC* 71:56-70; R. E. Brown: *The Sensus Plenior of Sacred Scripture* (Baltimore 1955).

51 Brown már a hatvanas években felismerte, hogy a SPlen elméletben benne foglalt szavakon túli jelentés iránti érdeklődésnek olyan formában kell kifejeződésre jutnia, amely kevésbé függ az emberi és az isteni szerző közötti közreműködő viszony skolasztikus elméletétől. Megsejtette, hogy a SPlen és a tipológiai jelentés jövője attól függ, sikerül-e őket újjáalakítani és beépíteni a Biblia szavakon túli értelmezésének egy szélesebb elméletébe (ld. *JBC* 71:68, 78). Valójában 1970 óta nem tárgyalnak

a SPlen-ről, a mai folytatása, mint „teljesebb értelem” vagy „többletjelentés”, az irodalomkritikában az új hermeneutikával rokon (→ 54). Ezt J. M. Robinson (*CBQ* 27 [1965] 6-27) mutatta ki, nézeteit Brown is elfogadta (*ETL* 43 [1967] 460-469).

52 (d) AZ ÓSZ KERESZTÉNY ÉRTELMEZÉSE. Markion óta velünk van az a probléma, amit az ÓSz jelent a keresztények számára. A közelmúltban a római katolikusok nem folyamodtak a spirituális jelentés vagy a SPlen felé, ellenben egy másfajta elmélet nyert teret az 1950-es és 1960-as években. A kiváló tudósok (köztük G. von Rad, W. Eichrodt és W. Zimmerli) elvetették mind a patrisztikának azt a tendenciáját, hogy Krisztust az ÓSz minden sorában felleljék, mind a historicizmust, ami annyira eltávolította az Ó- és ÚSz-et egymástól, hogy a Biblia már nem tűnt egységesnek. Az Ó- és ÚSz közötti viszony kérdése főleg a biblikus teológiában kapott figyelmet. A jelentősebb művek között kell megemlítenünk a következőket: S. Amsler: *L'Ancien Testament dans l'Église*, Neuchâtel 1960; C. Larcher: *L'actualité chrétienne de L'Ancien Testament*, Paris 1962; P. Grelot: *Sens chrétien de L'Ancien Testament*, Tournai 1962; *The Old Testament and Christian Faith* (szerk. B. W. Anderson) New York 1963; *Essays on Old Testament Hermeneutics* (szerk. C. Westermann) Richmond 1963. Az irodalom kiváló összegzését adja R. E. Murphy (*CBQ* 26 [1964] 349-359). Néhány tudós nem habozott az ÚSz-i események ÓSz-i előjeleiről beszélni, másokat a tipológia mérsékelt változata érdekelt, de nagyon gyakran az ígélet/beteljesedés viszonyt alkalmazták az ÓSz és az ÚSz kapcsolatára. Ez a séma – úgy gondolták – kimutatható Izrael történelmében még akkor is, ha ez az eseménysor nem egyenesen a kereszténység felé vezetett. Más tudósok ellenségesen reagáltak, mivel úgy gondolták, idegen érdekekkel terhelték meg a héber Írásokat (ld. J. Smart: *The Interpretation of Scripture*, Philadelphia 1961; J. Barr: *Old and New*). Továbbá úgy gondolták, a történelem folyamán túl önkényes ahhoz, hogy segítségül hívjuk: a messiással kapcsolatos elvárások bizonyos irányzatai inkább megnehezítették, mintsem megkönnyítették a zsidók számára Jézus elfogadását. Bultmann szélsőséges álláspontra helyezkedett (*The Old Testament* [szerk. Anderson] 31): „A keresztény hit számára az ÓSz többé nem kinyilatkoztatás”. A vita hevessége egyrészt lelassította a szavakon túli jelentés biblikus teológiai elméletének haladását, de bizonyos elemei átkerültek a kortárs kánoni kritikába (→ 71).

(Anderson, B. W.: „Biblical Theology and Sociological Interpretation” *TToday* 42 [1985] 292-306. Hasel, G. F.: „Biblical Theology: Then, Now, and Tomorrow” *HBT* 4 [1982] 61-93. Reventlow, H.: *Problems of Biblical Theology in the Twentieth Century*, Philadelphia 1986.

Terrien, S.: „Biblical Theology: The Old Testament [1970–84]” *BTB* 15 [1985] 127–135. A bibliográfiához ld. még → 77:1; → 69:54 [Terrien and Westermann].)

53 (II) A jelen helyzet. A közelmúlt és a jelen helyzet közötti határvonal ködös. A → 43–52 olyan törekvésekkel foglalkozik, amelyek a *JBC* megírásakor aktuálisnak számítottak, de ma kevés figyelmet kapnak, a következőkben pedig a szavakon túli jelentésnek a tudósokat 1965 óta foglalkoztató kérdéseiről lesz szó. Ezek az újabb irányzatok gyakran korábbi elméletek felelevenítései, módosításai. Ez a tény óvatosságra inti a mai elméletek képviselőit, amikor a Szentírás értelmezésének a módját nyújtják. Sajnos, az alább ismertetett elméletek szószólói a szó szerinti jelentésnek nem csak a történetkritikai jellegét, hanem más kortárs elméleteket is elvetnek. A Szent Grál kereséséhez hasonlóan a hermeneutika egyetlen útjának a keresése is örök, a múlt tévedései pedig csak még optimistábbá teszik a keresőket. Ha a XXI. sz.-ban más szerkesztők elég bátrak lesznek ahhoz, hogy a *NJBC* újabb kiadásához fogjanak, akkor biztosak lehetünk benne, hogy az alábbiak egy részét szintén a közelmúlt kategóriájába sorolják.

54 (A) Az új (heideggeri) hermeneutika. Már az 1950–1965 közötti időszakban is felkeltette a tudósok érdeklődését a nyelv szerepével foglalkozó hermeneutika, ezt a *JBC* 71:49–50 is megemlíti, összefoglalását pedig J. M. Robinson és J. B. Cobb: *The New Hermeneutic* (NFT 2, New York 1964); valamint R. E. Brown és P. J. Cahill: *Biblical Tendencies Today: An Introduction to the Post-Bultmannians* (Corpus Papers, Washington 1969) adja. Ez a nyelvi kérdés megjelent már a német *Sachkritik*-ben (a tárgy alkalmasságát elismeri, még akkor is, ha a nyelv, amelyen az anyagot tárgyiassították, alkalmatlan) és R. Bultmann mítoszتانítási teológiájában (→ 70:51), amely a pontatlan mitikus megfogalmazások kiküszöbölésével próbálta pontosabban meghatározni a bibliai mítoszok jelentését. Heidegger későbbi filozófiai írásaiban a hermeneutika a lét magyarázatának folyamatát kezdte jelenteni, különösen a nyelven keresztül. A létezés a szövegben kifejeződésre jut még a szerző szándékától függetlenül is. A későbbi Heideggerre építve, de az ő gondolatait módosítva E. Fuchs irányadó *Hermeneutik*-ja (1954) továbbment Bultmann hermeneutikai alapelvein. Bultmann számára az olvasó önértelmezése nem az elő-megértés szintjén van, hanem magának a szöveg megértésének van alárendelve; Fuchs számára (→ 70:66) a szöveg azáltal értelmezi az olvasót, hogy kritizálja az önismeretét. A „hermeneutikai alapelv” ott van, ahová az olvasónak szánt szöveget helyezik, a teológiai exegézis számára az alapvető hermeneutikai elv emberi szükséglet, olyan szükséglet, amely felfedi, mit értünk azon, hogy Isten. A „fordítás” annak a helynek a keresése, ahol a szöveg leginkább

otthon van. Fuchs közeli barátja, G. Ebeling (→ 70:70) a késői Heidegger által kijelölt irányba vitte előre a hermeneutika fejlődését („Hermeneutik” *RGG* 3 [1959] 242–262). A történetkritika célja nem az alapvető értelmezés, hanem a torzítások eltávolítása azért, hogy a szöveg hatékonyan szólhasson az olvasóhoz.

55 (B) Irodalom-kritika. Ennek a szempontnak a tárgyalását bonyolítja, hogy a bibliai hermeneutika terminológiája még nem alakult ki és nem szilárdult meg, folyamatosan új, különböző szerzők által különbözőképpen használt szakkifejezésekkel bővül. *Itt az „irodalomkritika” szót az irodalmi szakterület szerinti jelentésben használjuk, és nem úgy, ahogyan a bibliai tudományokban hagyományosan használják,* ahol olyan történeti fogalmakra vonatkozik, mint az összeállítás szerzője, ideje és helye, a források természete és eredete és az irodalmi m. fajok társadalmi-vallási vonatkozásai (mint pl. Kümmel: *INT*).

56 A Bibliának mint irodalmi m. nek a kutatását hátráltatta mind a kánoni Szentírás páratlanságának túlzott hangsúlyozása, mind az „irodalom” lesz kitése az öntudatos irodalmi termékekre, amely meghatározás az Ó- és az ÚSz csak kis részére illik rá. A közelmúlt éveiben a nyelvet egyre inkább mint a lét közvetítését méltányolják, és nem pedig mint a szóbeli jelek rendszerét, azaz a tartalom és a forma közvetlen kapcsolatát bármilyen szövegben, beleértve a kánoni szövegeket is. Ez azt jelenti, hogy lehetséges az irodalomkritikai módszereket felelősséggel alkalmazni a bibliai szövegek értelmezésében is (ld. A. N. Wilder: *The New Voice*, Cambridge MA. 1971, xi–xxx). Az irodalomkritikusok továbbá elismerték az „irodalom” korlátozásával kapcsolatos ideológiai előítéleteket (Eagleton: *Literary*, 1–16), és készek elismerni, hogy az „irodalom az, amit irodalomként olvasunk” (McKnight: *Bible*, 9–10), azaz az irodalomba azok a szövegek tartoznak, amelyeket a társadalom értékkel. Következésképpen mind teológiailag, mind irodalmilag irodalmi m. nek tekinthetjük a bibliai szövegeket.

57 (a) A TÖRTÉNETKRITIKÁTÓL AZ IRODALOMKRITIKÁIG. D. Robertson (*IDBSup*, 547–551) az irodalomkritikának a bibliai tudományokban a közelmúltban történt megjelenését a tudományterületen bekövetkezett „paradigmatikus eltolódásnak” nevezi. Ez az eltolódás a „nyelv felé fordulást” tükrözi mind a filozófiában, mind az irodalomtudományban. Mindamelllett eredetileg a bibliai szakterületen már a XIX. sz. óta jelen levő paradigmikus történelem-szemléletből fejlődött ki. A forma- és a forráskritika (→ 23–27), különösen az ÚSz-i tudományokban azonban a redaktor irodalmi tevékenységére koncentrált, akinek a teológiai érdeklődése határozta meg a végső szöveget (→ 28–29), pl. Lk evangéliuma. Ahogy N. R. Petersen kimutatta (*Literary Criticism for New Testament Critics* [Philadelphia

1978]), a redakció-kritika olyan kérdéseket vetett fel a szövegről mint szövegről, amelyekre se a történelem, se a teológia nem volt felkészülve. A. N. Wilder, N. Perrin, R. W. Funk, D. Crossan, D. O. Via, D. Patte és más tudósok, akik ezeket a kérdéseket próbálták megválaszolni, váltak a biblikus specialisták első olyan generációjává, akik a filozófiai hermeneutikát és az irodalomkritikát olyan új módon kapcsolták össze a Biblia értelmezésével, amely a McKnight (*Bible* 5) által „hermeneutikai kritikává” nőtte ki magát. (Wilder szerepéről ld. J. A. Mirro: *BTB* 10 [1980] 118-123.)

58 A H-G. Gadamer (*Truth and Method*, New York 1975) által képviselt heideggeri ontológiai hagyomány (→ 54) és a P. Ricoeur (*Interpretation*) által képviselt husserli fenomenológiai hagyomány filozófiailag egyaránt hozzájárult a szövegek megértésének nyelvközpontú megközelítéséhez. (A F. Schleiermacher utáni modern hermeneutikai elmélet történetéről ld. R. Palmer: *Hermeneutics*, Evanston 1969.). A jelenkori hermeneutikai elméletben középponti helyet foglal el az a meggyőződés, hogy minden történeti értelmezés (szemben a matematikai vagy a természettudományos értelmezéssel) természeténél fogva dialogikus. A szövegek megértése feltételezi az olvasó és a szöveg közötti „dialógust” arról a témáról, amellyel a szöveg foglalkozik (ld. H. Ott: „Hermeneutics and Personhood”, *Interpretation: The Poetry of Meaning* [szerk. S. R. Hopper és D. L. Miller] New York 1967, 14-33). Ez az értelmezési módszer három kérdést vet fel, amelyek közvetlenül az irodalmi küzdőterre vezetnek: Mi a szöveg tárgya vagy témája? Hogyan vonja be a szöveg az olvasót? Az olvasó szubjektivitása hogyan befolyásolja az értelmezési folyamatot?

59 (b) A JELÖLÉS PROBLEMATIKÁJA. A hagyományos történetkritika szerint a bibliai szöveg által jelölt dolog egyszerűen az elbeszélte történelmi esemény volt, pl. a zsidók kivonulása Egyiptomból, vagy Jézus keresztre feszítése. Később a tudósok rájöttek, hogy a szöveg tartalmazza az események értelmezését is, rávilágít annak a közösségnek az életére, amelyben a szövegek íródtak. Az irodalomkritika azonban nem úgy tekint a szövegre, mint egy „ablakra”, amelyen keresztül megláthatjuk a történelmi valóságot (az elbeszélte eseményeket, a közösség helyzetét, amelyben a szöveg született), hanem mint „tükrörre”, amely azt a világot tükrözi, amelybe az olvasó meghívást kapott. Más szóval, a szöveg által jelölt dolog mint olyan, nem a történelem „valós világa” (pl. kivonulás vagy keresztre feszítés), hanem a szöveg által jelölt irodalmi világ. A bibliai szövegek esetében a valóság teológiai interpretációja hozza létre az irodalmi világot (pl. az egyiptomi menekülés *mint* az isteni megszabadítás a szövetségre; Jézus halála *mint* húsvéti megváltási misztérium). A Biblia tolmácsolójának a feladata te-

hát nem a történeti események rekonstrukciója, hanem a szöveg témájának önátalakító megértése, alkalmazása. Az ilyen megközelítés nem tagadja a történelmi nyomozás értékét, sem pedig a szöveg eredeti helyének figyelmen kívül hagyását, ellenben kitágítja a jelentés fogalmát a történelmi vonatkozások korlátain túlra (ld. McKnight: *Bible*, 11-12).

60 (c) NEM-SZÖVEGTANI MEGKÖZELÍTÉSEK. A mai irodalmi megközelítések két alapvető típusba sorolhatók: nem szövegtani (szöveg-központú) és szövegtani (hallgató-központú) megközelítések. Kezdjük a nem szövegtaniakkal.

61 *Strukturalizmus*. Ez a kifejezés számos módszerre vonatkozik. Ezek a módszerek zárt jelrendszernek tekintik a szöveget, amelyben a jeleknek nem önmagukban vagy szövegen kívüli valóságra vonatkozóan van jelentésük, hanem csak egymással összefüggésben. A jelek megértésének modellje, legyenek azok akár apró szövegegységek (pl. szavak) vagy nagyobb egységek (pl. példabeszédek) az a szemiotikai modell, amely szerint egy jel jelölőből (kifejezés) és jelzettből (tartalom) áll. A bibliai anyagokban leggyakrabban az A. J. Greimas-féle szerkezeti elemzést alkalmazzuk. Greimas szerint a jelentés a szövegben a mélystruktúrák vagy elemrendszerek működésének a hatása, azonos minden elbeszélésben, amely az egyes szövegeket ahhoz hasonlóan hozza létre, mint a nyelvtan a mondatokat a nyelvben. A szerkezeti elemzés célja, hogy rávilágítson a mélystruktúrákra, melyeknek a megvalósulása maga a szöveg. Ily módon, ahogy Ricoeur kimutatta (*Interpretation*, 82-89), a szöveg értelme (szemben a jelöléssel) tisztázható. A strukturalizmust a m. velői tudományos módszernek tekintik, ami lehetővé teszi a szövegek tanulmányozását a nyelvi és kulturális határok felett. A strukturális bibliai exegézis ígéretes, bár eddig meglehetősen csekély eredményt mutatott fel (→ 81:71).

(Formalista és strukturalista megközelítés története McKnight-nál és Eagletonnál; leírása és alkalmazása a Bibliára ld. R. M. Polzin: *Biblical Structuralism*, Missoula 1977; J. Calloud: *Structural Analysis of Narrative*, Missoula 1976; D. C. Greenwood: *Structuralism and the Biblical Text*, Berlin 1985; D. Patte: *What Is Structural Exegesis?*, Philadelphia 1976; D. O. Via: *Kerygma and Comedy in the New Testament*, Philadelphia 1975.)

62 *Dekonstrukció*. Ez a J. Derrida nevéhez fűződő irodalomelmélet (ld. a *Dissemination*, Chicago 1981) saját maga ellen fordítja a strukturalizmust, hiszen kétségbe vonja a jelenlét metafizikáját, azaz azt az alapvető meggyőződést, hogy a jelölő (azaz az elbeszélés) a jelben (azaz Márk evangéliumában) megjeleníti a jelzettet (azaz Márk elbeszélésének világát), amely egy pontosan meghatározott jelzett dolog. A dekonstrukcionista a jelölőre helyezi a hangsúlyt, amely csak más jelölőkkel van kapcsó-

latban és nem egy meghatározott jelzettel, mivel a jelzett maga is jelölő egy másik jelben. Más szóval a szöveg hivatkozások végtelen sorozata újabb hivatkozásokra, és soha nem nyugszik meg egy „valódi” vagy meghatározott jelzettben. Így maga a szöveg bomlasztja fel a saját maga által teremtett jelentést. Talán mivel ez az elmélet a szövegek teljes meghatározhatatlanságát hirdeti, nem keltett széleskörű érdeklődést a biblikus tudósok körében. Ld. J. I. N. Stewart és J. Cullen: *On Deconstruction*, Ithaca 1982.

63 (d) SZÖVEGTANI MEGKÖZELÍTÉSEK. Ez a fejezet cím olyan megközelítéseket takar, melyek közös jellemzője, hogy az irodalmi m definíciójába belefoglalják az olvasót, az értelmezési folyamatba pedig belefoglalják az olvasó és/vagy az író kontextusát. A „m” nem a szöveg, hanem a szöveg és az olvasó kölcsönhatása következtében jön létre. A szöveg tehát nem „tárgy”, amelyen a szöveg tolmácsolója elemző vagy kutató eljárásokat végez (mint ahogy a tudósok teszik), hogy a benne foglalt elméletileg egyértelmű jelentést feltárja belőle. Sokkal inkább költői szerkezet, amelyet az olvasó használ a jelentés megszerzésének folyamatában. A szövegek tehát lényegében nem teljesen meghatározottak, és nyitottak több érvényes értelmezésre is, mivel a jelentést nem *kizárólag* a szerző határozza meg. A leírt szöveg többé már nem áll a szerző felügyelete alatt, és sohasem lehet kétszer ugyanabból a szituációból értelmezni.

64 Ennek a fajta értelmezésnek a fő problémája a különféle értelmezések validitása. Igaz, hogy a szerző szándékával egyező jelentés (pl. Hirsch: *Validity* [→ 11]) elejét veszi ennek a problémának azzal, hogy posztulál egy ideális egyértelmű jelentést, még akkor is, ha ezt a jelentést soha sem érthetjük el vagy igazolhatjuk. Manapság azonban kevés irodalomtudós fogadja el a jelentés egy ilyen fogalmát. Akik nem fogadják el sem a szövegnek a szerző szándéka szerinti teljes meghatározottságát, sem pedig a szövegek teljes meghatározhatatlanságát az olvasó viszonyában, ők is állíthatnak fel validitási kritériumokat (tehát nem bizonyítékokat), mint pl. koherencia, megfelelés a szövegnek és a jelentés teljessége. Bár egyik interpretáció sem kimerítő, és sok lehet valid, nem minden interpretáció valid, és az interpretációk sem azonosak (ld. M. A. Tolbert: *Perspectives on the Parables* [Philadelphia 1979]).

65 *Retorikai kritika*. Ez feltételezi, hogy minden értekezés egy bizonyos hallgatóság befolyásolását célozza egy bizonyos időben. Tehát ha megvizsgáljuk azokat a szövegstratégiákat, amelyekkel az eredeti szituációban és a későbbi olvasók körében a kommunikációs célt elérték, eljuthatunk a szöveg jelentéséhez. A retorikai kritika alapelve az, hogy a szövegeknek fel kell tárniuk mind a szerző, mind az olvasó kontextusát. G. A. Kennedy (*New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel

Hill 1984) bemutatja a klasszikus arisztotelészi retorikai kritikát, amely elsősorban a szöveg írójának a céljaival és módszereivel foglalkozik, és ügyesen alkalmazza ezt az elméletet számos ÚSzi szövegre. Az ÓSzi retorikai kritika virágzó fejlődéséről ld. → 69:67–68. Ld. W. Wuellner: „Where is Rhetorical Criticism Taking Us” *CBQ* 49 (1987) 448-463.

66 A kortárs retorikai kritikát nem csak az író által használt szabályok és eszközök érdeklik, hanem minden stratégia, amely az olvasók (eredeti és későbbi) érdeklődésével, értékeivel és érzelmeivel foglalkozik. Az olvasó értelmezési folyamata tehát ugyanúgy érdekli, mint a szerző alkotó folyamata. A. N. Wilder (*Early Christian Rhetoric*, London 1964) kimutatta, mennyire gyümölcsözően alkalmazható a retorikai megközelítés az ÚSzi interpretációban, különösen a példabeszédek értelmezésében használták sikerrel (→ 81:68–70).

67 Az elbeszéléskritika (megkülönböztetendő a narratológiától, vagy a történetek strukturális elemzésétől) a retorikai kritika alkalmazása történetekre, legyenek azok akár teljes terjedelmükben majdnem történelmi evangéliumi elbeszélések (D. Rhoads és D. Michie: *Mark as Story*, Philadelphia 1982; R. A. Culpepper: *Anatomy of the Fourth Gospel*, Philadelphia 1983), rövidebb elbeszélések, mint pl. Lázár feltámasztása a Jn 11-ben, vagy kitálalt történetek, mint Jónás vagy egy példabeszéd (Funk, R.: *The Poetics of Biblical Narrative*, Sonoma 1988).

68 *Szociológiai és pszichoanalitikus kritika*. Mindkét megközelítés bizonyos módon tekintetbe veszi az olvasó szerepét a jelentés megalkotásában, valamint a személyes és társadalmi hatásokat arra vonatkozóan, ahogy az olvasó – az aktuális, nem a hajdani – befogadja a m vet. A hallgatóság-centrikus szociológiai kritika (megkülönböztetendő a társadalmi világ történelmi tanulmányaitól; → 15) az olvasást alapvetően kollektív jelenségként próbálja kutatni, amelyben az egyes olvasó az „olvasóközönség” része különböző társadalomtörténelmi jellemzőkkel, melyek befolyásolják az értelmezési folyamatát. A pszichoanalitikus kritika hangsúlyozza a személyiség és a személyes történelem hatását az értelmezésre. (Ehhez és a következő szakaszhoz ld. S. Suleiman: „Introduction: Varieties of Audience-Oriented Criticism”, *The Reader in the Text* [szerk S. R. Suleiman és I. Crossman] Princeton 1980, 3-45.)

69 *Fenomenológiai kritika*. A hangsúlyt az olvasó és a szöveg kölcsönhatására helyezi, amellyel az olvasó aktualizálja vagy realizálja a szöveget. Ez azt is jelenti, hogy „a potenciális szöveg határtalanul gazdagabb, mint annak bármely egyedi realizációja” (Iser, W.: „The Reading Process: A Phenomenological Approach”, *The Implied Reader*, Baltimore 1974, 280). Ricoeur (*Interpretation*) adja meg ennek a megközelítésnek a filozófiai alapját.

70 (e) KONKLÚZIÓ. A bibliai szövegek irodalmi–hermeneutikai megközelítésének változatosága eleve kizárja bármelyik elmélet egyeduralmi követeléseit. Ezekben a közelmúltban kidolgozott elméletekben az a közös, hogy a nyelvi/irodalmi és nem a történelmi síkon működnek. Mindegyikük a szöveg végső formájával foglalkozik, és nem annak eredetével. A szöveg „előtt” kibontakozó irodalmi világ érdekli, és nem a szöveg „mögött” lévő történelmi világ. Hermeneutikai érdeklődésük középpontjában az értelmezés segítségével a nyelv által közölt jelenlegi jelentés áll, nem pedig az exegézissel feltárt történelmi jelentés, amelyet aztán az alkalmazás során mai kontextusba helyeznek. A legtöbb irodalomkritikai szentírástudós elismeri a történetkritikai exegézis jelentőségét és szükségességét a bibliai szövegek megértéséhez, de elutasítják azt a felfogást, hogy a történeti-kritikai módszer az egyedüli útja a bibliai interpretációnak.

(Az irodalomkritika különböző szempontjairól ld. Alter, R. és F. Kermode [szerk.]: *The Literary Guide to the Bible*, Cambridge, MA, 1987. Beardslee, W. A.: *Literary Criticism Of the New Testament*, Philadelphia 1970. Fowler, R. M.: „Using Literary Criticism on the Gospels”, *Christian Century* 99 [1982] 626-629. Gabel, J. B. és C. B. Wheeler: *The Bible as Literature*, Oxford 1986. Habel, N.: *Literary Criticism of the Old Testament*, Philadelphia 1971. Krieger, M.: „Literary Analysis and Evaluation – And the Ambidextrous Critic”, *Criticism: Speculative and Analytic Essays* [szerk. L. S. Dembo] Madison 1968, 16-36. Lategan, B. C. és W. S. Vorster: *Text and Reality: Aspects of Reference in Biblical Texts*, Philadelphia 1985; *Orientation by Disorientation: Studies in Literary Criticism and Biblical Criticism* [Fest. W. A. Beardslee, szerk. R. A. Spencer] Pittsburgh 1980. Perrin, N.: *Jesus and the Language of the Kingdom*, Philadelphia 1976. Poland, L.: *Literary Criticism and Biblical Hermeneutics*, Chico 1985; *Rhetorical Criticism* [Fest. J. Muilenburg, szerk. J. J. Jackson és M. Kessler] Pittsburgh 1974. Schneiders, S. M.: *TS* 39 [1978] 719-736; 43 [1982] 52-68; *CBQ* 43 [1981] 76-92; *TToday* 42 [1985] 353-358. Tanulmánygyűjtemény in *TToday* 44 [1987] 165-221.)

71 (C) Kánonkritika. A legfőbb képviselője B. S. Childs olyan művekkel, mint *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia 1979) és *The New Testament as Canon: An Introduction* (Philadelphia 1985). Childs nem nélkülözi a történetkritikát, noha annak eredményeit gyakran jelentéktelennek tartja. Childs számára a végső kánoni forma számít: 1) A szövegről mint nyelvi jelenségről. A legfőbb figyelmet nem a héber ÓSz-i szövegre kell fordítani, amelyet a kéziratok és változatok összehasonlításával rekonstruáltak a tudósok, hanem amit a maszoréták rögzítettek és X. sz-i másolt hagyományok formájában ismertek (→ 68:42–51). 2) Az egyes könyvekről. A J, E, D és P hagyományok kombinációjából létrejöhett a Pent,

de csak a Szentírás végső formája a fontos, mivel az üdvtörténet teljes hatása csak így fogható fel. Még ha az Iz egymástól 250 évre levő szakaszokból is áll, az egész értelmezése háttérbe szorítja a részek különböző élethelyzeteit. 3) A kánonról. Az összeállított Biblia könyveinek sorrendje jellemző: a héber Írások az ÚSz ÓSz-i előkészítésévé váltak; a Lk elszakadt a Csel-től és a másik hárommal egyenrangú evangéliumként szerepel. Szintén jelentős a nagyobb hallgatóság feltételezése, amikor az izraeli, illetve az egyházi kánonról beszélünk. A próféta a számaiari izraelitákhoz intézte a szavait Kr.e. 700-ban, de mint kánoni Írás, szavai most minden zsidóhoz és keresztényhez szólnak. János levelei a 1Jn 2,19-ben leírt szakadás után megmaradt jánosi közösséghez íródtak, de az eredeti szerző korlátozott horizontja elhanyagolható, mivel most már az egész kereszténységhez szólnak. Csak a szöveg, könyv és gyűjtemény végső kánoni formája a szent Írás a hívő és gyakorló közösség számára. A történelemkritika tévút volt, mert izolálta az egyes könyveket, analizálta a forrásait és a szerző szándékaira, körülményeire koncentrált. Childs arra koncentrált, amit Jézus közölni akart a szavaival, ahogy azt az apostolok tolmácsolták a prédikációjuk során és amit az evangélisták közöltek, amikor azt leírták. Childs számára „Krisztus tanúbizonysága az irányadó jellegét az apostolok utáni kor értelmező folyamata során kapta” (*New Testament* 28).

72 Childs ellenzi a kánoni kritika kifejezést, nehogy az ezt az elméletet sok más közé sorolja. A kifejezést egy másik képviselő, J. A. Sanders elfogadja (*Torah and Canon: Introduction*, Philadelphia 1972; *Canon and Community*, Philadelphia 1984), aki szerint ez a kritika a többi kritikai diszciplínából nőtt ki, azokra reflektál, és azokat áthatja. Egyedülálló vívmánya, hogy bibliai szerzőségi kérdéseket vet fel, amikor a Szentírást mint Isten szavát az olvasók és a magyarázók hívő közösségének mátrixába helyezi. Sanders jelentősen különbözik Childstól abban, hogy ellenzi a könyv vagy gyűjtemény végső formájához való kizárólagos ragaszkodást. Azelőtt ugyanis volt egy folyamatos fejlődés („összehasonlító midrás”), amelynek során azokat a korai hagyományokat, amelyeket értékesnek ítélték, modernizálták és az új szituációhoz alkalmazták, így segítettek a közösségnek megtalálni az önazonosságukat a zavaros világban. Még a végső forma után is folytatódik a Szentírásnak ez a rugalmas alkalmazása – hermeneutikai technikákkal. A kiválógotás működik a folyamat minden szakaszában, és a kánon (diakronikus és szinkronikus) változatosága biztosítja, hogy nem terhelik meg a Bibliát későbbi teológiai elméletekkel. A biblikus teológiai mozgalom kísérletei ellenére (→ 52) a Bibliát nem kényszeríthetjük arra, hogy egyhangúlag szóljon. A kánoni kritika másik szóvivője G. T. Sheppard (*Wisdom as a Hermeneutical Construct*, New York

1980). Az összehasonlító midrást és a judaizmuson belüli kánoni kritikát J. Neusner tárgyalja (*Ancient Judaism and Modern Category-Formation*, Lanham MD. 1986, 25-53, 83-120, reagál rá Sanders in *BTB* 14 [1984] 82-83).

73 A kánoni kritika megítélését bonyolítja, hogy Childs állításai megkérdőjelezi a modern kommentárok értékét. Ennek ellenére emeljük ki a módszer pontjait: 1) A történetkritika túl gyakran leragad a könyvek egyes részeinél, és nem terjed ki a figyelem a könyv egészére, noha az az egyetlen fennmaradt forma. Ily módon egyfajta fundamentalizmussá válik, amely egy bizonyos könyvet a maga sajátoságaival együtt méltányol, de elhanyagolja a teljes kánon sugallta ellenpontot. A szó szoros értelmében egy könyv nem lehet bibliai, ha nem része a Bibliának. 2) Mivel a bibliai könyveket hívők írták hívőknek, a hívő közösség megfelelő (és nem szükségszerűen elfogult) értelmezési kontextus, feltéve, hogy ez a közösség nyíltan dialogizál a hagyományával. Az exegézis hit általi megvilágosodása és gazdagodása nem nevezhető egyszer en „tudománytalannak” (→ 85–87). 3) Aki hiszi, hogy a Szentlélek sugalmazta ezeknek a könyveknek a megírását, annak el kell ismernie, hogy a Szentlélek nem hallgathatott az utolsó könyv megírása óta sem, és tevékenykednie kellett mind a könyvek egyházi befogadása, mind az értelmezésük során.

74 Súlyos problémák is adódnak, ahogyan azt Barr pontosan (de talán túl pejoratívan) jelezte (*Holy Scripture*). A legtöbb vád Childs elméletének hangnemtől érinti: 1) A könyv és a kánon végső formájának túlhangsúlyozása mellőzi a korábbi Izraellel kapcsolatot tartó későbbi hívő közösség és az ÓSz és ÚSz megszületése előtt létező egyház folytonosságát (→ 5). A hitet nem a Szentírás irányítja; a Szentírás származik a hitből. Noha elhanyagolja a kánon teljes értékét, a történetkritika felfedezte a hit és a közösség dimenzióját a *Szentírás*on belül, mivel a Biblia a hívő közösséget fejlődési szakaszaiban ábrázolta. 2) Az önmagukban is tekintélynek számító biblikus szerzők nézeteit nem múlhatja felül a kánoni tudat, amely gyakran idegen is lett volna a gondolkodásuktól. Továbbá figyelembe kell venni a bibliai alakok tekintélyét (Mózes, Jézus), akik a szó eredeti értelmében nem voltak a könyvek szerzői, írói (→ 6). A kánoni kritika megerősítheti azt a nézetet, hogy a kereszténység számára a Biblia egésze az egyetlen tekintély, ezt a nézetet azonban sok keresztény tévesnek tartja. 3) A kánont kialakító folyamat nem volt mindig annyira tudatos, amennyire azt a kánonkritika hangsúlyozta. Számos könyv eltűnt a történelem véletlenjei során, más könyvek fennmaradtak, de nem a komoly teológiai értékük miatt, hanem mert elismert személyek műveinek tulajdonították őket. Még a kánon lezárása után is vannak olyan könyvek, amelyek kevés, vagy semmilyen szerepet sem játszanak az egyház életé-

ben (pl. Júd). Ami a szövegkritikát illeti, a szövegváltozatok gyakran nagyobb befolyással bírtak, mint a héber ÓSz vagy a görög ÚSz, azaz a LXX a korai keresztény egyházra, a Vulg. a Ny-i egyházra, a KJV az angol protestantizmusra. A héber maszóra és a görög *Textus Receptus* szövegtől eltérő kritikailag ellenőrzött fordítások mindinkább kánonivá válnak a legtöbb egyház számára. 4) Sandersnek azt a tézisének, hogy a közösség a hagyományok értelmezésének kánoni folyamatában találta meg az identitását, mind Barr, mind pedig Childs túlzónak ítéli. Barr (*Holy Scripture*, 43) megjegyzi: „Egyáltalán nem a kánon fejezi ki vagy határozza meg az egyház identitását, hanem éppen az egyház az, amely lerakja az alapjait annak a bizalmas kapcsolatokon alapuló hálónak, amelyen belül az írásokat megismerik és megértik.” A vonatkozó ÚSz-i „összehasonlító midrás” szerint (pl. *USOR* 33 [1978] 193-196) Sanders időnként visszajára fordítja a hermeneutikai folyamatot: az első keresztények nem a zsidó Szentírásban találták meg Jézus vagy a saját identitásukat mint krisztushívők, hanem a Szentírásra alapozott háttérük segítségével Jézus identitását a hiten keresztül szemlélték, és az írásokat ennek az identitásnak az alátámasztására alkalmazták.

(Barton, J.: *Reading the Old Testament*, Philadelphia 1984. Betz, H. D. [szerk.]: *The Bible as a Document of the University*, Chico 1981. Bird, P. A.: *The Bible as the Church's Book*, Philadelphia 1982. Brueggemann, W.: *The Creative Word*, Philadelphia 1982. Fishbane: *Biblical Interpretation* [→ 34]. Fowl, S.: *ExpTim* 96 [1984–85] 173-176. Sanders, J. A.: *From Sacred Story to Sacred Text*, Philadelphia 1987. Ld. még *JSOT* 16 [1980]; *HBT* 2 [1980]; *BTB* 11 [1981] 114-122; *Canon, Theology, and Old Testament Interpretation* [szerk. G. Tucker és mások] Philadelphia 1988.)

75 (D) **Adalékok.** A következő elméleteket, amelyek túlmutatnak a szó szerinti értelmén, akár elfogadják azt, akár nem, számos nézőpontból támadják, ezért csak felületesen érintjük őket.

(a) A SZEMÉLYES ÉRINTETTSÉG EXEGÉZISE. A történetkritika (mintha az mindig is távol állt volna a hittől és az egyháztól) megtámadása után W. Wink (*The Bible in Human Transformation*, Philadelphia 1973) hangsúlyozta a bibliaolvasók szerepét az értelmezésben – ez az exegéta fenomenológiája és a tárgy archeológiája. Annak érdekében, hogy a Biblia vallási szerepet töltsön be az életünkben, Wink a szöveg olvasási módjának pszichoanalitikával áthattott kritikáját javasolja. A pszichológia vallási mélységeire (C. G. Jung) alapozva Wink a szokásos Biblia-kritika segítségével távolítja el az egyes szakaszokra ráakódott előfeltételezéseket, majd az olvasóra, szereplőkre és cselekményekre vonatkozó kérdéseket tesz fel. (Ld. még W. G. Rollins: *Jung and the Bible*, Atlanta 1983.) A Mk 2,12 tárgyalásakor

például Wink megkérdezi: „Ki a ‚béna‘ közöttetek?” vagy „Ki az ‚írastudó‘ közöttetek?” Nyilvánvaló, ha így kezeljük a szöveget, akkor a szöveg az olvasót vallásosan ragadja meg (vagy spirituálisan, mint a Szentírás használatának római katolikus szentignáci módszere). Az eredmények időnként mégis messze lehetnek az eredeti szerző szándékaitól, aki gyakran közösségi kérdéseket vetett fel. A biblikus tudományok főbb ágai ritkán vállalkoznak ilyen személyes párbeszédre. A Szentírás sok keresztény számára jól ismert egyházi, doktrinális és liturgiai dimenziói nem emelkednek felszínre ilyen szemléletben. Barr (*Holy Scripture*, 107) élesen kritizálja Winket.

76 (b) PÁRTOLÓ EXEGÉZIS. A felszabadítás-teológia képviselői és a feminista kutatók is bekapcsolódtak az ÓSz és az ÚSz vizsgálatába a hermeneutika minden ágában, a szó szerinti és a szavakon túli értelem kutatásába egyaránt (→ 69:73–79; → 70:82–83). Sokuknak érdekes jellemzője, hogy nyíltan támogatják a fennálló vallási és társadalmi helyzet megváltoztatását. Az ideológiákat támogató értelmezést arra alapozzák, hogy a bibliai írók és írások sem nélkülözték a pártfogókat. Például E. Schüssler Fiorenza állítja, hogy az egyháztörténelem elsősorban papi történelem, mert a papok nem csak írták, hanem olvasták is ezeket a történelmi beszámolókat. Széles körben elismerik, hogy a bibliai világ pontos leírását és a szöveg mögött és alatt rejtőző, korábban elhanyagolt bőséges anyag feltárását segítheti az elfogultság a bibliai elbeszélésekben található (legyen az tudatos vagy akaratlan) leleplezése, és az olyan szociológiai, gazdasági és politikai kérdések felvetése, amelyeket a korábbi exegéták nem tettek fel. A pártoló exegézis azonban ennél többről szól. Néhányan azt állítják, hogy az elnyomottak felszabadítása az egyetlen nézőpont, amelyből a Szentírást olvasni lehet, mert így táplálhatjuk a hitet a szabadságért küzdő mai keresztény közösségekben. A szövegmagyarázó ezt a nézőpontot nem is annyira a szövegre, mint inkább azokra a szereplőkre vonatkoztatja, akiknek a felszabadítás-történetéről a Biblia megemlékezik. Például mintaként lehet hivatkozni a kivonulás eseményeire. Mások azt keresik, milyen ihletet kaphatnak a felszabadításukért küzdő, a teremtető és megváltó Istenbe vetett hitükre támaszkodó nők. Ha a felszíni bibliai elbeszélések nem nyújtanak elegendő talajt ilyen feminista törekvéseknek, a leghalványabb jelek legmélyebb kiaknázása lehetségessé válik, és korábban szándékosan, vagy akaratlanul elnyomott helyzetek felismeréséhez vezethet. Mások számára ez a pártoló rekonstrukció erőltetettnek tűnik, azzal érvelnek ugyanis, hogy annak a lehetőségével kell foglalkozni, vajon a bibliai szerzők tudatában voltak-e vagy nem azoknak a problémáknak, amelyek ma fontosnak tűnnek számunkra. Az ókori társadalmi helyzet kedvezőtlen lett volna a modern igények számá-

ra (és nem csak az adatok elhallgatása miatt). Ilyen bibliai korlátozások nem csökkentenék a modern érdekek fontosságát, hanem történelmi kontextusba helyeznék őket. Bizonyos problémák, amelyek Pál vagy Máté számára gondot okoztak (mint a zsidópogány megtérés kérdése), számunkra ma irrelevánsok (még akkor is, ha a mögöttes értelem figyelembevételével intelligensen tolmácsolják). Ez a tény alátámasztja, hogy a mi égető problémáink néhány évtized múlva irrelevánsakká válhatnak. A modern problémák szemüvegén keresztül olvasott Szentírás a jövőben kevésbé fog helytállónak tűnni.

(Brown, R. M.: *Unexpected News: Reading the Bible with Third World Eyes*, Philadelphia 1984. Clevenot, M.: *Materialist Approaches to the Bible*, Maryknoll 1985. Gottwald, N.: *The Bible and Liberation*, Maryknoll 1982. Schottroff, W. – Stegemann, W. [szerk.]: *God of the Lowly*, Maryknoll 1984. Schüssler Fiorenza, E.: *In Memory of Her*, New York 1983.)

77 (E) Záró megjegyzések. A pedagógiai tisztánlátás érdekében ebben a fejezetben először a szó szerinti értelmet tárgyaltuk, ugyanakkor megmagyaráztuk azokat a kritikai eljárásokat és típusokat, amelyek segítségével meghatározzuk, miről szól, illetve miről szól a szöveg. A szövegmagyarázó megteheti, hogy egyikre vagy másokra koncentrál, ezek a kategóriák azonban nem választhatók el egymástól, mivel a magyarázat és a megértés teljes folyamata magában foglalja a kettő kapcsolatát. Az eddig írt bibliakommentárok legtöbbször majdnem kizárólag a szó szerinti jelentésre koncentrált. Ennek legalább két oka van. Először is széles egyetértés uralkodik – legalábbis elméletben – a szó szerinti jelentés kimutatásának módszereit (a kritika típusát) illetően. A szavakon túli jelentés fontosságának szószóloít gyakran megosztja a szöveg megközelítésének módja, amit a „jelen helyzet” című bekezdésben tárgyalt kritikátípusok jeleznek. Másrészt az olvasótábor változatossága megnehezíti annak a meghatározását, amit a szöveg jelenthet vagy jelentenie kellene az olvasó számára. Ezért sok kommentátor csak a magyarázat feladatára szorítkozik, és reméli, hogy az olvasók maguk eljutnak a szükséges megértéshez. Ez a feltevés kissé optimista, a kommentátorok nem vonulhatnak vissza elégedetlen. Talán ha a szavakon túli értelmezéseket feltáró kritikák képviselői az elmélet síkjáról átlépnek a gyakorlatba, és maguk is kommentárokat kezdenek írni, akkor javul a helyzet. Ezáltal bizonyos magyarázatok kevésbé lesznek elvontak.

78 (I) Alkalmazás. A Szentírás jelentésén túl található az alkalmazás. A Szentírásnak *adott* értelem nem az exegézis, hanem az eisegézis terméke, jöllehet a „jelentés” tágabb értelmezésében a szavakon túli értelem és az alkalmazás közötti határvonal összesimosódik. Az alkalmazás területe tágas, a kateketikai alkalmazástól az irodalmi díszítőele-

mekig terjed. Az apostoli atyák és a liturgia szavaikon túli exegézisének nagy része alkalmazás – ez a tény könnyen megérthető, ha szem előtt tartjuk, hogy a Szentírást olyan alapszövegnek tekintették, amelyből a kiterjedt keresztény tanítás eredt. Amikor Nagy Szt. Gergely azt mondta a hallgatóságának, hogy az öt talentumról szóló evangéliumi példabeszéd az öt érzékszervre vonatkozik, akkor alkalmazta a szöveget. A liturgia a keresztény hitvallók életére alkalmazza a Sír 44–45 fejezeteit, az Izrael pátriárkáit elhalmozó dicséreteket. Az alkalmazás nagyon gyakran használatos a szentbeszédekben, pl. amikor XXIII. János pápát a Jn 1,6 szavával magasztalják: „Volt egy ember, akit Isten küldött, János volt a neve.”

79 Az alkalmazás nélkülözhetetlen a Bibliához hasonlóan ismert és elismert könyvek esetében. Bizonyos toleranciát tanúsíthatunk az értelmesen, józanul és ízléssel végzett alkalmazásokkal szemben. Ami az ízlést illeti, nem illetlen a Jn 1,6 dicséretét egy szeretett és szentélet pápára alkalmazni. Azonban más János nevű, de nem kifejezetten a szentségéről ismert emberre alkalmazni már kétséges. De ha az alkalmazást bizonyos józansággal is végezzük, le kell szögeznünk, hogy ez a Szentírásnak csak alkalmi, és nem fő használata kell hogy legyen. A prédikátorok az alkalmazások használatát könnyen találhatják, és gyakran folyamodhatnak hozzá ahelyett, hogy a Szentírás szó szerinti értelméből valamilyen relevánsabb üzenetet olvasanak ki. Így abba a veszélyes helyzetbe kerülhetnek, hogy Isten szavát a saját szellemességükkel helyettesítik. Ha a hallgatóság számára nyilvánvaló, hogy az író vagy beszélő alkalmaz, csökkenthető ez a veszély. De most hogy már ismerjük a Szentírás szó szerinti jelentésének hatalmas bőségét, ennek a jelentésnek a józan ismertetése sokkal nagyobb szolgálatot tehet, mint a szellemes alkalmazás.

80 (II) Az egyház hiteles értelmezése. Amikor a szó szerinti értelemről tárgyaltunk, kifejtettük a formakritika és a redakciókritika szabályait, mint a Szentírás jelentéséhez vezető irányelveket. De mint katolikusok, nem mondhatjuk-e, hogy a Szentírás hiteles interpretációja az egyházra tartozik? A népszerű értelmezés szerint bizonyos homály marad az egyháznak a „magánértelmezéssel” szemben az exegézisben betöltött szerepéről. Az előbbi kifejezés gyakran a protestáns álláspont túlegyszerűsítése. Először is le kell szögeznünk, hogy a hagyományosabb protestáns egyházakban nincs meg az a vélekedés, mely szerint minden egyén hitelesen értelmezheti a Szentírást. Ahogy a katolikusok között, úgy a protestánsoknál is van egyházi hagyomány. Továbbá mivel a Szentírás helyes értelmezése képzettséget és erőfeszítést igényel, a katolikushoz hasonlóan az átlagos protestáns sem képes arra, hogy amikor kézbe veszi a Bibliát, első pillantásra meg-

határozza, amit az író mondani akart. A Szentírás protestáns értelmezése a vasárnapi iskolákból, prédikációkból és egyházi tapasztalatokból ered, a katolikus értelmezés pedig tanítóktól származik. A protestáns és katolikus vélemény közötti különbség középpontjában nem a Szentírás hagyományos értelmezésének léte áll, hanem a hagyomány adta kötelező erej érték.

81 Még a Szentírás kötelező erej egyházi értelmezésének kérdésében is óvatosságnak kell lennünk, nehogy túlegyszerűsítsük a katolikus álláspontot. Előzetes óvatosságunk oka az a mód, ahogy az egyház megnyilatkozik. Különbséget kell tenni a szabályos dogmatikai kijelentések és más megnyilvánulások között. Ezekre néhány példa: 1) A közjó érdekében hozott megfontolt döntések, de nem feltétlenül tévedhetetlen útmutatók az igazsághoz. Például 1905 és 1915 között a Római PBB számos direktívát adott ki a Szentírásról. Ma ugyanennek a PBB-nek az egyetértésével ezeknek a direktíváknak a többségét a katolikus tudósok elavultnak tekintik (→ 72:25). 2) Állítások, amelyek a Szentírást szemléltető példaként használják. A szeplőtelen fogantatásról szóló *Ineffabilis Deus* bulla a Ter 3,15-öt idézi, a mennybemenetelről szóló *Munificentissimus Deus* bulla pedig a Jel 12-t. Kevesen állítanak, hogy a pápák dogmatikailag megerősítették, hogy a Szentírásnak ezen szakaszai szó szerinti értelmükben a Mária-dogmákra vonatkoznak. Az idézetek nem jelentenek többet, mint hogy a szentírási versek segítettek a teológusoknak a Mária-dogmák megértésében és így az egyházat a dogmatikai álláspont elfoglalására vezették. XII. Pius nem állított annál többet, hogy a mennybemenetel dogmáját a Szentírás alátámasztja (*AAS* 42 [1950] 767, 769).

82 Óvatosságunk másik oka az a terület, amiről az egyház beszél. Az egyház Szentírás értelmezési tekintélyének gondolata mögött az a logika áll, hogy az egyház a kinyilatkoztatás őre. Mivel a Szentírás a kinyilatkoztatás tanúja, az egyháznak hatalma van hit és erkölcs dolgában tévedhetetlenül meghatározni a Szentírás jelentését (DS 1507, 3007). Az egyház nem tartja fenn magának az igényt az abszolút tekintélyre a bibliai szerzőség, földrajz, kronológia és a történetiség más kérdéseiben. Ennélfogva az egyház nem tett semmilyen dogmatikai kijelentést ezeken a területeken. Ehhez hasonlóan, amikor a Szentírás tényleges exegéziséhez érünk – ami hit és erkölcs dolga lehet –, a Biblia 99 százalékában az egyház hivatalosan nem kommentálta, mit jelentenek vagy mit nem jelentenek az egyes szakaszok. Ez a feladat a tudományra, intelligenciára és az exegéták munkájára hárul, akik nem várnak többet, mint az eredményeik méltányolását. Amikor az egyház egy bizonyos verssel kapcsolatban megnyilvánul, akkor azt legtöbbször elítélő módon teszi, az elutasít bizonyos értelmezéseket, mert azok ve-

KAPCSOLÓDÓ TÉMÁK

szélyt jelentenek a hitre és az erkölcsre. A Trienti Zsinat (DS 1615) például elítélte a Jn 3,5 kálvinista értelmezését, amely a vízre való utalást csak metaforának tartotta (keresztelési szakasz: „ha valaki nem születik [újja] vízből és Szentlélekből”). Szintén elítélte azokat, akik elválasztották a b nök megbocsátásának a b nbánat szentségében gyakorolt hatalmát a Jn 20,23-ban adott hatalomtól (DS 1703).

83 A harmadik problematikus pont a *Szentírás értelme* abban a viszonylag kevés esetben, amikor az egyház tekintéllyel és pozitívan nyilatkozott meg valamilyen szentírási szakasról. Az egyházat elsősorban az érdekli, hogy mit mond a Szentírás a népének. Nem közvetlenül érintett abban, amit a Szentírás az íróinak vagy az első hallgatóinak jelentett szó szerinti értelemben. Nem szabad megfélemlíteni arról, hogy a szó szerinti jelentés történetkritikai módszerekkel történő meghatározásának fogalma meglehetősen modern fejlemény. Szintén modern annak a megkülönböztetése, amit egy szöveg a szerzőjének jelentett, és amit a későbbi egyházi-teológiai használatban jelent. Az említett példában, ahol a Trienti Zsinat elítélte a Jn 20,23 helytelen interpretációját, vajon a zsinati atyák arra akartak célozni, hogy a Jn szerzője a b nbocsátat szentségére gondolt, vagy csak nem akartak a b nbocsátat szentsége és az abban a versben található b nök megbocsátása közötti kapcsolathoz ragaszkodni? Ha a zsinat a Jak 5,14-15-öt idézte a betegek kenetével kapcsolatban (DS 1760), akkor azzal meg akarta erősíteni, hogy a Jak szerzője tudta, hogy a betegek gyógyítása szentség volt, vagy csak egyszerűen nem akarta megerősíteni, hogy a Jak-ban leírt gyógyító erő annak az erőnek a példája volt, amelyet később a szentségben gyakoroltak? Mindkét példában a szakramentális teológia fejlődéstörténetének ismerete, és a hit egyaránt a második megoldást támasztja alá. Más szóval az egyház nem döntötte el a történelmi kérdést arról, mi volt a szerző fejében, amikor a szöveget leírta, hanem vallási kérdést dönt el a Szentírásnak a hívők életére gyakorolt hatásáról. (Nem gondoljuk, hogy a zsinati atyák szükségképpen tudatában voltak ennek a megkülönböztetésnek, minket csak a döntéseik *de facto* jelentősége érdekel.)

84 Van-e példa arra, amikor az egyház tekintéllyel, pozitívan határozta meg a Szentírás szó szerinti jelentését? Vajon a Trienti Zsinat meghatározta-e Jézus szavainak szó szerinti értelmét, amellyel az eukarisztiát alapította: „Miután megáldotta a kenyeret és a bort, világos, félreérthetetlen szavakkal kijelentette, hogy saját testét és saját vérének adják nekik... Ezeknek a szavaknak megvan a kézzelfogható jelentése, és így értelmezték őket az atyák” (DS

1637)? Vajon az I. Vatikáni Zsinat a Mt 16,16-19 és a Jn 21,15-17 szó szerinti értelméről beszélt, amikor kijelentette, hogy Krisztus valódi elsőbbséget adományozott Péternek (DS 3053-3055) A dogmatikus teológia szakértői nincsenek közös állásponton ezekben a kérdésekben. V. Betti (*La costituzione dogmatica 'Pastor aeternus' del Concilio Vaticano I*, Roma 1961, 592) megállapítja: „Ennek a két szövegnek [Mt 16,17-19; Jn 21,15-17] mint a két dogma bizonyítékának az értelmezése nem esik *per se* dogmatikus definíció alá, nem csak azért, mert nem említi őket a kánon, hanem azért sem, mert nincs nyoma annak, hogy a zsinat ilyen értelemben hitelesen kívánta volna értelmezni őket.”

85 A lehetséges egyházi meghatározásoknak ez a néhány példája (lehet több is) és azok a példák, ahol az egyház elítélte a Szentírás bizonyos értelmezését, sokkal nagyobb nehézséget okoz a protestánsok számára. J. M. Robinson (*CBQ* 27 [1965] 8-11) kifogásolja, hogy ha egy exegeta a módszer megfontolt használatával a Szentírás valamelyik versével kapcsolatban eljut valamilyen következtetésre, de a magiszterium közbelép, és tévesnek nyilvánítja a konklúziót, az az értelem megtagadása lenne. Megjegyzni: „A módszer megfelelő használatával elért konklúzió érvénytelenítése szükségképpen érvényteleníti a módszert is”, és így elméletileg a katolikus exegetis szabadságát és tudományosságát magának az egyháznak a tevékenysége veszélyezteti.

Válaszképpen három megfigyelést tesz. Először is, a katolikus exegeták fogadják el, hogy abban a néhány esetben, amikor az egyház tekintéllyel a Szentírás szó szerinti értelméről megnyilatkozott (legtöbbször elítélve bizonyos interpretációkat), az egyház elfogadható exegetikai megnyilatkozást tett. Az a jelentés, amit az egyház abban a versben talált, nem az egyetlen jelentés, amelyet kritikai módszerrel kikövetkeztethetünk, de lehetséges jelentés. R. E. Brown (*Biblical Exegesis and Church Doctrine*, New York 1985, 36-37) azt az álláspontot képviseli, mely szerint a katolikus egyház dogmatikailag ragaszkodik Jézus biológiai apa nélküli szüzi fogantatásához. A szüzi fogantatás történetisége a Mt 1-nek és a Lk 1-nek nem az egyetlen lehetséges kritikai interpretációja, de lehetséges, sőt valószínű interpretáció. Amikor a katolikus exegeták elfogadják a Mt és a Lk interpretációjáról szóló egyházi tanítást, akkor nem tagadják a történetkritikai exegezist, hanem kiegészítik azt, és túllépnek a bizonytalanságain. A történetkritikai nyomozás korlátozott bizonyosságainak megfelelő megítélése segíthet ezen a ponton.

86 Másodsor, a Szentírás értelmezésekor a Tanítóhivatal nem a megbízható szentírástudománytól függetlenül, vagy attól elszigetelten működik. A

Magiszterium nem valamilyen misztikus megézés vagy közvetlen felső kinyilatkoztatás alapján jut konklúzióra egy bibliai szakasz értelmezése során. A hagyományos hit, teológiai következtetés és tudományos eredmények mind közrejátszanak a magiszterium döntésében. Mind a Trentói Zsinat, mind az I. Vatikáni Zsinat kikérte a kor legjobb katolikus exegetáinak a véleményét. Elég közel vagyunk még a II. Vatikáni Zsinathoz, hogy emlékezzünk rá, a zsinati dokumentumokból elhagyták a helytelen interpretációkat, amikor az exegeták kimutatták a Szentírás téves értelmezését. Valójában a II. Vatikáni Zsinat megerősítette, hogy az exegeták munkája fontos tényező az egyház megfontolt határozataihoz (*Dei Verbum* 3,12). Feltehetjük a kérdést, hogy az egyház foglalt-e már állást valamikor is a katolikus exegeták többségének véleményével ellentétben. Találók a II. János Pál pápának a Katolikus Egyetemen (Washington D. C.) elmondott szavai: „Hálával, biztatással és útmutatással szólok a teológusokhoz. Az egyháznak szüksége van a teológusaira... Mi [az egyház püspökei] hallgatni kívánunk rátok, és lelkesen fogadjuk a felelősségteljes tudomány értékes segítségét” (*AAS* 71 [1979] 1263).

87 Harmadszor, az egyház szerepe a Szentírás értelmezésében pozitív hermeneutikai közreműködés, és nem a tudományos szabadság megnyirbálása. Az „Új Hermeneutika” számít az olvasók önismeretére a szöveg értelmezésében (→ 54). A katolikusok nagyon erősen érzik, hogy az egyház liturgikus és dogmatikai élete létrehoz egy olyan „hermeneutikai helyet”, ahol a Szentírás legőszintébben megszólalhat. A katolikus egyház ösztönös negatív reakciója a racionalizmussal, liberalizmussal és a modernizmussal szemben nem a tudományos módszer visszaütése volt (noha sajnos és véletlenül ez a módszert így rossz fényben tüntette fel), hanem az egyháznak azt a véleményét tükrözte, hogy az ilyen „izmusokban” a Szentírás nem tudott igaz módon beszélni. Elismerhetjük, hogy időnként az egyház nem azonnal vagy megfelelően válaszolt a Szentírásnak arra a jelentésére, amely az exegeták számára nyilvánvaló, ezért is szükséges a folytonos belső reform (→ 66:96). Ennek ellenére az egyház marad az a hely, ahol a Szentírást a maga legigazibb és legteljesebb értelmében olvassák (→ 71–74).

88 (III) **Az apostoli atyák exegetikai tekintélye.** Majdnem minden szentírástudománnyal kapcsolatos római dokumentumban megjelent az atyák és az egyháztanítók nézetéhez való hűség gondolata. Egészen mostanáig a szemináriumokban tanító katolikus exegetákat évente megeskették, hogy az atyák egyhangú tanítása szerint értelmezik a Szentírást. A római PBB 1964-es Instrukciója (→ 72:35) folytatja ezt a ragaszkodást: „Az egyház útmutatását követő katolikus exegeták merítsenek a korábbi magyarázók munkájából, elsősorban az apostoli atyáktól és az egyház tanítóitól”.

Mégis amikor az apostoli atyák tényleges exegézisét olvassuk (→ 35–38), kevés hasonlóságot fedezünk fel a modern katolikus exegézis módszereivel. Vonakodunk visszatérni az atyák szavakon túli exegéziséhez (→ 48). Akkor tehát mi a patrisztikus exegézisnek mint iránymutatónak a jelentősége?

89 Először is az a terület, ahol a patrisztikus tekintély a legerősebb, az a Szentírás dogmatikus jelleg utalásainak köre, nem pedig a szó szerinti exegézis. Atanasziosz például jól tudta, hogy az ariánus eretnekségre nem talál választ a Szentírásban: semmilyen szöveg, a maga szó szerinti jelentésében nem mondja ki, hogy Jézus „valóságos Isten a valóságos Istentől”. De ragaszkodott hozzá, hogy a IV. sz.-i elentétben a Szentírás egyedüli válasza Ariusz kérdéseire csak az lehet, amit a Nikaiai Zsinat mondott ki („Letter Concerning the Decrees of the Council of Nicaea” 5.19-21). Ha így értelmezzük, akkor a patrisztikus tekintély nyilvánvalóan nem a modern katolikus exegézis tudományos jellegének vagy szabadságának a korlátozása.

Továbbá, amikor abszolút normának tekintjük, az atyák egyhangú véleménye (erkölcsileg egyhangú, nem szükségszerűen szó szerint) nem befolyásol sok vitatott szakaszt. Abban a szakaszban, amelyben egyhangú véleményt várnánk, pl. a Mt 16,18 péteri alkalmazását, azt találjuk, hogy se Ágoston, se Aranyszájú Szt. János nem tartotta Pétert alapkőnek. Összefoglalva tehát az egyház ragaszkodása az atyák exegetikai tekintélyéhez azt a kívánalmát tükrözi, hogy a katolikus exegetáknak nem szabad megfeledezniük a hagyományból származó dogmatikai örökségről. Az egyház felszólíthatja a modern tudósokat az atyák örökségének folytatására, hogy a Biblia táplálja a hitet, az életet, a tanítást és a keresztyén közösség igehirdetését. De a modern szó szerinti exegézis gyakorlati irányítása szempontjából a patrisztikus tekintély korlátozott jelentőséggel bír.

90 (IV) **A modern kritikai nézetek a tömegközvetítésben.** Az 1961-es Intés és az 1964-es Instrukció – két dokumentum Rómából (→ 72:34–35), melyek közül az egyik korlátozó, a másik megengedő jelleg – egyaránt figyelmeztet a „téves vagy nem eléggé megalapozott újdonságok” közlésének a hűséges hívőket megbotránkoztató veszélyéről. Az Instrukció megtiltja a hívő publikálók számára, hogy „az újdonság iránti rosszindulatú vágytól vezetettve komoly belátás és bölcs megkülönböztetés nélkül terjesszenek kísérleti válaszokat, mert ezzel megzavarják sokaknak a hitét”.

Az ilyen figyelmeztetéseknek van értelme. A prédikátorok például alkalmanként azzal a vágygyal lépnek a szöszékre, hogy megdöbbenő kijelentéseket tehessenek: „Nem létezett az Édenkert, nem voltak napkeleti bölcsek stb.” Ha az ilyen túlelgy-szer sített és gyakran téves kijelentéseket szó nélkül hagyjuk, akkor ez a tendencia nem az emberek

spirituális fejlődésének és megváltásának célját szolgálja. (Lehet a Ter 1–3 vagy a Mt gyermekségtörténetéről úgy prédikálni, hogy hivatkozunk a történelmi hitelesség problémáira, mindazonáltal elsősorban a teológiai üzenetre kell koncentrálni.) A bibliakritika eredményeinek szélsőségesen negatív bemutatása nem csak a hívők számára veszélyes, hanem rontja a bibliakutatók tekintélyét is, mivel a nézeteiket a szükséges képesítések nélkül és nem megfelelő kontextusban terjesztik. Az általános alapelv az, hogy nem szabad a hallgatóságot olyan problémákkal terhelni, amelyeket a hallgatóság nem képes megoldani. Ha valaki a történetkritika elemeit alkalmazza, akkor meg kell állapítania a lehetséges következtetéseket is, és ki kell szűrnie a téves konklúziókat.

91 Ha elismerjük az elhamarkodott ismeretterjesztés veszélyeit, akkor alá kell húznunk a másik oldalon leselkedő veszélyt is – azt a veszélyt, amely még az egyházi dokumentumokban sem kapott megfelelő hangsúlyt. Ez pedig a botránytól való félelem, amelynek következtében az előadók nem merik a Biblia kifinomultabb értelmezését a míveltebb katolikusok számára úgy tanítani, ahogy azt kellene. Olyan sokszor halljuk, hogy néhányan megbotrányoztak, de senki sem emeli fel a szavát az ellen a sokkal nagyobb bűn ellen, hogy sok emberhez nem jutnak el a modern bibliakritika eredményei. A botránytól való félelem következtében nem taníthatunk a fiataloknak vagy az egyszerű embereknek téves dolgokat a Bibliáról, csak hogy meg ne botrányoztassuk őket. A józan ész azt diktálja, hogy minden oktatást a hallgatóság képességeihez kell igazítani, de ez nem jelenti azt, hogy az alapszintű bibliaoktatás nem lehet igényes. Azaz az alapszintű oktatás elemi szinten legyen kritikus. Már az első alkalomtól kezdve, amikor a Ter 1–3. fejezeteinek történeteit óvodás gyerekeknek meséljük, arra kell tanítani őket, hogy ez népies történet és nem történelmi valóság, még akkor is, ha a tanár ezen a szinten nem kívánja formálisan felvetni a történetiség kérdését. Még a kezdőknek is megtaníthatjuk, hogy az evangéliumok a tanítás és az ígéhirdetés írott beszámolóit, és nem Jézus-életrajzok.

92 A botránytól való félelem, sajnos, még a tudományos kutatást is akadályozza. Rengeteg apró bibliai kérdés van, amely tudományos kutatást és vitát kíván, pl. a gyermekségtörténetek történetisége vagy Jézus emberi tudása. A kutatók azonban tudják, ha ezekről a kérdésekről publikálnak – akár szaklapokban is – hamarosan választ, és sajnos gyakran zavaros, néha pedig ellenséges hangvételű választ kapnak a sajtóban. Azaz amíg a kompetens katolikus tudósokat az egyház arra biztatja, hogy ezeket a témákat tartsák távol a nyilvános fórumoktól, mások – akár tetszik, akár nem – terjesztik a munkájukat. Az eredmény pedig gyakran az, hogy a tudóst teszik felelőssé a botrányért és ő lesz az ön-

jelölt hitvédelmezők támadásainak célpontja. A tudományos és a népszerűítő publikálás közötti különbség – amelyre néha felületesen Róma is figyelmeztet – kezd összerosódní; ezzel a problémával egyre őszintébben és gyakorlatiasabban kell szembenéznünk. Hosszútávon sokkal több kárt okoz az egyháznak az, hogy a tudósai nem mindig vállalják az érzékeny problémák megvitatását, mint az a tény, hogy az új elméletek terjesztése bizonyos hívőket megbotrányoztat. Az elméletek hiánya gyakran veszélyesebb, mint az új elméletek megjelenése. Az elővigyázatlanúság és a botrány lehetősége az a szinten elkerülhetetlennek tűnő ár, amit a szabad eszmecsere jogáért fizetnünk kell. És valóban, az ilyen szabad tudományos eszmecsere is megvannak a lehetőségei a tévedések jóvátételére – egy hozzáértő tudós által egy biblikus szaklapban írt magával ragadó recenzió hatásosabb lehet a tévedések megsemmisítésére, mint a szabadság korlátozásának tűnő egyházi figyelmeztetés.

