

A Biblia értelmezése

Nemzetközi Biblikus Konferencia

Szeged 2004. augusztus 29. – szeptember 1.

Szerkesztette:

Benyik György

JATEPress

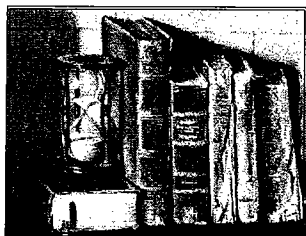
Szeged 2005

A kötet megjelenését
a Szegedi Hittudományi Főiskola
Szent György Alapítványa
támogatta.

A borítót és a kötetet tervezte:
Szőnyi Etelka

© A kötet szerzői és szerkesztője, 2004
© JATEPress, 2005

Minden jog fenntartva.
Jelen könyvet, illetve annak részeit tilos reprodukálni,
adatrögzítő rendszerben tárolni,
bármilyen formában vagy eszközzel
– elektronikus, mechanikus, fényképeseti úton –
vagy más módon közölni a kiadó engedélye nélkül.



Tartalom

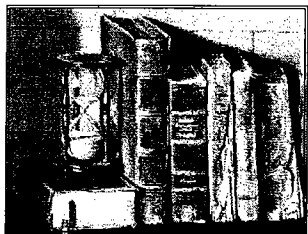
Benyik György: Előszó	11
Benyik György: A Biblia zsidó magyarázatának vázlatos története az Amorakig	13
1. Bevezetés	13
Értelmezés és továbbírás	15
2. A szent szövegek zsidó egzegézise	16
A Tanaiták	19
Az Amorak	21
Erik Eynikel: A Syntactic and Semantic Analysis of Biblical Texts in a Cognitive Frame	23
1. The Cognitive frame	23
Deixis	24
2. Text syntax	24
3. Text semantics	28
4. Examples from the book of Jonah	30
4.1. Text syntactic analysis	30
Fabiny Tibor: A hatástörténeti megközelítés	33
1. Az értelmezéstörténet jelentkezése a protestáns bibliakutatásban	33
2. A hatástörténet európai iskolateremtő modellje: Ulrich Luz munkássága	35
3. A hatástörténet amerikai változatai	37
3.1. Brevard S. Childs kanonikus hermeneutikája	37
3.2. David Steinmetz egzegézistörténeti programja	38
4. A hatástörténet kiterjesztése az irodalom- és a kultúrtörténetre	39
5. A recepciótörténetre épülő, új, angol kommentársorozat első két kötete	41
6. A hatástörténet válaszút előtt: kultúratudomány vagy teológiai diszciplína?	44
Bibliográfia	49

Fröhlich Ida: Exegetikai módszerek: A peser	51
Önálló peser a Damaszkuszi Iratban	55
Folyamatos peserek	64
Jutta Hausmann: Feministische Exegese	71
1. Hinführung	71
2. Hermeneutische Ansätze	73
3. Zur Methodik	77
4. Abschließende Überlegungen	80
Literatur in Auswahl	81
Jakab Attila: Az allegorikus írásmagyarázat	83
1. Mi az allegória?	83
2. Történelmi előzmények: az alexandriai filológia	83
3. A hellénisztikus zsidó egzegézis	84
4. Pál apostol egzegézise	85
5. A gnoszticizmus	86
6. Alexandriai Kelemen	88
7. Órigenész	89
8. Órigenész hatása és az allegorikus Írásmagyarázat teológiai jelentősége	94
Bibliográfia	95
Jakubinyi György: A Szentírás a katolikus Egyházi Tanítóhivatalban	97
Kodácsy Tamás: A keletkezés-történeti (bevezetéstani) megközelítés	105
1. A történetkritikai módszer és a bevezetéstani megközelítés	105
2. Esemény és szöveg	106
3. A bevezetéstani megközelítés sémája	108
4. A bevezetéstani megközelítés motivációi	110
5. A bevezetéstani megközelítés helye az írásmagyarázatban	111
6. Példa a bevezetéstani értelmezésre	113
Kocsis Imre: A történeti-kritikai módszer	117
1. A történeti-kritikai módszer általános ismertetése	118
1.1. Szövegkritika	118
1.2. Irodalmi kritika	119
1.3. Műfajkritika, illetve formakritika	120
1.4. Hagyománykritika	121
1.5. Szerkesztéskritika	122

2. Példa a történeti-kritikai módszer alkalmazására: Lk 14,25–35	123
2.1. Szövegkritika	123
2.2. Irodalmi kritika	124
2.3. Formakritika	125
2.4. Hagyománykritika	126
2.5. Szerkesztéskritika	128
Marjovszky Tibor: Az aggáda, avagy több-e az élet, mint a tan?	131
1. A Gólem	134
2. Salamon trónja	136
3. Aggáda a határon túl	139
3.1. Biblia midrás	139
3.2. Történeti midrás	139
3.3. Fiktív midrás	140
3.4. Egy példa Máté evangéliumából	141
4. Összegzés	141
Nagy L. János: Nyelvészeti, retorikai és szemiotikai elemzések az evangéliumok nyelvéből	143
1. Mit nem vizsgálunk, s mit vizsgálunk?	143
2. A nyelvi elemzés anyaga és céljai	144
3. Implikációk és vonatkoztatások	147
4. Az első és az utolsók: a szintaxistól a retorikáig	153
5. A szállóigéktől a szöveg tanításáig	158
Bibliográfia	159
Sulyok Elemér: A Szentírás lelki (egzisztenciális) értelmezése	161
1. A Szentírás lelki értelme(zése) a hagyományban	161
2. A Biblia lelki olvasásának és értelmének újrafelfedezése a II. vatikáni zsinat után	165
Szécsi József: A háláchá	169
1. Bevezetés	169
2. A háláchá fogalma	172
3. A háláchá tanrendszere	173
3.1. Az Írott Törvény	173
3.2. A tradíció által hagyományozott állítások	173
3.3. A Szóbeli Törvény	174
3.4. Az írástudók mondásai	176
3.5. A szokások	178

4. A háláchá fejlődése	179
4.1. A korai időszak	179
4.2. A tánnaiták korszaka (kb. i.u. 1–220 .)	181
4.3. Az amoriták korszaka (kb. i.u. 220 – 470)	182
4.4. A háláchá kodifikálása	184
5. A háláchá tekintélye	186
Bibliográfia	187
Nevek – fogalmak	188
Idézett Talmud-traktátusok	189
Fogalmak, testületek	189
Tanítók	191
 Tarjányi Béla: Cigányok, cigány nyelv(ek), cigány bibliafordítás	193
1. A cigányság múltja	195
2. A cigány nyelv(ek)	196
3. Cigány irodalmi nyelv	200
4. Cigány bibliafordítás	201
5. Mit remélünk?	203
 Zamfir Korinna: A mélylélektani exegézis	205
1. A mélylélektani exegézis pszichológiai alapja. Jung lélektanának kulcsfogalmai	207
2. A tudattalan tartalmakat kifejező formák. Az álom. Az archetipusos elbeszélések	210
3. A mélylélektani exegézis módszere	212
3.1. Az archetipusos elbeszélések mélylélektani elemzésének szabályai	213
4. Az Iz 7,1–15; 9,1–6 mélylélektani megközelítése	218
5. A csodaelbeszélések mélylélektani elemzése	223
5.1. A csodaelbeszélés valósága és tipikus jegyei. Az emberi szükség általános jellege	224
5.2. A magyarázat kulcsa: a félelem és a bizalom szembenállása	224
5.3. Az érzelmi azonosulás. A sűrítés figyelembevétele és a teljesség szabálya	225
5.4. Az elbeszélés elemeinek szimbolikája	225
5.5. A papi és orvosi ténykedés egysége	225
5.6. Az Istenre találás és önmagunkra találás egysége	225

6. A mélylélektani exegézis kiértékelése	226
6.1. A mélylélektani exegézis értékes meglátásai	226
6.2. Kritikus kérdések a mélylélektani exegézishez	227
6.3. Az ige helyett mitikus képek és álmok?	228
6.4. Önmegvalósítás a kegyelemből való megigazulás helyett?	229
7. Kísérlet egy más fajta mélylélektani exegézisre	230
7.1. A logoterápia alapelvei	231
7.2. A logoterápia alkalmazása a szentírásolvasásban	232
7.3. A logoterápia alkalmazása az Iz 7,1–15 esetén	233
8. Összefoglaló értékelés	235



Benyik György: Előszó

A Szentírás magyarázata már magában a Bibliában megkezdődik, vagyis az Újszövetség nem pusztán keresztény irat, Jézus üzenetének a rögzítése, hanem az „Írásoknak” egyik legkülönösebb magyarázata is. Egyben ez azt is jelzi, hogy az „Írás” magyarázata végérvényesen kettészakad: zsidó és keresztény irányzatra¹. Ez a kettészakadás azonban nem jelent pontos módszertani elkülönülést. A keresztény atyák allegorikus magyarázata azokban a centrumokban alakult ki, ahol korábban zsidó egzegetikai iskolák működtek². A középkori egzegézisben meghatározó lett a dogmatikai, erkölcsi és spirituális értelem keresése³. A humanizmus és a reneszánsz újra felfedeztette a kutatókkal az eredeti szöveget, a Biblia segédtudományai, a filológia és archeológia, valamint a történeti teológia új megközelítésekhez vezettek, és a magyarázat tudományát is átalakították. A liberális protestáns iskolák előszeretettel távolították el az újszövetségi szövegeket a hagyományos íróktól⁴. Ez a sok vitát kiváltó nézet elősegítette, hogy felfedezzük az őskeresztény teológiatörténetet, és hogy a biblikusok és filológusok elmélyült fogalomvizsgálatba kezdjenek.

Ennek a konferenciának két célja volt. Egyrészt pótolni azt a hiányt, hogy Magyarországon (bár minden teológián oktatják a szövegmagyarázatot) nem született részletes módszertani leírás a szövegmagyarázat és a megközelítés szempontjairól⁵;

¹ Longenecker, Richard N.: *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Vancouver 1999) az egyik legjobb összefoglalója ennek a témának. Ld. még Egger, Wilhelm: *Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kirchliche Methoden*. Freiburg–Basel–Wien, Herder Vlg. 1987. Fohrer, G.: *Exegese des Alten Testaments. Einführung in die Methodik*. (UTB 276) Heidelberg, Quelle und Meyer 1976.

² Midenki figyelmébe ajánlom Balás, David L. és Bingham, Jeffery: „Patristic Exegesis of the Books of the Bible”. in: Farmer, Villiam R. [ed.]: *The International Bible Commentary*. Collegeville, Minnesota 1998, 64–115. (Az első szerző magyar számozású cisztercita.)

³ Mindmáig legjobb összefoglaló a témáról Lubac, Henri de: *Esegesi Mediavale*. Ed. Paolina 1971.

⁴ Ld. Schreiner [ed.]: *Einführung in die methode der biblischen Exegese*. Tyrolia 1971, sokak tanulmányával. Pesch, Rudolf: *Neuere exegete, Verlust oder Gewinn?* Herder 1968. Maier, Gerhard: *A történet-kritikai módszer vége. Hogyan magyarázzuk az Írásokat?* [ford.: Boros Péter és Boros Attila] Harmat 1997.

⁵ Egy pannonnahalmi konferencia kötetére fel kell hívnunk a figyelmet, melyet Fabiny Tibor állított össze: *Interpretation of Texts Sacred and Secular*. Panno Verlag, Zürich 1999. Az említett szerző hermeneutikai kutatóműhelye számos, e témában kitűnő művet adott ki. Sőt, a témába vág

másrészt megszerezni a történetkritikai egzegézis mellett hazánkba is eljutó számos más (pozitívan értékelt vagy kritizált) megközelítést⁶. Katolikus körökben Drewermann mélypszichológiai egzegézise hosszú időre megőrizte a pszichológiai megközelítést⁷. A Hittani Kongregáció is szembesült az új megközelítések sokszínűségével, és irányelveket adott ki a katolikus biblikusok számára⁸. Számos értékes újszövetségi szövegmagyarázat született, legutóbb pedig a Jeromos Bibliakommentár adott példát a kiegyensúlyozott szövegmagyarázatra. Mindez indokolja, hogy a kérdés szakértői összevessék nézeteiket egy konferencián, és az érdeklődők számára a gyakorlatban is bemutassák a legismertebb módszereket. Ezekből a tanulmányokból született ez a kötet.

A könyv végére elhelyeztem egy kissé didaktikus áttekintőt a szövegmagyarázat módszereiről – oktatási célra. Egy rövid történeti bemutatással pedig igyekeztem megvilágítani a keresztény írásmagyarázók és olvasók számára ismeretlen zsidó egzegézistörténet egyik korai szakaszát. Fröchlich Ida, Szécsi József, Marjovszki Tibor remek tanulmányai a zsidó egzegézis részleteibe vezetnek be. Jutta Hausmann német nyelvű munkája a feminista egzegézist hozza közelebb az olvasókhoz. Sulyok Elemér bencés atya a spirituális egzegézist mutatja be igen vonzó módon. Erik Eynike tanulmánya a strukturalista magyarázat műhelyitkaiba vezet be bennünket; Fabinyi Tibor dolgozata pedig a Biblia olvasóközpontú értelmezését mutatja be.

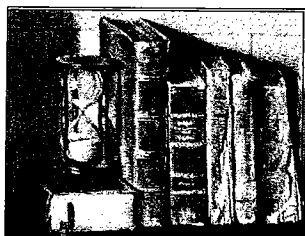
A kötet szerzői olyan egyedülálló tanulmánygyűjteményt állítottak össze, amely vezérlő kalauza lehet annak, aki ki akarván kerülni a szubjektivitás csapdáját, módszeres írásértelmezésre vállalkozik. Röviden azt kell mondanom, többet ért meg a bibliai üzenetből az, aki figyelmesen tanulmányozza ezt a tanulmánykötetet. A szöveg számtalan olyan üzenetét veszi majd észre, amelyek különben elsikkadtak volna a szeme előtt; nagy valószínűséggel hozzásegíti ahhoz, hogy egy betű vagy egy vesszőcske sem vesszen el az olvasott szövegből.

a szegedi ikonológiai munkacsoport számos kiadványa, vö.: Pál József, Fabiny Tibor, Kiss Attila Atilla, Szőnyi György Endre [szerk.]: *Ikonológia és Műértelmezés* 1–10. JATEPress, Szeged 1995–. Ezt követte számos tanulmány.

⁶ Exegetikai módszerekről számos kézikönyv van forgalomban német és angol nyelven. Talán kevés figyelmet kapott Horst, Klaus Berg: *Ein Wort wie Feuer* (Kössel/Calver 1991) c. munkája, amely a szegedi konferencia ötletadó kiadványa volt.

⁷ A témához ld. Betz, Otto: „Psychologische Grundlage der Bibelarbeit”. In: Langer, W. [Hg.]: *Handbuch der Bibelarbeit*. München, Kösel Vlg. 1987, 232–239. Drewermann: *Tiefenpsychologie und Exegese...* Freiburg, Wakter Vlg. 1986.

⁸ Pápai Biblikus Bizottság: *Szentírásmagyarázat az Egyházban*. Szt. Jeromos Bibliatársulat, Budapest 1998.



Benyik György: A Biblia zsidó magyarázatának vázlatos története az Amorákig¹

1. Bevezetés

Ha abból indulunk ki, hogy csak attól az időtől kezdve beszélhetünk bibliamagyarázatról, amikor már létezik egy szent szöveggyűjtemény, akkor hagyományosan csak Ezdrástól beszélhetünk zsidó egzegézisről². Ha viszont a vallási élmény szóbeli értelmezését is egzegézisnek tekintjük, akkor ezt az intellektuális jelenséget a Zsidó Biblián belül is vizsgálunk kell. Kézenfekvő a második elképzelést választani, ugyanis mind a zsidó, mind a keresztény Biblia, önmagán belül is továbbmagyarázta a korábbi írásokat a későbbi korok számára. Sőt, egészen különös módon értelmezték az „Írásokat” Jézus és a keresztény Biblia szerzői, Pál és az evangélisták, bár ekkor még az értelmezett zsidó szent iratok nem voltak kanonizálva.

Árulkodó egzegetikai alapelvnek tekinthetjük, hogy a zsidó kánonban a keresztények által történetinek nevezett könyveket: Józsué, Bírák, Sámuel és a Királyok könyveit ún. „korai prófétai könyveknek” nevezték³. A vallási tapasztalatot ugyanis először egységes folyamatként, történeti műfajok segítségével értelmezték a Salamon korában, a templom körzetében működő vallásos történelemszemlélet képviselői. Majd ismét más, morális oknyomozó alapelv szerint újraértelmezték a korábbi anyagot a deuteronomista iskola történészei, Jozija királytól kezdve egészen a fogság

¹ Jelen tanulmány egy nagyobb egzegézistörténet része, amely kiegészítésül készült a kötetben lévő, zsidó egzegézissel foglalkozó rész tanulmányokhoz.

² Ezdrás–Nehemiás kora a Kr. e. 4. sz., a babiloni fogságból visszatelepült zsidó közösség megteremtésének ideje, ekkor válik a zsidóság vallási közösséggé (qāhāl). Vö. Weinfeld, M.: „Universalism and Particularism in the Period of Exile and Restoration”, *Tarbiz* 33 (1963), 228–242., McCullough, W. S.: *History and Literature of the Palestinian Jews from Cyrus to Herod*. Toronto 1975.

³ A keresztény szóhasználat a Lxx szóhasználatára megy vissza, amely a keresztények számára a „szent írás”. Vö. Vaccari, A.: *The Hesychian of the Septuagint* (Bb. 46, 1965, 60–65). Wahl, O.: *Die Prophetenzitate der Sacra Paralela in ihrem Verhältnis zur Septuaginta-Textüberlieferung*, 2. vol. (München 1965), vö. Thackeray H. St. J.: „The Septuagint”, in: *The International Standard Bible Encyclopedia* (1915). A keresztények főleg az Alexandriai verziót idézték, ezzel ki is provokálták a zsidó ellenlépést. Vö. Justinus *Dialogusa Tryphonmal*. (*Dial.*, 68). Főleg az Iz 7,14 körüli vita vált élessé, ahol a zsidók nem fogadták el a Lxx keresztény egzegézist segítő értelmezését.

idejéig⁴. De már a Kr. e. 7. századtól kezdve sorra lépnek föl azok a próféták, akik nemcsak a jelen eseményeit elemzik vallási jelként, hanem a múltba is tekintenek, Izrael történetét olyan etikátörténetként fogva fel, melynek kulcsa a Sínai szövetség alkotmánya⁵. De már Salamon korában a bölcsességi irodalomban megszületik Izrael történetének, sőt az egész emberiség történetének egy absztraktabb értelmezése⁶. Az egyénileg és a közösségileg megélt történelmi tapasztalatokat igyekeznek alapelvekbe rögzíteni. De néha másoktól is vesznek át alapelveket. Ez a tendencia a költészetbe is beszüremkedik: a bölcsességi zsoltárok elveit alkalmazzák Izrael történetére, üdvtörténeti elvekké élelik a költői történelemszemléletet.

A Zsoltárok könyve szintén újraértelmezi üdvtörténeti szempontból az Istennel átélt, korábban rögzített eseményeket, ld. 105. zsoltár – Izrael története⁷. A történet átértelmezése, melyben József felmagasztosul, a kivonulás előtti csapásokat úgy írja le, mintha az Úr közvetlenül intézkedett volna. Sőt, minden olyan rendkívüli eseményt felsorol Izrael történetéből egészen a honfoglalásig, melyekkel az isteni beavatkozást bizonyítani lehet. A 103. zsoltár az üdvösség történetét az imádkozó szempontjából mondja el. Ez 38,17 azt állítja: „Rólad beszéltem a hajdankor napjaiban, szolgálám, Izrael prófétái által.” Dán 9 egy „jövendő” történelmi látomást mond el, sajátosan értelmezve az eseményeket. Sir 44fsköv. felsorolja a legfontosabb zsidó történelmi alakokat: Hénóch, Noé, Ábrahám, Izsák, Jákob, Mózes, Áron Pinchász, József, Káleb, Sámuel, bírák, Nátán, Salamon, Rechabeám, Jerobeám, Illés, Elizeus, Hiszkija, Izajás, Jozija, Zerubábel, Nehemiás és Simon főpap lesznek a választott nép történetének csillagai.⁸

Az Ószövetség egzegetikai gondolkodására azonban mégis egyfajta globális szemlélet a jellemző. Benne az analitikus teológiai gondolkodás egészként jelenik meg, ami azt jelenti, hogy az effajta egzegézisben együtt szerepel a későbbi nyugati teológia minden ága (erkölcstan, szentségtan, eszkatológia), de sok esetben keveredik

⁴ A Deuteronomista iskola tekinthető talán az első legradikálisabb ószövetségi értelmező iskolának. A deuteronomista történelemszemléletében a tettek és események értelmezései konfliktusba kerültek más könyvek eseményértelmezésével. Mózes öt könyvének a korai prófétai könyvek (benne a Deuteronomium is) a Tóra első értelmezéseként szolgáltak. Vö. Braulik, G.: „Introduction to the Deuteronomistic History” in: *IBC. Collegeville, Minnesota* 1998, 517.

⁵ Saul mellett Sámuel, Dávid mellett Nátán képviseli a történelem Sínai szövetség alapján történő értelmezését. Jellemző, hogy a Saullal foglalkozó könyvet nem róla, hanem Sámuelről, a prófétáról nevezték el. Vö. 1 Sám 8,10–19.

⁶ A prófétai irodalom a bölcsességi irodalom része. Főleg a királyra és a hatalomra vonatkozó mondásokat érdemes közelebbről megvizsgálni.

⁷ Kühlewein, J.: *Geschichte in den Psalmen*. Stuttgart 1963; Lee, A. C. C.: *The Context and Function of Historical Recitation in Ancient Israel. A study of Historical Psalmi* 78, 105, 106. Edinburgh 1880 (dissertatio); Fernsham, F. C.: „Neh 9 and Pss 105, 106 and 136. Post-exilic historical tradition in poetic form”. In: *Journal of Northwest Semitic Languages* 9 (1981) 35–51.

⁸ Azonban itt már ezek a személyek típusok, a nevük egybeforrt a nevükhöz kapcsolt teológiával és irodalommal.

a későbbi, nem teológiai tárgyak anyagával, mint a valláspedagógia és a korai filozófia. A kinyilatkoztatott transzcendens, az emberi racionális és a tapasztalati hagyomány hármasa tükröződik benne. Ezeket a tapasztalatokat talán azért írták le, hogy megmentsék ezt a szemléletet az élet egészét irányítani akaró, földies, hatalmi politikai gondolkodástól, mely a királyság intézményében és a szövetségi teológia ideológiáiban öltött testet. Történeti tény, hogy a királyság elveszítette az ígért földjét,⁹ amelyet vallási alapon szereztek meg a Jahvista vallási alapon társult szemíták. A Jahvista monoteista zsidó vallási közösség azonban nem szűnt meg, hanem túlélte a föld elvesztését és a kultusz összeomlását a babiloni fogság alatt. Ez önmagában azt igényelte, hogy saját múltjukat értelmezni tudják.¹⁰

Értelmezés és továbbírás

A királyság intézményétől megszabadult vallási vezetők a fogság alatt újragondolták sokszínű vallási élményanyagukat, és továbbfejlesztették a korábbi szövegek magyarázatát is¹¹. A prófétai könyvben például azt látjuk, hogy Izajás eszkatologikus szemléletét az iskolája továbbvitte és -fejlesztette Deutero- és Trito- Izajás könyveiben.¹² Ekkor azonban még nem volt a prófétai szövegeknek olyan, minden más szövegtől elkülönülő, kanonikus vallási tekintélye, mint az egységes héber Biblia összeállítása után, ezért Izajás orákulumai és iskolájának értelmezése ugyanazon név alatt vált ismertté egyetlen prófétai tekercsben. A próféta jövődölései és iskolájának hasonló műfajban megalkotott értelmezései nem váltak sem két könyvvé, sem egymástól elvált alapszöveg és magyarázat kettőssévé.

A zsidó egzegézisnek továbbra is jellemzője lesz a továbbírás. A babiloni fogság alatt biztosan végleges formát kapott a Tóra, és csaknem teljesen megformálódott

⁹ A babiloni fogsággal gyakorlatilag megszűnt az izraeli királyság, amit mind a mai napig nem sikerült restaurálni, de a vallás tovább élt. Vö. Miller, J.; Hayes, J. H.: *A History of Ancient Israel and Judah*. Philadelphia 1986.

¹⁰ Meyer, E.: *Die Israeliten und ihre Nachbarn Stämme*. 1906. A Jahveh-kultuszról sokkal több információnk van, mint a Jahveh-vallás etikai hatásáról ebből a korból. Vö. Fohrer, G.: *Geschichte der Israelitischen Religion*. Herder 1992, 75sköv.

¹¹ Mivel a történeti könyvek jó részének a szövege a fogság alatt szilárdult meg a deuteronomista bűn-bűnhődés típusú történelemszemlélet hatása idején, ezért elég nehéz nyomon követni a királyság alatti történelemszemléletet, és leválasztani azt a deuteronomista szemlélettől. Vö. Fohrer i. m. A vallás fejlődésének három impulzusát fedi fel: a Jahve-vallás intézményesülését, a fogság előtti próféták működését, és a deuteronomista teológia hatását (vö. i. m. 158–312). Kraus, H. J.: *Gottesdienst in Israel*. 1962. Guillaume, A.: *Profecy and Divination among the Hebrews and Other Semities*. 1938. Weinfeld, M.: *The Provenance of Deuteronomy and the Deuteronomic School*. Diss. Jerusalem 1964.

¹² Iz 7 nem más, mint 2Kir 36–39 újraértelmezése, de az Énekek Éneke újraértelmezése is megtalálható benne (Iz 60; 62; 63,7–64,11-ben hasonló témák tűnnek fel, mint Iz 26,19-ben). Az 52,13–53,12-ben leírt szolga a 22. zsoltárban hasonlóan jelenik meg. Vö. Pelletier, A. M.: „Isaiah”, in: *IBC*, 957sköv.

a prófétai kánon.¹³ Az ugyan kérdéses, hogy a zsinagóga intézménye a fogság alatt¹⁴ vagy utána alakult-e meg, de az vitathatatlan, és erről már a Misna is megemlékezik, hogy a fogság idején a vallásos zsidók egyetlen szellemi tápláléka a Tóra volt. A zsinagógai istentisztelet a Shema elimádkozásából, valamint a Tóra olvasásából állt. Ennek segítségével őrizték meg a zsidók vallási identitásukat¹⁵. A Ciruszi ediktum¹⁶ engedélyezte a zsidók visszatérését Jeruzsálembe és a templom felépítését Jeruzsálemben. Az időközben arám nyelvűvé vált zsidó közösség tehát visszatért az ígért földjére, a hajdanvolt és örökké megmaradt szent városba, és nekikezdett a templom építésével a zsidó élet helyreállításának¹⁷. Egyetlen támaszuk a Próféták és a szent könyvek, valamint a Tóra volt, ezekből kellett felépíteni a megszakadt kultikus és törvénykezési gyakorlatot. A szövegek egzegetizálása, magyarázata tehát új feladatot és jelentőséget kapott. Korábban a próféták és a bölcsességi szerzők értelmezték a régi írásokat, ettől kezdve a rabbik kerestek eligazítást a törvénykezésre, és a papok a kultusz helyes gyakorlatára.

2. A szent szövegek zsidó egzegezise

Közben a történelem és a vallási fejlődés a szövegmagyarázókat, az egzegetákat újabb és újabb kihívás elé állította, mert egy új nyelven, nevezetesen az arám nyelven

¹³ A kánonra való első utalásokat találhatunk Sir 49,10-ben. Hasonlóan megkülönbözteti a törvény és a próféták könyveit Lk 24,44. Vö. Beckwith, R. T.: *The Old Testament Canon of the New Testament*. Grand Rapids 1985. Ryle, H. E.: *The Canon of the Old Testament*. London 1895. Zeitlin, S.: *A Historical Study of the Canonization of the Hebrew Scriptures*. Philadelphia 1933.

¹⁴ Zsinagóga görög szó, de Ez 8,1; 14,1 jelzi azt a szokást, hogy nemcsak a templomban imádkoznak, hanem a próféta házában is. Dán 6,10 pedig jelzi, hogy a fogságban Jeruzsálem felé fordulva imádkoztak. Iz 56,7 is utal erre. Schürer, E.: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, II. volume. (Revised by Gesa Vermes.) Edinburgh 1979, 425–447, bőséges bibliográfiával. Finkelstein, L.; Zeitlin, S.; Weingreen, J.; Gutmann, J. elméleteit olvashatjuk a zsinagógáról.

¹⁵ Vö. Misna mMeg. 4,3, valamint Philón zsinagóga-leírását. Eusebius *Praep evang.* VIII. 7,12–13-ban beszél a zsinagógáról. Legérdekesebb tanulmány még mindig Elbogen, I.: *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*. 1931. További irodalmat ld. Schürer–Vermes i. m., II. 448.

¹⁶ Cirusz más néven Kürosz. Nevének jelentése az elámiak nyelvén „pásztor”. A perzsa világbirodalom megalapítója. 550-es Asztüagész felett aratott győzelme nyitja meg az utat a hatalomhoz. Iz 44,28 és 45,1–4 pásztorként és „fölkentként” – messiásként – mutatja be. Kr. e. 538-ban adta ki ediktumát a jeruzsálemi templom újjáépítésére (2Krón 36,22sköv.; Ezdr 1,1–4). Ezdr 6,3–5 külön intézkedik a templom helyreállításáról. Vö.: Bickermann, E. J.: „The Edict of Cyrus in Eyra”, in: *JBL*, 65, 1946, 249–275. Vö. Wilbert, A.; Dianon, S. dolgozatát <http://www.geocities.com/jpaculba/cyrus.htm>

¹⁷ Vö. Fohrer, G.: *Geschichte der Israelitische Religion*. Herder 1992, 312sköv.

kellett Ezdrásnak¹⁸ a Kr. e. 4. században nemcsak egy vallási elittel, vagy egy prófétai iskolával, hanem az egész néppel megismertetni mindazt a vallási, teológiai eredményt, szent történelmet, amit egy vallási elit a babiloni fogságban gyűjteménnyé formált. Ezek az írások jelentették az egyetlen támaszt a megszakadt közösségi vallási gyakorlat, kultusz, törvénykezés, életmód rekonstruálására. A Tóra, Mózes öt könyve és mellette hamarosan a próféták is ekkor tettek szert arra a kivételes, szent, nyilvánlatkoztatott tekintélyre, melyet sem ekkor, sem később már egyetlen magyarázó vagy magyarázó iskola sem mondhat magáénak.¹⁹ A szent szövegeknek ehhez a semmihez nem hasonlítható tekintélye vezetett tehát a bibliai szöveg új szemléletéhez, mivel a zsidó vezetők félték, hogy a szöveget nem értik jól, vagy hogy a szavak gyengesége miatt a szent írók gondolatait a szöveg mögött kell keresniük.

A fogság utáni időszakban még inkább szükségessé vált az értelmezés, mert a Tóra szabályozta az egész vallási és szociális életet. Ezdrás²⁰ magyarázóként aposztrofálódik: „Ezdrás ugyanis arra szentelte magát, hogy tanulmányozza az Úr törvényét, és Izraelben törvényt és jogot tanítson.” Ezdr. 7,10. Még pontosabban utal Ezdrás törvényt magyarázó szerepére a Neh 8,8: „Ezdrás felolvasott az Isten törvénykönyvéből, lefordította és megmagyarázta az értelmét, úgy hogy meg is értették, amit felolvasott.”

Róla tudjuk, hogy Kr. e. 400-ban elrendelte, hogy mindenki olvassa a Tórát a zsinagógában²¹. Ám a héber szöveget nem értették az egyszerű emberek, mert ekkor már arámul beszéltek a fogságból visszatért zsidók. A Talmud legendája szerint Ezdrás (bMeg 3a) ezen a nehézségen akart segíteni, amikor elkészítette az első arám fordítást a Bibliából.

Valójában előbb a levita zsinagógai felolvasó mellett működő magyarázók fordították a szöveget arámra. Később hivatalos tolmácsot, „meturgám”-ot²² alkalmaztak, aki versenként fordította a szöveget. Ezekből a tolmácsokból lassan fordító családok alakultak ki, akik a Tóra maguk által készített arám verzióját rokonaik körében őrizték, mint szóbeli hagyományt, és csak jóval később jegyezték le írásban is: ezeket nevezték targumoknak. Ezért a Targumok²³ írásba foglalása, keletkezése

¹⁸ Ezdrás feltehetően 458-ban vagy 398-ban érkezett Jeruzsálembe (Ezdr 7,1–5) 1500 zsidó kíséretében, akikhez még társult 238 levita. Vö. Cazelles, H.: „La mission d’Esdra”, in: *VT* 4 (1954), 113–140. Morgenstern, J.: „The Date of Ezra and Nehemia”, in: *JSS* 7 (1962), 1–11. Vogt, H. C. M.: *Studien zur nachexilischen Gemeinde in Esra-Nehemia*. Werl. 1966.

¹⁹ Vö. *A kánon fejlődése* <http://www.cccl.org/s/schaff/encyc/encyc02/htm/iv.vi.xc.htm>.

²⁰ Kidner, Derek: „Ezra and Nehemiah: An Introduction and Commentary”. In: *Tyndale Old Testament Commentaries*. Downers Grove: InterVarsity Press 1979. Koch, K. „Ezra and the Origins of Judaism”. In: *Journal of Semitic Studies* 19 (1974): 173–97.

²¹ Morgenstern, J.: „The Origin of the Synagogue”. In: *Studi Orientalici* G. Levi della Vida H. 1956, 192–201.

²² Arám eredetű szó, amely felolvasót és magyarázót egyaránt jelent. A Tel-el Amarnai levelekben tűnik fel a szó.

²³ Sperber, A.: *The Bible in Aramic IV.B. The Targum and the Hebrew Bible*. Leiden 1967.

fokozatosan történt, a szóbeli őrzés és a végső lejegyzés között hosszú idő telt el, és az írásban megszilárdult szöveg csak a Kr. u. 7–8. században vált ismertté.

Az **Onkelos Targum**²⁴ (Kr. u. 100–400) Mózes öt könyvéhez írt arám parafrázis, melyet Kr. u. 1–2. sz.-ban állítottak össze Palesztinában, végső formáját Kr. u. 3–4. sz.-ban nyerte el. Mivel Babiloniában terjedt el, néha Babiloni Targumnak is nevezik. Arám nyelve szószerinti tökéletességre törekszik, ennek ellenére igyekszik a zsidó szóbeli legendákat, a haggadákat is rögzíteni, illetve kitér a vallási törvénykezésre is, tehát halákát is tartalmaz. Feltehetően Aquilának, az Ószövetség Kr. u. 2. sz.-i görög fordítójának a neve torzult Onkeloszra. Más verzió szerint Onkelosz prozelita volt.

A **Pseudo-Jonatán Targum**²⁵, hivatalos nevén Targum Jonatán ben Uziél, szinte az egész Ószövetség arám fordítása. A szerző Kr. u. 1. sz.-ban élt. A szövege régebbi, ezért feltételeznek egy Proto-Jonatán ősfordítást is. A prófétákhoz írt tar-

²⁴ Barnstein, Henry: *The Targum of Onkelos to Genesis – A Critical Inquiry...* (Yemen MSS Compared with that of the European Recension) London 1896. Berliner, A.: *Targum Onkelos* (2 vols). Berlin 1884. Berliner, A.: *The Masorah to Targum Onkelos*. Leipzig 1877. Berliner, Abraham: *Targum Onkelos. Erster Theil. Text, nach Editio Sabionetta*. Berlin 1884. Diez Macho, Alejandro: *Hamishah humshe Torah: 'im Masorah Ketanah u-Masorah Gedolah, ve-'im Targum Onkelos shel ha-Torah = The Pentateuch* (With the Masorah Parva and the Masora Magna, and with Targum Onkelos: Ms. Vat. Heb. 448) Yerushalayim, Hotsa'at Makor 1977. Diez Macho, Alejandro: „A Fundamental Manuscript for an Edition of the Babylonian Onkelos to Genesis”, in: M. Black and G. Fohrer [eds.]: *In Memoriam P. Kahle, BZAW 103* (1968), 62–78. Drazin, Israel: *Targum Onkelos to Deuteronomy: An English Translation of the Text with Analysis and Commentary*. New York, NY, Ktav Publishing House 1982. Drazin, Israel: *Targum Onkelos to Leviticus: An English Translation of the Text with Analysis and Commentary*. New York, NY, Ktav Publishing House 1994. Etheridge, J. W.: *The Targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch, with Fragments of the Jerusalem Targum from the Chaldees*. New York, NY, Ktav Pub. House 1968. Wernberg-Müller, Preben: „An Inquiry into the Validity of the Text-Critical Argument for an Early Dating of the Recently Discovered Palestinian Targum”, *VT 12* (1962), 312–330.

²⁵ Adler, Michael: „A Specimen of a Commentary and Collated Text of the Targum to the Prophets: Nahum”, *JQR 7* (1895), 630–657. Bacher, Wilhelm: „Notes on the Critique of the Text to the Targum of the Prophets”, *JQR 11* (1899), 651–655. Churgin, Pinkhos: *Targum Jonathan to Prophets*. New York, NY, AMS Press 1980. Diez Macho, Alejandro: „Un Manuscrito Yemeni de la Biblia Babilonica: el ms 229 (EMC. 105) del Seminario Teologico Judio de Nueva York”, *Sefarad 17* (1957), 237–279. Diez Macho, Alejandro: „Un Nuevo Targum a los Profetas”, *EstBibl 15* (1956), 287–295. Diez Macho, Alejandro: „Un Segundo Fragmento del Targum Palestinense a los Profetas”, *Biblica 39* (1958), 198–205. Gottheil, Richard J. H.: „A Manuscript Containing Parts of the Targum”, *ProcAOS* (October, 1888), Xlii–li. Harrington, Daniel J. and Saldarini, Anthony J.: *Targum Jonathan of the Former Prophets*. Wilmington, DE, M. Glazier 1987. Sperber, Alexander: *The Bible in Aramaic: The Former Prophets According to Targum Jonathan* [Vol. 2]. Leiden 1959. Sperber, Alexander: *The Bible in Aramaic: The Latter Prophets According to Targum Jonathan* [Vol. 3]. Leiden 1962. Zijl, Jan van: „Errata in Sperber's Edition of Targum Isaiah”, *ASTI 4* (1965), 189–191. Zijl, Jan van: „A Second List of Errata in Sperber's Edition of Targum Isaiah”, *ASTI 7* (1968, 1969), 132–134. Zijl, Jan van: „Is. XLVIII 7 According to the Targum Br. Mus. Or. MS 2211”, *VT 18* (1968), 560–561.

gumokat Jonatán csak lejegyezte, de nem ő írta. A többi könyvhöz készült fordítások egymástól is igen eltérnek.

A Jeruzsálemi Targum (K r. u. 400)²⁶ csak töredékesen maradt fenn, csak 863 helyet elemez, azokat, amelyeknek a fordítása problémát jelentett a későbbi olvasóknak. Öt különböző szövegváltozatban maradt fenn.

A Tanaiták

Mint az előbbieken láttuk, a nép nyelvére fordították a Tórát, ugyanis a felolvasás alkalmából a héber és az arám nyelv elkülönült egymástól. A tanaiták²⁷ ennél tovább mentek. Sir 51,23 beszél a tanházakról (bet hamidrash), ami a midrások korai keletkezésére utal. Zsidó egzegetikai módszerről tudósít a Pszeudo-Ariszteász levél, más változatban Aírszteász levele²⁸ Philokratészhez, amely egyben elbeszélés a Tóra görög fordításának keletkezéséről (Lxx): II. Ptolemaiosz Philadelphosz idejében (Kr. e. 285–246) 72 tudós, minden törzsből 6, Pharosz szigetén 72 nap alatt elkészítette a Tóra görög betűs átírását és fordítását. Ezt a levelet Josephus Flavius is kivonatolta, de a szerőt Arisztaios formában közli. A levél 2. századi hamisítvány. Az Arisztobulosz töredék²⁹ pedig IV. Philometornak (180–145) címzett mű, mely idézi Kiv 1,10–2,18-at, és allegorikusan értelmezi is azt.

²⁶ Klein, M. L.: „A Genizah Fragment of Palestinian Targum to Genesis 15.1–4”, *HUCA* 49 (1978), 73–87. Klein, Michael L. [ed. and trans.]: *Genizah manuscripts of Palestinian Targum to the Pentateuch*. Cincinnati, OH, Hebrew Union College Press; Hoboken, NJ, Dist. By Ktav 1986. Klein, Michael L.: „New Fragments of Palestinian Targum from the Cairo Genizah”, *Sefarad* 49.1 (1989), 123–133.

²⁷ Az első két évszázad rabbijait nevezték így. Ezek közé tartozik Hillél (Kr. e. 20), Sammaj (Kr. e. 30), II. Gamáliel (Kr. u. 90 Javne), Johanan ben Zakkai (Kr. u. 80), Aqiba Lydából (Kr. u. 135), Jismael Elisa (Kr. u. 135 Kefar Azizból), R. Jehuda I. (Kr. u. 217 Szephoriszból), III. Gamáliel (Kr. u. 300k.) és még több mint 90 rabbi, akik ezeknek, illetve iskoláiknak a tanítványai voltak.

²⁸ Wendland, P.: *Aristeae ad Philocratem epistola*. Leipzig 1900. Tackeray, H. St.: *The Letter of Aristaeas in H.B. Swete, Introduction to the O.T. in Greek*. Cambridge 1914.

²⁹ Collins, A. Yarbro: „Aristobulus”, in: Charlesworth, James Hamilton [Hg.]: *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 2: *Expansions of the „Old Testament” and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judaeo-Hellenistic Works*. Garden City, New York 1985, 831–842. Denis, Albert-Marie: *Introduction aux pseudepigraphes grecs d'Ancien Testament*. Leiden 1970, 270–283. Denis, Albert-Marie: *Concordance Grecque des Pseudépigraphes d'Ancien Testament. Concordance, Corpus des textes, Indices*. Louvain-la-Neuve 1987, 922–923. Walter, Nikolaus: „Fragmente jüdisch-hellenistischer Exegeten: Aristobulos, Demetrios, Aristeas”, in: Kümmel, Werner Georg; Lichtenberger, Hermann [Hrsg.]: *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, Bd. 3: *Unterweisung in lehrhafter Form*. Gütersloh 1975, 257–300.

A **Jubileumok könyve** és a qumráni leletek is megerősítik, hogy intenzív szövegmagyarázat folyt a zsidó közösségekben. 1947-től tudjuk, hogy Qumrán a Tórakutatás helye volt, az ott élők ezt végezték fő feladatként.

A rabbik nemcsak azért tanulmányozták a Tórát, hogy maguk megértsék, hanem hogy alátámasszák saját írás- és törvénymagyarázati elveiket (Halaka). Ebből származik az írottól független szóbeli Tóra, mellyel megalapozták az új törvénykezést. Ezeket az értelmezéseket az életmód megváltozása kényszerítette ki.

Az első megragadható törvénymagyarázatot Qumrában alkották, és a Tanaiták írták, vagyis a 220 előtti tanházak vagy iskolák vezetői. A Tanaiták egyik legismertebb személyisége Sammaj (Kr. e. 30), akinek életéről alig tudunk valamit (vö. 1Krn 2,28sköv. az őseiről szól). Annyi biztos, hogy palesztinai volt, szigorú nézeteket vallott. Inkább a Tóra szerinti cselekedeteket szerette, mint a magyarázatokat. A zsidó háború alatt szembe került Hilléllel. Hillél (Kr. e. 70–Kr. u. 5) babiloni születésű volt, családját Dávidig vezette vissza, később Jeruzsálemben élt. A vének tanácsa elnöki tisztségét is betöltötte 30 és 10 között. Nagy Heródes alatt őt tekintette a zsidóság szellemi vezérének. Tanításának jó része a Babiloni Talmudban maradt fenn. „Ami gyűlöletes neked, azt ne tedd embertársadnak, ez az egész törvény, a többi csupán magyarázat.” Ők ketten, Sammaj és Hillél, indítottak el két iskolát. A törvény Hillél számára csak akkor kötelező, ha a szent szövegeken, vagyis a zsidó kánonba tartozó könyveken alapul, az alapvető erkölcsi elvek levonásához viszont legalább két szentírási hely szükséges, és meg kell vizsgálni a két szöveg összefüggéseit is. Hillél iskolája is nagy tekintélyre tett szert a zsidóságban.

Hillél iskolájának legjelentősebb képviselői: I. Gamáliel (30–40 k.), II. Gamáliel (90 k.) Javnéban, Simeon ben Gamaliel (140 k.), Rabbi Jehuda (217 k.) és III. Gamáliel (200 k.).

Sammaj iskoláját már nehezebb követni, mert kettészakadt. Az egyik szárny képviselői: I. Cadoq (50–90) Eliezer ben Cadoq (100 k.) és II. Cadoq (130 k.). A másik szárnyat Johanan ben Nuri (110 k.), valamint Jose ben Chalapta (150 k.) alkották. Mindketten Szeforiszból valók.

A két iskola közötti legjelentősebb képviselők Jochanan ben Zakkai (80 k.) Javnéból és Rabbi Aqiba, vagy más néven Ben Baraq, aki Lyddában és Javnéban is működött. Ők a következő magyarázatot igyekeztek szisztematikusan rögzíteni Kr. u. 200-ban a Misnában, kommentár formájában: a Kivonulás midrása (Mekhilta), a Leviták midrása (Sifra) és Szám-Deut midrása (Szifre). Mindaz, ami nem Halaka, azt Haggadának nevezték, lett légyen bár etikai felépítésű is. A pesiqták és a Midrás Haggadol pedig a Misna átdolgozása lett. A két iskola egyébként is fő feladatának a Misna átdolgozását tekintette, melyet a két Gemarában rögzítettek.

Az Amorák

Az Amorák a 2. századot követő rabbik és szellemi vezetők voltak. Általában a palesztinai Amorák közül a következő iskolákat szokták megkülönböztetni:

1. A szeforiszi iskola, aminek leghíresebb képviselői Rabbi Simeon (22 k.), Hillél ben Gamáliel, Chanina ben Chana (255 k.), Jonathan ben Eliezer (220 k.) és II. Mani (370 k.).
2. A tibériási iskola a legnépesebb: Johanan az alapító (279), Eleazar Pedat (270), Asi (300k), Zeira (300k), Jirmija (320k) és Jona (350k) tartoznak még ide.
3. A caesareai iskola lényegesen kevesebb tagot számlál. A legjelentősebbek közülük: Hoshaja (225 k.), Zabdai ben Lévi (240 k.), Abbahu (330) és Chizqija (350 k.).
4. A lyddai iskola legjelentősebb képviselője Jehosuha ben Lévi (250 k.).

A babiloni amorák közül a következő iskolákat szokás megnevezni:

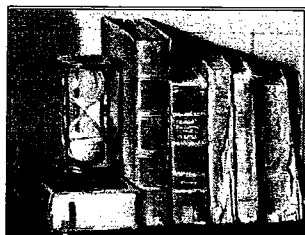
1. A fogsági patriárchátust, amelynek legjelentősebb képviselői: Huna (200 k.), I. Mar Uqba (226 k.), Rabba ben Abuha (280 k.).
2. A nehardea iskoláját (260-ig), amelynek legjelentősebb képviselője Sela (210 k.), Semuel (254 k.).
3. Az új nahardeai iskolát Amenar (400 k.) képviseli.
4. A pombeditai iskola igen népes, legjelentősebb képviselői: Jehuda ben Jehezqel (260–299), Rabba ben Nachamani (309–330), Josef ben Chija (330–333), Huna ben Chija (299–309), Nachaman ben Jichaq (352–356), Dimi Nehardeja (385–388), Acha ben Rabba (419).
5. A manhuzai iskolát Sehet (260 k.) jelzi, aki később saját iskolát alapított, ezért ennek az iskolának a legnagyobb hatású tanítója Rabba (352).
6. A narsei szúra iskola talán a legnépesebb, jórészt Rab (247) tanítványaiból jött létre, de mások is társultak hozzá. Jelentős tanítványai közül Huna (254–297), Hisda (299–309) és Rabba ben Huna (309–322) nevét említeném meg. Más iskolákból pártoltak ide Papa (376), Aschi (376–427) stb.

Végősoron azt is mondhatjuk, hogy a Talmudot az Amorák (Kr. u. 200–500 k.) hozták létre. A legjelentősebb közülük R. Jochanán, Simeon Lakis és Eleazar ben Pedath, Babilonban pedig Rav vagyis Rabbi Abba Areka volt.

Ugyanebben az időben Palesztinában az Amorák közül kerültek ki a jelentős írásmagyarázók. Munkáiknak szinte mindegyike a Misnában található. Jóllehet ezek a magyarázók eredetileg egymástól függetlenül működtek, és megváltoztatták a Haláka szabályait, az eredetileg egyszerűsített szabályokat és törvényeket később a Bibliából igazolták. Jellemzőjük, hogy a szöveg értelmét a szavakon keresztül akarták

megragadni, anélkül, hogy tekintettel lettek volna a szöveg összefüggésére. Teoretikusan a szöveg egyetlen értelmét akarták megragadni. Összevetve ezt a módszert az apokaliptikával, meg kell állapítanunk, hogy sokkal józanabb. Ők is azzal a nehézséggel küszködtek, hogy nem állt a rendelkezésükre egy pontos szöveg, amelyet a Tanaiták korától kezdve a Masszorák igyekeztek megalkotni. Az allegorizálást későbbi hagyománynak tekintették, amelynek szokását csak később szentesítették.

Produced with ScanTopDF



Erik Eynikel: *A Syntactic and Semantic Analysis of Biblical Texts in a Cognitive Frame*

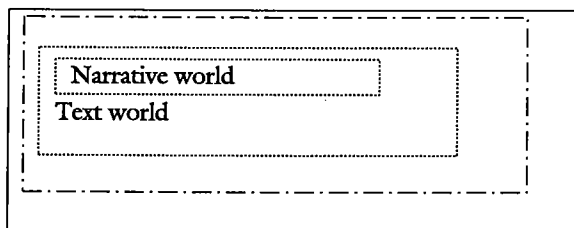
1. The Cognitive frame

At the end of the 20th century the linguist Paul Werth referred to different *worlds* that occur through communication. In a communicative setting of speaking, hearing, writing and reading, the content of the communicated message creates a particular reality, a *world*, which is a 'virtual world'. This conceptual model is present in *the discourse world*, the direct situational context of the communication and in the *text-world*, that concerns the content of the communication.

The discourse world is the actual communication-situation, which takes place on a specific time, a specific place and between certain people and about a certain content. The content of this communication within this discourse world creates a new reality: the *text world*, i.e. the actual content of communication: the specific situations, actions and events. The hearers or readers (participants in the discourse) make a mental representation of this situation: a conceptual space with a certain spatial, temporal, actional and thematic continuity. This conceptual space has spatial characteristics just like the physical world that we know. The conceptual space is constructed with spatio-temporal co-ordinates, and contains entities (objects and people), which possess qualities and have relations among each others.

When the content transmitted in the communication is a narrative, one can discern also a *narrative world* within the text world. A narrative world is a specific text world containing events and actions of persons, which are presented to the listener or reader by a narrator. This narrative world has its own temporal and spatial frame, its own specific events and objects, analogue to reality but not necessary related with the reality we are living in.

Schematic:



The narrative world is distinguished from the text world, because it refers to the specific reality in the participants of the communication mind (each one with his/her language and cultural code) evoked by the text. This implies also that the mental representation of the reader at the end of the process of reading is not necessary identical to the conceptual structure produced by the author in the text. The external reality (language and cultural code) with its own subjective and inter-subjective conventions of the writer and reader and moreover of different readers, can be different. On the other hand, the text with its grammatical and literary characteristics, imposes limitations on the possible interpretations by the readers.

Deixis

An important aspect in the cognitive process of reading (= creating the mental space of the narrative world) is the *deixis*. The basic function of the deixis is relating the entities and situations, represented in the language, to a spatio-temporal zero point or *origo*. The text world creates its own deictic space in which the readers can place the entities in a frame of time and space and relate them to each other. In the process of reading the reader imagines the narrative world, which is not literary present. In this process the reader takes a position in the world of the narrative. He takes a cognitive position in the text world and interprets the text from this position. Especially deictic indications in the text like 'here' and 'now' refer to the conceptual location of the reader in the text world. This location is in the centre or *origo* of the perception. Temporal adverbs and verb times mark the temporal relation from and to the deictic centre. This deictic centre is the location of the reader in the narrative world. This centre is not a static place in time and space but can move along with the development of the story. When the reader comes across deictic particles like 'now' and 'here' in the text, he/she involves this to his own position in the narrative world as the 'observer' of the story that is told.

2. Text syntax

A first step in the methodology of analysing a text is a studying its syntactic relations. In this regard: H. Weinrich's book: *Tempus. Besprochene und erzählte Welt*, was groundbreaking.

According to Weinrich, the analysis of the functions of separate verb forms does not start with the morphological form or the sentence as the major syntactic entity but with the text as a whole. In his view a text is a significant, coherent and consistent series of signs between two communication breaks. For a book these breaks

are the front and back cover, in an oral communication they are two periods of silence. A verb form is only one syntactic sign in the communication process between speaker and hearer, author and reader. Therefore Weinrich calls this syntactic frame: text linguistics. This means that the morphological characteristics of a morpheme are determined by the syntactic function it has in the whole text. Therefore, it is not the form of a verb that determines the function but the function (in the communication process) determines the form.

Form and function of the verb in texts

An observation of the significance of time of the verb forms in most European languages made Weinrich conclude that there are fixed categories for past, present and future. These categories, however, do not refer to fixed times, like hours or days. The forms can be used for any time in past, present or future. Moreover the forms are clustered according to the structure of a text. The position of speaking is the connecting element of the forms within a cluster. The position of speaking refers to the engagement of the speaker towards what is spoken.

From the communicative point of view the **position of speaking** leads to a distribution of the tempora in two groups: one tempus group for the *descriptive* way of speaking and another for the *narrative* way of speaking. Descriptive forms of speaking are: dramatic dialogues, testimonia or scholarly lectures; narrative forms of speaking are stories of the past, fairy tails and novels. Both positions of speaking can alternate or can occur in combination in one text; e.g. when someone narrates in a description or when someone describes in a story.

The tempus group of the descriptions are in the West-European languages: *praesens*, *perfectum* and *futurum*. The tempus group of the narrative consists of *imperfectum*, *plusquamperfectum* and conditional verb forms. Syntax is thus part of the communication process between speaker and listener.

The **perspective of speaking** is a second function expressed by the verb. Within the text-time the tempus system of a language gives also information on the time of action through the perspective of speaking. When the action-time is undefined we have the so called zero-tempora (in European languages mostly: *praesens* for descriptive forms of speaking and *imperfecta* for the narrative). The other tempora refer to inequality between the time of the text and the time of action. When the time of the text refers forward the *futurum* or conditional verb forms are used. When the text-time refers back, in the European languages the *perfectum* or *plusquamperfectum* are used.

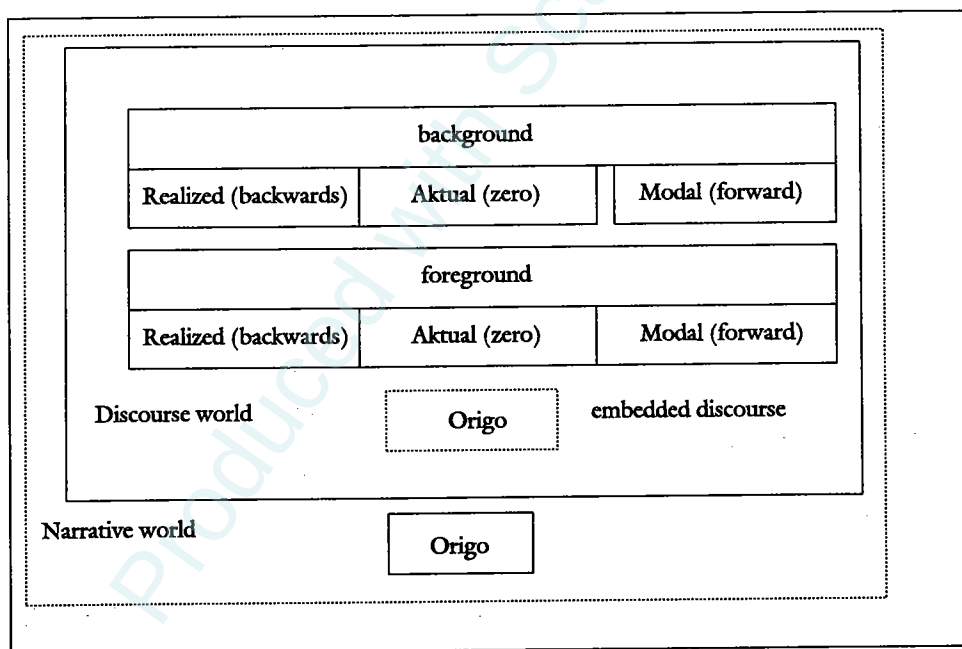
The third function of verb forms is giving the **relief** in the different actions. What the speaker wants to put in front concerns the foreground. Additional information, descriptions, reflections that the speaker gives is background information. This is indicated with different tempora (in French: *passé simple* vs. *Imparfait*; in

Greek: aorist vz. imperfect) next to other syntactic aspects such as coordination vz. subordination.

When we combine now the cognitive frame with the communicative functional model of Weinrich we can describe the syntactic relations as follows:

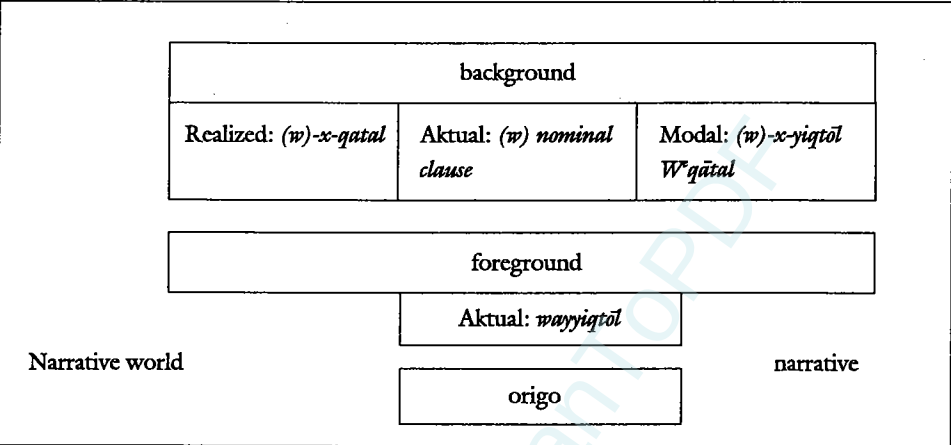
Similar to the process of a reader who constructs a three-dimensional conceptual image of the narrative and observes the narrative world from his *origo*, on a syntactical level the morphological characteristics of the morphemes point to the position that the reader takes from his *origo*. The verb forms point to the course of information in a text. In the distribution of narrative or descriptive world the syntactic information indicates what is foreground or background. The syntactic perspective indicates an actual situation (zero-grade) or refers back to a realised situation or points forward to a prospected situation.

Schematically:

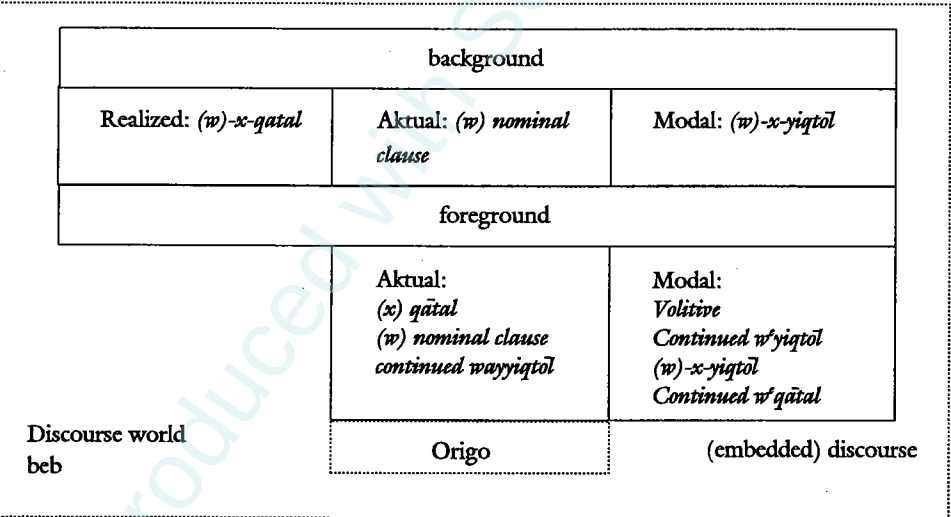


In relation to the Hebrew verb forms the combination of the cognitive and communicative principles make a distribution of the Hebrew verba possible:

For narrative:



For (embedded discourse):



However, a syntactic analyses needs to start with isolating the *macro-syntactic markers*, which indicate the relations between lager text parts. In Hebrew the most often occurring are *hinnēh*, *ʾattāh* and *wayyʾhī*. *Hinnēh* signals in the discourse to a direct observation; *ʾattāh* is also a deictic marker in discourse for introducing a result or a conclusion, while *wayyʾhī* introduces a new element or new action in the narrative.

Following the determination of the larger structures using the macro-syntactic markers, an analysis of the syntax follows, breaking up the text in clauses (the smallest possible sentence unit: a subject and a predicate). These clauses have to be categorised as narrative or discourse; further as foreground or background information, and finally according to the perspective they presents: as zero grade, referring backwards or forwards.

3. Text semantics

After the syntactic analysis follows the text semantic research of lexical entities in a text and their mutual relationships, dependent on the context wherein the lexemes occur. We have seen that the narrative world, which is a mental representation of the story, provides such a context. This imaginary environment is composed of co-ordinates of time, space and entities. Actions and situations are a shift in at least one of the co-ordinates e.g. a new character, a change in the relation between the entities or a shift in time and space. The lexemes in the text supply the data for the narrative and determine the deictic position or *origo* of the reader. From this point the reader observes the narrative world and the activities therein.

Lexemes, that refer to the space of time in the narrative world constitute the temporal co-ordinates in the conceptual space. These can be direct or indirect and can make use of *flash-backs* or *flash-forwards*. Spatial elements make a spatial orientation possible in the conceptual space. Similar as to the temporal co-ordinates, these lexemes can be direct and indirect.

For both temporal and spatial frames the reader depends on the information in the text but also on his logical conclusions.

Entities are the characters and the objects of the narrative world. The syntactic elements like verbs, subjects, objects and clauses point out what an entity does or experiences.

Another important aspect of the narrative world that the reader constructs is the perspective. In a text we can meet a whole range of perspectives through which the information is provided. In the narrative part it is the narrator of the story who gives the information. In the embedded discourse the characters in the story give the perspective. In indirect speech the characters voice speaks but the narrator is always in the background. The way a narrator presents the characters, reveals his view on the characters. Especially in the presentation of feelings, emotions and thoughts the steering is prominent. One example: before Naomi returns from Moab, the narrator says: „Naomi had heard that the famine was over”. This is a clear example of how

the narrator represents mentally the perspective of Naomi (it is as the reader looks at the situation through the eyes of Naomi).

During the processing of lexical information an ordering and presentation of the conceptual space in a conceptual frame happens. It shows which entities are in the foreground and the background, what situations and actions occur in time and space, and which aspects receive emphasis. This text oriented ordering and presentation is determining for the connections and distinctions that occur between the different lexemes and their lexical contents. In a text-semantic analysis this means that the specific meanings of the lexemes are dependent on the relations in a text and of the cognitive processing by the reader. These two instances in the reading process influence the concept of a coherent conceptual structure.

In a text the words steer cognitive processes of the reader. This input opens an area of meanings as they are rooted in the prototypes, categories and cognitive models stored in the mind of the reader. However, not the total knowledge of the reader is activated. Only these elements of a category are prominent which are important in this specific case, together with the relations to other categories and cognitive models. Therefor the goal of text semantic research is to find insight in the data provided by the text that lead the reader to form a conceptual structure. The steps involved in this process can be presented in the following diagramme.

	Object	Source of information	Instrument	Result
I	Words	prototype	Encyclopaedia Lexicon	General concept denotation
II	Textual context	text	text	Provisional meaning/connotation
III	Word relations	Text/categories/ cognitive models	Text/lexicon/concord- ance/word studies	Possible meanings
IV	Relations of meaning	Text/cognitive models	Results of I-III	Conceptual structure

There are four stages in a text semantic analysis: the first stage analyses the individual words in a text. They activate prototypical meanings. With the use of lexica it is possible to determine the more general meaning of a concept (I). This first stage, looking up the meanings of a word using lexica, furnishes a more general basis for the further research and prevents that the reader solely relies on his encyclopaedic knowledge, which is maybe insufficient. The second stage is the study of the word in the context of the particular text, with the prototypical or more general meaning in mind (II). The contextual information of the surrounding words limit the possible meanings of the word in question.

The relation with other words in the text make it possible to see connections with other categories and cognitive models (III). As an aid, the researcher has the direct data from the text, further lexica, concordances, theological dictionaries and word studies. This leads to different possible relations of meaning in the text.

The final stage (IV) is the interpretation by the researcher: on the basis of the research in the stages I–III the interpreter makes a well-grounded choice of the different meanings in a coherent conceptual structure.

4. Examples from the book of Jonah

4.1. Text syntactic analysis

Macro-syntactic markers

A fist global impression of the syntactic structure can be found on the basis of the macro-syntactic markers. In Jonah there are five *wayy'hi* forms that effectuate that role: 1,1; 1,4; 2,1; 3,1 and 4,8. Each *wayy'hi* forms is related with a major change in the location and a new circumstance. As a result of time limitation, it is impossible for me to develop this further.

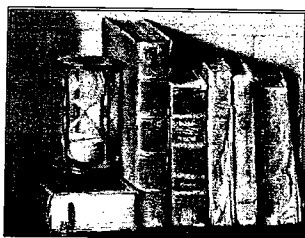
The next step is the breaking down the text in clauses taking into account the narrative and discourse text, the perspective and relief. Ia is narrative (*wayyiqtol* form); Ia is background information (*w-(x)-qatal*); II is embedded discourse by a character in the text (i.e. God) and IIb is background in the discourse (i.e. causative *ki* clause).

In the schematic representation of the verses 1–4 we see:

- 1,1 ויהי דבר־יהוה אל־יונה בן־אמתי לאמר:
- 1,2 קום לך אל־נינה העיר הגדולה וקרא עליה כי־עלתה רעתם לפני:
- 1,3 ויקם יונה לברח תרשישה מלפני יהוה וירד יפו וימצא אניה באה תרשיש ויתן שכרה וירד בה לבוא עמהם תרשישה מלפני יהוה:
- 1,4 ויהוה הטיל רוח־גדולה אל־הים ויהי סער־גבול בים והאניה חשבה להשבר:

The final stage is the text semantic analysis. Here also I can only give one example of the procedure.

An important word in the first chapter of Jona is *yārē* 'to fear'. It occurs in 1,5: the sailors fear as a result of the storm. This results in cries of distress i.e. cries for help in 1,5b.6. When Jonah responds in 1,9c that he fears Jahwe, the sailors are even more afraid. Finally in v. 16 when the sailors have thrown Jonah overboard they „feared the Lord even more”. The Theological dictionaries explain us that „fearing God” in a religious context is often religious understanding; God's interference in nature terrifies the believer. We see when we make a wordstudy *yārē* in the book of Jonah and outside, we can conclude that there is a development in way the sailors fear. First they fear for the storm, then they fear with a great fear and finally „they fear Jahwe”, which is a religious attitude of veneration. By studying the context in which the word is used and also the semantic related works like 'crying to God' *qārā* (1,6), *zā'iq* (1,5; 3,7), *šimma* (2,3.10) with the help of the tools available (lexica, concordances, etc) we can determine the conceptual structure of the (words in the) text and come to an overall interpretation.



Fabiny Tibor: *A hatástörténeti megközelítés*

1. Az értelmezéstörténet jelentkezése a protestáns bibliakutatásban¹

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

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

A bultmanni iskolából kinövő „Új hermeneutika” képviselője Gerhard Ebeling 1946-ban tübingeni székfoglaló előadásában az egyháztörténetet interpretálta úgy, mint a Szentírás értelmezésének történetét. A történetkritika eredményeit tiszteletben tartó Ebeling abból indul ki, hogy a reformáció az egyházat Isten ígéjének hirdetése felől ragadta meg. Eszerint – így hangzik Ebeling zseniális definíciója – „Az egyháztörténet ott zajlik, ahol a Szentírást értelmezve fölhangzik a Jézus Krisztusról szóló tanúságtétel” (HF, 18). Ugyanakkor hozzáteszi: „a Szentírás értelmezése nemcsak az igehirdetésben és a tanításban történik, és főként nem elsősorban a kommentárookban, hanem a tettekben és a szenvedésekben is. A Szentírást értelmezzük

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

a kultuszban és az imádságban, a teológia művelésében és a személyes döntésekben, az egyházi szervezetekben és az egyházpolitikában, a pápák uralkodásában és a fejedelemek egyházfőségében, az Isten nevében vívott háborúkban és az irgalmas szeretet tetteiben, a kultúra keresztény formáiban és a kolostorok világtól való elvonultságában, a vértanúkban és a boszorkányégetésekben.” (uo. 19)

Ebeling egyháztörténelem-definíciója szerint tehát az objektív történelmi eseményeket megelőzi az értelmezés, illetve maga az értelmezés teremt egyháztörténelmet. Ebeling 1946-os meghatározása mögött már felsejlik a historicizmus és a filológizmus természettudományos-objektív illúziójával leszámoló másfél évtizeddel későbbi gadameri hermeneutika, amely szerint az értelmezőnek nem semleges, közőmbös szövegekkel van dolga, amit maga alá gyűrhet, amin uralkodhat, hanem élő hagyománnyal, amelynek az értelmezővel szemben van igazságigénye, amely nem tárgy, hanem mint valami „Te” szólít meg bennünket. Tudjuk, hogy Gadamer a régiekkel szemben nem választja szét az *ars intelligendi*-t az *ars applicandi*-tól, vagyis szerinte minden megértésben benne van az alkalmazás, minden olvasásban egyúttal applikáció is történik. „Az applikáció nem valami adott, s először magában véve megértett általánosnak az utólagos alkalmazása a konkrét esetre, hanem csak az applikáció jelenti annak az általánosnak is a valódi megértését, melyet az adott szöveg számunkra képez. A megértés tehát egyfajta hatásnak bizonyul, s ilyen hatásnak tudja magát.”²

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

Az alábbiakban először a hatástörténet alkalmazásának egy európai iskolateremtő modelljét, Ulrich Luz munkásságát ismertetem (2); majd a hatástörténet ill. értelmezéstörténet két amerikai változatát mutatom be (3); ezután a hatástörténetnek a irodalomra és a művészetekre való kiterjesztéséről szólok (4); majd a hatástörténeti megközelítésre (pontosabban a recepciótörténetre) épülő új, angol, rövid kommentársorozat, a 2004-ben indult oxfordi Blackwell Bible Commentaries első két kötete hívom fel a figyelmet (5); végül rámutatok arra, hogy a bibliai hatástörténet válaszut elé került: kulturális vagy teológiai diszciplína akar-e lenni. (6).

² Hans Georg Gadamer, *Igazság és módszer*. Budapest, Gondolat 1984, 240.

2. A hatástörténet európai iskolateremtő modellje:

Ulrich Luz munkássága

Ulrich Luz (1928–), svájci újszövetség-kutató, Máté evangéliumáról több kötetes kommentárt írt, s ebben már tudatosan alkalmazza a hatástörténeti kutatásokat. Az eredetileg amerikai közönség számára készült, magyarul is megjelent *Evangélium és hatástörténet* című könyvében arról ír, hogy tanárként és kutatóként egyaránt szembesült a történetkritika korlátaival. A történetkritika eredetileg felszabadító jellegű volt, „hiszen elősegítette a racionális emberi szubjektum autonómiáját, azonban nem járulhatott hozzá az igazság alapvető teológiai kérdésének meghatározásához.”³

Luz rámutat, hogy az evangéliumok természetétől semmi sem áll távolabb, mint az, hogy azokról az ember tudományos kommentárt írjon. A szövegeket csak akkor értjük meg igazán, ha azok életünket új megvilágításba helyezik, ezért beszél Luz Gadamer alapján a megértés „holisztikus” természetéről.⁴ Ugyanakkor azért sem lehet a szövegeket objektív, semleges elemzésnek alávetni, mert a bibliai szövegeknek sajátos ereje és termékenysége van, a történelem folyamán, új helyzetben új jelentéseket, új gyümölcsöket teremnek. A bibliai hagyományban, mint írja: a „régí történetek, szövegek értelmezése nem azt jelentette, hogy egzotikailag eszközökkel vizsgálták azokat, hanem újramondták, az új helyzetre aktualizálták őket. Izrael alaptörténetét újra és újra el kellett mondani, a jahvista és a papi dokumentumoktól kezdődően egészen Pszeudo Philonig és Josephus Flaviusig. Jézus történeteivel ugyanez esett meg az evangéliumban.”⁵ Luz hasonlata szerint a bibliai szöveg nem ciszterna, ahol pontosan meg lehetne mérni egy adott mennyiségű vizet, hanem „inkább egy forráshoz hasonlít, ahol új víz tör fel ugyanarról a helyről.”⁶ Ami a szövegek jelentését illeti, az tulajdonképpen a szövegekben rejlő „jelentésmag” és a „jelenkori olvasókat új tájakra vivő, útjukon vezető, irányadó jelentés” összjátékának tekinthető.⁷ Az irányadó jelentés szerint a szöveg új helyzetben nyitott az új jelentések számára. Ha a szöveg olyan, mint egy forrás, akkor annak hatástörténete olyan, mint egy folyó.

„A történelem olyan, mint egy folyó, mi pedig e folyó által sodort csónakban ülünk. Természetesen megtehetjük, hogy utunk folyamán elemezzük a víz kémiai összetételét... Ugyanakkor azonban nem szabad elfelednünk, hogy a folyó az, ami ide-oda, hol

³ Ulrich Luz, *Evangélium és hatástörténet. A Máté-evangélium értelmezése a történelemben*. Hermeneutikai füzetek 8. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont 1996, 14.

⁴ uo. 16–19.

⁵ uo. 20.

⁶ uo. 21.

⁷ uo. 22.

az egyik oldalra, hol a másikra sodor minket. A folyónak köszönhetjük még a kémiai vizsgálat lehetőségét is, illetve azt, hogy kormányozni tudjuk csónakunkat. Akármit is mondjunk a bibliai szövegekről, abban már benne van az előfeltételezés, hogy valamilyen viszonyban állunk velük... Mi magunk is a Biblia hatástörténetének vagyunk a termékei.”⁸

A hatástörténet szemben áll a fundamentalizmussal, ami a szövegek „egy igaz értelmét” véli birtokolhatónak, s ugyanakkor arra tanít, hogy a múlt értelmezéseit ne passzív módon vegyük át, „hanem magunknak kell megtalálni saját értelmezéseinket.”⁹

A hatástörténetnek ökumenikus dimenziói vannak, hiszen az egzegétát a szöveg jelentésének megismerésében a különféle egyházak hagyományai segíthetik. Luzot Mt 10 missziós beszédének megértésében az anabaptista hagyomány, a színeváltozás elbeszélésének (Mt 17, 1–13) megértésében pedig a görög ortodox hagyomány segítette.

Ez a felismerés vezette el Luzot az egyház klasszikus hermeneutikájának újraértékeléséhez. Amíg a történetkritika számára az értelmezéstörténet és a hagyomány a szöveg jelentése szempontjából nemcsak redundáns volt, hanem egyenesen káros is, hiszen az egyoldalúan *sensus originalis*-ként értelmezett *sensus literalis*-ről mintegy le kellett „hántani” az évszázadok óta rárakódott értelmezési rétegeket, addig Luz a hatástörténetet, vagy az értelmezéstörténetet a szöveg természetes velejárójának tartja. Vagyis az értelmezéstörténetből ihletet lehet nyerni, mint írja:

„Máté szövegének vizsgálatakor a klasszikus kommentátorok (Órigenész, Hilarius, Jeromos), a középkori tudósok (Albertus Magnus, Aquinói Tamás), valamint a XVI. és XVII. század egzegetikái (Kálvin, Johann Brenz, Cornelius a Lapide, Abraham Calov) több meglátással szolgáltak számomra, mint a mai legtöbb történetkritikai munka (...). Az az érzésem, hogy a patrisztika hermeneutikája számos vonatkozásban közelebb áll az újszövetségi szövegekhez, mint a modern történetkritikai értelmezés.”¹⁰

Természetesen Luz tudatában van annak, hogy az értelmezéstörténet egyoldalú és differenciálatlan elfogadása veszélyeket is rejt magában, hiszen az ige gyökeréből olyan ágak is növekedhetnek, amelyek egyáltalán nem felelnek meg a szöveg eredeti jelentésének. Ilyen „mérgező” jelentés lehet például a néhány igeszakaszra hivatkozó antiszemitizmus is. Noha az értelmezéstörténet a *sola scriptura* elvének egyoldalú értelmezésével szemben kétségtelen a hagyomány rehabilitálást jelenti, ez semmiképpen sem egy kritikátlan rehabilitáció, hiszen az ige eredeti jelentésének mértéke marad az a kritérium, amely szelektál a jó és a rossz gyümölcsöket termő jelentések

⁸ uo. 26–27.

⁹ uo. 29.

¹⁰ uo. 35.

között. Ennek megállapításában viszont most tényleg segítségünkre siethet a történetkritika, de még inkább a *sola scriptura sui ipsius interpret* elve, hiszen az „jelentésmag” ki kell, hogy dobja az eredeti szándékhoz képest eltorzult jelentéseket.

3. A hatástörténet amerikai változatai

3.1. Brevard S. Childs kanonikus hermeneutikája

Nemcsak Európában, hanem az amerikai kontinensen is megfigyelhetjük az értelmezéstörténet bevonását a protestáns bibliai kommentárokbba. Különösen is érvényes ez a Yale egyetem nyugalmazott professzorának az ún. kánonkritikai irányzat művelőjének, Brevard Childsnek a munkásságára. Childs is többször rámutatott, hogy a történetkritikai kutatás egyoldalúan a történeti háttérrel foglalkozott, a szövegek „eredeti” formáját, illetve azt a folyamatot, amiképpen az egyes szövegek létrejöttek. A kánon ezért a történetkritika számára nyűgös teher volt, amelytől a tudományos kutatás érdekében meg kellett szabadulni. Amikor a történetkritika megkísérelte az értelmezési rétegeket a szövegről mintegy eltávolítani, akkor mintegy „dekanonizálta” a Bibliát. Childs az Ószövetségről írt híres könyvében, *Introduction to the Old Testament as Scripture*,¹¹ éppen azt kutatja, hogy az Ószövetséget miképpen lehet Szentírásként olvasni. Nem veti el a történeti kutatás hasznosságát, viszont az eredeti forma mellett őt elsősorban a *végző forma* izgatja. Minden bibliai könyv tárgyalása során a történeti szempontok vázolása után Childs azonnal a hermeneutikai összefüggéseket elemzi. Rámutat, hogy az egyes könyvek összerendeződése nem esetleges volt, hanem sajátos hermeneutikai szempontok szerint történt. A kanonizálás folyamatában régi könyvek újra jelentőséget nyertek (reszignifikáció). A kánon tehát maga is értelmezés, s így a Biblia szintén az értelmezéstörténet terméke. Az ún. kanonikus hermeneutika arra a kérdésre keresi a választ, hogy „hogyan érthetem meg az Írásokat ugyanúgy, amint azokat a kanonizáló hívő közösség tagjai egykor értették”. 1974-ben jelent meg Brevard Childsnek az *Exodus*-ról szóló kommentárja, amelyet módszertanilag a szöveg prehistóriájának analógiájaként tárgyal. Mint írja: „Azért tarthat külön érdeklődésre számot az értelmezés története, mert így a szöveg is új megvilágításba kerül azáltal, hogy az értelmezéstörténet megmutatja, hogy az egymást követő nemzedékek kérdésfelvetései miképpen befolyásolták az adott válaszokat. Senki sem *de novo* közelít a szöveghez, hanem tudatosan vagy tudattalanul

¹¹ Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Fortress Press, Philadelphia 1979.

osztozik elődei hagyományában.¹² Egy tanulmánykötet elején, amelynek a címe így hangzik: „Adjuk vissza a Bibliát az egyháznak!” Childs megszólítja a bibliakutatókat és teológusokat, hogy vegyék ismét birtokba az egyház gazdag egzegetikai hagyományát. Rámutat, hogy Barth és Bultmann teológiai különbsége abból is adódik, hogy a svájci teológus mindvégig komolyan vette a keresztény egyház egzegetikai tradícióját, Bultmann, Brunner vagy Tillich számára viszont a 19. századdal kezdődik a kutatás, mert szerintük a „prekritikai korszaknak” nincs különösebb értéke. Természetesen a ma kérdéseire Origenész, Luther vagy Kálvin nem válaszolnak, ám a „hit analógiájával” kell olvasnunk őket, s tanulhatunk abból a komolyságból, ahogyan ők az Írás felé hajoltak, hiszen a bibliai szövegekben Isten hangját akarták meghallani, s a jelentést mindig a hívő közösség felé akarták továbbítani. A trinitárius szempont, s azon belül is az Szentlélek szerepe számukra evidencia volt. Az értelmezéstörténet jelentőségének felismerése tehát segíthet bennünket abban, hogy a szűk, tudományos, akadémiai elit kisajátítása után a Szentírás visszakерүүлhesen jogos tulajdonosához, az egyházhoz.¹³

3.2. David Steinmetz egzegézistörténeti programja

A Duke-i Egyetem reformációkutató egyháztörténész professzora, David Steinmetz a teológia és az egzegézis kapcsolatáról tíz tézist állított fel, amelyekben többek között a következőket olvashatjuk: „Egy bibliai szöveg jelentése túlmutat a szerző eredeti szándékán” (1. tézis). „A bibliai hagyományban nem feltétlenül a legősibb réteg bír a legnagyobb tekintéllyel” (2. tézis). „Ha az egyház a szerző eredeti szándékára korlátozza az igehirdetést, akkor el kell vetnie az Ószövetséget, mint egy csupán zsidó könyvet.” (8. tézis). „Ha az egyház a bibliai hagyomány legősibb rétegeire, mint a legnagyobb tekintéllyel bíró rétegre alapozza az igehirdetést, akkor többé nem prédikálhat az Újszövetségből” (9. tézis). „A Szentírás értelmezéséhez nélkülözhetetlen segítség az egyház írásmagyarázati hagyományának ismerete” (10. tézis).¹⁴ Mindegyik tézis tehát radikális kihívást jelent a történetkritikai módszert kritikátlanul magukévé tevő protestáns egyházaknak és teológiáknak. Egy másik tanulmányában Steinmetz „a prekritikai írásmagyarázat elsődlegességéről” ír, ahol a 19. századi Benjamin Jowettet cáfolja, aki szerint a szövegnek csak egy jelentése van, és ez a szerzői szándékban ragadható meg. Steinmetz a szőlőműködésokról szóló példázat (Mt 20, 1–16) négy középkori, illetve prekritikai olvasatát (Aquinoi Tamás,

¹² Brevard S. Childs, *Exodus. A Commentary*. SCM Press 1974. p. xv.

¹³ Brevard S. Childs, „On Reclaiming the Bible for Christina Theology”, In, *Reclaiming the Bible for the Church*, Szerk. Carl E. Braaten, Robert Jenson, Grand Rapids Michigan, William B. Eerdmans 1995. 16–17.

¹⁴ David C. Steinmetz, „Teológia és egzegézis. Tíz tézis”, In, *Paradigmaváltások a Biblia értelmezésében*. Hermeneutikai Füzetek 1. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont 1994, 5.

a *Pearl* – Gyöngy – című középkori angol költemény, a flamand káplán, Goch és a fiatal Luther) és egymástól sokban elütő értelmezését veti össze, s hangsúlyozza, hogy önmagában végeredményben mindegyik igaz. Következtetése így hangzik:

„a történelmi szövegek jelentését nem lehet elválasztani a szövegek fogadtatásának összetett problematikájától, az az elképzelés, hogy a szöveg csak azzal a jelentéssel bír, amit szerzője ad neki, történelmileg naiv. Még ha arról az eredeti állapotról beszélünk is, melyben a szavak először elhangoztak, az is inkább jelentéseket, mintsem jelentést takar. Ezeknek az eredeti jelentéseknek a megértésére tett kísérlet az egzegetikai folyamat első lépése, nem pedig a végső.”¹⁵

Steinmetznek a bibliai szövegeket és a reformáció korát is új megvilágításba helyező, üdítően újszerű értelmezéstörténeti kutatásait jól illusztrálják azok a tanulmányai, amelyek Júda és Támár történetének középkori és lutheri értelmezéséről, valamint Jákób és az angyal a Jabbók folyó partján folytatott küzdelmének lutheri és kálvini interpretációjáról szólnak.¹⁶

4. A hatástörténet kiterjesztése az irodalom- és a kultúrtörténetre

Egyre több kutató hívja fel a figyelmet arra, hogy az értelmezéstörténetnek helyet kell kapnia a Biblia kutatásában. Richard Coggins angol ószövetséges a „Biblia-kommentár jövője” című tanulmányában arra hívja fel a figyelmet, hogy a biblia-kommentárok legtöbbször vagy a bibliai könyv keletkezésének korával foglalkoznak, vagy megpróbálják a régi szövegek relevanciáját a mai olvasó számára közvetíteni. Természetesen olyanok is vannak, akik mindkettőre vállalkoznak, de legtöbbször elégedkeznek az *akkor* és a *most* közötti hatalmas egzegetikai hagyományról. Coggins a *Dictionary of Biblical Interpretation* című kézikönyvet szerkesztve azokat a tanulmányokat találta leginkább újszerűnek és inspirálónak, amelyek a Bibliának a művészetekben, az irodalomban és a zenében betöltött szerepéről szóltak.¹⁷

Módszertanilag és a gazdag dokumentáció szempontjából igen tanulságos egy másik angol bibliakutató John Sawyer Ézsaiás próféta könyvéről, mint az „ötödik

¹⁵ David C. Steinmetz, „A prekritikai írásmagyarázat elsődlegessége” in: *Paradigmaváltások a Biblia értelmezésében*. Hermeneutikai Füzetek I. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont 1994, 18.

¹⁶ David C. Steinmetz, „Luther és Támár”. *Protestáns Szemle* LVI. (III. új) évfolyam 2. szám, 1994/2. 81–89. „Luther és Kálvin a Jabbók partján”. *Protestáns Szemle* LIX. (VI. új) évfolyam 1. szám, 1997/1. 11–23.

¹⁷ Richard Coggins, „A Future for Commentary?” in: Francis Watson (szerk.), *The Open Text. New Directions for Biblical Studies?* London, SCM Press 1993. 172.

evangéliumról” szóló munkája, amelyben Ézsaiás próféta könyvének hatástörténetét vizsgálja a kezdetektől a reformáción át egészen a feminizmusig. Külön fejezetet szentel Ézsaiás könyve irodalmi és zenei feldolgozásainak is.¹⁸ Sawyer az értelmezéstörténet kifejezés helyett inkább a „komparatív értelmezést” használja, s könyve konklúziójában amellet érvel, hogy nemcsak történelmi ismeretekre lenne szüksége a bibliatanulmányokat folytatóknak, hanem tudatosítani kellene bennük, hogy itt sajátos, szakrális szövegről van szó, amelyek az elmúlt évszázadok, sőt évezredek folyamán milliók életét változtatták meg, s ezért a szöveghez nemcsak az tartozik hozzá, hogy milyen szövegvariánsok vannak, hanem legalább annyira fontos annak megismerése, hogy mit *hittek* ezekről a szent szövegekről a történelem folyamán.¹⁹

Szabad legyen végül közelebbi szakterületemről, az angol irodalomból is példákat hozni. Az angol irodalom egy igen jelentős áramát is fel lehetne fogni a Biblia értelmezéseként. Az óangol biblikus versektől és Krisztus-himnuszoktól kezdve a középkori misztérium és moralitásjátékok, Spenser, Sidney és Donne-on át Blake-ig és a romantikusokig vagy századunkban T. S. Eliotig. Pár évvel ezelőtt Amerikában egy nagyszerű kézikönyv jelent meg David Lyle Jeffrey szerkesztésében *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature* címen.²⁰ Shakespeare életművében kimutatható biblikus hatásokkal is sokan foglalkoztak.²¹

Magyarország is öröndetes tényként nyugtázhatjuk, hogy nemcsak a középiskolai, hanem az egyetemi irodalomoktatásban is egyre jobban érvényesül a Biblia hatástörténetének vizsgálata.²² A „Biblia és irodalom” témakörben a közelmúltban Reisinger János tollából egy kandidátusi értekezés is született, amely a magyar- és a világirodalom történetét a Biblia helyes vagy helytelen értelmezésének történeteként fogta fel.²³ Természetesen önmagában elfogadható, ha irodalmi alkotásokat a Bibliához viszonyítunk, ám ha nem figyelünk a művek irodalmi öntörvényűségére, veszélyes utakra léphetünk.

¹⁸ John F. A. Sawyer, *The Fifth Gospel, Isaiah in the History of Christianity*. Cambridge, Cambridge University Press 1996.

¹⁹ uo. 250.

²⁰ David Lyle Jeffrey, *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*. Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans 1992.

²¹ David Kaula: „Hamlet and the Image of Both Churches”, *Studies in English Literature*, 21, 1984, 241–255., Richmond Noble, *Shakespeare's Biblical Knowledge*. London 1935. Naseeb Shaheen, *Biblical References in Shakespeare's Tragedies*, *Biblical References in Shakespeare's Histories*, *Biblical References in Shakespeare's Comedies*. Delaware, Newark 1987–1989), Steve Marx, *Shakespeare and the Bible*. Oxford University Press 2000.

²² Tibor Fabiny (szerk.), *Bible in Literature and Literature in the Bible, Proceedings of the Conference „Teaching 'Bible and Literature' at Universities.”* Zürich, Pano Verlag, Budapest, Centre for Hermeneutical Research 1999.

²³ Reisinger János, *Biblia és irodalom*. Kandidátusi értekezés. Kézirat, Budapest 1994.

5. A recepciótörténetre épülő új angol kommentársorozat első két kötete

A hatástörténet alkalmazása a bibliai kommentárokból nem új keletű dolog, gondolhatunk itt Ulrich Luz négykötetes kommentárjára és az EKK sorozat többi kötetére, most azonban egy 2004-ben indult angol kommentársorozatot kívánok bemutatni, amely Blackwell Bible Commentaries címen a neves oxfordi kiadó indított. A sorozat szerkesztői a már említett John Sawyer (University of Lancaster), Christopher Rowland (University of Oxford) és Judith Kovács (University of Virginia, USA). A Society of Biblical Literature 2000-ben tartott nashville-i konferenciáján Sawyer „A recepciótörténet helye a posztmodern bibliakommentárokból” címen tartott előadást²⁴ három kérdésre ad felelet: 1. Mit csinálnak? 2. Miért csinálják? 3. Hogyan csinálják? A sorozat célja nem a szövegek már feltárt prehistóriájának kutatása, hanem azok utóéletének, a rendkívül izgalmas zsidó és keresztény recepciótörténetnek a vizsgálata. Sawyer a gadameri *Wirkungsgeschichte*-ből kinőtt jaussi recepcióesztétikára, az angolszász irodalomtudományban „reader response criticism”-ként elterjedt irodalomtudományi módszerre hivatkozik analógiaként. Angol nyelven legszívesebben az „impact history” elnevezést használná (mások az „effective history” kifejezést részesítik előnyben). Arra a kérdésre, hogy miért ezt módszert választják, azt feleli, hogy nemcsak azért, mert ez egyre terjedőben van, hanem elsősorban két ok miatt: 1) a bibliai szövegek utóélete sokkal nagyobb hatással van a mai olvasóra, mint az előéletének tanulmányozása; 2) a szövegek jelentése szempontjából, hiszen azt sokkal jobban érthetem meg, ha látom, mások (egyházatyák, reformátorok, költők, festők, zeneszerzők) miként olvasták és értelmezték a szöveget. Amíg a történetkritika inkább elidegenítette a Bibliát az olvasóktól, ez a megközelítés azt reméli, hogy inkább a kezükbe adja. Ugyanakkor tudatosítani akarja az olvasókkal, hogy a szöveg mit jelent, ill. mit jelenthet(ett) másoknak. Végezetül Sawyer a „Hogyan?” kérdésre azt válaszolja, hogy olyan munkát készítenek, amely egyrészt kommentár, s a szövegben versről versre halad előre (tehát nem tematikusan, mint ahogy Sawyer azt a korábbi Ézsaiás-könyvében tette); másrészt átfogó (komprehenzív) kíván lenni. Itt természetesen a legkényesebb és nehezebb szempont a szelekció kérdése. Amíg a történetkritikában a „korábbi” volt értékes, addig a recepciótörténet számára ez nem szempont. A posztmodern szemlélet szerint nemcsak az akadémikus, hanem a marginális értelmezések is jelentősek. Noha az egyes versekhez fűzött hatástörténeti szempontok fragmentum-jellegűek, a fejezetek végén a szerzők összefoglalják teológiai, esztétikai, ideológiai szempontból a szöveg mondanivalóját, rámutatva a szerző eredeti hermeneutikájára. Ez a koherencia szem-

²⁴ <http://www.bbibcomm.net/news/sawyer.html> Utoljára: 2004. július 14-én.

pontja. Minden kötet elején egy átfogó bevezetés található, amely áttekinti az értelmezés különböző típusait a kezdetektől egészen a 20. század végéig.

2004-ben két kötet jelent meg a sorozatban: Mark Edwards János-kommentárja²⁵ és a Judith Kovács – Christopher Rowland által írt Jelenések-kommentár²⁶. Az előző 242, az utóbbi 315 oldalon. Ez érthető, hiszen a Jelenések könyvének értelmezéstörténete a legvitatottabb, az elmúlt kétezer év alatt a legszélsőségesebb értelmezések tárgya volt.

Szűrőpróbaszerűen a János evangélium hatástörténeti kommentárját a Júdásra vonatkozó résznél üjtük fel. Mark Edwards egy oldalas „Interludum”-ot iktat be a 12. és a 13. fejezet közé Júdás egyéniségéről. Itt először nevének értelmezéseit említi meg, majd azokat a felfogásokat, amelyek esszénusnak, a Sátán szószólójának tartják őt. K. Paffenroth 2001-es könyve²⁷ alapján felidézi azokat a legendákat, miszerint Júdás vérfertőzésben született, majd olyan szerzőket idéz, akik szerint az utolsó vacsoránál Júdás Jézus jobb keze volt, majd a 19. századi angol költőt R. Buchanan „Júdás Iskariotes balladája” című versét említi, amely szerint a gyilkos szelleme saját testét viszi a vőlegény lakomájára, majd Kazantzakis 1961-es regényét, a Jézus Krisztus Szupersztár rockopera militáns Júdását, vagy Bob Dylan utalását, hogy „Isten Júdás Iskariotes oldalán volt”.

A példák közül azt látjuk, hogy nincs igazán koherencia a felsorolt példák, illetve a bibliai történet jelentése között. Alapvető problémája Edwards kommentárjának, hogy nem értelmezi a bibliai szöveget, s az egyes versekhez, epizódokhoz, szereplőkhöz mintegy katalógusszerűen rendeli hozzá a recepciótörténeti hivatkozásokat. Szorgalmasan csokorba szed hatástörténeti utalásokat, de a szöveg jelentése ezzel nem igazán mélyül el a kommentár olvasója számára, s csupán alkalmi referenciakönyvként veheti igénybe, annak tudatában, hogy a hivatkozások könnyen esetlegesek lehetnek. A János-kommentár Júdás-figurája után a Máté-, Márk-, Lukács kommentárok mi újat kívánnak, illetve tudnak majd felmutatni Júdás hatástörténete kapcsán? Kétségünk van afelől, hogy külön beszélhetünk a „jánosi Júdás” vagy a „márki Júdás” hatástörténetéről. Némileg erőltetettnek véljük azt az igényt, hogy külön beszéljünk egy-egy bibliai könyv, annak epizódjainak, szereplőinek hatástörténetéről, hiszen aligha mondhatjuk azt, hogy egy bibliai könyv elszigetelten, külön gyakorolt volna hatást írókra és költőkre. A bibliai könyvek teljességének az elsődleges fogadótere a keresztény egyház volt, s ez az egyház a maga tanításával, katekézisével, prédikációs gyakorlatával hatott a művészekre és az irodalmárookra. Vagyis a közösség, az intézmény volt a hatás közvetítője. A bibliai hatástörténet ezért va-

²⁵ Mark Edwards, *John. Blackwell Bible Commentaries*. Oxford, Blackwell 2004.

²⁶ Judith Kovács–Christopher Rowland, *Revelation. Blackwell Bible Commentaries*, Oxford, Blackwell 2004.

²⁷ K. Paffenroth, *Judas: Images of the Lost Disciple*. London 2001.

lójában a keresztény egyház hermeneutikájának a története. Az egyház tanítói értelmezték és adták tovább az egyes szövegeket, amelyek inspirációt jelentettek művészeknek és íróknak. Szükségessnek látjuk ezért, hogy egy másik alkalommal kísérletet tegyünk egy hatástörténetre alapuló „egyházi hermeneutika” kontúrjainak felvázolására.

Judith Kovács és Christopher Rowland Jelenések-kommentárja hatástörténeti szempontból már sokkal hálásabb vállalkozás, hiszen a kereszténység történetében az apokaliptikus hagyomány sajátos és markáns jelenség. A Jelenések könyvének szimbólumai ugyanis nem szívódnak fel a kanonikus Szentírásban, inkább a Jelenések könyve szívja magába a Szentírás egészét, s így az egyes motívumok nem tűnethetők el az egyházi hagyományban, kétezer év óta nyugtalanítja ez a hagyomány a keresztény egyházat. Ernst Käsemann állítása, miszerint az apokaliptika minden teológia szülőanyja, még inkább érvényes a hermeneutikára. Az apokalipszis szimbólumai ugyanis provokálják az értelmezést: a hermeneutika *clavis*-ára éppen az apokalipszis nehezen érthető szimbólumai miatt van szükség. Aligha volt a keresztény egyház történetében olyan irat, amely olyan erőteljes és ellentmondásos hatást váltott ki, mint a Jelenések könyve. Kovács és Rowland könyve kiválóan szerkesztett, rendkívül gazdag anyagra épülő munka. A bevezető fejezet a könyv helyét igyekszik megtalálni a keresztény teológián és életen belül, áttekinti a befogadás különböző típusait, a teológiai és művészi értelmezés módozatait. A Jelenések könyvének tanulmányozásához igen hasznos segédeszköz.

Mindazonáltal a sorozat Sawyer által megfogalmazott filozófiájára továbbra is érvényesnek érezzük azt a bírálatot, amelyet 2001-ben megjelent legújabb kommentárjában Brevard Childs Sawyer 1996-os Ézsaiás-könyve alapján fogalmazott meg. Childs jogosan állapítja meg, hogy Ézsaiás elsődleges appropriációja nem a kultúra, mert ha elsődlegesen ezt tartjuk szem előtt, akkor a szövegek félreértelmezései válhatnak igazán értékké. Sokkal inkább azt a hatást kellene tanulmányozni, amely az egyház életét – tanítását, liturgiáját, gyakorlatát – alakítja azzal a céllal, hogy a hit családjának tagjai a történelmi korokon is átívelve egymásra ismerhessenek. Ezért számára a keresztény értelmezők – Aranyászú Szent János, Ágoston, Aquinói Tamás, Luther, Kálvin – hangját kellene hallgatnunk, hiszen ők tanúskodnak evangéliumi módon Ézsaiásról, s ezt a hangot a felvilágosodás után igen ritkán lehetett hallani.²⁸

28

„In recent years there have been a few attempts made to trace the role that the book of Isaiah has played in various periods in the history of the Christian church. Many of these volumes are useful and filled with learning (e. g. J. F. A. Sawyer). Yet I remain critical of approaches that, when tracing the appropriation of the book of Isaiah, assume that the major forces at work were largely cultural. Often the concentration falls on the misuse of biblical texts. What is missing is the ability to see the effect of the coercion of the text itself in faithfully shaping the life of the church – its doctrine, liturgy, and practice – in such a way as to leave a family resemblance of faith

6. A hatástörténet választút előtt: kultúratudomány vagy teológiai diszciplína?

A hatástörténet választút elé kerül: kultúratudomány akar-e lenni, vagy teológiai tudomány? Természetesen lehet mindkét utat választani. Amennyiben a hatástörténetet a kultúratudományok között recepciótörténetként fogjuk fel, akkor a Szentírás inkulturációjával foglalkozunk, s ilyen vizsgálatoknak kétségtelenül helye van – elsősorban a világi egyetemek irodalmi, komparatistikai és művészettörténeti tan-székein. Folytak is ilyen vizsgálatok: bibliai motívumok Weöres Sándor költésze-tében, a Biblia hatása az angol irodalomban, Shakespeare és a Biblia stb.

Amennyiben azonban a hatástörténetet teológiai tudománynak akarjuk tekinteni, akkor a kezdeti lelkesedésünket némileg vissza kell fogni, s vigyáznunk kell arra, hogy ne tekintsük feltétlenül egy-egy bibliai szereplő, motívum, könyv bármilyen irodalmi, művészi feldolgozását, az arra szóló utalást *sükszükszerűen* a hatástörténet részének. A teológia oldaláról érkező biblikus kutatók a hatástörténettel való első találkozásuk alkalmával könnyen kerülhetnek abba a csapdába, hogy elkápráztatja őket a toposz számtalan kultúrtörténeti feldolgozása, s teológiailag nem differen-ciálnak azok között, s így a kutatásuk végeredménye legfeljebb irodalmi vagy kultúr-történeti kuriózum lesz, ami nélkülözi a teológiai relevanciát. Mint Childs mondja, ilyenkor a félreértelmezések válnak izgalmassá és relevánssá, s a szövegnek a keresz-tény egyházban betöltött szerepe valami furcsa aberrációként jelenik meg. Érvényes ez a megállapítás például Yvonne Sherwood 2000-ben megjelent kultúrtörténeti szempontból tagadhatatlanul impozáns és gazdag Jónás-könyvére is, aki mindössze a fogadtatástörténet egy szerény alfejezetében beszél „Jónás keresztény kolonizá-ciójáról”²⁹

Az ilyen hatástörténetnek mint kultúratudománynak, amint említettem, helye van a világi tudományok között, ám ha teológiai tudománynak akarjuk azt tekinteni, akkor ki kell dolgoznunk egy szempontrendszert, aminek alapján differenciálni tu-dunk valódi hatás, illetve teológiai szempontból redundáns átvétel között. A mű-vészek a klasszikus mitológiából és a Bibliából egyaránt kölcsönözhetnek motívu-mokat, „Stoff”-okat, saját műalkotásuk céljára természetesen felhasználhatják azokat, ám művük jelentése teológiai szempontból könnyen közömbös, vagy akár ellenséges is lehet a motívum eredeti bibliai jelentésével. Kíváncos ezért egy olyan szem-

throughout the ages. In search of this goal, the voices of the great Christian interpreters – Chrysostom, Augustine, Thomas, Luther, Calvin – remain an enduring guide for truthfully hearing the evangelical witness of Isaiah in a manner seldom encountered since the Enlightenment.”, In, Brevard S. Childs, *Isaiah*. Louisville, London, Leiden, Westminster John Knox Press 2001. 5.

²⁹ Yvonne Sherwood, *Biblical Texts and Its Afterlives. The Survival of Jonah in Western Culture*. Cambridge, Cambridge University Press 2000. 48–87.

pontrendszer kidolgozása, amely megkülönbözteti a teológiai hatástörténetet a bármire kiterjeszthető recepciótörténet között.

A szempontrendszer kidolgozásához a bibliai tipológia kínálkozik segítséggül, hiszen az Ó- és Újszövetség kapcsolatában az Újszövetséget elsősorban az Ószövetség hatástörténetének foghatjuk fel. Az Újszövetség szerzőit könyveik megírásakor elsősorban az a meggyőződés vezérelte, hogy Jézus Krisztus halálával és feltámadásával beteljesedett mindaz, amiről az Ószövetség prófétái jövendöltek.

1992-ben a bibliai tipológia kilenc jelentésére hívtam fel a figyelmet³⁰, amit most egy tizedikkel szeretnék kiegészíteni: a tipológia a hatástörténet egy aspektusa, s mint ilyen a szövegek közötti kapcsolat (intertextualitás) hermeneutikájára vonatkozik. 1966-ban a tipológiáról A. C. Charity joggal írhatott ilyen címen könyvet: *Events and their Afterlife* (események és utóéletük). A szempontrendszer alkalmazásakor egyes kulcsszavait: „beteljesedés”, „rekreáció” vesszük majd igénybe.

A hagyományos legközismertebb értelemben a tipológia az írásmagyarázatnak (egzegézisnek) az a módszere, amely – az Ó- és az Újtestamentum szoros kapcsolatát feltételezve – az egyes ószövetségi eseményekben, személyekben vagy dolgokban olyan „előképeket”, „előrevetülést” vagy „árnyékot” lát, amelyek majd az Újszövetségben teljessé válnak; az egykori „minták”, „modellek” itt valósággá válnak, s így „betöltetnek”. A Jordánon való átkelést például a keresztség, Izsák fiúi engedelmességét Krisztus, a mennyei manna eledelét pedig az Eucharista előképeként fogták fel. Lényeges elméleti megállapításokat a tipológiáról az irodalomkritika vitt be a köztudatba. Erich Auerbachnak a *Figura* című híres tanulmányában valamint a *Mimézis* című könyvében szinte vezérmotívumként jelenik meg a „figurális értelmezés” gondolata. Auerbach ezt a következőképpen definiálja: „A figurális értelmezés két olyan esemény vagy személy között hoz létre összefüggést, amelyek közül az egyik nemcsak önmagát, hanem a másikat is jelenti, a másik pedig az egyiket magában foglalja vagy beteljesíti. A figura két pólusa időben elválik egymástól, de mint valódi történés vagy személy, mind a kettő az idődimenzióon belül van.”³¹ Auerbach egykori definícióját 1992-ben így módosítottam: „A figurális értelmezés két *szövegbeli* esemény vagy személy között hoz létre összefüggést, amelyek közül az egyik nemcsak önmagát, hanem a másikat is jelenti, a másik pedig az egyiket magában foglalja vagy beteljesíti.”³²

³⁰ (1) A Biblia egyféle olvasása; (2) az Ó- és az Újszövetség egységének a princípiuma; (3) a bibliai egzegézis egy módszere; (4) beszédalakzat; (5) gondolkodásmód; (6) retorikai forma; (7) történelemszemlélet; (8) az ismétlődés princípiuma a művészi alkotásban; (9) szövegekben az „intertextualitás” megnyilvánulása. In, Fabiny, T., *The Lion and the Lamb. Figuratism and Fulfilment in the Bible, Art and Literature*. London, Macmillan 1992. 2.

³¹ *A hermeneutika elmélete*. Szeged, JATEPress 1987.

³² *The Lion and the Lamb*, 114.

Ha hatástörténetről beszélünk, akkor tehát két szöveg („A” és „B”) kapcsolatát vizsgáljuk, a „B” természetesen lehet bármilyen műalkotás is, s nemcsak verbális szöveg. Amennyiben teológiai szűrőt akarunk alkalmazni, akkor azt kérdezhetjük, hogy a „B” szöveg figurája-e az „A” szövegnek, más szóval beteljesíti-e, rekreálja-e az „A” szöveget? Mert nem minden „A”-ra utaló, „A”-t formálisan visszhangzó „B” tekinthető az „A” figurájának vagy beteljesítésének, hiszen lehet, hogy az teológiaiilag redundáns, vagy szögesen ellenkezik az „A”-val. Ám az is lehet, hogy az „A”-t „megszüntette megőrző” „B”, tehát az első látásra, formai szempontból semmi hasonlóságot nem mutató mű lesz az „A” valódi figurája, betöltődése! Tehát teológiai szempontból nem minden névleges Krisztus, Pilátus, vagy Júdás-figurát kell a hatástörténet részének tekintenünk, hanem csupán azok tartalmi-tipológiai-teológiai megfelelőit!

Ahhoz, hogy mi tekinthető tartalmi megfelelőnek, a szöveg(ek) teológiai értelmezéséből kell kiindulnunk. Ha egy szereplő hatástörténetét kutatjuk, akkor is a szöveg értelmezése az elsődleges feladatunk. Nincs Júdás külön, hanem csak „textuális Júdás” van, amit csak a bibliai narratíván belül értelmezhetünk. S ha elvégeztük ezt az egzegetikai és teológiai feladatot, akkor meg tudjuk már állapítani, hogy például a „Jézus Krisztus Szupersztár” Júdása megfelel-e a bibliai narratívának. Csak akkor tekinthetünk egy értelmezést, műalkotást a teológiai hatástörténet részének, ha az („B”) figurája a bibliai narratíva motívumának vagy szereplőjének („A”). Ennek megállapításához a bibliai szöveg (motívum, szereplő) („A”) teológiai értelmezésén túl az adott műalkotás („B”) teológiai értelmezésére is szükség van. A mai hatástörténeti munkák sokszor megelégednek a formai hasonlóságok lelkes katalógusszerű felsorolásával, s meg sem kísérlik a szövegszerű alapos teológiai értelmezést. A Júdás-képnél maradvá: Júdás értelmezésénél először érdemes a bibliai narratíván belül, „intratextuálisan” elvégezni az elemzést. Ilyenkor a tipológiát segítségül hívhatjuk, és talán megállapíthatjuk, hogy Júdás ószövetségi előképei Káin, Ézsau vagy Saul. Karl Barth a tizenhárom kötetes *Kirchliche Dogmatik* a kiválasztás kapcsán az „elvetettek megkeményedése” című fejezetben (II/2) mintegy félszáz apró betűvel szedett oldalon értelmezi teológiai szempontból Júdás figuráját.³³ Egy teológiai szempontú hatástörténeti elemzésnek a barthi értelmezést aligha lehet megkerülni. Ugyanakkor ha az angol irodalmat ismerjük, akkor egy teológiai értelmezés alapján megállapíthatjuk, hogy Júdás szépirodalmi utóképei például Christopher Marlowe *Doctor Faustus*-a vagy Shakespeare *Hamlet*-jének Claudiusa. A tipológia Leonard Goppelt kifejezésével: *Pneumatische Betrachtungsweise*, vagyis lelki szemléletmód, amelyik az azonos lelki rezzenések tüposzait tanulmányozza. Ebből a szem-

pontból igen hasznos a tipológiában járatos Friedrich Ohly könyve, aki a bibliai Júdás lelki utóéletét vizsgálja a világirodalomban.³⁴

Néhány évvel ezelőtt a „Biblia és az irodalom” tanulmányozásának általam érzékelt három modelljét vázoltam fel, amit most a hatástörténetre kívánok kiterjeszteni.

Mielőtt a modelleket bemutatom, néhány fogalmat vezetek be. Nevezzük a Bibliát, szakrális szöveget („A”) „archetextusnak”, az egyes műalkotásokat (a szakrális szöveg feldolgozásait) pedig („B”) „szupertextusnak”. Az alábbi három modellt látom megkülönböztethetőnek az archetextus és a szupertextus, azaz a szakrális szöveg és annak hatástörténete szempontjából:

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

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

3. A harmadik modell az ideális típus, amely az archetextust („A”) és a szupertextust („B”) egyaránt valóságosnak és érvényesnek tartja, s meggyőzően képviseli, hogy a szupertextus az archetextus figurája, rekreációja. Amíg tehát az első modell számára csak a „B”, a másodiknak csak az „A” öntörvényű, addig a harmadik modell számára a „A” és „B” egyaránt öntörvényű, de a művészetekre való nyitottság alapján meglátja, hogy nemcsak a formális hasonlóságot mutató „B” is lehet az „A” figurája. Ehhez persze igen alapos teológiai és irodalmi ismeretekre van szükség.

³⁴ Friedrich Ohly, *The Damned and the Elect. Guilt in Western Culture*. Cambridge, Cambridge University Press 1992.

Konkrét példát említve: Sütő András *Káin és Ábel* című drámája az első kategóriába tartozik, hiszen az erdélyi író első sorban nem a bibliai történeteket kívánta „feldolgozni”, ő gazdag életművében az erdélyi magyarságot foglalkoztató kérdések érdekében fordult egyszer egy bibliai, máskor egy történelmi, harmadszor talán egy mitológiai toposzhoz. Ezek a műalkotások (mivel az irodalom öntörvényű!) természetesen önmagukban értékesek lehetnek, s önmaguk normái szerint, esztétikai mértékkel ítélendőek meg, de nem tekinthetők „biblikus” (szakrális) műveknek, *tehát a teológiai szempontú hatástörténet számára nem lényegesek. Ugyanakkor értelmetlen számon kérni rajtuk a teológiai szempontokat.* A második modell a Biblia történeteivel csupán formálisan rokonítható művek számbavételére szorítkozik. A harmadik modellt, vagy utat tartom ideálisnak és követendőnek, hiszen ez a modell az „A”-t, a szakrális szöveget (a Bibliát) *is* és a „B”-t, az irodalmat *is* egyaránt ismeri, a Biblia tartalmának és teológiájának megfelelő műveket attól formailag eltérő környezetben is felismeri. A Biblia hatástörténetéről tehát elmondhatjuk, hogy amiképpen az Újszövetség „rekreálja” az Ószövetség egyes példáit, eseményeit, vagy akár tüposzait, hasonlóképpen maga az irodalom, azaz egy-egy irodalmi műalkotás is „rekreálhatja” a Szentírás egyes epizódjait, illetve annak a szellemiségét. Ezeket a műveket nevezhetjük biblikus, illetve szakrálisan ihletett műveknek. Az ilyen irodalmi műveket, mint például a *Pearl* (Gyöngy) című középkori angol költeményt, John Bunyan *Zarándok vándorútját*, Milton *Elveszett paradicsomát*, Blake profétikus költeményeit vagy akár T. S. Eliot *Négy kvartetjét*, hogy csak néhány angol irodalmi alkotást idézzek, nyugodtan tekinthetjük a teológiai szempontú hatástörténet részének. Mindezek a szakrális szövegnek, az archetextusnak, vagyis a Bibliának a kisugárzásai, reaktualizációi illetve rekreációi. Mindezek részei annak a hagyománynak vagy folyónak, amelynek forrását a keresztény hívő Isten beszédének nevezi.

Máshonnan is hozhatunk példát. Luther zsoltárkommentárjait például tudományos szempontból, a történetkritikai mérlegén akár botrányos eisegézisnek is tekinthetnénk. Hatástörténeti szempontból azonban hatalmas kincseshányát jelentenek. Luther a zsoltárokat krisztocentrikusan olvassa: a régi szöveg az újabb szöveg (a Krisztusról szóló tanúságtétel) fényében új értelmezést nyer. Dávid egykori „prédikációja” Luther krisztushitének „hangszerén” keresztül maga is prédikációvá, azaz Istent énekkel, hangszerekkel dicsérő modern muzsikává, újra hangszerelt zsoltárrá válik. Luther hitvalló kommentárja („ennarációja”) a zsoltárról szóló igazi hatástörténeti beszédforma, reaktualizációja, rekreációja a Héber Biblia e páratlan „partitúrájának”. A hatástörténet új formában mindig beteljesíti a szöveget, mint ahogyan a keresztény hit és teológia értelmében az Újszövetség is beteljesíti az Ószövetséget. Ám mindennek csak a keresztény hiten belül van értelme: a kívülállónak ez botrány vagy bolondság.

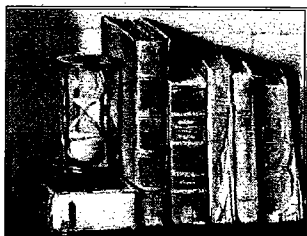
Összefoglalva: teológiai értelemben vett hatástörténetről akkor beszélhetünk, ha a Szentírás értelmezési mezejébe befér egy-egy művészi alkotás. Ennek megállá-

pításához természetesen az „A” szöveget és a „B” szöveget egyaránt értelmeznünk kell. Ha egy-egy irodalmi vagy művészi alkotás nem mélyíti el, nem teljesíti be a Szentírás teológiai jelentését, hanem kilóg abból, vagy éppen ellentétes azzal, akkor legfeljebb valamilyen kulturális befogadástörténetnek, s nem teológiai hatástörténetnek vagyunk a tanúi. Amíg a kulturális recepciótörténet a szövegek között legfeljebb a másságot tisztelő békés egymás mellett élést hoz létre, addig a teológiai hatástörténet transzparens *communio*-t teremt az egymásba átjátszó szövegek között.

Bibliográfia

- Barth, Karl, *Church Dogmatics* II/2. Edinburgh, T& T.Clark 1961.
- Braaten, Carl – Jenson Robert (szerk.), *Reclaiming the Bible for the Church*. Grand Rapids, Michigan, William B.Eerdmans 1995. 1–17.
- Childs, Brevard, „A Biblia szó szerinti értelmezése régen és ma”. *Protestáns Szemle*, 1993/3. 210–220. Lásd még: *A sensus literalis hermeneutikai kérdései*. Hermeneutikai Füzetek 25. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 2001.
- , *Isaiah*. Westminster John Knox Press, Louisville, London, Leiden 2001.
- , *Exodus. A Commentary*. SCM Press 1974.
- , *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Fortress Press, Philadelphia 1979.
- , „On Reclaiming the Bible for Christian Theology” In: Carl E. Braaten, Robert Jenson (szerk.), *Reclaiming the Bible for the Church*. Grand Rapids Michigan, William B. Eerdmans 1995. 1–17.
- Coggins, Richard, „A Future for Commentary?”. In: Francis Watson (szerk.), *The Open Text. New Directions for Biblical Studies?* London, SCM Press 1993.
- Ebeling, Gerhard, „'Sola Scriptura' and Tradition”. In: *The Word of God and Tradition*. London, Collins 1968.
- , „Az egyháztörténet mint a Szentírás értelmezésének története”. In: *Értelmezéstörténet mint egyháztörténet*. Hermeneutikai Füzetek 2. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont 1994, 5–22.
- Edwards, Mark, *John. Blackwell Bible Commentaries*. Oxford, Blackwell 2004.
- Fabiny, Tibor, *The Lion and the Lamb. Figuralism and Fulfilment in the Bible, Art and Literature*. London, Macmillan 1992.
- (szerk.), *Bible in Literature and Literature in the Bible, Proceedings of the Conference „Teaching 'Bible and Literature' at Universities.”* Zürich, Pano Verlag – Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont 1999.
- , *Szóra bírni az írást. Irodalomkritikai irányzatok lehetőségei a Biblia értelmezésben*. Hermeneutikai Füzetek 3. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont 1994.
- Gadamer, Hans Georg, *Igazság és módszer*. Budapest, Gondolat 1984.
- Jeffrey, David Lyle, *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*. Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans 1992.
- Kaula David, „Hamlet and the Image of Both Churches”, *Studies in English Literature*, 21, 1984.
- Kovacs, Judith – Rowland, Christopher, *Revelation. Blackwell Bible Commentaries*. Oxford, Blackwell 2004.

- Luther Márton, *Előszók a Szentírás könyveihez*. Magyar Luther Könyvek 2. Budapest, Magyarországi Luther Szövetség 1995.
- Luz, Ulrich, *Evangelium és hatástörténet. A Máté-evangelium értelmezése a történelemben*. Hermeneutikai füzetek 8. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont 1996.
- Meier, Gerhard, *A történetkritikai módszer vége*. Budapest, Harmat 1997.
- Marx, Steve, *Shakespeare and the Bible*. Oxford University Press 2000.
- Noble, Richmond, *Shakespeare's Biblical Knowledge*. London 1935.
- Ohly, Friedrich, *The Damned and the Elect. Guilt in Western Culture*. Cambridge, Cambridge University Press 1992.
- Reisinger János, *Biblia és irodalom*. Kandidátusi értekezés. Kézirat, Budapest 1994.
- Sawyer, John F. A., *The Fifth Gospel, Isaiah in the History of Christianity*. Cambridge, Cambridge University Press 1996.
- Sawyer, John F. „The Place of Reception-history in a Postmodern Bible Commentary”. SBL 2000. Nashville, <http://www.bbibcomm.net/news/sawyer.html> Utoljára: 2004. július 14-én.
- Shaheen, Naseeb, *Biblical References in Shakespeare's Tragedies, Biblical References in Shakespeare's Histories, Biblical References in Shakespeare's Comedies*. Delaware, Newark 1987–1989.
- Sherwood, Yvonne, *Biblical Texts and Its Afterlives. The Survival of Jonah in Western Culture*. Cambridge, Cambridge University Press 2000.
- Steinmetz, David C., „A prekritikai írásmagyarázat elsőlegessége”. In: *Paradigmaváltások a Biblia értelmezésében*. Hermeneutikai Füzetek 1. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont 1994.
- , „Luther és Támár”. *Protestáns Szemle* LVI. (III. új) évfolyam 2. szám, 1994/2.
- , „Luther és Kálvin a Jabbók partján”. *Protestáns Szemle* LIX. (VI. új) évfolyam 1. szám, 1997/1.
- , „Teológia és egzegézis. Tíz tézis”. In: *Paradigmaváltások a Biblia értelmezésében*. Hermeneutikai Füzetek 1. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont 1994.
- Watson, Francis (szerk.), *The Open Text, New Directions for Biblical Studies?* London, SCM Press 1993.



Fröhlich Ida: Exegetikai módszerek: A peser

A peser szövegeit, technikáját és műfaját egy, a qumráni barlangokban talált különös szövegcsoporthoz, az ún. *pesarim*, azaz prófétai kommentárok nyomán nevezték el és tárták fel. Az említett művek különössége, hogy zárt csoportot alkotnak kezdetkezésük és a szöveghagyományozás szempontjából is. Mindössze néhány mű tartozik ide (ráadásul legtöbbjük csak töredékeiben ismert), többségük a 4. sz. barlangból került elő.¹ A szövegpéldányok nagyjából egykorúak lehetnek, a műveket tehát akár egy szerző is írhatta.²

A kéziratok kora a Kr. e. I. sz. második fele. Valamennyi korábbi írott kánonikus bibliai szöveg interpretációja. A bennük előforduló közös jellegzetesség, amely alapján nevüket is kapták: az interpretációkat bevezető szövegben a *peser* terminus használata (משפר, vagy הדבר משפר). A bevezető formulát nem minden esetben alkalmazták. A *pesarim* darabjai folyamatos bibliai szöveget értelmeznek versről-versre. Az ismert darabokat bizonyos prófétai könyvekhez írták: Habakkuk,³ Míka, Jesája, Náhum, Cefanja, valamint Hósea könyveihez írt pesereket ismerünk.⁴ Egyetlen, nem-prófétai könyvhöz készült folyamatos interpretáció Qumránban, a Zsoltárok könyvéhez (1Q16, 4Q171, 4Q173).⁵ A folyamatos peser-ek szövegeinek döntő többsége a qumráni 4. sz. barlangból került elő (kivételek a már említett Habakkuk-peser és egy, a 68. zsoltárhoz írt interpretáció részletét tartalmazó töredék, amelyeket

¹ Kivételek: az 1. sz. barlangban talált Habakkuk-kommentár, amely az egyetlen teljes példányt képviseli. Ugyaninnen kerültek elő a Cefanja, Míka könyveihez, valamint a 68. zsoltár szövegéhez írt értelmezések töredékei is: 1QpZeph=1Q15; 1QpMic=1Q14; 1QpPs=1Q16.

² A szövegekről és jellemzőikről ld. J. Carmignac, *Notes sur les Pescharim*, RevQ 3/12 (1962) 505–538; M. Horgan, *Pescharim: Qumran Interpretation of Biblical Books*, Washington D. C.: Catholic Biblical Association 1979.

³ 1QpHab az 1. sz. barlangban talált, Habakkuk könyve 1,1–2,20-hoz írt interpretációkat tartalmazó mű. A szövegnek számos kiadása van, közülük az első: M. Burrows et al. (eds.), *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery. The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary*, I, New Haven, CT: The American Schools of Oriental Research 1950, Pls. LV–LXI; Legutóbbi kommentált kiadása: B. Nitzan, *Megillat Pesher Habakkuk*, Jerusalem: Mosad Bialik 1986.

⁴ Kiadásuk: J. M. Allegro, *DJD* V, 11–42.

⁵ Kiadásuk: J. T. Milik, *DJD* I, 81–82 (1Q16); J. M. Allegro, *DJD* V, 42–51, pls. XIV–XVII, J. Strugnell, 'Notes', 211–218 (4Q171); J. M. Allegro, *DJD* V, 51–53, J. Strugnell, 'Notes', 219–220 (4Q173).

az 1. sz. barlangban találtak. Az említett szövegek alapján történt a peser mint műfaj meghatározásának kísérlete.

A *pesarim* prófétai és zsoltárszövegekhez írt, az interpretált szövegeket versről versre követő interpretáció. Az interpretáció mindig feltételez egy, már rögzült szöveghagyományt az interpretált szövegek körét illetően. „A „tulajdonképpen” kommentár akkor jelenik meg a színen, amikor – bármilyen értelemben – pont kerül a szövegteremtés végére, és felsejlik annak tudata, hogy a Nagy Szövegekben minden mondható kimondatott és minden tudható rögzítettett. A különféle írásos kultúrák különféleképpen tesznek pontot a szövegteremtés végére. A zsidók a „prófécia vége”-t emlegetik, így jelölve ki a héber kánon határát. A kommentárnak a szó szigorú értelmében előfeltétele a továbbírhatatlanság: már a kommentálás pusztája is végérvényesnek minősíti a szöveget. Egy szöveghez egyrészt akkor fűznek kommentárokat, ha kötelező érvénye maradandó, másrészt ha szerkesztői beavatkozással módosíthatatlan, új szöveggel pótolhatatlan. A filológia nyelvhasználatában a „szöveg” viszonyfogalom, a „kommentár” ellentéte”.⁶

A *pesarim* datálása, a bennük említett események alapján a Kr. e. 1. sz. második fele. A qumráni kéziratok alapján fogalmat alkothatunk a bibliai szöveghagyomány ekkori állapotáról – legalábbis azt illetően, hogy milyen szövegeket hagyományozott, és feltehetőleg melyeket ismert el kánonikusnak a Wadi Qumrán területén élt csoport. A qumráni könyvtárban Eszter könyvének kivételével a héber kánon valamennyi könyvét megtalálták. Feltételezhetően a kinyilatkoztatottként értékelt szövegek köre tartalmazta a később a rabbinikus hagyomány által elfogadott, és ma ma-szoréta szöveggént ismert corpus műveit. Zárt, kánoni rendszerre való utalást azonban egyetlen szövegcsoporthoz illetően sem találunk, és a qumráni szöveghagyományból ismertek olyan művek is, amelyeket később a rabbinikus hagyomány nem fogadott el, és csak mint deutero-kánonikus művek maradtak fenn (Ben Szíra, Tóbit). A szöveg hagyománya sem volt rögzített. Tóbit könyvét például két szöveghagyomány őrizte meg két nyelven, héberül és arámiul is.⁷ A szövegek sem voltak rögzítve; különösen szembetűnő ez a késői szövegeknél, a Zsoltárok késői darabjainál, ahol, a különböző qumráni zsoltár-kéziratok tanúsága szerint sem a kánon, sem a sorrend, sem a szöveg nem rögzült a közösség hagyományában. A szöveg tehát nem rögzült, kommentárt mégis írtak hozzá (a Zsoltárokhoz készült kommentár) – sőt, és ezt bizton állíthatjuk, a szövegértelmezés hagyománya nem a *pesarim*mal, azaz a prófétai és zsoltárszövegek folyamatos kommentárjaival együtt született, hanem jóval korábban.

⁶ J. Assmann, *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*, Budapest: Atlantisz Könyvkiadó 1999, 173.

⁷ Kiadásuk: J. Fitzmyer, *DJD* XIX, 1–76.

A *peser terminus* sem egyidős a *pesarim*mal. Ez a szó az álomfejtés-interpretáció terminusa, és a *pesarim*-nál jóval korábbi szövegekből ismert már. Elsőként Dániel könyvében fordul elő, az ott olvasható álomfejtések terminusa az arámi *pišra'* (Dán 2,4 et passim). Erről a speciálisan qumráni módszerrel és formáról régtől fogva feltételezték, hogy gyökerei jóval régebbi hagyományban keresendők, és még az elkülönült közösség megalakulása (Kr. e. 2. sz. közepe) előtti időkből származik. Dániel könyvének arámi része (2–7. fejezetek) ismeri a *pišra'* terminust; a héber részben pedig, a *pišra'* terminus említése nélkül egy *peser*-módszerű értelmezést találunk.

A *pišra'* szó jelentése Dániel könyvének azon darabjaiban, ahol előfordul (Dán 2, 4, 5) nem szöveg 'kommentár'-ja, háttérének magyarázata, hanem egy, a szövegben leírt jelképrendszer megfejtése, és annak egy másik rendszerre, a történeti események rendszerére való vonatkoztatása. A jelzett fejezetekben ugyanis álom- és látomás-leírásokat és azok megfejtését találjuk, vagyis az álom jelképeinek azonosítását egy más rendszer elemeivel. Dániel könyvének idézett fejezetei régi, perzsa kori hagyományból származnak, és szerzőik jól ismerik a mezopotámiai álomfejtés technikáját.⁸ A gyűjtemény egy jóval későbbi darabjában, a héber nyelvű Dán 9,24–27-ben egy prófétai jóslat (Jeremiás jóslata a 70 évi fogságról, Jer 25,11–12; 29,10) újraértelmezését találjuk, ugyane módszerrel.⁹

A *peser* egyben egy speciális exegetikai **módszer** neve is. A *peser*-módszerrel interpretált írott szöveget az interpretáció szerzője szegmentálja és részenként idézi. Idézet és magyarázat világosan elkülönül a műben, az elkülönülést formai jelzések (idézet jelzése, interpretáció bevezetője) emelik ki. Az interpretáció alapja mindenkor egy korábbi, tekintélyt szerzett szöveg. A magyarázat azonban nem ennek a háttérét világítja meg, hanem az álom- és látomás-magyarázatokhoz hasonlóan 'megfejt' a szöveget, és annak elemeit egy másik rendszer, az interpretáció szerzőjének idejében élt személyekre és ebben a korban bekövetkező eseményekre vonatkoztatja. A módszer nyilvánvalóan a dánieli álomfejtések módszeréből származik, és velejárója egyfajta speciális időszemlélet, amely párhuzamosságot feltételez a kommentált szöveg ideje, szereplői és eseményei, valamint a kommentátor idejének szereplői és eseményei között.

A *peser* mint műfaj: a szakirodalom a pesernek három fajtáját különbözteti meg, úgymint folyamatos, tematikus és önálló (continuous, thematic, isolated) *pesereket*.¹⁰ A folyamatos *pesereket* a *pesarim* csoportja, a prófétai és zoltárszövegeket értelmező folyamatos magyarázatok képviselik.

⁸ I. Fröhlich, 'Time and Times and Half a Time'. *Historical Consciousness in the Jewish Literature of the Persian and Hellenistic Eras*, JSPSS 19, Sheffield: Sheffield Academic Press 1996, 21–36.

⁹ I. Rabinovitz, *Pesher/Pittaron. Its Biblical Meaning and Its Significance in the Qumran Literature*, RevQ no. 30 (1973), 219–232.

¹⁰ J. Carmignac, *Notes sur les pescharim*, RevQ 3/12 (1962) 505–538.

A tematikus *peserek* különböző kánonikus bibliai szövegekből vett verseket értelmeznek. A választás alapja a versek tartalma, amely rendszerint messianisztikus jelentésű. A tematikus *peserek*hez a következő műveket sorolják: 4Q Florilegium (4Q 174),¹¹ továbbá a 'Vigasztalások' (Tanhumim, 4Q 176), valamint a Catenae (4Q 177).¹² Ide szokás sorolni, habár sok vonásában különbözik az előbbiektől, az ún. Melkicedeq-pesert (11Q Melchisedek = 11Q13).¹³

A *peser*-módszer használata azonban sokkal szélesebb körű volt, mint azt az ismert 'folyamatos' és 'tematikus' *peserek* száma tükrözi. Úgynevezett 'önálló *peser*'-ek (isolated *pesher*) – vagyis különböző bibliai szövegekből vett idézetek és ezek értelmezései más jellegű (rendszerint narratív) szövegben is előfordulnak. A legtöbb ilyen 'önálló *peser*' a Damaszkuszi Irat első részében, a Toborzó irat-nak (Admonition) nevezett és az azt követő részben (CD I–VIII.) található.¹⁴

A *peser* mint műfaj meghatározásához a fenti három forma közös jellemzőit kell megkeresnünk. Négy lényeges közös vonás található:

1) Valamennyi **korábbi írott hagyományt használ** (a folyamatos és tematikus *peserek* explicit vagy implicit idézeteket használnak).

2) Rendszerint (bár nem mindig) speciális **formát** képviselnek (bevezetés, idézet, értelmezés) (a bevezetés hiányozhat, és az idézeteket nem mindig jelölik).

3) A **történeti idő** sajátos látásmódja. Eszerint a világtörténet (és Izrael történetének) egyes szakaszai között speciális kapcsolat van, egymásnak valamilyen szempont szerint megfelelnek, vagyis egyik periódus eseményei ismétlődnek a másokban. Ez az érteleme egyébként a korábbi írott hagyomány értelmezésének is; ezeknek a műveknek a szerzői a saját jelenük eseményeit úgy szemlélték mint egy korábbi periódus eseményeinek ismétlődését.¹⁵

¹¹ Kiadása: J. M. Allegro, *DJD* V, 53–57, pls. XIX–XX; J. Strugnell, 'Notes', 220–225. Ld. még G. J. Brooke, *Exegesis at Qumran. 4Q Florilegia in its Jewish Context*, Sheffield 1985.

¹² Kiadásuk: J. M. Allegro, *DJD* V, 60–67, pls. XXII–XXIII; J. Strugnell, 'Notes', 229–236 (4Q176); A. Steudel, *Der Midrasch zur Eschatologie aus der Qumrangemeinde (4QmidrEschat/a, b)*, STDJ 13, Leiden: Brill 1994 (4Q177).

¹³ Első kiadása A. S. van der Woude, *Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran* *Hohle XI*, OSt 14 (1965) 354–373; a szöveghez ld. még J. T. Milik, *Milki-sedeq et Milki-resa' dans les anciens écrits juifs et chrétiens*, JJS 23 (1972) 95–112, 124–126; P. J. Kobelski, *Melchizedek and Melchiresa'*, Washington: The Catholic Biblical Association of America 1981.

¹⁴ Egyéb 'különálló *peser*'-ek: a Közösség Szabályzatában (1QS 8.12–15, cf. 1QS 5.15–17) Jesája 40.3 interpretációja. 4Q252–4-ról, a korábban *Pesher Genesis*-nek nevezett iratról, amely egy narratívát és egy *peser*-sorozatot tartalmaz, bővebben ld. a 'narratív exegézis'-t tárgyaló résznél.

¹⁵ A halákai kommentárok esetében különbözik az időszemlélet: a szerző idéz a Bibliából egy jogi szöveget állításának igazolására, mivel a Törvényt öröknek és változatlanak tekintik az emberi történelem során.

4/ A művek közös ezoterikus nyelve és szerzőiknek az az igénye, hogy abszolút tekintélyt képviseljenek, arra engednek következtetni, hogy **hallgatóik/olvasóik** minden valószínűség szerint ugyanahhoz a társadalmi–vallási csoporthoz tartoztak.

Az irodalmi műfajoknak természetesen van egy **időbeli** aspektusuk is, egy behatárolt életidejük. Fennállásuk ideje alatt pedig változásokon mennek keresztül. Ugyanahhoz a műfajhoz tartozó, ám különböző időben született művek egymástól némileg eltérő formákat mutatnak; maga a forma tehát nem lehet az **egyetlen** kritérium egy műfaj meghatározására – így a *pesereknél* megszokott forma (bevezető rész, pontos idézet, lemmatikus struktúra, az idézetet követő értelmezés) nem lehet az **egyetlen** szempont, amely alapján a *peser* műfaját meghatározhatjuk.

Az egyes szövegek vagy szövegcsoportok datálása mindig problematikus a qumráni szövegek esetében. A Damaszkuszi Irat összefüggő szövege két, nem teljes, középkori kéziratban maradt ránk. A mű töredékeit több qumráni barlangban is megtalálták. A kéziratokat a Kr. e. 1. sz. első felére datálják, maga a mű azonban ennél régebben keletkezhetett. A Florilegia kézírata a Kr. e. 1. sz. második felére datálható, és (a *pesarim*-mal való szellemi rokonság alapján) a mű megírásának ideje is.¹⁶ A *pesarim* datálása ugyancsak a Kr. e. 1. sz. második felére, a római hódítás utáni időszakra tehető. A lehetséges kronológiai sor tehát, amelyet a művekkel kapcsolatban felállíthatunk: A Damaszkuszi Irat a Kr. e. 2. sz.-ból származhat, és a két másik csoport, a tematikus és folyamatos *peser*-ek szövegei legalább ötven, de lehetséges, hogy akár száz évvel is fiatalabbak emennél. Így tehát a Damaszkuszi Irat önálló *peser*-jeiben megnyilvánuló mindenfajta, a *peser* műfajával kapcsolatos jelenség megnyilvánulása a *peser* műfaja és a *pesarim* szövegei egyfajta előtörténetének tekinthető.

Önálló *peser* a Damaszkuszi Iratban

A Damaszkuszi Irat 'önálló *peser*'jeit gyakran idézik példaként a qumráni irodalom speciális interpretációs módszerére, a *peserre*. Ezek az 'önálló *peser*'-ek egy narratív szövegben – az ún. Toborzó iratban – találhatók, a főszöveg fonalára fűzve. A Toborzó irat maga is számos formában használja a Szentírást. A szöveg speciális interpretatív jellegét gyakran emlegetik, de sohasem vetették alá alapos irodalmi elemzésnek.¹⁷ Másrészt, mint említettük, a mű feltehetően jelentősen régebbi, mint a prófétai könyvek *peser*-jei és mint a tematikus *peserek*. Tehát a Damaszkuszi Iratban

¹⁶ I. D. Amuszin, *Tyekszti Kumrana I*, Moszkva: Nauka 1971, 272.

¹⁷ Ch. Rabin kitűnő kiadása, *The Zadokite Documents, I. The Admonition, II. The Laws*. Edited with a Translation and Notes, Oxford: Clarendon Press 1954; 1958 jelzi a bibliai idézeteket, utalásokat a szövegben. Újabban J. G. Campbell, *The Use of Scripture in the Damascus Document 1–8*, 19–20, Berlin/New York: de Gruyter 1995 foglalkozott a bibliai szöveg használatával a Damaszkuszi Iratban.

olvasható különálló *peserek* a műfaj életében egy lényegesen korábbi szakaszt képviselnek, mint az utóbb említett művek.¹⁸

A Damaszkuszi Irat Toborzó iratának 'különálló *peser*'-jei két jellegzetes anomáliát mutatnak a folyamatos és a tematikus *peserekkel* szemben – azokkal a formákkal szemben, amelyek alapján a *peser* műfajának legfőbb jellegzetességeit meghatározni szokás:

1) A folyamatos *peserekből* jól ismert formai elemek (bevezetés, explicit idézet, lemmatikus struktúra, az azt követő interpretáció) gyakran hiányzik. Előfordul, hogy az interpretáció megelőzi az idézetet (pl. CD I.11–18, a Hósea-*peser*).

2) A *peserek* szövege egy narratív szöveggel fonódik egybe, amelynek élén két történeti áttekintés áll (CD I.1–II.1; II.2–III.12). Közülük az első a „szövetségkötők”, egy pictista, a mózesi Törvény betartását mindenek elé helyező közösség története. A második a bibliai őstörténetnek a kezdetektől az egyiptomi szolgásig és a mózesi törvényadásig tartó idejének rendszerezett áttekintése. Jelen munkában nem foglalkozunk az áttekintések és a *peserek* közötti kapcsolat kérdésével.

Sorrendben az első *peser*, a Hós 4,16-ról írott interpretáció (a „csökönyös üsző”) a Damaszkuszi Irat első történeti áttekintése, a „szövetségkötők” történetének a végén szerepel; ez egy, a szerző saját korára vonatkoztatott interpretáció (CD I.13–II.1). Az idézet textuális háttere egy, az Északi királyság, Izrael történetére utaló forrás. A szöveg költői képe (a csökönyös üsző) a prófétai szövegben Izrael népére utal Hósea korában (a nép bűnei). Az idézet interpretációja összetett jellegű:

1) a főszöveg értelmezése:

„Mint csökönyös üsző makacszkodott Izrael”, (Hós 4,16)

כפרה סורירה כן סרר ישראל (I.12–13)

A *peser* szerzője a szöveg egyik kifejezését két másikkal azonosítja:

csökönyös üsző (פרה סורירה) = a lázadók gyülekezete (עדה בוגדים) = az útról letérők (סרי דרך)

❖ lázadók gyülekezete: סרר és סור gyökök hasonlósága alapján

a בוגד gyököt Jesája gyakran használja; participiumos formában is (Jes. 24.16b, אוילי בוגדים בגדו ובגד בוגדים בגדו, „aj az árulóknak, akik hűtlenül járnak el, az árulóknak, akik mindenestül hűtlenek”).

❖ az útról letérők: סרי דרך

2) a másodlagos interpretáció; a 'másik' további azonosítása a bibliai szövegből vett kifejezésekkel, feltehetően korábbi exegézis eredményeit felhasználva:

❖ a Gúnyolódó, אושי הלצון – az elnevezés alapja: Jes 28,14 (אויש הלצון)

¹⁸ A Damaszkuszi Iratot tartalmazó legrégebbi töredék a Kr. e. 75–50 közötti időre datálható, ld. J. Milik, 'Ten Years', 58; F. M. Cross, 'Library', 82, n. 46.

❖ aki a „hazugság vizeit csepegtette”, הטיף לישראל מימי כזב, nincs bibliai idézet, de a szöveg Ex 15,22 interpretációjára, a kút-midrásra (ld. CD III.13. skk.) utal.

csepegtetés: tanítás mint harmat metaforája

❖ úttalan pusztába vezet – בחרו לא דרך ויהם – a pusztaság metaforája a bibliai irodalomban. Exodus-Deuteronomium, pusztai vándorlás hagyománya.

❖ a „hízelgő dolgokat” kutatták, és az ámtást választották –

(Jes 30,10 interpretációja: a (ואני עברתי על טוב צוארה) eredeti jelentés 'hamis próféciák', itt a hasonló hangzású הלכות szó alapján úgy értelmezve mint utalást egy csoportra, amely az interpretátorétól (és csoportjától) eltérő jogi exegézist követ;

❖ a 'szépséges nyakat' választották – ויבחרו בטוב הצואר

Hós 10,11-ből vett kifejezés (ואני עברתי על טוב צוארה). Hósea Efrájim megbüntetésére utal; az Izraelt szimbolizáló makacskodó üsző gyöngye, szép nyakára gazdája (Isten) jármot tesz. A 'szépséges nyak' kifejezés jelentése tehát, a próféta szöveg kontextusa alapján: Izrael ellenszegülése, elpártolása. A Damaszkuszi Irat interpretációjában az idézet a közösség ellenségeinek megbüntetésére utal.

A peser felépítése: a **főszöveg** egy Hósea-idézet; az **alárendelt szövegek**, amelyek az interpretatív technika eszközei főleg Jesája könyvéből származnak; közben azonban ismételt utalások vannak a **főszöveg** forrására, Hósea könyvére („szépséges nyak”, „a határok elmozdítói”). E kifejezések **mögött** egy korábbi interpretatív mű rejtőzik, melynek részletei nem ismertek előttünk.¹⁹

Hasonló interpretatív technikát figyelhetünk meg a Toborzó irat többi önálló peser'-jében is.

'Cádoq-peser' (Ez 44,15) (III.21–IV.11)

„(Azok) a papok és lévíták, Cádoq(nak azon) fiai, akik megtartották szentélyem szolgálatát akkor, amikor Izrael fiai eltévelyedtek tőlem, ők áldozzanak nekem kövérjé és vért” (Ez 44,15)

❖ a papok (הכהנים) = ők Izrael megtértjei (שבי ישראל), akik Júda földjéről mentek ki

❖ (a lévíták, הלויים) = a hozzájuk csatlakozottak (הנלוים עמדם)

❖ Cádoq fiai (בני צדוק) = Izrael választottjai (הם בחירי ישראל)

A Név szólítottjai (קריאי השם) (CD IV.4)

Akik a napok végén állnak elő (העמדים באחרית הימים) (CD IV.4)

Nem-bibliai részletek (a csoport jellemzői):

Mintegy szentek, akik szentként tisztelték a szentet, és bűnnek tartották a bűnt.

¹⁹ D. Dimant, 'Pesharim, Qumran', ABD V:244–51, a Hazug. Interpretációja mögött Jes 30,8–14 előzetes interpretációja áll.

Kiegészítések az időhatározóhoz (a bekövetkezés idejéről):

„mindenki álljon őrhelyén” – כי אם לעמוד איש על מצורו (CD IV.11–12)

„A fal felépült, a határt kiterjesztették” – החיך רחק הגדר בנה – (Míka 7,11)

Összegzés:

1. szint: az idézet, Ez 44,15

2. szint: elemek azonosítása,

3. szint: kiegészítések az elemekhez, Míka 7,11

„Rettegés, verem és tör...” (Jes 24,17)

„Rettegés, verem és tör vár rád, lakója a földnek!” – פחד ופחדת ופת עליך יושב הארץ – (Jes 24,17) (CD IV.14)

Peser-je (פשו): Belial három kelepceje (שלושה מצודות בליעל) (CD IV.15)

„amelyről Lévi, Jákob fia beszélt”²⁰

A három kelepce:

❖ parázsnaság (זנות)

❖ vagyon (הון)

❖ a szentély tisztátalansága (טמא המקדש) (CD IV.17–18)

Kiegészítése:

❖ „a Fal építői” (בני החוץ) – v.ö. Ez 13,10–6) (CD IV.19)

❖ akik a *zenut* kelepcejében fogatnak meg. =

❖ Akik a Cav (צו) után mennek – v.ö. Jes 28,10)

❖ A Cav = a Csepegtető (משף) – v.ö. Míka 2,11 = akiről ez áll: „Hirdetvén

hirdetik” (ישיפון הטף) (Míka 2,6)

A *zenut* kelepcejébe esés oka: a házassági halála téves magyarázata:

„minthogy két feleséget vettek életükben” (CD IV.20–21)

A házassági halála érvei:

„férfinak és nőnek teremtette őket”, Gen 1,27, (CD V.1)

„mind páronként mentek be a bérkába”, Gen 7,9.

A fejedelem „ne vegyen magának sok feleséget”, Deut 17,17,

Kiegészítés Dávidról: fölmentése és igaznak elismert tettei (CD V.2–6)

A *zenut* esetei: menstruáló nő (הרואה את דם זובה), fivér vagy nővér lányával házasság (Lev 18,23), a törvény magyarázatával (kiegészítése, elv megfogalmazása alapján)

A rossz halála folytatóinak azonossága (V.13–VI.2)

„Mindannyian tűzgyújtók és tüzes nyilak csinálói” (Jes 50,11)

„Hálóik pókok hálói, tojásaik viperatojások” (Jes 59,5)

Összegzés:

1. szint: az idézet, Jes 24,17
2. szint: elemek azonosítása, Lévi-apokrifon,
3. szint: kiegészítések az elemekhez, Ez 13,10; Jes 28,10; Míka 2,11; 2,6; a halálai kiegészítések Gen 1,27; 7,9; Deut 17,17; Lev 18,23 alapján, a történeti példa 2Sám alapján, az értékelés Jes 50,11 és 59,5 alapján

kút-midrás

„a kút, amelyet vezérek ástak, a nép fejei fúrták jogarukkal és botjukkal” –

באר חטורה שרים כרוה נדיבי העם במחוקק הבאר (Num 21,18) (CD VI.3–4)

❖ a kút (הבאר) = ez a Tóra (התורה)

❖ a kútásók (חטוריה) = Izrael megtérteji (שבי ישראל), akik Júda földjéről mentek ki, majd Damaszkusz földjén laktak, ahonnan Isten elhívta őket

❖ vezérek (שרים) = vezetőik, akiket szintén elhívtak, mivel Őt keresték, és hírnevük vitathatatlan volt.

❖ Jogar (המחוקק) = a Tóramagyarázó (CD VI.7)

„aki fegyvert készít, céljának megfelelőt” (Jes 54,16)

❖ a nép vezetői (נדיבי העם) = akik mentek kutat ásni a jogarokkal, amelyekkel a Jogar rendelte, hogy azok szerint viselkedjenek a gonoszság minden periódusaiban, és az ő kedvükért nem tévelyednek el mindaddig, amíg föl nem lép

az, aki Igazat Csepegtet a napok végén (יורה הצדק באחרית הימים)

A Szövetség tagjairól: „bárcsak bezárná közületek valaki az ajtókat”

„ne gyújtson senki hiába tüzet oltáramon!” (Mal 1,10)

különüljenek el a Verem fiaitól (בני השחת) (Jes 27,14; Ez, Jób)

ne fossza ki az Ő népe szegényeit, hogy özvegyek váljanak prédájukká, és meggyilkolják az árvákat (Jes 10,2)

Különítsék el a tisztátalant és a tisztát, és jelentsék ki a különbséget a szent és a profán között (Lev 10,10 parafrázisa)

Tartsák meg a szombati napot, mint előírtat, az ünnepeket és a böjtnapot, mint parancsoltakat

Innen a szöveg szabályzat- és törvénymagyarázat-jellegű felsorolásba megy át.

A Damaszkusz földjén szövetséget kötők kötelességei:

Testvér szeretete

Szegény, nélkülöző, jövevény támogatása

Testvér boldogulásának keresése, ne viselkedjen csalárdul vérrokonával

Paráznaságtól (זנות) tartsa magát távol („minthogy törvény az” (CD VII.1–2)

Tisztátalanságtól különüljön el, a törvény szerint

Nősek a Törvény szerint viselkedjenek, „a férj és felesége, az apa és fia közt” (Num 30,17) részt szó szerint is idézi (VII.6–9)

Akik mindezt elvetik, a föld megvizsgálásakor beteljesedik az ige:

„Rád, népedre és atyáid házára olyan napokat hoz majd az Úr, amelyenek nem voltak, amióta Efráim elszakadt Júdától” (Jes 7,17)

Történeti példa:

„amikor megoszlott Izrael két háza, elvált Efrájim Júdától, és minden elhajló kard-élre jutott; az állhatatosak pedig északi földre menekültek” (Jes 7,17). (VII.9–14)

Összegzés:

1. szint: az idézet, Num 21,18
2. szint: elemek azonosítása, nem bibliai alapon
3. szint: kiegészítések az elemekhez, Jes 54,16; Mal 1,10; Jesája, Ez, Jób, Jes 10,2; Lev 10,10 parafrázisa, Num 30,17; Jes 7,17

A Damaszkuszi Irat peser-jeinek alapját, az idézetet és egyes elemek azonosítását (1–2. szint) képező bibliai szövegek részben a prófétai irodalomból (Hósea, Jesája, Ezékiel, Míka, Maleaki, Amósz, Zakariás), részben a Zsoltárok könyvéből (Ps 37) származnak.

A kiegészítéseket (3. szint) illetően idézettség tekintetében a Pentateuchus könyvei állnak a következő helyen, mégpedig az alábbi megosztásban: Deuteronomium (9 hely), Leviticus (4 hely), Numeri (3 hely), Genesis (2 hely), Exodus (1 hely). Az elbeszélő és bölcsességi irodalomból vett idézetek vagy azon alapuló, és a szövegben meghatározó szerepet játszó szöveghelyek száma kevés, funkciójuk is inkább stilisztikainak tűnik. Közülük mégis kitűnik a Zsoltárok (3 hely); más, a *ketubim* körébe tartozó könyvekből származó azonosítható idézetek: Proverbia (1 hely), Jób (1 hely).

Hósea 3,4; 4,16; 5,10; 10,11

Jesája 7,17, 10,2; 24,5; 24,16b; 24,17; 27,11b; 28,10; 28,14; 30,10; 50,11; 54,16; 59,5

Ezékiel 9,4; 13,10–16; 44,15

Míka 2,6; 2,11; 7,11

Maleaki 1,10, 3,16; 3,18,

Amósz 5,26–27; 9,11,

Zakariás 13,7

Zsoltárok 78,62; 94; 107,40

Deuteronomium 7,7–8; 7,9; 9,5; 17,17; 19,14; 27,17; 32,28; 32,33

Leviticus 10,10; 18,13; 18,19; 26,25

Numeri 21,18; 24,17; 30,17

Genesis 1,27; 8–9,

Exodus 15,22 (kút-midrás)

Proverbia 17,15

Jób 12,24

A próféták közül a Damaszkuszi Irat a legtöbb helyet Jesájából idézi (12 hely), a többi irat idézettsége a következő: Hósea (4 hely), Ezékiel (3 hely), Míka (3 hely), Maleaki (3 hely), Amós (2 hely), Zakariás (1 hely).

A Damaszkuszi Irat szövegében legtöbbször idézett prófétai helyek **tartalom szerinti képe**: Hósea 5,10 (Júda fejedelmei, akik „olyanok lettek, mint az ember, aki elmozdítja a határkövet”, és „Efrájim fejedelmei”, 3-szor), Ezékiel 13,10–16, a Fal Építői (5-ször).

A Leviticusból 10,10-et (a 'tisztá' és a 'tisztátalan' megkülönböztetése) kétszer, a Deuteronomiumból 7,7–8-at (Izrael kiválasztottsága az atyáknak tett ígéret okán) kétszer, 9,5-öt (a 'népek'-et nem Izrael hűsége, hanem a 'népek' bűnei miatt űzi ki Isten) kétszer, 32,33-at („boruk sárkánytajték, viperáknak gyilkos mérge”) kétszer idézi a Damaszkuszi Irat szövege.

Nem valószínű, hogy a szerző(k) választását az idézett vagy utalt helyek tekintetében valamilyen speciális kánoni koncepció vezérelte volna. Figyelemreméltó, hogy, míg a 'klasszikus' *peserek*nél az interpretált szöveg kizárólag a prófétai irodalomból vagy zsoltár-szövegből származik, a Damaszkuszi Irat esetében az önálló *peserek*ben interpretált szövegek köre ennél bővebb. A legtöbb idézet ugyan itt is prófétai, de igen jelentős helyet foglalnak el – mind a bibliai helyek számát, mind pedig az idézés gyakoriságát tekintve – a Deuteronomium és a Leviticus könyvei. Feltételezhető, hogy az 'önálló *peser*'-ek hátterében, az interpretált szövegek kiválasztását illetően nem az (amúgyis csak a Kr. e. 2. sz.-nál, az irat keletkezése idejénél jóval később kialakult) kánoniség volt a mérce, hanem valami más. Bizonyára a szöveg mondani-valója lehetett az, ami egy szöveg 'interpretációs értékét' meghatározta. Ha megvizsgáljuk azoknak a szövegeknek a hátterét, amelyeket a Damaszkuszi Irat 'önálló *peser*'-jei idéznek vagy amelyekre utalnak, látható, hogy valamennyiük egy **speciális szituációra** utal (Izrael hűtlensége Jahve iránt, idegen istenek tisztelete), mégpedig **speciális periódusokban**. A hátterek az idézetekhez a következők:

a) a **pusztai vándorlás kora**: Numeri 21,18; 24,17; 30,17; Deuteronomium 7,7–8; 7,9; 9,5; 17,17; 19,14; 27,17; 32,28; 32,33; Jannesz és Jambrész, sőt, Zsolt. 105–106 is).²¹

b) az **északi királyság kora**: Hósea 3,4; 4,16; 5,10; 10,11; Jesája 7,17; 10,2; 24,5; 24,16b; 24,17; 27,11b; 28,10; 28,14; 30,10

c) Júda a **babiloni fogságot** közvetlenül megelőzően és a fogság korában: Ezékiel 9,4; 13,10–16; 44,15; Zsolt. 107.

Ezeket a korszakokat a Toborzó irat szerzője a saját kora paralleljeinek tartja: a büntetés, amely az ezekben a korszakokban elkövetett tetteket követte, fog a szerző korára is következni. Megjegyzendő, hogy gyakran kettő (sőt, olykor három) egy-

²¹ V. ö. G. J. Brooke, Ps. 106 in Qumran...

mással kevert bibliai verset idéz, ami azt mutatja, hogy a szerző célja az volt, hogy **situációkat** értelmezzen, nem pedig egyes szövegeket.

Mind a 'történeti áttekintések'-ben mind pedig az 'önálló *peser*'-ekben interpretált szövegek kiválasztását a szövegek **kontextusa** és **jelentése** határozta meg, nem pedig helyük a későbbi kánoni tradícióban. Mindenekelőtt azért a prófétai szövegek dominálnak, de igen jelentős szerepük van a Numeri és a Deuteronomium könyveiből idézett szövegeknek is. A *peser* meghatározásában szereplő speciális történet szemlélet, különböző idősíkokban történt/történő események egymásnak való megfeleltetése a Damaszkuszi Irat 'önálló *peser*'-jeiben ezen a síkon valósul meg. A szövegválasztás oka az esetek többségében ez lehetett, bizonyosan ez volt a Hósea könyvből származó *peserek* idézeteinél (Izrael hűtlensége).

Az idézetek szövegei egymás között egyenértékűnek látszanak. Nincsenek csak „főszövegek” és nincsenek „mellékszövegek”. Gyakori, hogy a szerzők **egyik szöveget a másikkal** interpretálnak, a *peser* továbbgyűrűzik, határai a szövegben nehezen szabhatók meg, nem mindig egyértelműek.

Ugyanannak a szövegnek a többszöri idézése mindenképpen a szöveg fontosságára utal. Különös eset az ún. 'Méreg-peser', amelynek kétféle interpretációját is olvashatjuk a Damaszkuszi Irat szövegében. Az idézett szövegekben különösen fontosnak látszó **kulcsmetaforák**, hívószók tűnnek fel. Ilyenek:

A vízzel kapcsolatos metaforák, a csepegtetés, kút=tudás metaforáinak visszatérő használata. Bibliai metaforaként a harmat vagy eső a növényi élet feltételét biztosító tényező (Hós 14,6–8). A harmat Isten jóindulatának jele (Zak 8,1). A ירה igét ugyanakkor 'tanítás' jelentéssel is használják (v.ö. Iz 45,8, „Harmatozzatok, egek, onnan felülről, és ti, felhők, hullassatok igazságot!”). A Damaszkuszi Iratban ennek tudatos kiemelése történik, egyrészt a gyök és szinonimáinak állandó használatával különböző formákban: מריח, משיח, másrészt a Kút-peserben a kút kiásása a tudás megszerzését jelenti. A metaforák kapcsolatban állnak az iratban alkalmazott elnevezésekkel: a Csepegtető, Aki Igazat Csepegtet a napok végén (CD VI.11), Az Embernek Hazugságot Csepegtető, Igaz Tanító (XX.32), Tanító (XX.28). Ugyanide kapcsolódó metafora: a „hazugság vizei”.

Pusztaság mint a megtérés helye, Hósea 1–3 témája.

A 'csökönyös üsző', Hósea 4,11 témája: „Letért az útvjáról Izrael, mint a csökönyös üsző”. Hós 10,11 témája ismét az üsző: „Efraim olyan, mint a betanított üsző”. A metafora magán a prófétai könyvön belül ismétlődik.

Útról letérni – gyakran és általánosan használt kifejezés az iratban. Hósea 4,16 „Letért az útról Izrael”; Zsolt 107,40 „Ám, aki a fejedelmeket is megvetéssel sújtja, s úttalan pusztában hagyja bolyongani: az fölemelte a szegényt a nyomorból és meg-sokasította nemzetségüket, miként a nyájakat”, Jób 12,24 „Az ország kormányzóit megfosztja eszüktől, úttalan pusztákon hadd tévelyegjenek” hozhatók vele kapcsolatba a Damaszkuszi Iratban idézett szövegek közül.

A 'határkő elmozdítása' szintén kedvelt témája az iratnak. Hós 5,10 „Júda fedelmei olyanok lettek, mint az ember, aki elmozdítja a határkövet” (CD V.20; VIII.3; XIX.15–16); Deut 19,14 „Emberrársad mezsgyekövet, amelyet az ősök raktak le, ne told odébb örökrészed határánál, azon a földön, amelyet az Úr, a te Istened ad neked tulajdonul” (CD V.20); Deut 27,17 „Átkozott, aki szomszédja határkövet odébb tolja!” (CD V.20) helyei hozhatók vele kapcsolatba.

Efrájim: Jes 7,17 „amióta Efraim elszakadt Júdától” (CD VII.11–12); Hós 10,11 „Efraim olyan, mint a betanított üsző” a bibliai helyek hozzá.

Verem: Jes 24,17 „Rettegés, verem és tőr vár rád, lakója a földnek!” (CD IV.14);

Értetni nem tudó nép: Jes 27,11b „mert érteni nem tudó nép ez” (CD V.16); Deut 32,28 „Rövidlátó nép ez, nincs benne belátás” (CD V.17).

Méreg: Deut 32,33: „Boruk sárkánytajték, vipera'knak gyilkos mérge” (CD VIII.9–10; XIX.22); Jes 59,5 „Viperatojásokat költenek ki, és pókhálót szőnek. Aki tojásaikból eszik, meghal; ha feltör egyet, vipera támad belőle” (CD V.14).

Ha a szövegelemzés tanulságait a fejezet elején a *peser* jellegzetességeiként meghatározott négy pontnak megfelelően akarjuk meghatározni, a következőket mondhatjuk el:

1) A Damaszkuszi Irat 'önálló peser'-jei mind korábbi írott szöveg interpretálásai. A szövegeket a prófétai irodalomból és a Pentateuchus bizonyos részeiből, elsősorban a Leviticusból és a Deuteronomiumból válogatták.

2) A peser-módszer formális elemei gyakran hiányoznak vagy nem teljes formában vannak jelen; ugyanakkor a peser műfajának más jellemzői jelen vannak.

3) A történeti idő speciális szemlélete: a Damaszkuszi Irat 'különálló peser'-jeiben is megvan, a szerzők kapcsolatot látnak a között a kor között, amelyről az idézett szöveg szól, valamint a sajátjuk és a jövő között.

4) A nevek, elnevezések, mint a Pimasz, a Szélsúlyú, Széljáró és Szélvész-súlyú (CD XIX.25), Aki Igazat Csepegtet a napok végén (CD VI.11), Az embernek hazugságot csepegtető, az Igaz Tanító (XX.32), Tanító (XX.28), a Hazug (CD XX.15), A Törvénymagyarázó, a Nyáj szegényei, Gyülekezet, A Név szólítottjai, a szövegben többször is használt metaforákkal együtt **ezoterikus** nyelvet alkotnak (ez egyébként nemcsak a peserekre érvényes, hanem az első történeti áttekintésre is). A Damaszkuszi Iratban mind a történeti áttekintések, mind pedig a 'különálló peser'-eket egy nagyon sajátos ezoterikus nyelv jellemzi, amelyik speciális hallgatóságra és hosszan ápoltság közös hagyományra enged következtetni.

Folyamatos peserek

Néhány példa a Habakkuk-peserből

AZ IGAZ TANÍTÓ MINT INTERPRETÁTOR, KÖRE ÉS ELLENFELEIK

Idézet, **Hab 1,5**: [„Tekintetek a népekre és lássátok,] ámuljatok és csodálkozzatok: mert olyan dolgot viszek majd végbe napjaitokban, hogy el se hinnétek, ha elbeszelnék.” (1QpHab I.16–II.1)

Peser bevezetője: [Az ige peser-je azokra vonatkozik,] (1QpHab II.1)

Értelmezés: akik hitszegően viselkedtek, a **Hazuggal** együtt (עם איש הכוזב), minthogy nem [hallgattak] az **Igaz Tanító** (מורה הצדק) [szavára], (amelyet az) Isten szájából (kapott); valamint azokra, akik az 'új [szövetség]-gel szemben váltak hit[szegővé] (ועל הבוגדים בברית החדשה), minthogy nem hittek szilárdan Isten szövetségében, [és megsértették] az **Ő** szent nevét.

Ilymódon az ige peser-je azokra (is) vonatkozik, akik a jövőben válnak majd hitszegővé (על הבוגדים לאחרית הימים): ők a szövetség ellenségei, akik nem hisznek majd, amikor hallják mindazt, ami bekövetkezik az eljövendő nemzedék idején, a **Pap** szájából, akinek Isten adta szívébe a tudást, hogy megfejtse az **Ő** szolgáinak, a prófétáknak összes szavát; ugyanis általuk közölte rendben Isten mindazt, ami az **Ő** népével, valamint az (idegen) népekkel történni fog. (1–10)

Azonosítás:

Hihetetlen dolog = hitszegő viselkedés különböző korokban: a **Hazug** és köre – nem hallgattak az **Igaz Tanító** szavára

= az 'új szövetséggel' szemben hitszegők

= akik a jövőben válnak majd hitszegővé, a szövetség ellenségei – nem hisznek a **Papnak**

Megjegyzés: hármass azonosítás, három időszakban.

A (GONOSZ) PAP

Idézet, **Hab 2,5–7**: „Bizony, a gazdag hűtelen! Eszét veszti, s többé nem nyugszik; kitérja torkát, mint az alvilág, telhetetlen, mint a halál, összeharáscol minden népet, összegyűjt magának minden nemzetet. Vajon nem mondanak-e majd róla mindnyájan példázatokat? Nem költenek-e róla magvas mondásokat? Azt mondják majd: Jaj annak, aki a máséból gyűjtöget – ugyan meddig? –, aki zálogok terhével terheli magát.” (1QpHab VIII.3–7)

Peser bevezetője: Peser-je ... vonatkozik (1QpHab VIII.7)

Értelmezés: a **Gonosz Pap** (הכוזב הרשע), akit pályája kezdetén a hűség nevével neveztek (נקרא על שם האמת); miután azonban uralkodott Izraelben, gőgössé vált (רם לבו); elhagyta Istent, és hűtlenné vált a parancsokhoz (ויבגדו חסוקים), a vagyon kedvéért (בעבור הון). Rabolt, és begyűjtötte az **Erőszakosok** (אנשי חמס) vagyonát, akik

Isten ellen lázadtak, és népek vagyonát ragadta el, hogy növelje maga fölött az aljas bűnt. És az utálatosság útjait követte, mindenfajta tisztátalanság mocskában. (1QpHab VIII.7–13)

A gazdag hűtlen = a Gonosz Pap, akit pályája kezdetén a hűség nevével neveztek. Gőgössé vált. Jellemzés, nem a bibliai szöveg alapján.

Megjegyzés: nem a bibliai szövegből eredő nevek, Gonosz Pap, Erőszakosok

A HÍZELGŐ DOLGOK MAGYARÁZÓI (a farizeusok)

Idézet, Náh 2,11b: „Amikor útnak indult az oroslán, a kölykökkel otthon maradt a nöstény, és nem zavarja őket semmi.” (4Q169 frg.3–4, I.1)

Peser bevezetője: Peser-je ...vonatkozik

Értelmezés: Démétriosz, Jáván királya²² (דמיטרוס מלך יון), aki Jeruzsálemben készült menni, a 'hízelgő dolgok magyarázóinak'²³ tanácsára (בעצת דורשי החלקות)

(a kölykök?) = [...] Jáván²⁴ királyai, Antiokhosztól a kittim vezéreinek megjelenéséig (מאזיכוס עד עמוד מושלי כחיים). Azután pedig eltiporják [...] (4Q169 frg.3–4, I.2–3)

Azonosítás:

Oroszlán = Démétriosz, Jáván királya

Útnak indul = Jeruzsálemben megy, a Hízelgő Dolgok Magyarázóinak tanácsára

Oroszlánkölykök = Jáván királyai, Antiokhosztól a kittim uralkodóinak megjelenéséig

Megjegyzés: a szövegben előforduló Démétriosz, Jáván, Hízelgő Dolgok Magyarázóinak, Antiokhosz, kittim elnevezések nem a prófétai szövegből származnak. Démétriosz és Antiokhosz történelmi nevek,²⁵ a többiek más bibliai hagyomány alapján születtek.

EFRAÍM ÉS MENASE (a farizeusok és a szaddukeusok)

Efrájim és Menase (4QpNah 4Q169 frg. 3, II.2, 8, III.5; 4QpHos/b 4Q166 frg. 2, line 3, valamint Menase: 4QpNah 4Q169 frg. 3, III.9, IV.1, 3. Általánosan el-

²² A névvel több történelmi alak is azonosítható, az azonosítási kísérletekről ld. I. D. Amuszin, *Tyeksztii Kumrana I*, Moszkva: Nauka 1971, 217, 4. jegyzet. A Náh-peser szerzője minden valószínűség szerint III. Démétriosz Eukairosz (Kr. e. 95–83) alakját idézi fel, aki, Alexandrosz Jannaios kortársa volt, és akit Jannaios alattvalói, élükön a farizeusokkal, segítségül hívtak saját királyuk ellen, ld. Jos. BJ I.4.4.

²³ A kifejezés megtalálható: CD I.18, 4QpNah I.7, II.2,4, III.3,6–7; 1QH II.15.

²⁴ 'Iónia', Gen 10,2 nemzetségtáblájában Jáfet fia, a görögök őse. Dániel 10,20-ban a nagy sándori birodalmat jelöli, szövegünkben pedig a Szeleukida Birodalom területét.

²⁵ Mindkét nevet a Szeleukida Birodalom több uralkodója is viselte.

fogadott, hogy ezeket a csoportokat a farizeusokkal és a szaddukeusokkal lehet azonosítani.²⁶ Miért szerepel Efrájim és Menase Júda ellenségei között?

Idézet, Náh 3,1ab: „Jaj a vérengző városnak, amely tele van hazugsággal és rablással.” (4Q169 frg.3–4, II.1).

Peser bevezetője: Peser-je: (4Q169 frg.3–4, II.2)

Értelmezés: (...) = ez Efrájim városa (עִיר אֶפְרַיִם), a **Hízeltő Dolgok Magyarázói** (דורשי החלקות) az idők végén, akik hazugságban és csalásban járnak. (4Q169 frg.3–4, II.2)

Azonosítás:

a vérengző város (Ninive) = Efrájim városa, a **Hízeltő Dolgok Magyarázói** tele hazugsággal és rablással = hazugságban és csalásban járnak
jaj (prófétai idő) = (ugyanaz), az idők végén

A KITTIM

Idézet, Hab 1,9: „Lovai gyorsabbak a párdúcánál, vadabbak az esti farkasnál. Lovasai özönlenek, lovasai messziről jönnek, repülnek, mint a sas, amely lecsap a zsákmányra. Fosztogatni jön valamennyi, izzik az arcuk, mint a keleti szél.” (1QpHab III.6–9)

Peser bevezetője: [Peser-je] a ... vonatkozik, (1QpHab III.9)

Értelmezés: a **kittim**, akik letiporják az országot lova[ikkal] és állataikkal. Messziről érkeznek, a tenger szigetei felől, hogy felfaljanak minden népet, miként a sas, telhetetlenül; haragjukban dühöngenek, lobbanékonyan és izzó haragban beszélnek minden [néppel]. (1QpHab III.9–13)

Azonosítás:

Káldeusok = kittim. Részletes jellemzés, a profétai szöveg elemeivel.

Idézet bevezetője: Ami]kor pedig azt mondja: (1QpHab III.13–14)

Részidézet ismétlése: „az ar[cuk, mint a keleti szél, annyi rabot ejtenek, mint a főveny.” (1QpHab III.14)

Peser bevezetője: [(ennek) peser-je] (1QpHab III.15)

Értelmezés: [...] (1QpHab III.16–17)

Nem azonosítható (valószínűleg káldeusok = kittim).

Idézet, Náh 1,4: „Gátat vet a tengernek, s akkor az kiszárad” (4Q169 frg.1–2,2).

Peser bevezetője: Peser-je:

²⁶ Amoussine, J. D., *Ephraim et Manassé dans le Péscher de Nahum (4Q pNahum)*, RQ 15 (1963) 389–396; D. Flusser, „Pharisäer, Sadduzäer und Essener im Pescher Nahum”, in: K. E. Grözinger, N. Ilg (eds.), *Qumran, Wege der Forschung CDX*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1981, 121–166.

Értelmezés: 'a tenger' (הים), ezek a kittim (הכריתים) összessége, hogy általuk ítéletet hozzon (לעשות בהם משפט) és kipusztítsa őket a föld színéről uralkodóikkal együtt, akiknek uralma végetér. (4Q169 frg.1–2, 2–5)

Azonosítás:

Tenger = a kittim, az istenítélet eszköze. Megjegyzés: az elnevezés nem a prófétai szövegből származik.

A levonható tanulságok: a *peser* műfaját meghatározó négyes szempontnak való teljes megfelelés a *pesarim*, azaz a prófétai interpretációk csoportjába tartozó szövegeknél található meg.

1) Valamennyi szöveg **korábbi prófétai hagyományt használ**, a folyamatos *peserek* explicit idézeteket használnak, amely szabálytól csak ritkán térnek el. Az írott hagyomány kánonikusan rögzült körének szövegeit interpretálják. Az interpretált szövegek: próféciák és zsoltárok. Más műfajhoz és mű-csoporthoz tartozó *pesert* nem találtak, és más művekben sincs arra utalás, hogy lettek volna ilyenek. A különálló *peserek*ben látható volt a prófétai művek meghatározó súlya, de volt mellette egy jelentős, főleg a Deuteronomium és Leviticus könyveit jelentő Pentateuchus-hatás. Ezt indokolhatta a szövegkörnyezet is, hogy tudniillik a különálló *peserek* egy, alapvetően a jogmagyarázat szándékával készült szövegbe vannak beleszöve. Az 'input' ott is prófétai, az 'output' pedig jogmagyarázati. Amit interpretál: prófétai, ami az interpretációból kijön: jogi, mégpedig a rivális csoportok helytelen gyakorlatának megformulázása. A Beliál három csapdjáról szóló *peser* (CD IV.14–18) azonosításában a szerző azt a három területet határozza meg, amelyeken a riválisok helytelen gyakorlatot folytatnak (a nemi kapcsolatokat illető előírások betartása, vagyoni dolgok és a szentély gyakorlatát illető előírások betartása).

A *pesarim* 'output-ja', vagyis az interpretáció szövegének tartalma: a közösség és a rivális csoportok kapcsolatának története, rejtjelezett formában elbeszélve. Az elbeszélésbe a szerzők jóslatokat iktatnak a két csoport jövőjéről. A *peser* tökéletes formáját a Habakkuk-*peser* képviseli. A Jesája-*peser*: rendszeres, a hosszú könyv szövegéhez fűzött magyarázatok sorozata. A *peser*ben helyenként más prófétai könyvekből is található idézetek. Az ok talán tematikus egyezés lehet, a szerző itt a tematikus *peser*hez hasonló technikát alkalmaz.

2) A *pesarim* speciális **formát** képviselnek (idézet, *peser* bevezetése, és értelmezés). Tendencia, hogy a Jesája könyvéhez írt *peserek* (4Q162, 161) szerzői kedvelik a prófétai szöveghez írt bevezetőt: „ahogyan mondja”, „és amikor azt mondja” (4Q162 I.3, 5, 4Q161 frg.2–4, 2; frg.8–10, 5, 6–7, 21; 4Q163 frg.4–7, I.1, II.7, 18; 4Q163 frg.8–10, 4; 4Q165 frg.6, 2; 4Q165 frg.8, 2), de előfordul más *peser*ben is: a Míkához írt interpretációban (1Q14 frg.8–10, 10), és a Habakkuk-kommentár szövegében (1QpHab V.6, XII.6 – utóbbiban részidézet bevezetőjeként). Ugyanitt viszont gyakran hiányzik a bevezető formula a *peser* szövegéhez (4Q162 II.6, 10, III.4 előtt; 4Q161 frg.8–10, 5 előtt; 4Q163 frg.8–10, 3 előtt, 1Q14 frg.6, 1 előtt).

3) A történeti idő sajátos látásmódja: három idősíkból, a prófétai idő, a szerző ideje, pontosabban a csoport történetének periódusa és a jövő. Mindháromra érvényes a prófétai kinyilatkoztatás, a *peser* voltaképpen ennek igazolása. A *peser* a történetírás sajátos formája. Annnyira sajátos, hogy a szerzőn és egykorú olvasóköre kívül más nem is értheti.

4) Közös ezoterikus nyelvezet, a szerző és olvasói mögött álló vallási-társadalmi csoport.

A kifejezőmód sajátosságai: interpretáció és interpretált szöveg viszonya. Mennyiben függ az interpretáció világa (tartalom, tematika, metafora vagy költői kép) az interpretált szövegtől?

Néha egyszerűen csak egy későbbi idősíkból helyezi a prófétai mondanivalót. Főleg a jövővel kapcsolatos interpretációknál teszi ezt, amikor „a napok végén” az interpretáció szerint ugyanaz az esemény következik be, amelyről a prófétai szöveg szól. Ilyenek rendszerint a pusztulás (4Q161 frg.2–4, 4) és az ítélet (4Q161 frg.8–10, 22; 4Q163 frg.23, 10–13) témái.

A *peser* szövegének kifejezései részben az interpretált szöveg keltette asszociációk nyomán keletkeznek. Látszólag nincs kapcsolat a Náh 1,4-hez írt *peser*ben a szöveg és a *peser* képe között, amikor az interpretáció szerzője a prófétai szövegben említett „tenger”-t a *kittim*mel azonosítja (4Q169 frg.1–2, 5). A logika az asszociációban a *kittim* mögött álló 'azonosított', az országot elárasztó idegen hadsereg,²⁷ melynek sokasága az a tulajdonsága, amely a *peser* szerzőjét arra készteti, hogy a 'tenger'-t velük azonosítsa. Tökéletes az összhang a kommentált szöveg és a *peser* között, ha a kommentált szöveg témája az 'igaz' és a 'gonosz' ellentéte, sorsuk különbözősége. Ilyen szövegek a 37. zsoltár, melyet bizonyára nem véletlenül választott interpretálás céljaira a róla írt *peser* szerzője. Jesája könyve ugyancsak számos helyen ad lehetőséget effajta értelmezésre, de az ellentét más interpretált szövegekben is szerepel az említettekén kívül. Ahol más kép szerepel az interpretált szövegben ott nem feltétlenül következetes az interpretáció szerzője a prófétai kép azonosításában. A Náhum könyvében szereplő, zsákmányolni induló oroszlán képét a Náhum-*peser* szerzője Náh 2,12 hol az országra támadó „pogányok”-kal, hol pedig saját népe uralkodójával azonosítja: „az oroszlánkölyök búvóhelye” az értelmezésben „a pogányok gonoszainak lakhelye” (4Q169 frg.3–4, 1). A zsákmányolni induló oroszlán az idegenek uralkodója, „Démétriosz, Jáván királya, aki Jeruzsálemben készült menni a Hízegő Dolgok Magyarázoinak tanácsára”. A Náh 2,13-hoz írt magyarázat viszont már nem vele, hanem a Haragos Oroszlánnal azonosítja a vadállatot. Az azonosított nem más, mint Alexandrosz Jannaios hasmóneus uralkodó. Ő az azonosítottja a következő vers értelmezésének, és az ő működésével kapcsolatos eseményeket említi az interpretáció a prófétai kép azonosításának további szövegében (4Q169 frg.3–4, 5–11).

²⁷ Kittim azonosítása 4QpNah adott helyén: 1,3.

Ideális eset az, amikor megfelel egymásnak a prófétai kép és az interpretátor szándéka, és a két szöveg – a prófétai és az interpretációé – „együtt futnak”. Ilyen az idegen országokra támadó káldeusok költői leírása Habakkuk próféta könyvében, akiket *peser* szövege a *kittimmel*, Pompeius Kr. e. 63-as szíriai hadjáratának csapataival azonosít (1QpHab II.10–IV.15). A *peser* végigviszi a prófétai szöveg káldeusokról írt képét, kiegészítve néhány olyan jellegzetességgel, amelyek felismerhetővé és a rómaiakkal azonosíthatóvá teszik a *kittimet*.

Számos olyan eset van azonban, amikor az interpretált szöveg és az interpretáció tartalmának nincs köze egymáshoz, mint a 45. zsoltár bevezetőjének interpretációjában, ahol a karvezetőnek adott, a dallamot illető utasítást a *peser* szerzője „Izrael megtérőinek hét osztagá”-val azonosítja (4Q171 IV.23–24). Nemcsak az interpretált szöveg tartalma, de szóalakjai sem mutatnak hasonlóságot az interpretáció szavaival.

A prófétai szövegben megkezdett témára azonban az interpretáció szerzője rendszerint 'válaszol' a maga szövegében akkor is, ha éppen nem szóismétléssel, hanem tartalmi megfeleltetéssel felel. Ilyen a Habakkuk-*peser* XI.4–8-ban olvasható interpretáció esete is. A prófétai szöveg közlése: „Jaj annak, aki leitatja társát, ... míg le nem részegíti ...”. Ennek azonosítása a *peser*-ben a Gonosz Pap, aki „üldözte az Igaz Tanítót, hogy megrészegítse őt dühödt haragjával” (1QpHab XI.5). A prófétai szöveg a משקה רעיו kifejezést használja a leitatás kifejezésére, míg a kommentár szövegében a לבלע szerepel.

A szöveg modern fordítói kétféle módon adják vissza a szöveg értelmét. Az egyik fordítói megoldás a „hogy dühödt haragjában elnyelje” értelmezés,²⁸ „who pursued the Teacher of Righteousness to consume him with the anger of his wrath”;²⁹ „hogy féktelen haragjában elveszejtse őt”³⁰. A *peser* szövegében használt בלע gyök jelentése ugyan valóban lehet 'lenyelni', 'elnyelni' (így is használtatik Jónás 2,1-ben), azonban az ige elsődleges és általában használt jelentése az 'elnyelni', 'elborítani', 'elárasztani', különösképpen az italról szólva. Ilyen értelemben szerepel Jes. 28,4 szövegében is, és így értendő a prófétai szöveg egy szava szinonímájaként a Habakkuk-*peser* szövegében. Így értelmezi Vermes Géza fordítása is: „who pursued the Teacher of Righteousness ... that he might confuse him with his venomous fury”.³¹

A szóválasztás és értemezése mögött ismét csak hosszabb időre visszamenő hagyomány van – talán éppen Jes. 28. másutt interpretatív szövegből is elősejlő költői képe a részegen tántorgó, hazugságot tanító papokról és prófétákról, akiknek utódait a *pesarim* szerzői köre a Gonosz Papban és körében látta. Az interpretáció szövegében ugyanis folyamatosan jelen van egy, az interpretált szövegtől teljesen függet-

²⁸ I. D. Amuszin, *Tyekszti Kumrana I.*, Moszkva: Nauka 1971, 158.

²⁹ F. García-Martínez, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, Leiden: Brill 1997, 1:19.

³⁰ Komoróczy G., *Kiáltó szó a pusztában. A holt-tengeri tekercsek*, Budapest: Osiris 1998, 172.

A 17. sz. jegyzet pontosítása szerint „hogy elnyelje”.

³¹ G. Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, Penguin 1998, 484.

len nyelv. Ez az álnevekben (sobriquets) nyilvánul meg szembetűnő módon. A sobriquet csak kivételes esetben ered a szövegből. Az interpretált szövegből eredő név a Haragos Oroszlán a Náhúm-*peser* szövegében, ahol a prófétai könyvben említett oroszlán szolgált a Náhúm-*peser* szerzőjének alapul a Haragos Fiala Oroszlán elnevezés megalkotásához (4QpNah 4Q169 frg. 3–4, I.4–11). Az elnevezés mögött álló történeti személy valószínűleg Alexandrosz Jannaios hasmóneus uralkodó. A *peserek*ben szereplő neveknek a többi esetben semi köze az interpretált szöveghez. A Damaszkuszi Írat 'a másik' fogalmára a következő elnevezéseket használja:

אישי הכוב, משיף הכוב, אישי הלצון, אנשי הלצון, הבוגרים, דורשי החלקות, אפרים, נית פלג, מלכי יון;

a 'mi' fogalmára pedig az alábbiakat:

מורה צדק, בני צדוק, בואי ברית החדשה

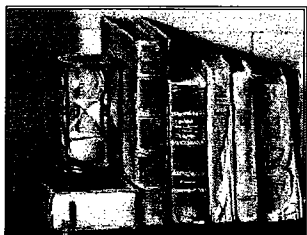
Az idézetek mellett a *pesarim*ban a következő kifejezések olvashatók a 'másik'-ra vonatkozóan:

הכוהן הרשע, מורה שקר, מנשה, בית אבשלום, בית אשמחה, הכוהן, כפיר החרון, הכתים
הכתים

A saját csoportot jelölő új kifejezések:

הכוכן, מליץ דעת, עושי התורה, אנשי האמת, הפתאים, עדת האביונים, עדת בחיר, הלבנן, יודה
בחירו, הלבנן, יודה

Ezek az elnevezések – amelyek közül egyébként több az említetteken kívül más iratokban is előfordul (a *kittim* a Háborús Tekercs sokat emlegetett kifejezése) – az interpretálttól eltérő bibliai szövegekből származnak, olyanokból, amelyeknek tartalma valamilyen okból fontosnak számított az irányzat tagjainak életében. A források között van Jes 28–30 (a Gonosz Pap elnevezés eredete), valamint Dán 10–12 (a *kittim* eredete). Az interpretálttól eltérő szövegből eredő nevek használata nemcsak a bibliai szöveg sokrétű használatát dokumentálja a közösség körében, hanem azt is, hogy az irányzat tagjai bizonyos könyveket, illetve azok részeit (Jes 28–30, Dán 10–12) hosszabb időn keresztül különös figyelemben részesítettek, az azokban szereplő személyeket és csoportokat önmagukkal és kortársaikkal azonosították. Ezek a szövegek jelentik az eredetét nemcsak a korábban keletkezett Damaszkuszi Íratban szereplő ragadványneveknek, de a későbbi *pesarim*ban használt sobriquet-nek is. Ezeket az elnevezéseket (amelyek a közösség körében nyilvánvalóan ismertek voltak) használták fel később prófétai és zsoltár-szövegek szisztematikus interpretációiban.



Jutta Hausmann: Feministische Exegese¹

I Einführung

Was für uns heute – Frauen wie zumeist (?) auch Männern – selbstverständlich ist, hat vor noch nicht einmal 100 Jahren begonnen: dass Frauen studierten, gar Theologie. Dass sie anfangen, sich als Wissenschaftlerinnen mit Theologie auch auf universitärer Ebene zu beschäftigen. In Deutschland sind es gerade genau 70 Jahre her, dass mit Hanna Jursch die erste Frau an einer (evangelisch-)theologischen Fakultät habilitierte. Bis sie dann endlich auch lehren durfte (ohne Recht auf Stelle und Bezahlung!), bedurfte es weiterer Jahre. Erst beinahe 20 Jahre später habilitierte wiederum eine Frau an einer theologischen Fakultät: Marie-Louise Henry 1952 in Rostock. An katholisch-theologischen Fakultäten in Deutschland wurden die ersten Promotionen von Frauen sogar erst in diesen Anfängen der 50er Jahre möglich (1953/54 in München).² So kamen nach Jahrhunderte langer Dominanz von Männern in Theologie und Kirche ganz langsam nach und nach auch Frauen zu Wort. Wo erst gemacht wird damit, dass Theologie keine sterile, von jeder Lebenswirklichkeit ferne Wissenschaft ist, sondern eingebunden ist in den Lebenskontext der Menschen, die sie betreiben, kann es nicht ausbleiben, dass mit anderen Menschen auch andere Kontexte die Fragestellungen der Theologie bestimmen. Mit der Aufnahme theologischer Arbeit durch Frauen drangen auch das Frauen bestimmende Lebensumfeld und die daraus resultierenden Fragen als theologische Fragen in das

¹ Der Vortrag ist eine in Ansätzen überarbeitete Fassung meines Artikels in „Proseminarbuch 1“.

² Vgl. zum Thema Wacker, Marie-Theres, «Nicht Sklavin, sondern Freie». Stationen feministischer Theologie 1934–1999. Festrede zum 65. Geburtstag von Luise Schottroff in Kassel am 14. Juli 1999, lectio difficilior 1/2000, http://www.lectio.unibe.ch/01_1/ge.htm. Darin S. 2 zu den ersten theologischen Promotionen von katholischen Frauen in München: „Erst damals nämlich hatte die dortige katholisch-theologische Fakultät als erste in der Bundesrepublik eine Zulassungsbedingung für die theologische Promotion außer Kraft gesetzt, die Frauen von vornherein aufgrund ihres Geschlechts ausschloß, die Subdiakonatsweihe, die erste Weihstufe auf dem Weg zum Priesteramt. Manche katholisch-theologische Fakultäten in der Bundesrepublik haben sich im übrigen mit der Abschaffung dieses Promotionshindernisses noch viele Jahre Zeit gelassen“, Bonn bis 1967, Würzburg bis in den Anfang der 70er Jahre.

wissenschaftliche Forschen und Lehren. Da Frauenerfahrung wesentlich geprägt ist von vergangener, in großen Bereichen auch noch gegenwärtiger Dominierung durch den Mann bis hin zur Verweigerung von angemessener Teilhabe am öffentlichen Leben, bestimmten Arbeitsplätzen, gerechter Bezahlung und anderes mehr, gilt auch weiterhin, was Phyllis Tribble zum Feminismus allgemein formuliert hat: Feministische Arbeit „untersucht den status quo, spricht das Urteil und ruft zur Buße auf“³. Diese sehr plakative Aussage findet eine vielfältige Differenzierung in den unterschiedlichen Ansätzen der feministischen Exegese, die sich im Laufe der Zeit herausgebildet haben. Eine Fülle von Literatur ist in den letzten Jahrzehnten erschienen, die sich entweder mit feministischer Exegese auseinandersetzt⁴ oder diese praktiziert. Ein Versuch, diese Literatur auch nur annäherungsweise zu überblicken, zeigt, daß es *die* feministische Exegese nicht gibt. Hinzu kommt, dass in letzter Zeit oft schon nicht mehr von feministischer Exegese gesprochen wird, sondern an deren Stelle die gender-faire Exegese getreten ist. Dies hängt deutlich damit zusammen, dass ein wichtiges Anliegen feministischer Exegese Gehör gefunden hat und die Belange von Frauen inzwischen zumindest im (nordwest-)europäischen und nordamerikanischen Kontext zur Kenntnis und ernst genommen werden. Damit konnte sich die Situation entspannen und sich eine Fragestellung entwickeln, die sich bemüht, beiden Geschlechtern in gleicher Weise gerecht zu werden. Was nicht bedeutet, dass die bisher praktizierte feministische Exegese eine bewusstes Unfairness ausgeübt hätte, vielmehr war und ist sie in erster Linie daran interessiert, bestehende Ungleichgewichtigkeit zuungunsten von Frauen aufzulösen und achtet deshalb auf die Belange von Frauen, ohne die von Männern zu thematisieren.

Ein wesentlicher Faktor feministischer wie auch der daraus hervorgewachsenen gender-fairen Exegese ist die bewusste Reflexion des soziokulturellen Kontextes, in dem sich Menschen als Mann und Frau sowohl in den biblischen Texten wie auch als Lesende und Interpretierende wiederfinden. Der Erfahrung der Lesenden kommt damit eine große Rolle zu. Zwar ist Grundüberzeugung exegetischen Arbeitens, daß Exegese vom jeweiligen Vorverständnis des Exegeten bzw. der Exegetin geprägt ist und deshalb über das eigene Vorverständnis Rechenschaft abzulegen ist. Doch wird dieses Vorverständnis und die damit verbundene prägende eigene Erfahrung im Zusammenhang mit den im Text angesprochenen Inhalten kaum je bewußt so deutlich

³ Ph. Tribble, *Frauenschicksale*, 18.

⁴ Diese Auseinandersetzung geschieht auf Seiten der Frauen durchaus nicht unkritisch, vgl. u.a. als grundsätzliche Auseinandersetzung M. L. Henry, die eine Reihe kritischer Anfragen stellt. Zwar betont auch M. L. Henry, *Hüte dein Denken*, 102, daß die Theologie bisher von „männlichem Geist bestimmt“ war. Doch stellt sie unmittelbar danach eine besonders grundsätzliche Anfrage: „Aber war diese Theologie eine Apotheose des Männlichen, rückte sie den Mann in der Weise ins theologische Denken, wie heute die Feministinnen die Gestalt der Frau einzubringen versuchen?“

angesprochen und eingebracht wie bei der feministisch arbeitenden Exegese. Damit ist jedoch nicht prinzipiell eine Neigung zu größerer Subjektivität in der Wahrnehmung der Texte verbunden, was feministischer Exegese häufig zum Vorwurf gemacht wird. Vielmehr wird hier eher eine größere Offenheit in der Einbringung dessen sichtbar, was sonst eher unbenannt und letztlich weitgehend unreflektiert eingebracht wird, aber eben trotzdem prägend für die Exegese bleibt.⁵

Bei genauerem Hinsehen zeigt sich darüber hinaus, daß es bei feministischer Exegese keineswegs nur um ein erweitertes oder auch anderes „Handwerkszeug“ geht, sondern zuerst und vor allem um eine hermeneutische Fragestellung und damit um die Rezeption biblischer Texte. Je nach hermeneutischer Grundentscheidung wird dann auch methodisch einzusetzen sein. Die gewichtigsten hermeneutischen Ansatzpunkte sollen deshalb zunächst im folgenden vorgestellt werden, um dann auf dem Hintergrund der Hermeneutik nach den methodischen Ansätzen zu fragen. Es wird sich zeigen, daß einzelne hermeneutische Positionen einander befruchten können, andere jedoch eher einander ausschließend begegnen.

2 Hermeneutische Ansätze⁶

Der Beginn des Interesses an frauenspezifischen Fragestellungen ist gekennzeichnet durch eine Reihe von Untersuchungen biblischer Frauengestalten.⁷ Das leitende Interesse dieser Untersuchungen ist weitgehend ein gleiches: Einerseits sollen die Frauengestalten der Bibel überhaupt wie auch die Stärke solcher Frauen ins Bewusstsein gerufen werden, um ein Gegengewicht zu setzen zu der männerorientierten Beschäftigung mit den Gestalten der Bibel. Andererseits haben die Untersuchungen auch die Absicht, auf die Unterdrückung und Erniedrigung von Frauen durch Männer aufmerksam zu machen, wie sie häufig vor allem in den Darstellungen alttestamentlicher Erzählungen begegnet bzw. in vielen biblischen Aussagen über Frauen insgesamt anklingt.

Allerdings spiegeln Frauen wie Ruth, Esther oder Judith keineswegs alltägliche Erfahrungen wider, sondern repräsentieren als subversive Frauen jeweils Ausnahme-

⁵ Zum Problem der Subjektivität in der Wahrnehmung der biblischen Texte vgl. auch A. Maillot, *Ève, ma mère*, 18.

⁶ Grundsätzliches zur feministischen Hermeneutik bietet A. Noller.

⁷ Vgl. die Arbeiten von Ph. Tribble; K. Walter. Neuerdings u.a. auch I. Fischer, H. Schulte. Dass das Interesse an Frauengestalten nicht nur ein Interesse von Frauen ist, zeigen die Arbeiten von A. Lacoque und A. Maillot, wobei letztere sich nicht nur auf das Alte Testament beschränkt, sondern auch die Situation von Frauen im Alten Orient bzw. in der griechisch-römischen Zeit mit einbezieht.

situationen,⁸ die ein allererstes Loslösung vom patriarchalen Denken zeigen.⁹ Aber auch Texte, die positiv von Frauen sprechen, sind nicht grundsätzlich frei von androzentrierten, patriarchalen Interessen,¹⁰ so daß sie heute keineswegs unkritisch umzusetzen sind in die eigene Lebenswirklichkeit von Frauen.

Mit diesen Anfängen ist allerdings noch keine intensive hermeneutische Reflexion verbunden gewesen. Diese hat erst nach und nach eingesetzt. Ein sehr informativer und kritisch reflektierender Überblick über verschiedene feministisch-hermeneutische Ansätze findet sich in dem Band „Feministische Exegese“. Die folgenden Ausführungen lehnen sich in weiten Teilen an die dort zu findenden Darstellungen an. Bei den unterschiedlichen hermeneutischen Ansätzen fällt auf, daß sie sich grob zwei völlig gegenläufigen Linien zuteilen lassen können. Eine der beiden Linien zeigt sich als eine radikale Linie der Abwehr bisheriger exegetisch-hermeneutischer Zugänge, als *Hermeneutik der Ablehnung*. Diesem Ansatz zufolge erweist sich die Wirkungsgeschichte der Bibel durchgängig als eine Geschichte des Patriarchats. Die Wirkungsgeschichte kann aber nur deshalb eine patriarchale sein, weil bereits in den biblischen Texten selbst patriarchale Tendenzen grundgelegt sind. Die Bibel kann daher eigentlich nur noch abgelehnt werden, denn letztlich ist selbst die Offenbarung Gottes als eine sexistische anzusehen, die Frauen keinen Raum läßt. M.-Th. Wacker weist zu recht auf die Stärke dieses Ansatzes hin, „den universalen Anspruch der biblisch-christlichen Tradition unerbittlich mit ihrer faktischen Partikularität zu konfrontieren und zur Reflexion zu zwingen“¹¹. Es ist aber doch zu fragen, ob dieser Ansatz in seiner Grundsätzlichkeit der Wertung der Offenbarung Gottes als einer sexistischen nicht einer erneuten Einseitigkeit verfällt.

In großer Nähe zur Ablehnung biblischen Gedankengutes findet sich die Hermeneutik des „*Ewig Weiblichen*“, die die bisherige patriarchale Interpretation biblischer Texte durch eine letztlich matriachale Perspektive ersetzt. Das Große Weibliche oder auch die Große Göttin werden dabei zur Verstehensbasis der Exegese. Mehr noch, sie werden verstanden als Voraussetzung auch für das Werden der Bibel. Das Prinzip des Weiblichen wird so zu einer durchgehenden Kategorie der In-

⁸ A. Lacoque, 166: „En situation de crise, l'établissement se montre souvent ... court d'imagination. ... Et Dieu, dans le choix de ses mandataires et dans celui des moyens qu'ils pourront mettre en œuvre en vue de la libération d'Israël, opte alors pour l'imprévu, le non-conventionnel, voire l'extravagant ou le subversif.“

⁹ A. Lacoque, 172: „Grâce à leur action subversive, la religion israélite émergea d'un moule rigoureux patriarcal. Les temps étaient mûrs pour que la collectivité-Femme donne naissance à Emmanuel, Dieu-avec-nous.“

¹⁰ Vgl. dazu M.-Th. Wacker, *Feministische Exegese*, 44, unter Rückgriff auf E. Schüssler Fiorenza.

¹¹ M.-Th. Wacker, *Feministische Exegese*, 37. Zum ganzen Fragenkomplex dort S. 36f.

terpretation biblischer Texte.¹² Auch hier ist m.E. erneut zu kritisch fragen, inwieweit eine solche Einseitigkeit der Exegese von Texten der Bibel angemessen ist.

Einen völlig gegensätzlichen Weg geht die *Hermeneutik der Loyalität*¹³. Nach diesem Ansatz liegen die Probleme mit den biblischen Texten nicht in den Texten selbst, sondern sind ein Bestandteil der Auslegungsgeschichte. Während die Bibel weitgehend die Gleichrangigkeit von Frauen und Männern betont, sind ihre Ausleger sehr bald dazu übergegangen, die Akzente der Interpretation zum Vorteil der Männer und zum Nachteil der Frauen zu setzen. Zwar werden auch bei diesem Ansatz Texte der Bibel wahrgenommen, die im Blick auf Frauen problematische Inhalte aussagen. Diese Texte werden jedoch als solche erklärt, die aufgrund zeit- oder situationsbedingter Inhalte nur einen begrenzten Geltungsbereich haben, der als solcher erkennbar gemacht werden muß. Diese Form der Loyalität mit den biblischen Texten ist sicherlich diejenige, die am wenigstens strukturimmanent Kritik übt, so daß M.-Th. Wacker deshalb anmerkt: „Frauendiskriminierung kann in diesem Rahmen nur entweder wegerklärt oder als akzidentelle Abweichung von einer guten und zeitlos gültigen Ordnung verstanden werden.“¹⁴

Einen grundsätzlich eher positiven Ansatz, wenngleich wesentlich kritischer als die Hermeneutik der Loyalität, bietet auch die *Hermeneutik der Revision*. Sie arbeitet auf der Basis der historisch-kritischen Exegese und bemüht sich, die geschichtlichen Bedingtheiten der biblischen Aussagen zu berücksichtigen. Nach diesem Ansatz sind Gottes Absichten bzw. Aussagen eigentlich nicht patriarchal, sondern sie sind erst zu patriarchalen Aussagen geworden, indem sie in menschliche Worte gefaßt worden sind. Im Rahmen dieses Ansatz wird deshalb nach Elementen in biblischer Zeit gefragt, die als nicht-patriarchale anzusehen sind. Dabei spielt die gender-Forschung eine wichtige Rolle, die über Rechte und positive Lebensmöglichkeiten von Frauen wie deren Selbstbestimmung arbeitet.¹⁵ Die gender-Forschung unterscheidet bewußt zwischen sex als dem biologischen Geschlecht und gender als dem durch sozio-kulturell bedingte Kontexte bestimmten Geschlecht, um darauf aufmerksam zu machen, daß die besondere Situation der Frau nicht in erster Linie durch ihre biologischen Gegebenheiten, sondern durch ihre jeweilige soziologische Rolle bestimmt ist.

Die Hermeneutik der Revision sieht letztlich die Rezeption des Willens Gottes wie der biblischen Texte als Ursache einer patriarchalen Ausgestaltung bzw. Verhängung an, die den ursprünglichen Absichten des Willens Gottes nicht konform ist. Im Blick auf die Betonung der negativen Wirkungsgeschichte biblischer Texte berührt

¹² Vgl. M.-Th. Wacker, *Feministische Exegese*, 42.

¹³ Dazu M.-Th. Wacker, *Feministische Exegese*, 35f.

¹⁴ M.-Th. Wacker, *Feministische Exegese*, 36.

¹⁵ Vgl. u.a. *Reflections on Theology and Gender*.

sich dieser Ansatz zwar mit der Hermeneutik der Ablehnung, doch unterscheidet er sich grundlegend dadurch, daß weitgehend nur der Rezeption des Gotteswillens bzw. Wirkungsgeschichte die Probleme angelastet werden, nicht aber der Offenbarung Gottes selbst. Das positive Element dieses Ansatzes kann darin gesehen werden, daß angesichts erkennbarer androzentrischer Orientierung biblischer Texte dann aber doch in und hinter diesen auch frauenspezifische Anliegen im Zusammenhang mit der Rede vom Willen Gottes betont werden.¹⁶

Stärker funktionsorientiert ist der Ansatz der *Hermeneutik der Befreiung*, der vor allem an der Subjektwerdung von Frauen interessiert ist. Er geht aus von der Unterdrückung der Frau, die aufgehoben werden muß, und fragt nach der theologischen Basis für die Befreiung der Frau in den biblischen Aussagen. M.-Th. Wacker¹⁷ macht zu Recht darauf aufmerksam, daß wir im westeuropäischen Kontext als Exegetinnen und Exegeten noch einmal einen anderen Blickpunkt einnehmen müssen im Rahmen dieses hermeneutischen Ansatzes, als Menschen, die zu den privilegierten Teilen der Weltbevölkerung gehören und so Befreiung noch einmal anders verstehen als z.B. Frauen in Asien oder Afrika.

Methodisch ist dieser Ansatz gekoppelt mit der Voraussetzung, daß dort, wo Spannungen und Widersprüche in Texten um bzw. über Frauen und deren Bewertung begegnen, auf eine ursprünglich gleichwertige Gemeinschaft von Männern und Frauen geschlossen werden kann. Erst durch einen späteren Versuch, die Gleichwertigkeit zugunsten des Mannes aufzuheben, sei es zu Textbearbeitungen und damit zu Spannungen in der Textaussage gekommen.¹⁸

In einer gewissen Nähe zur Hermeneutik der Befreiung kann die *Hermeneutik des Verdachts* gesehen werden. Sie geht davon aus, daß bewußt Frauengestalten in der Ausgestaltung biblischer Texte unterschlagen worden sind bzw. Themen und Aussagen, die für Frauen relevant sind, nicht aufgenommen oder eliminiert bzw. reduziert worden sind.¹⁹ Grundprinzip dieses Ansatzes ist es, „daß die Anwesenheit von Frauen immer dann vorausgesetzt werden muß, wenn das von der Textgrundlage oder den kulturellen Voraussetzungen her nicht eindeutig ausgeschlossen ist. Und wenn es im Urtext zwei verschiedene Lesarten gibt, ist die weniger patriarchale als die wahrscheinlichere anzusehen“²⁰.

¹⁶ Zur gesamten Thematik vgl. M.-Th. Wacker, *Feministische Exegese*, 40.

¹⁷ M.-Th. Wacker, *Feministische Exegese*, 45.

¹⁸ Vor allem E. Schüssler Fiorenza hat sich diesem Ansatz verschrieben und differenziert noch weiter in die Hermeneutik der Erinnerung, die Hermeneutik der Verkündigung und die Hermeneutik der Aneignung; vgl. dazu M.-Th. Wacker, *Feministische Exegese*, 43ff.

¹⁹ Zur Wirkungsgeschichte solchen Umgangs mit frauenspezifischen Inhalten vgl. u.a. H. Schüngel-Straumann, *Die Frau am Anfang*, zu Gen 1–3.

²⁰ H. Wegener, 94. H. Wegener postuliert, daß eher eine frauenfeindliche Übermalung vollzogen wurde als umgekehrt.

Wenn nun in neuerer Zeit von der zu Beginn erwähnten gender-fairen Exegese gesprochen wird, so ist diese ebenso wenig eine Methode, sondern ein eigener hermeneutischer Ansatz.

3 Zur Methodik

Am hermeneutischen Ansatz entscheidet sich allerdings der methodische Zugang zu biblischen Texten. Sofern nicht von einer völligen Ablehnung biblischer Texte als patriarchaler Tradition zugehörig ausgegangen wird, der Ansatz ganz bei der Vorstellung des Matriarchats genommen wird oder die Exegese über einen tiefenpsychologischen Zugang erfolgt, orientiert sich feministische Exegese zunächst häufig an der historisch-kritischen Erforschung biblischer Texte, setzt bei dieser jedoch eigene Akzente bzw. fügt weitere Aspekte hinzu.

Sofern historisch-kritische Exegese als eine solche verstanden wird, die nicht nur nach den Verfassern und Verfasserinnen fragt, nach der/den Entstehungszeit(en) von Texten, nach deren Formen und spezifischen Inhalten, nach den Adressatinnen und Adressaten, sondern auch nach den von der jeweiligen Gesellschaft, historischen Gegebenheiten etc. vorgegebenen Fragestellungen und Lösungsmöglichkeiten, ist diese exegetische Methodik durchaus eine, die feministischen Anliegen entgegenkommt. Da sie jeweils erweiterbar ist durch weiterführende Fragestellungen (sei es aus dem Bereich der Archäologie und der Geschichtswissenschaft, der Textwissenschaft und der Linguistik, der Soziologie, Ethnologie etc.), können feministische Fragestellungen mit ihren spezifischen Interessen durchaus Raum gewinnen. Deshalb sollen im folgenden die Arbeitsschritte der historisch-kritischen Exegese auf ihre Möglichkeiten im Rahmen feministischer Fragestellungen hin befragt werden.

1) Im Rahmen der *Textkritik* ist feministisches Interesse insofern wahrnehmbar, als Textgeschichte auch jeweils eine sozialgeschichtlich bestimmte Geschichte ist und damit ebenso die Situation von Frauen widerspiegelt bzw. ausblendet. So ist vor allem in Texten, die von Frauen handeln, darauf zu achten, ob Textvarianten zu unterschiedlichen Aussagen über Lebenssituationen von Frauen bzw. deren Interpretation führen.

2) Inwieweit *Übersetzungen* in einer frauengerechten Sprache vollzogen werden können, wird sicher vom Einzelfall der Texte abhängen. Aber es ist auch immer wieder neu die grundsätzliche Entscheidung beim Übersetzen zu fällen im Blick auf die Frage, wie nahe die Übersetzung sprachlich am ursprünglichen Text bleiben soll oder wie sehr sie bereits aktualisierende Übersetzung sein kann. Wenn Bibelübersetzung zur Anrede auch für Frauen werden soll, die sich angesichts patriarchaler Strukturen eher von der Bibel abwenden, ist eine frauengerechte Sprache unver-

zichtbar. M. Ph. Korsak hat mit ihrer Übersetzung der Genesis ein schönes Beispiel dafür vorgelegt. Angesichts der besonderen Struktur der ungarischen Sprache ist allerdings zu fragen, inwieweit die Übersetzung biblischer Texte aus der Frauenperspektive zu einem Problem wird, wo hier in besonderer Weise das gender-faire Umgehen mit dem Text gefordert ist.

3) Die diachronen Schritte der *Literarkritik* und der *Redaktionsgeschichte* machen unter feministischer Perspektive darauf aufmerksam, daß innerhalb eines Textes durchaus sehr unterschiedliche Wahrnehmungen von Frauen und deren Lebenswirklichkeit begegnen können. So können bereits diese exegetischen Arbeitsschritte davor bewahren, das Bild der Frau im Alten Testament zu einlinig zu sehen und auch auf inneralttestamentliche kritische Auseinandersetzung mit der Frauenthematik hinweisen.²¹

4) Die Frage nach der *Form* bzw. *Gattung* eines Textes bietet angesichts ihrer Verknüpfung mit der soziologischen Situation des Textes einen besonders guten Ansatzpunkt für feministische Interpretation. Unter Einbeziehung sozialanthropologischer und sozialgeschichtlicher Fragestellungen kann hier die Situationen von Frauen besonders gut mit eingebracht werden. Die Frage nach dem sozio-kulturellen Hintergrund im Zusammenhang mit der Erhebung des Sitzes im Leben ermöglicht auch einen Perspektivenwechsel, der nicht nur die Perspektive der Mächtigen und Starken, sondern auch der Schwachen und Unterlegenen zur Sprache bringen kann.

Gerade auch dann, wenn im Rahmen der Form- bzw. Gattungsgeschichte nach möglichen mündlichen Vorformen von Texten gefragt wird, bietet es sich an nachzufragen, inwiefern nicht auch Texte von Frauen gesprochen worden sind. Vor allem bei Liedern, wohl auch bei einer Reihe von Erzählungen kann davon ausgegangen werden, daß sie ursprünglich von Frauen wie von Männern, zum Teil möglicherweise zunächst sogar eher von Frauen als von Männern, transportiert worden sind.²²

5) Der Arbeitsschritt der *Traditionsgeschichte* ist ebenso von besonderer Bedeutung für feministische Exegese, denn er bietet explizit die Möglichkeit, nach speziellen Frauenditionen zu fragen und nach deren Rezeption im Laufe der biblischen Textgeschichte, wobei die Miriamtradition ein besonders gutes Paradigma bietet²³. Eng damit verbunden ist die Frage nach den Trägerkreisen von Texten. Es darf nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden, daß auch Frauengruppen als Trägerinnen von Traditionen zu verifizieren sind.

²¹ Ein besonders eindrückliches Beispiel dafür findet sich in *Feministische Exegese*, 64, mit der Bearbeitung von Jer 44.

²² Zu den frauenspezifischen Gattungen vgl. van Dijk-Hemmes/Brenner, *On Gendering Texts*.

²³ Vgl. M.-Th. Wacker, *Feministische Exegese*, 66.

Eine Hilfe vor allem im Bereich der Traditionsgeschichte kann der Blick in die Religionsgeschichte werden. Ein solcher kann aufmerksam machen auf die auch außerhalb Israels begegnende und prägende androzentrisch bestimmte religiöse wie profane Welt. Ebenso kann die Religionsgeschichte den Blick öffnen für direkte bzw. indirekte Aussagen über religiöse Praxis von Frauen²⁴ im Alten Testament wie im Alten Orient. Von besonderer Bedeutung dafür sind archäologisches Material, außerbiblische Texte und darstellende Kunst.

Dieser Durchblick durch die Möglichkeiten und Ansätze traditioneller exegetischer Arbeitsschritte aus feministischer Perspektive zeigt deutlich, daß damit nichts Grundsätzliches über eine spezielle Methodik gesagt ist. Vielmehr wird eher ausgegangen von einer eigenständigen Fragerichtung, die aber noch erweitert werden kann und soll um weitere methodische Ansätze. Eine Auswahl solcher Ansätze soll nun jeweils kurz angesprochen werden:

1) Einen wesentlichen Beitrag leistet die *Textlinguistik*. Eine genaue Analyse der grammatischen Strukturen eines Textes kann aufmerksam machen auf bewußtes Umgehen mit weiblichen Sprachelementen und deren Funktionen.²⁵ Allein schon die Beobachtung, daß der hebräische Begriff *ruah* für Geist ein femininer Begriff ist, setzt eine veränderte Rede vom Geist frei und damit eine Möglichkeit für ein sich veränderndes Gottesbild.²⁶

Die Textlinguistik macht in besonderer Weise darauf aufmerksam, welche Bedeutung der Sprache zukommt. Unsere Welt ist wesentlich durch Spracherfahrung und Umgang mit Sprache geprägt. Im Alten Testament mit seinem Blick für das Sprachgeschehen und seiner Rede von der Schöpfung durch das Wort wird so deutlich wie kaum an anderer Stelle, daß Sprache Wirklichkeit setzt. Insofern kommt der Beachtung von Sprachmustern eine besondere Sensibilität zu. H. Wegener betont nicht von ungefähr „die an Männern orientierte Sprache der Bibel in einer von Männern bestimmten Überlieferung“²⁷. Umso mehr ist auf die dann doch auch vorhandene weibliche Sprache bzw. Sprachstruktur als Korrektiv zu achten.

2) Auch eine differenzierte *Erzählanalyse*, die deutlich unterscheidet zwischen dem Erzählstoff und der konkret ausgestalteten Erzählung, kann gezielt die weibliche Perspektive einbringen. Denn die Erzählanalyse fragt bewußt nach den unterschiedlichen Perspektiven, die in eine Erzählung eingegangen sind. Verschiedene Standpunkte werden eingenommen, um das Verstehen eines Textes nicht zu einem

²⁴ Vgl. dazu besonders die gegenwärtige Debatte um den Monotheismus im Alten Testament in ihren unterschiedlichsten Ausprägungen.

²⁵ Vgl. z.B. die Veränderung des grammatischen Geschlecht in Ps 41,1, wo ein maskulines Subjekt und ein feminines Prädikat einander zugeordnet sind.

²⁶ Vgl. dazu H. Schüngel-Straumann, *Ruah bewegt die Welt*.

²⁷ H. Wegener, „Siehe, da ist meine Beauftragte“, 84. Vgl. ebd., 85: „Einer patriarchalen Kultur entspricht eine androzentrische, aus der Perspektive von Männern formulierte Sprache.“

einseitigen werden zu lassen. So wird u.a. gefragt nach der Perspektive des Erzählers bzw. der Erzählerin, nach der Perspektive der Akteure und Akteurinnen im Text sowie nach der Perspektive der Rezipientinnen und Rezipienten. „Indem darauf geachtet wird, wer aus welcher Perspektive wann und wie erzählerisch gestaltet, kommen nicht zuletzt auch geschlechtsspezifische Weichenstellungen in den Blick.“²⁸

Die Erzählanalyse steht in einem engen Zusammenhang mit der synchronen Exegese und dem daran orientierten *new literary criticism*²⁹. Im Vordergrund steht der Text in seiner jetzigen Endgestalt, der auf seine sprachliche Gestaltung und dem in ihm begegnenden Zusammenhang von Form, Inhalt und Aussageintention hin befragt wird. Paradigmatisch für einen solchen Ansatz sind die Arbeiten von Ph. Tribble, die auch programmatisch formuliert: „der Akzent [wird] auf die Untrennbarkeit von Form, Inhalt und Bedeutung gelegt, auf die rhetorische Formation von Sätzen, Episoden und Szenen, den allgemeinen Entwurf und Handlungsverlauf“³⁰. Die Konzentration auf die Endgestalt ist insofern von besonderer Bedeutung für die feministische Exegese, als die Normen setzende Wirkungsgeschichte biblischer Texte von der Endgestalt her ihren Ausgang nimmt.

4 Abschließende Überlegungen

Einige grundsätzliche Gedanken sind für die weitere Arbeit mit feministischer Exegese noch einzubringen. Auf ein äußerst gravierendes Anliegen macht u.a. S. Heschel aufmerksam. Sie ruft sehr nachdrücklich ins Bewußtsein, daß feministisches Engagement nur allzu oft in die Nähe des Antijudaismus gekommen bzw. dessen Weg gegangen ist.³¹ Besondere Gefahren für eine antijudaistische Argumentation bieten die Ansätze, die auf eine Ablehnung alttestamentlicher Aussagen zielen und dabei mit dem alttestamentlich-jüdischen Gottesbild argumentieren. Eine verkürzte exegetisch-hermeneutische Arbeit kann hier zu fatalen Folgen führen. Es ist bei allen Ansätzen unbedingt darauf zu achten, daß Bemühungen zur Stärkung der Position von Frauen nicht zur Diskriminierung von anderen Gruppen werden.

Feministische Exegese, auch wenn sie durch und durch wissenschaftlich verantwortet geschieht, ist intensiver, als traditionelle Exegese dies erkennen läßt, eine

²⁸ M.-Th. Wacker, *Feministische Exegese*, 69. Vgl. ebd., 68–71, zum ganzen Komplex der Erzählanalyse.

²⁹ Vgl. dazu M.-Th. Wacker, *Feministische Exegese*, 71f.

³⁰ Ph. Tribble, *Frauenschicksale*, 19.

³¹ S. Heschel, *Antijudaismus*.

stark die eigene Persönlichkeit herausfordernde Exegese. Auch dort, wo gemäßigt feministische Perspektiven eingebracht werden, zielt Exegese deutlich auf Veränderung. Wer sich auf feministische Exegese einläßt, kann nicht mehr ruhig bleiben, sei es, weil gewohnte Traditionen und Errungenschaften verloren zu gehen drohen, sei es, weil durch Bewußtmachen von auch unbewußten, subtilen Unrechtsstrukturen und Unterdrückungsmechanismen bislang hingennommene Situationen zu immer schmerzhafter erlebt werden, sei es, weil die Ungeduld Veränderungen erzwingen möchte, die doch angesichts einer jahrhunderte, ja jahrtausende alten Tradition kaum innerhalb einer Generation zu leisten sind.

Als eine wesentliche Frage stellt sich immer wieder die Frage nach der normativen Geltung biblischer Texte bzw. Aussagen,³² gleich, von welchem Ansatz her feministische Exegese praktiziert wird. Eng damit verbunden ist die Frage nach dem Stellenwert heutiger Erfahrungen für die Interpretation biblischer Texte.³³ Damit findet sich feministische Exegese wieder in den gegenwärtig immer wieder neu aufbrechenden Diskussionen um die aus biblischen Texten abgeleiteten Dogmen und Normen. Feministische exegetische Arbeit ist also nicht grundsätzlich ein exotischer Sonderfall theologischer Arbeit, sondern Ausdruck sich notwendig verändernder Fragestellungen in einer sich verändernden Welt.

Literatur in Auswahl

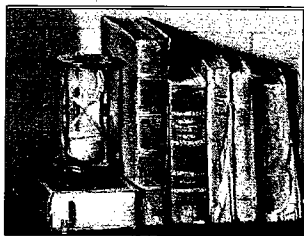
- Crüsemann, Frank, »...er aber soll dein Herr sein« (Gen 3,16). Die Frau in der patriarchalischen Welt des Alten Testaments, in: ders./Thyen, Hartmut (Hg.), Als Mann und Frau geschaffen, Kennzeichen 2, Gelnhausen/Berlin/Stein-Mfr. 1978, 13–106.
- Van Dijk-Hemmes, Fokkelen/Brenner, Athalya (eds.), Reflections on Theology and Gender, Kampen 1994.
- Feministische Theologie: An-stöße, Stich-orte, Schwer-punkte, (hg. von der Frauenarbeit der Evangelischen Landeskirche in Württemberg), München 1992.
- Fischer, Irmtraud, Gottesstreiterinnen. Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels, Stuttgart/Berlin/Köln 1995.
- Goodman-Tau, Eveline, Zurück zum Garten Eden – auf der Suche nach Gemeinschaft, in: Siegele-Wenschkewitz, Eleonore (Hg.), Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt, München 1988, 104–115.
- Henry, Marie Louise, Hüte dein Denken und Wollen, in: dies., Hüte dein Denken und Wollen, BThSt 16, Neukirchen-Vluyn 1992, 98–211.

³² Vgl. dazu u.a. H. Schüngel-Straumann, Denn Gott bin ich, und kein Mann.

³³ Vgl. besonders die Anfrage bei M.-L. Henry, 140, inwieweit unsere auch durch eine säkularisierte Welt geprägten Maßstäbe auf biblische Texte anwendbar sind.

- Heschel, Susannah, Jüdisch-feministische Theologie und Antijudaismus in christlich-feministischer Theologie, in: Siegele-Wenschkewitz, Eleonore (Hg.), *Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt*, München 1988, 54–103.
- Jahnow, Hedwig u.a., *Feministische Hermeneutik und Erstes Testament*, Stuttgart/Berlin/Köln 1994.
- Korsak, Mary Phil, *At the Start... Genesis Made New*, Leuven 1992.
- Lacocque, André, *Subversives. Un Pentateuque de femmes*, LecDiv 148, Paris 1992.
- Maillot, Alphonse, Eve, ma mere, étude sur la femme dans l' Ancien Testament, Paris 1989.
- Noller, Annette, *Feministische Hermeneutik*, Neukirchen-Vluyn 1995.
- Schottroff, Luise/Schroer, Silvia/Wacker, Marie-Therese, *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*, Darmstadt 1995.
- Schüngel-Straumann, Helen, *Denn Gott bin ich, und kein Mann: Gottesbilder im Ersten Testament – feministisch betrachtet*, Mainz 1996.
- Schüngel-Straumann, Helen, *Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen*, Freiburg/Basel/Wien 1989.
- Schüngel-Straumann, Helen, *Ruah bewegt die Welt. Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils*, SBS 151, Stuttgart 1992.
- Schulte, Hannelis, *Dennoch gingen sie aufrecht: Frauengestalten im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 1995.
- Trible, Phyllis, *Mein Gott, warum hast du mich vergessen! Frauenschicksale im Alten Testament*, GTB 491, Gütersloh ²1990.
- Wacker, Marie-Theres, *Matriarchale Bibelkritik – ein antijudaistisches Konzept?*, in: Siegele-Wenschkewitz, Eleonore (Hg.), *Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt*, München 1988, 181–242.
- Wacker, Marie-Theres/ Zenger, Erich (Hg.), *Der eine Gott und die Göttin*, QD 135, Freiburg 1991.
- Walter, Karin (Hg.), *Zwischen Ohnmacht und Befreiung. Biblische Frauengestalten*, Freiburg/Basel/Wien 1988.
- Wegener, Hildburg, „Siehe, das ist meine Beauftragte“. Frauengerechte Sprache in der Übersetzung der Bibel, in: Wegener, Hildburg/Köhler, Hanne/Kopsch, Cordelia (Hg.), *Frauen fordern eine gerechte Sprache*, Gütersloh 1990, 84–101.

Themenheft 100 Jahre Woman's Bible, BiKi 50, 1995, Heft 4



Jakab Attila: Az allegorikus írásmagyarázat

1. Mi az allegória?

Az allegória (*allo agoreuein*) olyan hermeneutikai eszköz, melynek alapvető jellegzetességét a „mást mondani, mint amit a betű értelme sugall” kijelentésben összegezhethetjük. Az allegória tehát nem más, mint az írásokban fellelhető rejtett értelemnek a keresése annak érdekében, hogy érthetővé váljon a tulajdonképpeni – és főleg mindenkor időszerű – üzenet.

Jóllehet ez az írásmagyarázati módszer a keresztény teológiában teljesebben ki, amellyel eszmétörténetileg szorosan összekapcsolódott, gyökerei a Kr. e. VI–V. századi görög filozófiáig nyúlnak vissza. Elsősorban a cinikusok és a sztoikusok hatásának köszönhető azonban, hogy a görögök fokozatosan mélyebb, illetve másabb értelmet tulajdonítottak a támadásoknak kitett homéroszi elbeszéléseknek és hézsiadoszi mítoszoknak.

2. Történelmi előzmények: az alexandriai filológia

Történetét tekintve az allegorikus magyarázat Alexandriában bontakozott ki tudománnyá. Ez elsősorban annak tulajdonítható, hogy itt élt és alkotott – a Kr. e. III. század elején –, az efezusi származású Zenodotosz, az alexandriai könyvtár első könyvtárosa, aki az *Iliász* és az *Odüsszeia* kiadásának szentelte életét, és megalapította azt az alexandriai hermeneutikai iskolát/irányzatot, amely Homérosz tanulmányozását, kiadását és magyarázását tekintette a tevékenysége elsődleges céljának. Zenodotosz vezette be a különböző szövegváltozatok összehasonlítását, és ő tekinthető a szövegkritika megalapítójának. Kritikai elvei szerint: Homérosz nem ismétli önmagát, nem mond ellent önmagának, és nem mond semmi hihetlent. A későbbiek során az alexandriai hermeneutika a 'klasszikus' görög irodalomra – a költőkre és a tragikusokra – is kiterjedt.¹

¹ Jean Lallot, „Zénodote ou l'art d'accomoder Homere”, *Alexandrie. III^e siècle av. J.-C. Tous*

3. A hellénisztikus zsidó egzegézis

Az alexandriai allegorikus hellén hermeneutika hatott az itt élő és jelentős számú zsidó közösségre², és közvetve magára a hellénisztikus zsidóságra is, ahogy azt a Kr. e. I. század utolsó évtizedeiből származó *Bölcsesség* könyve is tanúsítja, amely többek között az Egyiptomot ért csapások és Istennek Izrael iránti jótéteményeinek az ellenértés párhuzamára épít. Így pl. a kilencedik csapás három napos sötétségét az egyiptomiakat sújtó lelki sötétségként értelmezi, és szembeállítja vele a zsidóság birtokában levő Törvény világosságát. Ugyancsak itt említhetjük Arisztobuloszt is, aki egy évszázaddal korábban, VI. Ptolemeosz Philometór (Kr. e. 180–145) idejében élt (Alex. Kelemen, *Strom.* V,97,7) és a Pentateuchoszt kommentálta.

A hellénisztikus, és főleg az alexandriai zsidóság körében teret hódító allegorikus írásmagyarázat azonban Philón (Kr. e. kb. 20 – Kr. u. 45) műveiben tükröződik a legkézzelfoghatóbban, aki arra törekedett, hogy a zsidósággal szemben egyre nagyobb ellenszenvet tanúsító alexandriai hellén társadalomnak bemutassa a Törvényt. Philón a görög filozófiától (sztoicizmus és platonizmus) ihletve az Írások betűje mögött a „mélyebb”, „szellemi igazságot” kereste annak érdekében, hogy a görög és a zsidó gondolkodást közelebb hozza egymáshoz.

A *Mózes élete* c. művében a következőképpen értelmezi az égő csipkebokor történetét:

(67) „Az égő bokor – írja – a megbántottak jelképe, a lángoló tűz pedig a bántalmazóiké. Az, hogy a bokor ég, de nem ég el, azé, hogy a megbántottak nem fognak elveszni támadóik által, hanem ezek támadása eredménytelen és hasztalan lesz, azok számára meg az ellenséges szándék hatástalan. Az angyal az isteni gondviselésé, mely mélységes csendben a legfélelmetesebb dolgokat is mindenki várakozása ellenére jóra fordítja... (69) Ez az egész egyfajta vázlatos képe annak az állapotnak, melyben népünk akkoriban volt; szinte fennhangon kiáltja a bajban levőkhöz: 'Ne roskadjatok le! A ti gyengeségetek olyan erő, mely ezeket fog átdöfni és megsebesíteni. Akik fajtátok kiirtására vágnak, akaratuk ellenére inkább megóvnak, mint elpusztítanak benneteket. A bajok nem fognak ártani nektek, hanem amikor valaki azt hiszi, hogy a leginkább irt benneteket, akkor ragyog fel leginkább dicsőségetek.' (70) Másrészt a tűz mint pusztító elem figyelmezteti is a dőlőfösöket: 'Ne dicsekedjete a saját erőtökkel! A győzhetetlennek hitt erők megszégyenülése láttán józanodjatok ki! Íme, a láng égető ereje ég, mint a fa, a természete folytán éghető fa pedig szemlátomást éget, mint a tűz.'³ „

les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées. Dirigé par Christian Jacob et François de Polignac. (Mémoires, 19), Autrement, Paris 1992, 93–99.

² Jakab Attila, „Philón öröksége. Az alexandriai hellenista zsidóság szellemi hagyatéka a keresztény teológiában”, *Vigilia* 69, 2004/n° 4, 264–270.

³ Alexandriai Philón, *Mózes élete*. Fordította Bollók János, Atlantisz Kiadó, Budapest 1994, 32–33.

4. Pál apostol egzegézise

A kereszténység fejlődésében tehát egyáltalán nem elhanyagolható az a tény, hogy a Jézus-esemény értelmezéseinek első teológiai megfogalmazásai szorosan kapcsolódnak a hellén műveltségű zsidósághoz, és történetesen Pál apostol személyéhez. A Krisztus-hívők ugyanis első perctől a húsvéti esemény fényében, azaz krisztológikus megközelítésben olvasták az Írásokat, és előképeket kerestek a történetek megmagyarázására. Pál volt azonban az a személy, aki az Írások értelmezésébe rendszeresen belevitte a betű és a lélek szerinti olvasatok fogalmát. Ezzel azt a minőségi különbséget is akarta érzékeltetni, amely az ő megítélése szerint a zsidóság és a kialakulóban levő kereszténység között fennállt mind az Írásokhoz való közelítésben, mind pedig üdvtörténeti vonatkozásban.

Pál apostol módszere fokozatosan teret hódított a kereszténységben, hiszen alapjában véve a páli iratok indították el és határozták meg a keresztény tanrendszer fejlődését és irányvonalát. Ez a módszer két elemet tartalmazott: egyrészt a Krisztusra és a Krisztushívők közösségére vonatkoztatható ószövetségi előképek kiemelését (*tüpológia*), másrészt pedig a görög filológiában és a hellenista zsidóságban is használatos *allegória* alkalmazását.

„Testvérek – írja Pál az 1Kor 10,1–11-ben – nem szeretném, ha elkerülné figyelmeteket, hogy atyáink mind ott voltak a felhő alatt, mind átkeltek a tengeren, s mind megkeresztelkedtek Mózesben a felhőben és a tengerben. Mind ugyanazt a lelki ételt ették, s mind ugyanazt a lelki italt itták. Ittak ugyanis az őket kísérő lelki sziklából: és ez a szikla maga Krisztus volt. De a legtöbbjűnkben nem telt kedve Istennek. El is hulltak a pusztában. Ezek azért történtek, hogy példaként szolgáljanak számunkra (*typoi hémón egenéthésan*), hogy ne legyenek rossz kívánságaink, mint ahogy nekik (atyáinknak) volt. Ne legyenek bálványimádókká, mint néhányan közülük... Ne is paráználkodjunk, ahogy néhányan paráználkodtak közülük... Ne is kísértsük az Urat, ahogy néhányan kísértették... Ne is zúgolódjatok, ahogy néhányan zúgolódtak... mindez előképben történt velük, s a mi okulásunkra írták meg, akik a végső időkben élünk.”

Tulajdonképpen ebben az idézetben jól érzékelhető a tüpológia és az allegória összefonódása. Az átkelés és a megkeresztelkedés, illetve a szikla és Krisztus összekapcsolása révén egy időben jelentkezik az előkép és a mélyebb értelem, amelyek mögött a jelenre vonatkoztatható morális tanítás is rejlik.

Markánsan fellelhető azonban az allegória a *Gal* 4,21–30-ban, ahol Pál a szolgaság és a szabadság fiáról ír. Az Írás szerint

„Ábrahámnak két fia volt – mondja Pál –, egyik a szolgától, a másik a szabad asszonytól. A szolgától való a test szerint született, a szabadtól való pedig az ígéret alapján. Itt allegória van (*hatina estin allégoroumena*). Ezek az asszonyok két szövetséget jelentenek. Az egyik a Sínai hegyről való, és rabszolgaságra szül: ez Ágár – mivel

a Sínai hegy Arábiában van –, és a mai Jeruzsálemnek felel meg, amely gyermekeivel együtt rabszolga. A magasságbeli Jeruzsálem viszont szabad, s ez a mi anyánk... Ti pedig, testvéreim, mint Izsák, az ígéret fiai vagytok... Így tehát, testvéreim, nem a szolgáltató, hanem a szabad asszony fiai vagyunk.”

5. A gnoszticizmus

A páli irányvonallal párhuzamosan az őskereszténységen belül létezett egy ún. zsidó-keresztény irányzat is, amely megkérdőjelezte az Írások allegorikus magyarázatának a létjogosultságát. Ez az álláspont tükröződik pl. a Pseudo-Klementínáknak nevezett iratokban (III. század eleje), midőn a szerző Péter apostol szájába adja azt a kitétel miszerint Isten törvényét és az Írásokat nem a saját értelmünk felfogása, hanem a bennük rejlő igazság szerint kell érteni, s ezt a megértést az 'öregék'-től kell elsajátítani, anélkül, hogy a profán tanulmányokat felhasználnánk (*Recognitiones* X,42).

Jóllehet Pál és a páli irányvonal nem vonta kétségbe a zsidó Íratok érvényességét a Krisztushívókra nézve, mégis azt kell mondani, hogy ennek a gondolatmenetnek a radikális továbbvitelét – és a spirituális megközelítés felfokozását – kell látni a gnosztikusok azon kezdeményezésében, mely a zsidó Íratok elvetését szorgalmazta.

A gnoszticizmus egy rendkívül szövevényes vallásfilozófiai rendszer, melynek fénykora a II. század közepe és a III. század közepe közötti időszakra tehető. A különböző részletkérdések megosztják a szakembereket, ellenben néhány általános dologban kialakult már egy szakmai közvélemény.

A gnoszticizmus elsősorban a tudásra, az ismeretre (a *gnósis*-ra) fekteti a hangsúlyt. Leegyszerűsítve: a gnosztikus nem a hit, hanem a helyes ismeret révén üdvözülni (ill. szabadulni meg), ahogy az Alexandriai Kelemen *Excerpta ex Theodoto* c. művéből oly világosan kitűnik: „Ami szabadabbá tesz minket, az annak ismerete, hogy kik voltunk, mivé lettünk, hol voltunk, hová dobtak minket, hová igyekszünk, honnan váltattunk meg, mi a születés, és mi az újjászületés” (78,2). Az üdvösség ugyanis nem más, mint az ellenséges világ (kozmosz) hatalmából való kiszabadulás, és eljutás a transzcendens világgal való egységre. Ezt az ellenséges (látható és anyagi) világot ugyanis az Igaz Isten tudta nélkül és akarata ellenére alkotta meg egy félisten, a Démiurgosz. Ez a Démiurgosz teremtette az embert is, miközben az örökkévaló és tiszta isteni valóság néhány szikráját belezárta a bűnös anyag börtönébe. „Az embernek egyedüli lehetősége az onnan való kiszabadulásra az, ha a gnosztikus tanítás hatására gnózisra, azaz ismeretre tesz szert, vagyis megérti, hogy ki ő, honnan eredt, hová jutott, hova kell visszatérnie, és mit kell tennie ennek érdekében. Azaz fel kell ismernie önmaga legbenső énjének isteni eredetét, az anyag (a test) fogságába jutását, meg kell hallania az ebből kihívó isteni szót, vágyódnia kell az elvesztett

mennyei otthon után és az aszkézis vagy pedig ellenkezőleg: a zabolátlan kicsapongások útján meg kell szabadulnia a test börtönéből, és eljutnia – legalábbis tudatilag – az isteni szféráig.⁴ „

A gnoszticizmuson belül elsősorban a valentiniánus irányzat volt az, amely előszeretettel alkalmazta az allegóriát. Minden bizonnyal nem véletlen, hogy az ehhez az irányzathoz tartozó Herakleón (a II. század utolsó negyedében) írta az első *János Kommentárt*, melyet csak töredékeiben ismerünk, Órigenész idézeteinek köszönhetően. Ptolemaiosznak a *Levél Flórához* c. műve pedig rávilágít arra, hogy ezek a – később 'eretneknek' tekintett – keresztények milyen szellemben is közelítettek az Írásokhoz.

„Szépséges nővérem Flóra! A mi időnk előtt kevesen értették meg a Mózesen keresztül rendelt törvényt, mivel nem bírtak kellő tudással azt illetően, aki rendelte, sem azt illetően, amit előírt. Azt hiszem, ez számodra is világos lesz, mihelyst kiokíttak a felőle tartott ellentétes nézetekről. (...)

Az első megtanulandó dolog az, hogy a Mózes öt könyve által tartalmazott törvény egésze nem egyetlen törvényhozó, úgy értem Isten műve, hanem vannak benne olyan előírások, melyek emberi lények rendelkezései. A Megváltó szavai arra tanítanak, hogy három részből áll: Ott van maga Isten, és az ő törvénykezése; aztán ott van Mózes, nem oly módon, hogy Isten rendelt valamit Mózesen keresztül, hanem Mózes maga, a saját nézetei révén bizonyos esetekben mint törvényhozó ténykedett; végül ott vannak a nép vénei, kik nézetünk szerint egyes előírásokat először maguktól hoztak. (...)

Továbbá, a magához Istenhez tartozó törvények része ismét három részre oszlik: a rosszal nem elegyedő, tiszta törvény; ez az első értelemben vett törvény. A Megváltó ennek nem eltörlésére, hanem betöltésére érkezett (Mt 5,17), mivel az általa betöltött törvény nem volt tőle idegen, hanem kiegészítésre szorult, nem lévén tökéletes. Másodszor, az alantassal és igaztalannal elegyedett törvény; ez volt az, melyet a Megváltó eltörölt, mivel nem volt természetével összeegyeztethető. A harmadik fajta a tipológikus és szimbolikus törvényeké, mely a lelki és magasabb dolgok képében rendeltetett el; az a rész, melyet a Megváltó az érzéki észlelés és látszat területéről a lelki és láthatatlan területére helyezett át.

Isten törvénye tiszta formájában, az alantassal nem elegyedve, a tízparancsolat...

Az igaztalannal elegyedett törvény az, mely bosszút és megtorlást ró ki azokra, kik először igaztalanságot követtek el. Parancsolja, hogy szemet szemért, fogat fogért vegyenek, gyilkosságot gyilkossággal toroljanak meg (2Móz 21,23–24) ...ez a törvény valójában igazságos volt, és az is, ...azonban össze nem egyeztethető a mindenek Atyjának természetével és jóságával. (...)

Végezetül ott van a tipológiai rész, mely szellemi, magasabb dolgok képében rendeltetett el. Arról a részből beszélek, mely az áldozatokról, a körülmételekről, a szombatról, a böjtről, a húsvétról, a kovásztalan kenyérről és a hasonlóról szól. Mindezek képek és szimbólumok voltak, és ekképpen egyfajta változáson mentek keresztül, mikor az igazság kinyilvánított. Külső megjelenésüket és hatásukat tekintve eltö-

⁴ Bolyki János, *János evangéliuma a görög tragédiák tükrében*, Kálvin Kiadó, Budapest 2002, 128.

röltettek, lelki jelentőségüket tekintve azonban felemeltettek. A szavak megmaradtak, a tartalom megváltozott.⁵ „

Azt lehet mondani, hogy ezen utolsó kitételben – „a szavak megmaradtak, a tartalom megváltozott” – gyakorlatilag bennfoglaltatik az egész allegorikus hermeneutika lényege, amely ellen a különböző – főleg nyugati – ókeresztény írók (Lyoni Ireneosz, Tertullianus) küzdöttek. Jóllehet ezek a szerzők sem tudták teljesen mellőzni az allegória használatát, mégis többnyire a betű szerinti és a tüpologikus olvasatot részesítették előnyben, anélkül hogy 'iskolába' vagy irányzatba tömörültek volna.

A római birodalomban a tényleges keresztény teológiai 'iskola' – főként mint szellemi irányzat – és egzgetikai módszer megteremtése csakis egyetlen környezetben jöhetett szóba, éspedig a birodalom és a hellenisztikus világ szellemi és kulturális központjában: Alexandriában.

6. Alexandriai Kelemen

A hagyomány Márk evangélistát tekinti az alexandriai kereszténység alapítójának. Ennek azonban nincsen tényleges történelmi alapja.⁶ Az első alexandriai keresztények minden bizonnyal a zsidó vallással rokonszenvező görögök és a hellenisztikus műveltségű zsidók köréből kerültek ki. Mindkét esetben kulturált, a közép- vagy felső társadalmi réteghez tartozó egyénéről van szó.

Ami a II. századi alexandriai kereszténységet elsősorban jellemzi, az a közösségi jelleg, az intézményes egyházszerkezet hiánya és a sokféleség: a különböző szellemi, lelkiségi irányzatok egyidejű létezése a közösségen belül. Ennek békességét sem kívülről jövő üldözés, sem belső ellenségeskedés nem zavarja. Így a keresztény utókor által gnosztikusnak ítélt alexandriai személyiségek – Baszilidesz és fia Izidorosz, Karpokratesz és fia Epiphanosz, valamint Valentinosz – gondtalanul éltek és tanítottak a korabeli közösségben. Annál is inkább, mivel a gnosztikus keresztények nem tekintették magukat a közösségen kívül állóknak, hanem azon belül kerestek választ az őket foglalkoztató egzisztenciális kérdésekre.⁷

⁵ Lukács Tamás fordítása. In: Fabiny Tibor, *A keresztény hermeneutika*, Budapest 1998, 118–123.

⁶ Jakab Attila, „Márk evangélista, avagy az alexandriai kereszténység kezdetei (Mítosz és valóság)”, *Theológiai Szemle* 40, 1997/n° 4, 202–205.

⁷ Jakab Attila, „A kezdetek varázsa. Intézményes fejlődés az ókeresztény korban”, *Egyházfórum* 15, 1999/3–4, 74–87. Illetve *Ecclesia alexandrina. Evolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrin (II^e et III^e siècles)*. (Christianismes anciens, 1), Peter Lang, Bern 2001; 2., javított kiadás: 2004.

Ez tehát az a környezet, amelyben Philón szellemi örököse, Alexandriai Kelemen (Titus Flavius Clemens, Kr. u. 150–215) – 190 és 202 között – kifejtette a tevékenységét. Írásaiban nagy hangsúlyt fektetett arra, hogy a keresztény hit és a görög filozófia összeférhetőségét bizonyítsa.

Kelemen nem hagyott ránk kifejezetten egzgetikai művet, ellenben gyakran hivatkozik az Írásokra, allegorikusan értelmezve azokat. Ugyanakkor a hagyományos tüpológiát kozmológiával bővítette – aminek eredményeként a földi valóságokat a mennyiek tüpos-ának tekinti (pl. a Jeruzsálemi templom, *Strom.* V,32) –, illetve morálisan értelmezte a szövegeket (pl. Ágár és Sára, a közönséges ismeretek és a bölcsesség szimbólumai, *Strom.* I, 30). Mindezek Philón hatását tükrözik, és előrevetítik az alexandriai egzgezés jellemző vonásait: a *szimbólumokat* (számok, állatok, növények stb.) és az *allegóriát*.

7. Órigenész

Philón és Kelemen nyomdokain haladva Órigenész volt az, aki kiteljesítette, és módszertanilag meghatározta az alexandriai keresztény egzgezist. Mindebben azonban az ő személyes életútja is szerepet játszott.

Órigenész 185 körül született Alexandriában egy hétgyermekes család elsőszülött gyermekeként. Euszebiosz tanúsága szerint, keresztény nevelését apjának köszönhetette, aki 202-ben vértanúhalált szenvedett. Apja halála után, amely kétségtelenül megviselte, hiszen az apa és fia közötti kötelék oly szoros volt, hogy a fiú követni akarta az apát a vértanúságba, a fiatal férfiút egy gazdag keresztény hölgy vette gondozásba. Ennek házában már közvetlenül is kapcsolatba került a valentiniánus gnoszticizmussal, egy vele egy időben ugyancsak a hölgy vendégszeretetét élvező tanító révén. Rövid időn belül azonban Órigenész otthagya jótevője házát, és az apja által biztosított klasszikus nevelésnek köszönhetően, mint tanító (*grammatikos*) tartotta fenn önmagát. Ekkor (kb. 203–204 körül) jelentkeztek első nem-keresztény tanítványai, akik arra kérték, hogy vezesse be őket az új vallásba. Ezzel vette kezdetét Órigenész keresztény tanítói tevékenysége, amelyhez az első időben Démétriosz püspöktől megbízatást is kapott. Tanítványai közül többen szenvedtek vértanúságot a Septimius Severus császár uralkodása alatt bekövetkezett alexandriai keresztényüldözésben (kb. 206–207 körül). Ez a megpróbáltatás nemcsak a helyi közösség életében eredményezett változásokat, hanem Órigenészében is. A 20 év körüli fiatal férfi életvitele ugyanis fokozatosan radikalizálódott, minek eredményeként egy adott pillanatban összeegyeztethetetlennek ítélte a klasszikus és a keresztény tudománnyal való párhuzamos foglalkozást. Eladta tehát a minden bizonnyal apjától örökölt

könyvtárát, és az érte kapott napi járadékból tartotta fenn önmagát, mivel senki segítségére nem akart rászorulni.

Órigenész mindinkább a 'filozófusi' életeszmény megvalósítására törekedett: böjtölt, virrasztott, a földön aludt, mértéket tartott az öltözködésben és az étkezésben. Euszebiosz szerint évekig szandál nélkül járt, nem ivott bort, és annyira megvonta önmagától a táplálékot, hogy az egészsége is veszélybe került. A szellemi-lelki 'keresés' ezen éveit alatt (kb. 206–207 és 212–217 között) Órigenész elment a végsőkhig: férfiatlanította önmagát (*seipsum eviravit*). Ugyanakkor, és feltehetően ezen gesztus eredményeképpen, figyelme mind inkább az Iratokra irányult, amelyek számára a kinyilatkoztatás forrását jelentették. Ez a szöveg tényleges (materiális) és filológiai kutatásában, valamint az értelem mélységeinek feltárni akarásában nyilvánult meg.

Órigenész kb. 232-ig fejtette ki oktatói és írói tevékenységét Alexandriában. Az Iratok, elsősorban filológiai, tanulmányozása mellett (*Hexapla* és *Tetrapla*) azonban fokozatosan teológusként is kibontakozott. Ebben kétségtelenül nagy szerepet játszott a maga körül kialakított, fokozottabb szellemi érdeklődést tanúsító és elmélyültebb lelkiségre törekvő keresztényekből álló kis csoport, valamint a valentinianus, dúsgazdag Ambrosziosszal való találkozás, aki Órigenész legkitartóbb tanítványa és híve, szellemi ösztönzője és jótévője lett egész további életében. Az ő kérésére és ösztönzésére született például a *János-kommentár*, a *Kelszosz ellen* írt igen jelentős mű, valamint *Az imádságról* c. irat, amely a Miatyánk legrégebbi magyarázata mellett az ókeresztény lelkiségi irodalom egyik legfontosabb alkotása.

A 220 és 232 közötti évtized Órigenész életének igen fontos időszaka. Ez idő alatt kristályosodott ki ugyanis a munkamódszere és az oktatási rendszere, illetve ez idő alatt alapozta meg hírnevét, és írta meg híres munkáját *Az alapelvekről* (*De principiis* vagy *Peri arkhón*), amely a keresztény teológia történetének egyik kimagasló, és szerzőjének a legtöbb nehézséget okozó alkotása. Ez az írás a művelt alexandriai keresztényeknek szólt, amelyben a szerző, többek között, saját allegorikus bibliamagyarázatát fejtette ki és védelmezte, mintegy megkülönböztetve a betű szerinti (kezdők – test), az erkölcsi (haladók – lélek) és a szellemi vagy misztikus (tökéletesek – szellem) értelmezést. Erre leginkább azért volt szükség, mert oktatói és írói tevékenysége egyre nagyobb bizalmatlanságot váltott ki a helyi keresztény közösség egyszerűbb tagjai körében.

Azzal, hogy Órigenész előnyben részesítette az allegóriát, egyáltalán nem hagyta figyelmen kívül a betű szerinti értelmet. Hermeneutikáját leginkább a lépcsőzetességgel lehetne jellemezni, amelynek alapja a szövegkritikai módszer segítségével – vagyis a különböző, rendelkezésére álló változatok összehasonlításával – meghatározott szöveg. Meggyőződése volt, hogy az ember fokozatosan, mintegy lépcsőzetesen jut el a betű szerinti értelmezéstől a mélyebb, spirituális megértésre (lásd pl.

a *Kommentár az Énekek énekéhez* c. művét⁸). Ezzel mintegy arra is felhívta a figyelmet, hogy az Írások tanulmányozása nem statikus megállapodás, hanem állandó elmélyülést (keresést) igénylő dinamikus gondolkodás. Ebben természetesen az is szerepet játszott, hogy Órigenész az Írást betűjét is inspiráltnak tekintette, és hogy magában az Írásban kereste a megértés kulcsát.

„Miután röviden beszéltünk a Szentírás ihletettségéről – írja Órigenész a *Peri archón*-ban (IV,1–3) –, feltétlenül rá kell térnünk az Írások olvasásának és értelmezésének módjára vonatkozó kérdésre is, mivel a legtöbb hiba abból adódik, hogy a sokaság nem találja meg azt az utat, ahogyan a szent olvasmányokhoz közelíteni kell. ...a tévtanok, istentelenségek vagy az Istenre vonatkozó balga beszédek oka ...nem más, mint az, hogy nem szellemileg értik az Írást, hanem mintegy a pusztá betű szerint. Ezért, akik hiszik, hogy a szent könyvek nem embereknek az írományai, hanem a Szentlélek sugallatára íródtak a mindenség Atyjának az akaratából Jézus Krisztus által, azoknak meg kell mutatnunk a számunkra helyesnek tűnő utakat, szem előtt tartva Jézus Krisztus apostoli hagyomány szerinti égi Egyházának szabályát. (...)

Szerintünk ...a Szentírás olvasásának és az értelméhez való eljutásnak a módja maguk a szentírási szövegek útmutatása alapján a következő ...háromszor kell felírunk lelkünkbe a szent írások értelmét, hogy az együgyűbb épüljön az Írásnak mintegy testből (így nevezzük a közvetlen értelmezést), az, aki valamennyire előrejutott már a fejlődésben, mintegy a lelkéből, a tökéletes pedig ...a szellemi törvényből, amely az eljövendő javak árnyékát tartalmazza. Ahogy ugyanis az ember testből, lélekből és szellemből áll, ugyanúgy az Írás is, amely Isten rendeléséből adatott az emberek üdvözlésére. (...)

Mivel azonban vannak olyan íráshelyek, melyeknek egyáltalán nincs testi értelmük ...előfordul, hogy az Írásnak csak mintegy a lelkét és a szellemét kell keresnünk.”

Ha ugyanis „végig magától értetődő lenne a törvénykezés hasznos volta, valamint a történet következetessége és gördülékenysége, akkor kétségbe vonnánk, hogy a közvetlenül kívül más értelem is lehet az Írásokban, ezért úgy rendezte az isteni Igé, hogy a törvény és a történet középebe megdöbbenő részletek, botránykövek és lehetetlen helyek legyenek elhelyezve, nehogy a szöveg magával ragadjon minket meg nem törő varázsával, úgy, hogy emiatt vagy teljesen eltávoadjunk a tanoktól, abban a hiszemben, hogy nem tanulunk semmi Istenhez méltót, vagy ne tudjunk meg semmi istenibbet, azért, mert a betűről semmiféle ösztönzést sem kapunk.”⁹

Órigenész szavaiból gyakorlatilag Zenodotosz Homérosszal kapcsolatos elvi megfogalmazása köszön vissza az olvasóra – keresztény változatban: mivel Isten nem mond ellent önmagának, és nem mond semmi hihetlent, ezért kell keresni az Írások mélyebb értelmét. Ennek érdekében Órigenész a keresztény exegézis területét kitágította mind tárgya (könyveket és nem szakaszokat magyarázott), mind pedig

⁸ Órigenész, *Kommentár az Énekek énekéhez*, Budapest 1993.

⁹ Pesthy Monika fordítása. Órigenész, *A princípiumokról* II, Budapest 2003, 102–113.

formája (első, az ókori hermeneutika követelményeinek megfelelő műveket írt) tekintetében.

Órigenész átértékelte a hagyományos tüpológiát. „Ezt pedig azért tette, mert szerte egyik történeti tény vagy esemény nem lehet az előképe, a mintája egy másik történelmi eseménynek, ténynek, személynek. A tüpológia a szellemi világ szférájában érvényesülhet logikusan, nem az esetlegességgel teli időbeliség dimenziójában. A tüpológia horizontális tengelyét ezért fordította át vertikálisba.”¹⁰ Ennek értelmében nem elégedett meg azzal, hogy az Ószövetség az Újszövetség *típusa* (előképe), hanem magát az Újszövetséget is előképnek, az idők végezetekor megvalósuló Örök evangélium előképének tekintette.

Órigenész allegorikus Írásmagyarázatának szemléltető példáját találjuk a *Teremtés* könyvének 26. fejezetét magyarázó homíliájában, amelyben azt fejtegeti, „hogymiképpen akarta feleségül venni Sárát Abimelek, a filiszteusok királya”.

„Aki nem akarja másként hallgatni és értelmezni mindezt – mondja Órigenész –, mint ahogy szó szerint írva van, annak inkább zsidó, mintsem keresztény hallgatóság soraiban van a helye. Aki viszont keresztény akar lenni és Pál tanítványa, az Pált hallgassa, aki azt mondja, hogy *a törvény szellemi* (Róm 7,14), és aki Ábrahámról, feleségéről és fiáról beszélve kijelenti: *mindez allegorikus* (vö. Gal 4,24). És bár nem fejthetjük meg egykönnyen, miféle allegóriákat jelentenek, mindazonáltal imádkoznunk kell, hogy *elvétessek a lepel* annak szívéből, *aki igyekszik megtérni az Úrhoz, mert az Úr Szellem* (2Kor 3,16–17), s hogy maga az Úr vegye el a betű leplét, és nyissa meg a Szellem világosságát, hogy elmondhassuk: *mindnyájan, miközben fedetlen arccal szemléljük az Úr dicsőségét, ugyanarra a képmásra változunk át, dicsőségről dicsőségre, mintegy az Úr Szellem által* (2Kor 3,18).

Úgy vélem – folytatja Órigenész –, Sára, akinek azt jelenti a neve, hogy 'elöljáró' vagy 'uralkodó', az *areté*, vagyis az értelmi erény jelképe. Tehát ez az Erény a bölcs és hívő férfiú házastársául szegődött, és hozzá kapcsolódik. (...) Ábrahám nem akarja többé, hogy az erényt feleségének hívják. Mert amíg feleségnek nevezik, addig az erény személyes és senkivel meg nem osztható tulajdon. Úgy is illik, hogy amíg a tökéletesség felé haladunk, addig önmagunkban őrizzük az értelmi erényt és tulajdonunk legyen az, de ha eljutottunk a tökéletességhez úgy, hogy mások tanítására is alkalmasak vagyunk (vö. 2Tim 2,2), akkor már ne öleljük magunkhoz az erényt, mint feleségünket, hanem mint nővérünket házassítsuk össze másokkal is, akik vágnak rá. (...)

...egykor a fáraó is el akarta venni Sárát, csak hogy nem tiszta szívvel (vö. Ter 20,5) akarta ezt, holott az erényhez csak a szív tisztaságával járulhatunk. (...) Abimelek egészen másként cselekszik, mint a fáraó. Ő nem oktan, nem aljas, hanem tudja, hogy tiszta szívre van szüksége ahhoz, hogy felkészüljön az erényre. És mert tiszta szívvel kívánta fogadni az erényt, az Úr meggyógyítja őt, mégpedig Ábrahám imájának hatására. Ráadásul nem is csak őt, hanem szolgálólányait is meggyógyítja.

De mit jelent az, amit a Szentírás hozzáfűz: És az Úr nem engedte meg neki, hogy megérintse az asszonyt (Ter 20,6)? (...)

¹⁰ Vanyó László, *Az egyházatyák Bibliája*, Budapest 2002, 239.

Abimelek azt jelenti: atyám a király. Úgy látom, Abimelek itt a világi tudósokat és bölcsesket jelképezi, akik a filozófia művelése során nem érték el ugyan az istenfélelem teljességét és tökéletességét, azt azonban belátták, hogy Isten mindenek atyja és királya, vagyis, hogy ő az, aki létrehozta és kormányozza a mindenséget. Ami tehát az etikát, vagyis az erkölcsfilozófiát illeti, elismerjük róluk, hogy bizonyos mértékig elnyerték a szív tisztaságát, és hogy teljes lélekkel, minden igyekezetükkel keresték az isteni erény sugallatát. *Isten azonban nem engedte meg nekik, hogy megérintsék ezt az erényt.* Ugyanis nem az volt előkészítve, hogy Ábrahám – aki bár nagy volt, de mégiscsak szolgál –, hanem, hogy Krisztus legyen az, aki által megadatik ez a kegyelem a pogányoknak. Ezért tehát, jóllehet Ábrahám igyekezett önmaga által és önmagában beteljesíteni Isten azon szavait, hogy áldást nyer majd benned minden nép (Ter 22,18), ámde az ígélet valójában Izsákra, vagyis Krisztusra vonatkozik, amint az Apostol mondta: *Nem azt mondta: 'és utódainak', mint soknak, hanem mint egynek: 'és a te utódodnak', aki a Krisztus* (Gal 3,16). Mégis, *meggyógyította az Úr Abimeleket, feleségét és szolgálólányait* (Ter 20,17). (...)

Amennyire képesek vagyunk fölfogni egy ily nehéz szakaszt, úgy véljük, Abimelek feleségét a természetfilozófiával azonosíthatjuk, szolgálólányait viszont azokkal a különféle és változatos elképzelésekkel, amelyek a dialektika eltérő színvonalú iskoláiban honosak.

Mindamellett Ábrahám a pogányokkal is szeretné megosztani az isteni erény ajándékát, csak hogy még nem érkezett el az idő, hogy az első néptől a pogányokra szálljon át Isten kegyelme. (...) Először tehát szükséges, hogy meghaljon a betű szerinti törvény, hogy az így fölszabadult lélek végre feleségül menjen a szellemhez, és az Újszövetség házasságát válassza. Mert a mi korunkban hívták meg a pogányokat, és most halt meg a törvény azért, hogy a férj törvényétől immár szabad lelkek házasságra léphessenek új hitvesükkel, Krisztussal.

Ha tudni akarsz, miképpen halt meg a törvény, figyelj és lásd! Hol vannak most az áldozatok, hol van most az oltár, hol a templom, a tisztító szertartások, hol a pászka ünnepe? Nemde halott a törvény mindezekben? Ha nem, akkor a betű említett barátai és védelmezői tartás be a törvény betűjét, ha tudják!

Tehát abban az értelemben – írja Origenész –, ahogy most az allegóriát kifejtettük, a fáraó, vagyis a tisztátalan ember, a pusztító, egyáltalán nem vehette el Sárát, az erényt. Másfelől Abimelek, vagyis az, aki tiszta és filozófushoz méltó életet élt, elvehette ugyan, mivel tiszta szívvel kívánta, csak hogy *még nem jött el az ideje* (vö. Jn 7,6). Így az erény megmarad Ábrahámnál, megmarad a körülmetélkedésben, mígnem eljön az idő, hogy Jézus Krisztusban, a mi Urunkban, *akiben benne lakozott az istenség egész teljessége testi formában* (Kol 2,9), átszálljon a teljes és tökéletes erény a pogányok Egyházára. Ekkor Abimelek háza népe és szolgálólányai, akiket meggyógyított az Úr, megszülik az Egyház fiait. Mert ez az az idő, amikor a *meddő szül*, és amikor több a fia az elhagyottnak, mint annak, akinek férje van (Gal 4,27; Iz 54,1). (...)

Így gondolkozzék hát a szülésről Isten Egyháza, így értsen a nemzetséget, így fogadja az atyák tetteit illő és tisztas értelmzéssel. Ne rútsa el a Szentlélek szavait képtelen zsidó mesékkel (vö. 1Tim 4,7; Tit 1,14), hanem olyan jelentést tulajdonítson azoknak, amely telve van tisztességgel, telve erénnyel és tanulsággal. Más különben szolgál-e épülésünkre, ha azt olvassuk, hogy Ábrahám, e hatalmas pátriárka, nem csupán hazudott Abimelek királynak, hanem felesége asszonyi tisztaságát is kiszolgáltatta neki? Vajon hasznos volna azt gondolnunk, hogy e hatalmas pátriárka feleségét férje engedékenysége kiszolgáltatta a meggyaláztatásnak? Gondoljanak efféléket a zsidók, és akik

hozzájuk hasonlóan a betű, nem a szellem barátai! Mi pedig *a szellemiekhez szellemieket mérve* (1Kor 2,13), mind cselekvésünkben, mind gondolkodásunkban legyünk szellemiekké Jézus Krisztusban, a mi Urunkban, akinek dicsőség és hatalom mindörökkön örökké! Ámen! (1Pét 4,11).¹¹

Amint az idézet utolsó részéből eléggé egyértelműen kitűnik, Órigenész allegorikus Írásmagyarázata háttérben egyrészt a kereszténységben belüli szellemi irányzatok vitája, másrészt pedig a kereszténység és a zsidóság közötti szembenálló identitás-építés húzódik meg. Tényleges megértéséhez tehát elengedhetetlen a kortörténeti háttér ismerete.

8. Órigenész hatása és az allegorikus írásmagyarázat teológiai jelentősége

Órigenésznek a platonikus (és elsősorban az újplatonikus) filozófiai értékekre nyitott egzgetikai munkássága olyan teljesítményt nyújtott, amelyet a későbbiekben már nem lehetett megkerülni. A III. század második felében az órigenészi egzgezíz elterjedt a kereszténység keleti részében és fokozatosan teljesen megosztotta azt. A pártolók (Olümposzi Methodiosz, Kaiszareai Euszebiosz, Nagy Baszileiosz, Nüsszai Gergely, 'Vak' Didümosz, Evagriosz Pontikosz) az ő spirituális értelmezésére alapozva fejlesztették ki a keresztény lelkeségi és aszketikus irodalmat. Nyugaton Milánói Ambrus és Hilarius az allegorikus módszer segítségével igyekeztek az ószövegségi antropomorfizmusokat koruk művelt közönségének elfogadhatóan bemutatni.

Azt lehet mondani, hogy Órigenész ellenzői többnyire az intézményes tekintélyelvűséget helyezték előtérbe. Ennek alapkitétele nem az Írások megértésében való elmélyülés, hanem az Írásoknak, és főleg az azok egyetlen hitelesnek tekintett magyarázatát önmagának fenntartó intézménynek a gondolkodás nélküli elfogadása. Ezen irányzatnak a térnyerésében négy tényező játszott szerepet:

1) a kereszténység kérlelhetetlen és félelmetes ellenfelének, a szíriai származású Porphüriosznak (232/233–305) azon kifogása, hogy a keresztények egy kifejezetten nem-keresztény egzgetikai módszer, az allegória segítségével igyekeznek megkerülni a bibliai szövegek felvetette nehézségeket.

2) a kereszténység fokozatos térhódítása, és az állami erőszak alkalmazásának a lehetősége a hivatalos tanítást elfogadni nem akarókkal, vagy másként gondolkodókkal szemben.

¹¹ Hcidl György fordítása. Órigenész, *A betű öl, a szellem életet*, Budapest 1999, 99–105.

3) az allegória elleni fellépés a kereszténységen belül a történeti olvasat iránti érdeklődés megerősödését eredményezte, amely a IV. század folyamán az antiókhiai egzgetikai iskola kikristályosodásához vezetett, ami röviden összefoglalva nem más, mint a Szentírás parafrázisa.

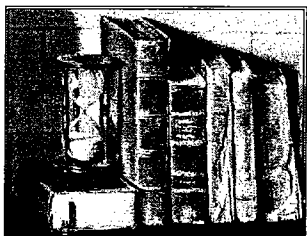
4) Órigenésznek és tanításának az elítélése az 553-as konstantinápolyi zsinaton.

Összegezve azt lehet mondani, hogy – véleményem szerint – az allegorikus egzegézis tekinthető a keresztény teológiai tudomány megteremtőjének. Az első egyetemes zsinatok ugyanis (Nikaia, 325; Konstantinápoly, 381; Efezus, 431, Chalcedón, 451) beszédesen tükrözik Órigenész munkásságának a hatását. S míg az antiókhiai iskola szerzői többnyire elmerültek a történelem sülyesztőjében, addig Órigenész mind a mai napig megtermékenyíti a gondolkodást.

Bibliográfia

- ... *Origeniana Sexta. Origène et la Bible / Origen and the Bible*. Actes du Colloquium Origenianum Sextum. Chantilly, 30 août – 3 septembre 1993. Edités par Gilles Dorival et Alain Le Boulluec. Avec la collaboration de Monique Alexandre, Michel Fédou, Aline Pourkier, Joseph Wolinski. (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium, 118), University Press – Uitgeverij Peeters, Leuven 1995.
- Bienert Wolfgang A., 'Allegoria' und 'Anagoge' bei Didymos dem Blinden von Alexandria. (Patristische Texte und Studien, 13), Walter de Gruyter, Berlin – New York 1972.
- Blönnigen Christoph, *Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik*. (Europäische Hochschulschriften. Reihe 15, Klassische Sprachen und Literaturen, 59), Peter Lang, Frankfurt. a. M. – Bern 1992.
- Borgen Peder, *Philo of Alexandria. An Exegete for his time*. (Supplements to Novum Testamentum, 86), E. J. Brill – Leiden – New York – Köln 1997.
- Brown Raymond E. – Schneiders Sandra M., „Hermeneutika. Allegorikus értelmezések”, *Jeromos Bibliakommentár. III: Biblikus tanulmányok*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2003, 218–231.
- Burkhardt Helmut, *Die Inspiration heiliger Schriften bei Philo von Alexandrien*. (Monographien und Studienbücher, 340), Brunnen-Verlag, Gießen 1988.
- Cazeaux Jacques, „Philon d'Alexandrie, exégète”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Principat II.21.1/2. Religion (Hellenistisches Judentum im römischer Zeit: Philon und Josephus)*, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1984, 156–226.
- Dawson David, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 1992.
- De Lubac Henri, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Aubier, Paris 1959–1964, 4 vol.
- De Lubac Henri, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*. (Oeuvres complètes. Cinquième section: Écriture et Eucharistie, 16), Les Éditions du Cerf, Paris 2002.
- Den Boer Willem, *De allegorese in het werk van Clemens Alexandrinus*. (Dissertationes inaugurales Batavae ad res antiquas pertinentes, 1), E. J. Brill, Leiden 1940.

- Fabinyi Tibor, *A keresztény hermeneutika kérdései és története. I: A prekritikai korszak: az első századtól a reformáció koráig*, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1998.
- Fletcher Angus John Stewart, *Allegory: the theory of a symbolic mode*, Cornell University Press, Ithaca – London 1986.
- Hanson Richard Patrick Crosland, *Allegory and Event. A study of the sources and significance of Origen's interpretation of Scripture*, SCM Press, London 1959.
- Hay David M., „Defining Allegory in Philo's Exegetical World”, *Society of Biblical Literature 1994 Seminar Papers*. (Society of Biblical Literature. Seminar Paper Series, 33), Scholars Press, Atlanta, 55–68.
- Klauck Hans-Josef, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*. (Neutestamentliche Abhandlung. Neue Folge, 13), Aschendorff, Münster, 2. durchges. Auflage: 1986.
- Kurz Gerhard, *Metapher, Allegorie, Symbol*. (Kleine Vandenhoeck-Reihe, 1486), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 3. Auflage: 1993.
- Lamberton Robert, *Homer the theologian. Neoplatonist allegorical reading and the growth of the epic tradition*. (The Transformation of the Classical Heritage, 9), University of California Press, Berkeley – Los Angeles 1986.
- Longenecker Richard N., *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, second edition: William B. Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) & Cambridge (U.K.) – Regent College, Vancouver 1999.
- Mack Burton L., „Philo Judaeus and Exegetical Traditions in Alexandria”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Principat II.21.1/2. Religion (Hellenistisches Judentum im römischer Zeit: Philon und Josephus)*, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1984, 227–271.
- Marin Marcello, „Allegoria in Agostino”, *La terminologia esegetica nell'antichità*. Atti del Primo Seminario di antichità cristiane. Bari, 25 ottobre 1984. (Quaderni di Vetera Christianorum, 20), Edipuglia, Bari 1987, 135–161.
- Órigenész, *A betű öl, a szellem él*. Tizenhat homília a Teremtés könyvéhez. Fordította Heidl György, Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest 1999.
- Órigenész, *A princípiumokról I–II*. (Catena. Fordítások, 5), Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest 2003.
- Órigenész, *Kommentár az Énekek énekéhez*. Fordította Pesti Monika, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest 1993.
- Pelletier Anne-Marie, *Lectures du Cantique des Cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur*. (Analecta Biblica, 121), Ed. Pontificio Istituto Biblico, Roma 1989.
- Pépin Jean, *La tradition de l'allégorie, de Philon d'Alexandrie à Dante*, Études Augustiniennes, Paris 1987, 2 vol.
- Pépin Jean, *Mythe et allégorie: les origines grécques et les contestations judéo-chrétiennes*, Études Augustiniennes, Paris, nouvelle édition, revue et augmentée: 1976.
- Pérez-Jean Brigitte – Eichke-Lojkin Patricia (éds.), *L'allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*. (Colloques, congrès et conférences sur la Renaissance européenne, 43), H. Champion, Paris – Diff. Slatkine, Genève 2004.
- Poffet Jean-Michel, *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène commentateurs de Jn 4: Jésus, la Samaritaine et les Samaritains*. (Paradosis, 28), Éditions Universitaires, Fribourg (Suisse) 1985.
- Simonetti Manlio, *Lettera e/o allegoria: un contributo alla storia dell'esegesi patristica*. (Studia Ephemeridis Augustinianum, 23), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1985.
- Ványó László, *Az egyházatyák Bibliája és az ókeresztény exegézis módszere, története. Septuaginta, Diatessaron, Vetus Latina, Vulgata*, Jel Kiadó, Budapest 2002.
- Whitman Jon, *Interpretation and Allegory. Antiquity to the Modern Period*. (Brill's Studies in Intellectual History, 101), E. J. Brill, Leiden 2000.



Jakubinyi György: *A Szentírás a katolikus Egyházi Tanítóhivatalban*

A katolikus Egyház legutóbb 1962–1965-ben a II. Vatikáni Egyetemes Zsinaton fejtette ki tanítását a modern idők számára. A 16 zsinati dokumentum felöleli a teljes egyházi életet. Külön dokumentum foglalkozik a kinyilatkoztatással és benne a Szentírással: DEI VERBUM kezdetű *Dogmatikus konstitúció az isteni kinyilatkoztatásról* (röv. DV)¹.

A II. Vatikáni Zsinat tanítását *A Katolikus Egyház Katekizmusa* (röv. KEK)² foglalta össze 1992-ben. Az Egyházi Tanítóhivatalt így határozza meg: „Isten írott vagy áthagyományozott Igéje hiteles magyarázatának feladata egyedül az Egyház élő Tanítóhivatalára bízott, mely tekintélyét Jézus Krisztus nevében gyakorolja” (DV 10), tudniillik a Péter utódával, Róma püspökével közösségben lévő püspökre. Ez a Tanítóhivatal nem áll Isten Igéje fölött, hanem neki szolgál, csak azt tanítva, amit áthagyományoztak, amennyiben isteni parancs alapján és a Szentlélek segítségével ezt áhítatosan hallgatja, szentül őrzi, hűségesen kifejti, és mindazt, amit kinyilatkoztatásként, hogy higgyünk, elének ad, a hitnek ebből az egyetlen letéteményéből meríti.” (DV 10, KEK 85–86).

Minden szentírási bevezető tankönyv tárgyalja az Egyházi Tanítóhivatal és a Szentírás kapcsolatát.³ Az Egyházi Tanítóhivatal Szentírássra vonatkozó megnyilatkozásait *Enchiridion Biblicum* címen először 1927-ben adták ki. Bővített és időszérűsített utolsó (első kétnyelvű) kiadása 1993-ban jelent meg.⁴ A kötet 121 dokumentumot illetve részletet közöl megjelenésük időrendjében. A 121 dokumentum nagyon vegyes eredetű és tekintélye is különböző fokú. Az első dokumentum a híres Muratori töredék (*Fragmentum Muratorianum* a II. századból, kánontöredéket tartalmaz), míg az utolsó II. János Pál pápa 1993. április 23-án tartott beszéde a két híres szentírási pápai körlevél, a *Providentissimus Deus* századik és a *Divino afflante Spiritu* ötvenedik évfordulója alkalmából. 39 dokumentum 19 évszázadot ölel fel, míg a XX. századból 82 dokumentum közöl.

¹ *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, Budapest 2000, 407–444. (A dokumentumokat a latin szöveg két kezdő szavának első betűjével rövidítjük, pl. *Dei Verbum* kezdetű rövid. DV.)

² *A Katolikus Egyház Katekizmusa*, Budapest 2002. (röv. KEK).

³ Legújabb összefoglalás magyarul: R. E. Brown SS – Th. A. Collins OP, „Egyházi megnyilatkozások”, in: *Jeromos Bibliakommentár III. Bibliikus tanulmányok*, Budapest 2003, 237–249.

⁴ *Enchiridion Biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura*, Bologna 1993. (röv. EB).

Az újkor hajnalán tartott Trienti XIX. Egyetemes Zsinat (1546–1563) hozta meg a katolikus hittétel rangú legfontosabb döntést a Szentírásra vonatkozólag: *Határozat a szent könyvek és a hagyomány elfogadásáról és Határozat a szentírási könyvek „Vulgata” kiadásáról és a Szentírás magyarázatának módjáról* (IV. ülés, 1546. április 8.)⁵. A katolikus Egyház ekkor határozza meg véglegesen a kánont és a szentírás tévmentességét és sugalmazottságát. „Ha pedig valaki a könyveket egészükben összes részekkel úgy, ahogyan a katolikus Egyházban azokat olvasni szokták, és az ősi latin, ‘Vulgata’ kiadásban benne vannak, nem fogadja el szent és kánoni könyveknek, és az előbb mondott hagyományokat tudva és megfontoltan megveti: legyen kiközösítve.”

XIII. Leó pápa 1902. október 30-án hozta létre a Pápai Biblikus Bizottságot (röv. PBB, Pontificia Commissio Biblica). Célja: előmozdítani katolikusok között a szentírástudományt, tudományos eszközökkel cáfolni a Szentírásra vonatkozó tévedéseket, tanulmányozni és megvilágítani a szentírástudomány vitatott kérdéseit. A PBB csak X. Szent Piusz alatt kezdett döntéseket hozni: 1905–1934 18 döntést. A II. Vatikáni Zsinatnak megfelelően VI. Pál pápa 1971. június 27-én újjá szervezte a PBB-t. Már nem bíborosok, hanem szakértők a tagok. Szoros kapcsolatban áll a Hittudományi Kongregációval. Annak prefektusa mindig a PBB elnöke is. Jelenleg magyar tagja is van: Farkasfalvy Dénes OCist atya.

A PBB első döntései főleg vitatott szentírási helyek magyarázatára és a szerzőség kérdéseire vonatkozott. Döntései kötelezték a katolikus tanítást, de nem voltak csatlakozhatatlan döntések. Mivel a tudományos kutatás hatására idővel több döntést módosítani kellett, egy idő után a PBB már nem is hozott vitatott kérdésben döntést.

Ezzel kapcsolatban érte a katolikus szentírásmagyarázatot a támadás, hogy nem tudományos, mert azt kell tanítania, amit a PBB mond. A nehézségre megfelelt Raymond E. Brown szulpiciánus atya⁶: kimutatta, hogy az Egyházi Tanítóhivatal megnyilatkozásaiban a Szentírás értelmezésére vonatkozólag a teljes szentírási szövegnek csak 0,1 százalékára van kötelező hitbeli döntés. Ebben az esetben is olyan szentírási helyekről van szó, amelyekre vonatkozólag több tudományos feltevés is létezik, köztük az is, amelyet a katolikus Egyház mint egyedül kötelező katolikus magyarázatot előír. Ezzel a katolikus szentírásmagyarázat tudományosságát és szabadságát megvédte. A II. Vatikáni Zsinat után nincs is komoly kérdés ezen a területen, hiszen a katolikus Egyház latin rítusában 1974 óta kötelező ún. Neo-Vulgata latin fordítás alapszövege az Ószövetség részére a protestáns kiadású *Biblia Hebraica Stutt-*

⁵ *Az Egyházi Tanítóhivatal megnyilatkozásai*, ford. és összeáll. Fila Béla – Jug László, Kisternye – Budapest 1997, 319–321.

⁶ id. *Jeromos Bibliakommentár* III., 240.

*gartiensia*⁷ kritikai szövege és az Újszövetség részére az ökumenikus kiadású *The Greek New Testament*⁸ kritikai szövege volt irányadó!

Az új PBB 1974-ben tartotta meg első évi plenáris ülését. Egy-egy témát olykor éveken át vitatnak. Az eredményt dokumentumban közlik. Utolsó megvitatott téma 1997-től az Új- és az Ószövetség kapcsolata, a keresztyének és a zsidók kapcsolata volt. 2001-ben közzétették a záró dokumentumot *A Zsidó nép és Szent Íratai a keresztyén Bibliában* (Le peuple Juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne) címen.

A PBB 1993. április 15. keltezéssel adta ki *Szentírásmagyarázat az Egyházban* című dokumentumát⁹ 1993. november 18-án, amelyhez Joseph Ratzinger bíboros írt előszót szeptember 21-én. A Szentatya a már idézett 1993. április 23-án tartott évfordulós beszédében ezt a dokumentumot is jóváhagyta (EB 121). A dokumentum eredeti nyelve francia, mivel a főszerkesztő Albert Vanhoye SJ professzor volt. A következőkben ezt a témánkba vágó PBB dokumentumot mutatom be.

Szentírásmagyarázat az Egyházban című dokumentum négy fő részből áll: a szentírásmagyarázat módszerei, hermeneutikai kérdések, a katolikus szentírásmagyarázat jellegzetes vonásai, a szentírásmagyarázat az Egyház életében. Részletezzük röviden.

A. *Bevezetés* a jelen kor időszerű kérdéseiről tárgyal, és kifejti a dokumentum célját.

I. A magyarázat során alkalmazott módszerek és megközelítési irányok

A. Történeti-kritikai módszer

A történeti-kritikai módszer protestáns világban született. A katolikus szentírásmagyarázat csak fokozatosan vette át, főleg a II. Vatikáni Zsinat után, katolikus éveken nyugodva. Először az eredeti szöveget kell helyreállítani. Ezt végzi el a *szövegkritika*. Az *irodalomkritika* megvizsgálja a forrásokat és az összefüggéseket a Szentíráson belül. A *formatörténet* az irodalmi műfajokat kutatja, és alkalmazza a szentírási könyvekre és részekre. A *szerkesztéstörténet* figyelembe veszi a szöveg alakulását a

⁷ *Biblia Hebraica Stuttgartiensia*, ed. K. Elliger et W. Rudolph, Stuttgart 1984.

⁸ *The Greek New Testament*, eds. K. Aland, M. Black, C. M. Martini, B. M. Metzger, A. Wikgren, UBS³1975.

⁹ Commission Biblique Pontificale, *L'Interprétation de la Bible dans l'Église*, LE Vaticana 1993 különböző nyelven. In: *Enchiridion Vaticanum 13*, Bologna 1995, 1554–1732. Magyarul Székely István fordításában közölte a *Jeromos füzetek* 18–29. szám, 1994. karácsony–1997. ősz folytatásban. Olvasható interneten is: <http://www.sapientia.hu/konyvtar/dokumentumok>.

szentírási könyv alakulása során. A 70-es években hozzá kapcsolódott a modern nyelvészet, a *lingvisztikai módszer* alkalmazása is.

A dokumentum nagyra értékeli a történeti–kritikai módszerek eredményeit. A szinkron és diakrón elemzés között meg kell tartani az egyensúlyt: számunkra a kezünkben levő Szentírás az irányadó (szinkron), de figyelembe vesszük a történelmi fejlődését is, az előzményeket (diakrón). „Így a történeti–kritikai módszer célja, hogy túlnyomórészt diakron módon azt az értelmet hangsúlyozza, amelyet a szerzők és a szerkesztők ki akartak fejezni. Ily módon más módszerekkel és megközelítési irányokkal együtt megnyitja az utat a modern olvasó számára a bibliai szövegeknek – mai alakjukban való – megértéséhez.”

B. Az irodalmi elemzés új módszerei

1. *A retorikai elemzés* (szónoklattan) a görög–római retorikára támaszkodik, vagy a szemita szerkesztési módot veszi figyelembe, vagy az ún. „új retorikára” figyel. Nem térhetünk ki a részletes ismertetésre, de megfontolandó a dokumentum kérdésfelvetése: A retorikai elemzés alkalmazása a szentírásmagyarázatban korlátolt, mert nem tudjuk, hogy a szentírók mennyiben ismerték és alkalmazták a retorika szabályait. És melyiket? Végül is minden módszert együttesen kell alkalmazni a többivel.

2. *A narratív elemzés* (elbeszélés-technika) több módszert követ: az analitikus módszereket és a teológiai reflexiót. A cél az, hogy a mai olvasó tudjon azonosulni „az implicit olvasóval”, és bizonyos értékeket elfogadjon. A Szentírás nagy része elbeszélés, de már megtalálható benne a rendszerezés is.

3. *A szemiotikai elemzés* (jelzéstani) szinkron módszer, amely végső alakjában vizsgálja a Szentírást. Főleg Algirdas J. Greimas párizsi szemiotikai iskolájára építettek. Szerinte a szemiotika három elve: az immanencia – az elemzés csak magát a szöveget tekinti, az értelmi szerkezet elve – felderítjük az elemek közti kapcsolatot, a szöveghez tartozó nyelvtan elve – a beszéd síkjainak saját nyelvtana van. A szöveg teljes tartalmát három síkon elemezhetjük: narratív, diszkurzív és logikai-szemantikai sík. „Ha a szemiotikai elemzés nem vész el egy bonyolult nyelv útvesztőiben, ha a fő elemeit egyszerű nyelven tárják elénk, akkor erősítheti bennünk, keresztényekben azt a jogos vágyat, hogy tanulmányozzuk a Biblia szövegét, és fedjük fel értelmi mélységeit, még ha nem vagyunk is birtokában a szövegre s annak társadalmi, kulturális világára vonatkozó minden történelmi ismeretnek. Így a módszer hasznosnak bizonyulhat a lelkipásztorkodásban, különösen ha kevésbé képzettek csoportjai kívánják megismerni és megérteni a Szentírást.

C. A Szentírás hagyományon alapuló megközelítése

A kánoni megközelítés (kánonkritika) a hit keretén belül a Bibliára, mint egészre tekint. Sok kérdést vet fel a zsidó és keresztény kánon kapcsolata.

Ezért mások a zsidó értelmezés hagyományos útján akarják megközelíteni a Szentírást. A nagy különbség abban áll, hogy a zsidó közösség összetartó ereje a népet és életmódot meghatározó vallás, míg a kereszténységet a Jézus Krisztusba vetett hit tartja össze.

A Szentírást meg lehet közelíteni a szöveg hatástörténete felől is. Itt is megkülönböztetésre van szükség, mert téves hatások is voltak pl. antiszemitizmus.

D. Megközelítés a humán tudományok segítségével

A szociológiai megközelítés érthetőbbé teszi a Biblia világának gazdasági, kulturális és vallási helyzetét. Kizárólagosan azonban ezt a módszert sem lehet alkalmazni.

A kulturális antropológia a különböző embertípusok jellemző vonásait határozza meg, „modelleket” állít fel, amelyek több kultúrában is előfordulnak. Segít megkülönböztetni az örök és a kultúrához kötött, mulandó vonásokat.

A pszichológiai és a pszichoanalitikai megközelítésekénél is „tisztelőn kell tartani a szakmai illetékességet, mivel az nem gyakori eset, hogy ugyanaz a személy egyaránt szakképzett az egzegézisben és egy humán tudományban”.

E. A Szentírás gondolatrendszertől függő megközelítése

A felszabadulási teológia Latin-Amerikában jelent meg a 70-es években. Nem alakult ki még egységes szemlélet. Ezért a bibliaolvasási módját is csak ideiglenesen lehet véleményezni. „Tisztázni kell hermeneutikai alapjait, módszereit, valamint az Egyház hitével és hagyományával való összhangját.”

A feminista megközelítés az Egyesült Államokban lépett fel a XIX. század végén. A katolikus egyházban a II. Vatikáni Zsinat után kapott új erőre. Eltérő módszereket használ, csak a téma közös (a nő) és a kitűzött cél (a női egyenjogúsítás).

F. A Szentírás fundamentalista értelmezése

„A Biblia fundamentalista értelmezése abból indul ki, hogy a Szentírás ... szó szerint érvényes és minden részletében szó szerint értelmezendő.” A fundamentalizmus ellentétben áll a tudományos kutatással. „A fundamentalizmus – be nem vallottan – valójában az önálló gondolkodás feladására ösztönöz. Csalóka biztonságot nyújt, mert észrevétlenül felcseréli a Biblia üzenetének emberi korlátait az ezek mögött rejlő isteni tartalmakkal.”

II. Hermeneutikai kérdések

A. Filozófiai hermeneutikák

Rudolf Bultmann, Hans Georg Gadamer és Paul Ricoeur célkitűzése az volt, hogy érthetővé tegyék a szöveget a mai olvasó számára. „A kérdés, amely minden magyarázó számára felvetődik, így hangzik: Milyen hermeneutikai elmélet teszi azt

lehetővé, hogy megragadjuk a valóságnak azt a mélységét, amelyről a Szentírás beszél, és hogy ezt a mai ember számára világosan és mély értelműen kifejezzük?”

B. A sugalmazott Írás értelme

Dániai Ágoston OP verse: Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quid speras anagogia. (A betű a viselt dolgokat tanítja; amit hinni kell, az allegória; az erkölcsi értelem, hogy mit tégy; mit remélj, az anagógia.)

1. *A szó szerinti értelem (sensus litteralis)*: ahogyan azokat a szerzők értették. A szövegnek lehet többféle szó szerinti értelme is.

2. *A lelki értelem (sensus spiritualis)* benne van a szövegben, és a Lélek vezetésével kerül felszínre, mert Krisztusban teljeseedik ki, lesz érthetővé. A szó szerinti értelem és a lelki értelem nem zárja ki egymást. Az Újszövetségben többnyire a lelki értelem a szó szerinti értelem is. A keresztények a lelki értelmet főleg az Ószövetségre alkalmazzák.

3. *A teljesebb értelem (sensus plenior)* viszonylag új fogalom: Isten akarta kimondani, de a szerző még nem látta világosan.

III. A katolikus magyarázat jellegzetességei

A katolikus magyarázatnak nincs különleges tudományos módszere. Tudatosan követi az Egyház élő hagyományát. Veszélye, hogy a szövegnek olyan értelmet tulajdonít, amelyet az még nem fejez ki, csak a hagyomány későbbi fejlődésének eredménye.

A. Magyarázat a bibliai hagyományon belül

1. *Átvétel új jelentéssel (relecture)*. A Biblia gyakran hivatkozik előző szövegre, amelyet újraolvas, átértelmez. Pl. az ország elfoglalása idővel a mennybe jutást jelenti.

2. *Összefüggések az Ószövetség és az Újszövetség között*. A keresztény Bibliában nagyon bonyolult a két Szövetség összefüggése. Nem várhatjuk el a régiektől, hogy mai módszereket alkalmazzanak.

3. *Néhány végkövetkeztetés*. A Szentírás maga is már magyarázat. A Szentírás hívő közösségekben alakult ki. Idővel újra értelmezték a bibliai szövegeket, de a folytonosság megmaradt. A hit megértése állandó párbeszédet jelent a Szentírással.

B. Szentírásmagyarázat az Egyház hagyományában

1. *A kánon keletkezése*. Hosszú folyamat eredménye. Az Egyház a Szentlélek vezetésével felismeri azokat a könyveket, amelyekben Isten közölni akarta velünk az üdvösségre vezető igazságot.

2. *Az egyházatyák írásmagyarázata.* „A patrisztikus egzegézisre oly jellemző allegorikus írásmagyarázat a mai emberre idegenszerűen hat. Az az egyházi tapasztalat azonban, amely az ilyen magyarázatokban kifejeződik, még ma is hasznos és gazdagító. Az egyházatyák bemutatják, hogyan lehet a Bibliát egy élő hagyomány keretén belül, igazi keresztény szellemben, teológiai módon olvasni.”

3. *Az Egyház különböző tagjainak szerepe az írásmagyarázatban.* Mivel az Egyház közkinccse a Szentírás, mindenki őrzi annak hiteles magyarázatát. De „kizárólag az Egyház eleven tanítóhivatalára van bízva az a feladat, hogy hitelesen magyarázza Isten írott vagy áthagyományozott ígétét. Tekintélyét Jézus Krisztus nevében gyakorolja” (DV 10).

C. Az egzegéták feladata

1. *Alapvető szempontok:* a bibliai kinyilatkoztatás történelmi jellege, Isten szava, krisztológiai, kánoni és egyházi jelentősége, figyelem a többi vallásra és a mai világ elvárására.

2. *Kutatás:* munkamegosztás a különböző területek szakértői között.

3. *Tanítás és oktatás:* el kell kerülni az egyoldalúságot.

4. *Publikációk.*

D. A szentírásmagyarázat viszonya a többi teológiai tudományágakhoz

Canterbury Szent Anzelm szerint a teológia „fides quaerens intellectum” (megértést kereső hit). Ennek szakterülete az egzegézis is.

1. *Teológia és a bibliai szövegek előzetes megértése.*

2. *Egzegézis és dogmatika.*

3. *Egzegézis és erkölcszteológia.*

4. *Eltérő nézőpontok és az együttműködés szükségessége.* Az egzegéta feladata történelmi és leíró, a Bibliát értelmezi. A dogmatikus inkább vizsgálódó és rendszerező.

IV. Szentírásmagyarázat az Egyház életében

A. *Aktualizálás:* lehetséges, szükséges, mindig a hívő közösség élő hagyományának dinamikájában jön létre, nem jelenti a szövegek manipulálását.

A hermeneutika az aktualizáláshoz három lépést javasol: az ígét adott helyzetben hallgatjuk; kiválasztjuk a jelen helyzetnek azokat a vonatkozásait, amelyeket a bibliai szöveg megvilágít; kikeressük azokat az elemeket, amelyek alkalmasak a jelen helyzet pozitív átalakítására.

B. *Inkulturáció:* a fordítással kezdődik, de végül is a kultúrák kölcsönös gazdagításáról van szó.

C. A Szentírás használatáról: a liturgiában, a Lectio divina vagy szent olvasás, a lelkipásztori munkában, az ökumenében.

Záró következtetések

A katolikus egzegézis elkerüli a fundamentalizmust, felhasználja a történeti–kritikai módszert, de alkalmazza a szinkron megközelítést is (retorikus, narratív, szemiotikus stb. módszereket). Fő célja a hit elmélyítése.

Befejezés: a katolikus szentírásmagyarázat „közreműködik a többi teológiai tudományágak megújulásában, és Isten szava aktualizálásának, valamint inkulturálásának lelkipásztori munkájában. Fejtegetéseink megvizsgálták a jelenlegi problémákat, és ezekkel kapcsolatban megfogalmaztak néhány gondolatot. Remélhetőleg ez segíteni fog a katolikus egzegéták szerepének tisztázásában és tudatosításában. Róma, 1993. április 15-én.”



Kodácsy Tamás: A keletkezés-történeti (bevezetéstani) megközelítés¹

A Szentírás értelmezése során gyakran előtérbe kerülnek azok a kérdések, amelyek a szöveg keletkezésére vonatkoznak. A bevezetéstani kérdések elsősorban arra adnak választ, hogy a Szentírás adott könyve mikor jött létre, ki vagy kik írták, mi létrejöttének eredete, milyen céllal íródott, és milyen forrásokat használt fel az író.

1. A történetkritikai módszer és a bevezetéstani megközelítés

Azoknak a módszereknek, amelyek a szöveg eredetéhez nyúlnak vissza, van egy közös – kimondott vagy kimondatlan – céljuk: a szöveg még valóságosabb, még igazabb, és még eredetibb értelmét keresik. Az „eredeti értelem” megtalálása olyan igény lehet a különböző értelmezések sorában, amely a többivel szemben nagyobb tekintélyű érvényességre tör. Nem véletlen, hogy azok a csoportok, amelyek egy nem szokványos, sajátos értelmezéssel állnak elő egy szöveggel kapcsolatban, első lépésként általában a történetkritikai módszert használják fel értelmezésük igazolásához, gondoljunk csak a szociológiai, materialista vagy feminista értelmezésekre.

A szociális és materialista megközelítés a szöveg alapjául szolgáló szociális és gazdasági erőviszonyokat igyekszik feltárni. A feminista irány sem nélkülözheti a történetkritika által megteremtett eszközöket, amikor az »androcentrikus« (férfiakra összpontosító) szöveg által elnyomott nők történetét rekonstruálja.²

¹ A római katolikus terminológiában a keletkezés-történet a bevezetéstannak felel meg. Noha a „keletkezés-történet” kétségtelenül pontosabban kifejezi a megközelítés lényegét, mégis itt a „bevezetéstani” fogalmat fogom használni. Ennek az az oka, hogy a „keletkezés-történet” összekeverhető egyrészt a tereméstörténettel (genesis), másrészt azzal az irodalmi módszerrel, amely egy irodalmi mű létrejöttét vizsgálja, elsősorban olyan szempontból, hogy a szerzőre milyen más, korábbi irodalmi művek lehettek hatással.

² Daniel Marguerat: „A történetkritikai megközelítés”. In: *A viszály könyve? Hermeneutikai füzetek* 10. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1996. 18

A történetkritikai módszer azért alkalmas az „eredeti értelem” kutatására, mert ennek elemei (forráskritika, formakritika, redakciótörténet) önmagukban is a szöveg keletkezésének körülményeit kutatják. A forráskritika³ forrásokra bontja szét a szöveget, és ezeknek a forrásoknak a keletkezési időrendjét és sajátosságait határozza meg. A formakritika a szövegben lévő szakaszok sajátosságaira összpontosít, a műfajra és a keletkezés körülményeire (Sitz im Leben). A redakciótörténet pedig azt vizsgálja, hogy az adott szöveg milyen szerkesztési lépéseken ment át addig, amíg egészében eljutott az olvasóig (címzettig).

A bevezetéstani megközelítés alapja ugyancsak a történetkritikai módszer, annak eszközeit használja fel, és azt tartja szem előtt, hogy a szöveg keletkezésekor megvizsgálható tényezők miként segíthetik, illetve befolyásolhatják a szöveg értelmezését. Ám ennek a megközelítésnek nincs olyan előre meghatározott célja, amely a szöveg keletkezésének körülményeiből pl. a nők helyzetét, vagy a szociális és gazdasági erőviszonyokat akarja megjeleníteni. Egy célja mégis van, nevezetesen annak a ténynek a hangsúlyozása, hogy a szöveg keletkezése valóságos történeti szituációban jött létre, és ez a szituáció a magyarázatban sem hagyható figyelmen kívül.

2. Esemény és szöveg

Ha egy irodalmi mű keletkezésének történetét tekintjük, akkor változó jelentőségű az, hogy éppen az a dráma vagy vers milyen körülmények között jött létre. Egy adott történelmi szituációban megírt történelmi drámánál a keletkezés-történeti vizsgálat sokkal fontosabb lehet, mint egy romantikus regénynél. Ugyanakkor, a bibliai szövegek értelmezésében a teológus számára mindig fontos, hogy a szöveg egy történeti szituációban íródott meg, illetve az, hogy a szöveg milyen konkrét eseményekről beszél. A szöveg keletkezésének történeti eseményén nem azt az eseményt értem feltétlenül, amiről a szöveg szól, hanem azt, amiben a szöveg keletkezett.⁴ A teológiai szempont nem arra vonatkozik, hogy vajon valóságos történeti szituáció volt-e az, amiről a szöveg beszél, vagy valóban az-e a szöveg szerzője, akit a szöveg szerzőjének tekint az egyházi hagyomány, illetve létezett-e valóságosan az a közösség, akinek íródott a szöveg, hanem arra vonatkozik, hogy a jelen szituáció és a szöveg keletkezésének körülményei egy sajátos történeti kapcsolatban vannak.

³ A forráskritikát más néven irodalomkritikának is nevezik, de ez összekeverhető a történetkritikai módszerrel szemben álló irodalomkritikai iránnyal.

⁴ Ha például a Genézis 1. eseményéről beszélünk, és elfogadjuk az ószövetségi kutatók egyhangzó megállapításait a szöveg eredetéről vonatkozóan, akkor itt a szöveg keletkezésének történeti valósága nem a teremtés, hanem a babiloni fogság.

Az egyházban (maga az egyház ennek a kapcsolatnak a tere) született bibliai értelmezésre mindig igaz az, hogy a szövegben megjelenő esemény, amiről beszél a magyarázó, hatással van arra, ahogyan beszél róla, még akkor is, ha ezt a hatást a magyarázó éppen az értelmezésben tagadja. Legyen bármilyen magyarázat, ez alkotója lesz a mindenkori olvasó és a szöveg közötti kapcsolatnak. A római katolikus egyházban ez a kapcsolat az egyházi hagyományban, a hitszabályban (*regula fidei*), a protestáns egyházakban a Szentlélek belső bizonyágtételében (*testimonium Spiritus Sancti internum*) fejeződik ki.

Az irodalomkritikai irányzatok a történetkritikával szemben éppen arra tesznek kísérletet, hogy az értelmezés fókuszába a történeti elemek helyett az irodalmi elemeket helyezze, a szövegre figyeljen, és ne a szöveg történeti helyzetére. Ennek a problémának a fényében fogalmazódnak újra olyan kifejezőeszközök, mint a szimbólum, metafora, analógia, vagy tipológia. Ezek olyan eszközök, amelyek a teológus számára egy konkrét eseményt fejeznek ki különböző nyelvi struktúrában, ugyanakkor a nyelvész számára a konkrét esemény háttérbe kerül, és a nyelvi struktúra lesz a középpontban.

Például a bibliai tipológia fogalma a történet és a szöveg, a múlt és a jelen feszültségében vergődik.⁵ Itt az a kérdés, hogy a típus és az antitípus hogyan kapcsolható össze, mi jelenti az összekapcsoló elemet? A klasszikus bibliai tipológiában azért lehet az újszövetségi antitípusnak ószövetségi típusa, mert a két szöveg által leírt esemény összetartozik. A nyelvész számára nem azért tartoznak össze, mert a szöveg által leírt vagy jelölt események összetartoznak, hanem mert a két szöveg összehasonlítása alapján nyelvi – ez legyen akár szemantikai – összefüggéseket mutat. Ebből az következik, hogy a klasszikus értelmezésben a tipológia egy zárt rendszert alkot, hiszen az Ószövetségben és az Újszövetségben előforduló eseményekre és tényekre vonatkozik. Nem terjeszthető ki az ószövetségi szöveg elé (archetípus) és az újszövetségi szöveg után (újabb antitípus, amelynek az újszövetségi szöveg a típusa). Az irodalomkritikai irányzatokban ez a kiterjesztés megengedett.

Ennek a problémának a kifejezésére született az alábbi karikatúra, amely a viktoriánus korban virágzó tipológia problémáját szemlélteti – azaz az eredeti esemény továbbélését és értelmezését az illusztrációban, az olvasóban és a szemlélődőben.

⁵ Ld. D. S. Berkley: „Some Misapprehensions of Christian Typology in Recent Literary Scholarship”. In: *Studies in English Literature*, 18/1. 1–12.



Mózes, aki ráült a sziklára (Joseph Durham 1866). „És mindnyájan ugyanazt a lelki italt itták, mert a lelki kősziklából ittak, amely velük ment. Az a kőszikla pedig a Krisztus volt.” (1Kor 10,4)



INSTINCTIVE CRITICAL ACUMEN.

“THAT LOOKS LIKE AN OLD PUTTER, JOHN! WHAT IS IT?”
“IT’S ‘MOSES STRIKING THE ROCK!’”
“Ah! I TOLD YOU IT WAS OLD—NOW I SEE IT!”

Ösztönös kritikai érzék (George du Murier) „Ez úgy néz ki, mint egy régi kép, John! Mi ez?” „Ez Mózes, aki ráült a sziklára!” „Oh! Megmondtam, hogy régi – nem most mondtam?”

3. A bevezetéstani megközelítés sémája

Fabiny Tibor az alábbi általános sémát javasolja a hermeneutikai módszerek tárgyalásához:⁶

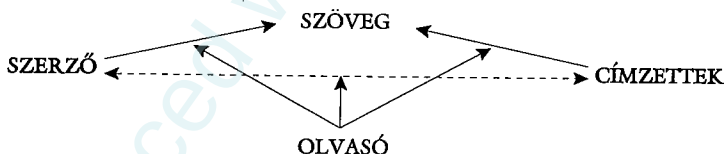
SZERZŐ —————> SZÖVEG <———— OLVASÓ

Ez alapján szerzőorientált, szövegorientált és olvasóorientált megközelítésről beszélhetünk. A fenti sémában nyilvánvaló, hogy a szerző-szöveg kapcsolata az, ami a szöveg eredetére vonatkozhat, ugyanakkor a bevezetéstani megközelítést érdeklí

⁶ Fabiny Tibor: *Szóra bírni az Írást*. Hermeneutikai füzetek 3. Hermeneutikai Kutatóközpont, 1994.

az is, hogy a szöveg megírásakor a szerző *kinek és miért* írta a szöveget. Milyen szándékkal írta meg a szerző, és mi volt a korabeli mondanivalója azok számára, akik akkor olvasói, illetve címzettjei voltak?⁷ Ennek következtében a sémában meg kell különböztetnünk két idői síkot, nevezetesen a keletkezés korát és az értelmezés korát (jelenkor). A címzettek alatt figyelembe kell vennünk azt a közönséget, akinek a szerző írta szöveget, illetve azt a kapcsolatot, amely a szerző és a címzettek között van, függetlenül attól, hogy a szöveget a szerző írta és a címzettek olvasták (ezt az ábrában a szaggatott vonal jelzi). Ennek a kapcsolatnak a feltárásához nem az értelmezett szövegből kinyerhető információkat használjuk fel, hanem elsősorban azokat a történeti adatokat, amelyeket a szerzőről, a címzettekről és életkörülményeikről tudhatunk.

A bevezetéstani megközelítést szinte egyetlen dolog akadályozza meg abban, hogy valódi kortörténet legyen: a szöveg. Ebben a megközelítésben hiába beszélhetnénk külön-külön a szerzőről, a címzettekről és a korabeli életkörülményekről, mindezt az értelmezendő szövegre nézve vizsgáljuk. Így elsősorban nem csupán maga a szerző, hanem a szerző-szöveg és szerző-címzettek kapcsolat, nem csupán maguk a címzettek, hanem a címzettek-szöveg kapcsolat érdekli minket. Lehet, hogy kortörténeti szempontból Jézus korában Poncius Pilátusnak volt a legnagyobb történelmi jelentősége, hiszen az akkori világbirodalom helytartója volt, mégis bevezetéstani szempontból csak a passióról szóló szövegek miatt figyelünk rá. Az alábbi ábra illusztrálja a bevezetéstani megközelítést:



Összegezve: a bevezetéstani megközelítés során az a célunk, hogy a szövegtől legalább akkora távolságot tartsunk, mint amekkora távolságban vagyunk a szerzőtől és a szöveg korabeli olvasóitól.

⁷ Noha elsősorban egy levélhez tartoznak „címzettek”, mégis megkülönböztetve a jelenkor értelmező olvasójától a korabeli olvasókat, a szöveg akkori befogadóit hívjuk a továbbiakban címzetteknek.

4. A bevezetéstani megközelítés motivációi

Miért jelentenek oly sokat a gyermekkori élmények? Miért lehet izgalmas gyermekkori fényképeket nézegetni, amikor legtöbbször a képeken látható gyermek anynyira nem hasonlít senkire sem, hogy akárki lehet? Mert szeretjük felfedezni a régmúltban a mai vonásokat vagy mozdulatokat. A bevezetéstani megközelítés azokra a szerző–szöveg, címzettek–szöveg, szerző–címzettek kapcsolatokra mutat rá, amely fontos lehet számunkra, hiszen „ugyanazokat” a szövegeket olvassuk most, mint amit évszázadokkal ezelőtt írtak és olvastak.

A bevezetéstani megközelítésről azonban úgy gondolom, nem beszélhetünk úgy, mint önálló Szentírás-értelmezésről. Ha létezne ilyen értelmezés, akkor természetből adódóan kizárólagosságra törekedne. Van-e igazabb és hitelesebb értelmezése a szövegnek, mint ahogy a szerző vagy a címzettek értették azt?

Ismerjük a történetet, amikor Arany János a Budapesti Szemle 1878. szeptember–októberi számában Tolnai Lajos: *Tompa Mihály költészete* című tanulmányát olvasta, és a következő mondaton akadt meg a szeme: „Tompa úgy tett, mint Arany, kiről szépen írja Erdélyi, megvárta az időjárást, míg hozzá föláradt a víz, hogy elbocsáthassa csónakát.” A lap szélére a költő a következő megjegyzést fűzte: „Várt a f... valamit.”⁸ Ez a kis történet egyrészt arra világít rá, hogy az értelmező olvasó nem lehet biztos abban, hogy a szerző milyen szándékkal és gondolatokkal írta a szöveget, másrészt a szöveg eredetének megismerésére vonatkozó tekintélyt alapozza meg. Itt maga a költő leplezi le azokat a mondatokat, amelyek éppen az ő gondolatait és szándékát fürkésztek; ám ezzel nem csak a szöveg eredetére vonatkozó kutatás abszurditását húzta alá, hanem annak abszolútságát is. Mert egy ilyen mondat után ki merne más magyarázattal előállni? Az elemzés írója lehet, hogy zseniális gondolatokat írt le, de Arany kurta és rögtönzött megjegyzése pontosan azért megsemmisítő, mert a szöveg eredetére vonatkozó megfellebbezhetetlen tényt rögzíti.

Ez az esemény elsődlegességét hangsúlyozó kizárólagosság jelenik meg a következő történetkritikai módszerhez kapcsolódó megállapításokban is.

*A szövegnek egy jelentése van – az a jelentés, amely azoknak a prófétáknak vagy evangélistáknak a gondolataiban volt, akik először kifejezték vagy leírták a szöveget, azoknak a hallgatóknak vagy olvasóknak, akik először befogadták azt.*⁹

⁸ Talán ebből az eseményből származik az anekdota, miszerint egy versclemzőnek, aki így kezdte mondatát: „A költő azt gondolta ...”, azt felelte Arany János: „Gondolta a fene!” Ld. Veres András: *Alkotói portrék a magyar irodalomból*. ELTE BTK Magyar Irodalomtörténeti Intézet Doktoriskolája, Reneszánszkutatások Posztgraduális Központ 1998.

⁹ B. Jowett: *On the Interpretation of Scripture. Essays and Reviews*, 7th ed. Longman, Green, Longman and Roberts, London 1861, 378.

Az értelmezőnek az a feladata, hogy a lehető legjobban élje bele magát a szent szöveg szerzőjének helyzetébe.¹⁰

Nem érthetjük meg a Szentírást anélkül, hogy ne lennénk vele bizalmas kapcsolatban. A Szentírás önmaga egy világ, amelyből az idegen hatásokat ki kell zárunk, legyenek azok akár teológiaiak, akár klasszikusak. Belépni ebbe a világba nem más, mint törekedni a gondolkodásra és a képzeletre. Ez a törekvés egyaránt megköveteli a költői és a kritikai érzéket, és jóval többet igényel a különleges adottságú tanulásnál és az élelménjűségnél. Az, aki megtanulná a szent iratokat fejből -ahelyett hogy eltemetné magát a kommentárok lapjaiba-, és más szavakkal elmondaná azt magyarul, valószínűleg sokkal közelebb jutna a szövegek valódi jelentéséhez, mint amit bármilyen kommentárból össze lehetne gyűjteni. Az intelligens elme felteszi a maga kérdéseit, és a legnagyobb részben megtalálja a saját válaszait. Az értelmezés igazi gyakorlása megszabadul az értelmezéstől, és egyedül hagy bennünket a szerzővel.¹¹

5. A bevezetéstani megközelítés helye az írásmagyarázatban

A bevezetéstani (izagógika) arra a tudományra utal, amely a bibliatanulmányozásba vezeti be az olvasót, ám a bevezetés mindig hatással van a mondanivalóra is. A bevezetéstani háttér a bibliai kommentárokból rendszerint az első fejezetben jelenik meg, amely a magyarázandó szöveg háttéréről, kialakulásáról szól. Ez keretet ad a további magyarázatnak, az egzegzetikai fejtegetés tekintettel van a szöveg kialakulásának körülményeire. A bevezetéstani megközelítés arról beszél, hogy az egyes textusokhoz fűzött kommentár mennyiben kapcsolódik azokhoz a tényezőkhöz, amelyek a szöveg keletkezését írják le. Az értelmező hogyan használja fel a bevezetéstani megállapításokat a konkrét igeszakasz magyarázatánál? Természetesen lehet olyan írásmagyarázatot adni, amely figyelmen kívül hagyja a bevezetéstani tényezőket (pl. allegorikus magyarázat), de egy ilyen írásmagyarázatban ugyanúgy benne van az a döntés, amely a szöveg eredetére vonatkozó történeti tényezőket minősíti, még akkor is, ha éppen átnéz ezeken. Stuhlmacher szerint a „történetkritikai biblia-kutatás elengedhetetlen, és az is marad, mivel a Biblia őseredeti bizonyosságainak (Ursprungszeugnisse) pontos ismerete nélkülözhetetlen.”¹²

Ebben az állításban a történeti pontosság, és az elengedhetetlenség is vitatható. Azt gondolom, hogy a bibliai szövegek között nem egyformán van jelentősége a bevezetéstani megközelítésnek. Egy adott szövegrész hiába nagyobb terjedelmű, vagy hiába érezzük annak üzenetét fontosabbnak, ha a bevezetéstani adatok kevésbé

¹⁰ B. Jowett, *i. m.*, 378.

¹¹ B. Jowett, *i. m.* 384.

¹² Stuhlmacher: „Vom Verstehen...”. In: Tőkés István: *Új hermeneutika. Hermeneutikai füzetek* 18. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1999, 131.

jelentősek, akkor az írásmagyarázat során a bevezetéstani megközelítés sem adhat túl sokat. Sőt, a szerzőről, a szövegről és a címzettekről sem egyforma alapossággal deríthetünk ki mindent.

Gondoljunk csak a postai küldeményekre. Egy hivatalos dokumentumnál valószínű, hogy egészen közömbös a levelet megíró hivatalnok és a címzett egyéb kapcsolata, hiszen a levél tárgyán kívül valószínűleg semmilyen közös dolguk nincs. Egy személyes levélnél pedig a levélíró és a címzett egymáshoz való viszonya fontos, amit talán a levél mondatai nem is tudnak teljesen visszaadni. Egy nyaralásból küldött képeslapnak a sablonos szövege elhanyagolható jelentőségű ahhoz a helyszínhez képest, ahol a képeslap írója tartózkodik, és amelyet a kép megmutat. A karácsonyi vagy húsvéti üdvözlőlapok pedig az alkalomra szólnak, arra a közös élményre utalnak, amiben a feladó és címzett van.

Ha egy elektronikus üzenetet kapunk, akkor rendszerint tudjuk kitől jött az e-mail, mikor és mi a tárgya. Azonban a levél teljes fejléce más adatokat is tartalmaz, mint amit első olvasatra megtudhatunk.¹³ A levél teljes fejléce tartalmazza a levél keletkezésének pontos időpontját, a levél megírásának helyét, az útját, a kézbesítős-rendszer adatait, a fogadás időpontját, a levél megírásának környezetét, a levélen végzett műveleteket és a levél nyelvét.

Vajon mi okunk lenne arra, hogy megismerjük ezeket a többletadatokat is? Kézenfekvő, ha gyanakodunk vagy kételkedünk. Valóban az a levél feladója, aki írta? Tényleg hiteles a keltezés? Ki más láthatta még a levelet? Ezekre a kérdésekre nem kaphatunk hiteles választ az üzenet tartalmából, csak a fejlécéből, aminek a megtekintéséhez és értelmezéséhez külön erőfeszítést kell tennünk.

A különböző írásmagyarázati megközelítésekben az egyik legfontosabb kérdés az, hogy a szöveg keletkezése, mint történeti esemény, hogyan jelenik meg a szöveg magyarázatában. Paul Tillich még így jellemezte a történetkritikai módszert:

Bár a történeti kutatás nem tudja megalapozni a keresztény hitet és a teológiát, mégis fel kell tennünk a kérdést, hogy van-e valami egyéb funkciója a kereszténységben. Igen, van. A Biblia irodalomtörténeti kutatása a kereszténység, a vallás, sőt az egész emberi kultúra történetének egyik nagy eseménye. Ha valamire, erre büszkéek lehetnek a protestánsok. A protestáns bátorság nagyszerű megnyilvánulása volt, amikor a teológusok történetkritikai elemzésnek vetették alá saját egyházuk szent iratait. Az emberiség történetében egyetlen más vallás sem lépett fel ekkora bátorsággal és kockázatvállalással. Még az iszlám, az ortodox judaizmus és a római katolicizmus sem volt képes erre. Ennek a bátorságnak meglett a jutalma; a protestantizmus bekapcsolódhatott az általános történelmi eszmélkedésbe, és nem szorult vissza egy elszigetelt és szűkös szellemi világba, amelynek már semmi hatása nincs a lelki élet teremtő fejlődésében. A protestantizmus (kivéve a fundamentalista csoportokat) nem kényszerült arra, hogy a történeti kutatás eredményeit, tisztességtelen módon, a dogmatikus előítéletek alapján vesse el. Az

¹³ A Microsoft Outlook Express levelezőnél az üzenetre kattintunk a jobb egérgombbal, és a Tulajdonságok/Részletek alatt láthatjuk a teljes fejléct.

elutasítás alapja csak a történeti bizonyíték lehet. Ez a merész állásfoglalás merész kockázattal járt. De azok a protestáns csoportok, amelyek vállalták ezt a kockázatot, életben maradtak, annak ellenére is, hogy a radikális történetkritika súlyos válságokat okozott körükben. Egyre inkább nyilvánvalóvá vált, hogy a kereszténységnek az a tétele, hogy Jézus a Krisztus, nem mond ellent a megalkuvás nélküli történeti becsületességnek. Természetesen a történeti kutatás hatására a tétel kifejtésének módját meg kellett változtatni.¹⁴

Ez az összegzés arra mutat rá, hogy a történetkritika eredményei sokszor szöges ellentétben állnak a hagyományos értelmezéssel, de nem ingathatja meg a kereszténység legfőbb üzenetét. A bevezetéstani megközelítés arra tesz kísérletet, hogy a történeti kutatás eszközeit pozitív módon építse be az írásmagyarázatba. A megközelítésnek a történeti eleme a szöveg keletkezésének körülményeit a lehető legbecsületesebb módon igyekszik feltárni, még akkor is, ha ez a vállalkozás a szöveg szerzőjének, tárgyának és címzettjeinek legitimitását kérdőjelezi meg. Ugyanakkor a hermeneutikai elem magát a szöveget tartja szem előtt, a szöveg jobb megértését szolgálja, és nem a szöveg elvetését. A két elem gyakran feszültségben és ellentmondásban van egymással, ezért beszélhetünk kockázatról és bátorságról.

6. Példa a bevezetéstani értelmezésre

Az alábbi példa a Gal 3,1. értelmezésére vonatkozik, ahol Pál azt írja a galatabeli gyülekezetnek:

Ó, esztelen galaták, ki ígézett meg titeket, akiknek szeme előtt úgy írtuk le Jézus Krisztust, mintha közöttetek fészárítotték volna meg! (Gal 3,1.)

Pál a Galatákhoz írt levelének harmadik részét ezzel a meglepő kérdéssel kezdi, amelyben a „megigéz” (βασκαίνω) szó előfordulása az egész Újszövetségben egyedülálló. A bibliafordítások rendszerint „megigéz”, „megbabonáz” fordítással adják vissza a szó jelentését.¹⁵ A legtöbb kommentár szerint Pál ezt a szót szociális vagy retorikai megfontolásból alkalmazta:

J. B. Lightfoot szerint a hamis tanítók irigykedtek a galaták Krisztusban megkapott szabadságára, és ismét a törvény szolgásgába szerették volna őket kötni.¹⁶

¹⁴ Paul Tillich: *Rendszeres teológia*. Osiris, Budapest 1996, 318–319.

¹⁵ Károli: „kicsoda ígézett meg titeket”. King James Version: „who hath bewitched you”. Revised Standard Version: „who has bewitched you”. Luther Bibel: „wer hat euch bezaubert”. Elberfelder: „wer hat euch bezaubert”.

¹⁶ J. B. Lightfoot: *The Epistle of Paul to the Galatians*. Grand Rapids, Zondervan 1957, 33.

B. Witherington a retorikai fogást húzza alá. Pál, mint jó szónok, tudta, hogy a pogányokból lett galata keresztények tartanak a szemmel veréstől, és ennek az említése az egyik legjobb módja annak, hogy befektítse az agitátorokat.¹⁷

E. W. Burton véleménye szerint nehezen feltételezhető, hogy Pál hitt a mágikus erőkben, és az, hogy a galaták ilyen mágikus erők befolyása alatt állhatnának. Sokkal valószínűbb, hogy Pál képletesen használta a szót.¹⁸

Egy metaforikus magyarázattal J. L. Martyn összekapcsolja a kifejezést a boszorkánysággal. A galaták azzal, hogy a tanítók evangéliumát elfogadóan hallgatják, akkor valójában elhagyják a hit világát a babonáságért.¹⁹

A bevezetéstani megközelítéssel a következő kérdésekre keressük a választ:

Vajon mit akart mondani ezzel az apostol a galatáknak?

A korabeli körülményeket figyelembe véve milyen összefüggésben használhatta ezt a szót?

Mit érthettek ebből a címzettek?

A lehetséges válaszokat Susan Eastman cikke (2001) alapján mutatom be.²⁰

A βασκαίνω az LXX szövegében két részben fordul elő: az 5Móz 28-ban és a Sir 14-ben. Az utóbbi helyen egyértelműen „irigykedik” jelentéssel. Az 5Móz 28-ban az alábbi összefüggésben találjuk a kifejezést:

Megeszed méhed gyümölcsét, fiaidnak és leányaidnak húsát, akiket ad neked Istened, az ÚR; az ostrom és szorongatás idejében, amikor szorongat ellenséged. A leggyengédebb és legelkenyetzetettebb ember is irigyen néz (βασκαίνει τῷ ὀφθαλμῷ) testvérére, szeretett feleségére és még életben maradt fiaira, hogy ne kelljen adnia egyiküknek se fiainak a húsából, amelyet eszik, mivel nem maradt egybe az ostrom és szorongatás idején, amikor szorongatja ellenséged minden városodat. Még az a gyengéd és elkenyetzetett asszony is, aki olyan elkenyetzetett és finomkodó volt, hogy a lábával sem akarta érinteni a földet, irigyen néz (βασκαίνει τῷ ὀφθαλμῷ) szeretett férjére, fiára és leányára, ha a méhlepényére gondol, amely elmegy tőle, és gyermekére, akit szül, mert titokban ezeket eszi meg, amikor mindenéből kifogy az ostrom nyomorúsága idején, amikor ellenséged ostromolja városaidat. (5Móz 28,53–57.)

Az ijesztő deuteronomiumi szövegrész a bevonuláskor a Garizim és Ébál hegyeknél elmondott áldás és átok ígéreteinél szerepel, a legelrettetőbb átokformulák egyike. A βασκαίνω két egyedi előfordulása a Szentírásban okot adhat arra, hogy az ószövetségi szövegrész és a páli levél között kapcsolatot keressünk, ám ez a kapcsolatkeresés a bevezetéstani megközelítés alapján nem merülhet ki egy allegorikus ér-

¹⁷ B. Witherington: *Grace in Galatia*. T.&T. Clark, Edinburgh 1998, 203.

¹⁸ E. W. Burton: *A Critical and Exegetical Commentary on The Epistle to the Galatians*. ICC. Charles Scribner's Sons, New York 1928.

¹⁹ J. L. Martyn: *Galatians*. Doubleday, New York 1998, 283.

²⁰ S. Eastman: „The Evil Eye and the Curse of the Law: Galatians 3.1 Revisited.” *Journal for the Study of the New Testament*. 2001/83, 69–87.

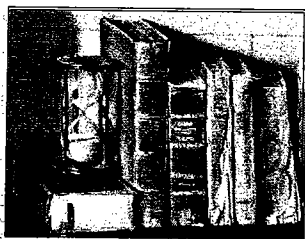
telmezésben. Tehát nem csupán arról van szó, hogy vajon mi milyen kapcsolatot fedezünk fel a két szövegrész között, hanem arról, hogy vajon Pál utalhatott-e erre a részre, és ennek az utalásnak mi volt a célja.

Az 5Móz 28,53–57 és a Gal 3,1. közötti összefüggés lehetőségességét az alábbi érvek támasztják alá:

Páltól nem idegen a Deuteronómiumra való visszautalás, a Római levélben az 5Móz 29–32 lényeges helyeken játszik szerepet: az 5Móz 30,11–14 a Róm 10,6–8-ban, az 5Móz 32,21 a Róm 10,19-ben, az 5Móz 32,43 a Róm 15,10-ben.

A Gal 3,1–14 központi mondanivalója az áldás és átok, csakúgy mint az 5Móz 27–28-ban. Pál idézi is az 5Móz 27,26-ot: „Átkozott mindenki, aki nem marad meg abban, amiről megvan írva a törvény könyvében, hogy azt kell cselekedni.” (Gal 3,10b). Mindenesetre ez azt valószínűsíti, hogy az apostol gondolataiban ott volt a deuteronómiumi rész az átokról, nem lehetetlen, hogy a βασκαίνω igét ezért használta.

A megígézésről vallott különböző nézetek lehetővé teszik-e azt, hogy a galaták, akik pogányokból lettek keresztények, a βασκαίνω hallatán az 5Móz 28,53–57-re gondoljanak? Nem lehetünk biztosak abban, hogy a galaták fülében visszacsengett a deuteronómiumi rész, de lehetséges, hogy gondoltak rá. Egyrészt a galaták pogány környezetében nem volt ismeretlen a megbabonázás fogalma, így ennek a szónak önmagában is megvolt a visszatartó ereje. Másrészt az áldásokról és az átkokról hallva valószínű, hogy a galatákban ott volt az átoktól való félelem, és ezzel a szóval Pál ezt erősítette bennük.



Kocsis Imre: *A történeti-kritikai módszer*

A történeti-kritikai írásmagyarázat a humanista kezdetek, a reformáció hatása és néhány katolikus tudós próbálkozása után a 18. században vált meghatározóvá protestáns körökben. Ez idő tájt az volt a célja, hogy az egyházi dogmatikától függetlenül, kizárólag az értelemre támaszkodva a puszta történeti igazságot juttassa érvényre. A módszer tehát hosszú időn (18–19. sz.) keresztül a racionalizmus hatása alatt állt, azaz ideológiai alapon apriori kizárta Isten cselekvését és kinyilatkoztatását a történelemben. Ennek következtében nagy ellenállásra, sőt elutasításra talált mind a katolikus egyház, mind a kinyilatkoztatást komolyan vevő protestáns egyházak részéről. Az idők folyamán azonban kedvezőbbé vált helyzet, hiszen a történeti-kritikai exegézis lassacskán megszabadult a racionalista elvektől, s ez lehetővé tette széles körű integrálását a tudományos igénnyel fellépő szentírásmagyarázatban.¹

Kétségtelen, hogy a szentírástudományban manapság a történeti-kritikai módszer a legismertebb és a legelfogadottabb eljárás, bár fenntartások és bírálatok is megfogalmazódnak vele szemben. Szükségességét általánosan elismerik a kutatók, de többnyire a határait is felhívják a figyelmet. Érdemes e tekintetben a *Szentírásmagyarázat az Egyházban* című dokumentum értékelését idézni: „miután a módszer véglegesen megszabadult a hozzátapadt előítéletektől, a Szentírás igazságának pontosabb megértéséhez vezetett... Igaz, hogy a történeti-kritikai módszer alkalmazásának határai is vannak, mivel arra korlátozódik, hogy a bibliai szöveg értelmét keletkezésének történelmi adottságai között vizsgálja, és nem érdeklődik olyan további értelmezési lehetőségek iránt, amelyek a bibliai kinyilatkoztatás és az egyháztörténet későbbi korszakai számára nyíltak meg. A módszer mégis igen értékesen járult hozzá az egzegézis és a biblikus teológia munkájához.”²

¹ A módszer történetének bővebb ismertetése az alábbi művekben található: W. G. Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg ²1970; H.-J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn ³1982; J. G. Prior, *The Historical Critical Method in Catholic Exegesis*, Roma 1999. A módszer mai alkalmazásáról az exegetikai eljárásokat részletező szakkönyvek adnak részletes tájékoztatást. Vö. H. Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre*, Stuttgart 1967; J. Schreiner (szerk.) *Einführung in die Methoden der biblischen Exegese*, Würzburg 1971; W. Egger, *Methodenlehre zum Neuen Testament*, Freiburg 1987; H. Simian-Yofre (szerk.), *Metodologia dell'Antico Testamento*, Bologna 1997; Bolyki J., *Az újszövetségi írásmagyarázat elvei, módszerei és példái*, Budapest 1998.

² *Szentírásmagyarázat az Egyházban*, Budapest 1998, 15–16. (A Pápai Biblikus Bizottság 1993-ban közzétett dokumentumáról van itt szó. Magyar fordítását a Szent Jeromos Bibliatársulat adta ki.)

A részletesebb ismertetés előtt szót kell ejtenünk az elnevezésről is. A metódus egyfelől történeti, nemcsak azért, mert a Biblia történeti jelentőségét kutatja, hanem főleg azért, mert a szentírási könyvek és szövegek keletkezésének a történeti folyamatát kívánja feltárni. A módszer másfelől kritikai, mert objektív kritériumok alapján szigorúan meghatározott tudományos eljárást alkalmaz.

1. A történeti-kritikai módszer általános ismertetése

1.1. Szövegkritika

A szövegkritika célja abban áll, hogy a Szentírás szövegének eredeti formáját rekonstruálja.³ Tudomásul kell vennünk, hogy a bibliai könyvek első, a szerzők által készített példányai nem maradtak ránk, hanem csak másolatok és fordítások. Az Ószövetséget tekintve igen hosszú áthagyományozási folyamattal kell számolnunk, amely a Krisztus előtti időszakban kezdődött el, majd a Krisztus utáni korban sajátos irányt vett. Ebben a folyamatban igen nagy jelentősége volt a maszorétáknak (Kr. u. 6–10. sz.), akik véglegesítették a mássalhangzós szöveget, illetve kidolgozták a magánhangzós rendszert. A teljes héber Biblia csak a maszoréta szöveget tartalmazó kódexekben maradt ránk. Persze a korábbi korokból származó töredékeknek is felbecsülhetetlen értékük van, főleg a qumráni kéziratoknak. Az ószövetségi szövegkritika a héber szöveg mellett a fordításoknak is nagy figyelmet szentel. Kiemelendő a Kr. e. 3–2. században készült görög fordítás, a Szeptuaginta.

Ami az Újszövetség görög szövegét illeti, a fennmaradt másolatokat (Kr. u. 2–15. sz.) három csoportba oszthatjuk: papiruszok – kódexek – lecionáriumok. A legjelentősebb másolatok a Kr. u. 2–3. századból származó papiruszok (p52: kb. Kr. u. 130; p45, p66, p75: Kr. u. 200), valamint a 4–5. században keletkezett nagybetűs kódexek (א, B, A, C, D). A másolatok mellett nagy jelentőségűek még az egyházatyák műveiben található idézetek, valamint az ókori fordítások (szír, ólatin, Vulgata).

Az egyes szövegtanúk nem egyeznek meg teljesen. A változatok részben véletlenül bekövetkezett másolási hibákra, részben tudatos változtatási szándékra vezethetők vissza. Véletlen változtatások pl. egymáshoz hasonló betűk felcserélése; sorok figyelmetlenségből történő kihagyása; félrehallásból fakadó elírás. A másolók ugyanakkor néha tudatosan változtattak, amikor a rendelkezésre álló szöveget nyelviileg

³ A módszer részletesebb ismertetéséhez az exegézis különböző módszereit bemutató általános művek mellett vö. még: E. Würthwein, *Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica*, Stuttgart 1973; K. Aland – B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*, Stuttgart 1982.

vagy tartalmilag hibásnak tekintették (pl. Lk 2,43: a „szülei” szó helyett „József és Mária”).

Az eredeti szöveg rekonstrukciója meghatározott szempontok, éspedig külső és belső érvek alapján történik. A külső érvek az egyes variánsokat tartalmazó szövegtanúk számára és korára vonatkoznak. A kiértékelésnél főleg az alábbi szempontokat kell figyelembe venni:

- Gyakoriság: minél többször előfordul egy változat, annál inkább igényt tarthat az eredetiségre. Ez a megállapítás persze nem abszolút érvényű, hiszen a szövegtanúk gyakran geneológiailag összefüggenek (ugyanannak a korábbi kódexnek a változatai). Fontos, hogy a megegyezés keletkezési hely és leszármaszás szempontjából különböző szövegtanúk esetében álljon fenn (Ósz: TM, LXX, qumráni kéziratok; Úsz: különböző szövegtípusok, úgymint a nyugati, alexandriai, cezárai és bizánci szövegtípus).
- Ósiség: minél régebbi szövegtanúban szerepel egy változat, annál inkább eredetinek tekinthető.

A belső érvek annak megállapítására irányulnak, hogy mi eredményezte az egyes variánsok létrejöttét, illetve melyik az eredeti változat. Néhány alapvető szempont:

- A rövidebb változatnak nagyobb esélye van az eredetiségre, hiszen a másolásnál inkább a bővítés tendenciája érvényesült, mintsem a rövidítés.
- A nehezebben érthető változat tartható az eredetibbnek, hiszen a másolók szándéka inkább az érthetőbbé tétel volt, mintsem az elhomályosítás.
- Ha egy változat eltér a párhuzamos helyektől, szintén eredetinek tekinthető. A másolás folyamán ugyanis a harmonizálásra való törekvés érvényesült.

1.2. Irodalmi kritika

Az irodalmi kritika egy adott szövegegység irodalmi sajátosságaival és szerkezetével foglalkozik, hogy ezáltal fényt derítsen a belső összetettségre, valamint a háttérben álló, írott forrásokra.⁴ A vizsgálat a lehatárolással, vagyis egy szövegrész kezdetének és végének megállapításával kezdődik, s ezzel a szövegkörnyezetben betöltött helyéről is képet kapunk. Ezután a szöveg belső egységének és harmóniájának elemzése következik. Egyes szakaszok összetett jellege felismerhető többek között a kettőzésekből, a nehezen összeegyeztethető ellentétekből, valamint a stílusbeli és teológiai különbségekből. Ilyenkor szükségszerűen adódik a kisebb egységekre való felbontás, illetve ezeknek az egységeknek különböző forrásokra való visszavezetése.

⁴ Vö. W. Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft*, Göttingen 1971; L. Schmidt – O. Merk, Art. *Literarkritik*, TRE 21 (1991) 211–233; H. Schweizer, *Literarkritik*, TThQ 168 (1988) 23–42.

Az Ószövetség viszonylatában az irodalmi kritika eljárásának klasszikus példája J. Wellhausen iskolájának Pentateuchusz-kutatása, amelynek eredménye az ún. dokumentum-elmélet. Eszerint a Pentateuchusz kánoni formája úgy keletkezett, hogy négy, tartalmilag részben párhuzamos, de különböző korokban keletkezett és eltérő teológiai koncepciót felmutató dokumentumot olvastottak egybe: a Jahvistát (J), az Elohistát (E), a Deuteronomistát (D) és a Papi kódexet (P). Ez az elmélet egyébként sok módosításon ment keresztül, s manapság egyesek alapjaiban kérdőjelezzik meg.⁵

Az Újszövetséget tekintve az ún. két forrás elméletet említhetjük, amely a szinoptikus kérdésre, vagyis a három szinoptikus evangéliumban megfigyelhető hasonlóságokra és eltérésekre kíván feleletet adni. Az elmélet szerint Máté és Lukács az evangéliumuk megírásakor két alapforrást használtak fel: Márk evangéliumát és egy Bezsédgűjteményt, amelyet Q-val szoktak rövidíteni (a német Quelle = forrás szóból). Ezek mellett bőven merítettek még egyéni forrásokból vagy hagyományokból is.⁶

1.3. Műfajkritika, illetve formakritika

Ez a módszer abból a tényből indul ki, hogy a gyakran visszatérő beszéd- és kommunikációs helyzetek kifejezésére meghatározott szabályok vagy sémák alakulnak ki. Meghatározottak például a kapcsolatfelvétel formái a személyes beszélgetésnél vagy a hivatalos tárgyalásnál. Leveleket is nagyjából hasonló minta szerint írunk. Esküvői meghívók vagy gyászjelentések szintén egy jól ismert séma szerint készülnek. Ezeknek a sémáknak a megfigyelése alapján a szövegek társadalmi–kulturális hátterére is következtetni lehet (pl. esküvői szokások). „Mindezekben az esetekben egy meghatározott nyelvi közegben a hasonló tapasztalatok és célok hasonló közlésformákat teremtenek, amelyek a mindenkori helyzetre jellemzőek.”⁷

A műfaj-, illetve formakritika célja ezeknek a hasonló formai elemeknek a felfedezése és leírása, s ezzel együtt a nyelvi megnyilatkozás élethelyzetének (Sitz im Leben) a meghatározása.⁸ Ami a bemutatandó módszerrel kapcsolatos szóhasználatot illeti, műfajról könyvek vagy terjedelmesebb szövegrészek esetében célszerű beszélni (pl. evangéliumok, levelek, apokaliptika), formákról a kisebb egységeknél

⁵ A kérdés részletesebb tárgyalásához vö. Rózsa H., *Az Ószövetség keletkezése I*, Budapest 1995, 56–139.

⁶ A szinoptikus kérdés bővebb ismertetését nyújtja F. Neirynck, „A szinoptikus probléma,” in: *Jeromos Bibliakommentár II*, Budapest 2003, 29–41. A szinoptikusok anyagának összehasonlító elemzéséhez vö. R. Pesch – R. Kratz, *So liest man synoptisch*, Frankfurt 1975–1980.

⁷ Egger, *Methodenlehre*, 146.

⁸ A módszer bővebb ismertetéséhez vö. K. Koch, *Was ist Formgeschichte?*, Neukirchen–Vluyn 1964; H.-P. Müller – H. Köster, *Formgeschichte/Formenkritik*, TRE 11 (1983) 271–299; G. Lohfink, *Jetzt verstehe ich die Bibel. Sachbuch zur Formkritik*, Stuttgart 1986; K. Berger, *Einführung in die Formgeschichte*, Tübingen 1987.

(pl. csodaelbeszélések, vitabeszédek, példabeszédek, prófétai mondások stb.). Ez a fajta megkülönböztetés azonban nem mindenki által elfogadott, illetve alkalmazásában nincs teljes következetesség. Sokan a műfajon, illetve a formán nagyjából ugyanazt értik.⁹

A formatörténeti módszer klasszikus képviselői közül az Ószövetséget tekintve H. Gunkel, az Újszövetség vonatkozásában M. Dibelius és R. Bultmann nevét emelhetjük ki.

A műfaj vagy formakritika első lépésként az adott egység vázát, belső szerkezetét vizsgálja, azokat a formai elemeket, amelyekre a szöveg épül. Ezt követi a műfaj (forma) meghatározása annak figyelembevételével, hogy a megállapított elemek más, hasonló tartalmú szövegekben is előfordulnak. Hasonló felépítést figyelhetünk meg az Ószövetségben a családtörténetekben, a zsoltárok különböző csoportjainál (pl. panasz, hálaadás, himnusz), az Újszövetségben hasonló vonásokat mutatnak a vitabeszédek,¹⁰ a csodaelbeszélések,¹¹ a tanítványok meghívásáról szóló szövegek,¹² de még a levelek¹³ is nagyjából ugyanazon minta szerint épülnek fel.¹⁴

A műfaj vagy a forma meghatározásával szorosan összefügg az élethelyzet azonosítása. Egy-egy műfaj létezése mindig egy meghatározott környezetet feltételez, amelyben a közlésforma a maga sajátos elemeivel létrejött. A zsoltárok egy részének (pl. Zsolt 15; 24; 84; 122) élethelyzetét például a jeruzsálemi templomba történő zarándoklatokban, illetve a különféle templomi szertartásokban jelölhetjük meg, az Eucharisztia alapításáról szóló beszámolók különböző alapformái (a páli, illetve márkai forma) pedig az ősegyház különböző részegyházainak sajátos liturgikus gyakorlatához kötődnek. Az evangéliumi anyag jelentős része az ősegyházi katekézisben kapott szilárd formát.

1.4. Hagyománykritika

A hagyománykritika a szóbeli áthagyományozásra irányítja a figyelmet, vagyis az egyes szövegek írásba foglalását megelőző időszakkal foglalkozik. Célja, hogy lehetőleg a hagyományozási folyamat kezdetéig visszamenjen, majd onnan kiindulva kö-

⁹ Sajátos megkülönböztetést javasol W. Egger (*Methodenlehre*, 147): „formán” egy-egy kisebb szövegegység egyedi alakját érti, műfajon pedig több szöveg közös vonását.

¹⁰ Bevezető helyzetkép – az ellenfelek kérdése – Jézus ellenkérdése – az ellenfelek megfontolása és válasza – Jézus végső kijelentése.

¹¹ Az ínséghelyzet bemutatása – a segítség kérése vagy felajánlása – a csodatétel – hatás.

¹² Bevezetés (alaphelyzet) – Jézus követésére történő felszólítás – a meghívott válasza – rövid befejezés.

¹³ Címzés, üdvözlés – hálaadás – a levél tárgya – befejező köszöntések és üdvözlések.

¹⁴ A Bibliában megjelenő műfajok és formák részletesebb ismertetéséhez a 6. jegyzetben említett műveken kívül vö. Zimmermann, *Methodenlehre*, 144–180; Schreiner, *Einführung*, 194–260.

vesse az utat az írásos rögzítésig.¹⁵ A hagyománykritika persze csak ott szükségszerű, illetve alkalmazható, ahol biztosra vehető, vagy legalábbis valószínűsíthető, hogy egy-egy egységnek hosszabb előtörténete van. Alapelveként leszögezhető: a hagyománykritika annál szükségszerűbb, minél nagyobb terjedelmű egy-egy szövegegység, illetve minél összetettebb a struktúrája. Éppen a különböző hagyományrétegek felfedezése és egymástól való elkülönítése teszi lehetővé, hogy ezek időbeli egymásutániságát megállapítva rekonstruálják az áthagyományozás különböző fázisait.

A módszernek mindenekelőtt az Ószövetség könyveinek vizsgálatánál van nagy jelentősége, hiszen itt nemritkán több évszázados áthagyományozási folyamattal kell számolnunk: először szóban adták tovább az emlékeket, s csak utána következett a több szakaszból álló írásba foglalás. Az Újszövetség esetében az elbeszélő művek, főleg az evangéliumok tanulmányozásánál látszik hasznosnak a hagyománytörténeti vizsgálódás. Az ősegyház kezdeti időszakában ugyanis szóban, igehirdetés keretében hagyományozták át Jézus szavait és a vele kapcsolatos emlékeket, mégpedig úgy, hogy a húsvét utáni teljesebb megértés birtokában, valamint a hallgatók helyzetének és szükségleteinek megfelelően aktualizálták és értelmező kiegészítésekkel látták el azokat.

A hagyománykritikai kutatás nagy hangsúlyt helyez annak felderítésére, hogy melyik közösség vagy csoport (pl. északi vagy déli törzsek; zsidókeresztény vagy pogánykeresztény közösségek) játszott döntő szerepet egy-egy sajátos hagyomány kiformálásában és továbbadásában; melyik helyhez kötődik egy-egy hagyományegység, és milyen szociológiai, politikai és kulturális tényezők befolyásolták a hagyományt.

1.5. Szerkesztéskritika

A szerkesztéskritika a szöveg végső, kánoni formáját veszi alapul, amelynek írója gyakran régebbi hagyományokat és írott forrásokat dolgozott fel, vagyis szerkesztői tevékenységet folytatott. Ebből kifolyólag ez a módszer azt vizsgálja, hogyan járult hozzá a végső szerkesztő – esetleg a végső szerkesztést folytató iskola – a szövegegység általunk ismert formájának létrejöttéhez. Milyen forrásokat használt fel, milyen elvek vezérelték az anyag kiválasztásában és elrendezésében; milyen elemekkel egészítette ki az átvett részeket; milyen olvasótábort tartott szem előtt, és mik azok a szempontok, amelyeket olvasói számára különösen is hangsúlyozni kívánt.¹⁶

¹⁵ Vö. W. E. Rast, *Tradition History and the Old Testament*, Philadelphia 1972; R. C. Culley (szerk.), *Oral Tradition and Old Testament Studies*, Missoula 1976; P.-G. Müller, *Der Traditionsprozess im Neuen Testament*, Freiburg 1982.

¹⁶ A módszer bővebb ismertetéséhez vö. J. Rohde, *Die redaktionsgeschichtliche Methode. Einführung und Sichtung des Forschungsstandes*, Hamburg 1966; N. Perrin, *What is Redaction Criticism?* London 1970; R. G. Kratz – O. Merk, Art. *Redaktionsgeschichte/Redaktionskritik*, TRE 28

A szerkesztéskritika más, fentebb már ismertetett módszerek egyoldalú nézetével szembeni korrekcióként született. Az irodalmi kritika és a formakritika ugyanis a bibliai könyvek végső formájának kialakítóit egyszerű „gyűjtőknek” tekintette, akiknek tevékenysége csak annyiban állt, hogy a különböző hagyományrétegekben vagy forrásokban már meglévő anyagot összeillesztették. A szerkesztéskritika viszont joggal hangsúlyozza, hogy a szerzők nem pusztán gyűjtők és mechanikus összeillesztők, hanem tudatos szerkesztők és teológusok, akik meghatározott teológiai célzattal válogattak, rendeztek, összefüggéseket alakítottak ki, illetve olvasók helyzetét szem előtt tartva gyakran újrafogalmazták az átvett hagyományanyagot.

Az Ószövetséget tekintve a módszer jól alkalmazható a Pentateuchusra, amely – miként már szó volt róla – több forrásból (vagy hagyományrétegből) alakult ki. De nem feledhetjük, hogy más művek, mint pl. a Deuteronomisztikus történeti mű (Józs, Bír, 1–2Sám, 1–2Kir) vagy a prófétai iratok szintén szerkesztői tevékenység eredményei, s ennél fogva nyitottak a szóban forgó módszerre. Az Újszövetség viszonylatában mindenekelőtt az evangéliumokat kell emlitenünk. Mindegyik evangéliumban megfigyelhetők a szerkesztés jelei, és jól kivehető az a teológiai koncepció is, amely a szerzőket a hagyományanyag feldolgozásában vezette.

2. Példa a történeti-kritikai módszer alkalmazására: Lk 14,25–35

2.1. Szövegkritika

A választott szakaszban komolyabb szövegkritikai probléma nem áll fenn. A legfeltűnőbb szövegvariáns a 14,27 verssel kapcsolatos. Ennek tartalma ugyanis több kódexből (M* R), valamint a szír és latin fordítások egyes kézírataiból hiányzik. Ám mind a külső, mind a belső érvek a vers eredetisége mellett szólnak. A hiány ugyanis viszonylag késői (az első évezred második feléből származó) szövegtanúknak mutatható ki, míg az ősibb másolatok mind tartalmazzák a verset. A hiány véletlenszerű, figyelmetlenségből fakadó hibára vezethető vissza, melyet a szaknyelv a homoeoteleuton megnevezéssel illet. Mivel a 27. versben megőrzött mondás ugyanúgy fejeződik be, mint az előző versé – οὐ δύναται εἶναι μου μαθητὴς – a másoló egyszerűen átugrotta a szóban forgó mondatot.¹⁷

(1997) 367–384.

¹⁷ Vö. B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the New Testament*, London 1975, 164.

2.2. Irodalmi kritika

A szakasz lehatárolása nem okoz nehézséget, hiszen világosan elkülönül mind a megelőző, mind a rákövetkező szövegegységektől. Az előző egységben (14,1–24) Jézus egy előkelő farizeus házában tartózkodik, ahol étkezés közben, sőt részben az étkezéssel kapcsolatban ad tanítást a jelenlévőknek úgy, hogy a figyelmet egyre inkább Isten országának lakomájára irányítja. Szakaszunk elején viszont arról olvasunk, hogy Jézus már úton van, és az őt követő népsokasághoz intézi szavait. A szakaszt követően a 15. fejezetben ismét új helyzet tárul elénk: vámosok és bűnösök közelednek Jézushoz, aki nemcsak szóba áll, hanem együtt is étkezik velük. A farizeusok és írástudók ezzel kapcsolatos zúgolódására válaszolva három példabeszédet mond el, melyekben Istennek a bűnösök iránti irgalmas szeretetét nyomatékosítja.

A témát illetően szakaszunk egységes szöveg benyomását kelti, hiszen az itt található mondások mind figyelmeztető jellegűek, amelyek Jézus követőit megfontoltságra és feltétlen elkötelezettségre szólítják fel. Ám behatóbb vizsgálat után kiderül, hogy összetett, különböző forrásokból származó anyagot tartalmazó egységgel állunk szemben. Egy rövid bevezető mondat után két mondas következik, melyek a tanítványoktól a legkomolyabb áldozatokat kérik: el kell szakadniuk a természetes családi kötelekektől (26. v.), és késznek kell lenniük a legteljesebb önmegtagadásra (27. v.). A kettős mondatst kettős példabeszéd követi (28–32. v.), amelyek a tanítványságra jelentkezőket a túl elhamarkodott döntéstől óvják. A példabeszédek végén, a 33. versben konkrét következtetés olvasható, amelynek tartalma gyakorlatilag kiegészíti a 26–27. versek tartalmát, hiszen Jézus újabb feltételt szab itt azoknak, akik tanítványai akarnak lenni. Feltűnő azonban, hogy a példabeszédekhez kapcsolt alkalmazás éppen az ellenkezőt vonja le a példákbl, mint ami azokból természetsszerűen következne. A példabeszédekben a vagyon és a hadsereg állománya voltak a mérvadók, most viszont az ellenkezője érvényes: Jézus tanítványa számára az a szükséges felszerelés, hogy minden vagyonáról mondjon le. Joggal gondolhatunk arra, hogy az alkalmazás eredetileg nem tartozott a példabeszédhez, hanem az áthagyományozás során vagy a szerkesztés által került a jelenlegi helyére.

A szakasz végén, az előző mondásoktól jól elkülöníthetően, a sóról szóló mondas (34–35a v.) olvasható, amely tanítványok egyik nélkülözhetetlen alapvonására hívja fel a figyelmet, majd pedig egy általános érvényű felszólítás következik, amely az elhangzottak megfontolására ösztönöz.

A szakasz tehát három alegységre osztható, s ezek mindegyike önmagában is megáll, vagyis nem szükségszerűen feltételezi a többit. A szinoptikus összehasonlítás egyértelművé teszi, hogy a három rész anyaga különböző forrásokból való. Az első két mondas, kissé eltérő megfogalmazásban, de ugyanebben a sorrendben Máténál is szerepel (10,37–38). Ebből következik, hogy a Q-ból származnak. A kettős példabeszédnek nincs szinoptikus párhuzama. Lukács tehát saját forrásából (SLk) vette

azokat. A sóról szóló mondás megtalálható mind Máténál a hegyi beszédben (5,13), mind Márknál a tanítványokhoz intézett buzdításban (9,50). A Lukács-féle változat mind a két párhuzammal mutat hasonlóságot. A bevezetés (Καλὸν οὖν τὸ ἄλλας) és az ἀρτῷ ige használata Márk szövegével mutat rokonságot, a só megromlásának és kidobásának leírása (pl. a μωραίνω ige intranszitiv formája) ellenben Máté mondatához hasonlít. Az exegéták ezért általában azt tartják, hogy Lukács a Q-ból származó formát a márki változattal szerkesztette egybe.

2.3. Formakritika

Az első két mondás formakritikai besorolására vonatkozólag eltérő nézetek vannak. A formatörténeti iskola klasszikus képviselője, R. Bultmann „én-mondásoknak” tekinti őket,¹⁸ ám nem feledhetjük, hogy itt nem közvetlenül Jézus küldetése áll a figyelem középpontjában, hanem a tanítványok. J. A. Fitzmyer szerint buzdító célzatú próféta kifejezésekkel állunk itt szemben.¹⁹ Véleményem szerint az a legcélravezetőbb, ha H. Zimmermann csoportosításából kiindulva a Jézus követésével kapcsolatos logionok kategóriáját használjuk.

A második alegységben (28–32. v.) két példabeszédet találunk. Mindkettő retorikus kérdéssel kezdődik, amelyet annak tudatosítása követ, milyen kedvezőtlen következménnyel járna, ha valaki nem a kérdésben vázolt eljárás szerint cselekedne. Az első kérdés közvetlenül a hallgatósághoz szól („Ki az közületek...?”), a második ellenben általánosabb („Vagy melyik király nem ül le...?”). Retorikus kérdéssel kezdődő példabeszédeket egyébként más helyen is találunk az evangéliumokban (pl. alkalmazkodó barát: Lk 11,5–8; elveszett bárány: Lk 15, 4–7). A bevezető kérdés nyílt állásfoglalásra készteti a hallgatókat, illetve az olvasókat. A két példázat egyébként azokhoz a példabeszédekhez áll közel, amelyek egy gyakorta ismétlődő folyamatról vagy cselekményről szólnak, s valami egészen magától értetődő valóságot tudatosítanak (pl. a mustármag és a kovász példázata).²⁰

A sóról szóló kijelentést, amelyet R. Bultmann burkolt hasonlatnak tekint,²¹ a bölcs mondások közé lehet sorolni. Ezek a mindennapi élet tapasztalatain alapuló igazságokat juttatnak kifejezésre.

A mondás formai besorolásánál és értelmezésénél mindenesetre nehézséget jelent, hogy a só ismereteink szerint nem veszítheti el ízét. Ám nem feledhetjük, hogy az újszövetségi korban a só nem ipari termék volt, hanem a Holt-tengerből lepárlással nyerték. Könnyen keveredhetett más anyagokkal, melyek az ízt jelentősen befo-

¹⁸ R. Bultmann, *Geschichte der Synoptischen Tradition*, Göttingen ⁵1971, 173.

¹⁹ J.A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke II*, New York 1985, 1061.

²⁰ A példabeszédek alcsoportjaihoz vö. G. Theissen – A. Merz, *Der historische Jesus*, Göttingen 1996, 295k.

²¹ Bultmann, *Geschichte*, 174.

lyásolták. A használhatatlanná vált sót a többi szeméttel együtt az útra dobták, ahol a járókelők a földbe taposták.²²

A mondások és példabeszédek élethelyzetét az ősegyházi katekézisben, azaz a már megkereszteltek oktatásában jelölhetjük meg. Az első két mondással a Krisztus iránti feltétlen elkötelezettség és a Krisztussal való teljes sorsközösség követelményét tették egyértelművé az őskeresztény igehirdetők, a példabeszédekkel és a sóról szóló mondással pedig a folytonos önvizsgálat szükségességét nyomatékosították.

2.4. Hagyománykritika

A szakaszban olvasható mondások nagy részének önálló előléte volt. Csak a két példabeszédről feltételezhetjük, hogy kezdettől fogva összetartoztak. Ezt jelzi a hasonló felépítés és mondanivaló, valamint az egymással való szoros kapcsolat.²³ Az egyéb mondások eredeti önállósága több érvel is alátámasztható. A sóról szóló mondás már szakaszunkban is csak igen lazán kapcsolódik a többi kijelítéshez, s ugyanez mondható el a mondás egyéb változatairól Máté, illetve Márk evangéliumában. A kereszthordozásról szóló kijelítést tekintve sokatmondó, hogy Lukács evangéliumában nemcsak szakaszunkban fordul elő, hanem egy olyan egységben is, amelynek tartalmát Márktól vette át a harmadik evangélista (9,23–27). Ebben az egységben a kereszthordozás logionja az első helyen áll, s az élet elvesztésére irányuló buzdítással függ össze, tehát a rokonok „gyűlöletére” vonatkozó mondással való kapcsolata nem kizárólagos. Említésre méltó, hogy a szakaszunk elején szereplő két mondásnak az apokrif Tamás-evangéliumban is van párhuzama, mégpedig úgy, hogy egyszer a rokonok „gyűlölete” és a „kereszthordozás” együtt szerepel (55. logion), egyszer pedig csak a hozzátartozókkal kapcsolatos kijelítés olvasható (101. logion).²⁴

²² Azok, akik nem fogadják el ezt a magyarázatot, a sóról szóló mondást hüperbolának, túlzó kijelítésnek tekintik. Vö. pl. F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas II*, Zürich 1996, 546.

²³ A szinoptikus evangéliumokban gyakran találkozunk kettős szóképekkel (pl. folt és börtömlök: Mk 2,21; madarak és virágok: Mt 6,26–30) és kettős példabeszédekkel (pl. mustármag és kovász: Mt 13,31–33; elveszett bárány és elveszett drachma: Lk 15,4–10). Ezek hagyománytörténeti kiértékeléséhez vö. J. Jeremias, *Jézus példázatai*, Budapest 1990, 64–66.

²⁴ Az is érdekes, hogy az első mondás a Mk 10,29-cel (= Lk 18,29) a kettős példabeszéd pedig a Tamás-evangélium 98. logionjával mutat némi hasonlóságot. Bár közvetlen párhuzamról nem beszélhetünk, de valamiféle hagyománytörténeti összefüggést nem tarthatunk kizártnak.

Érdeemes az egyes logionok előfordulását táblázatban is bemutatni:

	Mt 10	Lk 14	Mk 8 (Mt 16; Lk 9)	Lk 17 (17,33)	Jn 12 (12,25)	TamEv 55	TamEv 101
Elszakadás a családtól	X	X				X	X
Kereszt- hordozás	X	X	X			X	
Az élet elvesztése	X		X	X	X		

A táblázat jól mutatja, hogy a mondások meglehetősen változatos összetételekben szerepelnek, hol párokban, hol pedig különállóan. Ez a tényállás is azt jelzi, hogy az egyes logionok eredetileg különállóak voltak, s csak később a kateketikai használat során kapcsolták azokat különféle formában össze.²⁵ A hagyomány kiindulópontján nyilván a palesztinai közösségek állnak. A sémi jelleg még Lukács szövegében is érezhető, hiszen pl. az első mondásban a héber קָוָה igének megfelelő „gyűlöl” ($\mu\iota\sigma\acute{\epsilon}\omega$) forma szerepel, szemben Mátéval, aki a „kevésbé szeret” formát alkalmazza.²⁶

Felmerül a kérdés, hogy az első keresztény közösségek csak továbbadták-e a Jézustól fennmaradt mondásokat, vagy pedig egyes kijelentéseket maguk alkottak meg. Ezt a lehetőséget a kutatók főleg a kereszthordozással kapcsolatos logionnál veszik fontolóra. Sokan kételkednek abban, hogy kereszthalála előtt Jézus a keresztet, mint az önmegtagadás szimbólumát használta volna. Mindazonáltal több neves kutató, arra hivatkozva, hogy Palesztinában a keresztre feszítés – beleértve a kereszt vízszintes szárnyának a kivégzőhelyre történő hordozását – mindenki által ismert kivégzési mód volt, lehetségesnek tartja a „kereszt” szót a történeti Jézus ajkán is.²⁷ A kereszt felvételére való buzdítással Jézus az eddigi élettel való radikális szakítás követelményét fejezte ki szemléletesen. A mondás húsvét után új értelmet kapott: a tanítványnak sorsközösséget kell vállalnia Mesterével a szenvedésben és a halálban.

Persze a többi mondás esetében is számolnunk kell azzal, hogy az eredeti (jézusi) értelem az áthagyományozás során módosult. A kettős példabeszéd eredetileg bizonyára azoknak szólt, akik Jézus közvetlen társai lettek, vagyis teljes élet- és sorsközösséget vállaltak vele. Jézus őket figyelmeztette arra, hogy a követés komoly következményekkel jár, s ezért meg kell fontolniuk, hogy képesek-e ezeket teljesíteni,

²⁵ Bővebb elemzést nyújt Bovon, *Lukas*, 527k.

²⁶ A gyűlölet persze nem belső indulatoktól kísért radikális szembeszegülést jelent, hanem azt, hogy a tanítvány a rokoni kapcsolatokat másodlagosnak tartja a Jézushoz fűződő elkötelezettséghez képest. Máté ennél fogva helyesen értelmezte a mondást. A „gyűlölni” ige ószövetségi háttéréhez vö. Ter 29,30–33; MTörv 21,15–16; Bír 14,16.

²⁷ Vö. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium I*, Freiburg ³1984, 543; Bovon, *Lukas*, 537; J. Gnlika, *A Názáreti Jézus*, Budapest 2001, 204.

nehogy később súlyos kudarcot kelljen átélniük. Az ősegyházban a példabeszédek általánosabb értelmet kaptak: a keresztény hivatás komolyan vételére hívták fel a figyelmet. A keresztényeknek tudniuk kell, hogy Krisztus nem elégszik meg a közép-szerűséggel, hanem őszinte, megfontolt és teljes elkötelezettséget vár el tőlük (vö. Jel 3,15k). Ami a sóról szóló mondást illeti, ez Jézus ajkán valószínűleg az áldozatkészség szükségességét nyomatékosította.²⁸ Az ősegyházban viszont már a keresztények küldetését szemléltette: a só szerepét kell betölteniük környezetükben.

A szakasz hagyománytörténetét röviden így foglalhatjuk össze: a kettős példabeszéd valószínűleg kezdettől fogva összetartozott, de nem kapcsolódott hozzá semmiféle alkalmazás. A többi mondás eredetileg önálló volt, majd a kateketikai használat során mondás-párok, illetve mondásgyűjtemények alakultak ki úgy, hogy egy-egy logion nemritkán több gyűjteménybe is bekerült. Így például a keresztthor-dozásról szóló kijelentés mind a Q-ban, mind a Márk-evangélium forrásaként szolgáló gyűjteményben helyet kapott, de mindig más mondással összekapcsolva. Lukács volt az, aki a különböző források, illetve részhagyományok anyagát egységes perikópává alakította.

2.5. Szerkesztéskritika

Lukács szerkesztői tevékenysége főleg az alábbi eljárásokban állt:

- A Q-ból és a saját forrásából származó mondásokat, illetve példabeszédeket összekapcsolta, majd hozzájuk illesztette a sóról szóló mondást úgy, hogy a logionnak mind a Q-ban, mind a Márk-evangéliumban szereplő változatát figyelembe vette. Az egység végére pedig egy általános érvényű felszólítást (vándormondást) helyezett.

- Lukácsi redakcióra vall a kettős példabeszédhez kapcsolt alkalmazás is. Szó volt már róla, hogy a példabeszédek és konklúzió között feszültség érezhető. Önmagában véve az alkalmazást is lehetne úgy tekinteni, mint önállóan áthagyományozott mondást. Ám nem feledhetjük, hogy a vagyonról való teljes lemondás szükségességét leginkább Lukács hangsúlyozza az evangélisták közül (vö. 5,11.28; 12,33; 18,22). S mivel a nyelvezet is a harmadik evangélistára jellemző, célszerűbb az egész mondatot a redakciónak tulajdonítani.

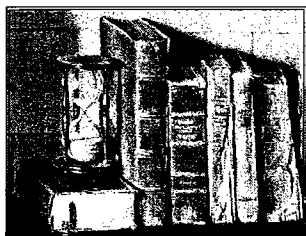
- Szerkesztői munkával az anyag konkrét feldolgozásánál is számolnunk kell. Az első mondásnál a „gyűlöli” (μισέω) ige biztosan a hagyományból való, a családtagok részletezése viszont Lukácstól származhat. Máténál ugyanis csak az apáról és anyáról, illetve fiúról és leányról történik említés. Szintén Lukács lehetett az, aki a keresztrel kapcsolatos mondásban a „felveszi” (λαμβάνει) igét a „hordozza” (βασιτά

²⁸ Vö. J. Gnlika, *Das Matthäus-evangelium I*, Freiburg 138. J. Jeremias (*Példázatok*, 121) szerint a mondás Jézus ajkán Izrael elleni fenyegető ige volt.

val cserélte fel. Egyes exegéták, a tipikusan lukácsi nyelvezet miatt, a 30. versben is a harmadik evangélista keze nyomát gyanítják.²⁹

– A szerkesztői munkát tekintve végül a bevezető mondatot és a szövegkörnyezetbe való elhelyezést kell megemlítenünk. Lukács volt az, aki a 25. vers átvezető mondatával szakaszunkat a jelenlegi helyére, vagyis az ünnepi lakomáról szóló példabeszéd után elhelyezte. Ezzel bizonyára a példabeszéd helytelen értelmezésének akarta elejét venni. Ugyanis a példázatnak az a mozzanata, hogy a házigazda a városból és a városon kívülről minden úton tartózkodó személyt bevezettet az ünnepi lakomára (14,23), könnyen úgy értelmezhető, hogy az üdvösséghez az ember részéről a meghívás elfogadásán kívül nem szükséges komolyabb elkötelezettség. A Lukács által egybegyűjtött mondások éppen azt tudatosítják, hogy Isten meghívása Jézuson keresztül még nem biztosítja automatikusan az üdvösséget. Szükséges az emberi fél elkötelezettsége is, amely komoly áldozatokat kíván.

²⁹ Pl. Bovon, *Lukás*, 529.



Marjovszky Tibor: *Az aggáda, avagy több-e az élet, mint a tan?*

A tudomány sem mentes a szlogenektől. Az aggáda kérdése is elintézhető egy mondatban: Minden aggáda, ami nem haláka. Nem ritka a tudományos körökben az aggáda lebecsülése, hiszen az az igazi, ha valaki halákaival foglalkozik. A lényeg a döntés tudománya, hiszen ebből fakad a a korrekt életvitel. Ezt a Talmud egyik aggádikus magyarázata – bSzóta 40a – is megerősíteni látszik:

*R. Abbahu és R. Hija ben Abba egyszer egy településre érkezett. Itt R. Abbahu aggádát, R. Hija ben Abba pedig halákát magyarázott. R. Hija ben Abbára senki sem figyelt, mindenki R. Abbahuhoz tódult. Ő így szólt hozzájuk: Mondok egy példázatot: Milyen hasonló ez a dolog? Két ember közül az egyik drágaköveket, a másik apróságokat árul. Bizony, több haszna annak lesz, aki apróságokat árul.*¹

A történet kétféle értelemben magyarázható, attól függ, kinek a pártján állunk, melyik magyarázati módot becsüljük többre. Bár a haszon nyilvánvaló, mégis a drágakő az drágakő, az értékről vitatkozni nem lehet. Győzött a haláka s az élet egyértelműsége.

[A történethez függellék is tartozik: A római felsőbbtség az aggáda-tanítót elismeréssel vette körül, míg a halákaival foglalkozó tanházat és annak vezetőjét állandóan zaklatta.]

A másik értelmezési mód szerint, a lényeg a továbbadás, a nagy „felvevőpiac”. A hallgató nem lezárt szöveget kap, hanem továbbgondolható és továbbgondolandó nyersanyagot, amiből maga is személyre szabott aggádát készíthet. Így hát tetten érhetjük az aggáda egyik jellegzetességét, a *flexibilitást*.

Innen egyenesen következik a felhasznált műfajok sokszínűsége. A teljesség igénye nélkül sorolunk fel néhányat: *történeti elbeszélés, életrajzi történet, csodatörténetek és „szentek élete”, mesék, viták a „pogányokkal”, példázatok, bölcsességirodalom, apokalipszis, „traktátus, sirató, imádság, prédikáció, aggádikus írásmagyarázat.*²

¹ bSzóta 40a.

² Stemberger, G. *Der Talmud Einführung, Texte Erläuterungen*, C. H. Beck, München 1987. 158–258.

A aggádának fokozott érzéke van az extrémhez, a különlegeshez, s erre kiváló példákat találunk a csodatörténetek között. Az egyik legismertebb ezek közül az „eső-csináló” története.

A.

A rabbik ezt tanították: Egyszer, az Ádár [hónap] nagy része már eltelt, s még mindig nem esett az eső. Ekkor elküldtek Honiért a körhúzóért [s ezt mondták:] Imádkozz, hogy essen az eső! Imádkozott, de az eső nem esett. Húzott egy kört, s a közepére állt, amint Habakuk próféta tette, amint [az Írás] mondja: ŐRHELYEMRE ÁLLOK, A FALRA. Így imádkozott: Világ Ura, gyermekeid hozzám fordultak, hogy kérleljelek értük, úgy mint aki Hozzád tartozik. Esküszöm a Te nagy nevedre, hogy nem mozdulok innen addig, míg gyermekeiden meg nem könyörölsz! Ekkor cseperegni kezdett az eső.

B.

Tanítványai ezt mondták: Mester, láttunk téged és nem haltunk meg. Mégis úgy tűnik, az eső csak azért eredt el, hogy esküd alól feloldjon Téged. Ekkor [ismét] imádkozott: Nem így [nem magamért] imádkoztam, hanem a forrásokért, a sírokért, s a magaslatokért! Ekkor viharos eső támadt, a cseppek akkorák voltak, mint egy hordó szája, s a bölcsek úgy találták, hogy egyik [csepp] sem volt kisebb egy lognál [fél láternél].

C.

Tanítványai ezt mondták: Mester, láttunk téged és nem haltunk meg. Mégis úgy tűnik, az eső csak azért eredt el, hogy megsemmisítse a világot. Ekkor ezt mondta: Nem ezért imádkoztam, hanem jóakarattú, áldásgazdag és szívesen látott esőért. Ekkor úgy kezdett esni, ahogy [másor] szokott, annyira, hogy a nép az eső miatt felhúzódot a Templombegyre.

D.

Ezt mondták Honinak: Mester, amikor kérted, esett az eső, most kérd, hogy maradjon abba! Ezt felelte nekik: Úgy hagyományozták [tanították] nekem, hogy a jó túláradása miatt az ember ne imádkozzék. De azért hozzatok nekem egy hálaáldozati fiatal bikát! Rátette mindkét kezét, és így szólt [Istenhez]: Világ Ura, néped Izráel, akit kivezettél Egyiptomból, nem képes sem a jó, sem pedig a büntetés túláradását sem elhordozni. Ha megharagszol rá, többé nem létezhet. Ha a jó átzúdul rajta, akkor sem állhat meg. Tetszésed szerint lehetne, hogy az eső abbamaradjon, s a világ megkönnyebbüljön! Azonnal szél támadt, elűzte a felhőket, s kisütött a nap. A nép kiment a mezőre, szivacsot és gombát gyűjteni.

E.

Simon ben Setah kiigazította [megkritizálta]: Ha nem Honi lennél, száműzetnélek! Ha úgy lehetne, mint Illés idejében (1Kí 17,1), amikor az eső kulcsa Illésnél volt, s nem gyaláztatna Isten neve általad! De mit tehetek most, amikor mint durcás gyermek Isten

elé állsz, s Ő teljesíti kívánságodat. A gyermek ezt mondja: Atya, fürdöss meg engem meleg fürdőben, moss meg engem hideg vízben! Adj nekem diót, mandulát, barackot és gránátalmát! S [az atya mindezt teljesíti neki.] Rólad mondja az Írás: Örülhetnek szüleid, ujjonghat anyád, aki szült (Péld 23,25)!³

A történet az aggáda több módszerét is használja, például a *tömörítést*. A történet felépítése erősen drámai. Mivel nincs hely a bőbeszédűségre, a szerkesztés szinte balladaszerű, ezért megfogalmazható képszerűen.

A kifejezéseket sokszor dekódolni kell. Ilyen történetünkben egy található, amelyet a tanítványok többször is megismételnek: אמרו לו תלמידיו: רבי ראינוך ולא נמות. A mondatot az Epstein-féle kiadás is többértelműnek nevezi. Háromféle megoldás jöhet szóba:

- ❖ Láttunk téged [s azt, hogy] megmentettél bennünket a haláltól. Értelme: Honí legitim imádságának *csodatévő* ereje van.
- ❖ Rási álláspontja: megőriztél attól, hogy vétkezzünk [szó szerint: alámerüljünk]. Értelme: a közbenjáró imádságnak *preventív* ereje van.
- ❖ Számunkra, bár a legmerészebb, de a leginkább elfogadható megoldás. Testi szemmel látni és meghalni, Istennel kapcsolatos tétel. Ez most kiterjed a közbenjáróra, is. Honí nemcsak legitim, hanem közbenjárásakor közelebb áll Istenhez, mint az emberi szférához. Értelme: A (közbenjáró) imádságnak – az imádkozó számára is! – *transzformáló* ereje van.

Végül az aggáában gyakran szerepel meghökkentő, vagy szerencsésebben kifejezve a realitásba visszazökkentő elem, amelyet röviden *paradoxális* elemnek nevezhetünk. Ez itt a „kollegiális kritika”, amely – látszólag – összefüggés nélkül csatlakozik a történethez. Funkciója szerint, mintha meg akarná őrizni a hallgatót/olvasót a felelőtlen „happy and”-tól.

A szöveg megérdemelne egy strukturális elemzést, s nem lenne érdemtelen aggádikus konkordanciát készíteni az itt előforduló motívumokról, de ez meghaladja a mostani előadás kereteit. Itt legyen elég annyi, hogy megemlítjük, Honí fia több alkalommal, sőt egyszer leánya is szerepel az aggáában. A DeutR XI:10 a bűnbocsánat hasonló „kikényszerítését” Mózesnek tulajdonítja. Magát Honít egy arról szóló felsorolás említi, hogy kit milyen okból lehet exkommunikálni (bBer 19a).

A rabbinikus herméneutika klasszikus szabályai közül, a harminckét middótból két érdekesebbet említsük meg:

- ❖ *Notarikon* („gyorsíró”). Egy szóban szereplő betűk, más szavak kezdőbetűi.

³ bTa'an 23a.

[3,3]

Dávid óta fiát, Salamont, s ezt mondta neki: Aki gyalázatosan szidalmazott. Mit jelent a נִמְרָצָה? Ez egy notarikon. נִמְרָצָה [házaságtörő] מוֹאֲבִי [moábita] רִצָּחוֹ [gyilkos], צוֹרֵר [szorongató], גַּלְזָנוֹס [gyalázatos].⁴

A karmesternek. Fúvós hangszerre. R. Jósua ben Lévi mondta: 'A הַנְחִילוֹת egy notarikon. A ה a Tóra öt könyvét jelenti, a נ Peszah és a Hetek Ünnepe közti ötven napot, a פ a körülmetélés nyolc napját, a י a Tíz Igét, a ל a harminc igazat – mint például Ábrahám –, akik nélkül hiányos lenne a világ, amint mondja: *Ennyi utódod lesz*, és ismét: *Ábrahámtól nagy nép leszel* (MTeh 5,5). A szavak értéke harminc.

❖ *Gematria.* Egy szót alkotó betűk számértékét összeadva, megfelelő számértékű más szó keresése, s így a két azonos számértékű szó közötti összefüggés megtalálása.

Ki vezette ezeket a harcokat? [...] R. Jósze ben Kizma mondta: Csak szolgálja Eliézer volt vele, senki más. A név számértéke, [(200) ר (7) ז (70) ע (10) י (30) ל (1)] 318.

Számunkra azonban nemcsak maguk a szövegek érdekesek, hanem az a módszer, ahogyan az aggáda keletkezik. Példánk megmutatja, milyen messze juthat az aggáda eredeti kiindulópontjától – antropológián, misztikán, mágián keresztül – az egész világon ismertté vált legendáig.

1. A Gólem⁵

A Gólem fogalmát Gustav Meyrink huszadik századi regénye tette széles körben ismertté. Ennek azonban hosszú előtörténete van. Már 1808-ban J. Grimm így ír: *A lengyel zsidók bizonyos imádságokat mondanak, és böjtnapokat tartanak, egy cserépből és agyagból készült ember miatt, aki ha elmondják fölötte Isten csodatévő nevét, megelevenedik. Beszélni nem beszél, de megérti, amit beszélnek vagy parancsolnak. Gólemnek nevezik, [...] minden házimunka elvégzésére használják. Egyedül soha nem mehet ki a házból. Homlokán az אִמְתָּה (valóság/igazság) feliratot viseli. Egyre hízik, egyre nehezebb lesz, s erősebb a házban lévőknél. A tőle való félelem miatt leveszik az első betűt, s így nem marad más, mint מָתָה (halál/halott). Ettől összezuhan, és ismét cseréppé válik. De valaki gólemje egyszer akkorára nőtt, s gondatlanságból [még tovább] hagyta nőni, hogy a homlokát már*

⁴ MTeh 3,3.

⁵ Gershom Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Suhrkamp 1973. 209–261.

többé nem érhatték el. Ekkor [gazdája] tőle való féltében úgy határozott, hogy kihúzza a csizmájából, abban a hiszemben, hogy [...] elérheti a homlokát. Így is történt, s az első betű szerencsésen lekerült róla. Azonban az egész agyagtömeg a zsidókra zuhant, s agyonnyomta őket.

Grimm összefoglalja mindazt, amit a Gólem alakjáról ekkor tudni lehet. Nyilván nem jutott eredeti forrásokhoz, így tudósítása inkább etnográfia jellegű.

A rabbinikus – aggadikus magyarázat szoros összefüggést lát a gólem és az első ember között. Mindkettő földből való, s oda tér vissza. Korabeli filológiára támaszkodva ez Ádámnál nyilvánvalóbb, neve (אדם) a termőföldből (אדמה) származik. Nyilvánvaló azonban a különbség is: Ádám „élő lélek (נפש חיה)”, az isteni lehelettől kapva a beszéd és az élet lehetőségét. Az ember léte kétoldalú, ehhez segít a középkori kabbalisták magyarázata az Ézs 14,14-hez: אֲנִי אֶלֶּה לִבְמִיתָ יַעֲבֹד מֵהָלַע לִי אֶת אָדָם. Az a jelentése itt nem pusztán a hagyományos „hasonlóvá leszek”, hanem ez feltételhez kötődik, s ez a jó szabad választása, mert ez az ember feladatának valódi betöltése. Talán Philónnál is a jóbi textus cseng vissza, amikor az ember materiális voltát meg nem tagadva arról beszél, hogy ez matéria ugyan, de nem akármilyen, a legjobb ami létezik, így finomítva a Jóbnál szereplő „sarat” (מַחֲמֶרֶת) *Meggondolandó, hogy Isten ezt az ember alakját a legnagyobb gondossággal akarta megteremteni, és ehhez nem a földi por legjobbját vette, hanem az egész föld legjobbját, az őszanyag legtisztábbját, és elkülönítette a legfinomabbat, azt, amely legjobban hasonlított az Ő alakjához.*⁶

A talmudi aggáda tudni véli a gólem keletkezésének pontos idejét is. A szó csupán egyszer fordul elő a Héber Bibliában: לִמְיֹרְאֵי יָד Formátlant, alak nélkül jelent, s csak később próbálkoznak az „embrió” fordítással, ami erősen kétséges, mert semmi nem ad útmutatást afelől, hogy לִמְיֹרְאֵי valójában mit is jelent. A Talmudban bukkan fel az a gondolat, hogy Ádám lenne a gólem teremtésének egy kezdetleges fázisában. A Talmud így írja le Ádám teremtésének első tizenkét óráját:⁷

Aba bar Hanina mondta: A nap tizenkét órából állt: Az első órában összetorlódott a föld, a másodikban gólemmé lett, kialakulatlan masszává, a harmadikban kialakultak tagjai, a negyedikben lelket kapott. Az ötödikben lábra állt, a hatodikban nevet adott az élőlényeknek, a hetedikben mellékerült Éva, a nyolcadikban ketten fekiüdtek az ágyba, s négyen keltek fel onnan, a kilencedikben elhangzott a tilalom, a tizedikben áthágták azt, a tizenegyedikben ítélkeztek felettük, a tizenkettedikben kiűzték őket a Paradicsomból, amint [az Írás] mondja: HA AZ EMBER TISZTESSÉGBEN VAN IS, NEM MARAD MEG [וְאִם יִרְבֶּה לִי יִי] (Zsolt 49,13). A nehézséget a „nem marad meg” helyes fordítása

⁶ De opificio mundi 137. §.

⁷ bSzan 38b.

okozza. A לֹא-יָרֵךְ jelenthet éjszakázást, helyben maradást is. A יָרָךְ pedig pompát, értéket, de dicsőséget is. Ezért a kifejezés így is fordítható: Egy napot sem töltött [tovább] a dicsőségben – azaz a Paradicsomban. A gólem-lét erősen behatárolt, értelmes, és önálló döntésre való képesség nélküli.

Az aggáda ismeri az ellenkező véletet is.

Egy második századi midrás szerint a gólem kozmikus vonásokat is mutat: *R. Tanhúma mondta R. Eleázár nevében: Abban az órában az Örökkévaló Ádámot teremtette, gólemként teremtette meg, s az elért a világ egyik végétől a másikig, amint [az Írás] mondja: יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יָרָךְ R. Júda bar Simon mondta: Mikor Ádám [még csak] gólemként hevert az előtt, aki szavával a világot teremtette, [az Örökkévaló] megmutatta neki a nemzedékeket, s azok bölceit, bírúit és vezéreit.*

Egy midrás-töredék, amely az elveszett מדרש אנכר fönnmaradt darabja, is hasonlóképpen ír: *R. Berakja mondta: Amikor Isten meg akarta teremteni a világot, nem mással kezdte a teremtést, mint az emberrel, s először gólemmé teremtette őt. Nekilátott, hogy lelket adjon bele, [s ekkor] így szólt [magában]: Ha most [lábra] állítom, azt mondhatják, társam volt a teremtésben. Hagyom, hogy gólem maradjon, amíg mindent megteremték. Amikor mindent megteremtett, az angyalok ezt mondták: Nem teremtesz embert, amint ezelőtt megmondtad? [Isten] így felelt: Már rég megtettem, csak az hiányzik, hogy lélek töltsé be. Betöltötte lélekkel, [lábra] állította, s benne egybefoglalta a világot. Vele kezdte, vele végezte, amint [az Írás] mondja: ELŐL ÉS HÁTUL KÖRÜLZÁRTÁL [EGYBEKÖTÖTTÉL] ENGEM (Zsolt 139,5). A döntő pont tehát a lélek birtoklása, s ezt a motívumot az aggáda nem hagyja kihasználatlanul. A bibliai tudósítással ellentétben ez a lélek – bár itt szerencsésebb lenne nem lélekről beszélni – egyfajta „földszellem”, amely beköltözik Ádámba.*

Végezetül lássunk két „kakuktkojást”! Az első világos példája az aggáda teremtető és sokszor határtalan fantáziájának.

2. Salamon trónja

Ez Salamon, a nagy király, aki elkészítette a királyság nagy trónját, bevonattatta Ofírból való jó arannyal, berillkövel rakatta be, alabástrommal rakatta ki, smaraggdal, karbunkulussal, berilllel és gyönggyel, mindenféle drágakövel. Egy királynak sem volt olyan, mint ahogyan ezt készítették, és egy király sem állított föl ehhez hasonlót.

Tradicionális, a bibliai tudósítással nem ellenkező kép. Salamon gazdagsága és pompája minden elképzelést felülmúl. A kiindulópont a bibliai szövegben gyökeredzik, innen kezdve a képek elágaznak, nehezen vezethetők vissza ez eredeti forráshoz.

Ez volt a trón mintája: Tizenkét arany oroszlán állt rajta, velük szemben tizenkét arany saskeselyű. Egy oroszlán szemben egy saskeselyűvel, egy saskeselyű szemben egy oroszlánnal, így állították föl őket egymással szemben. Az arany oroszlán jobb mancsa [szemben volt az arany saskeselyű bal szárnyával, és az arany saskeselyű jobb szárnya szemben az arany oroszlán bal mancsával.]

Az oroszlánok száma hetvenkettő volt, és saskeselyű is hetvenkettő. A trón tetején egy korong volt a király ülőhelye fölött. Hat lépcsőfoka volt, amint meg van írva: »ÉS KÉSZÍTETT A KIRÁLY NAGY ELEFÁNTCSONT TRÓNT... HAT LÉPCSŐFOKA VOLT A TRÓNNAK« (1Kir 10,18k). Az első fokon egy arany bika volt, vele szemben egy arany oroszlán, a második fokon egy arany farkas, vele szemben egy arany bárány, a harmadikon egy {arany} párdúc, vele szemben egy arany {szopós} kecskegida, a negyedik fokon egy arany sas, vele szemben egy arany páva, az ötödiken egy arany macska, vele szemben egy arany kakas, a hatodikon arany héja, vele szemben egy arany veréb.

Egymással szemben ragadozók és zsákmányok, mind-mind az aggádikus szövegek kedvelt motívumai. Az utolsó pár – héja és veréb/galamb – számos szövegben, mint az ellenséges hatalom és Izráel közössége jelenik meg.

A trón tetején volt egy arany galamb, amely egy héját tartott a kezében (!), a jövőben így lesz minden nép és nemzet, amely Izráel kezébe adatik. A trón fejénél, arany mécses állt füzérekkel ékesítve, lámpáival, almáival, díszével, lapocskáival, kelyheivel és virágaival. A mécses egyik oldalán hét kar volt, amelyen a világ hét atyját ábrázolták. Neveik: Az első, Ádám, Noé, a nagy Sém, Ábrahám, Izsák és Jákób és Jób vannak közöttük. A mécses másik oldalán egyéb ágak voltak, amelyeken a világ hét kegyesét ábrázolták. Neveik: Lévi, Kehát, Amrá, Mózes, Áron és Eldád, Médád és Haggai, a próféta vannak közöttük. A lámpák fejénél arany tál volt, megtöltve tiszta olívaolajjal, s azokat Templom lámpásaival gyújtották meg.

Ettől lejjebb nagy arany medencét készítettek, amit megtöltöttek tiszta olívaolajjal, s ebből vettek a mécses lámpáisaiból, s Élit a főpapot ábrázolták rajta. A nagy arany medencéből két arany ág indult ki, amelyeken Éli két fiának, Hofninak és Pinhásznak képét ábrázolták.

A „kegyesek katalógusa”, néhány kakukktójással, mint például Éli két fia, akiket valószínűleg azért kellett kicsit retusálni, mert a papi nemzetségre negatív kritikák voltak.

Két arany ág indult ki az arany medencéből, amelyre Áron két fiát, Nádábot és Abihút vették (?), és két ülés [is], egyik a főpapé, a másik pedig a papok fejéé. A trón fejénél hetven arany trónszék volt, ezen ült a Szanhedrin hetven [tagja, akik] törvényt hirdettek Sala-

mon előtt, s a tenger két leánya⁸ ült a király füléhez, hogy meg ne rázkódjon. A trónra fölüli huszonnégy arany szőlővesszőt raktak, amelyek árnyékot nyújtottak a királynak.

Amikor a király bármelyik kedvelt helyére kívánt menni, a trón az alatta lévő kerek [segítségével] elindult. Ha föllépett az első lépcsőfokra, egy ezüsből való bika fölemelte a lábát a másodikra, a másodikról a harmadikra, a harmadikról a negyedikre, a negyedikről az ötödikre, s az ötödikről a hatodikra. A hatodikról sas[ok] jöttek, megragadták, fölvitték és fölültették a trónra. S ezüst kígyó volt a kerékben. Amikor a királyok meghallották a király trónjának hírért, összegyűltek mind egybe, meghajtották magukat, és ezt mondták: „Egy királynak sincs olyan trónja, mint amilyenre ezt készítették, s egy nép sem képes olyat csinálni, mint ez!” Amikor a királyok megpillantották a király trónjának dicsőségét, hódoltak annak, aki az egész világot teremtette.

Szinte tervrajzszerű leírása a „Salamon-mobilnak”, némi reminiscenciával az Ezékiel második fejezetéhez. Ehhez egy tradicionális motívum csatlakozik: Az idegen királyok hódolnak Salamon nagysága és bölcsessége előtt. Ez azonban csak visszefénye YHWH dicsőségének és hatalmának, s ezt az idegen királyok is elismerik. Ez az elem visszavezet bennünket, a bibliai gondolkodás világába.

Ha a király fölment, és a királyság trónjára ült, visszatért a nagy sas, megragadta a királyság koronáját, és Salamon király fejére tette. Ekkor a nagy kígyó megcsikordította a gépezetet, az oroszlánokat és a sast a szerkezet fölemelte, s azok árnyékot nyújtottak a király fejének. Ekkor az arany galamb leeresztett egy oszlopot, kinyitott egy ládát, vette a Tóra tekercsét, s a király kezébe tette, hogy beteljesedjék, amit Mózes mondott: »És nála volt [a Tóra], s olvasott abból életének minden napján«, ezért megsokasodtak életének napjai, uralkodása és fiai Izráelben. [v.ö. Deut 17,20]

Minden technikai megoldás, műszaki kivitelezés csak egy célt szolgál, a Tóra tanulmányozását. E felé kell mindennek mutatnia, hiszen ez az élet igazi értelme. Azt, hogy ezt az író igen fontosnak tartja, a bibliai textushoz való visszacsatolás is mutatja.

De ha eljött a főpap, hogy üdvözlje Salamont, mind a vének leültek a trón jobb és a [főpap] baloldalára, és beléptek a tanúk, akiknek a király előtt vallomást kellett tenniük, megcsikordultak a szerkezetek, és elfordultak a kerek. Bőgni kezdtek a bikák, hörögni az oroszlánok, szagatni a farkasok. A bárányok ökleltek. A párducok kitépték szájukat, a bakok sírtak, a macskák nyávogtak. A pávák rikoltoztak, a kakasok kukorékolnak, a héják vagdostak, a verebek csiviteltek, hogy a tanúk szívét megreemtessék, hogy ne tehessenek ha-

⁸ V.ö.: bBek 8a.

mis vallomást. A tanúk ezt mondták szívükben: „Igaz vallomást teszünk, mert ha nem, a világ miattunk semmisül meg.” Az oroszlánok jó illatú füstöt okádtak, míg fölvonult Salamon király, hogy a király trónjára üljön. Egy királynak sem volt ilyen trónja.

A szerkezet gyakorlati célt is szolgál, mint a pszichológiai meggyőzés eszköze, hiszen kivehetné magára, hogy a világ az ő hamis tanúvallomása miatt hulljon a kárhozatba? A lényeg azonban világos: a földi királyok között nincs nagyobb Salamonnál, s ő YHWH-nak és az ő Tórájának szolgálja!

3. Aggáda a határon túl

Nem kerülhető meg a kérdés, hogy jelentőséggel bír(hat)-e az aggáda, akár mint jelenség, akár mint írásmagyarázati módszer az ŰSz – s így a keresztény teológia – számára? Az ötletnek pártolói és ellenzői egyaránt akadnak. Mivel az előadás témája a zsidó aggádikus írásmagyarázat, így nem mehetünk a probléma részleteibe. Álljon itt néhány sornyi elvi alapvetés és egy példa. Mindkettő, egy evvel a területtel évtizedek óta foglalkozó holland szerző művéből való.⁹ Ami számunkra szokatlan lehet, hogy nem különbözteti meg az aggáda és a midrás fogalmát, illetve kombinálja – sokszor összekötve használja – a kettőt. Elvi álláspontja a következő: a midrás elbeszélés formáját veheti föl... Ekkor aggádáról vagy aggádikus midrásról beszélünk. ... Általában az aggádikus midrás három típusát különböztethetjük meg.

3.1. Bibliai midrás

Itt olyan midrás-elbeszélésekről van szó, amelynek alakjai jelentős szerepet játszanak a 7 תנן-ban. Ezek a midrás-elbeszélések a bibliai szöveg tényeihez kapcsolódnak. Bibliai verseket és elbeszéléseket kötnek össze, és kitöltik azt, ami első látásra a bibliai elbeszélésből hiányzik. Az ilyen értelmű midrás az evangéliumban nem, vagy csak igen ritkán fordul elő.

3.2. Történeti midrás

Olyan midrás-elbeszéléseket értünk ez alatt, amelyeknek eseményei és személyei az elbeszélő számára friss, posztbiblikus időből származnak. [...] Ezeket szavak, képek és elbeszélések segítségével kötik többé-kevésbé, a 7 תנן elbeszéléseihez. Ez történik például a karizmatikus Hanina ben Dószáról szóló történetek esetében. Az ag-

⁹ Peter van 't Riet: *Het evangelie uit het leerhuis van Lazarus*, Ten Have, Baarn 1996., W. J. Barnard–Peter van 't Riet: *Zonder Tora leest niemand wel*, Kok, Kampen 1986.

gáda gyakran kapcsolatba hozza őt Illéssel. [...] Az egyik elbeszélés előadja, hogy Jóhanán ben Zakkáj fia megbetegedett. Az apa így szólt hozzá: Fiam, Hanina, imádkozzál érte, hogy élhessen! Ezután ezt olvassuk: *[Hanína] fejét a térdei közé hajtotta, és imádkozott, s a fiú életben maradt.* Ezt a fajta imádságot Illésnél is megtaláljuk, amikor esőért imádkozik a Baál papokkal való összezsapáskor a Karmelen (1Kir 18,42). Illéshez hasonlóan befolyásolni tudta az esőt s a szárazságot. A BT-ban ezt olvassuk:¹⁰ *Egyszer Hanína ben Dósza úton volt, s esni kezdett. Ekkor ezt mondta: Világ Ura! A világnak jól megy, csak Hanína szenved szükségét! [Ekkor] az eső elállt. Amikor hazaért, ismét így szólt: Világ Ura! Az egész világ szükségben van [a szárazság miatt], csak Hanínának megy jól.* Más helyen ezt olvassuk:¹¹ *A világ Áháb és Hanína ben Dósza miatt teremtetett. A jelenvaló világ Áháb miatt, s az eljövendő világ Hanína ben Dósza miatt.* Ilyen történeti midrás képezi az evangélium jelentős részét, melyben Jézus a legfontosabb személy. Mellette több esetben Keresztelő János és néhány tanítvány a főszereplő. Így azonosítja Máté Keresztelő Jánost Illéssel, míg János számára Jézus az Illés-modell.

3.3. Fiktív midrás

Végül megkülönböztetünk fiktív midrást, vagy fiktív aggádát, amely nem bibliai vagy történeti eseményekkel és személyekkel foglalkozik, hanem kizárólag fiktív eseményekkel és személyekkel. [...] Számos ilyen fiktív midrás található a rabbinikus iratokban és a szinoptikus evangéliumokban egyaránt.¹²

A szerző az ÚSz-ben megjelenő midrás/aggáda négy jellemzőjét fogalmazza meg:

A 777 mint kiindulópont

Az elbeszélések szorosan kapcsolódnak a Héber Biblia történeteéhez. A háttér gyakran a Tóra és a Próféta világ. A szereplők modellezése a 777 szereplőire való tekintettel történik.

A történelem transzformációja

A história eseményei tantörténetekké válnak a következő nemzedékek számára. Ez, a jelenre és a jövőre számára való didaktika az aggádikus midrás valódi tartalma.

Didaktikus-polémikus jelleg

A helyes életvitel kiválasztása helyes döntéshez segít. A nem helyes út bemutatása és elutasítása megóvjá a hallgatót attól, hogy csapdába essen.

Véleménykülönbség és szabad diszkusszió

¹⁰ bTa'an 24b.

¹¹ bBer 61b.

¹² Peter van 't Riet, i. m. 21–23 l.

Az aggáda/midrás általános módszere, az anlizis és ítéletalkotás. Ez természetesen szerző(k)tól, információiktól, (elő)ítéleteikről függ(het). Ugyanazon esemény vizsgálatát más szerző vagy szerzői csoport másképpen végezheti, más kapcsolópontokat választ a Héber Bibliából, s nyilvánvalóan más következtetésekre jut. Ez megteremti a véleménykülönbség és a szabad vita lehetőségét. Ez a rabbinikus hermeneutika és teológiai gondolkodás egyik legfontosabb eleme. Ilyen értelemben az ÚSz-ben, s különösképpen a szinoptikus evangéliumokban szereplő történeteknek, nagy szerepük van.

3.4. Egy példa Máté evangéliumából

Máté evangéliumának 23. részében a 35. versben ezt olvassuk: *Zakariás a Berekiás fia, akit a templom és az oltár között megöltetek.* Feltételezve, hogy az ószövetségi könyv szerzőjéről van szó, aki Kr. e. 520 táján élt és működött, néhány nehézség merül fel. A próféta haláláról, még inkább mártírháláláról a Héber Biblia semmit sem tud. Miért tartotta Máté fontosnak ezt feljegyezni? Hasonló halálról van említés: a 2Krn 24,20–21 ír Zakariásról, a Jójáda fiáról, aki a Templomban halt meg. Főpap volt 830 körül, a Máté által említett másik Zakariásnál jó 300 évvel korábban.

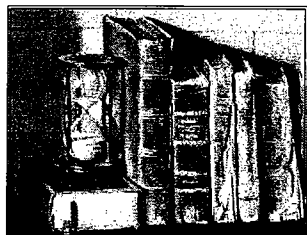
Talán tévedett Máté, s összekeverte a két személyt? Vagy esetleg mindketten a Templomban végezték? Ez utóbbi nem valószínű, mert ezt a Héber Biblia nem hagyta volna említés nélkül, s azt sem, ha Zakariás próféta olyan konfliktusba keveredett volna bárkivel is, amely ilyen erőszakos és brutális halálhoz vezetett volna. Véleményünk szerint Máté csak azt tette, amit az aggáda számtalan esetben: egybeűzött két történetet. Mindketten ugyanannak az ideális típusnak a megtestesítői, melynek a hallgatók számára tanulságul kell szolgálniuk. A rabbinikus hagyomány a prófétát is a templomi áldozattal hozza kapcsolatba, s a két alakot azonosítja egymással, s az Ézs 1,8 bevonásával egy harmadik Zakariást is bevon a képbe.¹³

4. Összegzés

- (a) Az aggáda – az általános vélekedéssel ellentétben – nem választható el tökéletesen a halákától. Főleg a midrás irodalomban a két műfaj teljesen legálisan keveredik. Óvatosan kell bánnunk az analízissel, nehogy erőszakosan szétszakítsuk azt, ami a szerző szándéka szerint egybetartozik.

- (b) Az aggáda egyfajta „elszabadult haláka”. Ebben segíti a műfaji sokszínűség, amely lehetővé teszi, hogy a haláka merev határait kinyissa, vagy legalábbis átjárhatóvá tegye.
- (c) Nevezhetjük az aggádát didaktikus halákának is, amelynek visszacsatoló pontja nem a statikus legalitás, hanem sokkal inkább a Tóra alkalmazott szelleme.
- (d) Az aggáda legnehezebben kontrollálható eleme a fantázia, amely ebben az esetben nem pusztá önkényesség, hanem a kor gondolkodásának megfelelően a materiális és imaginárius világ egymásnak való megfeleltetése.
- (e) Végül pedig az aggáda mindenképpen túlmutat önmagán egyfajta eszkatologikus reménység felé, olyan *modus vivendi*, amely tanulságul szolgál azoknak, akik az életet csupán törvényes és törvényeskedő alapon kívánják szabályozni, ezzel a nem túl kanonikus, de igaz tanulssággal az élet mégis mindig több, mint a tan!

Produced with Scantopdf



Nagy L. János: Nyelvészeti, retorikai és szemiotikai elemzések az evangéliumok nyelvéből¹

Az evangéliumok szövege a kutatók és a kutatások igen jelentős számát inspirálta és inspirálja. A korábbi vizsgálatokban a szövegek létrejöttének kritikai elemzése, a különböző kiadások előkészítése, majd az egyes nemzeti nyelvekre fordítás kérdései kerültek az érdeklődés középpontjába. A mai kutató sem tekinthet el tekintélyes és sikeres elődeinek több könyvtárnyi eredményétől, az ő nézőpontjának megvilágítása megköveteli, hogy filológiailag pontosan és elméletileg világosan fejtse ki megközelítésének teoretikus alapjait, a hivatkozott szöveg(változat) jellemzőit, az elemzéseinek céljait, az általa követett metodikai eljárásokat, az általa elért új eredményeket, elkülönítve elődeinek eredményeitől.

1. Mit nem vizsgálunk, s mit vizsgálunk?

Minthogy a szövegkritikához nem rendelkezünk elégséges nyelvi ismerettel (például a szent nyelvek ismeretével), ezért az egyetlen ésszerű megoldást választjuk: mindig pontosan megjelöljük, kinek melyik magyarázatában, melyik szövegkiadás szerint vesszük a nyelvi megfogalmazásokat. Így saját lehetőségeink szerint járunk el (nem lépünk túl kompetenciánk határait), s egyúttal az olvasó számára félreérthetetlenek lesznek a forrásaink.

Ugyancsak nem rendelkezünk a fordítások elemzéséhez az élő nyugati nyelvek olyan szintű ismeretével, hogy saját vizsgálataink alapján releváns megállapításokhoz juthatnánk: ezért csak kismértékben kívánunk foglalkozni a fordítások kérdéseivel. Ez a megközelítés feltétlenül gyengébb érvekkel védhető, mint az előző. Ennek tudatában is félreérthetetlenül jelezhetjük elemzéseink minden fázisában, hogy melyik fordításnak melyik kiadását használjuk: így elkerülhetővé válik a magyar nyelven hozzáférhető különböző fordítások összetéveszthetősége. Hasonlóképpen nem kívánjuk összevetni az egyes felekezetek fordításait sem.

¹ A cikk magva a 2004. augusztus végi szegedi biblikus konferencián hangzott el, szövegtani érdeklősége miatt a Szemiotikai Szövegtan 16. kötetében (Szeged 2005) is olvasható.

Az előbbi megállapításainkhoz tegyünk hozzá még egy megszorítást: a magyar nyelvű szöveg(részlet)ek elemzésében csupán egy-egy alkalommal folyamodunk nem magyar nyelvű adatokhoz magyarázat céljából. Ekkor az értelmezés alapjául szolgáló megfogalmazások magyar nyelvű anyaga a szemantikai érvelésben nem nélkülözheti az eredeti(bb) nyelv formáinak tanúságát.

Az alábbiakban az elemzéseink alapja a nyelvészeti megközelítés lesz, kompetenciáknak megfelelően. A nyelvi anyag tüzetes vizsgálata kiegészül a szemiotikai szempontok érvényesítésével: a szemantikai érveléshez pragmatikai csatlakozik. Az adott szövegmondatok pragmatikájában külön-külön érvényesítjük a bibliai irodalmi szöveg műfaji sajátosságait és kontextuális összefüggéseinek jellemzőit. A retoricitás nézőpontja kapcsolódik az eddigiekhez, az értelmezés ugyanis olykor a bibliai beszédhelyzet releváns új tényezőinek figyelembevételét is igényli. Ez a szituacionális megközelítés egyrészt magából a Jézus Krisztus-i parabola élőbeszédének valóságából következik, másrészt az adott szöveghelyek pragmatikájának számunkra megközelíthető (és az értelmezésben figyelembe vehető) adataiból kikövetkeztethető.

Úgy véljük, ilyen módon a magyar nyelvű bibliai szövegekben megvalósítható az az augustinusi négyes, amely szerint a név, a dolog, a név ismerete és a dolog ismerete együttesen jelenhet meg. (Augustinus: A Tanítóról, 9,27.)

A hivatkozott szövegek a modern katolikus fordításból valók: ennek csupán az az indoka, hogy ezt ismerjük leginkább. Ez a fordítás a Szent István Társulat 1997-es szövege, a Biblia 5.0 CD-n (Folio Views adatbázis).

2. A nyelvi elemzés anyaga és céljai

Gondolatmenetünk kiindulásául az a jelenség szolgál, hogy számos magyar alárendelő mondatunkban két változat lehetséges: az egyik vonatkozó mellékmondattal, a másik feltételes mellékmondattal áll. Ilyen az ismert mondás: „*Ki kutyával játszik, bot legyen kezében. / Ha kutyával játszol, bot legyen kezedben.*” (O. Nagy Gábor 1976: 406.) Ez a feltételes jelentés akkor is megőrződik, amikor a „ha” elem nem explicitálódik, rendszerint az előrevetett vonatkozó mellékmondatban. Például:

- (1) *Akinek vaj van a fején, ne menjen a napra!* (O. Nagy Gábor 1976: 708.)

Azt jelenti, hogy 'ha valaki...', s azt is: 'mindaz, aki...' E szempontból sajátos azoknak az idiómáknak a két változata, amelyek hol feltételes, hol vonatkozó kötőszóval állnak. A fenti példában:

- (1a) *Ha vaj van a fejedben, ne állj a napra!* (O. Nagy Gábor 1976: 708.)

2.1. A történetiségben van előzménye ennek a nyelvi megformálásnak, ilyenek a „ha ki” kezdetű mellékmondatok. Forrásuk a Vulgatában a „si quis” kezdetű szerkezet. Ezek eredete a görög kötőszó, a „hos(tis) an” /a koinéban: „hos(tis) ean”/ a vonatkozó mellékmondatokban, amelyeknek feltételes jelentésük is van: 'aki csak' = 'ha valaki'. (Köszönöm Benyik György szíves nyelvi eligazítását.)

Hasonlít ehhez az (1)-hez a következő szerkezet, elől álló főmondattal:

- (2) „Azért hiszel, mert látsz? Boldog, *aki nem lát és mégis hisz.*” (Jn 20,29)

Értelmezésében a megengedés = az ellentéttel kombinált feltételesség: 'ha valaki nem lát, és mégis hisz'. Sőt így is: 'mindaz, aki nem lát, és mégis hisz'.

2.2. Beágyazódva, egészében indoklasként:

- (3) „Ne tiltsátok meg, mert *aki nincs ellenetek, az veletek van.*” (Lk 9,50)

Értelme: 'ha valaki nincs ellenetek, az veletek van.' A kitett utalószó kissé korlátozza a jelentést: arra személyre, akiről előzetesen szó volt. Az ige + argumentum – argumentum + ige megfordítás szerepe fontos (l. később).

2.3. Két ilyen szerkezet együttese, párhuzammal és ellentéttel:

- (4) „*Aki felmagasztalja magát, azt megalázzák, aki pedig megalázza magát, azt felmagasztalják.*” (Mt 23,12)

Azaz: 'Ha valaki felmagasztalja magát', illetve: 'Mindazt, aki felmagasztalja magát...'

2.4. Az előző szerkezethez hasonlít az alábbi:

- (5) „Neked adom a mennyek országa kulcsait. *Amit megkötsz a földön, az a mennyben is meg lesz kötve, és amit föloldasz a földön, az a mennyben is föl lesz oldva.*” (Mt 16,19)

Azaz: 'Ha valamit...' és 'ha valamit...'. Felhívjuk a figyelmet a chiasztikus szerkesztésre (*amit megkötsz a földön – az a mennyben is meg lesz kötve, és amit föloldasz a földön – az a mennyben is föl lesz oldva*); erre később visszatérünk.

2.5. Az evangéliumok textusában gyakori jelenség, hogy a párhuzamos és ellentétes tartalmú szerkezetek sorozatokba rendeződnek. Pl. az alábbi versekben előbb vonatkozó, majd feltételes mondatok sorakoznak, a feltételesek második személyben fogalmazva. (A számunkra fontos kötőszókat kiemeltük.)

- (6) **Aki** tehát csak egyet is eltöröl e legkisebb parancsok közül, és úgy tanítja az embereket, azt igen kicsinek fogják hívni a mennyek országában. **Aki** viszont megtartja és tanítja őket, az nagy lesz a mennyek országában.

Ezért mondom nektek: *ha* igazságotok nem múlja felül az írástudókét és a farizeusokét, nem juttok be a mennyek országába.

- (7) Hallottátok, hogy a régiek ezt a parancsot kapták: Ne ölj! **Aki** öl, állítsák a törvényszék elé.

Én pedig azt mondom nektek: már azt is állítsák a törvényszék elé, **aki** haragot tart embertársával. **Aki** embertársát ostobának nevezi, állítsák a nagytanács elé. **Aki** azt mondja neki, hogy te bolond, méltó a pokol tüéére.

Ha tehát ajándékot akarsz az oltáron felajánlani, és ott eszedbe jut, hogy embertársadnak valami panasza van ellened,

hagyd ott ajándéodat az oltár előtt, s menj, előbb békülj ki embertársaddal, aztán térj vissza és ajánld fel ajándéodat. (Mt 5,19–24)

2.6. Eddigi szempontjainkhoz kapcsolunk még egyet: számos olyan jézusi mondat (a továbbiakban: *logion*) szoktak idézni, amelyek vizsgálhatók önmagukban is, a szöveggörnyezetükben is. Ilyen *logion*ok és szöveghehelyek elemzésével zárjuk ezt a gondolatmenetet: két szerkezetet és részben egyező, részben különböző jelentéseket, ezeknek a jelentéseknek a képzésében érvényesülő tényezőket vizsgálunk meg. Példánk az evangéliumok öt helyén fordul elő, kétféle sorrendben:

- (8) Sokan lesznek elsőkből utolsók és utolsókból elsők. (Mt 19,30)
 (9) Így lesznek az utolsók elsők, az elsők meg utolsók. (Mt 20,16)

Arra a kérdésre, hogy a gondolatmenetünkben az elemzendő szintaktikai szerkezet, a feltételes jelentésű vonatkozó szerkezet a legutóbbi példában érvényes-e, válaszolhatnánk azzal, hogy ugyanazt a helyet a magyar fordítások hol particípiumokkal, hol vonatkozó formában fogalmazzák meg. Választhatnánk azt a megoldást is, hogy idéznénk az evangéliumok egyazon fordításának olyan helyeit, amelyekben vonatkozó szerkezetek váltakoznak jelen idejű particípiumokkal (olykor melléknevekkel), pl. a Hegyi beszéd nyolc boldogság-sorozatában.

Ha a fenti szerkezeteket vonatkozó megfogalmazásban képzeljük el, érdekes változtatások következnek be: **Sokan lesznek utolsók, akik elsőek voltak, és elsőek, akik utolsók voltak.* = **Sokan, akik elsőek voltak, utolsók lesznek és akik utolsók voltak, elsőek lesznek.* (A megfordítás hasonló átfogalmazásától e helyt eltekinthetünk.) Mint látható, itt is chiasztikus marad a kompozíció.

Itt jegyezzük meg: folyamatosan szem előtt tartjuk a továbbiakban, hogy a két részre tagolódó közlésekben különös figyelemmel tekintünk a mindenkori második (befejező) oldalra. Azért is, mert a népi mondások szerint „a végén csattan az ostor”, nem mindegy, „kié az utolsó szó”; s nem utolsósorban azért is, mert számos példabeszéd, jézusi tanítás gondolatmenetében a tulajdonképpeni elbeszélés végén, azt követően áll egy összefoglaló értelmű, a tanulságokat is levonó, a gyakorlati etikai tanítást megfogalmazó logion. A (8) példa azt summázza, amit Jézus válaszol Péter kérdésére; a (9) példa pedig a szőlőmunkások béréről szóló példabeszédet zárja.

3. Implikációk és vonatkoztatások

A vonatkozó szerkezetek implikációs jelentésére a magyar idiómák mellett felütnethettük volna a klasszikus irodalmi példák közül Vergilius Aeneisének azt a részletét, amelyben Aeneas idézi Didónak a trójai ostrom történetéből a faló ellen tiltakozó Laokoón mondatát: *quidquid id est, timeo Danaos et dona ferentes.* ('Bármilyen az, félek a görögöktől, ha ajándékot hoznak is.' A mellékmondat, kissé régiesen: **ha kik ajándékot hoznak is.*) Ez – a feltételessel rokon – megengedő szerkezet a latinban participium imperfectummal áll; az igenévi alakra visszatérünk. Lehetne a magyarban a mellékmondat szerkezete **még akik ajándékot hoznak is* vagy **még ha ajándékot hoznak is* formájú. Idézhetnénk Dante Commediájának egyik legismertebb frázisát, a Pokol feliratát: *„Ki itt belépsz, hagyd fel minden reménnyel!”* (Elégedjünk meg a magyar nyelvű anyaggal.) A szállóigévé vált megnyilatkozásban lehetne az indítás pl. **Ha itt belépsz... is.*

A generatív (más megnevezéssel: strukturális) grammatikában É. Kiss Katalin (2002) a vonatkozó szerkezeteket ilyen szempontból nem vizsgálja, jóllehet 60.a (98. l.) és 38. (244. l.) példában ilyen idiómákat szerepeltet. Kenesei István (1992) és É. Kiss Katalin (1998) is hoz vonatkozó példákat. Arra koncentrálnak, hogy pontosan leírják: a fej NP-je mint utalószó és mint rejtett elem milyen feltételekkel jelenik meg; nem kutatják azonban a lehetséges feltételes szemantikai tartalmat. Az ELTE Magyar Grammatikájában Haader Lea (2000) ugyancsak nem vet számot a vonatkozó és a feltételes tartalmak kereszteződésének kérdéseivel. 1988-ban, a budapesti nyelvészkonferencián hangzott el az előadás, amely legutóbb foglalkozott a témával, megjelent a Nyr. 1992-ben. (Nagy L. J. 1988/1992.)

3.1. A nyelvi megközelítéstől a retorika szempontjaiig úgy jutunk, hogy tüzetesen elemezzük a fentebb idézett passzusokat, s rendszeresen szemügyre vesszük a jelentésképzés tényezőit. Tamás apostolnak szólva mond Jézus elől álló főmondatnál hasonló szerkezetű megnyilatkozást, mint az Aeneis részlete. (Jegyezzük meg: igen ismert a Hegyi beszéd nyolc boldogságának pozitív megfogalmazásában ez a „Boldogok...” kezdetű szerkezet.) A logion jelentőségét növeli, hogy ezzel a frázissal fejeződött be eredendően János evangéliuma. Utána következik: *„Jézus még sok más csodajelet is mutatott tanítványai előtt, amelyeket nem jegyeztek föl ebben a könyvben. Ezeket azonban följegyezték, hogy higgyétek: Jézus a Messiás, az isten fia, s hogy a hit által életek legyen az ő nevében.”* (Jn 20,30–31)

(2) „Azért hiszel, mert látsz? Boldog, aki nem lát és mégis hisz.” (Jn 20,29)

A vonatkozó kötőszó indította szerkezetnek elvárástörő / megengedő tartalma van, s bármelyiket vegyük is, a jelentésnek eleme lesz a feltételesség. A mellérendelésben az első tagmondatból induló elvárások törléséről van szó, az alárendelésben pedig arról a feltételről, **amelynek ellenére** érvényes a folytatás: *mégis hisz*. A 'mindaz, aki nem lát, és mégis hisz' értelmezésnek a fontossága nyilvánvaló a küzdő egyház számára. Ha előzményével együtt vizsgáljuk a szerkezetet, akkor egyrészt a retorikából ismert chiazmus tűnik ki az igetövekben (*hiszel – látsz: /nem/ lát – hisz*), másrészt pedig az, hogy a párhuzamos kompozícóban a „Boldog” főmondat utáni frázis mint egész indoklás, hiszen az „Azért hiszel, mert látsz?”-szal szemben áll, hogy „Boldog ('azért, annak ellenére'), aki (ha) nem lát és mégis hisz”. Itt a magyar mondatban szűkség van a kapcsolásra, nem könnyen volna elfogadható valamiféle **Boldog, nem lát és mégis hisz* megfogalmazás.

Ha általánosabban, a teológiai szempontok szerint tekintjük a vizsgált idézetet, akkor még inkább kiemelhető a második rész hangsúlyozottsága, a *hit* fontossága. Eszerint nem az a legfőbb, hogy látja-e Jézust (az adott evangéliumi szituáció valóságában) valaki, vagy nem; hanem az, hogy hisz-e vagy sem. A hit az tehát, ami alapfeltétel: *'Ne azért higgy, mert látsz!'*

A szubvilágalkotó modális *Boldog* után áll a vonatkozó szerkezet, így ez a minősítő szerepű predikátum választja el egymástól a chiazmus két oldalát. A szó szemantikai tartalma önmagán túlmutató teológiai tanítást rejt a terminusban, hiszen a mennyország lakói a boldogok, s a szentek boldoggá avattnak. A megformált tanítás lényege tehát: aki hisz, boldog (lesz) a túlvilágon.

Ugyancsak tagadással indul és indoklásként áll az alábbi szerkezet:

(3) „Ne tiltsátok meg, mert aki nincs ellenetek, az veletek van.” (Lk 9,50)

Jellemző, hogy a két explicit elem, az utaló *az* és a kapcsoló *aki* konnektor szorosabb vonatkozó értelmezéshez vezet. (Jézus „*Ne tiltásatok meg...*” bevezetése indíthat bennünket arra, hogy feltételezzünk valamiféle „**Ne azért higgy, mert látsz...*” típusú, tagadással bevezetett gondolatot.) Az előző példához hasonlóan a vonatkozó mellékmondatban itt is tagadó szerkezet áll, s így a tagadó főmondat után erősen retorikus az újabb tagadás, ezzel nyomatékosítja a magyarázat a folytatás igazságát: „*az veletek van.*” A kitett *az* utalószó szemantikája követheti a megelőző, a történetben hivatkozott személy alakját is (ő nem Jézus követőjeként űz ki ördögöket a megszállottakból).

Az ok-okozat feltételes tartalma a vonatkozó szerkezetben egyértelmű, jelentése: 'ha valaki... – akkor az...' Az egyedi esetre így általános érveléssel ad eligazítást Jézus.

Fentebb jeleztük, hogy a *nincs ellenetek: veletek van* kereszteződés chiasztikus értelme releváns. Ennek szintaktikai eszköze a nyomatékolás: az elsőben a hangsúly a *nincs* igén, a másodikban a *veletek* argumentumon érvényesül. Ez a retorizáltság hozzájárul a kettős tagadó szerkezet hatásához, s a chiazmus második párosának mondanóját emeli ki, azt, hogy ti. „veletek van”.

A feltételes tartalmú vonatkozó mondatok sorrendi megfordításai chiazmust eredményeznek:

- (4) „*Aki felmagasztalja magát, azt megalázzák, aki pedig megalázza magát, azt felmagasztalják.*” (Mt 23,12)

(Megjegyzés: a korábbi fordításokban szereplő szenvedő szerkezetekből: *megaláztatik – felmagasztaltatik* meggyőzően érződött az 'úgy bánnak vele' jelentés, azaz az illetőnek nincs lehetősége befolyásolni, mi lesz vele. A cselekvő forma ehhez képest megerősíti, hogy mások „teszik helyére” az embert: akkor is, ha megalázza, akkor is, ha felmagasztalja magát.)

A feltételes tartalom az ok-okozat szerkezetében az egyén önmagát menedzselő marketingcselekvése és annak következménye, illetve az ilyen tevékenység tudatos kerülése és annak következménye között érvényesül. Mindkét esetben jellemző az időtényező: az egyén tevékenysége után, azt követően – a leírásban sorrendben utána – jön az okozat. Az explicit névmások implicit névmásokkal egészíthetők ki: 'Aki felmagasztalja magát **mások, a környezete előtt**, azt megalázzák **mások**; aki pedig megalázza magát **mások, a környezete előtt**, azt felmagasztalják **mások**'. Mind a megalázás, mind a felmagasztalás mint következmény érvényesülhet a jézusi tanítás szerint már e földön, de feltétlenül érvényes lesz a túlvilágon: az lesz a vége, hogy megalázzák, illetve felmagasztalják az egyént, a magatartásától függően.

Kettős chiazmus valósul meg a szerkezetben: mindkét részben egy-egy, s ráadásul a két rész együttese mint egész is chiasztikus. Az első részben a nominatívusz – akkuzatívusz : akkuzatívusz – nominatívusz sorozat az implicit többes szám har-

madik személyű nominatívusszal egészül teljessé; a második pedig ennek az eset-sornak a megismétlése: *aki – magát: azt – (ők)*. Az igealakokban a tövek chiazmusa és a ragok váltakozása együttesen érvényesül: *felmagasztalja (ő) – megalázzák (ők): megalázza (ő) – felmagasztalják (ők)*. Az tehát nem fontos, *ki* alázza meg, *ki* magasztalja fel az egyént: ezért implikálódik a (tartalmilag egyébként is üres) névmás.

Vizsgáljuk most a szerkezet egészének tartalmát, s érvényesítsük itt is a második rész nyomatékosabb voltának hipotézisét. Ekkor azt kapjuk, hogy a két lehetséges magatartás közül a maga *megalázása* következményként az illető *felmagasztaltatását* ígéri: ez tehát az a magatartás, amit az adott sorrend fontosabbnak, azaz kívánatosnak tart. Ilyen módon a jézusi logion magával a sorrenddel nyomatékosítja a *megalázkodás* tanácsos voltát.

Ugyancsak kettős, illetve hármass kompozícióban van jelen chiazmus a feltételes tartalmú vonatkozó szerkezetben:

- (5) „Neked adom a mennyek országa kulcsait. *Amit megkötsz a földön, az a mennyben is meg lesz kötve, és amit föloldasz a földön, az a mennyben is föl lesz oldva.*” (Mt 16,19)

A fentebb jelzett tartalmak közül újabb részletek explikálódnak Máté evangéliumának ebben a sokat idézett passzusában: *a meg lesz kötve és föl lesz oldva* mindkét esetben az időviszonyra, azaz az előzményét követő, az előzményét mint feltételét igénylő jelenségre vonatkozik. A logion jól értelmezhetően érvényesíti a második rész hangsúlyozottságának elvét: *a mennyben is* érvényes mind a megkötés, mind a föloldás; ha pedig a mondás második részét mint egészét nyomatékoljuk, akkor ebből láthatóvá válik: lényegében a bűnök megbocsáthatóságának, azaz mind a földön, mind a mennyben érvényes megbocsátásának gondolata a hangsúlyosabb. A teológiai következmény pedig: Isten bűnbocsátó jósága a fontosabb; – fontosabb annál, hogy a megkötéseket (meg nem bocsátott bűnöket, egyházi büntetéseket, kiátkozást stb.) is érvényesnek ismeri el.

A chiazmus sorrendi kereszteződése komplex módon vegyíti a párhuzamokat és az ellentéteket: párhuzamos *az amit – az, amit – az*; ugyancsak *az a földön – a mennyben is – a földön – a mennyben is* (itt az *is* nyomatéka hozzáadódik); hasonlóképpen a *verbum finitum – adverbális frázis – verbum finitum – adverbális frázis* sorozat. A váltakozás indoka az, hogy a földön lejátszódó (második személyű) cselekvés szabja meg a mennyben való érvényességet, kiindulópontja tehát annak, mi történjék (*lesz* + határozói igenévvel) a mennyei megítélésben: maguk a cselekvések is váltakozások. Ugyanakkor a logion két felében a sorrend kereszteződik: *a megkötsz – a földön: a mennyben is – meg lesz kötve és föloldasz – a földön: a mennyben is – föl lesz oldva*, azaz az *ige – lokatívusz: lokatívusz – igés kifejezés* alkot chiazmust.

3.2. Az evangéliumok textusának mondatláncában együttesen is szerepelnek vonatkozó és feltételes mondatok. A két idézetben újabb tanulságokat remélünk. Mint az adatokból nyilvánvaló, a részegészek is egymást követik, ilyen módon a részek és az egészek vizsgálata metodikailag megfelel a fentebb követett gyakorlatnak: a (6)-nak folytatása a (7).

- (6) **Aki** tehát csak egyet is eltöröl e legkisebb parancsok közül, és úgy tanítja az embereket, azt igen kicsinek fogják hívni a mennyek országában. **Aki** viszont megtartja és tanítja őket, az nagy lesz a mennyek országában.

Ezért mondom nektek: *ha* igazságokat nem múlja felül az írástudókét és a farizeusokét, nem juttok be a mennyek országába. (Mt 5,19–20)

Az első két versben Jézus új törvényének tanítása áll a középpontban. Köztük következtető főkapcsolás van (*ezért*), de ehhez formai különbség járul: az első részben vonatkozó mellékmondatok párhuzama (és ellentéte) vezet be a *kicsi – nagy* ellentétét (ezt jelzi a viszont kötőszó is); a másodikban a feltételes szerkezetben második személyű formák állnak (*igazságokat, nem juttok be*). Ez a vonatkozó harmadik személy – feltételes második személy az idiómák változataira emlékeztet. Ezenkívül a második verset nyomatékosítja az „Ezért mondom nektek...” bevezetés is.

Ez a harmadik személy / második személy változtatás többféle következtetésre vezethet: például feltételezhető a mindvégig harmadik személyben megformált nyelvi kompozíció. Csak a huszadik verset véve: **Ezért mondom nektek: akinek az igazsága nem múlja felül az írástudókét és a farizeusokét, az nem jut be a mennyek országába*. A (feltételes tartalmú) vonatkozó mondat és a feltételes mondat különbsége azonban mélyebb megkülönböztetésre nyújt lehetőséget: a 19. versben a kétféle tanítás szembeállításának eszközei a párhuzamos vonatkozó mellékmondatok (és főmondataik); a 20. versben a feltételes szerkezetben a retorika tagadva bizonyító megoldásai érvényesülnek: *ha ...nem múlja felül... – nem juttok be...* Jézus az ószövetségi törvényeknek nem a megszegéséről, hanem teljesebb érvényesítéséről beszél ebben az értelemben.

A 19. versnek a szembeállítása a kétféle lehetséges törvény kétféle lehetséges tanításának ellentétét tartalmazza. Az a fontos benne, milyen tanítási módot milyen tanítási móddal állít szembe Jézus: az ellentét másodikként vázolt pólusán az ószövetségi törvénynek nem szükséges egyetlen részletét sem megváltoztatni: aki „megtart és tanít” akár „egyet is a legkisebbek közül”, „az nagy lesz a mennyek országában”. A másodikként, kíváncsként hirdetett tanítás a nyelvi megfogalmazásban Jézus tanítványainak igazságát a farizeusok és írástudók igazságával állítja szembe.

A feltételes szerkezet második személyűsége magának a megszólításnak az élőbeszédbeli hatékonyságával is jellemezhető. A harmadik személyben, általános érvennyel leszögezett elvből a Tanító praktikus következtetést von le: a közvetlenül mellette álló tanítványokhoz szóló gyakorlati tanítást formál belőle.

A 21–24. versben is előbb vonatkozó, majd feltételes szerkezeteket olvashatunk.

- (7) Hallottátok, hogy a régiek ezt a parancsot kapták: Ne ölj! Aki öl, állítsák a törvényszék elé.

Én pedig azt mondom nektek: már azt is állítsák a törvényszék elé, aki haragot tart embertársával. Aki embertársát ostobának nevezi, állítsák a nagytanács elé. Aki azt mondja neki, hogy te bolond, méltó a pokol tüzére.

Ha tehát ajándékot akarsz az oltáron felajánlani, és ott eszedbe jut, hogy embertársadnak valami panasza van ellened,

hagyd ott ajándékodat az oltár előtt, s menj, előbb békülj ki embertársaddal, aztán térj vissza és ajánld fel ajándékodat. (Mt 5,21–24)

Fentebb, a 19. versben a kétféle tanításról szóltak a vonatkozó mondatok; itt a 21. vers vonatkozó szerkezete a mózesi kőtábla parancsát idézi, a 22. pedig – a nyomatékos „Én pedig azt mondom nektek...” bevezetéssel – hármassal vonatkozó kompozíció párhuzamában az új parancsot hirdet. Ebben a retorikus fokozásban klimax és antiklimax együttesen érvényesül: „a törvényszék elé” – „a nagytanács elé” állítás egyre erőteljesebb sora után az áll: „méltó a pokol tüzére”; ugyanakkor a „haragot tart” – „ostobának nevez” – „azt mondja neki, hogy bolond” szemantikailag egyre csekélyebb fokú.

A folytatásban a feltételes mellékmondatok tömbje a 23., a főmondatok a 24. versbe kerültek. Az előzőben a mellékmondatok hármassal szintaktikai tagolódását követi a főmondatok ugyancsak hármassal tagolása: *ajándék – eszedbe jut – panasz / hagyd ott – menj, békülj ki – térj vissza és ajánld föl*. Mindkét versben személyesebbé, így hatásosabbá is tesz a gondolatot a második személyű szóalakok (*akarsz, eszedbe, embertársadnak, ellened; hagyd, ajándékodat, menj, békülj, térj, ajánld, ajándékodat*).

Ami pedig a szövegszintaktikai beágyazásokat illeti, az imént elemzett vonatkozó / feltételes kettősség helyett a régi parancs / Jézus parancsolata kettősség lehet érvényes: „Hallottátok, hogy a régiek ezt a parancsot kapták” / „Én pedig azt mondom nektek”. Magától értetődik, hogy a feltételes részt is Jézus mondja, az Ő új szemlélete jelenik meg benne.

Ha összevetjük a két idézett helyet, arra a következtetésre juthatunk, hogy a 19–20. vers és a 21–24. vers párhuzamos szerkesztésű mind a vonatkozó-feltételes sorrend, mind a harmadik-második személyben megformálás egymásutánja szempontjából. Közösük abban is, hogy részleteik a régi és az új tanítás szembeállításában a mindenkor második, befejező helyen álló jézusi elveket és gyakorlati tanácsokat nyomatékosítják. A vonatkozó szerkezetek általánosabb, elvibb megközelítéseket, a feltételes szerkezetek személyre szólóbb, mindennapibb mondanót hordoztak. Közösük voltak abban is, hogy a vonatkozó mondatok is, a feltételes mondatok is ok-okozati tartalmakat fejeztek ki.

4. Az első és az utolsó: a szintaxistól a retorikáig

Az első és utolsó logionjainak lexikai tartalma önmagukban véve azonos, a megformálás azonban sorrendileg kétféle. Öt előfordulásából három (Mt 19,30; Mk 9,35; Lk 10,31) az „első”-kel kezd, kettő (Mt 20,16 és Lk 13,30) az „utolsó”-kal. Ahhoz, hogy vizsgálatainkat rendszeresen végezzük, előbb a nyelvi, aztán a retorikai, végül pedig a pragmatikai megközelítést választjuk. Ezért tüzetesen szemügyre vesszük mind az öt szöveghelyet, az evangéliumok szokásos sorrendjét követjük.

4.1. A chiazmus első előfordulása:

(8) Sokan lesznek elsőkből utolsó és utolsókból első. (Mt 19,30)

Amint Fónagy Iván (1999) írja, a chiazmus agresszív verbális cselekedet: az első – gyakran ellentétet hordozó – páros a megfordításban kereszteződő módon ismétlődik. A kétféle irány ugyanannyira lehetséges: a változandóság áll az idézett passzus középpontjában. Viszonylag könnyen érthető a megfordítás, mert a kétféle változás nem ugyanazokra érvényes, vagy legalábbis nem ugyanabban az időintervallumban igaz. A fentebb már ismertetett hipotézisünk szerint a kereszteződés sorrendi helyzetében a másodikként álló frázis a fontosabb: ebben az értelemben 'az utolsókból első lesznek' az a kijelentés, amiért egyáltalán mondja a szövegmondatot a megfogalmazója.

A lexikai és szintaktikai viszonyok nem adnak magyarázatot arra, hogy az „első” és az „utolsó” milyen tekintetben érvényes rendre utal, pl. térben, időben, szociális vagy anyagi helyzetben-e. Emiatt a szemantikai vizsgálat nélkülözhetetlenné teszi a kontextus figyelembevételét. Máté evangéliumában közvetlenül ez előtt a logion előtt Péter kérdésére („Mi elhagytunk mindent, és követtünk téged, mi lesz hát a jutalmunk?” Mt 19,27) válaszol Jézus: „És mindenki, aki elhagyta házát vagy testvéreit, apját vagy anyját, gyermekeit vagy földjeit az én nevemért, a százszorosát kapja,

és megörökli az örök életet.” (19,29) Azaz Péter és minden társa elhagyta mindenét, s ezért „a százszorosát kapja, és megörökli az örök életet.” Rájuk így a 'szociálisan első és a mindenét elhagyó utolsó', valamint 'a mindenét elhagyó utolsó és a mennyben első' kereszteződése vonatkozik. Pontosabban van időviszony is (előbb elhagyták mindenüket, s később, a túlvilágon ülnek majd tizenkét trónon), s van ebben 'szociális térbeli' „utolsó és első” tartalom is. Ilyen módon a hipotézisünk igazolódik: Péter (és minden társa) számára az az igazi válasz, hogy „elsők lesznek”. Általánosabban pedig: az idők folyamán megváltozhat a szociális helyzet és az értékrend, tehát nincsenek 'örök első' és 'örök utolsó'.

4.2. Néhány verssel később megfordul a sorrend; a fentebb mondottakat érvényesítjük itt is.

(9) Így lesznek az utolsók első, az első meg utolsó. (Mt 20,16)

Más és más az „utolsó” és „első” tartalmi töltése az alakzat első párosában, illetve a másodikban a szövegmondatok sorában. Ez előtt a passzus előtt a szőlőmunkások béréről szóló példabeszéd található. A történet szerint *expressis verbis* kétszer is jelen van az „utolsó” és az „első” kifejezés, sorrendjük azonban kereszteződik. A kora reggel megfogadottak az első, a délután csupán egyetlen órára dolgozni küldöttek az utolsó. A gazda rendelkezésében van a megfordítás: „fizess ki a bért, az utolsókon kezdve az elsőig”. Ez tehát időrendben érvényes a 16. vers szövegmondatában: az „utolsó” = 'utoljára jöttek', „első” = 'először a bért kapók'; „első” = 'először munkába állók' és „utolsó” = 'utoljára bért kapók'. Kifejtve: akik utolsókként kezdtek munkába, elsőkként kapják meg a bérüket; akik pedig elsőkként álltak munkába, utolsókként kapják meg a bérüket.

A kontextuális érvelés után tekintsük a sorrend és az információs fontosság összefüggését tételező hipotézisünket: eszerint „az első... utolsó” (ti. lesznek) arra vonatkozik, hogy akik elsőkként álltak munkába, időrendben utolsókként kapják a bért. Így és csakis így van lehetőségük arra, hogy viszonyítsák bérüket a kevesebbet dolgozókéhoz: mert előttük fizetett a vincellér azoknak. A történetben a felháborodásra azonban nem ez az igazi ok: a zúgolódók a bér mennyiségét tartották kevésnek a kevesebbet dolgozókkal összehasonlítva, nem pedig azt, hogy mikor jutottak hozzá. A többszörös mennyiségű munkáért többszörös bért várók csalódása tehát nem az, hogy kevesebbet kapnak a megalkudottnál, vagy akár ők utolsókként kapnak, azaz kevesebbet kapnak másoknál. Azt tartják igazságtalannak, hogy több munkáért ugyanannyi bért kaptak.

Eszerint a chiazmus a nyelvi-szemantikai szinten nem többre érvényes, mint a bérfizetés sorrendjére, s ez nem változik a kontextus értelmezésében sem. Akkor hát a logion azt hangsúlyozza, hogy az adott példabeszédben ugyanaz a bér, azaz a

mennyei örömben részesülés vár mindazokra, akik üdvözülnek. Tehát ha „utolsóként” térnek is meg, a mennybe juthatnak.

Érdeemes egy pillantást vetnünk a Mt 19–20. fejezetre is. Ha ugyanis rendre végigtekintjük a benne szereplő témákat, a következő sorozatot találjuk. Jézus előbb a férfi és a nő kapcsolatára vonatkozó tanítást világítja meg, s a szöveg azzal fejeződik be: „Aki el tudja fogadni, fogadja el!” Ezt a kisgyermek megáldása követi, azzal zárva: „ilyeneké a mennyek országa”. Ez után áll az örök életre vonatkozó kérdés–válasz, majd a parancsolatok megtartásán kívül a vagyon önzetlen szétosztásának követelménye, s az a passzus, hogy nehéz a gazdag embernek az Isten országába jutni. A sort Jézusnak az a mondata zárja: Istennél lehetséges az üdvözülés. Ekkor következik Péternek fentebb idézett kérdése, s a (8), majd a példabeszéd és a (9). Mindez után Jézus megjósolja halálát és feltámadását. Zebedeus fiainak anyja kéri, hogy fiai lehessenek a mennyben Jézus mellett, erre azonban Jézus nem tesz ígéretet, hanem arról szól, hogy aki nagyvá akar lenni, az szolgáljon sokakért. A fejezet azzal zárul, hogy Jézus meggyógyítja a vakokat, s ezek követik őt.

Ha végiggondoljuk, arról van tehát szó, hogy a mennyek országába jutáshoz az első követelmény a parancsolatok megtartása, a második a gyermeki lelkület, a harmadik az önzetlen szeretet új parancsának követése, a negyedik követelmény, hogy Isten segítse az üdvözülőt, az ötödik, hogy az utolsóknak (bármilyen tekintetben legyenek is utolsó) nem kell félniük: első lehetnek, azaz üdvözülhetnek. A 20. fejezetben a szőlőmunkások bérét tárgyaló példabeszéd az üdvözülés sorrendi kérdéséről szól, majd Jézus halála és feltámadása példaként hangzik Zebedeus fiainak anyja számára, a szolgálás az üdvözülni szándékozók számára. A két fejezet együttese tehát az üdvözülésről szól: a 19. a mennyekbe jutás követelményeiről, a 20. pedig arról, hogy az örök boldogság közömbös az időrendre nézve, a túlvilági boldogság ára mindenkor az evilági szenvedés. A vakok látásának visszaadásában is van szimbolikus értelem: miután visszanyerik látásukat, követik Jézust.

A fentiek fényében a (8) és (9) kétféle sorrendje kétféle értelmű: az első vigasztalja, biztatja az üdvözülni vágyókat; a második pedig ezt erősíti meg az örök boldogság lehetőségének mindenkire érvényes frázisával.

4.3. Alakzatunknak a harmadik előfordulása csupán az egyik oldalát hozza:

(8a) „Ha valaki első akar lenni, legyen a legutolsó és mindenki szolgálja.”
(Mk 9,35)

Ha teljes chiazmust alakítjuk a szerkezetet az értelmezés számára, a következőt kapjuk: **Ha valaki (utolsóból) első akar lenni, legyen (elsőből) a legutolsó...* Hogy az előbbieket szerint eljuthassunk a „első” és az „utolsó” fogalmi tartalmához, forduljunk a szöveggörnyezethez. Mk 9,33 és 34 után áll a vizsgálandó: „Kafarnaumba értek.

Amikor már otthon voltak, megkérdezte tőlük: »Miről beszélgettetek az úton?« Hallgattak, mert egymás közt arról tanakodtak az úton, hogy ki nagyobb közülük. Leült, odahívta a tizenkettőt, s így szólt: »**Ha valaki első akar lenni, legyen a legutolsó**, mindenkinek szolgálja.«” Így az „első” azt jelenti, hogy 'a többi tanítvány közül nagyobb, elsőbb'; a „legutolsó” pedig 'szolgálja minden társát, igyekszik a társainál kevesebb rangot viselni'.

Nem nélkülözi a tanulságokat az sem, hogy Márk evangéliumában a folytatás kétszer is chiazmussal érvel. Az első a gyermek példája, benne komplex módon szerkesztett alakzattal: „Aki befogad egy ilyen gyereket az én nevemben, engem fogad be. Aki pedig engem befogad, nem engem fogad be, hanem azt, aki küldött engem.” (Mk 9,37) Az első szövegmondat az igekötő – ige megfordításon kívül az ige + argumentum(ok): argumentum + ige kereszteződését tartalmazza, a második kettős párhuzamba épít chiazmust. Párhuzamos ugyanis az állítás és a tagadás (engem fogad be – nem engem fogad be), s az akkuzatívuszok és igék chiasztikusak a másik részben (azt 'fogadja be' – aki küldött engem). A kizáró ellentét a nem – hanem tengelyen párosul az *engem + ige – ige + engem* megfordítással: **engem/nem engem fogad be** – hanem azt, aki **küldött engem**. A folytatásban a Mk 9,38–40 újabb chiazmusa a fentebb vizsgált Lk 9,50 parafrázisa: „Ekkor János szólalt meg: »Mester, látunk valakit, aki ördögöt űzött a nevedben. Megtiltottuk neki, mert nem tartozik közénk.« Jézus így válaszolt: »Ne tiltsátok meg neki! Aki a nevemben csodát tesz, nem fog egykönnyen szidalmazni. Aki nincs ellenünk, az velünk van.«” A fő különbség az „*Aki a nevemben... szidalmazni.*” betoldása, a kisebb jelentőségű variáns az „ellenetek” – „ellenünk” és a „veletek” – „velünk” személybeli különbsége. A többes szám első személyű alak Jézust és tanítványait egy közösségbe foglalja.

4.4. Az alakzatunk negyedik előfordulása az elemek sorrendjében azonos, szövegsz összefüggésében hasonlít a fentebbi (8)-hoz:

(8c) „Sokan lesznek elsőkből utolsók és utolsókból elsők.” (Mk 10,31)

Az előzményeket az üdvözülés témája és Péter megszólalása jelenti: „Ezek szerfölött csodálkoztak, és egymás közt kérdezgették: »Hát akkor ki üdvözülhet?« Jézus rájuk nézett, és folytatta: »Embernek ez lehetetlen, de az Istennek nem. Mert az Istennek minden lehetséges.« Ekkor Péter megszólalt: »Nézd, mi mindent elhagytunk, és követtünk téged.« Jézus így válaszolt: »Bizony, mondom nektek, mindenki, aki értem és az evangéliumért elhagyja otthonát, testvéreit, anyját, apját, gyermekeit vagy földjét, százannyit kap, most ezen a világon otthonot, testvért, anyát, gyermeket és földet – bár üldözések közepette –, az eljövendő világban pedig örök életet.«” (Mk 10,26–30)

Az „elsők” tehát legalábbis valamiféle földi javakkal és szociális kapcsolatokkal rendelkeznek: ezt hagyták el Péterék: ennek révén váltak „utolsókká”. A jézusi ígélet csak üldözések közepette kínál otthonért (másik) otthont stb., főként az eljövendő világban érvényes a kompenzálás. Jézus chiasztikus szövegmondata így első megközelítésben evilági megnyugtatót, átvitt értelemben – és talán még bizonyosabban – túlvilági boldogságot ígér. A befejező frázis fogja össze a lényegét: 'ti, akik hallgattok engem, utolsókból első lesztek'.

4.5. Az ötödik előfordulás a (9) sorrendjét hozza az üdvözülés kontextusában:

(9b) „És íme, vannak utolsók, akik első lesznek, és vannak elsők, akik utolsó lesznek.” (Lk 13,30)

A szövegösszefüggés: „Valaki megkérdezte tőle: »Uram, ugye kevesen üdvözülnek?« Ezt válaszolta neki: »Igyekeztek a szűk kapun bejutni, mert mondom nektek, sokan akarnak majd bemenni rajta, de nem fognak tudni. A ház ura feláll és bezárja az ajtót, ti meg kint maradtok és zörgetni kezdtek az ajtón: Uram, nyisd ki nekünk! Akkor azt fogja nektek mondani: Nem tudom, honnan valók vagytok. Ti bizonygattok: A szemed láttára ettünk és ittunk, a mi utcánkban tanítottál. De ő megismétli: nem tudom, honnan valók vagytok. Távozzatok egy szálig, ti gonosztevők! Lesz sírás és fogcsikorgatás, amikor Ábrahámot, Izsákot, Jákobot és a prófétákat mind az Isten országában látjátok, magatokat meg kirekesztve. Jönnek majd keletről és nyugatról, északról és délről, és helyet foglalnak az Isten országában.«» (Lk 13,23–29) Ebben a megfogalmazásban az „utolsók” az Isten országától távoliakat, az „elsők” a mennybe jutókat jelentik. Ilyen módon a jézusi megnyilatkozás chiazmusa kétféle emberről szól: azokról, akik (még) nem tanítványai a Mesternek, és azokról, akik „a szeme láttára ettek és ittak, akiknek az utcáján tanított”. A szövegmondat első fele a nem tanítványok túlvilági boldogságát ígéri, a második pedig a Jézus földjén élőkre vonatkozik, akik kimarad(hat)nak a mennyekből. Az előbbieket a mennybe jut(hat)nak; az utóbbiak azonban nem (feltétlenül), legalábbis az üdvözüléshez önmagában nem elég Jézus földijének lenni.

A tanulságok betű szerint is, átvitt értelemben is levonhatók: aki nem teljesíti Jézus parancsolatait, az nem jut el Isten országába. Ezért üdvözülhet bárki, aki – földrajzilag vagy eszmeileg – messziről érkezik: „utolsók”, de „elsők lesznek”. És megfordítva: bármennyit tud is Jézusról az „első”, ha nem követi a parancsolatokat, „utolsó lesz”, távolra kerül Isten országától. Mindkét esetben uralkodik az időbeli rákövetkezés, ez explikálódik is a vannak – lesznek kettősségében.

A „vannak..., akik... lesznek, és vannak..., akik... lesznek” szerkezete párhuzam, ebben a keretben jelenik meg a kereszteződés. A 'második rész fontosabb' elv értelmében a jézusi logion elsősorban figyelmeztetés: azoknak szól, akik hallgatják a

Mestert, hogy „első” voltak bár, de nehogy „utolsó” legyenek. Ez a típusú megengedő értelem a két főmondat kezdő helyzetében érvényesül, átfogalmazva: *Vannak utolsó, ha kik utolsó (voltak) is, első lesznek, és vannak első, ha kik első (voltak) is, utolsó lesznek. A tagmondatok sorrendjének megfordításával: *Ha kik utolsó, első lesznek, és ha kik első, utolsó lesznek. Retorikai szempontból a hatás fontos eleme még az aposztrophé: „És íme...”.

Logikai szempontból a „vannak ..., akik” nem az univerzális, hanem az egzisztenciális kvantorral rendelkezik: fontos, hogy a hallgatók ne érezzék magukat bebiztosítva ('úgyis üdvözülünk'), sem pedig reményvesztetten ('úgysem üdvözülünk'). Azaz: az univerzális kvantor tagadása eredményez(het)i a 'vannak... akik' jelentést.

4.6. A fenti variánsokban számos egyezést és számos különbséget elemeztünk. Az „első” és „utolsó” fogalmi tartalma a szöveggörnyezetben volt feltárható, az alakzat értelmezése az adott szöveghelyen igazolta 'a második frázis a fontosabb' elvet. A megfogalmazások különböző retorizáltságúak, tanulságos bennük a vonatkozó megformáltság általánosabb, a feltételes mondatforma személyhez szólóbb relevanciája.

5. A szállóigéktől a szöveg tanításáig

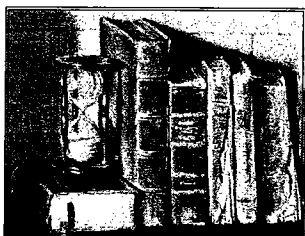
Még egy szempontot említettünk fentebb: a logionok jellemzője, hogy szállóige-szerűen szokás idézni őket. Ebből a szempontból tehát van egyfajta általánosabb értelmük: a kereszteződés szövegmondatai mint önmagukban álló, kontextus nélkül idézett szemantikai entitások szembeállíthatók a szövegbeli alakzatok kontextuális értelmezésével. A fentebb idézett megfordítások mindegyike a dinamikus alakzat segítségével lelki készenlétre, tehát az elkényelmesedés, az elbizakodottság káros volta-ra hív fel. A jézusi logionok aktuális, azaz a textusban a kontextuális jelentésképző tényezőket feltáró értelmezésében feltűnő volt, hogy számos chiazmus elemeinek fogalmi tartalma sem volt megragadható a környezetükben érvényesülő információk nélkül. A környezetük nélkül, azaz önmagukban idézett jézusi mondások esetében a kijelentések tartalma nagymértékben általános, hatásukat a chiazmus teszi mara-dandóbbá.

A biblikus szövegben Jézus szavainak hatása szövegvilágot teremt, Northrop Frye fogalmazásában: „A Biblia nekem a szavak olyan együttese, amelynek révén a világot kozmosznak látom, vagyis rendnek, és az emberre úgy tekintek, mint akinek a természet megváltható, mint aki mégis jogosult a túlélésre.” (Idézi Kulcsár Szabó Ernő 1998: 90.)

Úgy véljük, a gondolatmenet legfőbb tanulsága az, hogy a szövegnyelvészet érveihöz szervesen kapcsolódó retorikai és logikai megközelítés révén teljesebb értelmezéshez juthatunk, minthogy az elemzett chiasztikus szerkezetek logikai természetűek is, a szöveg műfaja szerint retorikai természetűek is. A modern szövegkutatás nem kerülhette el végzetét: kénytelen volt vállalkozni a szövegnyelvészettől kiindulva szövegtani vizsgálatra; a szövegelmélet alapján végzendő elemzésre, a nyelvészetet más diszciplínának érveivel társítva. Kibédi Varga Áron egyik munkájának alcímével: „du linguistique au textuel”.

Bibliográfia

- Barr, James: *The Semantics of Biblical Language*. Oxford University Press 1961.
- Bencze Lóránt: An analysis of 'Romans XIII. 8–10.' *New Testament Studies* 20, 90–92.
- Benyik György: *Példabeszédek*. Szegedi Biblikus Konferencia. JATEPress, Szeged 1998.
- Biblia 5.0 Folio Views*. Arcanum Adatbázis Kft. Budapest 1997.
- Fónagy Iván: *A költői nyelvről*. Corvina, Budapest 1999.
- Haader Lea: „Az alárendelő összetett mondat”. In: Keszler Borbála (szerk.): *Magyar grammatika*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest 2000, 172–230.
- Kenesei István: „Az alárendelt mondatok szerkezete”. In: Kiefer Ferenc: *Strukturális magyar nyelvtan. I. Mondattan*. Akadémiai, Budapest 1993, 529–713.
- É. Kiss Katalin: „A vonatkozó mellékmondatok”. In: Kiefer Ferenc–É. Kiss Katalin–Siptár Péter: *Új magyar nyelvtan*. Osiris, Budapest 1998, 143–155.
- É. Kiss Katalin: *The Syntax of Hungarian*. Cambridge University Press 2002.
- Kozma Zsolt: *Jézus Krisztus parabolái*. Iránytű Alapítvány, Kolozsvár 2002.
- Kulcsár Szabó Ernő: *A megértés alakzatai*. Csokonai, Debrecen 1998.
- Nagy L. János: „Egy szintaktikai szerkezet történetéhez. A *ha ki* kezdetű mellékmondatok”. *Magyar Nyelvőr* 1992, 4, 448–454. (Előadás a budapesti nyelvészkongresszuson, 1988-ban.)
- Nagy L. János: „A chiazmus: szemiotikai vázlat”. *Szemiotikai Szövegtan* 15, 81–93.
- Nagy L. János: *A chiazmus gondolata és a szöveg chiazmus*. (Megjelenőben.) Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest 2005. Az alakzatok világa 12. (Szerk. Szathmári István.)
- Ruzsa Imre: *Bevezetés a modern logikába*. Osiris, Budapest 2001.



Sulyok Elemér: A Szentírás lelki (egzisztenciális) értelmezése

*„Disce cor Dei in verbis Dei”
(Nagy Szent Gergely)*

A szűkre szabott fél óra kerete nem engedi meg, hogy a Szentírás ún. „lelki” (egzisztenciális) értelmezésének, amelynek alapja a „lelki értelem” (sensus spiritualis), minden ágát számba vegyük, nem is beszélve annak középkori, pontosabban szólva késő-középkori vadhajtásairól. Ezért a mottóban idézett szent gergelyi gondolat, illetve a *Szentírásmagyarázat az Egyházban* című vatikáni dokumentum (1993) szemszögéből próbáljuk megvilágítani témánkat.

1. A Szentírás lelki értelme(zése) a hagyományban

Azáltal, hogy a nyugati egyházban Szent Benedek nagyra becsülte a Szentírás lelki olvasását (lectio divinát), olyan értéket őrzött meg és örökített át, amely a kora keresztény tradícióból származik. Ősi kincs ez, kezdeti alakzatát már a zsidó zsinagógai istentiszteletben felfedezhetjük, amelyben a Szentírást folytatólágosan olvasták, hirdették és értelmezték. A lelki olvasás eredeti helye, vagy ha tetszik, „hermeneutikai erőtere” a liturgia volt. Amit azután a hívek a liturgikus összejöveteleken fennhangon olvasott szöveggént hallottak, azt a személyes olvasás során magukra vonatkoztatták és életükben elmélyítették.

Tévednénk azonban, ha csak a szerzetesek gyakorlatára gondolnánk. Az egyházatyák ugyanis – elsősorban igehirdetéseikben – minden rendű és rangú kereszténynek nagy buzgalommal ajánlották a már egyszer hallott igék felidézését és újraolvasását. Néhány példát idézünk. *Aranyászájú Szent János* hívei lelkére köti: „Lankadatlanul figyelmeztetek és kérlek benneteket, hogy amit most hallotok, azt nemcsak itt, a templomban kell figyelemmel kísérni, hanem otthon is szorgalmasan kell olvasni (tanulmányozni) a Szentírásban. Senki se jöjjön hozzám olyan mondvacsinált kifogásokkal, hogy ügyvéd, városi tanácsos, kézműves vagyok vagy feleségem van és gyermekeket kell nevelnem, én meg házvezetéssel vagy világi dolgokkal va-

gyok elfoglalva, tehát nem az én dolgom az Írások olvasása. Az utóbbit azok végezzék, akik visszavonultak a világból... Mit szólsz mindehhez? Azt, hogy nem a te dolgod a Szentírással foglalkozni, mivel ezer gond között élsz? Ellenkezőleg, éppen ezért kell időt szentelned neki”.¹ A magvető példázatára utalva meg kifejezetten arra buzdít, hogy „mihelyt kijövünk a templomból, azonnal kézbe kell venni a Szentírást, össze kell hívni az asszonyokat és gyerekeket, fel kell eleveníteni bennük mindazt, amit az igehirdetésben hallottak, és majd csak ezt követőleg lássanak munkához... Mert mielőtt hasznát vennénk annak, ami a prédikációból bennünk gyökeret vert, már magával sodornak minket azok a dolgok, amelyek kívülről szakadnak ránk”.²

Az egyházatyák és a korai keresztények idejében természetesen még nem beszélhetünk a Szentírás lelki olvasásának szisztematikus tárgyalásáról. Alapjában és lényegében *Jean-Albert Vinelle* vallhatjuk: „a lelki olvasás célja nem más, mint Krisztus keresése az inspirált szövegek betűiben, hogy felfedezzük és ízlelgessük Isten szeretetét és végül egyesüljünk vele”.³ Ha a tudományokban megszokott rendszerről nem beszélhetünk is, azért arra talán vállalkozhatunk, hogy az efféle olvasat néhány vonását felvillantsuk. Első helyen kell megemlíteni az olvasás dialogikus szempontját. Az olvasó tudatában van annak, hogy megszólított és megszólítottágában ösztönzést érez a válaszára. Ily módon *olvasás és imádság* feloldhatatlan egységbe szövődik. Ezért írhatja *Cyprianus* a laikus Donatusnak: „Állandó elfoglaltságod legyen az imádság és az olvasás. Beszélj az Istennel, és engedd, hogy újra ő szóljon hozzád”.⁴ Hasonló gondolatot oszt meg klerikusaival *Ambrus* is: „Miért nem akarsz időt fordítani az olvasásra, amelyben szolgálatod nem akadályoz? Miért nem akarod Krisztust felkeresni, miért nem akarsz Krisztussal beszélni, miért nem kívánod Krisztust hallgatni? Vele beszélünk, amikor imádkozunk, őt hallgatjuk, amikor Isten parancsait olvassuk”.⁵

Már *Órigenész* hangsúlyozza: „Az isteni dolgok megértésében legeslegfontosabb az imádság”.⁶ Benne és *Jeromos*ban, valamint tanítványaikban ezen kívül az is világossá válik, hogy az olvasásnak s imádságnak ugyancsak feloldhatatlan kapcsolatban kell állnia a szövegek megértésével. *Órigenész*nek a patrisztikus és középkori írásmagyarázatra kifejtett hatását alig tudjuk kellőképpen feltérképezni és értékelni.⁷ Módszeréről nagyon szép és eligazító áttekintést kaphatunk *Thaumaturgosz Szent Gergely* beszédéből, amelyet abból az alkalomból tartott, hogy 238-ban elbúcsúzott nagyra

¹ „Homilien über Lazarus 3” in: *Texte der Kirchenväter IV*, 331sk., München 1964.

² „Matthaeus-Kommentar 5,1” in: *Bibliothek der Kirchenväter*, München 1915, Joh. Chrysost. I, 84/85.

³ Jean-Albert Vinel OCSO, „Lectio divina”, in: *Monastische Informationen*, 1986, Nr. 46, 22.

⁴ *Ep.* 1, 15.

⁵ *De officiis ministrorum* 1, 20, 88.

⁶ *Geist und Feuer* (kiadta Hans Urs von Balthasar), Salzburg–Leipzig 1938, 186.

⁷ Walter, P., „Schriftsinne” szócikk in: *LThK* 2000, 268.

becsült tanárától. A bevezető órákon – írja – „szokaratikus módszerről” beszél, majd így folytatja: „Miután ilyen módon alkalmassá tett és jól előkészített bennünket arra, hogy az igazság igéit felfogjuk, azonmód gazdagon szórta a magvakat, akárcsak olyan földre, amelyet jól előkészítettek, porhanyóssá és befogadóvá tettek, hogy az elvetett szemek kicsírázhassanak; alkalmas időben végezte a vetést és ugyancsak alkalmas időben végezte el a többi fontos munkát is, vagyis mindent megfelelő formában és beszédének jól megválasztott eszközeivel tett... Megmagyarázta és megvilágította, ami homályos és talányos volt, amint ez gyakran előfordul a szent igék esetében”.⁸ „Hogy megértsük a mondást és a hasonlatot” (Péld 1,6), a Szentírást magyarázni kell. Egzegézisében Órigenész különbséget tesz a Írás betűje, amelyet testi értelemnek nevez, a lelki és a misztikus értelem között. Őt követőleg *Johannes Cassianus*⁹, majd *Nagy Szent Gergely* fejleszti tovább azokat az ösztönzéseket, amelyeket ihlető példaképüktől kaptak.

Nagy Szent Gergely írásértelmezésével azért is érdemes egy kicsit hosszasan foglalkozni, mert nagy hatással volt a lelki értelem több jelentésű kifejtésére.¹⁰ Írasmagyarázó módszere elsősorban Ezekiel könyvéhez írt magyarázatában és a *Moralia in Job* című kommentárjában tapintható ki. Az Írás értelmének két alapvető dimenziójáról beszél: a szó szerintiéről és a lelkiről, amelynek tovább bomló finom árnyalatait különbözteti meg. Az írás szerinti értelme az a fundamentum, amelyre a lelki értelem épül – vallja. Ezért nagyon fontosnak tartja a textusok szavainak gondos kutatását. A lelki értelem mintegy ezen „túllépve” az Írás belső titkára utal, a misztériumra, az Istennel való egzisztenciális találkozásra. Az Írások tanulmányozása és az ember életvezetése – Gergely szerint – kölcsönösen befolyásolják egymást. Aki az Írással behatóbban foglalkozik, többet megért belőle, sőt amit megértett, alkalmazza is saját életére. És fordítva: a megért ige jótékonyan visszahat írásértelmezésére. Gergely számára tehát *scientia és sapientia*, tudomány és bölcsesség még töretlen egységet alkot. A Biblia tanulmányozásának nem az a lényege, hogy az olvasó minél több ismeretet halmozzon föl, hanem sokkal inkább az, hogy amit a Bibliában olvas, azt egyre inkább a saját életére vonatkoztassa, és a szívébe írt ige saját élettörténetének *relecura*-jére ösztönözze. A bibliai stúdium tehát nem annyira intellektuális foglalatosság, mint inkább a Krisztus-misztérium mélyebb megértése.

A lelki értelmezés gyakorlatában döntő jelentősége van a „szív”-nek, az ember perszonális középpontjának. A szív – Gergely szerint – nem más, mint a legmélyebb titokként felfogott ember. Ismételten hangsúlyozza: az Írás az isteni és az emberi szív egységének a képviselője. A császár orvosának, egy bizonyos *Theodorosznak* írt

⁸ Gregor der Wundertaeter, *Dankrede an Origenes* 7 és 15, Fontes Christiani 24, Freiburg 1996.

⁹ Coll 14,8,1–4.

¹⁰ Vö. Rousse, J., „Lectio divina” szócikk in: *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris 1976, IX, 481.

levelében így fogalmazza meg „hermeneutikájának” rövid foglatát: „Disce cor Dei in verbis Dei”, „Isten szívét Isten igéjében ismerd föl”.¹¹ És ez olyasféle dinamizmust jelent, amelyről a Jób könyvéhez írt kommentárjában így szól: „a Szentírás valamiképpen *cum legentibus crescit*: együtt nő az olvasóval”.¹² Vagyis írásértelmezésében az Írás és az olvasó kapcsolatából indul ki, amely mindkettőt, az Írást és az olvasót is befolyásolja. Ennek a kölcsönös kapcsolatnak a jelentősége elsősorban nem abban van, hogy ebből az összefüggésből az olvasó – valamiféle utilitarista szempontból – hasznot húzzon Isten felé vezető útján, és ennek következtében belsőleg növekedjék – ami különben Gergely szemében maga a tökéletesség –, hanem sokkal inkább abban rejlik, hogy az Írás misztériuma annál gazdagabban kiteljesedik, minél inkább elmélyül az olvasó az igében. Igaz, Isten misztériuma önmagában nem lesz nagyobb, de mindenképpen növekszik az olvasóban a lectio révén, mivelhogy Isten igéje korrelációban áll az olvasó mindenkori élethelyzetével.

Valamelyest hosszabban foglalkoztunk Gergely hermeneutikájával. Nem utolsósorban azért, mert jelentős hatástörténetét érzékelhetjük napjaink olyan kiváló írás-magyarázóiban, mint a trappista *André Louf*ban, aki 1974-ben jelentette meg a ma már magyarul is olvasható „Bennünk a Lélek imádkozik” című könyvét¹³, amely talán egyik legszebb gyümölcse a lelki értelmezés II. vatikáni zsinat utáni mai felfogásának. Lehetetlen nem észrevenni, illetve kihallani Gergely gondolatainak erőteljes rezonanciáját, amely André Louf írásaiban érvényesül. Csupán egy példát idézünk: „Ige és szív egymásba fonódnak, együtt bontakoznak ki. A Biblia finoman árnyalt szókinccsel írja le, miként hódítja meg az ige az emberi szívet, s miként lesz a szív tulajdonává az Ige; a szív maga is Isten Igéjévé alakul, s alkalmasint az emberek előtt, az imádságban, a dicsőítésben, az eucharishtiában – a hálaadásban – Isten színe előtt.

A szív befogadja Isten igéjét: meg teszi, megemészti (Ez 3,1–3). Az ember szívében hordozza az Igét (Zsolt 118,11), keblébe rejti (Jób 23,12), belékapaszkodik (Lk 8,15), kötődik és ragaszkodik hozzá (ApCsel 16,14), szívébe vési és el-elgondolkodik rajta (Lk 2,19), éjjel és nappal ismételteti (Zsolt 1,2). Végezetül úgy lakunk az Igében, mint saját hajlékunkban (Jn 8,31), amint az Ige is bennünk marad és lakozik (Kol 3,16).

Isten Igéje és az emberi szív otthonra lelnek egymásban. Szívünk annál éberebb, minél erőteljesebben hangzik fel benne az Ige. S minél több éberséget, figyelmet áldoz a szív az Ige hallgatására, annál mélyebben hatol be a Lélek titkaiba. S amennyire megerősödik az Ige hallgatásában, annyira világosul meg az Ige, annál jobban fel-tisztul s felfedi kincseit hallgatója előtt.

¹¹ Ep. IV,31 in: *Kirchenvaeter an Laien* (Reihe Zeugen des Wortes), Freiburg 1939, 87.

¹² Szent Gergely, *Moralia in Job* 20,1.1.

¹³ magyarul: Louf, A., *Bennünk a Lélek imádkozik* (ford. Benkő Márton), Opus Mystici Corporis Verlag, Bécs 1979.

Igének és szívnek ezt a belső találkozását, konfrontációját a régi szövegek *meditation*nak hívják. Ne a meditáció elménkkel fontolgató értelmére gondoljunk itt, hanem elsődleges jelentésére, mely a folytonos ismételtetést idézi: ugyanannak a szónak türelmes forgatását. Cassianus *volutatio cordis*nak (Coll 10,13), a *szív dajkálása*-nak nevezi; egy hajó ringására hasonlít ez, a Lélek hullámain. Így forgatja magában Isten Igéjét a szív, hogy lassacskán egészen sajátjává tegye. Az ember önkéntelenül is a maguk elé bámuló tehenek békés és végtelen kérődzésére gondol, a nyugodt legelészésre, valahol egy fa árnyékában. A kép egy kicsit vaskos, de igen beszédes: nyugalmat, teljes koncentrációt, teljes egészében való birtokbavételt idéz.

Ezzel újracsak nagyon fontos mozzanathoz érkeztünk el az imádság előjátékában. Az Ige, amit megforgatnak szívemben, nem halott, nem süket emberi szó. Isten igéje. Ez annyit jelent: az Élet vetése, mely csírá, gyökeret ereszthet. Olyan, mint az izzó szén, amely megtisztít és meleget ad, olyan, mint a felizzó szikra, amely – akár a száraz nádat – lángba boríthatja szívemet”.¹⁴

2. A Biblia lelki olvasásának és értelmének újrafelfedezése a II. vatikáni zsinat után

„A II. vatikáni zsinatnak Az isteni kinyilatkoztatásról szóló konstitúciója, a *Dei Verbum* 1965. november 18-án... megajándékozott azzal az irányadó szintézissel, amely egyrészt az egyházatyák teológiájából merített maradandó meglátásokra épít, másrészt a modern kor új módszereire” – olvassuk a Szentírásmagyarázat az Egyházban című dokumentumot bevezető kísérő szavakban. Az imént idézett mondat fényében újra érdemes feleleveníteni, amit a *Dei Verbum* a 15. artikulusban mond: „A klerikusok tehát, elsősorban Krisztus papjainak és a többieknek, akik mint diakónusok vagy hitoktatók jogszerűen látják el az ige szolgálatát, szakadatlan buzgó olvasással és gondos tanulmányozással kell csüggeniük a szentiratokon, nehogy valamelyikük 'Isten igéjének lélektelen hirdetője legyen külsőleg, mert nem hallgatója belsőleg' (Szent Ágoston 179. Sermo 1: Pl 38, 966), holott köteles Isten igéjének roppant gazdagságát közölni a rábízott hívekkel, kiváltképpen a szent liturgiában. Ugyanígy nyomatékosan buzdítja, hogy a Szentírás gyakori olvasásával tanulják meg 'Jézus Krisztusnak főséges ismeretét' (Fil 3,8). 'Mert a Szentírás nemismerése Krisztus nemismerése' (Szent Jeromos Comm. in Is. Előszó: Pl 24,17). Szívesen folyamodjanak tehát magához a szent szöveghez akár az Isten szavában bővelkedő szent liturgia közvetítésével, akár lelkiolvasmányképpen, akár megfelelő bibliamagyarázatok és egyéb segédesszközök által... Arról ne feledkezzenek meg, hogy a

¹⁴ Louf, A., i. m., 64–65.

szentírás olvasását imádságnak kell kísérnie. Így lesz belőle beszélgetés; Isten és az ember között, mert 'amikor imádkozunk, Őhozzá beszélünk, és amikor az isteni kinyilatkoztatásokat olvassuk, őt hallgatjuk' (Szent Ambrus, *De officiis ministrorum* I 20,88: Pl 16,50)".¹⁵ A *Dei Verbumból* idézett mondatok átveszik a Szentírás lelki, egzisztenciális értelmezésének a patrisztikus irodalomból forrászó gazdag örökségét, és más értelmezési módszerekkel ötvözve kifejezetten ajánlják.

A lelki értelmezés mint módszer természetszerűleg feltételezi a *sensus spiritualis*, a lelki értelem fogalmának tisztázását. A Szentírásmagyarázat az Egyházban c. dokumentum alapján az összegzés igényével megpróbáljuk néhány pontban összefoglalni, hogy miként értékelhetjük a Szentírás lelki értelmét.

Általánosságban megállapíthatjuk: a Szentírás magyarázatának katolikus hagyománya a *sensus litteralis* mellett mindig számolt a *sensus spiritualis*-szal. Az utóbbi terminus *technicus* – úgy látszik – meglehetősen kétes értékű vagy legalábbis homályos jelentésű kifejezés, mivel az egzegézistörténet nem mindig ugyanabban a jelentésben alkalmazta. Ezért jelentéstartalma és -köre mindenképpen magyarázatra szorul.

(1) Időnként elég tág értelemben volt használatos, és olyasféle magyarázat jelölésére is szolgált, amelyet pontosabb kifejezéssel élve az Írások „alkalmazott értelem”-nek lehetne mondani, és a legtöbb esetben – szubjektív természete révén – a Szentírástól idegen, a bibliai textusokra rákényszerített jelentést sugallt. Az imént említett nehézségek miatt az utóbbi kifejezést a Pápai Bizottság nem használja dokumentumában.

(2) Használja viszont a „lelki értelem” kifejezést a szó hagyományos jelentésében, amelyet elsősorban Órigenész tett népszerűvé, még ha nem tőle származik is a szakkifejezés. E tradíció szerint a Szentírás „lelki értelme” valójában nem más, mint az ószövetségi textusok mélyebb, elrejtett krisztológiai értelme. „A húsvéti történet, Jézus halála és feltámadása egészen új történeti helyzetet teremtett, amely a régi szövegeket új megvilágításba helyezte, és az értelem új változatához vezet. Így főként egyes olyan szövegrészeket, amelyeket a korábbi helyzetben túlzó kifejezéseknek kellett tekinteni (pl. a jövődőlést, amelyben Isten Dávid utódjának azt ígéri, hogy trónját *örökre* megszilárdítja: 2Sám 7,12–13; 1Krón 17,11–14), ezután már szó szerint kell vennünk, mert 'Krisztus feltámadt a halálból és többé nem hal meg' (Róm 6,9). Azok az egzegéták, akiknek a szó szerinti értelemről túlságosan szűk 'történeti' fogalmuk van, azt fogják gondolni, hogy itt összeférhetetlen változatról van szó. Akik viszont nyitottak a szövegek dinamikus jellege iránt, mindebben mélyen rejlő folyamatosságot, ugyanakkor egy magasabb szintre való átlépést is-

¹⁵ „*Dei Verbum*, Dogmatikai konstitúció az isteni kinyilatkoztatásról” in: *A II. vatikáni zsinat tanítása*, szerk. dr. Cserháti József – dr. Fábián Árpád. Bp. 1986, 25.

mernek fel; Krisztus örökké uralkodik, de nem Dávid trónján (ld. még Zsolt 2,7–8; 110,1.4).¹⁶

(3) A Biblia szó szerinti értelmének lelki értelme is lehet, mivel az előbbinek Istentől és az inspirált szerzőtől szándékolt jelentése Isten népe vallásos életének táplálását szolgálja. „Ha egy szentírási szöveg közvetlenül vonatkozik Krisztus húsvéti titkára vagy az abból következő új életre, akkor a szó szerinti értelem egyben lelki értelem is”.¹⁷ Továbbá a Bizottság azt is megállapítja: „Már az Ószövetségben is van néhány szöveg, amelynek szó szerinti értelme vallási, lelki értelem. Ezekben az esetekben a keresztény hit olyan értelmet ismer fel, amely (anticipálja), elővételezi az új, Krisztus által hozott életet”.¹⁸ E kapcsolat révén válna érthetővé az Írás kontinuitása és „beteljesedése”. Mindazonáltal elgondolkodhatunk azon, vajon ez, a dokumentum által említett anticipált, elővételezett kapcsolat különbözik-e a lelki értelem 2. pontban kifejtett hagyományos jelentésétől. Ebben a tekintetben a Bizottság állásfoglalása nem tűnik elő egyértelműen az okmány szövegéből.

(4) Továbbá beszélhetnénk a lelki értelemnek olyan jelentésárnyalatáról is, amely – úgy látszik – elkerülte a Bizottság figyelmét. Ha – amint a dokumentum megállapítja – különbség van a szó szerinti értelem, amely minden más értelem „nélkülözhetetlen alapja” és a lelki értelem között, akkor felvetődik a kérdés: vajon az Ószövetség szó szerinti értelme – önmagában – nem rendelkezik-e lelki értelemmel, függetlenül attól, hogy az Ószövetség kapcsolatban áll-e a húsvéti misztériummal vagy bármiféle „Újszövetséget” anticipáló, elővételező utalással. Hiszen az Ószövetség szó szerinti értelmét ugyancsak „Isten szándékolta és rendelte” (vö. *Divino afflante Spiritu*, 27. par). A héber Szentírást többek között – úgy gondoljuk – azért adta Isten, hogy a Krisztus-eseményt megelőzve gondoskodjék választott népe vallásos igényeinek kielégítéséről, amint az Újszövetség szó szerinti értelmének is voltaképpen az a szándéka, hogy a világ végezetéig minden nemzedék hitéletét elmélyítse, és éppen ezért szó szerinti értelme egyben lelki értelem is (vö. 3. pont). Bizonyára helyt áll az a vélelem, hogy az Ószövetség szó szerinti értelme lelki értelemmel is bír. Ha újra figyelembe vesszük, amit a dokumentum az Újszövetségről mond, akkor nem térhetünk ki annak feltételezése elől, hogy az egész Biblia, tehát az Ó- és Újszövetség szó szerinti értelme valódi lelki értelem is. A keresztény hívő számára gyakorlatilag ez azt jelenti, hogy az Ószövetség szó szerinti értelme személy szerint neki is felkínált lelki táplálék. Mózes és a próféták, akik egykori igehirdetésükkel Izraelt szólították meg, a mai keresztényeknek is szólnak.

¹⁶ *Szentírásmagyarázat az Egyházban* (ford. Székely István), Szent Jeromos Bibliatársulat, Bp. 1998, 51–52.

¹⁷ i. m. 52.

¹⁸ i. m. 52.

A lelki értelem fogalmára boltozódó írásmagyarázat tehát ma is vallhatja Nagy Szent Gergely írásértelmezési eszményét: „Disce cor Dei in verbis Dei”. S ez az eszmény akkor telítődik praxissal, ha megfogadjuk az atyák tanácsait: „*lectioni vacare*”, „*orationi vacare*” és ennek gyümölcseként „*Deo vacare*”.

Produced with ScanTopDF



Szécsi József: *A háláchá*

1. Bevezetés

Az arám eredetű (hilchetá) háláchá kifejezést a talmudi irodalomban szűkebb majd általánosabb értelemben használták, de mindig törvényt, szabályt jelentett (többes számban: háláchót). Az ember cselekedeteire, gyakorlati kérdésekre vonatkozott. A háláchá különbözik a dín-től, miután a dín ítéletet jelent logikai és jogi értelemben. Bírói döntést, perrendtartást jelent és csak tágabb értelemben vonatkozik speciális, a jogot illető kérdésekre. A háláchá minden szabályra ráillik, míg a dín csak a jogszolgáltatás körébe tartozó törvényekre alkalmazható, másrészt a dín jelenti az ítéletet, a perrendtartást, ami a háláchá szó jelentésében nem található meg¹.

A háláchát gyakran az egész zsidó tan kifejezésére alkalmazzák, mint a tóra szót, mivel a zsidó tanítás elsődleges részét a törvény alkotja. A háláchá alkotóelemei nagyjából a zsidó tananyag őssanyagából a midrásból erednek, elhagyva az okozati összefüggést és a Szentíráshoz való vonatkozásokat, és egymástól független tagok sorozatát alkotják. A háláchá olyan tekintélyt hordozott, mint a midrás. A Jeruzsálemi Talmud Beráchót 1,5(3c)-ben mondja Rabbi Hunna, hogy a háláchák tanulmányozásánál nem kell áldást mondani, de a midrásnál igen. A Jeruzsálemi Talmud Sábbat 1,4 mondja Rabbi Ábbá ben Áchá, Rabbi Júda, a pátriárka nevében, hogy aki pollúció által tisztátalanná vált, az tanulhat háláchákat, de aggádákat nem. Ennek oka az lehet, hogy az aggáda szentírási szövegeket is tartalmaz, és tulajdonképpen nem más, mint kiválasztott, háláchát nem tartalmazó midrás-részletek. Találkozunk azzal a nézettel is, hogy az iskolában a midrás helyett a háláchát kell tanítani tananyagként (Kiddúsín 49a): „Mi képezi a misnát (ti. az iskola rendes tananyagát)?, Rabbi Méir azt mondja, hogy a háláchák, Rabbi Júda pedig azt mondja, hogy a midrás. A Rabbi Méir által képviselt nézet győzött, mert a Misna nem más, mint a háláchák jól elrendezett gyűjteménye. A háláchá mind szélesebb körben elterjedt, a midrás azonban a szaktudósok körébe húzódott vissza”².

¹ Guttman M.: *Bevezetés a haláchába. Első füzet.* Budapest 1909, 12.

² ibid. 19.

Guttmann Mihály szerint más a Bibliával és más a Talmuddal való foglalkozás, hiszen a Talmud kevés kivétellel olyan kérdések megvilágítását végzi, melyek későbbi korok problémájaként merültek föl. Véleménye szerint az aggadá nem mindig a teljes zsidóság szellemiségét képviseli, ezzel szemben a háláchák kötelező törvények, melyek az egész zsidóságot, annak életét érintik. A háláchá kutatásakor figyelemmel kell lenni a Talmud egészére, annak szellemiségére, tehát az egyes háláchákat nem lehet izoláltan, a háláchá egészéből kiszakítva vizsgálni. Másrészt a háláchá nem egy-egy bölcs produktuma, hanem iskoláknak tanítása. A Babilóni Talmudban mintegy 800 alkalommal fordul elő a háláchá szó, és ezeken a helyeken mindig háláchikus törvényekről van szó. Ahol nem szerepel a háláchá szó, ott előre feltételezhetjük, hogy nem olyan kérdéseket tárgyal a Talmud, melyek a háláchá tárgykörébe tartoznának. A Talmudban található, a nemzsidókra vonatkozó pejoratív kijelentéseknél pl. sohasem találkozunk a háláchá kifejezéssel³.

A háláchák között vannak tiszta, világos tételek, melyek értelméhez nem fér két-ség. Vannak olyan háláchák, amelyek fontos szabályok, a törvény legfontosabb részei. Vannak csonka háláchák és önmagukban álló háláchák, és vannak gyakori és jól ismert háláchák. Az egy tárgykörbe tartozó háláchák csoportot képeznek⁴.

³ ibid. 4–9.

⁴ Guttmann Mihály, a Ferenc József Rabbiképző Intézet kiváló talmud-tanára, mintegy száz évvel ezelőtt összeállított egy csoportrendszer, a héber ábc betűrendjében, mi ezt témakörök szerint az alábbiakban így rendeztük át:

- 1, Ünnepi szabályok (Bécá 15b)
- 2, Az elkerülés ünnepének törvényei (Rós Hásáná 7a; Megillá 4a; 32a; Szánhedrín 12b; Bechorót 55a; Jeruzsálemi Talmud Peszáchím I,1)
- 3, A hetek ünnepének törvényei (Megillá 4a; 32a; Szánhedrín 101a; Jeruzsálemi Talmud Peszáchím I,1; Sirach Rabba I,4; Jálkut Exodus XXXV,408)
- 4, A sátoros és záróünnep szabályai (Megillá 4a; 32a; Szánhedrín 101a; Jeruzsálemi Talmud Peszáchím I,1; Sirach Rabba I,4)
- 5, A félünnepekre vonatkozó szabályok (Móéd Kátán 12a)
- 6, A szombat törvényei (Chágigá I,8)
- 7, A sátorra vonatkozó szabályok (Szukká 28a)
- 8, Az áldozati kultusz törvényei (Chullín 24a)
- 9, Az áldozati vér felvételének szabályai (Jeruzsálemi Talmud Sekálím IV,2)
- 10, A szentelt tárgyakra vonatkozó szabályok (Sábbát 32a)
- 11, Szabályok az áldozati vérnek az oltáron történő bemutatásáról (Jeruzsálemi Talmud Sekálím IV,2)
- 12, A lisztáldozat körüli eljárás szabályai (Jeruzsálemi Talmud Sekálím IV,2)
- 13, A főpapság szabályai (Genesis Rabba 43,6)
- 14, A szentség eltulajdonítása (Chágigá I,8)
- 15, A tisztasági törvények (Szukká 18a)
- 16, Az ércedények tisztítására vonatkozó törvények (Leviticus Rabba 13,1)
- 17, A Palacsztinán kívüli területekre vonatkozó tisztasági szabályok (Jeruzsálemi Talmud Sábbát I,4)
- 18, A női betegségekre vonatkozó szabályok (Sirach Rabba V,11)

- 19, A hitvesi intézmény (Jeruzsálemi Talmud Jevámót X,1)
- 20, A nidda-állapot megszűnésétől számított 11. nap hovatartozásáról való tétel (Szánhedrin 87a; Niddá 72b)
- 21, Illemszabályok a fürdőben (Jeruzsálemi Talmud Sábbát III,3; Jeruzsálemi Talmud Ávódá Zará III,4)
- 22, A pollúcióval kapcsolatos szabályok (Jeruzsálemi Talmud Sábbát I,4)
- 23, A vérfertőzésre vonatkozó törvények (Chágigá I,8)
- 24, Orvostani tételek (Szifré Deuteronomium XXIII,2)
- 25, A poklosságra vonatkozó törvények (Menáchót 5a; Sirach Rabba V,11)
- 26, A prozelitákra vonatkozó szabályok (Rúth Rábbá I,7; Jálkut u. o.)
- 27, A szamaritanusokra vonatkozó törvények (Móéd Kátán 12a)
- 28, A foglyokra vonatkozó törvények (Jeruzsálemi Talmud Szánhedrin II,5)
- 29, A rabszolgákra vonatkozó törvények (Kohélet Rabba V,8)
- 30, Az igazságszolgáltatás szabályai (Chágigá I,8)
- 31, A közügyet illető törvények (Sábbát 139a)
- 32, Országos szokások (Bává Mecjá VII,8; Kiddúsín 38b; Jeruzsálemi Talmud Orlá III,7; Jeruzsálemi Talmud Mászkin II,vége)
- 33, Két faj keverésére vonatkozó törvények (Érúbín 10b)
- 34, A lugasra vonatkozó keverési tilalmak szabályai (Jeruzsálemi Talmud Kilájím III,6; VI,4)
- 35, A szarvasmarhára vonatkozó törvények (Jeruzsálemi Talmud Peszáchím IV,3; Jeruzsálemi Talmud Ávódá Zará I,6)
- 36, A metszés törvényei (Gittín 57b; Menáchót 29a)
- 37, A gyümölcsre vonatkozó tartózkodási időtartamot illető szabályok (Jeruzsálemi Talmud Táánít IV,5)
- 38, Szabályok az elválasztandó téstzarészre vonatkozóan (Jeruzsálemi Talmud Táánít IV,5)
- 39, Az illemszabályok (Jeruzsálemi Talmud Sábbát III,3; Jeruzsálemi Talmud Ávódá Zará I,6; Beráchót 22a)
- 40, A gyászra vonatkozó szabályok (Jeruzsálemi Talmud Móéd Kátán II,1)
- 41, Az elsőszülöttségre vonatkozó szabályok (Jeruzsálemi Talmud Peszáchím IV,3; Jeruzsálemi Talmud Ávódá Zará I,6)
- 42, A teremtés szabályai (Szánhedrin 67b)
- 43, Az idő- vagy térbeli határok gondolati összefoglalásának szabályai (Jeruzsálemi Talmud Érúbín VI,8)

Deutsch Gábor, az Országos Rabbiképző-Zsidó Egyetem tanára a háláchát az alábbi csoportok szerint oktatja (2004):

- 1, A judaizmus alapjai; 2, A zsidóság Tórája; 3, Közösségi imák, a zsinagóga és a templom; 4, Viselkedési szabályok; 5, Etika. Derech eret – A föld útja; 6, Jelek: cícít, tefillín, mezúzá; 7, Eljegyzés és házasság;
- 8, Családi élet: szülés, brít, pidjón hábén, bár micvá, bát micvá; 9, Fejbededés; 10, Az ima, a napi három ima;
- 11, Bráchák; 12, Nuszách – rítus, imarend; 13, Rós Hásáná; 14, Jóm Kippúr; 15, Táánít vagy Cóm, a böjtök;
- 16, Postbiblikus örömmünnepek: Púrím és Hánukká; 17, Peszách; 18, Sávúót; 19, Szukkót; 20, Gyász és kegyelet;
- 21, Jahrzeit; 22, Kásrut; 23, Szombati előkészület; 24, Szombati tennivalók; 25, Szombati, ünnepnap imák;

2. A háláchá fogalma

A „háláchá” szó (a hálách – menni) a judaizmus törvényi oldalának elnevezése (megkülönböztetendő az ággádától, a nem törvényekre vonatkozó, különösen a rabbinikus irodalom megjelölésére szolgáló kifejezéstől), magában foglalja a személyes, a társadalmi, a nemzeti és nemzetközi kapcsolatrendszert, és a judaizmus minden más gyakorlatát és vallási szokásait. A Biblia a helyes életéről gyakran beszél úgy, mint egy útról, melyen az embereknek „járniuk” kell: „Közzöld a néppel... az utat, amelyen járniuk kell, azokat a dolgokat, amelyeket tenniük kell!” (2Mózes 18,20). Eredetileg a háláchá kifejezés egy meghatározott esetre vonatkozó törvényt vagy határozatot jelentett, mint ahogy azt gyakran kifejezi az: „ez a törvény, melyet Mózes kapott a Szinájon”⁵ mondat. Ez a szóhasználat fennmaradt, de vele egy időben kifejlődött a háláchá szó, mint a judaizmus egész jogi rendszerét megjelölő, átfogó meghatározás is, amely magában foglalja az összes részletes törvényt és szertartást is⁶.

A háláchá tanulmányozása a rabbinikus korban és a későbbi időkben, a legfőbb vallásos köteleességgé vált. A benne foglaltak nehézsége, és a gyakorlati judaizmus számára való fontossága miatt ezek a kérdések megelőzték a zsidóság minden más kérdéskörének tanítását⁷. A háláchá tanulmányozásának az ággádikus tanulmányok feletti felsőbbrendűsége jó kifejezést nyert a két kereskedőről szóló példabeszédben, melyben az egyik drágaköveket, a másik használati tárgyakat árult. Az előbbitől csak a szakértő vásárol (Szótá 40a).

A klasszikus zsidó források általános felfogása az, hogy a háláchá teljes egészében Mózesre vezethető vissza, kivéve különböző későbbi feldolgozásokat, kiegészítéseket, alkalmazásokat, és az új körülményekhez igazodó újításokat. Így Májmonidés⁸ 40 generációt számol vissza Rási-tól, a Babiloni Talmud nagy kommentátorától, Mózesig, és levonja a következtetést: „A két Talmudban, a Tószeftában,... mindegyikben a megengedett és a tiltott dolgok, a tiszta és a tisztátalan, a megbízható és megbízhatatlan, a megfelelő és nem megfelelő kap magyarázatot úgy, ahogy azt személyről személyre átadták Mózesnek a mi Szináji tanítónknak szájából.” A modern tudomány álláspontja azonban az, hogy a háláchának van történelme, melynek szakaszait és fejlődését történetileg, tudományosan is követhetjük.

26, A Sulchán Áruch kialakulása; 27, Rós Hódes; 28, Cödokó.

⁵ Háláchá le-Móse mi-Szináj.

⁶ pl. a Talmud (Sábbát 138b) úgy kommentálja az „ÚR szavát” (Ámosz 8,12), hogy az a háláchát jelenti.

⁷ Tipikus az a rabbinikus mondás, hogy a Jeruzsálemi Templom lerombolása után Istennek nem is maradt több az ő világában, mint a háláchá négy tekercse (Beráchót 8a).

⁸ Jád há-Házáká – Bevezetés.

3. A háláchá tanrendszere

Mint minden törvényrendszer a háláchá is különböző elemekből tevődik össze, melyek nem mind egyenértékűek, egy részük ugyanis Szináji, más részük rabbinikus eredetűnek tekinthető. Öt forrást különböztethetünk meg:

3.1. Az Írott Törvény

A háláchikus judaizmus tradicionális felfogása szerint az Írott Törvény⁹ nem a jogi, vallási, etikai szabályok és a különálló forrásokból származó hasonló rendelkezések gyűjteménye, hanem természetében és tartalmában egyöntetű törvény és Isten akaratának kinyilatkoztatása. Tehát egy reveláció, mely egy egyedi, nem ismétlődő, egyszeri történelmi esemény volt (a Szinájon). Ezt a törvényt úgy tekintik, mint a pozitív és negatív, számszerűen 613 parancsolat könyvét.

3.2. A tradíció által hagyományozott állítások

A tradíció által áthagyományozott állítások (kábbálá) ahhoz a szakaszhoz, hogy „Ezek a parancsolatok” (3Mózes 27,43) a Szifrá (Be-Chukkotái 13,7) a következő kommentárt fűzi: „Ennélfogva egy próféta sem hozhat újításokat!”. Így azokat a parancsolatokat és tilalmakat, melyek a Próféták szavaiban, vagy a Hágiográfákban találhatók (melyet Kábbálaként ismerünk) általában úgy tekintik, mint amelyek Szináji erővel rendelkeznek. Ez azon a feltételezésen alapul, hogy a próféták magyarázatként kapták őket, illetve úgy, amint Mózesnek a Szinájon átadott háláchát. Így a Jeremiás 32,44-ből: „megírják a szerződést, lepecsételik, és tanúkat állítanak” -ből az következik, hogy a tanúk aláírása a dokumentumon Szináji törvény (Gittin 36a). Néha azonban az ámorák (III–V. századi magyarázók) azt a következtetést vonták le, hogy a szöveget csak pusztán támogatásként kell tekinteni (ásmáchtá), és az úgy nem kerül be a tórai törvény meghatározásának körébe. Megfigyelhető részükről egy, a tradicionális állításokkal szembeni ambivalens hozzáállás, hogy ti. még a Babiloni Talmudban is van egy szabály, hogy a Tóra állításaira vonatkozó kijelentések nem vezethetők le a Kábbálában szereplő állításokból¹⁰.

Mégis tanbéli szempontból Náhmánides állítása és az ő megkülönböztetése korrektnek tűnik¹¹. Vagyis minden olyan esetben, amikor a Próféták és a Hágiográfák állításai parancsolatokként és tilalmakként fogalmazódnak meg, azok a Tóra magya-

⁹ Tórá sebich'táv.

¹⁰ Hágigá 10b; Bává Kámmá 2b; Niddá 23a.

¹¹ Májmonidés: *Széfer há Micvótjának 2. princípiumáról*.

rázatai, és ugyanolyan tekintélyt hordoznak, mint a Szóbeli Törvény és a tradíció. Amikor pedig az állítások narrativaként, elbeszélésként jelennek meg „egy esetre vonatkozóan” (pl. a Jeremiás könyvében az árusítás esete), akkor rabbinikus státusuk van. Ugyanez vonatkozik a törvényekre, melyeket a Talmud mint a próféták szabályozásait (tákkánót) jelöl meg, még akkor is, ha azokat magának Mózesnek tulajdonítják is. Mivel a de-rábbánán (rabbinikus tekintéllyel bíró) koncepció nem időrendi, hanem kvalitatív jellegű, ezek az állítások lehetnek de-orájta (Szináji tekintélyűek), még akkor is, ha először egy korai próféta szavaiban jelentek meg, és de-rábbánán (a rabbiktól elrendelt vallási törvények) akkor is, ha Mózesnek tulajdoníthatóak, ha mint tákkáná (rendelkezés) vagy mint egy ősi szokás igazolása kerültek áthagyományozásra¹².

3.3. A Szóbeli Törvény

A Szóbeli Törvény magában foglalja a Szinájon átadott Írott Törvény bölcsek szerinti, annak teljes egészére és minden kis részletére vonatkozó magyarázatát. Szűkebb értelemben a háláchát, azaz a Mózesnek a Szinájon átadottakat és a logikai következtetéseket jelenti.

3.3.1. Az Írott Törvény magyarázata

Ezen értelmezés két elemből áll. Egyik része az, amire úgy tekintünk, mint bizonyosan a Szinájon átadottra, ami szervesen benne van az Írott Szóban. Ezt azonban az Írás magyarázatán keresztül tették nyilvánvalóvá, mégpedig az elfogadott értelmezési szabályok segítségével. A talmudikus tradíció szerint minden, amit a tradíció közvetlenül származtatott le de-orájának (Szináji tekintélyű törvénynek) számít, és az minden esetben egyenértékű az Írott Törvénnyel, ugyanakkor véleménybeli eltérés mutatkozik a háláchá tekintetében akkor, ha arra pusztán csak a magyarázat segítségével hivatkoznak, mivel a Talmudban magában nincs szisztematikus tanítás ebben a kérdésben.

Májmonidés és Náhmánides eltérő véleménnyel vannak erről. Májmonidés szerint¹³ bármi, amire magyarázat útján következtetünk, csak akkor de-orájta (Szináji tekintélyű törvény), ha azt a tradíció megtámogatja. Ha a Talmud világosan nem tanúskodik arról, hogy bekerült a hagyomány láncolatába, akkor az a „szóferim szava” (Tóra-magyarázók), vagy de-rábbánán (a rabbiktól elrendelt vallási törvények).

Náhmánides ellenben azt mondta, hogy minden, ami magyarázatból származik szintén de-orájta-nak (Szináji tekintélyű törvénynek) tekintendő, akár alátámasztja

¹² Pl. amilyen a hétnapos esküvői ünnepség vagy a hétnapos gyász.

¹³ Széfer há-Micvót, 2. princípium.

azt a talmudi tradíció, akár nem, kivéve, ha a Talmud kifejezetten állítja róla, hogy de-rábbánán (a rabbiktól elrendelt vallási törvény)¹⁴. Mind Májmonidés, mind Náh-mánides állításaiból az következik, hogy az Írás interpretációjából származó háláchá három kategóriára osztható: 1, A Szinájon kapott háláchára, melynek magyarázata arra szolgál, hogy értelmezze és az Írás verséhez kapcsolja azt. Ebben az esetben nincs vita a háláchá tartalmát illetően, mivel a magyarázat néha pusztán csak az emlékezés memotechnikai céljait szolgálja. 2, A háláchára, amit nem a Szinájon adtak át, hanem az Írás szakaszaiból a bölcsek által végzett levezetés által kaptak meg, ahol a magyarázat a legtöbb esetben a lényegre vonatkozik, és a vers értelmében benne van. 3, Végül pedig a háláchá, amelyben mindenki egyetért, hogy az egy újítás, és de-rábbánán (a rabbiktól elrendelt vallási törvény); és mely esetben a magyarázat célja az, hogy az Írásokban igazolást találjanak egy kérdésre¹⁵.

3.3.2. Mózesnek a Szinájon átadott háláchá

Ezzel a meghatározással azokat az ősi háláchákat illetik, amelyekre nincs az Írásban támasz (vagy csak nagyon halvány). Számos példa van erre, így a rituálisan tisztátalannal kapcsolatban is¹⁶, vagy, hogy a tefillin-nek (imaszíjak két dobozzal) négy-szögletesnek kell lennie (Megillá 24b) és pergamenre kell írni (Sábbbát 79b). Nehéz eldönteni, hogy vajon a korai tánnáikus időszakban az ilyen háláchát úgy tekintették-e, mint amit a Szinájon adtak, vagy a „Szinájon” kifejezést pusztán azért használták, hogy jelezzék jelentőségét, hogy fokozzák szentségét, és így védetté tegyék a kihívásokkal szemben.

3.3.3. Logikai levezetés

Néha a Talmud szerzői azt mondják egy bizonyos hálácháról, hogy az „magától értetődő”, és mint ilyen, nincs szüksége az Írás bizonyítására, mivel igazolásra nem szorulónak tekintik (mint pl.: „Mindenkinek, aki magáénak kívánja mondani a felebarátja birtokában lévő, arra bizonyítékot kell hoznia!”). Szigorúan véve ehhez a típushoz alapvető elvek is tartoznak, mint pl. a cházáká, a többségi szabály, mivel a felhozott írásbeli vers csak támaszul szolgál a háláchá számára. Nem egy idézett vers a forrás, a vers csak gondolati okfejtés és hasonlóság.

¹⁴ A Babiloni Talmud nyelvén: „Ez de-rábbánán, vagyis a szakasz pusztán csak segítség!”.

¹⁵ Pl. a másodfokú rokonsági kapcsolatból származók házasságát tiltó rabbinikus parancs, amit a 3Mózes 18,30-ból vezettek le: „Tartsátok meg törvényemet!” (Jevámót 21a).

¹⁶ Pl. mint egy olajbogyó-csomó, egy negyed fatörzs etc. (Érubín 4a).

3.4. Az írástudók mondásai

A talmudi irodalomban a mi-divrei szóferím (írásokban lévő eredet) kifejezésnek két jelentése van: 1, állítás, mely elvben a Tórából való, de magyarázata írástudóktól származik (pl. Szánhedrín 88b), 2, illetve állítás, melyet eredetileg a szóferim (Tóra-magyarázók) rendeltek el és tettek törvénné¹⁷. Mindent, aminek forrását tudósok állításai képezik nemzedékeken át Mózesztől a jelen időkig, de-rábbánánnak (a rab-biktól elrendelt vallási törvénynek) tekintenek. Ezek között a tanítások között vannak pozitív cselekedetek (tákkánót – törvények, melyeket a Talmud a próféták rendelkezéseinek tart) a vallás és a Tóra elveinek védelmében, és negatív lépések (gezerót – megfellebbezhetetlen törvény), azért, hogy megakadályozzák a törvényszegést. Abból a szakaszból, miszerint „tedd meg mindazt, amit azok mondanak, akik annak a helynek a gondviselői, amelyeket az ŰR kiválaszt, meg amire tanítanak téged az Ű törvénye szerint, s kövesd ítéletüket, s ne térj el attól se jobbra, se balra” (5Mózes 17,10–11), az a felfogás következett, hogy a bét dín-nek („a törvény háza”) való engedelmesség nemcsak minden olyan dologban helyes, ami a Tóra szövegeire vonatkozik, hanem mindenben, amire a bét dín szükségesnek tartja, és egy figyelemztetést iktat be mindazok számára, akik nem veszik azt figyelembe.

3.4.1. A bölcsék tekintélye

A Talmudban a bölcsék tekintélye a következőképp kerül meghatározásra: a bölcseknek hatalmuk van arra, hogy bizonyos körülmények között eltöröljenek egy bibliai parancsot (Jevámót 89b–90b), amilyen pl. pénzügyi esetekben áll elő, annak a szabálynak alapján, hogy a „tulajdonjog bét dín általi megszüntetése érvényes”; vagy ahol a „tartózkodj egy cselekedettől” (sev ve-ál tá’ásze) passzív esete áll fenn, mint amikor megtiltották a luláv (szukkot-i ünnepi csokor) és a sófár (kürt) használatát szombaton, kivéve, ha azokat közterületen használták¹⁸.

A bét dín-nek van hatalma, hogy időlegesen figyelmen kívül hagyjon egy bibliai előírást annak érdekében, hogy újra megerősítse annak betartását. Ugyanígy a bíróság alkalmazhat korbácsolást és más büntetéseket a Tóra törvényével nem egyező módon, annak érdekében, hogy a Tóra körül védő korlátot emeljen, de ezeket a cselekedeteket nem lehet háláchaként definiálni, ami azt feltételezná, hogy a rendelkezés örökérvényű. Ugyanígy, ha látták egy pozitív parancs felfüggesztésének szükségességét, vagy egy törvény áthágását megengedték annak érdekében, hogy sokakat visszahozzanak a valláshoz, vagy hogy megmentsek a közösséget attól, hogy a törvényszegés csapdájába essen, mindezt az idők követelményének megfelelően tehet-

¹⁷ Mint pl. a „tiltott házasságok második fokozatai írástudói eredetűek” (Jevámót 2,4).

¹⁸ Így a rabbinikus tiltás volt az oka egy bibliai előírás semmibevételének.

ték, és nem az eljövendő generációk számára mindenkor érvényes módon¹⁹. A klasszikus példa erre Illés áldozatbemutatása a Kármel hegyen, amikor a Templom még létezett, és a Templomon kívüli áldozatbemutatás tiltva volt (Zeváchím 4b).

Semmiféle megkötés nem kényszeríthető egy gyülekezetre, ha a többség nem tud annak engedelmeskedni (Bává Bátrá 60b). Ugyanígy nem lehet olyan megkötést alkalmazni, mely lényeges veszteséget (Móéd Kátán 2a), vagy nagy bajt okozna²⁰.

Egy bíróság sem törölheti el egy másik kortárs bíróság határozatát, hacsak nem nagyobb annál bölcsességben és számban. Így egy tiltás eltörlésének lehetősége egy fontos korlátozás függvénye: „Nagyobbnak kell lenni bölcsességben és számban.” (Édujjót 1,5). Ennek a szabálynak az értelmében megakadályozható egy bét dín intézkedésnek az eltörlése.

Bizonyos időkben a bölcsek saját kijelentéseiknek ugyanakkora, és néha még nagyobb érvényességet adtak, mint a Tóra rendelkezéseinek. Pl. „Ezek a napok, melyek fel vannak sorolva a Megillát Tá'ánít-ban, tilosak (a böjt számára), ugyanúgy, mint a megelőző és a követő napok. Ami a szombatot és újholdat illeti, a böjt tilos a napjukon, de megengedett a megelőző és a követő napon. Mi a különbség? Az utóbbi bibliai eredetű, és a Tóra szavai nem igényelnek megerősítést, míg az előbbi írástudói eredetű, és az írástudók szavai megerősítést igényelnek.” (Rós Hásáná 19a). Ennélfogva szigorúbbak voltak a saját tákkánotjaik (törvények, melyeket a Talmud a próféták rendelkezéseinek tart) teljesítését illetően, mint a Tóra megtételét illetően, mivel az utóbbi elhanyagolásának veszélyét nem tételezték fel, hiszen az megegyezett előírásaikkal. Sok rendelkezés és tákkánot szerzője ismeretlen, ugyanúgy, mint ahogy a korai háláchá is anonim. Egy tanbeli koncepció szerint mindegyikük teljesítését és elfogadását a nagy bét dín szavazta meg, ahol minden vitatott ügyet eldöntöttek. A modern történelmi megközelítés is közel jár ehhez a nézethez, még akkor is, hogyha a „nagy bét dín”-ről vallott felfogás nem is volt minden korszakban azonos²¹. Ugyanakkor sok tákkánot és rendelkezés került említésre meghatározott nevekhez és helyekhez kötődően, mint amilyen Josúa ben Gámlá, Simeon ben Setách, Bét Sámáj és Bét Hillél, az idősebb Gámáliél, Jóhannán ben Zakkáj, a Jávnei Gámáliél, az Usá-ból való tudósok, Judá há Nászi, etc. Sok háláchá van, melyeket bibliai személyiségeknek tulajdonítanak, így Mózesnek, Józsuének, Sámuelnek, Dávidnak, Salamonnak, Ezékielnek, Dánielnek, a prófétáknak és a Nagy-Zsinagóga embereinek. Az egyének úgy kerülnek felsorolásra, mint a bét dín vezetői.

A háláchá egész területén a de-orájtá (Szináji tekintélyű törvények) és de-rábbánán (a rabbiktól elrendelt vallási törvények) megkülönböztetés tulajdonképpen az ámoráktól (III.–V. századi magyarázók) származik. Létezett azonban a tánnák (I.–

¹⁹ Májmonidés: *Jád há-Házáká*; Szánhedrin 24,4; Mámrim 2,4.

²⁰ „Jobb számukra, ha figyelmetlenségből, mintha szándékosan szegik meg azt!” (Bécá 30a).

²¹ L. Finkelstein: *The Pharisees*. 1962.

III. századi törvénytudók) idején is, és felismerhető azokban a büntetésekben, amit a különböző kategóriák áthágásáért szabtak ki, valamint az „írástudók állítása”, világosan kimondott kifejezés is megtalálható a „Tóra állítása” kifejezéssel ellentétbe állítva²². A tánnák és az ámorák nézetei ez ügyben azonban nem teljesen fedik egymást, és néha az ügy, mely a tánnáita forrás szerint de-orájtának (Szináji tekintélyű törvény) tűnik, az ámorák idejére de-rábbánán (a rabbiktól elrendelt vallási törvény) lesz. A két koncepció, a de-orájtá és de-rábbánán nem csak a büntetésekben nyer kifejezést. Pl. az áldozatok esetében, amikor is azokat meg kell hoznia bűnei váltságául annak, aki áthágja a Tóra szavait, nem vonatkozik arra, aki a bölcsek egyik tilalmát szegte meg; másrésről a bölcseknek joguk van arra, hogy megostorozzák szavaik megszegőit a „korrekció csikjaival” annak érdekében, hogy megbüntessék és megreformálják. Van egy különbség a háláchikus megfontolásban is: „Kétség esetén egy biblikus törvény megszegésekor a szigorúbb szemlélet, a rabbinikus törvény megszegése esetében az engedékenyebb az elfogadott.”²³

3.5. A szokások

A szokás szó (héber: minhág) a talmudikus irodalomban különböző jelentést hordoz, és nem mindegyik azonos jelentőségű, bár mindegyik a háláchá forrásául szolgál.

A vallási szokások azok, amelyekre támaszkodni lehet ott, ahol a háláchá nem világos: „Minden háláchá esetében, amelyik nem világos a bét dín-ben (vallási törvénytudók), és nem ismered a természetét, menj, és nézd meg, hogy a közösség hogyan viselkedik, és viselkedj annak megfelelően.” (Jeruzsálemi Talmud Péá 7,5)²⁴. A Babiloni Talmudban ez a gondolat a következő szavakban nyer kifejezést: „Menj, és nézd meg, hogyan szokott a nép viselkedni!” (Beráchót 45a). Bizonyosan ezt értette Hillél, amikor azt mondta: „Hagyd azt csak Izraelre, ha ők nem is próféták, de a próféták gyermekei!” (Peszáchím 66a).

A vallási szokásoknál, melyek nyilvánosan, hivatalos háláchaként nincsenek kihirdetve (Táánít 26b) – ebben az esetben is, mint a korábbi kérdéseknél –, nem egy új szokásra találunk hivatkozást, hanem egy létező szokásnak megfelelő szabályozást fogadnak el egy vitatott háláchá kérdésében.

A szokás, amely ellentmondásban áll az elvi háláchával, de már helyes és igaz népszokás és jóemberek gyakorlata, annak megvan az az ereje, hogy megszüntesse a há-

²² Jevámót 2,4, Pára 11,5–6; Jevámót 3,2 Zeváchím 99b.

²³ Bécá 3b, Jeruzsálemi Talmud Érubín 3,4.

²⁴ Itt a szokás koncepciója közel áll a muzulmán törvény eredeti szakaszában lévő „konszenzus” fogalmához: a nép, mint egész nem hibázik, ennél fogva a szokás dönti el az ügyet, melynek természete olyan, mint a hálácháé.

láchát (Jeruzsálemi Talmud Jevámót 12,1). Ezekben az esetekben a szokás helyettesíti a háláchát.

Azok a szokások, melyeket egy meghatározott csoport vezetett be (mint pl. egy város lakói, jámbor férfiak és nők csoportja, bizonyos csoportok, etc.) a vallási, szociális és jogi élet bizonyos területein a létező háláchá mellett, a háláchá forrásaiként szerepelnek. Ezeket nem lehet megváltoztatni, és ugyanolyan tekintéllyel rendelkeznek, mint a bölcsek szavai²⁵.

4. A háláchá fejlődése

4.1. A korai idők

Törvénykódexek találhatók a Tórában²⁶, számos különálló törvény kisebb gyűjteményével együtt. A bibliakritika megmagyarázza a stílusbeli különbségeket, és a gyűjtemények közötti ellentmondásokat azon az alapon is, ahogy ezek a törvénycsoportok különböző körökben és különböző időben jöttek létre, mint pl. az egyik gyűjteményben a tizedet a levitának adják (4Mózes 18,20–32), míg a Deuteronomiumban a gazda megtartja azt, hogy a központi szentélyben kerüljön elfogyasztásra (5Mózes 14,22–26). Ez a megoldás nem állt rendelkezésre a farizeus tanítók számára, ezért a korai háláchá kiengeszteli a két passzust egymással úgy, hogy két tizedet feltételez, az első (má'aser risón), amit a levitáknak kell adni, és a másodikat (má'aser séni), amit el kell fogyasztani a központi szentélyben. Ezen túlmenően, a tradicionális nézet szerint, Isten rábízta Mózesre az Írott Tórával (Tórá sebich'táv) a Szóbeli Törvényt is (Tórá se be'al Pe). Ez utóbbi magában foglalta Mózesnek a Szinájon átadott egyedi, különleges törvényeket is és a rabbinikus irodalomban ma megtalálható írott szöveg számos magyarázatát is.

A farizeusok és szadduceusok egyik legfőbb problémája a Szóbeli Törvény érvényességének kérdése volt, melyet a farizeusok megerősítettek, a szadduceusok viszont tagadtak. Ez így azonban mindenképpen a probléma leegyszerűsítése. Nyilvánvaló, hogy az írott szövegek értelmezésének bizonyos folyamatai már a legkorábbi időktől megkezdődtek, hiszen sok szöveg érthetetlen úgy, ahogy azokat az Írásokban megtaláljuk. Ez azonban szemben áll azzal az állítással, hogy az interpretáció egyöntetű volt, és sértetlenül áthagyományozták generációról generációra. A vásárlás és eladás például, anélkül kerül említésre a Tórában, hogy az megjelenne azt, hogy hogyan zajlott le a tulajdon átadása. A válás törvénye (5Mózes 24,1–4) be-

²⁵ Peszáchím 4,1; Bává Mecía 7,1.

²⁶ 2Mózes 21–23,19; 3Mózes 19; 5Mózes 21–25.

szél a „váló levélről”, de nem ad információt arról, hogyan kell azt megírni²⁷. A Jeremiás 17,21 annak a magyarázata, hogy mi tartozik a szombaton végezhető munkák körébe. Bizonyosnak tűnhet, hogy i.e. 400 körül, a babiloni fogságból való visszatérés és a Második Templom felépítése után a Tóra az Írott Törvény, és hozzákezdtek a tórai szövegek szóbeli magyarázatának elkészítéséhez.

A Nagy Zsinagóga embereinek kiléte, akik a visszatérés után azonnal komoly szerephez jutottak, még mindig kérdéses. Ugyanígy kérdés ennek a testületnek az „Írástudókhoz” fűződő kapcsolata is. A Nagy Zsinagóga emberei voltak a Tórát interpretáló mozgalom kivitelezői, melynek az írástudók egyik testületét alkották. Mindazonáltal a legutóbbi kutatások kimutatták, hogy a szóferim (Tóra-magyarázók) egyszerűen csak a bibliai magyarázók egyik osztálya voltak, akik státuszban a „bölcsek” alatt helyezkedtek el. Tehát helytelen „írástudók korszakáról” beszélni. A midrás-folyamat (midrás – homiletikus bibliamagyarázat), melyben a szövegeket gondosan megvizsgálták szélesebb értelemben vett tartalmuk és alkalmazásuk tekintetében is, minden bizonnyal ebből a korszakból eredeztethető. Egy másik vitatott kérdés, hogy vajon egy bizonyos szöveg midrása a törvény valódi forrása-e, amelyet mintegy belőle következtettek ki, vagy a törvény volt előbb, és a midrás nem több, mint egy szög, melyre az felakasztható. A témában megmutatkozó tények vizsgálatából a legmeggyőzőbb következtetés talán az, hogy a legkorábbi midrások valóban olyan származási folyamatokra utalnak, melyekkel a szövegek mélyebb értelmét és használati lehetőségét tárták fel. A későbbi midrásban ez a folyamat megfordult.

A hálachá történetének ez a teljes korszaka, a formálódás periódusa egészen a Makkabeusok koráig, teljességgel a homályban maradt. Kevés tisztán akadémikus törvényhozási tevékenység volt ebben az időszakban, és az ebből az időből származó törvények közül sok eredt egy bizonyosfajta ököljogból, melyben a jámbor gazdák egy viszonylag egyszerű társadalmi formában kidolgozták a felebaráti viselkedés alapszabályait, nagyon hasonlóan ahhoz, ahogy ez a görögöknél történt Szólon idejében. Néhány ilyen szabály még felismerhető a Misná legkorábbi szövegeiben, mint pl. a Bává Kámmá első fejezetében, melyben megtalálható a másoknak okozott sérelmekre vonatkozó törvény, mégpedig egyes szám első személyben fogalmazva.

A forrásokban utalások történnek öt pár tanítóra – a zúgót („párok”, duumviri) – kezdve Josze ben Joezerrel és Josze ben Johánánnal a Makkabeus-időkből, és befejezve Heródes idejében Hilléllel és Sámájjal. E tanítók etikai maximáit feljegyzi a Misná (Ávót 1,4–5), de kevés törvénykezési anyag lett továbbadva a nevükben. Azt mondják, ebben az időben nem volt jogi vita Izraelben (Toszeftá Hágigá 2,9), azaz a törvényt ismerték, és ha kétely merült fel, akkor a „Nagy Tanács” döntött Jeruzsálemben.

²⁷ Az Ezékiel 44,31 úgy tűnhet, hogy az a 2Mózes 22,30-ban, és az 5Mózes 14,21-ben található törvények magyarázata.

Történelmileg egyértelmű, hogy egy egységes háláchát már ebben a korai periódusban olyan formában hagyományoztak generációról generációra, melyet a háláchá a tánnáikus (I–III. századi magyarázók) korszakban öltött magára. A szadduceusok és farizeusok közötti nagy jogi vitáktól eltekintve a háláchá az apokrif könyvekben (és a qumráni közösség írásában) gyakran különbözik a Misnában és más tánnáikus forrásokban fennmaradt háláchától²⁸. Még a farizeus párton belül is, a Hillél és a Sámáj iskolák a tárgyalt korszak kezdetén a törvények százaiban különböztek egymástól.

A nagy probléma itt a két rivális iskola megközelítésében rejlik. A L. Ginzbergnek tulajdonított elmélet²⁹ a különbségeket azoknak a társadalmi rétegződéseknek tulajdonítja, melyekhez a különböző iskolák tartoztak. A Sámáj iskola sokak állítása szerint a felsőbb osztályok számára törvénykezett, a gazdag földbirtokosok és arisztokraták számára; míg a Hillél iskola a szegényebb városi munkások és mesterelemek számára. Így a Hillél iskola szerint az „étel” meghatározása: egy tál egyfajta eledel, míg a Sámáj iskola szerint az legalább kétfajta ételből áll (Bécá 2,1). A legtöbb társadalomban a nőknek sokkal jelentősebb szerepük van a felsőbb osztályok soraiban, mint az alacsonyabbakéban. Ezért van, hogy a Hillél iskola úgy rendelkezik, hogy az érvényes házasság életbe léptethető azzal, hogy a legkisebb pénzdarábot (egy perutáht) eljuttatják a nőhöz, míg a Sámáj iskola egy sokkal magasabb minimum összeget jelöl meg (egy dénárt) (Kiddúsín 1,1). A Sámáj iskola a feleség válását csak abban az esetben engedi meg, ha az asszony hűtlen, míg a Hillél iskola más alapon is megengedi azt (Gittín 9,10). Kétségtelen, hogy van igazság a szociális motiváció teóriájában, mégis túl radikálisnak tűnik ahhoz, hogy teljesen meggyőző legyen. Más motívumok, különböző magyarázati módszerek is hatással lehettek minderre³⁰.

4.2. A tánnáiták korszaka (kb. i. sz. 1–220.)

A Hillél és Sámáj iskola közötti viták az első és második századi Palesztinában mozgásba hozták a rabbinikus tanítók vitáit (tánnák – tanítók). A második század prominens rivalizáló iskolái Rabbi Ákivá és Rabbi Ismáél iskolái voltak, akik eltérő véleménnyel voltak a Tóra kinyilatkoztatásáról vallott felfogásukban, és ennek következményeként a háláchá érvényességének kiterjedését illetően is³¹. Rabbi Ismáél iskolája szerint „a Tóra az ember nyelven beszél” (Szifré Numeri 15,31), ezért nem megengedhető, hogy új törvényt vezetünk le bizonyos nyelvi sajátosságokból.

²⁸ Pl. a hamis tanúra vonatkozó törvény a Zsuzsanna történetben összeütközésben van a Misnában feljegyzett farizeusi törvénnyel Mákkót 1,4.

²⁹ L. Ginzberg: *On Jewish Law and Lore*. 1955. és L. Finkelstein: *The Pharisees*. 1962.

³⁰ Alon: *Mehkarim*. 2. 1958.

³¹ A. J. Heschel: *Torá min há-Sámájim*. 1962, 1965.

Rabbi Ákivá iskolája szerint ez megengedett, és az is, hogy pl. a kötőszók „gám” (is, szintén) és az „et” (a tárgyeset ragja) használatából is törvényeket vonjunk le (pl. Peszáchim 22b), mivel ennek az iskolának a felfogása szerint a Tóra egyetlen szava vagy betűje sem tekinthető feleslegesnek, vagy pusztán csak irodalmi formának. Egy későbbi tanító azzal jellemezte az Ákivá iskola módszerét, hogy elmondott egy történetet Mózesről, aki Színáj hegyén megkérdezte Istent, hogy miért illesztett díszítő koronát a Tóra néhány betűje fölé? Isten azt válaszolta, hogy sok-sok nemzedék után születik majd egy ember, név szerint Ákivá ben Jóséf, aki „minden egyes írásjelre a törvények halmazát fogja kiterjeszteni”. Mózes ekkor engedélyt kért, hogy láthassa Ákivát. Átvitték az időn, és beléphetett Ákivá iskolájába, ahol Mózes nem volt képes követni az érveléseket. Elkéseredett, de később megvigasztalódott, amikor meghallotta, hogy Ákivá tanítványai kérdésére, hogy „Honnan tudod ezt?”, így válaszolt: „Ez az a törvény, amit Mózes kapott a Színájon!” (Menáchót 29b).

A második század végén Rabbi Júda há-Nászi kiadta a Misnát, melyben összefoglalta a tánnák minden törvénykezési vitáját és határozatát. Júda há-Nászit helyesebb a Misná kiadójaként, és nem a szerzőjeként említeni, mert egyértelmű, hogy gyűjteménye korábbi megfogalmazásokon alapul, különösen Rabbi Ákiváén és tanítványáén Rabbi Méirén. Számos korai réteg fellelhető a Misná végső megfogalmazásában³².

4.3. Az amoriták korszaka (kb. i. sz. 220–470)

Amint a Misná elkészült, szent könyv lett, melyet csak a Biblia előzött meg. A Misná utáni tanítók szavai mind Palesztinában, mind Babilóniában (ámorák – magyarázók, tolmácsok) főleg a Misná megvitatására és kommentálására korlátozódtak, valamint a benne foglalt (illetve más tánnaitikus forrásokban lévő) törvények alkalmazására. Magától értetődővé vált, hogy egy ámorá nem ellenkezhetett egy tánnával a törvény dolgaiban, kivéve, ha tánnáikus bizonyítékokat tudott felhozni nézete támogatására. Nem szabad azonban azt gondolni, hogy az ámorák csak a háláchá gyakorlati alkalmazásában voltak érdekelték. Munkájuk nagy részét elvont törvénykezési elméletek jelentették, melyek kapcsán tisztán akadémikus kérdések kerültek tárgyalásra³³.

A palesztinai ámorák hálácháját gyakorlatilag a Jeruzsálemi Talmudban gyűjtötték össze, a babiloniai ámorákét pedig a Babilóni Talmudban. A Talmud „lezárásával” ez a munka a háláchá valóságosan megfellebbezhetetlen forrásává vált. Alkalmanként azonban a középkorban nagy tekintélyek ellenkeztek a talmudi határo-

³² Pl. A Misná (Peszáchim 1,1) feljegyez egy szabályt, miszerint a borospince mesternek keresnie kell a kovászost peszách előestéjén, és ezután elmond egy a vitát a Hillél és Sámáj iskola között arról, hogyan kell ezt a szabályt megfogalmazni.

³³ M. Gutmann: in *Devir*. 1. 1923. 38–37; 2. 1923. 101–64.

zatokkal. Májmonidés pl. figyelmen kívül hagyott minden olyan törvényt, mely a mágikus hatékonyságnak a hitén alapult, még akkor is, ha ezek a törvények megtalálhatók a Talmudban, és ott nem is vitatottak. A gáónok (a babilóni főiskolák vezetői) némelyike hajlott arra, hogy a zsidók és a „népek” kapcsolatát meghatározó talmudi törvények értelmezésében rugalmasabb legyen, abból kiindulva, hogy a „népek” a saját környezetükben (muzulmánok) nem voltak bálványimádók. Az ilyen kivétel azonban kevés volt. A háláchá post-talmudi története azon alapul, ahogy a Talmudot végső és mindent felülmúló tekintélynek állították: „Ahhoz senki sem adhat hozzá, és senki sem vehet el belőle!” (Májmonidés: Kommentár a Misnához – Bevezetés). A két Talmud közül a Babilóni vált tekintélyesebbé számos ok miatt. A háláchá a Babilóni Talmudban sokkal fejlettebb fokot mutat és szélesebb körű. A Babilóni Talmud későbbi, mint a Jeruzsálemi, és ennél fogva képes arra, hogy felülbírálja azt. A Babilóni Talmud szöveges részének állapota kielégítőbb. A babilóni gáónok Szúrában és Pumbeditában a babilóni ámorák közvetlen követői voltak (így a Babilóni Talmud a „mi Talmudunk” lett), és Babilón hegemoniája a tanításban jelentősen megerősödött, melyben jelentős szerepet játszottak a politikai fejlemények is, beleértve Bagdadnak, mint a kalifátus székhelyének megjelenését. Májmonidés kijelentette az elfogadott álláspontot (Jád há-Házáká – Bevezetés): „Egész Izraelnek követnie kell a Babilóni Talmud állításait. Minden város és minden provincia kötelezve van azoknak a szokásoknak a követésére, melyeket a Talmud bölcsei követtek, engedelmeskedniük kell határozataiknak, és követniük kell törvénykezéseiket, mivel a Talmud minden dologát egész Izrael elfogadta. Hiszen azok a bölcsek, akik a törvénykezést hozták, vagy bevezették a rendeleteket, elrendelték a szokásokat, elhatározták a törvényeket, tanították, hogy hogyan születtek a határozatok, Izrael összes bölcsei voltak, illetve azok többségét alkották. Ők hallották a hagyományt az egész Tóra fő elveiről nemzedékeken át, visszamenően egészen Mózesig, a mi tanítónkig, akin a béke áldása legyen!”.

A törvényről szóló viták labirintusában – ami maga a Talmud – a Talmud adja meg a törvény aktuális döntéseit meghatározó szabályokat. A talmudi kiegészítések és más szabályok széles körben elfogadottak voltak a Talmud utáni tekintélyek köreiben. Ezen kiegészítések a Talmudot képessé tették rá, hogy a háláchá végső tekintélyként szerepeljen, annak ellenére, hogy a Talmud maga nem a törvények kódexe.

Amennyiben vita van egy bölcс és tanító kollégái között, a többség álláspontja az elfogadott (Beráchót 9a). A Hillél iskola mindig követendő a Sámáj iskolával szemben (Érúbin 6b). Számtalan esetben, melyben Sámuel és Ráv vitázott, Ráv nézete követendő vallási kérdésekben és Sámuelé a polgári törvényben (Bechórót 49b), három eset kivételével. Rabbi Johánnán követendő Rabbi Simeon ben Lákissal szemben (Jevámót 36a). Hasonlóképpen, három eset kivételével, Rabbah véleménye követendő Rabbi Jószéffel szemben (Bává Vátrá 114b). Rává döntése elfogadott Ábbájéval szemben, kivéve hat meghatározott esetet (Kiddúsín 52a). Mindenütt,

ahol egy talmudi vita azzal végződik, hogy „a törvény az...” (ve-hilchetá), ez a rendelkezés az elfogadott. Az engedékenyebb vélemény az elfogadott abban az esetben, amikor pl. vita van a közeli hozzátartozó gyászolására vonatkozó törvényeket illetően (Móéd Kátán 26b). A későbbi tekintélyek határozatait általában előnyben részesítették a korábbiakéval szemben (Rává-tól kezdve felfelé), azon az alapon, hogy a későbbi tudósok már ismerték mások véleményét, mégis vitatkozni tudtak velük (Széfer Keritut 4,3,6). Általánosan elfogadott, hogy ahol a szabályozás névtelenül kerül meghatározásra (szetamá), az egyértelműen a végső kiadókra való utalást jelenti, és követendő még akkor is, ha a Talmudban erről másutt vitatkoznak (Toszeftá a Beráchóthoz 20b és Jevámót 116a). Hággádikus állításokból általában nem vonnak le háláchikus határozatokat (Jeruzsálemi Talmud Péá 2,4). Ezt a szabályt nem alkalmazták következetesen, és alkalmanként eltértek ettől, különösen a középkorban a francia és német iskolákban, akiknek álláspontja alapján az egész talmudi anyagot, beleértve a hággádát is, tévedhetetlen tekintéllyel ruházták fel.

A Talmud „lezárása” ellenére (mely főleg az ötödik század végén előállt nehéz körülmények következménye, amikor a nagy babilóni iskolákat meglehetősen hosszú időre bezárták), és annak ellenére, hogy végső tekintélyként fogadták el, új törvénykezés mégis bevezethető volt egy tákkáná „törvénybe iktatás” elnevezés alatt, melyre számos példa akad a Talmudban magában is. A tákkáná módszerével élve lehetővé vált az új körülmények figyelembevétele, melyekkel a talmudi törvény még nem foglalkozott. Időről-időre alkalmaztak egy, a Talmudban található elvet, miszerint: „A bíróság büntetéseket hozhat akkor is, ha ez ellenkezik a Tórával, amennyiben az idő ezt követeli meg.” (Jevámót 90b)³⁴.

4.4. A háláchá kodifikálása

A háláchá tanítómesterei a középkorban és utána két csoportot alkottak. Voltak jogi teoretikusok, mint Rási és a Tószáfot, akiknek fő tevékenysége a Talmud klaszszikus jogi szövegeinek és más korai rabbinikus munkáknak a bemutatása volt. Őket úgy ismerték, mint a mefáreseket (magyarázók), írásaikat pedig magától értetődő módon használták fel arra, hogy egy gyakorlati törvényt meghatározzanak, még akkor is, ha az nem a saját területükre vonatkozott. Másodszor ott voltak a poszécek (törvényt szabó döntőbírák), akiknek a véleményét gyakorlati jogi esetekben, elismert szakértelmük alapján fogadták el. A poszécek tevékenysége kétféle volt, a responsa (rabbinikus válaszgyűjtemények) és a kodifikálás. A törvényre vonatkozó olyan kérdésekkel, melyre a Talmud nem adott közvetlen eligazítást, a törvény nagy

³⁴ Spanyolországban pl. a középkorban a bíróságok felruházták magukat a halálbüntetés és testi fenytés jogával annak ellenére, hogy ezt a jogot a törvény szigorú betűje szerint régen megvonták tőlük.

ismerőikhez fordultak, majd időről-időre responsaikat összegyűjtötték, hogy elősegítsék a háláchá új kodifikálásának alapjait. Mind a régi, mind az új törvények gyakran kerültek osztályozásra és kodifikálásra. Ez a folyamat, a responsa, és az ezt követő kodifikálás egészen a jelen ideig fennmaradt.

Az egyik legkorábbi kódex Simeon Kajjára Háláchot Gedolotja a IX. századból. Izsák Álfászi összeállította a Babiloni Talmud egy lerövidített, ugyanakkor egyes szövegekre vonatkozóan kiterjesztett változatát, melyben csak a talmudi viták konklúziói kerültek feljegyzésre, azzal a céllal, hogy elősegítsék a háláchá talmudi gyakorlati alkalmazásának megértését. Ahol a Babiloni Talmud nem rendelkezett, Álfászi a Jeruzsálemi Talmudban található határozatokat követte. Májmonidés összeállította a saját gigantikus kódexét a Misné Tórát (amit halála után Jád há-Házákkának neveztek), melyben bemutatta a végső döntést a háláchá minden kérdésében, beleértve azokat a törvényeket is, melyek saját korában már nem kerültek megvalósításra³⁵. Áser ben Jehiél, akit Rósként ismerünk (Rabbénu Áser), összeállított egy kódexet, melyben megfelelő hangsúlyt kaptak a német és francia tekintélyek gondolatai, akik gyakran különböztek a spanyol autoritások véleményétől, melyeket Májmonidés jegyzett fel. Áser fia, Jákob ben Áser kódexében, melyet Tur elnevezéssel ismerünk („sor”, valójában Turim a „Négy Sor”, mivel a mű négy részre tagolódik) követte atyja nyomdokait.

Jószéf Káro idejére a gyakorlati háláchá egész területén már igen nagy volt a zűrzavar. A kódexek közötti számos eltérésen túl, a zsidó közösségek hajlottak arra, hogy különbözőképpen alkalmazzák a törvényt. A Tur-hoz írott nagy kommentárjában, amit Beit Jószéfként ismerünk, Káro azzal kereste a helyzet orvoslásának módjait, hogy kidolgozta a háláchá egyöntetű alkalmazásának gyakorlati útmutatóját. Módszere a többségi vélemény követését jelentette minden olyan esetben, amikor a három korábbi kódex, Álfászi, Májmonidés és a Tur nem voltak azonos véleményen, és más tekintélyekre való támaszkodást javasolt olyankor, amikor ez a módszer nem volt alkalmazható. Jószéf Káro Sulchán Áruhája a Beit Jószéfben kidolgozott döntéseinek lényegi összefoglalóját adja. Sajnos Jószéf Káro módszere a spanyol iskolák javára billentette a mérleget, mivel határozatai általában Álfászi és Májmonidés nézeteivel egyeztek a német nézőponttal szemben, amit Áser ben Jehiél és a Tur képviseltek. Ezért a Sulchán Áruhá nem volt alkalmas a német zsidók és lengyelországi követőik szolgálatára, akik pedig a XVI. századtól kezdve a zsidó élet elsőrendű központjait jelentették. A megoldást a Krakói Mózes Isserles hozta, aki a ma Máppáh néven ismert kommentárokkal látta el a Sulchán Áruhá, melyben a német-lengyel gyakorlat szerepelt alapként minden olyan esetben, amikor eltérés mutatkozott a Sulchán Áruhá-tól. A Shulchán Áruhá és a Máppáh a háláchá történetének legtekintélyesebb kódexeivé váltak, részben azért, mert ezek voltak az első

³⁵ Melyek pl. a szakrális áldozatokra vonatkoztak.

kódexek, melyeket a nyomtatás feltalálása után állítottak össze, és ez a legszélesebb körű elterjedésüket is biztosította.

A Sulchán Áruach fordulópontot jelentett a háláchá történetében. Valahányszor a későbbi korok tekintélyei eltértek rendelkezéseitől, vonakodva tették csak azt. A Sulchán Áruachhoz való ragaszkodás a zsidó hűség próbája lett. Az „egy Sulchán Áruach zsidó” megnevezés a zsidó jámborság legmagasabb fokát jelölte. A korábbi rabbinikus tekintélyeket risonímként, a későbbieket áháronímként ismerjük. Rabbinikus tekintélyek a modern korban is sokkal nehezebben ellenkeznek a risoním álláspontjával, mint az áhároním véleménynel.

5. A háláchá tekintélye

A háláchá a judaizmus különleges jellegzetessége, mely vallás az Isten szavának engedelmeskedik. A háláchá egyesítette a különböző temperamentumú, különböző eredetű, eltérő vallásfilozófiai véleményen lévő zsidókat, bár az a vélemény³⁶, hogy a zsidóság követelménye semmi más, mint a háláchának való alárendeltség, nem más, mint a judaizmus végletes leegyszerűsítése. Az ortodox és reform zsidóság közötti különbség nem függ igazán mástól, mint e csoportoknak a háláchához való viszonyától. Az ortodoxia a háláchát tradicionális formájában vallja magáénak, mint teljes mértékben kötelezőt, míg a reform zsidóság, bár hajlandó elfogadni múltbeli törvénykezési előírásokat bizonyos területeken, elveti a tradicionális háláchá abszolút kötelező jellegét. A konzervatív judaizmus egy középutas álláspontot foglal el, amikor a tradicionális háláchát kötelezőnek ismeri el ugyan, de szabadabban értelmezi azt, és megpróbálja megőrizni a törvény fejlődésének dinamikus alapelvét, amely – állítása szerint – a talmudi korszak tipikus jellemzője volt. Egy ortodox rabbi, amikor az új találmányok által felvetett háláchikus problémákkal találkozik³⁷, úgy próbál megoldást keresni, hogy az ősi háláchikus elveket közvetlenül az új körülményekre alkalmazza. A reform rabbi inkább hajlik arra, hogy az új idők vallásos követelményeit vegye figyelembe, és ne háláchikus kategóriákban gondolkodjon. A konzervatív rabbi megpróbálja ez utóbbit felhasználni arra, hogy a tradicionális háláchá új, friss értelmezését dolgozza ki.

³⁶ „pan-háláchikus”, ahogyan A. J. Heschel nevezte.

³⁷ Pl. a nyomtatásnak vagy az elektromosság feltalálásának vizsgálatakor.

Bibliográfia

- J.-Ch. Attias–E. Benbassa: *A zsidó kultúra lexikona*. Budapest 2003.
- W. Bacher: *Die Exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*. Leipzig 1905.
- : *Die Agad der Tannaiten*. I–II. Strassburg 1884–1890.
- : „Das altjüdische Schulwesen”. In: *Jahrbuch f. jüd. Geschichte u. Lit.* 6. 1903, 48–81.
- A. Berliner: *Beiträge zur Geschichte der Raschi-commentare*. Berlin 1903.
- Blau H.–Láng K.: *Százról százra*. Pépa 1941.
- M. Bloch: *Die Ethik in der Halacha*. Budapest 1866.
- : *Das mosaisch-rabbinische Strafrecht und strafrechtliche Gerichtsverfahren*. Nagykanizsa 1870.
- : *Das mosaisch-talmudische Polizeirecht*. Budapest (Leipzig) 1879.
- : *Die Civilprocess-Ordnung nach mosaisch-rabbinischem Rechte*. Budapest (Leipzig) 1882.
- : *Das mosaisch-talmudische Erbrecht*. Budapest 1890.
- : *Der Vertrag nach mosaisch-talmudischem Rechte*. Budapest (Leipzig) 1893.
- : *Das mosaisch-rabbinische Strafgerichtsverfahren*. Budapest 1901.
- : *Die Vormundschaft nach mosaisch-talmudischem Rechte*. Budapest 1904.
- J. Brüll: *Einleitung in die Mischnah*. Frankfurt a. M. 1876.
- Z. H. Chajes: *The Student's Guide Through the Talmud*. 1960.
- B. Cohen: *Law and Ethics in the Light of Jewish Tradition*. 1957.
- : *Law and Tradition in Judaism*. 1959.
- G. Dalman: *Der leidende und sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend*. 1888.
- : *Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum und Midrasch*. Frankfurt a. M. 1901.
- G. Deutsch: *A haláchá*. Budapest 2004. Kézirat. Jegyzet az Országos Rabbiképző-Zsidó Egyetemen.
- M. Duschak: *Zur Botanik des Talmud*. Budapest (Leipzig) 1870.
- Encyclopædia Judaica*. Jerusalem 1972.
- B. Fischer: *Daniel und seine drei Gefährten in Talmud und Midrasch*. Temesvár–Frankfurt a. M. 1906.
- Z. Frankel: *Introductio in Talmud Hierosolymitanum*. Breslau 1870.
- M. Friedlander: *Patristische und talmudische Studien*. Wien 1878.
- J. Fürst: *Glossarium Graeco-Hebraeum oder der griechische Wörschatz der jüdischen Midraschwerke*. Starssburg 1891.
- L. Ginzberg: *Die Haggada bei den Kirchenvätern*. Amsterdam 1899.
- S. A. Goldberg: *Les Deux Rives du Yabbok. La maladie et la mort dans le judaïsme ashkénaze*. Paris 1989.
- A. H. Goldfahn: *Die Haggada bei den Kirschenvätern*. Amsterdam 1899.
- L. Goldschmidt: *Der Babylonische Talmud*. Berlin–Leipzig 1897–1907.
- M. Guttman: *Bevezetés a haláchába*. Első füzet. Budapest 1909.
- : *Encyclopaedia rerum, quae in utroque Talmud...occurrunt alphabetico ordine disposita*. I. Budapest 1908.
- J. Hamburger: *Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud*. Leipzig 1886.
- : *Einleitung in die Mischna*. Frankfurt a. M. 1902.
- G. Herlitz–B. Kirschen: *Jüdisches Lexikon*.
- I. Hildesheimer: *Halachot Gedoloth nach dem Texte der Handschrift der Vaticana*. Berlin 1890.

- E. Hirschfeld: *Joma 1–4*. Budapest 1902.
- D. Hoffmann: *Die Erste Mischna und die Controversen der Tanaim*. Berlin 1882.
- Jólesz K.: *Zsidó hitéleti kislexikon*. Budapest 1985.
- M. Katz: *Sabbat 8–12*. Budapest 1903.
- J. Klausner: *Die Messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten*. Berlin 1904.
- L. Kohn: *Sabbath 19–24*. Budapest 1903.
- J. Levy: *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*. Leipzig 1876–1889.
- Imm. Löw: *Aramäische Pflanzennamen*. Leipzig 1881.
- L. Löw: „Die talmudische Lehre vom göttlichen Wesen”. In: *Gesammelte Schriften* 1. Szeged 1899, 177–186.
- : „Eherechtliche Studien, 1860–67”. in: *Gesammelte Schriften* 3. Szeged 1893, 13–334.
- : „Zur Medizin und Hygiene 1860–66”. in: *Gesammelte Schriften* 3. Szeged 1893, 367–406.
- M. Mielziner: *Introduction to the Talmud*. Cincinnati 1894.
- Ch. Obstler: *Die Religionsgespräche im Talmud Babli und Jeruschalmi*. Bern (Dissert.) 1905.
- J. Oppenheim: *Zur Geschichte der Mischna*. Pressburg 1882.
- S. J. L. Rapoport: *Erech Millin. Encyclopädie für Talmud, Targum, Midras*. Prag 1852.
- M. L. Rodkinson: *New edition of the Babylonian Talmud*. New York 1896.
- B. Sik: *Taanith*. Budapest (Berlin) 1902.
- G. Stemmerger: *Midrasch*. München 1889.
- : *Der Talmud*. München 1994.
- H. L. Strack: *Einleitung in den Talmud*. Leipzig 1908.
- : *Introduction to the Talmud and Midrash*. 1945.
- Ujvári P.: *Magyar Zsidó Lexikon*. Budapest 1929.
- A. Untermann: *Zsidó hagyományok lexikona*. Budapest 1999.
- F. Weber: *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften*. Leipzig 1897.
- A. Wünsche: *Der Babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen*. Leipzig 1886–89.
- B. Zuckermann: *Über talmudische Münzen und Gewichte*. Breslau 1862.

Nevek – fogalmak

Tóra – jelentése: tanítás; a kifejezés Mózes öt könyvének a neve, a héber Biblia (Tánách) 1. részének könyvei

Próféták – héberül: Neviim; a héber Biblia (Tánách) 2. részének könyvei

Hágiográfiák – jelentése: Szent Iratok, héberül: Ketúvím – Iratok; a héber Biblia (Tánách) 3. részének könyvei

Tóra seichtáv – jelentése: Írott Tóra; a bibliai 5 mózesi könyvet jelenti, melyet Mózes Istentől a Színáj-hegyén kapott meg

Tóra se beál Pe – jelentése: Szóbeli Tóra; a zsidóság szóbeli hagyománya, melyeket Isten kinyilatkoztatott Mózesnek 40 nap és éjszaka alatt a Színáj-hegyen, ezeket Mózes továbbadta a véneknek és a prófétáknak

Misná – jelentése: ismételni, tanulni; a Talmud legrégebbi rétege, hat részből áll, főleg háláchákkal foglalkozik

Talmud – jelentése: tanulás; a Misna magyarázata (Gemára), két változata van: a Jeruzsálemi (i. sz. IV. sz.) és a Babilóni Talmud (i. sz. V. sz.)

Midrás – jelentése: kutatás; a bibliamagyarázat homiletikus módja, a szöveget szó szerinti jelentésé-
től eltérően magyarázzák; a Talmud idején igen népszerű volt, az i. sz. V. századig virágzott

Háláchá – héber szó, jelentése: törvény, szabály; a hálách igéből ered, jelentése: menni; háláchót,
a háláchá többes számú alakja; a háláchá arám eredetű: hilchetá – jelentése: törvény, szabály

Hággadá – arám szó, jelentése: történet, elbeszélés; szemben a háláchával nem kötelező érvényű

Tószeftá – jelentése: külső; ti. „külső Misnák gyűjteménye”; Rabbi Júda háNászi (i. sz. kb. 220) ál-
tal lezárt, a Misnába nem került misnáknak a Misnához hasonló gyűjteménye

Tósáfót – jelentése: hozzáfűzött magyarázatok; Rásinak (1040–1105) a Talmudhoz írt magyaráza-
taihoz észak- és kelet-franciaországi, valamint német talmud-tudósok által a XI. és XII. század-
ban hozzáfűzött további magyarázatok

Kábbalá – jelentése: hagyomány, misztikus tan; a Talmud bölcsei a próféták szavait és a Szóbeli
Tant nevezték kabbálának, a Talmud utáni korban már csak a Szóbeli Tant

responsa – héberül: seolot u-tesuvot, jelentése: kérdések és válaszok; a rabbinikus vezetéshez intézett
meghatározott kérdésekre adott válaszok gyűjteménye; e gyűjtemények a háláchá fő forrásaivá
váltak

risoním – az ún. korábbi rabbinikus tekintélyek

áharoním – az ún. későbbi rabbinikus tekintélyek

Idézett Talmud-traktátusok

1,1 *Beráchót* (áldások); 1,2 *Péá* (a mező széle); 2,1 *Sábbát* (szombat); 2,2 *Érúbin* (a keveredések);
2,3 *Peszáchim* (Peszách); 2,7 *Bécá/Jom Tov* (tojás/ünnepnap); 2,8 *Rós Hásáná* (Újév); 2,9 *Táánit*
(böjtök); 2,10 *Megillá* (tekercs – Eszter tekercs); 2,11 *Móéd Kátán* (kis ünnep); 3,1 *Jevámót* (só-
gorházasság); 3,5 *Gittin* (válólevél); 3,6 *Szótá* (a házasságtöréssel gyanúsított asszony); 3,7 *Kiddú-
sin* (eljegyzés, házasságkötés); 4,1 *Bává Kámmá* (az első kapu); 4,3 *Bává Vátrá* (az utolsó kapu);
4,4 Szánhedrín (törvényhozó testület); 4,7 *Édujjót* (tanúbizonyosságok); 4,9 *Ávót* (az atyák monda-
sai); 5,1 *Zeváchim* (a csataáldozat); 5,2 *Menáchót* (ételáldozat); 5,4 *Bechorót* (elsőszülöttek)

Fogalmak, testületek

szóferim – jelentése: könyvrók, törvénytudók; azok a tudósok, akik Ezdrás korától (i.e. V. sz.) a
tánnák koráig a Tóra törvényeivel, az azokra épülő rendelkezések magyarázatával foglalkoztak

tánnák – jelentése: tanítók; kb. 250 törvénytudó elnevezése az i. sz. I–III. században, akiknek taní-
tásai a Misna tartalmát alkotják

ámórá – jelentése: értelmezők, tolmácsok; kb. 3000 törvénytudó az i. sz. III–V. században, akik
folytatták a tánnák munkáját, magyarázták és arámra fordították

gáon – jelentése: lángész, tudós; a babilóni főiskolák vezetőinek neve volt, a Talmud harmadik tu-
dós nemzedéke, a sz'vóráim (szaboreusok) után; az első gáon Rabbi Háná (i. sz. 589), az utol-
só Rabbi Háj (i. sz. 1038-ig) volt

poszék – jelentése: törvényt szabó döntőbírák; azok a tudósok, akik a háláchá nem egyértelmű kérdéseiben döntöttek; a gáónok idejében nagy responsum irodalom jött létre, a gáónoktól kértek eligazítást, akiknek a döntései általános érvényű vallási törvényekké váltak

mefárésem – magyarázók; a neves tudósok, bölcsek, talmud-magyarázók neve

zúgót – jelentése: párok (duumviri); azt a két bölcset nevezték így, akik Jeruzsálemben a Nagy Szánhedrin élén álltak; később Jósze ben Joezert és Jósze ben Johánánt a Makkabeus-időkből, ill. Heródes idejében Hillélt és Sámjájt; a háláchá leMóse miSzináj (ti. a mózesi törvény) szerint az ember ne egyen két tojást, diót, etc, hanem egyet vagy hármat, továbbá egy dologhoz ne fűzzön két magyarázatot

Nagy-Zsinagóga – héberül: ansé kneszet há-gedolá, jelentése: a Nagy Zsinagóga férfiai; 120 tagú vallási testület, mely valószínűleg a zsidóságot vezette a prófétai kor végén, az intézmény az i. e. II. században szűnt meg

Szánhedrin – arám szó, vö. görög szüenedrion – gyűlés; a Talmudban jelenti a városokban lévő 23 tagot számláló helyi bíróságot („kis szánhedrin”), és a Jeruzsálemben, a Templom övezetében székelő 71 tagú legfelső bíróságot („nagy szánhedrin”)

szadduceusok – politikai-vallási irányzat az i. e. II.–i. sz. I. sz. idején; nevük valószínűleg nem a szokhói Ántigonész (i. e. II. sz. eleje) tanítványait jelöli, hanem a Dávid és Salamon idején működött főpappal függ össze, akinek leszármazottaira Ezékiel a Szentélyt rábízta; nem ismerték el a farizeusok által közvetített szóbeli hagyomány tekintélyét

farizeusok – jelentése: elkülönülők, értelmezők; a Második Szentély idején szemben álltak az arisztokratikusabb papi szadduceusok bibliaértelmezésével; az i. sz. 70-ben történt Jeruzsálemi Szentély lerombolása után a rabbinikus zsidóságot a farizeusok szóbeli tanításai formálták a Tóra írott szövegét véve alapul

bét dín – jelentése: a törvény háza; vallási törvényszék; általában három bíróból áll, és többek között a kösersági előírásokkal, a válással, polgári perekkel és a prozelitákkal foglalkozik; a dín – jelentése: ítélet; a dín abban különbözik a háláchától, hogy a dín ítéletet jelent logikai és jogi értelemben; ez a háláchá szó jelentésében nem található meg

minhág – jelentése: szokás; a mindennapi élet olyan rögzült szokásai, melyeket a vallási törvények nem írnak elő, mégis gyakorolják őket, sőt kötelezővé válnak a zsidó nép vallási és társadalmi életében; szemben a vallási törvényekkel, ezek megváltoztathatók, eltörölhetők

tákkánót – jelentése: törvények, rendelkezések; melyeket a Talmud, mint a próféták szabályozásait jelöli meg, még akkor is, ha azokat magának Mózesnek tulajdonítják is

de-rábbánán – jelentése: rabbinikus tekintéllyel bíró; nem időrendi, hanem kvalitatív jellegű törvény; a rabbik által elrendelt vallási szabály

de-orájta – Szinájai tekintélyű törvények, még akkor is, ha először egy korai próféta szavaiban jelennek meg

ásmáchtá – a szöveget csak pusztá támogatásnak kell tekinteni

cházáká – az ún. többségi szabály, a „nép szava”

mi-divrei szóferím – az írásokban lévő cseret

gezerót – jelentése: sors, rendelet; a gezár dín a nem megfellebbezhető ítélet, amibe bele kell nyugodni, isteni rendelés

sev ve-ál tá'ásze – jelentése: a tulajdonjog általi megszüntetése érvényes vagy tartózkodik egy cselekedettől; a Talmud szerint a bölcseknek hatalmuk van arra, hogy bizonyos körülmények között eltöröljenek egy bibliai parancsot

má'aser risón – két tized közül az első, amit a levitáknak kell adni

má'aser séni – két tized közül a második, amit el kell fogyasztani a központi szentélyben

- ve-hilchetá* – jelentése: a törvény az...; mindenütt, ahol egy talmudi vita azzal végződik, hogy „a törvény az...”, az a rendelkezés az elfogadott
- szetámá* – általánosan elfogadott volt az, hogy ahol a szabályozás névtelenül kerül meghatározásra, az egyértelműen a végső kiadókra való utalást jelent, és követendő, még akkor is, ha a Talmudban másutt vitatkoznak róla
- tefillin* – jelentése: imatárgyak, imaszíj, arám jelentése: díszek; négy bibliai szakaszt tartalmazó bőrből készült két doboz, amelyet bőrszíjakkal erősítettek a bal alkarra és a homlokra (2Mózes 13,1–10.11–16; 5Mózes 6,4–9; 11,13–21)
- luláv* – jelentése: pálmaág; a Szukkót (sátoros ünnep) ünnepi csokra, melynek egyik része az etrog (citrusgyümölcs), a hádász (mirtusz), az árává (fűzfagaly) és a luláv vagy káf t'márim (pálmaágacska)
- sófár* – jelentése: kürt; a kos szarvából készült kürt; a nép összehívására, háborúra, böjt idején fújták meg; a Talmud idején sófárral hirdették ki az újhódat, a szombat beköszöntét és a vallási kiköszöntést, de Illés próféta fogja sófárfúvással jelezni a messiás jöttét is

Tanítók

Idősebb Hillél (i. e. I. sz.–i. sz. I. sz.)

Sámmáj (i. sz. I. sz.)

Johánán ben Zakkáj (i. sz. I. sz.)

II. Gamáliél (i. sz. I–II. sz.), nagyapja I. Gamáliel, aki az újszövetségi Saul tanítója volt

Rabbi Ákivá (i. sz. II. sz.)

Rabbi Méir (110–175)

Judá há-Nászi (i. sz. 135–kb.193)

Josze ben Joezer (az „öt pár” egyikének tagja Josze ben Jochánánnal)

Josze ben Jochánán (az „öt pár” egyikének tagja Josze ben Joezerrel)

Rabbi Áchá (Rabbi Huna tanítója volt)

Rabbi Hunna († i. sz. 297)

Rabbi Simeon ben Lákis (i. sz. II–III. sz.)

Ráv – Abba Arikha (i. sz. III. sz.)

Rabbah bar Nachmani († 320)

Rabbi József (bar Chijjá) († i. sz. 323)

Abáji († i. sz. 338/39)

Rává (i. sz. III–IV. sz.)

Álfászi Izsák ben Jákób (1013–1103)

Rási – Rabbi Slómó Jichák (1040–1105)

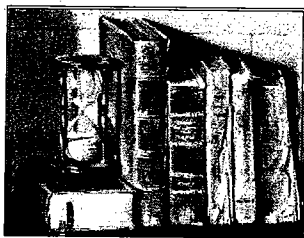
Májmonidés (Rambam) – Rabbi Móse ben Maimon (1138–1204)

Nábmánides (Ramban) – Rabbi Móse ben Nahman (1194–1270)

Áser ben Jehiél (Rós – Rabbenu Áser) († 1327)

Krakkói Mózes Isserles (1525–1572)

József Káro (1488–1575) – főműve a Sulchán Áruh



Tarjányi Béla: *Cigányok, cigány nyelv(ek), cigány bibliafordítás*

A Közös Európába tömörült ill. oda igyekvő európai országok sok problémával szembesülnek ma, s ezek egyike a cigányság jelenléte, mindenekelőtt a közép- és keleteurópai országokban, miután itt él a világ 15–17 millió¹ cigányságának mintegy háromnegyede².

A Katolikus Egyház számára is kiemelten fontos a cigányság kérdése, jobban mondva a cigányság megnyerése és lelki gondozása, hiszen az Egyháznak kétezer éve Krisztustól kapott elsődleges feladata minden nép evangelizációja, köztük a menekültek és a vándoroké is. Ez utóbbi feladatot vállalta fel a Menekültek és Vándorok Pasztorációjának Pápai Tanácsa, amely V. Világkongresszusát a cigánypasztoráció témájában rendezte 2003. jún. 30. és júl. 7. között, első ízben Rómán kívül – nem véletlenül – éppen Magyarországon³.

Ezen a kongresszuson nem más, mint a Magyar Köztársaság elnöke, Dr. Mádl Ferenc mondta a következőket: „A cigánypasztoráció feladatai közül a következő kettő szorosan összetartozik: Isten Szava és a másik ember elfogadása”⁴. Egészen természetes tehát, hogy a Kongresszuson felmerült annak szükségessége, hogy mindenütt rendelkezésre álljon ill. elkészüljön a Szentírás megfelelő, cigány nyelvű fordítása⁵.

¹ Leo Cornelio SVD becslése, l. alább. Más kutatók eltérő becsült számokat adnak: „A Föld cigány népességéről nem áll módunkban pontos statisztikával szolgálni, de azt tudjuk, hogy a cigányoknak vannak csoportjaik Kelet- és Nyugat-Európa minden országában, a Közel-Keleten, az egykori Szovjetunió területein csakúgy, mint Észak-Afrikában, Észak- és Dél-Amerikában, Ausztráliában, vagy éppen Új-Zélandon. Az angol szociológus, Thomas Acton becslése szerint lélekszámuk Indián kívül 10–12 millióra tehető, és talán 20 millióan lehetnek azok a „rokon” népek, akik ma is az indiai szubkontinensen élnek. Jean-Pierre Liégeois ... az Európában élő „cigányok” és „utazók” számát minimum 7, maximum 8,5 millióra becsüli. L. Prónai Csaba, *Cigánykutatás és kulturális antropológia*, Budapest–Kaposvár 1995, 8.

² „It is estimated that there are about 17 million Gypsies scattered around the globe. Approximately 75% of them live in countries of Central and Eastern Europe.” Leo Cornelio SVD (India), in: *People on the Move*, XXXV/93 (Suppl) 2003 december, 24.

³ A teljes dokumentációt l. *People on the Move*, XXXV/93 (Suppl) 2003 december, 1–428.
⁴ *People on the Move*, uo. 19.

⁵ Vö. Záródokumentum, I,9,a: „Es wäre vorteilhaft, eine Bibelübersetzung in den örtlichen Sprachen der Zigeuner zu haben. So könnte man die schon zur Verfügung stehenden koordinieren und eventuell andere Übersetzungen beinhalten, besonders auch für die Liturgie”. in: *People on the Move*. 403.

Amikor azonban konkrét határozatra került volna sor, a Kongresszus is szembesült azzal a problémával, ami mindmáig megakadályozta azt, hogy megszülessék egy cigány nyelvű teljes bibliafordítás: a cigány nyelv(ek) és nyelvjárások sokfélesége, szövevényessége. A Kongresszus Záródokumentumában ezt olvassuk: „A liturgia témája is felveti a nyelv kérdését, és annak szükségességét, hogy a bibliai szövegek rendelkezésre álljanak. A nyelv (ill. a cigányok nyelvei) a Kongresszuson nehéz és kínos kérdésnek bizonyult. Szeretnénk azonban mindenkinek, aki ezen a pasztorális területen dolgozik, felhívni a figyelmét erre, amit még fel kell tárni, de ami életfontosságú jelentőséggel bír. Hogy megkönnyítse a Szentírás 'fordításával' kapcsolatos erőfeszítéseket, a Kongresszus azt javasolta, hogy mindenki közölje a Pápai Tanáccsal a jelenlegi helyzetre vonatkozó adatokat. Ebből a célból felkéri a Kongresszus a Bizottságokat, az egyes országokban megbízott promótorokat, valamint a Kongresszus minden olyan résztvevőjét, akinek az országában ilyen szervezetek nincsenek, hogy amint lehet, tájékoztassák a Pápai Tanácsot a jelen helyzetről, az eddig megjelent kiadványokról, a meglévő liturgikus szövegekről, a tervezett kiadványokról, és ha lehetséges, arról is, hogy Testvéreink és Nővéreink Krisztusban cigány nyelven mit adtak ki eddig a Szentírásból. Ha lehetséges, adjanak tájékoztatást minden liturgikus kezdeményezésről is, amely ebben az irányban történt.”⁶

Nagyon öröndetes, hogy a Katolikus Egyház megfelelő fóruma, a Menekültek és Vándorok Pasztorációjának Pápai Tanácsa – a Világkongresszus ösztönzésére – végre komolyan napirendre tűzte a cigány bibliafordítás kérdését. Még akkor is, ha ez egyelőre az információgyűjtés szakaszában tart, majd következik azok kiértékelése, idővel pedig – remélhetőleg – a konkrét kezdeményezés és kivitelezés.

Hogyan lehetséges az, hogy ez a kérdés még csak most került napirendre? Miért van az, hogy egy 15–17 milliós nép nyelvére eddig nem sikerült lefordítani a teljes Szentírást? És protestáns testvéreink, akik akárhányszor néhány száz-ezres nép számára is készítenek fordítást, miért nem tudták ezt mindmáig megoldani? Erről a kérdésről, valamint az általunk vállalt merész megoldásról, a Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat gondozásában készülő teljes cigány (lovári) bibliafordításról szeretnénk a továbbiakban beszélni. Ezt megelőzően azonban szükségesnek látszik, hogy röviden visszatekintsünk a cigányság eredetére és múltjára, szóljunk jelenlegi helyzetükről, és bemutassuk nyelvük (nyelveik) sokrétűségét és gazdagságát – amely egyben problémánk egyik legfőbb forrása.

⁶ People on the Move, uo., 406. o.

1. A cigányság múltja

„Európa népei között egyszerre csak megjelent egy nép, igazság szerint nem tudhatva senki, hogy honnan került. Elszéledt földrészünkön a hódítás vágyának jele nélkül, de egyszersmind anélkül is, hogy a letelepedésre engedélyt kért volna. Nem kíván leigázni senkit, de az alattvalóságot is megtagadja.”⁷ Liszt Ferenc másfél évszázaddal ezelőtt írt megállapítása rendkívül találó, és igen jól jellemzi a helyzetet.

Az eredet kérdését illetően egyetlen dolog látszik biztosnak: az, hogy a cigányok Indiából származnak. Erre vonatkozó írásos feljegyzések ill. szájhagyományok hiányában a nyelvtudomány ad választ erre a kérdésre: a cigány dialektusok nagy mértékben eltérnek egymástól, de alapvető szókincsük ma is közös, és ez legnagyobb-részt ind eredetű. Tisztázatlan viszont, hogy miért indultak útnak. Az ok talán a mohamedán hódítás volt, amikor 1001-ben Mahmud szultán elfoglalta az indiai Pandzsáb legnagyobb részét⁸.

Az 1000 körülre tehető indulásuk és Európába érkezésük közötti időről sem írásos feljegyzések, sem saját szóbeli hagyományaik nincsenek. A legbiztosabb támpontot szókincsük vizsgálata szolgáltatja: a vándorlásaik során felvett kölcsönszavak.⁹ Ennek alapján kirajzolódik előttünk vándorlásuk útvonala: Pandzsáb, Perzsia, Kis-Ázsia (a Kelet-Római Birodalom), Balkán, Kárpát medence, Európa országai.

A Kárpát medencébe való érkezésüket illetően hasznos eligazítást ad számunkra Vekerdi József: Az egyes csoportok közötti nyelvi és néprajzi különbségek a cigányság eredetére és történelmi tényezőkre vezethetők vissza. Eredetük annyiban meghatározó, hogy Indiából indultak útnak, és az ottani kasztrendszer következményeként az egyes csoportok (foglalkozások) következetesen elkülönültek egymástól. Emellett a különböző cigány csoportok különböző időpontokban és különböző irányból vándoroltak be hazánkba. A magyar cigányok a török hódoltság alatt érkeztek Szerbia felől. Elmagyarosodásuk részben hosszabb itt-tartózkodásuk követ-

⁷ Liszt Ferenc, *A cigányokról és a cigányok zenéjéről*, Pest 1861, 5.

⁸ Ligeti György, „A cigányok Magyarországon”, in: *Magyarországi cigányok*, Bp., Kortánc Egyesület 1998, 4.

⁹ „A szókincs összetételében is híven mutatja az évszázados hányódást országról országra. Az ind alaprétteg mellett, útközben egy sereg szó rétegződött a cigányság nyelvére, így Perzsiában pl. bacht [bax] (szerencse), zor (erő), sir (foghagyma), tover (fejsze), az anatóliai örmények között arčić [arhich] (ólom), kočak [kochak] (gomb), pativ [patyiv] (tisztesség, becsület), chumer [xumer] (tészta), Görögországban foro (vásár, város), lulud'i [luludyi] (virág), paramicá [paramica] (mese), kokalo (csont), a délszlávok körében duma (beszéd), vreme (idő), časo [chaso] (óra), pracho [praxo] (por), és a románoknál muca (macska), inke (még), feri (csak), rota (kerék), és természetesen Magyarországon is, vö. akar (akár), čengovo [cino klopoto] (csengő), hataro (határ), mulatij (mulat) stb.” Hutterer Miklós, „Hogyan beszélnek a cigányok?”, *Világ Ifjúsága*, XXI/7 (1967 július), 14.

kezménye, részben annak tulajdonítható, hogy a nemcigány lakosságnak végeztek szolgáltatásokat (muzeális, vályogvetés, kovácmesterség, háztartási kisegítő munkák stb.). A fődozó cigányok első hulláma valószínűleg a Kiskunság benépesítésének korában (1760-as évek) érkezett Erdélyből. A vend csoport az osztrák-horvát határvidékről érkezett a 19. sz. első felében. Az oláh cigányok bevándorlása csak a 19. sz. második felében és a 20. sz. elején történt Erdélyen keresztül a Havasalföldről, így ez a csoport mind nyelvét, mind kultúráját és hagyományos magatartási formáit a legerősebben őrzi. Ebben közrejátszott az a tényező is, hogy a legjelentősebb hazai oláh cigány csoport, a lovári, egészen a 20. sz. harmincas éveikig vándorló életmódot folytatott, és a többi csoportnál nagyobb mértékben távol tudta magát tartani nemcigány környezetétől. A német cigány csoport zömmel a hitleri üldözések elől menekült hazánkba Ausztria bekebelezése után.¹⁰

2. A cigány nyelv(ek)

A cigányság nyelve igen sokrétű, számos eltérő változatot, dialektust különböztethetünk meg benne. Rostás-Farkas György szerint¹¹ a cigányokat nyelvük alapján a következőképpen osztályozhatjuk: 1. szír cigányok, 2. örmény cigányok, 3. európai cigányok (kárpáti cigányok, oláh cigányok). Az európai (oláh) cigányok legfontosabb törzsei ill. dialektusai: lovári (vö. lóvé = pénz; eredetileg kovácsok, később lókereskedők), mashári (vö. masho = hal; eredetileg halászok, később alkalmi munkából éltek), khelderáshi (vö. kheldera = üst, üstfoltozók), dirzári (vö. dirza = rongy, használt ruha gyűjtők), kherári (vö. kher = ház, házalók, ház-lakók), churári (vö. churo = rosta, shuri = kés, rostakészítők, köszörűsök), colári (vö. colo = vászon, lepedő, szőnyeg; kereskedők), bugári v. dugári (vö. dugo = dög, elhullott állatok bőrével foglalkoztak), chandári (vö. chandro = ékszer, ezüst- és aranyművesek, kereskedők), khasári (vö. khas = széna, szénagyűjtők, vályogvetők), gurvári (vö. guruv = ökör, marha, pásztorok, marhahajcsárok), ursári (vö. urso = medve, medvetáncoltatók), cerhári v. dromári (vö. cerha = sátor, drom = út; sátoros [vándorló] cigányok), bodvári (vö. bódé, bódéskocsisok, [híres lótolvajok]), romano rom v. xarkomári („román cigány”; vö. xarkom = réz; rézművesek), patrinári (vö. patrin = levél, lombsátor-lakók).

Vekerdi József nyelvész a cigány dialektusok tanulmányozása során kialakult álláspontját a következőkben foglalja össze:

¹⁰ Vekerdi József, *Cigány nyelvjárási népmesék*, Debrecen 1985, 19–24.

¹¹ Rostás-Farkas György, *Ósi cigány mesterségek és foglalkozások*, 2000, 8–16.

– A magyarországi cigány származású, cigányul is beszélő lakosság cigány nyelve négy, egymástól erősen eltérő nyelvjárásra oszlik. Ezek a következők: oláh cigány (vlah), fódózó cigány (gurvári), magyar cigány (romungro) és német cigány (szinto). Ezek között a nyelvjárások között az eltérés olyan erős, hogy az egyes nyelvjárási csoportok beszélői nem értik meg egymást. Körülbelül olyan fokú a különbség, mint az egyes szláv vagy germán nyelvek között. Tekintettel arra, hogy a nyelvjárás és nyelv közötti különbség alapvető ismérve a kommunikáció szintjének elérése, ami az egyes nyelvjárások beszélői között nem valósul meg, a „cigány nyelvjárások” megjelölés tulajdonképpen pontatlan, helyett inkább „cigány nyelvekről” kell beszélnünk. A különböző cigány csoportok által beszélt nyelveket helyesebb „cigány nyelvcsaládnak” neveznünk, mint ahogy „szláv nyelvcsaládról” vagy „finnugor nyelvcsaládról” is beszélünk. Cigány „nyelvjárásokról” akkor célszerű beszélni, ha az egyes cigány nyelveken belüli eltérésekről van szó. Ennek értelmében Magyarországon négy cigány nyelvet különböztethetünk meg, amelyek mindegyike több nyelvjárásra oszlik. Az ilyen értelemben vett nyelvjárások közötti különbség igen csekély, kb. olyan fokú, mint az egyes magyar nyelvjárások között.

– Az oláh cigány (vlah) nyelvjárásai: lovári (a „ló” szóból; ez a túlnyomó többség), máshári (a román „masa”, bocskor szóból; majdnem teljesen azonos a lovárral), valamint a khelderári (üstfoltozó). Kisebb lélekszámú a drizári (rongyszedő), a cerhári (sátoros), a kherári (házaló) és a colári (szőnyeges) csoport.

– A fódózó cigány (gurvári) nyelvjárási csoport nyelve az erdélyi magyar cigány csoporttéval rokon. A Kiskunságban maskar, a Nyírségben rendszerint cerhári néven emlegetik magukat.

– A magyar cigány (romungro) nyelvet beszélő csoport nyelve közeli rokona a vend cigány nyelvnek, a kettő szinte egy közös nyelvjárásnak tekinthető. A magyar cigány nyelvjárásokban a legerősebb a magyar nyelvi hatás mind a szókincsből, mind a kiejtésben. A romungro eredetű cigányok többsége már nem beszéli nyelvét.

– A német cigány (szinto) nyelvi csoport száma Magyarországon igen csekély (néhány száz fő). A szinto nyelv szókincsének mintegy 40%-a német kölcsönszó¹².

Figyelemre méltó, hogy egyik szerző sem említi az ún. beás cigányokat ill. a beás cigány nyelvet. Azért nem, mert a beás cigányok nyelve teljesen elrománosodott: ők valójában a román nyelv nyelvújítás előtti változatát [ó-román] beszélik¹³.

Mindegyik cigány nyelvről, nyelvjárásról elmondhatjuk a következőket: a. az eredeti (hind) szókincset őrzi, de különböző mértékben (sok eredeti szó és kifejezés feledésbe merült); b. tartalmazza a vándorlás során felvett jövevényszavakat (eltérő

¹² L. Vekerdi József, *i. m.*, uo.

¹³ „Még e század elején volt egy nagyobb bevándorlás a Bánátból is. Ennek a cigány népcsoportnak a nyelve elrománosodott. A magukat 'beás'-oknak nevező cigányok az ó-román nyelv egy részét elsajátították és ma is használják.” L. Varga Ilona, *Kik is a cigányok?*, 53. „A beás cigányok 90 százaléka hazánk déli megyéiben telepedett le.” Uo. 55.

módon: a vándorlási útvonaltól függően); c. rendszeresen használja a tartózkodási hely többségi nyelvének szavait és kifejezésit¹⁴. Ez utóbbi azért van így, mert nagyon sok újabbkeletű szó és kifejezés hiányzik (a cigány nyelv nem ment át olyan nyelvfejlődésen, mint más, modern nyelvek, pl. nyelvújítás, idegen szavak beépülése stb.), másrészt maguk a cigányok – ha egyáltalán tudnak cigányul – többnyire jobban és könnyebben tudnak beszélni a többségi nép nyelvén, mint a sajátjukon.

A nyelvi sokféleséget látva nem csoda, hogy vannak kutatók, akik egyenesen tagadják, hogy a világ cigányságát egységes népnek, egy nemzetnek lehet tekinteni: „E 'transznacionális' [több nemzethez is tartozó] (Kende) – vagy méginkább: 'transzkulturális' (Piasere) – kisebbség bolygónk valamennyi földrészén megtalálható, noha éppannyira helytelen őket egyetlen népnek tekintenünk, akár az 'indiánokat'. Több cigánykutató egyetért abban, hogy a cigányok közül mindannyian megjelölik, hogy melyik csoporthoz tartoznak, és így megkülönböztetik magukat más, hasonló egységek tagjaitól. Franciaországi és olaszországi példák azt mutatják, hogy a különböző csoportok nem nevezik meg magukat együttesen, és 'semelyikük sem nevezi magát cigánynak' (Piasere, Williams). Az a 'tény', hogy mégis homogén egységet alkotnának, úgy tűnik, 'pusztán a szomszédos népcsoportok képzeletében létezik, akik közelségük ellenére mit sem tudnak szomszédaik etnikai sokszínűségéről' (Formoso). Csalog Zsolt szerint a cigányság kategóriája, fogalma nem más, mint 'társadalmi tudatunkban egy bonyolult történeti úton előállott tükröződés (jelentős részben hamis tükröződés) reális, de kényszerű átvétele.’¹⁵

Mivel a különböző csoportok zártak maradtak, egymástól tudatosan elszigetelődtek (pl. nem házasodtak a többi törzs tagjaival), más nyelvet beszéltek, egymástól eltérő utat jártak, és vándorlásuk során különböző sorsot éltek meg, soha nem tudtak (és nem is akartak) igazán egy néppé kovácsolódni. Egyébként érdemes számításba vennünk a szemléletbeli különbséget is. A mi („gádzsó”) gondolkodásunk szerint a világban sokféle nemzet van, és köztük „a cigányok”. A cigányok gondolkodása szerint viszont sokféle cigány törzs [nép] van a világban, és „a gádzsók” népe (= nem cigányok: magyar gádzsó, német gádzsó stb.). Vagy még inkább: Sokféle foglalkozást űző csoport van a világon: lókereskedők (lovári), üstfoltozók (khelderáshi), házalók (kherári) stb. – és a földművesek (gádzsók¹⁶). (Az egyes cigány dialektusok valójában a különböző cigány foglalkozási csoportok szaknyelvei [voltak].)

¹⁴ Példa (romungro): Géja peske o Janchi, világo te probinen ando baro vesh. Odoj sine des-huduj chora. Odoná ase chora senje, hodj je filléri sine lengo életo... Elment (magának) Jancsi, világot próbálni, a nagy erdőbe. Ott volt tizenkét betyár. Azok olyan betyárok voltak, hogy egy fillér volt az életük... Ld. Vekerdi, 366–367.

¹⁵ L. Prónai Csaba, i. m., 8–9.

¹⁶ A gádzsó szó eredeti jelentése földműves, paraszt: *Gadjo literally means peasant*. L. L. Cornelio, i. m., 23.

A középkori, feudális Európában ezekre a csoportokra (szolgáltatásokra) szükség volt, ezért az egyes cigány csoportok (törzsek) évszázadokon át vándorolva zavar-talanul végezheték eredeti foglalkozásukat, és meg is tudtak abból élni – anélkül, hogy földet szerezve letelepedtek volna, és maguk is földművesekké váltak volna. Elsősorban azok a területek voltak kedvelt tartózkodási helyeik, ahol a feudális rendszer a legtovább érvényben maradt, és ahol az iparosodás csak jelentős késéssel, a 19. sz. második felében indult meg: a Balkánon és a Kárpát-medencében. Egyes törzsek kiszolgálták a helyi földműves lakosság igényeit (kovácsok, üstfoltozók, kőszőrűsök, rézművesek, teknővájók stb.), mások a letelepedett földműves lakosság számára végeztek hasznos tevékenységet (lókereskedés, szénagyűjtés, vályogvetés, rongyszedés, elhullott állatok feldolgozása stb.).

Az iparosodás és a városiasodás azonban ezekben az országokban is alapvetően megváltoztatta a társadalmi berendezkedést és a lakosság igényeit. A falusi lakos-ságnak egyszerre csak nem volt többé szüksége a fenti szolgáltatásokra, amelyek a legtöbb cigány csoport létalapját jelentették. Ilyen körülmények között igazi csoda, hogy az egyes cigány csoportok váltani tudtak, és nemcsak a feudalizmus évszáza-daiban, hanem napjainkig meg tudták őrizni saját önazonosságukat, idegen népek között ide-oda vonulva, saját otthon, haza alapítása nélkül is. Azt is lehet mondani: a túlélés művészei, hiszen eredeti megélhetési forrásaikat elsöpörte az európai tár-sadalmak átalakulása.

Hégelnek a történelemről vallott felfogása szerint csak azok a népek érdemesek a feljegyzésre, amelyek államot alkottak. A cigányság törzsei azonban rácăfolnak erre: saját haza, ország, állam nélkül is ezer év óta jelen vannak Európa és a világ népei között, és őrzik identitásukat. Más népek vagy eltűntek a népek tengerében (pl. az egész Európában szerteáramló kelták), vagy saját területet foglalva, egy tömbben lakva egységesítették nemzetüket, kialakították közös nyelvüket és kultúrájukat. A cigányság köréből azonban hiányzott az a két réteg, amely elengedhetetlenül szük-séges a hon-foglalásokhoz: nem voltak közöttük sem harcos (fegyveres) csoportok (amelyek leigáztak volna más népeket, elfoglaltak volna földterületeket), sem föld-művesek (akik letelepedtek volna, hogy megműveljék az elfoglalt földeket, és így megteremtsék a tartós lakóhelyet és megélhetést az egész nép számára). Hogy ilyen körülmények között a cigányok hogyan maradhattak meg cigánynak, az sokáig fog-lalkoztatni fogja még a kutatókat. Valószínű, hogy az egyes csoportok zártsága mel-lett a szüntelen mozgásnak, az állandó vándorlásnak is elsődleges szerepe volt ön-azonosságuk megőrzésében: mivel folyton vándoroltak – nagyon összetartó, zárt csoportokban –, ezeket a közösségeket nem érhetette sehol olyan tartós külső hatás, amely úgy átformálta, átalakította volna őket, hogy elveszítsék faji, nyelvi, kulturális identitásukat.

3. Cigány irodalmi nyelv

A fentiek ismeretében teljességgel nyilvánvaló, hogy a cigány irodalmi nyelv megteremtése nem egyszerű feladat. Hiszen egyrészt az egyes csoportok (törzsek, nyelvjárások képviselői) következetesen elhatárolódnak egymástól, másrészt egyedül a kárpáti (oláh) cigány nyelven belül 16 nyelvjárást különböztethetünk meg (l. fentebb, Rostás-Farkas György felsorolása). Van, akinek az a véleménye, hogy mindegyik nyelvet (nyelvjárást) irodalmi szintre kell emelni, és oktatni az iskolákban:

„Lehet, hogy hosszú időt kell még megérnünk ahhoz, hogy a közös sorsunkat közös nyelv is összekösse, de addig is segítsük egymást nyelvjárásaink egyenértékű fejlesztésében, mert nagyobb kár érheti kultúránkat nyelvjárásaink erőszakolt egysítésével, mintsem azt egy ránk kényszerített egységes oktatási nyelv ígéretével, illetve vélt előnyével azt ellensúlyozni tudnánk. Az időnek kell megérlelnie népünket ahhoz, hogy a különböző nyelvjárásokon induló iskolai oktatásunk előbb-utóbb – de mindenképp az önálló nyelvjárást beszélő népcsoportjaink önkéntes és szabad döntése alapján – közös nyelvtan- és szókincshasználat felé közelítsenek.”¹⁷

Ez a rendkívül vonzó és emberséges, de eléggé irreális célkitűzés is azt jelzi, hogy az egyes csoportok nem igazán szeretnék összeolvadni, egy néppé, egy nemzetté válni (csak kifelé lépnek fel egységesen). Természetesen vannak olyanok is, akik – éppen fordított sorrendben – először egy nyelvjárást igyekeznek az irodalmi nyelv szintjére emelni, és így, a közös irodalmi nyelv által egységesíteni a cigányságot. A legmegfelelőbbnek a lovári nyelvjárást tekinthetjük, mert ez őrzött meg legtöbbet az ősi hind örökségből (szókincsből), és éppen ezért előbb a Berlini, majd a Göttingeni Cigány Világkongresszus (1971 ill. 1981) ezt a nyelvjárást választotta ki, mint a világ cigányságának leendő irodalmi nyelvét. Miközben ezt a nyelvet a modern irodalmi nyelvek szintjére fejlesztik, a többi nyelvjárás követői dönthetnek: vagy átveszik ezt, s gyermekeiket az iskolákban erre tanítatják, vagy tovább őrzik a sajátjukat. (Később talán adaptálhatják majd saját nyelvükre a lovári nyelv területén elért eredményeket.)

Az említett kongresszusok óta eltelt idő is az ott hozott döntés helyességét látszik igazolni. A lovári nyelvnek szótára, nyelvtana jelent meg, és egyre több lovári nyelvű publikáció, műfordítás lát napvilágot. Az általunk ismert kísérletek a szentírási szövegek lefordítására és publikálására többségükben szintén ezen a nyelven történtek¹⁸.

¹⁷ Bertényi József, *Roma nyelvújítási Kódex*, Editio BE-RA, Pécs 1992, 11.

¹⁸ *Matevesko Evangeliumo*, ford. Choli-Daróczi József (Szt. I. T.); *Nyevo Kethanipe*, ford. Choli-Daróczi József; *Nevo Soplahardo Cidípe*, ford. Trifun Dimic, Dobra vest, Novi Sad 1990; *Cimori Biblia*, ford. André Barthélémy, Estella, Ed. Verbo Divino 1982.

A lovári nyelvet illetően megtörtént a helyesírás (írásmód) egységesítése is. Ez is elengedhetetlenül szükséges, mert a különböző nyelvjárások, sőt a nyelvjárási csoportok is eltér(het)nek egymástól az azonos szavak (hangok) kiejtésében. A nyelv eredetileg nagyon gazdag volt hangokban: a hindi nyelvben ma is 11 magánhangzó és 33 mássalhangzó van¹⁹. Később, az idegenben vándorló csoportok sok ősi, sajátos hangot elvesztettek, tájszólásonként különböző mértékben. A mai lovári nyelvészek (írásban) már csak 5 magánhangzót és 28 mássalhangzót különböztetnek meg²⁰.

4. Cigány bibliafordítás

A Magyar Katolikus Egyház készséggel felvállalja a cigányság lelki gondozását. Annál is inkább, mert nem közömbös számára, hogy ezek a honfitársaink, akik házáuk lakosságának egyre növekvő hányadát képezik (jelenleg kb. 6–8 %), ismerik-e és követik-e a keresztény értékrendet. S mivel a Balkán és Kárpát-medence Európának az a része, ahol arányában a legtöbb cigány él, elsősorban a Magyar Katolikus Egyház a hivatott arra, hogy élén járjon a cigányság evangelizálásában. Könnyebb-séget jelent, hogy a Kárpát-medencében élő cigányok nagy része magyarul is tud, így megszólításukhoz és megnyerésükhöz már adott egy közvetítő nyelv. Ugyanakkor Egyházunk kezdetektől fogva követett gyakorlata – és egyben feladata –, hogy Isten szavát minden népnek a saját nyelvén hirdesse és közvetítse.

A Bibliának cigány nyelvre történő lefordítására számos próbálkozás történt már. Hiszen nincs más több milliós népcsoport a világon, melynek nyelvére le ne fordították volna már a Szentírást. Különösen a stuttgarti székhelyű protestáns biblia-terjesztő szervezet, az Egyesült Bibliatársaságok (United Bible Societies, Vereinigte Bibelgesellschaften) tesz meg mindent azért, hogy minél több nép saját nyelvén olvashassa a Bibliát.

Nem véletlen azonban, hogy cigány nyelvre eddig senkinek sem sikerült lefordítani a teljes Szentírást. Erre számos kísérlet történt, az Egyesült Bibliatársaságok több nemzetközi konferenciát is rendezett már e célból, a Szt. Jeromos Bibliatársulat és a magyar protestáns Bibliatársaság is szervezett a témában országos konferenciát (a cigány szervezetek és cigányokkal foglalkozó lelképászorok, lelkészek bevonásával) – ezek a kezdeményezések azonban sorra eredménytelenül zárultak. A nehéz-

¹⁹ Dévanagári nyelvjárás, I. Fodor István (szerk.), *A világ nyelvei*, Akadémiai Kiadó, Bp. 1999, 921–922.

²⁰ Ld. Rostás-Farkas György–Karsai Ervin, *Cigány–magyar, magyar–cigány szótár*, Kossuth, Budapest 2001, 9–10.

ségek mindig ugyanazok²¹: Melyik nyelvre fordítsunk? Ki tudja elkészíteni a fordítást? Hogyan pótolhatjuk a hiányzó szavakat? Ki fogja ellenőrizni a szöveget? Menyen fogják azt megérteni, olvasni?

Ezen – valós – problémák mérlegelése és megoldása hosszú éveket vehet igénybe, és ha egy fordító bizottság majdan dolgozni is kezd, a fordítás, egyeztetés, lektorálás munkálatai még akár évtizedekig is eltarthatnak. Ezért választottunk egy olyan megoldást, amely ma már szokatlan: egy fordító fordít, egy lektor lektorál, és egy szakember ellenőrzi a szöveget. Manapság valójában nem szokás már, hogy az egész Bibliát egyetlen ember fordítja le. De azok a fordítások, amelyeket egykor, az első európai fordítások hőskorában egy-egy ember készített (pl. Luther, Károli, Káldi stb.) mégis jó és időtálló fordításoknak bizonyultak. Nem okvetlenül azért, mert jók voltak, hanem mert sokan olvasták, és így a bibliafordítás szövege formálta, teremtette, egységesítette magát a nyelvet.

Mindezek ismeretében vállaltuk annak kockázatát, hogy megbízunk egy fordítót (Vesho Farkas Zoltán műfordító) és egy lektort (Ruva Pál Sándor nyelvész), és – természetesen és szükségszerűen – éveken át finanszírozzuk a fordító lelkes és fáradhatatlan munkáját. Megállapodásunk értelmében a fordító a lovári nyelvet használja, a lovári nyelv szókincset kiegészíti más dialektusokban fennmaradt eredeti cigány szavakkal, szóképzéssel, hindi szavak (szótövek) fölvételével, nemzetközi kifejezések honosításával. (A magyar kölcsönszavak használatát igyekszünk következetesen elkerülni.) Az új szavak listáját és azok (magyar) jelentését a bibliakiadás végén közöljük. A fordítónak több könyve és műfordítása jelent már meg cigány nyelven. Harmadik éve rendületlenül dolgozik a fordításon, elkészült az Újszövetséggel és az Ószövetségnek mintegy a felével. A lektort az Oktatási Minisztérium által is alkalmazta már cigány nyelvi szakértőként, ő a Nemzetközi Cigány Nyelvi Konferencia alapító tagja. Egyik megjelent könyve bibliai történetek lovári fordítását tartalmazza.

Tekintettel arra, hogy a nyelv szókincse meglehetősen szűkkörű, jó nyelvérzéssel könnyű eljutni arra a szintre, hogy megértsük a cigány szöveget. Ez a tény tette lehetővé, hogy az elkészült fordítást szakmailag ill. teológiailag ellenőrizni tudja Tarjányi Béla (a szentírástudomány tanára, aki már az 1973-as Új Katolikus Bibliafordítás készítésében is részt vett, a 90-es években pedig vezette a Káldi-Neovulgáta Bibliakiadás revíziós munkálatait).

Az Újszövetség szövege 2002-ben elkészült, 2003-ban pedig, miután a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia a kiadását engedélyezte, megjelent a Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat kiadásában, mégpedig kétnyelvű (cigány–magyar) formátumban. A kétnyelvű kiadás nagy mértékben megkönnyíti a kiadvány használatát. A közöttünk és környezetünkben (Kárpát-medencében) élő cigányok nagy része magyarul is beszél, így a más cigány nyelvet (dialektust) beszélő romák is megért-

²¹ Vö. fentebb, a Vándorok Pasztorációjának világkongresszusával kapcsolatban.

hetik és elsajátíthatják ezt a szöveget a magyar alapján. Ugyanakkor a cigánysággal foglalkozó magyar pedagógusok, lekipásztorok stb. is könnyebben megérthetik és használhatják a cigány Biblia-szöveget.

A teljes Biblia fordítása 2004-ben befejeződik, ezt követi a lektorálás, és a Püspök Kar jóváhagyásának megkérése. Bízunk abban, hogy a világon az első teljes Biblia cigányul legkésőbb 2005-ben megjelenhet.

5. Mit remélünk?

Nem reméljük, hogy minden cigány nyelvész meg lesz elégedve ezzel a fordítással, és maradéktalanul jónak tartja a fordítást, a benne található nyelvi megoldásokat, az egész alkotást.

Nem reméljük, hogy a más dialektust beszélő összes cigány örömmel üdvözli a lovári fordítást, és boldogan olvasni, használni, tanulni kezdi azt.

Nem reméljük, hogy minden cigány mielőbb igyekszik megszerezni és rendszeresen olvasni, forgatni ezt az Újszövetséget, aztán pedig a teljes Bibliát.

Reméljük viszont, hogy a Romák Népe elismeri és értékeli fáradozásunkat, legalább mint gesztust a többségi nemzet, s a Magyar Katolikus Egyház részéről. Reméljük, hogy ez a fordítás is hozzájárul ahhoz, hogy a cigány nyelv valóban modern, irodalmi nyelvvé váljék.

Reméljük, hogy – mindenekelőtt a kétnyelvű Újszövetség – hasznos segítség lesz a cigánysággal foglalkozó lekipásztorok, hitoktatók, pedagógusok számára.

Reméljük, hogy a többi dialektust beszélő cigányok közül is sokan eljutnak arra a szintre, hogy ezt a fordítást megértsék és lelki haszonnal olvassák.

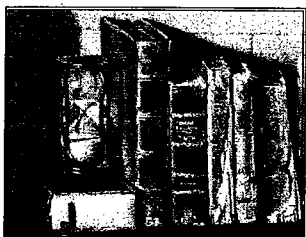
És reméljük, hogy úttörő vállalkozásunkat hasonlóké fogják követni: bibliafordítások más nyelvjárásban, vagy ennél még jobbak lovári nyelven.

Azt mondjuk: „Ne (csak) kenyeret adj az éhezőnek, hanem vetőmagot is, ne csak halat, hanem hálót is!” Mondjuk ki hát ezt is: A keresztény embernek nem csak szeretnie kell Roma Testvérét krisztusi szeretettel, hanem meg is kell őt tanítania a krisztusi szeretetre.

Hisszük, hogy ez a törekvés nem reménytelen.

Mert hisszük, hogy a cigányság körében is sokan vannak, akik nyitottak és fogékonyak a Szentírás tanítása, erkölcsi értékei iránt, és nem csak azt várják, hogy szeressék, segítsék őket, hanem ők is Isten Szavának, Krisztus tanításának szellemében akarnak és tudnak élni.

A Biblián keresztül azzal akarjuk megajándékozni a Romák Népet, ami számunkra is a legnagyobb kincs: az evangéliumi szeretet szerinti gondolkodással és élettel.



Zamfir Korinna: *A mélylélektani exegézis*

A mélylélektani exegézis a huszadik században keletkezett számos alternatív szentírásmagyarázó módszer egyike; ez is, akárcsak az irodalmi–lingvisztikai módszerek, a hatástörténet vagy a különböző premisszákból kiinduló megközelítések (felszabadítás-teológiai, feminista exegézis) a történetkritika egyoldalúságát szeretné kiigazítani.

A 20. századi exegézis meglátása, hogy a Szentírás kizárólagosan történeti szempontú megközelítése elégtelen.¹ Ez elsősorban abból adódik, hogy a történetkritika úgy kezeli a szent szöveget, mint egy ókori nyelvi-történeti emléket, amely betekintést ad egy elmúlt kor vallási viszonyaiba („ablakot” nyit rá),² és eközben megpróbálja rekonstruálni a szöveg eredeti alakját, forrásait, keletkezési folyamatát. Ezáltal a történetkritika hajlamos arra, hogy „régészeti” leletként bánjon a Szentírással, a racionális analízis tárgyává teszi, és keletkezési korába, tehát a régmúlt időkbe helyezi azt. Így a Szentírás egy tőlünk időben, a mentalitás, a társadalmi, politikai, kulturális viszonyok tekintetében nagy távolságra levő világot tükröz, amelynek emiatt kevés köze van korunkhoz, és még kevesebb köze személyes egzisztenciánkhoz, problémáinkhoz és életérzéseinkhez. Másodszor, a módszer, arra törekedve, hogy megfeleljen a tudományos kutatás elvárásainak, a szentírási szövegben az objektív, történeti igazságot akarja kideríteni, lehámozva a történelmi magra „rarakódott” kiegészítéseket. Ez a megközelítés azzal a kockázattal jár, hogy csak a történelmi, külső tényeket tekinti valóságosnak, „igaznak”, ugyanakkor módszerében a racionalizmus jut érvényre. Eközben könnyen elveszhet az igazi vallásos tapasztalat, a benső történések igazsága iránti érzék. A módszer, éppen a külső objektivitásra törekedve, a pusztá tények, a külső viszonyok kiderítésére összpontosít, távolságot teremt a kinyilatkoztatás eseményétől és az istenélménytől. Továbbá nagyobb jelentőséget tulajdonít a szónak, a fogalomnak, mint az érzésnek és a képnek; a szerzők/szerkesztők tudatos

¹ A történetkritika bírálata nem jelenti azt, hogy e megközelítés jelentéktelen vagy elhibázott, és akár a mélylélektani exegézis, akár más alternatív módszer kiküszöbölhetné. A következőkben mondottak viszont azt emelik ki, hogy a történetkritika, célkitűzése és módszere miatt, legfennebb korlátozott sikerre számíthat az istenélmény, a vallási tapasztalat szolgálata szempontjából.

² R. E. Brown–S. M. Schneiders, „Hermeneutika”, in: R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy (szerk.), *Jeromos bibliakommentár* (JBK) III, 227. Schneiders E. McKnight-ra hivatkozva (*The Bible and the Reader*, Ph, 1985) az irodalomkritikával kapcsolatban írja, hogy a szöveg itt tükként érvényesül, ahelyett, hogy ablak lenne, amely a történelmi valóságot vizsgálva a szöveg keletkezési korába ad betekintést

mondanivalójának, mint az adott szentírási szöveg képi, sokszor mitikus alakban megjelenő mély üzenetének. Ezzel szemben a Szentírás olyan vallásos üzenetet hordoz, amely az istentapasztalatból, tehát nem utolsó sorban a belső élményből fakad, amely éppen ezért legalább olyan valóságos, és a teológia számára jelentősebb lehet, mint a keletkezési kor és az eredeti alak hipotézisekre építő rekonstrukciója.³

A teológia, illetve a szentírástudomány nem válhat merő vallásszociológiává vagy kulturális antropológiává, és nem vétheti szem elől az igazi célt, az istentapasztalat közvetítését. Ebből következik, hogy a Szentírás olyan olvasatára van szükség, amely megfelel a tudományosság követelményeinek, de egyszerre mind fényt derít az igazi, idő fölötti, vallásos mondanivalóra, illetve az üzenet egzisztenciális jelentőségére. Ez alapvetően egy belső igazság, amely túllépi a történelmi adottságok korlátait, és amely minden ember számára maradandó értéket jelent. Azt is figyelembe kell venni, hogy az Istenről szóló beszéd alapvetően a titokra, a kimondhatatlan valóságra irányul. A titkot pedig nem annyira a ráció által tudjuk megragadni, hanem sokkal inkább az átélés, a megtapasztalás útján, kifejezni pedig elsősorban nem a fogalmak, hanem a képek és szimbólumok segítségével leszünk képesek. Ebből a meglátásból adódik az a felismerés, hogy a (mély)lélektan, az emberi tudattalan és érzelmvilág ismeretében jelentős eszköz lehet a Szentírás maradandó, történelmi kereteket túllépő, vallásos és egyben mélyen emberi mondanivalójának felfedezésében.⁴

³ A történetkritikai módszer egyoldalúságáról, és a mélylélektani exegézis által kínált alternatíváról l. H. K. Berg, *Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung*, München–Stuttgart 1991, 92–93, 139; E. Drewermann, aki már Kantnál felfedezi azt az ismeretelméleti előítéletet, amely hármas redukcióra épít: a történeti tényekre, a tér-időbeli kategóriákra korlátozó restrikcióna, az oksági redukcióra, ill. a racionalitás és objektivitás törvényére, amely kizárólag a külső tényeket tekint a tudományos megismerés tárgyának (*Tiefenpsychologie und Exegese* I, Zürich 1987, 12–41, itt: 29). A történetkritika lélektani elégtelenségéről, mint kizárólag értelmi–analitikus, a külvilágra összpontosító, lényegében férfi szempontú megközelítésről, amely az érzelmi komponenst, a női pszichére jellemzőbb szintetikus gondolkodásmódot, empátiás készséget és bensőségeséget elhanyagolja l. M. Kassel, *Sei, der du werden sollst. Tiefenpsychologische Impulse aus der Bibel*, München 1982, 46–49; vö. D. Wittmann, *Tiefenpsychologische Zugänge zu Arbeitsfeldern der Kirche. Beiträge zur Exegese, Ethik, Seelsorge und Homiletik*, Frankfurt a. M. 1998, 12 (a történetkritika és a mélylélektani exegézis különbségeiről és érintkezési felületéről). A történetkritika értékeléséről és a szinkron módszerek létjogosultságáról l. még a Pápai Biblikus Bizottság dokumentumát: *Szentírásmagyarázat az egyházban*, Bp. 1998, 15–17.

⁴ Drewermann, I, 95–99, 179, passim.

1. A mélylélektani exegézis pszichológiai alapja. Jung lélektanának kulcsfogalmai

Noha gyakorlatilag nem lehet a mélylélektani exegézisről, mint homogén módszerről beszélni, hiszen több pszichológiai-pszichanalitikai irányzat érvényesül e megközelítésben, illetve a magyarázat lépései bizonyos mértékben szerző- és műfajfüggőek, a módszer gyökerei a jungi mélylélektan meglátásaiban találhatók. Jung ugyan nem dolgozott ki módszert a szentírásmagyarázathoz,⁵ de a kollektív tudattalanról, az archetípusokról szóló felismerései nagy mértékben hozzájárultak a mélylélektani exegézis kialakulásához.

Jung egyik legjelentősebb tézise a kollektív tudattalan léte. A kollektív tudattalan⁶ egy velünk született pszichikai adottság, a nem tudatos, általános jellegű pszichikai tartalmak összessége.⁷ Ezek a tartalmak nem a személyes tapasztalatból származnak,

⁵ L. H. K. Berg, 145. A tudományosan reflektált módszer egyik kidolgozója Maria Kassel (*Biblische Urbilder. Tiefenpsychologische Auslegung nach C. G. Jung*, 1980), l. a módszer alkalmazását: Kassel, *Sei, der du werden sollst*. A módszer másik mértékadó művelője, noha bizonyos túlzások árán, E. Drewermann (öt követi H. K. Berg idézett munkájában, rá hivatkozik, ha kritikusán is, Udo Schnelle, *Einführung in die neutestamentliche Exegese*, Göttingen 2000, 193–195. A módszer sokféle alkalmazási lehetőségét: Wittmann, *Tiefenpsychologische Zugänge zu Arbeitsfeldern der Kirche*; l. még R. Kaufmann és U. Luz, in: Luz (szerk.), *A viszály könyve? Egy Biblia – sokféle értelmezés*, Hermeneutikai füzetek 10, Bp. 1996, 84–92, 94–107; Paul-Gerhard Müller, *Lexikon exegetischer Fachbegriffe*, Stuttgart 1985, 245–246.

⁶ Jung számára a kollektív tudattalan nem az egyedi tudattalant meghaladó, az egyedek tudattalanjának összegzéséből keletkező transzcendens adottság (amint később a New Age értelmezésében megnyilvánul), hanem általános emberi lelki tartalom. Jung szerint a tudattalan fogalma „kizárólag pszichikai, nem pedig metafizikai valamit jelentő filozófiai fogalom” (G. W. 6, 915. §, in: C. G. Jung *alapfogalmainak lexikona* II. (*Lexikon Jungischer Grundbegriffe, Mit Originaltexten von C. G. Jung*, Hg. H. Hark, 1994, ford. S. Nyíró J.), Bp. 1998, 131. (A jungi lélektan és más pszichológiai iskolák közvetett hatásáról a New Age téziseinek kialakulására l. Szentmártoni M., „A New Age „lelkiség” útvesztői”, in: *Keresztény Szó* 1995/4, 29–33; G. Rosa, *Si, Dio esiste*, Roma 1998, 269.)

A „velünk született” tudat(talan) tartalmak léte a jungi lélektan egyik vitatható elgondolása, illetve ezzel kapcsolatban áll e jelleg mibenlétének, valamint keletkezésének a kérdése. Amennyiben ugyanis az ember pszichéjét *tabula rasának* tekintjük, vagy a lelket az anyagtól teljesen különállónak (mint a dualista emberkép esetén), nyilván nem lehet velünk született tudat(talan) tartalmakról beszélni, hanem pusztán olyan magatartásformákról és reakciókról, amelyek a szocializáció folyamatában keletkeznek. Másrészt viszont, ha elfogadjuk, hogy a bennünk lejátszódó lelki folyamatok vagy pszichés reakciós készségek, ha nem is determináltak genetikailag, de szorosan függenek a genetikailag is meghatározott idegrendszer működésétől, akkor elképzelhetővé válik, hogy bizonyos érzések, képek és szimbolikus kifejezőmódok velünk született, agyi reakciós készségekkel függenek össze, anélkül azonban, hogy a szó szoros értelmében öröklött tartalmakról lehetne beszélni. Ez a kérdés összefüggésben áll egy másik jelentős témával, nevezetesen a lélek testhez való viszonyával. (Ez utóbbi kérdés teológiai vetületeivel kapcsolatban l. Weissmahr B., „Keletkezhet-e szellem anyagból?”, in: *Mérleg* 2001/2, 12–36)

hanem olyan élmények és magatartásformák, motívumok és képek, amelyek minden emberben, kisebb-nagyobb eltéréssel azonosak, és amelyek alapvető azonossága nem magyarázható történelmi-kulturális kapcsolat által, hanem ezek „az örökölt agystruktúrából származnak.”⁸ Ezek a szimbólumok és magatartásformák, az emberré válás hajnalán alakultak ki, az emberiség történetének korai szakaszában szerzett tapasztalatok alapján. Jung számára a tudattalan fogalma egyébként sokkal pozitívabb tölte-tű, mint Freudnál, aki a tudattalant elsősorban az ösztönös törekvések, és különösen az elfojtott tudattartalmak süllyesztőjének tekinti. Freud számára ugyan a tudattalan nem azonos az elfojtottal, hiszen az én és a felettes én jelentős része is tudattalan marad, mégis számára az ő-én⁹ alapvetően egy kaotikus, forrongó, ösztön-szükségletektől átjárt katlan.¹⁰ Jung viszont nemcsak az ösztönös, illetve a tudatból kiszorított törekvésekre figyel. A(z) egyéni és kollektív tudattalan tartalmi ambivalensek: amennyiben a tudatos szférán úgy kerekednek felül, például elfojtásuk következtében, hogy a személy nem képes integrálni azokat, az egyénben, illetve a közösségben megnyilvánuló pusztító jelenségekhez vezethetnek, másrészt azonban a tudattalan tartalmak rendkívül fontos szerepet tölthetnek be, mivel olyan erőforrások, amelyek a személyiség kialakulásában és gyógyulásában döntő szerepet játszanak.¹¹

Az archetípusok éppen az általános és közös, ősi, állandóan ismétlődő, alapvető emberi tapasztalatok bevéődései a kollektív tudattalanba, „a gyakran ismétlődő szubjektív reakciók bevéődései,” és egyszersmind „olyan erők és tendenciák is, amelyek ugyanilyen tapasztalatok megismétlésére irányulnak.”¹² Az archetípusok bizonyos képekben nyernek kifejezést, ezek az archetípusos képzetek vagy képek (különbséget kell tenni archetípusok és archetípusos képek között). E képek és motívumok, mint egy adott archetípus kifejeződései és megjelenési módjai, variálódhatnak. Az archetípusok megtalálhatók minden ember tudattalanjában, és az egyén esetében az álom szimbólumaiban kerülnek felszínre; e közös emberi tapasztalatok és maga-

⁸ L. Jung, G. W. 6, 919–920. §, in: C. G. Jung *alapfogalmainak lexikona* II, 133–134.

⁹ Az Es (lat. id) az ösztönös–tudattalan én német műszava; a magyar terminológia ő- valónak, ő-énnek nevezi.

¹⁰ „Képzeliük el káoszunk, egy forrongó indulati impulzusokkal telt katlannak. [...] Az ösztönök telítik energiával, de nincs szervezettsége. Nem követ semmiféle összakaratot, s egyedüli törekvése, hogy eleget tegyen az örömelelni, kielégítse a test ösztön-szükségleteit. [...] Ugy véljük, hogy minden, ami lejátszódik az ösztön-énben, nem egyéb, mint levezetődésre törekvő ösztönmegnyilvánulás.” S. Freud, „A lelki személyiség felbontása”, in uő., *Pszichoanalízis* (szerk. Simó S.), Bukarest 1977, 136–167, itt 158–159.

¹¹ Jung, „Az álomelemzés gyakorlati alkalmazhatósága”, in uő., *Álom és lelkiismeret*, Bp. 1996, 5–45 (28–31; vö. G. W. 8, 594. §, *Alapfogalmak lexikona* II, 134–135. Az archetípusos képek és a tudattalanba való regresszió ambivalens jellegéről, amely magában foglalja mind a gyógyulás lehetőségét, mind az örület veszélyét, l. még Drewermann, I, 243–249.

¹² Jung, G. W. 7, 109. §, *Alapfogalmak* I, 73–74.

tartásminták fellelhetők az emberi közösség alkotásaiban, amelyek a kollektív tudattalant fejezik ki: a mítoszokban, mesékben, legendákban, de a vallás szimbólumvilágában is.

Az egyik központi jelentőségű archetípus a mély-én (*Selbst*, magyarul másként mélymag), a tudatost és tudattalant, a fényt és az árnyat átfogó tényező, amely a személyiség egészét, az emberi psziché teljességét felöleli. Egyszersmind „önmagunk teljességének az eszméje”, az az eszményi, tökéletes személyiség, amely a tudattalanunkba van írva, és amelynek megvalósítására törekednünk kell. A számunkra láthatatlan mély-én egy tökéletességet kifejező szimbólumban válik láthatóvá.¹³ A mély-én lényeges vonása a numinózus jelleg; benne található a transzcendenssel való kapcsolatteremtés lehetősége.

Jung egy másik lényeges tézise az individuáció vagy önmegvalósítás¹⁴ folyamata, amelynek lényege az identitás megtalálása,¹⁵ az igazi önmagunkra találás. Az individuáció „a pszichológiai fejlődés célja”, az ember heroikus vagy tragikus feladata és törekvése a mély-én megvalósítására, amely során az énnel meg kell szelídítenie árnyékát – személyisége ösztönös-negatív oldalát. A lélek árnyoldala, akárcsak a test árnyéka, nem tüntethető el, hanem az embernek integrálnia kell és meg kell szelídítenie ösztönös erőit.¹⁶ Az énnel továbbá találkozni kell animusával/animájával. Az anima a férfi lelkének tudattalan női oldala, a nőiség archetípusa, amely a férfi-ösök nővel kapcsolatos tapasztalatainak a lecsapódása, olyan tudattalan tartalom, amely a férfi személyiségének bizalomra és szeretetre való képességet, kapcsolat-készséget, kreativitást, empátiát kölcsönöz. Az anima az anyai érzés megnyilvánulása. Amennyiben a férfi nem tudja integrálni animáját, ez szeszélyességben, érzelmi labilitásban, érzékenységben nyilvánul meg. Hasonlóképpen a nő lelkének is megvan a tudattalan férfi oldala, az animus, a férfiasság archetípusa, amely az apai logosz képe, és amely a szellemi–vallási eszmék iránti érdeklődést, megfontoltságot ad, a meg-

¹³ Ez a szimbólum „egy olyan kimagasló, átfogó jellegű, teljes vagy tökéletes lény képze, amelyet vagy egy heroikus tulajdonságokkal rendelkező ember, vagy egy mágikus tulajdonságokkal rendelkező állat, vagy egy mágikus edény, vagy bármilyen más 'nehezen megszerezhető drágaság', ékszer, gyűrű, korona vagy közvetlenül – geometrikusan – a mandala jelenít meg.” A mély-énről I. Jung, „Kísérlet a Szentháromság dogmájának értelmezésére”, in uő: *A szellem szimbolikája*, Bp. 1997, 74–218 (139–142, idézve 139), vö. G. W. 6, 891. §, *Alapfogalmak* II, 48–49.

¹⁴ Jung, *Kísérlet a Szentháromság dogmájának értelmezésére*, 141–142; vö. Hark, in *Alapfogalmak* I, 135–136.

¹⁵ Berg, 143.

¹⁶ A léleknek nemcsak pozitív tulajdonságai vannak, hanem árnyoldala is; ez magában foglalja a tudattalan irracionális erőit, a mintegy állati ösztönöket, de a rosszra való hajlamot is. Ilyen szempontból több puszta emberi gyengeségnél, mert tudattalanul akár szinte démoni erők is működnek bennünk, amelyek a tömegben felszínre kerülhetnek kollektív pszichózisok formájában. (Jung, G. W. 7, 109. §, *Alapfogalmak* I, 79–80). Az árnyék tudatosításának és megszelídítésének jelentőségéről, ill. a bibliai árnyéktörténetek néhány példájáról I. Kassel, *Sei, der du werden sollst*, 12–44; Wittmann, 14–19, 32–33.

győződés érvényesítését támogatja. A túlsúlyba kerülő animus aktivizmusban, önféltetésben, túlzott önállításban nyilvánul meg.¹⁷ Az individuáció lényeges feltétele tehát a tudattalan integrálása; ez a kihívás különösen a válsághelyzetek során jelentkezik, ezért a mély-én megtalálásához szenvedéssel és veszélyekkel teli út vezet.

2. A tudattalan tartalmakat kifejező formák. Az álom. Az archetípusos elbeszélések

Az egyéni tudattalan kifejeződése az álom, a psziché regressziós folyamata a tudattalan energiáinak, archetípusainak világába; ebben a folyamatban megszűnik a külvilággal való kapcsolatunk, és kiesik vagy (Jung szerint) csupán csökken az én ellenőrzése. (Freud, Arisztotelészre hivatkozva az álmot az ember alvás alatti lelki tevékenységének nevezi.¹⁸) Az álom sajátos jegyei a képszerűség, a tér-idő kategóriák kiiktatása (az időtlenség), a kora gyermekkori tapasztalatok és archetípusos képek jelenléte. Az álom rendkívül fontos, mivel az emberi lélek mély rétegeinek tapasztalatai az álom képeiben nyernek kifejezést, és mivel benne végbemegy az egyéni és a kollektív tudattalan tartalmainak kölcsönhatása, a vágyak, érzések és emlékek feldolgozása és beépítése a személyiségbe. Így az álom a személyiség kifejlődésének és gyógyulásának jelentős eszköze, illetve a pozitív vagy negatív lelki folyamatok tükrözője. Az álom szimbólumainak analízise segíthet felszínre hozni e folyamatokat.¹⁹

A kollektív tudattalannak az álommal analóg kifejeződései a mítoszok, mesék, mondák és legendák, amelyekben a lényeges és közös emberi tapasztalat fogalmazódik meg. A racionalizmus hatására a mítosz vagy a mese a köztudatban a fiktív, a naiv, sőt a hamis, a valóttan szinonimája, mindenképpen a történelmi igazság, azaz a valóság ellentéte. (Ez az elképzelés egyes exegetikai tendenciákban is jelen van, és abban mutatkozik meg, hogy a magyarázat a mitikus elemek kiiktatásával próbálja kideríteni a történelmi, egyedül érvényes igazságot, vagy, szélsőséges formájában, kizártnak tekinti ezek jelenlétét a Bibliában.)

A mítosz lényegében az örök miértek, az alapvető és általános emberi tapasztalatok képszerű kifejeződése. Olyan egzisztenciális kérdésekre keres választ, mint az

¹⁷ A jungi animus–anima elméletben megmutatkozó férfi, és különösen nő-kép nagymértékben korhoz kötött, ezért bizonyos szempontból leegyszerűsítő, amint erre a nő-pszichológusok rámutatnak (l. *Alapfogalmak lexikona* I, 48–56). Az animus/anima integrálásáról, ill. az integrálás elmúlásztásának következményeiről, bibliai példákon, l. KASSEL, 32–35, 46–48, 66–80.

¹⁸ Freud, *Az álomtan revíziója*, *Pszichoanalízis*, 116.

¹⁹ Jung, *Az álomelemzés gyakorlati alkalmazhatósága*, 5–45. Az álom jellegzetes vonásairól és szerepéről a lelki gyógyulás folyamatában, valamint vallástörténelmi és biblikus jelentőségéről l. még Drewermann I, 101–132.

élet, a születés és a halál, az egészség és a betegség, az új életformába való átlépés (beavatás), a szexualitás és a termékenység, a munka, a küzdelem, a siker és a kudarc, az egészség és a betegség; továbbá alapvető emberi érzések és lelki folyamatok nyernek kifejezést benne, mint a vágy, a ragaszkodás és az elszakadás, a védettség és a konfliktus, a megtalálás és az elvesztés, az öröm és a szenvedés. A mítosz ezért lényegében egy fajta narratív-képszerű filozófia, analóg értelemben pedig az emberi közösség álma. A mítosz tér-idő feletti, általános érvényű igazságot fejez ki archetípusos képek és szimbólumok segítségével. Miként az álom a korábbi (akár gyermekkori) élményekhez fordul, és a tudattalanban rejlő erőket használja fel a gyógyuláshoz vagy az egyéni, jelenben szerzett tapasztalatok feldolgozásához, hasonlóképpen a mítosz a kollektív tudattalانبól, az emberi közösség őstörténetének tapasztalataiból merít erőt, megjeleníti a múltat, és ezáltal átalakítja a jelent.²⁰ Miközben a történelem a külső valóságot, a ráció számára hozzáférhető, illetve az egyedi számára érvényeset fejezi ki, addig a mítosz a szimbólum, a képi elem segítségével a benső történést, az általános emberi igazságot, az örökérvényűt jeleníti meg.²¹

E megfontolások miatt a teológia nem elhanyagolható feladatának bizonyul a mítosz, illetve a szimbólum rehabilitálása.²²

²⁰ A mítosz és a lelki folyamatok közötti kapcsolatáról l. Jung, *Mélységeink ösvényein* 53–54, in: *Alapfogalmak* II, 52–53. Jung szerint a mítoszok a népek nagy álmai, amelyekben összesűrítve, szimbolikusan kifejezést nyernek az emberiség konfliktusai, vágyai, érzései. Az álom és a mítosz analógiájáról (Jung nyomán), illetve a természeti erők és az archetípusok kapcsolatáról l. még Drewermann I, 132–140, 170–171, 178–181. A természet-mítoszok nem egyszerűen a primitív népek természet-magyarázatai, a szereplők nem természeti erők személyesítenek meg, hanem végső soron a lelki folyamatok drámáját jelenítik meg. Kétségtelenül összefüggés van a mítosz képei és a természeti folyamatok között, de a kettő kölcsönhatásban áll: a mítosz a természettel kapcsolatos több évezredes tapasztalatokból merít, így alakulnak ki a természetből forrászó archetípusok, de a természeti jelenségek a második szakaszban a lelki folyamatok képeivé válnak. Az ember, különösen történelmének kezdetén szoros kapcsolatban élt a természettel, a földdel és vízzel, az égitesztekkel, az állatokkal és növényekkel, ezek idővel összefüggésbe kerülnek mély emberi érzésekkel és azok szimbólumaivá alakulnak.

²¹ L. még Kassel, 60–64.

²² A szimbólum fogalom háttérbeszorulása a nyugati teológiában jól látható a középkori szentségban. Míg a korai görög egyház szentségbanát a reálszimbolikus gondolkodás jellemzi, nyugaton szent Ágostonnal kezdődően fokozatosan szétválak a szimbólum és a valóság fogalma. A középkorban a szimbólumot már nem tekintik a jelölt valóság hordozójának, hanem annak ellentéte lesz: *csak* jelkép, amely egy távollevő valóságra pusztán utal. E szemléletváltást tükrözik a 9. és 11. századi eukarisztikus viták, amelyek téje: Krisztus jelenléte valóság *vagy* szimbólum. L. Paschasius Radbertus, *Liber de corpore et sanguine Domini*; Rathramnus, *De corpore et sanguine Domini liber* (ford. Rokay Zoltán, *Az Úr testéről és vérééről*), Bp. 2001; vö. A. Gerken, *Theologie der Eucharistie*, München 1973, 97–111.) E félreértés a reformáció-korabeli vitákban is érezteti majd hatását. A szimbólum jelentőségét a 20. századi katolikus teológia egyik gyümölcsöző irányvonala tanúsítja, nevezetesen Karl Rahner reálszimbólum fogalmának alkalmazása a szentháromságban, ekklezológiában és szentségbanban (Rahner, *Zur Theologie des Symbols, in Schriften zur Theologie* IV, Einsiedeln Zürich Köln 1964, 275–311).

A mítosz mellett egy másik átértékelendő kifejezésforma a legenda, amely már közelebb áll a történelemhez.²³ A legenda szent történelmet ír, és történelmi személyekre vonatkoztatja az archetipusos képzeteket. A szentek legendái a „kész” hőst mutatják be, aki elérte a tökéletességet, és akinek az élete követendő példaként áll előttünk. A legendának ez a fajtája három alapotívumot tartalmaz, a főszereplő rendkívüli születését, rendkívüli tettét (amely rendszerint nem más, mint küzdelem a gonoszt, illetve a tudattalan titokzatos, ösztönös erőit szimbolizáló sárkánnyal), valamint a rendkívüli véget, a főszereplő apoteózisát (amely nem egyszer a mennybe való elragadás képében jelenik meg, l. pl. Illés).²⁴ A legenda másik formája a befeszítetlen személyről szól (a „kész” hőssel szemben).²⁵ Ez nem a szent, a hős eszményképét tárja elénk épületes példaként, hanem a tökéletlen, bűnös személy (pl. a bűnös nő) alakját mutatja be, mint számunkra látszólag kívülálló „esetet”; a szereplővel azonosulva eltávolodhatunk az önmagunkról alkotott önelégült képtől, és elindulhatunk az átalakulás útján.

3. A mélylélektani exegézis módszere

A mélylélektani exegézis beépíti a jungi lélektan meglátásait a kollektív tudatalanról, az archetipusokról (én, árnyék, animus/anima, mély-én) és az individuációról, az álomról és a mítoszból, és arra törekszik, hogy e fogalomtár segítségével a Szentírás egy új megközelítését tegye lehetővé, amely a ráció kizárólagosságával

²³ Drewermann négy archetipusos elbeszélő formát elemez: a mítoszt, a mesét, a legendát és a mondát. Mind a négy forma középpontja az archetipus (amelyet az egyén esetében az álom fejez ki). A mese a mítosz profán, lerövidített és derűlátóbb változata, egy istenek nélküli mítosz, amelynek szereplői ugyancsak emberi típusokat, és még inkább lelki folyamatokat testesítenek meg; hiányzik belőle a mítosz tragikuma és realizmusa (a mítosz ismeri a halál drámáját, és az újjászületéssel próbálja azt feloldani, miközben a mesében minden jóra fordul, és a szereplők „még ma is élnek, ha meg nem haltak.”) A legenda a szent történelemre irányul, de megmarad az archetipusos-típusos kiemelésénél; vele szemben a monda a profán történelemhez áll közelebb (I, 141–154.) A mese típusainak kutatásáról és a meglátások alkalmazásáról az exegézisben l. még Ricoeur, *Bibliai hermeneutika*, Bp. 1995, 59–71.

²⁴ Jung ír a szent-legenda hősének tulajdonságairól; szerinte a keresztény irodalomban a Krisztus-archetipus rendelkezik azokkal a szimbolikus attribútumokkal, amelyek a hőrost jellemzik: „valószínűtlen származás, isteni atya, vesztélyezettett születés, hajsza hűján való megmenekülés, korai érés [...], felülemelkedés az anyán és a halálon, csodatettek, korai tragikus vég, posztmortális hatások (megjelenések, csodás jelek stb.)” Ezért Jung benne látja a mély-én archetipusának egyik kifejeződését, amelyből azonban hiányzik az árnyék, az archetípust jellemző ambivalencia (Jung, *Kísérlet a Szentháromság dogmájának értelmezésére*, a Krisztus-szimbólumról 136–139, idézve 138). A legenda állandó motívumairól l. még Drewermann, I, 393–410.

²⁵ „Legende der Unfertigen”, Drewermann, I, 429–443.

szemben a vallásos tapasztalatra összpontosít, a fogalmiság helyett az átélésre helyezi a hangsúlyt, a történelmi, külső igazsággal szemben az állandó érvényű benső valóságra figyel. Ezért nem az a célja, hogy a mítoszt, illetve a legendát kiiktassa a biblikus szövegekből, mint történelmietlent, azaz valótlant, hanem az elbeszélések elemzése során éppen azok szimbolikus tartalmát, archetípusait, és az azokban kifejeződő belső tapasztalatokat, a szereplők lelke mélyén lejátszódó folyamatokat vizsgálja.

Itt nem arról van szó, hogy a szentírási szövegeket tisztán lélektani folyamatok képszerű kifejeződésének kell tekinteni. A lélektani megközelítés nem zárja ki a történelmi magyarázatot. A lényeg sokkal inkább abban van, hogy a történelmi vagy a „történelmietlen” elbeszéléseknek van egy másik valósága, amely a lélek mélyén játszódik le, ahol az ember Istennel találkozik és önmagával szembesülve átalakulhat, rátalálhat igazi önmagára, arra a mély-énre, amely Istenre nyitott, és végső soron Istennél van. H. K. Berg szerint ez a mély-én az, amit a Szentírás az „új teremtettség” fogalommal jelöl (2Kor 5,17).²⁶

3.1. Az archetípusos elbeszélések mélylélektani elemzésének szabályai

A mélylélektani exegézis módszere²⁷ lényegében az álomanalízis lépéseit alkalmazza az archetípusos elbeszélések értelmezésében. Az első a szimbólumok, az archetípusos képek felismerése és azok kiegészítése az emberiség irodalmi alkotásaiban szereplő hasonló motívumokkal (amplifikáció), ezt követi a szimbólumok jelentésének felkutatása, majd a kezdőhelyzet gondos elemzése, mivel rendszerint ebben már megtalálható a központi konfliktus vagy a jövőbeli fejlődés kiindulópontja, továbbá a központi alak kiválasztása, a lélektani folyamatok és a belső fejlődés nyomon követése.

3.1.1. A szentírási szöveg archetípusainak felismerése és az amplifikáció

A Szentírásban számos olyan elbeszélés található, amelyben kimutathatók a mítikus motívumok és az archetipális képzetek. A mélylélektani exegézis egyik eszköze ezek felfedezése és sokrétű szimbolikájuk megértése. Premisszája, hogy a szimbólumok, archetípusos képek segítségével a szerző sokkal többet fejez ki, mint aminek tudatában van. Ezért nemcsak a tudatosan kifejezett tartalmak a jelentősek (mint a történetkritika esetén).²⁸

²⁶ Berg, 142.

²⁷ A módszer részletes leírását I. Drewermann, I, 165–388. Őt követi Berg, 148–150. A módszer kissé másfajta alkalmazását hozza M. Kassel (*Sei, der du werden sollst*), aki az egyes archetípusok alapján elemzi a szöveget.

²⁸ Drewermann, I, 219–220. Az az elgondolás, hogy egy bibliai szöveg többet fejezhet ki, mint aminek a szerző tudatában van, a *sensus plenior* fogalmában is jelen van, de más a kiindulópont

Az általános emberi, illetve vallási motívumok jelenléte az egymástól térben és időben távol élő népek elbeszéléseiben azt igazolja, hogy eredetük nem a közös társadalmi–szociális adottságokban van, hanem az emberi lélekben, az általános emberi tapasztalatok következményeként.

A vallási szimbólumok és az archetípusok forrása az emberiség közös vallásos élménye, amely az élete hajnalán kapott kinyilatkoztatást tükrözheti.

Ilyen archetípusos kép az atya, a király, aki a tudatos személy, az én szimbóluma; ezt a szereplőt sokszor veszély fenyegeti. A szembenálló fiúk (lányok) az ellenséges testvérek/nővérek archetípusát testesítik meg, amely minden nép elbeszélésvilágában megtalálható, és amely végső soron a személyiség, illetve a tudattalan ellentétes, egymással küzdő erőinek szimbóluma: a fény (tudatosság) és az árnyék (vagy animus) ellentétének a megszemélyesítése. (A sötét/„szőrös” testvér a személyiség árnyoldala.) Ezt a motívumot képviseli Káin és Ábel, Jákob és Ézsau konfliktusa, vagy Ráchel és Lea, illetve Mária és Márta ellentéte.²⁹ A megmentésre váró, veszélybe kerülő (adott esetben női) alak az anima/animus. A mély-én megtalálása és egysége, a személyiség kibontakozása az árnyék, a tudattalan erőinek integrálásával a (szent) mennyegző képében nyer kifejezést.³⁰ Ennek analóg szimbólumai a szent város, a szent hegy, a (paradicsom)kert, a templom.³¹ A mély-én szimbóluma továbbá az isteni gyermek, illetve a csillag.³²

Egy másik archetípusos kép a tenger (illetve a víz), mint a veszélyes mélység, a káosz képe, az emberi lélekben a félelmetes és egyben éltető tudattalan szimbóluma. Figyelemre méltó egyébként a víz ambivalens szimbolikája a Szentírásban.³³ Egyéb

(A *sensus plenior*ról l. R. E. Brown, *Hermeneutika*, JBK III, 224–225; PBB, *Szentírásmagyarázat az egyházban*, 53–54).

²⁹ Az ellenséges testvérek témáját feldolgozó egyes bibliai szövegekről, mint árnyéktörténetekről, ill. animus-elbeszélésekről (Ter 4,1–16; Lk 15,11–32; Lk 10,38–42) l. Kassel, 12–44. A kérdésről l. még Drewermann, I, 167–169, 175, 432; BERG, 150–158.

³⁰ Jung (*Die Beziehung zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, VII, 214) nyomán l. Drewermann, I, 197–199.

³¹ A templom, a sátor, általában az épület és az oszlop kozmológiai szimbolikája (imago mundi, ill. axis mundi); a templom és a város transzcendens mintája: M. EliadE, *Istoria credințelor și ideilor religioase* I, București 1981, 44, 63–64.

³² Wittmann, 27–29 (Jung nyomán).

³³ A teremtés egyrészt a J szerint feltételezi a víz által öntözött és így az élet befogadására alkalmas élettér megalkotását (Ter 2,6; vö. Iz 58,11), másrészt a P szerint a teremtés lényeges aktusa éppen a vizek elválasztása/megfékezése (Ter 1,6–10), az özönvíz viszont nem más, mint a világ visszasüllyedése a káoszba, a vizek visszahúzódása pedig egyben új teremtés (Ter 6–8); l. még Jel 21 (a tenger eltűnése). A zsoltárok ugyancsak a kétértelműséget tükrözik: a teremtés himnuszai (Zsolt 104) a megfékezett tengerről szólnak. Istennek hatalma van a tenger erői felett, megszelídíti a hullámokat (Zsolt 65; 89; 107). A panaszzsoltárokból az imádkozó a szenvedés mélyén azt érzi, hogy a mélység, a mély víz elnyeli (Zsolt 69, 2.14–17); a tenger szinonimái ebben az összefüggésben a mélység, az örvény, az alvilág, a sötétség (Zsolt 88).

archetipusos képek a fa (élet fája, vö. világfa, axis mundi, hegy), a kert amelyben az élet fája van, mint az ember boldogságának, az élet teljességének és a kozmikus szakralitásnak³⁴ a szimbóluma (Ter 2; Ez 47; Jel 22,2–3); a fény és a sötétség, a kígyó,³⁵ a kő.³⁶

Az archetipusos képek felismerését követi az amplifikáció, az ide kapcsolódó szimbólumok és motívumok azonosítása más népek mítoszaiban, meséiben, legendáiban vagy az irodalmi alkotásokban. E lépés jelentős műveltséget és tájékozottságot igényel.

3.1.2. A szöveg szimbolikus jelentésének feltárása

Akárcsak az álomelemzés esetén, az elbeszélésnek is két síkja van, egy objektív, amely személyek interakciójáról szól, illetve egy *szubjektív* szint, amelyen a szereplők által véghezvitt cselekedetek és a köztük létrejövő kapcsolatok lelki folyamatokat, belső történeteket ábrázolnak. E lépés célja éppen a szubjektív szint feltárása, azoknak a lelki konfliktusoknak, törekvéseknek, élményeknek és átalakulásoknak a felderítése, amelyek a személyben végbemennek. Alapja az a tény, hogy a külső történet a belső kifejeződése. A személyek így az emberi lélek erőinek megszemélyesítői. Az archetipusos elbeszélés az individuáció folyamatának, a mély-én megtalálásának megjelenítője lesz. Az értelmezés során azt is figyelembe kell venni, hogy egy bizonyos téma az elbeszélés keretében több változatban, feldolgozásban szerepelhet (az elbeszélés spirálszerű felépítése).

3.1.3. Az archetipusos elbeszélés céljának, kezdetének és középpontjának vizsgálata

Az archetipusos elbeszélés egy bizonyos célra irányul: ez nem más, mint a *mély-én, igazi önmagunk megtalálása az akadályok leküzdésével*. Ezért egy ilyen elbeszélés értelmezésénél nem az a döntő, mint a történetkritika esetén, hogy milyen történeti okokra kell egy folyamatot visszavezetni (múltba tekintés), hanem az, hogy mi az elbeszélés funkciója, célja, hogyan tudatosítja a létező konfliktusokat és nehézségeket, milyen megoldást kínál, és hogyan vezet el az individuáció céljához, igazi önmagunk Istenben való megtalálásához (jövőre irányulás).

Az értelmezés szabálya, hogy csak az a megközelítés lehet helyes, amely az elbeszélés egészét tekintetbe veszi, és nem csak egy részletére ad magyarázatot (*az egész figyelembevételének szabálya*).

³⁴ Eliade, I, 42–43 (a világfa). Vö. Kassel, 128–130.

³⁵ Eliade, I, 62, 150skk, 213–214, vö. Kassel, 72–74, aki a Ter 3-ban szereplő kígyóban az uroborosz motívumát, és ezért a tudattalan ambivalens szimbólumát látja.

³⁶ Eliade, I, 119–123, 128–130.

Az archetipusos elbeszélés kiindulópontja nagyon fontos, mert rendszerint (akár csak az álom esetében vagy egy mű prológosában, illetve egy opera nyitányában) itt már adva vannak azok a témák, motívumok, feszültségek, érzések, konfliktusok, amelyek az elbeszélés során kibontakoznak, és amelyeken keresztül látható lesz az én válsága, a tudattalannal való szembesülése, majd a mély-én megtalálása. Ezért nagyon fontos a *kiinduló helyzet* gondos elemzése.

Az archetipusos elbeszélés akkor éri el célját, ha azonosulni tudunk – egy, esetleg több szereplőn keresztül – azzal a lelki folyamattal, amelyről az elbeszélés szól (*azonosulás/identifikáció*). Ennek feltétele, hogy találjunk egy azonosulási pontot, nevezetesen jelöljük ki az elbeszélés *én-alakját*, akinek a perspektívájából végigkísérjük a fejleményeket, akinek a lelki fejlődését nyomon követjük. Ez a központi szereplő nem azonos minden további nélkül a hagyományos értelemben vett főszereplővel, illetve a történeteket számos esetben több szereplő szemszögéből lehet nézni. Éppen mivel az elbeszélés a szubjektív szinten egy belső, lelki történésről szól, a szereplők tulajdonképpen személyiségünk különböző hüposztázisait képviselik (példa erre a tudatos én és az árnyék megjelenítése az ellenséges testvérek képében). Egy elbeszélés értelmezése során a központi szereplő átalakul, illetve a szerepek felcserélődhetnek. Az elbeszélés viszont akkor lesz érthető, ha sikerült beazonosítani annak központi témáját és központi szereplőjét.

3.1.4. A lelki folyamat felismerése

A szöveg elemzése során a legjelentősebb lépés annak a felismerése, hogy miként fejezik ki az archetipusos elbeszélés képei az Istenben való önmagunkra találás lelki folyamatát, vagyis miként történik az önmegvalósítás. Ez gyakorlatilag egy lefordítási feladat, az archetipusos elbeszélés képződési folyamatának a fordítottja. Az archetipusos elbeszélés keletkezésének kiindulópontja egy emberi tapasztalat, egy élmény, amely lecsapódik bizonyos lelki folyamatokban; ezek a következő szakaszban egy szimbolikus jellegű, képszerű elbeszélésben kristályosodnak ki. A magyarázat jelen lépése során fordított irányban haladunk, ugyanis az elbeszélés archetipusos képeinek, szimbólumainak a jelentését tárjuk fel, és azt próbáljuk kideríteni, hogy azok milyen lelki fejlődést tükröznek, illetve e lelki történeteket visszacsatoljuk azokhoz az alapvető tapasztalatokhoz, amelyekből megszülettek.³⁷ Ezért nem elégséges a különböző szimbólumok funkcionális leírása, hanem ki kell deríteni a benső valószínűságot, amelyet kifejeznek. Az archetipusos képek vallási értelemben a szentségi jelhez hasonlóan a megfoghatatlan hatékony közvetítő jelei, annak a lelki fejlődésnek a kifejezői, amely a veszélyekkel telt úton kivezet a válságból és elvezet az Istenben való önmagunkra találáshoz, a gyógyuláshoz és a szabaduláshoz.

³⁷ Az eljárás lényegében hasonlít az álomanalízishoz, amely az álom archetipusos képeit lefordítja azokra a lelki történetekre, amelyek e képekben kifejezést nyernek, és e lelki folyamatok gyökerét tárja fel.

3.1.5. Egyéb szempontok figyelembe vétele

Az időrövidítés szabálya.³⁸ A múlt és jövő egysége

Az archetipusos elbeszélések esetében tudatosítani kell, hogy a leírt folyamatok, amelyek látszólag egy pillanat alatt, illetve néhány nap alatt mennek végbe, a valóságban az egyén életében egy esetleg többéves történetet feltételeznek, a közösség életében pedig több évszázados vagy évezredes fejlődést foglalnak össze (pl. az őstörténet elbeszélései az emberi közösség több évezredes tapasztalatait összegzik, a pátriárkatörténetek megközelítőleg egy évezredes történelmet rövidítenek le három nemzedék életében).³⁹ Az archetipusos elbeszélésnek ezt az időrövidítési eljárását ellensúlyozza az értelmezés során alkalmazott időtágítás/kiterjesztés, amely rámutat arra, hogy a valóságban a szövegben ábrázolt történetek egy sokkal hosszabb időt tételnek fel.

Az idő relatív jellegével függ össze az a tény, hogy a szimbólumok ambivalens jelleggel rendelkeznek és megteremtik a *múlt és jövő egységét*. Az archetipusos elbeszélés ugyanis egy visszatérés a múltba, az emberiség korai tapasztalatainak felidézése azzal a céllal, hogy egy jövőre irányuló fejlődést indítson el. Ebből adódik, hogy a kezdet és a végső beteljesedés képei megfelelnek egymásnak (lásd például a Ter 1–2 és a Jel 21–22 képeit).

Az egyéni és a kollektív jelleg felcserélhetősége

Az archetipusos elbeszélés a kollektív tudattalan tapasztalatait fejezi ki, ezért a szereplők sokszor a korporatív személy jellegét hordozzák (a pátriárkák egy csoportot testesítenek meg, a király a népet, a zsoltárok imádkozója a közösséget,⁴⁰ Dánielnél az Emberfia az üldözések közepette hűséges Izraelt⁴¹). Ugyanakkor éppen mivel az elbeszélés egy közös, általános emberi tapasztalatról szól, egyedi, személyes jelentőséget nyer.

³⁸ Az elnevezés nem a magyarázat egyik szabályát jelöli, hanem az archetipusos elbeszélés eljárását.

³⁹ A tudattalannak ez az időtlensége, pontosabban az idő-relativizálása Jung szerint az örökkévaló eszméjének megfelelője az emberi pszichében. Hivatkozik rá Drewermann, I, 229.

⁴⁰ L. A. Deissler, *Psalmen*, Düsseldorf 1982, 465–466, passim. Ezt a nézetet képviseli számos szerző például Jeremiás vallomásainak énjével kapcsolatban is (A. H. J. Gunneweg, *Konfession oder Interpretation im Jeremiabuch*, ZThK 1967/4; P. Welten, *Leiden und Leidenserfahrung im Buch Jeremia*, ZThK 1974/2; J. Vermeulen, „Essai de redaktionsgeschichte des ‚confessions de Jérémie’” in: P.-M. Bogaert et al., *Le livre de Jérémie. Le prophète et son milieu. Les oracles et leur transmission*, Leuven 1997.

⁴¹ E. Haag, *Daniel*, Würzburg 1993, 60–61; Rózsa H., *Üdvösségek közvetítői az Ószövetségben*, Bp. 2001, 301–302.

A történeti esemény felvétele az időfölötti valóságba

Az archetipusos elbeszélés nem zárja ki a történeti valóságot, de nem is arra törekszik, hogy választ adjon a „mi is történt akkor valójában?” kérdésre, hanem a történelmi események feldolgozása során azokat az idő fölötti mozzanatokat emeli ki, amelyek általános jellegűek és örök érvénnyel rendelkeznek.

4. Az Iz 7,1–15; 9,1–6 mélylélektani megközelítése

A következőkben nem foglalkozom az említett részek történetkritikai magyarázatával, de előljáróban megemlítem, hogy nézetem szerint a mélylélektani megközelítés szempontjából a 7. fejezetben elkezdett elbeszélés beteljesedése a 9,1–6-ban található.⁴² A szöveg műfaját tekintve részben történeti elemeket feldolgozó archetipusos elbeszélés,⁴³ részben prófécia, amely az egyéni élet lelki történeteit a nemzeti történelem eseményeiben fejezi ki.

A szentírási szöveg archetipusai és az amplifikáció

A választott szövegben több, világosan felismerhető archetipusos kép szerepel: a király, a női alak, az (isteni) gyermek rendkívüli születése a nászból, az ellenséges testvérek témája (Júda és Izrael királya). Ezen kívül több egyéb motívum is megfigyelhető: a szent város, a víz (a 7,3-ban a király a vízvezetékét ellenőrzi), a világ három szférája, mint a személyiség három síkja – tudatos, tudatalatti, felettes (a 7,11 kettőt említ kifejezetten, az alvilágot és a magasságot); a jó és a rossz (7,15), a világgosság és a sötétség (9,1), az élet és a halál ellentéte; a háború és a béke (9,3–6).

Számos más biblikus vagy Biblián kívüli forrásban találkozunk a veszélybe került király témájával. Megemlítendő a saját fia által (!) üldözött Dávid (2Sám 15,14skk), a Szancherib elleni lázadás következtében veszélyben levő Hiszkija (Iz 36–37; 2Kir 18,13skk), a királyzsoltárok és más zsoltárok valószínű királyi alakja (Zsolt 2; 110; vö. Zsolt 118, de talán 44, 59 és 61 is).⁴⁴ A 118. zsoltár nagy hasonlóságot mutat

⁴² A történetkritikai elemzés tekintetében is több exegeta egyetért a két szakasz összetartozásában, olyan értelemben, hogy a 7,14-ben megjöendőlt gyermek ugyanaz, mint a 9,5-ben szereplő (pl. G. von Rad), még akkor is, ha a szöveg messiási értelmezését későbbre teszik (Mowinckel). Vermeulen viszont már Jozijához kapcsolja a 9,1–6-ot. A kérdésről l. Rózsa, *Üdvösségközvetítők az Ószövetségben*, 100–142 (133–134); J. Jensen, W. H. Irwin, „Izajás könyve 1–39”, in: Brown, Fitzmyer, Murphy, *JBK I*, 374–376 (375).

⁴³ Amennyiben Áház a központi szereplő, azt mondhatjuk, hogy a szöveg a befejezetlen hős legendájának a példája.

⁴⁴ Mowinckel képviseli azt a nézetet, hogy egyes zsoltárok eredetileg a királyról szóltak, és a fogság után ezek a zsoltárok „demokratizálódtak”. A királyzsoltárok kérdéséről, illetve a 118. zsoltár alanyáról l. J. S. Käsleman, M. L. Barré, „Zsoltárok könyve”, in: Brown, Fitzmyer, Murphy,

II. Rámszesz dicsérő énekével a kádesi csata után.⁴⁵ A király veszélybe kerülésének és megmenekülésének szimbolikus témája megtalálható a babiloni újév (akitu) szertartásában is: az ünneplés során a király egy rituális megaláztatáson ment keresztül, amely a világ káoszba való visszatérését és Marduk sorsát jelképezte, és amelyet a *hieros gamos* követett.⁴⁶

A házasságból Isten ajándékként megszülető gyermek, aki a szabadulás, a béke, a jövő garanciája és Isten jelenlétének a jele, több bibliai elbeszélés témája: Izsák születése a három idegen látogatása és megvendégelése után (Ter 18; 21), Anna válságának feloldása Sámuel születése által (1Sám 1), János születése az idős Erzsébet-től és Zakariástól (Lk 1).

A csodás születés számos kozmológiai mítoszban megtalálható. Az egyiptomi mítoszok szerint az ősvízből kiemelkedett lótuszból jött elő a szent gyermek, a szent nyolcság utóda / a gyermek Napisten, aki az isteni és az emberi világot összekapcsolta.⁴⁷ Érdekes, hogy a védikus szertartás szerint a király beiktatásának rituáléja (*rāja-sūya*) megjelenítette a király regresszióját a magzati állapotba, visszatérését az anyaméhbe, majd újjászületését; a szertartásra szintén újév környékén került sor (akárcsak a suméroknál és akkádoznál), és ugyancsak kozmológiai vonatkozása volt.⁴⁸

A szöveg szimbolikus jelentése

Az elbeszélés *objektív síkjá* egy 8. századi júdai uralkodó elleni támadásról szól két szomszédos király részéről, a király magatartásáról, a próféta beavatkozásáról, és a király fia, a méltó utód születéséről, aki véget vet a fenyegetésnek, és megvalósítja a békét.

Szubjektív síkon az elbeszélés a személy válságáról, az általa megtapasztalt benső konfliktusról és e konfliktus részleges vagy lehetséges feloldódásáról szól. A király az én, a személyiség tudatos központjának a megtestesítője. Az én veszélyben van, kiszolgáltatva ellenséges erőknek: ki van téve a személyiségben rejlő destruktív erők támadásának (az ellenséges királyok harcra kelnek a király ellen), az elbizonytalanodás, a félelem fenyegetésének.

A két támadó király a személyiség árnyoldala – a személyiséghez tartozó (Efraim királya), és letagadott, idegennek tartott erők (Szíria királya) megszemélyesítése, amelyek támadásukkal veszélyeztetik az én integritását. Az egyik támadó fél, Izrael királya gyakorlatilag testvérnek tekinthető, tehát itt is jelen van az ellenséges testvé-

JBK I, 803–845 (806, 837). Deissler ezt csak a 61. zsoltárral kapcsolatban tartja valószínűnek (238–239).

⁴⁵ Közli A. Erman, *Die Literatur der Ägypter*, 330–331, in: Drewermann I, 287–288. II. Rámszesz kádesi összeütközéséről a hettitákkal, uralkodása 5. évében, I. J. Bright, *Izrael története*, Bp. 2001, 115 (Pritchard nyomán).

⁴⁶ Eliade, I, 76–78. Már a suméroknál Dumuzi képviselőjeként a király utánozza Dumuzi hieros gamosát és rituális halálát (uő, 68–69).

⁴⁷ Eliade, I, 92–93.

⁴⁸ Eliade, I, 233–234.

rek motívuma, az én és az árnyék küzdelme. (Más szempont szerint a két király a külső, ellenséges hatások megtestesítője lehet.)

A fiatal nő az anima, a férfi tudattalanjának női archetípusa.

A (szent) nász az a folyamat, amely során az én integrálja az animát. (Ennek egy másik bibliai megjelenítése a második teremteselbeszélés,⁴⁹ amelyben az én-alak, az 'adam önmagára találása akkor következik be, amikor a nővel biblikus nyelvhasználat szerint egy testté, azaz egy emberré, egy lénné válik.)

Az isteni gyermek a mély-én egyik legjelentősebb szimbóluma, az újjászületett személyiség képe. Ezt jelzi a sötétség megszűnése a világosság beköszöntével, a rab-szolgaság vége és a szabadság elérése, a teljes béke megvalósulása a háború végleges kiiktatásával (a katonacipő és a véres ruha megsemmisülése a tűzben, a béke fejedelmének felhőtlen uralma, a véget nem érő béke az országban). A 9. fejezetben leírt gyermek mindazon tulajdonságokat egyesíti, amelyek a mély-ént jellemzik: az én és az anima egyesüléséből születik, isteni tulajdonságai vannak,⁵⁰ benne valósul meg Isten jelenléte az emberben (Emmánuel), a harmónia, a tökéletes béke, a transzcendensre nyitottság.

Objektív síkon Izajás az isteni szó megszólaltatója, ezért szubjektív síkon az Ácház fejlődését előmozdító, a mély-ént felcsillantó individuációs elv. (A klasszikus pszichoanalízis értelmében a felettes én, a lelkiismeret szerepét töltené be).

Izajás, akárcsak Ácház két hüposztázissal rendelkezik. Ezért egy másik lehetséges megközelítés szerint Izajás és Ácház szembenállásában a személyiség két oldala, a fény és az árny ellentétéről van szó.

A próféta fiának szerepe homályos marad az objektív szinten, ugyanis nem tesz és nem mond semmit. A fiú beszédes neve miatt van jelen: neve jelzi a visszatérés (regresszió), illetve a megtérés jelentőségét, ugyanakkor a reményteli jövőt szemlélteti.

A trónra helyezendő Tabeél fia valószínű a Jordánon túli vidék fia vagy nevére való tekintettel egy arám származású trónkövetelő,⁵¹ az országot tehát az a veszély fenyegeti, hogy idegen uralom alá kerül. Tabeél fia így az idegen hatalmak személyünk feletti uralmának és az elidegenedésnek a szimbóluma.

⁴⁹ A Ter 2–3 mélylélektani exegézisét l. Kassel, 65–82. Értelmezésében az ember filogenetikai önmagára találása nem a paradicsomi védettségben teljesedik ki, hanem az Édentől való elszakadskor. Hasonlóképpen Wittmann, 16.

⁵⁰ Természetesen az 'el gibbor jelentése történeti-kritikai szempontból nem a király isteni tulajdonságaira vonatkozik, hanem arra az izraelita meggyőződésre, hogy a király olyan rendkívüli személy, aki Isten uralmát jeleníti meg (az 'el, mint isteni alak, akárcsak Sámuel az endori halottlító asszony víziójában, 1 Sám 28,13), aki Isten harcát viszi végbe. A jungi mélylélektan számára az isteni gyermek, aki csodálatos módon jön a világra egy archetipusos kép, a mély-én egyik szimbóluma.

⁵¹ Szénási S., *Jegyzetek Izajás könyvéhez*, Biblia, SZIT, Bp. 1979, 875. Az értelmezésben nincs egyetértés. Alt és Donner szerint a אֵל (él héb.) az arám אֵל (Isten jó) elferdített alakja, jelentése semmirevaló; Albright és az ő nyomán Donner kapcsolatba hozza a Nimrud-osztrakonban szereplő Tabilaia pogány lakta vidék nevével. (L. Koehler, W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, CD-ROM Edition*, Leiden 1994–2000, אֵל (Isten) címszó; H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen* 2, Göttingen 1995, 338.)

Az elbeszélés célja, kiindulópontja és középpontja

Az elbeszélés egy konfliktushelyzet feloldására irányul. Az én-alak ebben az elbeszélésben kétségtelenül Ácház, a király, aki veszélyben van. Az én előtt az a feladat áll, hogy Istenben legyőzze félelmeit, megszelídítse személyisége árnyoldalát, rátaláljon animájára, megvalósítsa igazi önmagát, és így találkozzon Istennel.⁵²

A kezdő helyzet már betekintést ad a központi konfliktusba. A király, mint én-alak és mint a nép helyett álló korporatív személy (Júda királya), mindenképp egyed, tehát az ember válságát jelképezi. Ami Ácházzal történik, az egy tipikus emberi történet. A személy kibontakozását nemegyszer veszélyeztetik más emberek, döntéseit meghatározza és korlátozza az emberektől való félelem, de legalább olyan veszélyes lehet a tudattalanban rejtőző negatív erők támadása. Már kezdettől világos, hogy a központi konfliktus Ácház fenyegetettsége, amelynek párhuzama a nép / a szent város veszélybe kerülése (ostrom). A veszély közvetlen, akut (Szíria/Arám/Efraimban van); a helyzet mély megrendülést vált ki mind a királyban, mind a népben. A félelem egyébként meghatározó motívum az elbeszélésben: Szíria közeledésének hírére „megremegett a király szíve és népének szíve” (7,2); Izajás azzal kezdi Ácházhhoz intézett szavait, hogy „ne félj, szíved ne reszkessen” (4 v.); az ellenfelek szándéka Júda megfélemlítése (6 v.); de a gondolat bennfoglaltan a 9,1.3-ban is jelen van, a sötétség és háború képében. A személy kiszolgáltatott, létében fenyegetett, és ezért hatalmába keríti a félelem. A félelmetes kiszolgáltatottság rendkívül szemléletes képe: a király és a nép szíve úgy megrendült, mint a szélről rázott fák ágai. A kezdő verszekben viszont egy másik jelentős értesülést is szerzünk: a támadás sikertelen (nem tudták bevenni); úgy tűnik, hogy kezdettől fogva jelen van, legalábbis a remény szintjén, a pozitív kicsengés: a végkifejlet nem a pusztulás irányába mutat.

Az elbeszélésben a konfliktus egy másik síkja is megfigyelhető Ácház és Izajás ellentétében. Ácház, a prófétával szemben, hitetlenségével, a vallás elleni cselekedeteivel, gyengeségével, bizalmatlanságával a személyiség árnyoldalát képviseli. (Ácház amúgy az Ószövetségben a rossz király egyik prototípusa.) A határozott, Istenben bízó, és ezért megállni/helytállni és kiállni képes Izajás a személyiség világos oldalát testesíti meg.

A feladat a negatív személyiségvonások legyőzése a hit befogadása, a világosság beépítése által. A beteljesedéshez vezető út kétségtelenül veszélyes, gondoljunk csak arra a kockázatra, amelyet a világosság, a hit ajánlatának elfogadása jelent: „Ácház-nak” le kell mondania a kiszámítható emberi segítségről, és arra kell építenie döntését, amit „Izajás” javasol, de ami kevésbé látszik megbízhatónak.

⁵² Az út az emberektől való félelemből a félelem legyőzésén keresztül a szabadulásig és az Istennel való találkozásig az Egyiptomból való szabadulás és a honfoglalás elbeszélésében is kifejezett nyer. E motívum jelenlétéről a Kiv 14-ben, pontosabban az átkelés jahvista elbeszélésében („a vizek felszárítása”) I. J. L. Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*, Roma 1998, 84–89 (különösen 88–89); a kivonulás, pusztai vándorlás és honfoglalás mélylélektani exegézisét I. Drewermann I, 484–502.

Az elbeszélés, ill. a szembenállás hármasságja (Ácház – támadó királyok; Ácház – Izajás; a gyenge személy / „Ácház” – a célként megjelölt, önmagára talált személy / az „isteni gyermek”) láthatóvá teszi az archetipusos elbeszélések spirálszerű felépítését, a központi téma ismételt visszatérését más alakban, illetve az alakok ambivalenciáját és szerepváltozását.

A lelki folyamat felismerése

A kiinduló helyzet feltárulása után a királyt a vízgyűjtőnél / vízvezetéknel látjuk. A víz ambivalens szimbólum, a tudattalan, az emberi mélység kettős értelmű, életadó és halált hozó erőinek jelképe. Figyelemre méltó, hogy itt a víz ereje megfékezett. A király a víznél áll: különös, hogy nem a hadsereg fölött tart szemlét, hanem a város vízgyűjtőjénél, ami azt jelenti, hogy a víztől reméli az ostrom túlélését. Ennek szimbolikus jelentése, hogy a külső nyomás hatására bekövetkezik az én regressziója, visszalépése a tudattalanba, az új életerő megtalálása céljából (Ezt szolgálják egyébként az álmok is). Itt találkozik énje jobbik oldalával (talán lelkiismeretében, mindenképpen a tudattalan szellem azon mélységében, ahol a vallási érzék és a lelkiismeret források, ⁵³ a békét hirdető isteni szóval („maradj nyugodt”), amely lehetővé teszi számára a félelem legyőzését. Ugyanezt a regressziót / a személyiségünk mélységbe való visszatérését sugallja a próféta fiának neve is. Seár Jasub nevének pozitív kicsengése megerősíti a reményt is. Ebben az önmagunk mélységébe való visszafordulásban adódik az én számára a veszély és a félelem legyőzésének lehetősége, nem önmaga, hanem Isten által. Ahhoz, hogy az isteni szót meghallja, az ennek el kell jutnia önmaga mélységeihez – le kell mennie az alvilágba, illetve fel kell emelkednie önmaga fölé, a magasba. E kettős mozgás csak látszólag ellentétes irányú, mert mindkét esetben az embernek Istennel kell találkoznia, akinek a jelenléte éppúgy megtapasztalható a mélységben, mint a magasságban (Zsolt 139,8) – ez a felajánlott jel értelme. A jel Isten jelenlétét fejezi ki. Ezt az ugrást a mélységbe, illetve felemelkedést önmagunk felé, és ezáltal az elidegenítő erők megfékezését (Szamaria csak Efraim feje, Damaszkusz csak Szíria feje) a hit teszi lehetővé. Más szóval csak Isten tesz képessé arra, hogy leküzdjük az emberektől és külső hatásoktól való félelmet, megszabaduljunk kiszolgáltatottságunktól és megtaláljuk a békét. Ez az út nem egyszerű, mert az emberben levő árnyék – a hitetlenség, a bizalmatlanság, az „én jobban csinálom, mint Isten” – felül akar kerekedni, és ezzel fennáll a béke meghiúsulásának a kockázata. A személynek át kell vészelnie a sötét oldal lázadását, de nem negatív erői elpusztítása által léphet túl a válságon – az ember nem szakadhat

⁵³ V. Frankl beszél a tudattalan szellemi részéről (Freud elképzelésével szemben, miszerint a tudattalan elsődlegesen az ösztönök székhelye): ő Freudnál sokkal erőteljesebben hangsúlyozza, hogy szellemünk egy része tudattalan. E tudattalan szellem intuitív megnyilvánulásai a lelkiismeret, az érosz (az érzelem), az esztétikai érzék és nem utolsósorban a vallásos érzék. (*A tudattalan Isten. Pszichoterápia és vallás*, Debrecen 2002, 17–59.)

el árnyékától –, hanem azok megszelídítése, az ösztönös törekvések integrálása által. Végso soron Isten oldja fel a válságot, egy újabb és még nagyobb jel által. Ahhoz, hogy az ösztönös, erőszakos törekvések ne pusztítsák el az embert, az énnel rá kell találnia animájára, a benne rejlő bizalomra, békére és szeretetre való képességeire. Ezt a folyamatot jelképezi a nász; ebből születik meg a személyiség egysége, a csodálatos gyermek, az Istenre nyitott mély-én, az igazi, Istenben kiteljesedett, a világgal és önmagunkkal megbékélt éniünk.

Ugyanez a gondolat van jelen nemcsak a jelben, hanem az összefüggést záró 9,6-ban is: mindezt Isten féltő szeretete műveli. Egyedül Isten teszi lehetségessé személyiségünk pozitív és negatív erőinek integrálását, az igazi önmagunkra találást, a béke, a biztonság és az egyensúly elérését.

5. A csodaelbeszélések mélylélektani elemzése

A csodaelbeszélések értelmezése az exegézis egyik legvitatottabb témája. A középkori csoda-meghatározás (Isten a másodlagos okok igénybevétele nélkül, közvetlenül viszi végbe a csodát) a természettudományok fejlődésével tarthatatlanná vált; e definíció módosult változata már számolt a természeti törvény fogalmával, és a csoda bekövetkezését a természeti törvény felfüggesztésével magyarázta. Az újkor bírálatával szemben a – kezdetben kizárólag a protestáns exegéták által művelt – történetkritika úgy próbálta a nehézségeket megoldani, hogy a Szentírást racionalizálta és „mítosztalanította” a csodás elem kiiktatásával, és a csodaelbeszélésnek pusztán irodalmi-kérügmátikus funkciót tulajdonított. A katolikus exegézis határozottabban kitartott a csodaelbeszélések történetisége mellett, és azt olyan érvekkel próbálta igazolni, amelyek látszólag összeegyeztethetők voltak a természettudományos világgéppel. A csodák megközelítésének kettősségéből (leegyszerűsítve) az látható, hogy a protestáns teológia jobban próbált alkalmazkodni a természettudományos világmagyarázathoz, de ezáltal feláldozta a csodaelbeszélések történetiségét és a hit testiszakramentális vonatkozásait; a katolikus teológia az istentani és krisztológiai implikációk miatt erőteljesebben ragaszkodott a bibliai elbeszélések történetiségéhez és az üdvösség testi jellegéhez, de nem tudott válaszolni a természettudományok részéről érkezett kérdésekre. A kérdés korántsem tekinthető megoldottnak, de teológiaiilag a legjobb megközelítés talán az, amelyet Weissmahr Béla javasol: a csoda nagymértékben rendkívüli, egzisztenciális jelentőségű esemény, amelyet Isten visz végbe a világban, az evilági folyamatok újat, váratlant létrehozni képes erői által; benne Isten evilági üdvösséget ajándékoz személyes szeretetének jeleként.⁵⁴

A csodaelbeszélések mélylélektani exegézise komolyan veszi a gyógyítás valóságát, a hit testi kifejeződését, anélkül, hogy a csodában a természeti törvény felfüggesztését látná.

Az elemzés alapja a test és a lélek egysége, a lelki folyamatok testre gyakorolt hatása. Ebből következik, hogy a testi betegségek a lelki konfliktusok tünetei vagy szimbolikus kifejeződései.⁵⁵

5.1. A csodaelbeszélés valósága és tipikus jegyei.

Az emberi szükség általános jellege

A megközelítés kiindulópontja, hogy a betegség, az ember szenvedése, a gyógyító hatása és a szenvedő gyógyulása reális, nem pusztán a teológiai szándék irodalmi megfogalmazása. Míg a betegség mélyén egy lelki konfliktus található, a félelem, az elutasítottság tapasztalata, addig a gyógyulás alapja a bizalom, amely a gyógyulás erőit mozgósítja az emberben.

A csodaelbeszélés mondanivalója örök érvényű, mivel a történetileg egyszeri esemény általános jegyeit emeli ki: az ember szenvedését, a lelki válságból fakadó betegséget (amely testi tünetekben ölt formát), a gyógyító lelki hatását a betegre, amely lehetővé teszi a bizalom felébredését, és ezáltal a gyógyulást. Ebben az értelemben ezek az elbeszélések bármely emberről szólhatnak.

5.2. A magyarázat kulcsa: a félelem és a bizalom szembenállása

A csodatörténetek végső soron a félelem és a bizalom szembenállásáról szólnak, a félelem pusztító hatásáról, amely pszichoszomatikus betegségekben nyilvánul meg,

szettudományos, filozófiai és teológiai szempontból, de a természeti törvény absztrakció jellegére is, valamint arra, hogy a természeti történések nem teljesen determináltak, hanem az ember alatti természetben is létezik bizonyos szabadság. L. Weissmahr, „Filozófiai és fundamentális-teológiai megfontolások a csoda problémájához”, in: Benyik Gy. (szerk.), *Csoda-elbeszélések. Szegedi Biblikus Konferencia 1998*, JATEPress, Szeged 2000, 171–185. A csodaelbeszélések exegézisének problematikájáról l. még J. Kremer, „Jézus gyógyításai az újabb értelmezések szerint”, in Benyik, 51–58; Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese II. Die Wahrheit der Werke und der Worte. Wunder, Vision, Weissagung, Apokalypse, Geschichte, Gleichnis*, Zürich 1987, 46–73. Az üdvösség testi jellegéről, mint a szakramentális gondolkodás alapjáról: F.-J. Nocke, in: Th. Schneider, *A dogmatika kézikönyve* 2, Bp. 1997, 198–202.

⁵⁵ Drewermann a csodaelbeszéléseket a novella műfajba sorolja; nézete szerint a csodás gyógyulások pszichoszomatikus betegségekre vagy neurózisokra vonatkoznak, amelyek elsődleges oka az egzisztenciális félelem, nem pedig tisztán szervi betegségekre. Drewermann, II, 40, 57–58, 206–238. A csodákat ezért szerinte az érzelem, és nem az értelem oldaláról kell megközelíteni (II, 64). A lelki történések hatása a testre, ill. a pszichoszomatikus betegségek léte kétségtelen tény, azonban kockázatos lenne minden (csetleg még tisztázatlan eredetű) betegséget egy elfojtott ösztöntörékvés vagy megoldatlan konfliktus tünetének tekinteni; a megközelítésben nagy a belemagyarázás lehetősége. A csodaelbeszélések mélylélektani exegéziséről: II, 239–246 (a módszer elvei), 246–309 (példák). L. még Berg, 159–164.

valamint a bizalom szabadító erejéről. A tünetek milyensége nem véletlenszerű, hanem szimbolikus értékű, egy bizonyos lelki probléma jelzője.

A gyógyító végső soron a lét alapjára, Istenre utal, mivel egyedül az ő ereje képes legyőzni az egzisztenciális félelmet, és feléleszteni a gyógyulást kiváltó bizalmat.

5.3. Az érzelmi azonosulás. A sűrítés figyelembevétele és a teljesség szabálya

Akárcsak az archetipusos elbeszélések esetén, itt is figyelembe kell venni, hogy miközben a szövegben a gyógyulás egy pillanat alatt következik be, a valóságban az egy hosszabb folyamat során mehet végbe. A magyarázathoz elengedhetetlen az érzelmi azonosulás a szereplővel ahhoz, hogy megértsük, milyen félelem húzódik meg betegsége mögött, és hogyan éri el a gyógyító a bizalom felkeltését és a gyógyulást. E szempontból következik, hogy az elbeszélés egy teljes egész, ezért csak az a magyarázat helyes, amely minden mozzanatot, magatartásformát és cselekvést figyelembe vesz.

5.4. Az elbeszélés elemeinek szimbolikája

A körülmények, a gyógyítás eszközei, gesztusai és szavai, a szereplők magatartása mind szimbolikus értékűek. Ezért a gyógyítás egy adott módja egy specifikus lelki válságnak felel meg.

5.5. A papi és orvosi ténykedés egysége

A gyógyítás elindítója az a bizalom, amelyet a gyógyító képes felébreszteni az ember lelkében. A csodatevő ebben az összefüggésben csak annyiban képes gyógyítani, amennyiben felébreszti az Istenbe vetett hitet, amely egyedül győzheti le a félelem pusztító erejét. Ebből látható, hogy a gyógyító „orvosi” ténykedése összefügg papi / lelkigondozói szerepével.

5.6. Az Istenre találás és önmagunkra találás egysége

A csoda-elbeszélés megközelítésében nem kell elválasztani egymástól, netalán szembeállítani az értelmezés teológiai és pszichológiai síkját: ugyanis éppen az Istenbe, valamint az ő küldöttébe vetett hit rendelkezik azzal az erővel, amely képes legyőzni az egzisztenciális félelmet, és így rátalálni az egészséget előmozdító bizonyságra. A lelki és egyben testi gyógyulás útja nem más, mint az Istenhez vezető út.

6. A mélylélektani exegézis kiértékelése ⁵⁶

6.1. A mélylélektani exegézis értékes meglátásai

6.1.1. A Szentírás személyes mondanivalójának a megvilágítása

A módszer egyik legnagyobb érdeme a Szentírás vallási üzenetének egzisztenciális–személyes kontextusban való feltárása, a merő historizmus kiküszöbölése. A szentírásmagyarázat így nem egyszerűen egy régmúlt kor történelmének a rekonstrukciója, hanem a szöveg olyan megvilágítása, amely személyesen érinti az olvasót, hiszen az róla szól, az Istennel való személyes találkozását mozdítja elő, amely az ő válságából mutat kiutat, és az ő életét alakítja át. ⁵⁷

6.1.2. A Szentírás tér- és időfeletti üzenetének feltárása

A mélylélektani exegézis újra felfedezi az örök vallási szimbólumok és kifejezésformák értékét, és ezzel a Szentírás időfeletti mondanivalóját emeli ki, és megszünteti a történeti megközelítés által keletkező távolságot. A módszer által hozott többlet a szimbólumok jelentésének feltárása, és ezáltal az igazságok mélyebb megértése. ⁵⁸

6.1.3. A lélektani folyamatok megértésének vallásos jelentősége

A szereplőkben lejátszódó lelki történések tudatosítása nagyobb teret enged az élménynek, az átélésnek, a vallásosság érzelmi komponensének, és így kiegészíti a tisztán értelmi megközelítés egyoldalúságát. A szereplőkkel való azonosulás lehetővé teszi a személyes válsághelyzetek feldolgozását, és az olvasóhoz meghívást intéz az önreflexióra, a megváltozásra, a megtérésre. ⁵⁹

⁵⁶ PBB, *Szentírásmagyarázat az egyházban*, 35–36; Berg, 165–168; Luz, *Egyesíthetők-e a Biblia különböző megközelítési módjai?*, *A viszály könyve?*, 94–107. Drewermann túlzó kijelentéseinek kritikáját tartalmazza G. Lohfink és R. Pesch vitairata: *Tiefenpsychologie und keine Exegese. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann*, Stuttgarter Bibelstudien 129, Stuttgart 1987.

⁵⁷ Ennek jelentőségét a módszer kritikussai is elismerik: „Eine glaubens- und lebensferne Exegese dient der Kirche nicht, dient den Menschen nicht.” Lohfink, Pesch, 25.

⁵⁸ *Szentírásmagyarázat az egyházban*, 35–36.

⁵⁹ Uo.

6.1.4. A kinyilatkoztatás emberi dimenziójának értékelése

A mélylélektani exegézis számol a kinyilatkoztatás emberi oldalával (a szerző és a befogadó szerepével), valamint az emberi belső fejlődés feladatával. A személy az Istennel való találkozásban, az istenélményben, a vallásos tapasztalatban talál rá kiteljesedésének útjára. Másrészt a Szentírás olvasása felszabadítja a lelki gyógyulást előmozdító belső erőforrásokat.

6.2. Kritikus kérdések a mélylélektani exegézishez

6.2.1. A történelem elvetésének vádjja

A módszer nem áll kötelező módon szemben a történelemmel, de a múlt történelmi rekonstrukciójával szemben az örök emberi / mitikus történelmet tekinti fontosabbnak, annak egzisztenciális jelentősége miatt.⁶⁰ A mélylélektani exegézis egyes képviselői (különösen Drewermann) hajlanak arra, hogy az elbeszélés valóságértékét kizárólag a benső, lélektani folyamatokban, illetve az azokat kifejező nem-történelmi / szimbolikus képekben lássák, és a történelmi vonatkozás jelentéktelenségét állítsák.⁶¹ Ez nyilván sarkítás és a valóság leegyszerűsítése. A történetkritikával szembeni bírálat során nem lenne szabad a másik végletbe esni, a történelmi, külső tapasztalat leértékelésével. Ugyanis noha kétségtelenül igaz, hogy a benső istenélmény és az abból kibontakozó lelki átalakulás döntő jelentőségű, nem lehet attól sem eltekinteni, hogy a történelem az Istennel való találkozás kiemelt helye.⁶²

Mindenképpen tévedés lenne valamely módszert abszolutizálni, a többi kiiktatásával. A történetkritika önmagában valóban „hitetlen puzzle”-lá válhat, amely szem előtt tévesztheti a Szentírás egzisztenciális, örök érvényű mondanivalóját. A mélylélektani exegézis egyedüli alkalmazása a történetkritika mellőzésével figyelmen kívül hagyhat egy olyan értékes tapasztalatot, amilyen egy nép vagy egy ember Istennel való találkozása a történelemben. Isten nem *csak* a történelemben, illetve nem csak a lélek mélyén szól az emberhez.

⁶⁰ Drewermann, I, 334–340.

⁶¹ Drewermann, I, 179, passim. Ezzel szemben M. Kassel azt a nézetet képviseli, hogy noha a mélylélektani exegézis önálló módszerként is alkalmazható, nem zárja ki, hanem kiegészíti a történetkritikát (*Sei, der du werden sollst*, 9). Hasonlóképpen a két módszer komplementer jellegét állítja Wittmann, 11–13, aki egyszersmind rámutat a teológusok mélylélektantól való féltelmének okára, nevezetesen az istenképpel és hittel kapcsolatos kérdések elfojtására, ill. az ezzel járó tudattalan háritási mechanizmusra, a racionalizálásra.

⁶² L. *Szentírásmagyarázat az egyházban*, 35. A történetkritika elvetésének helytelenségéről I. Lohfink, Pesch, különösen 11–26.

6.2.2. A teológia felcserélése a lélektannal?

A módszer másik kockázatos lépése, ha a Szentírásban már mindent *puszta* szimbólumként értelmez. Tulajdonképpen nem az a gond, ha egy bibliai kijelentésben a szimbólumot is meglátja, hanem ha a kinyilatkoztatástól minden történeti kapcsolódást elvitat, és *csak* szimbolikusan értelmezi.⁶³ Ugyancsak téves lenne a Szentírást kizárólag a lelki gyógyulás vagy a személyi érés eszközeként tekinteni. A módszer önmagában viszont nem tételezi fel a teológia pszichologizálását.

6.2.3. A kereszténység egyediségének háttérbe szorulása és a vallási relativizmus kockázata

Úgy tűnhet, hogy az általános vallási szimbólumok, az örök vallási mondanivalót hordozó archetípusok kiemelése elhomályosítja a kereszténység sajátos értékét, a Krisztus-esemény páratlan jelentőségét. E tekintetben a mélylélektani exegézis kétségtelenül rászorul a történeti perspektívára, amely az általános vallási üzeneten túl rávilágít a kinyilatkoztatás egyediségére és egyszerűségére, arra, hogy Isten a sajátos történelmi eseményeken és a konkrét személyek szabadságán keresztül szól az emberekhez.⁶⁴

A módszerből azonban nem következik kötelező módon a vallási relativizmus (még akkor sem, ha egyes képviselői bizonyos megnyilatkozásai csakugyan ezt sugallják). Másrészt – a fundamentalista irányzatokat leszámítva – a kereszténység sem vitatja el azokat az értékes meglátásokat, amelyeket adott esetben más vallások képviselnek,⁶⁵ és amelyek az egy Isten kinyilatkoztatásából és a teremtettségből következő általános Istenre irányultságból fakadnak.⁶⁶

6.3. Az ige helyett mítikus képek és álmok?

Egy másik ellenvetés az, hogy az álom és a mítosz, mint az egyéni, illetve a kollektív tudattalan kifejeződése, és az ehhez kapcsolódó lélektani magyarázat, az ember lelki tapasztalataiból indul ki, ezért nem vallásos-kinyilatkoztatott, hanem pusztán emberi. A kinyilatkoztatás ezzel szemben az isteni szóra összpontosít, középpontja a megtestesült Igével való találkozás.⁶⁷ Kétségtelen, hogy a bibliai hit középpontjában Isten szava áll, a kereszténység számára a Logosz megtestesülése a kinyilatkoztatás döntő eseménye. Azonban amint sarkítás és tévedés lehet az álom, mint az

⁶³ Ez különösen Drewermannra áll, bár egyes vitatott állításait jól is lehet érteni.

⁶⁴ L. Lohfink, Pesch, 26–36.

⁶⁵ Erről tanúskodik a *Nostra aetate* számos kijelentése.

⁶⁶ Frankl, *A tudattalan Isten*, 50–59.

⁶⁷ Lohfink, Pesch, 38–42 (40).

Istennel való találkozás kizárólagos helyének szembeállítására a szóval (amint ezt Drexlermann teszi), éppúgy sarkítás a szó egyedülvalóságának hangsúlyozása a kinyilatkoztatás eseményében és a vallásban, ugyanis mind az Ó-, mind az Újszövetség számos helyen szól az álomról, a jelenésről / vízióról, mint a kinyilatkoztatás eszközéről, maga Jézus pedig nem egyszerűen Isten szava, hanem Isten testet öltő – látható szava. Nem szolgálja a teológia és a kereszténység érdekeit a szó és a kép, az értelem és a belső tapasztalat szembeállítása. A mítosz pedig nem pusztán fikcióba öltözött emberi okoskodás, hanem pontosan az emberi egzisztencia határhelyezeteinek vallásos magyarázata; éppen ezek az örök emberi kérdések, az élet és a halál, a jó és a rossz, a szeretet és a gyűlölet, a kétféle ember vonzódása és ellentéte, a siker és a kudarc olyan miértek, amelyek a tisztán emberi világban nem találnak magyarázatot, hanem transzcendens választ igényelnek.⁶⁸

6.4. Önmegvalósítás a kegyelemből való megigazulás helyett?

E kritikus ellenvetés főleg protestáns részről hangzik el:⁶⁹ az üdvösség Krisztus egyszeri történelmi tettén múlik, amely megelőzi az ember cselekvését, ezért a személynek nem szükséges alászállnia az emberi psziché mélységeibe, hogy Isten igazságát felismerje, a Bibliával való viszonyában pedig egyszerűen alkalmazni kell a hit általi megigazulás konzekvenciáit, és engedni kell, hogy a Szentírás előzetes igazsága érvényre jusson. Kétségtelen, hogy nagy tévedés lenne akár az üdvösség forrását az ember cselekvésében keresni, akár a Biblia igazságát az emberi lelki folyamatoktól függővé tenni. Mégis e bírálat, és a hit általi megigazulás tézisének átvitele a Szentírás értelmezésére leegyszerűsítő, mert Isten kegyelmének elsődlegessége nem takarítja meg az embernek azt a fáradságot, hogy megküzdjön árnyoldalaival, korlátaival, a külső nyomással és a belső félelmekkel, és megtalálja belső egyensúlyát és békéjét, akkor amikor lelke legmélyén, személyes élete jelen idejében találkozik a történelemben is cselekvő Istennel. A Biblia lélektani megközelítése azért sem tekinthető tévesnek, mivel a Szentírás nem egyszerűen kinyilatkoztatás, hanem az ember lelkén, fogalmain és érzésein átszűr, tehát értelmezett kinyilatkoztatás.

6.4.1. A módszer tudományosságának kérdése

A módszer tudományos jellege jó részt az alkalmazott lélektani irányzat tudományos karakterétől függ. A pszichológia berkeiben nincs egyetértés a jungi lélektan értékelésében, illetve egyes elgondolásai tarthatósága tekintetében. Mégis úgy vélem,

⁶⁸ A határhelyzetekről és végső kérdésekről, valamint a társkereséséről, mint a transzcendensre, Istenre utaló egzisztenciális törekvésekről Békés G., *Istenkeresés*, Pannonhalma 1991, 65–77.

⁶⁹ Schnelle, *Einführung*, 193–194.

hogy a személyiségtípusok leírása mellett a kollektív tudattalan és az archetípus fogalma, valamint a tudattalan-ösztönös erők integrálásának szükségessége a személy kiteljesedése útján értékes meglátások ma is.

Másrészt a mélylélektani exegézis művelése során figyelembe kell venni, hogy Jung vallással és teológiával kapcsolatos állításai nem tévedhetetlenek, ezért meglátásai értékesek voltak ellenére sem abszolutizálhatók, és nem tekinthetők teológiai hittételeknek. A történetkritika elvetése nem szolgálja a módszer tudományosságát.

6.4.2. Túl bonyolult a mélylélektani exegézis?

Drewermann olyan tulajdonságok együttes jelenlétét várja el a mélylélektani exegézist művelőktől, mint a különböző mélylélektani iskolák alapos ismerete, széles tájékozottság a vallástörténetben, néprajzban, szépirodalomban, nagy beleérző és introspekciós képesség, érzékenység, a költészet és az álomszimbolika megértése iránti érzék, jártasság a pszichoterápia terén.⁷⁰ Bergnek kétségtelenül igaza van abban, hogy ilyen elvárások méltán keltik azt a benyomást, hogy a módszer túl bonyolult, és az egyszerű olvasó számára hozzáférhetetlen, amennyiben a kvázi-mágussá lett mester nem nyújt eligazítást, viszont a módszer korántsem komplikáltabb, mint a lingvisztikai-strukturalista megközelítések,⁷¹ illetve a történetkritika is megköveteli a határterületeken való biztos eligazodást. Az viszont tény, hogy az említett képességek és tulajdonságok nagy segítséget nyújthatnak a Szentírás megértésében

7. Kísérlet egy másfajta mélylélektani exegézisre

Míg a mélylélektani exegézis legjellegzetesebb formája a jungi pszichológiára épít, vannak olyan megközelítések is, amelyek az adleri individuál-pszichológiából indulnak ki, és a központi problémát a kisebbségi érzet, és az ebből fakadó túlkompenzálás feloldásában látják, vagy a bibliai szöveg elemzésében bizonyos pszichoterápiás eljárásokat alkalmaznak, mint például a beszélgetésterápia verbalizációs technikája vagy az Erich Berne-féle tranzakció-analízis.⁷²

⁷⁰ Drewermann, I, 387–389.

⁷¹ Berg, 166–167.

⁷² A beszélgetésterápiás verbalizációs technika, ill. a tranzakció-analízis alkalmazását a Szentírás szövegeire (pl. Lk 7, 36–50 – a bűnös asszony megkeni Jézus lábát) I. Drewermann, I, 443–481. Különösen érdekes a tranzakció-analízis, amely azt elemzi, hogyan viszonyulnak egymáshoz a szereplők, ill. milyen viszonyulási párosok alakulnak ki közöttük: az asszony Jézushoz és a farizeushoz való viszonyulásában tekintélyt elismerő gyermek-énje nyilvánul meg (gyermek-szülői kapcsolat). A farizeus Jézushoz és az asszonyhoz kontrollt gyakorló szülői énjével fordul (kontrolláló szülő –

Az úgynevezett harmadik bécsi pszichoterápiás irányzat (Freud és Adler után), a Viktor Frankl által kidolgozott logoterápia⁷³ olyan premisszából indul ki, amely a mélylélektani exegézisben járható útnak bizonyulhat.

7.1. A logoterápia alapelvei

Frankl szerint az ember életének célja és értéke elsődlegesen nem az önmegvalósítás, hanem az öntranszcendencia, az önmagán túltekingés, valaminek vagy valakinek a felfedezése, ami, vagy aki felé fordulva megtalálhatja élete értelmét. Az élet értelme nem egy elvont fogalom, nem egy általánosan érvényes recept, hanem mindenkinek egyénileg kell megtalálnia hivatását, amely életét értelmessé teszi. Az élet kihívást intéz mindannyiunkhoz, és mindenkinek felelnie kell erre a felszólításra. Az ember csak akkor lehet boldog, ha értelemkeresése megalapozott választ talál, vagyis ha felfedezi azt, amiért érdemes élnie (a céltalanság érzetével ugyanis az ember nem képes élni). Ehhez három út vezet. Az egyik egy feladat vagy mű megvalósítása, amelyet csak én tudok elvégezni; e feladat felelősségteljes vállalása irányt ad életünknek. A második valaminek (legyen az a természet vagy a művészet, a jóság, az igazság) vagy valakinek a megtapasztalása, egy egyszeri és egyedülálló lénynek a szeretete. Egyedül a szeretet képes arra, hogy megláttassa velünk egy másik személy igazi énjét, sőt felszínre hozza és megvalósuláshoz segítse a benne szunnyadó lehetőségeket. A harmadik út akkor áll előttünk, amikor elkerülhetetlen szenvedés az osztályrészünk, amikor már nem vagyunk képesek alkotni, illetve életünket nem teszi értelmessé egy szeretetkapcsolat. Ha az első két út mintegy magától értetődő, a harmadik sokkal nehezebb. Lényeges megjegyezni, hogy itt a megváltoztathatatlan, és ezért elkerülhetetlen szenvedésről van szó, és nem arról, hogy a szenvedés önmagában szükséges kiteljesedésünkhöz. Ez esetben a szenvedésben, pontosabban a szenvedés ellenére kell megtalálnunk életünk értelmét azzal, hogy hozzáállásunkat változtatjuk meg, és ezen az úton emelkedhetünk önmagunk fölé, és válaszolhatunk arra a kihívásra, hogy tragédiánkat győzelemmé alakítsuk. Az értelemkeresés az emberi egzisztencia egyik meghatározó vonása, és egyben olyan alapvető motivációs erő, amely az embert előrelendíti. Az értelemkeresés egyszersmind feltételezi a fe-

felőtt, ill. kontrolláló szülő – gyermek viszony). Jézus az asszonyhoz egyrészt gondoskodó szülői énjével közeledik (a szeretet-megnyilvánulás elfogadása, bűnbocsánat: gondoskodó szülő – gyermek viszony), másrészt felnőtt-énje szólítja meg a nő felnőtt-énjét („hited megmentett”). Jézus Simonhoz való fordulásában egyrészt a homogén felnőtt-én – felnőtt-én viszony mutatkozik meg (a hasonlattal egy „esetet” mond el neki), a farizeus merev felfogása helyesbítésével viszont Jézus felnőtt-énjével reagál a hozzá ellenőrző szülői-énjével forduló farizeushoz. Az elemzés rámutat a magatartások mögötti érzelmekre, lelki viszonyulási módokra, a viszonyulások sikerének, ill. sikertelenségének okára, a vallásosság pozitív és negatív formáira.

⁷³ A logoterápia elveiről I. V. E. Frankl, „A logoterápia dióhéjban”, és „Érvek a tragikus optimizmus mellett”, in: uő, ... *mégis mondj igent az életre*, Bp. 1988.

felelősség vállalását, amely képessé tesz számolni önmagunkkal, szembenézni bűneinkkel, meglátni lehetőségeinket és az előttünk álló cél felé haladni. E meglátásokból az is következik, hogy az egzisztencia legfőbb eszménye nem a teljes feszültségmentesség, hanem az embernek akár a konfliktusokon és a szenvedésen keresztül is törekednie kell a méltó cél elérésére. A logoterápia ezért a pszichoanalízishez képest kevésbé retrospektív – nem a múltbeli tényezők érdeklík, hanem a jövő, a cél, amely felé haladni kell, és kevésbé introspektív, mert nem a személy rejtett motivációit akarja felszínre hozni, hanem az ember felelősségét hangsúlyozza, de annyiban analitikus, amennyiben az egyént hozzásegíti ahhoz, hogy bármilyen körülmények között ő maga megtalálja élete értelmét, pontosabban felismerje, milyen feladat elé állítja őt az élet.

A logoterápia módszeréhez tartozik a paradox intenció alkalmazása, amely arra a felismerésre alapoz, hogy minél görcsösebben összpontosítunk arra, hogy elérjük azt, amit szeretnénk, annál kevésbé fog sikerülni, illetve minél jobban félünk egy hiba elkövetésétől, egy nem kívánt történés bekövetkeztétől, annál valószínűbb, hogy az meg fog történni. Ebből következik, hogy az első esetben a megoldás a szándéktól való eltekintés, az elengedés (pl. kényszeres neurózisok esetén), illetve a félt történés megvalósítására való törekvés (a szorongásos neurózisok esetén).

7.2. A logoterápia alkalmazása a szentírásolvasásban

A logoterápia alapvető meglátásai jó eredménnyel alkalmazhatók a Szentírás lélektani-egzisztenciális olvasása során. A személy öntranszcendenciára való elhivatottsága utal arra, hogy az ember nem elég önmagának, hanem élete értelmét egy önmagán túl levő valóságban találhatja meg. Ez a tény egyszersmind arra hívja fel figyelmét, hogy mindig egy feladat, egy sajátos hivatás előtt áll.

A logoterápia alkalmazása komolyan veszi az elbeszélés történeti vonatkozásait, biográfiai elemeit, mellőzi azonban a történetkritika által alkalmazott hipotetikus rekonstrukciót. Ugyanakkor az olvasó a főszereplő válságából, a konfliktus megoldásából és élete értelmének az adott körülmények között való megtalálásából olyan tanulságot von le, amely segítheti saját élete logoszának felfedezésében.

Egy szentírási szöveggel kapcsolatban a következő kérdéseket lehet feltenni:

- Ki az elbeszélés főszereplője, akinek az életútját figyelemmel kíséri a szerző?
- Milyen konfliktusok, feszültségek közepette találja magát? Milyen válságot él meg, amely megkérdőjelezi élete értelmét (külső veszély, szeretett személy elvesztése, bűn, céltalanság, elkerülhetetlen szenvedés)? Milyen félelmek tartják fogva?
- Mit tapasztal meg a főszereplő, milyen lelki folyamatok tükrözik élete céltalanságát, reménytelenségét, miben mutatkozik meg az értelmetlenség érzete (depresszió, unalom, agresszió, bűn)?

- Milyen hivatás áll a főszereplő előtt, miben találhatja meg élete értelmét? Milyen feladat elvégzése áll előtte, milyen tapasztalat vagy szeretetkapcsolat segítheti át a válságon, vagy mi módon adhat értelmet az elkerülhetetlen szenvedésnek? Milyen kihívás előtt találja magát?
- Ki(k) az(ok) a személy(ek), aki(k) segíthet(nek) neki élete értelmének megtalálásában? Hogyan tudatosítja a segítő a főszereplő élete értelmét, az előtte levő lehetőségeket? Hogyan vezeti rá arra, hogy komolyan vegye életét és felelősséget vállaljon? Hogyan segíti abban, hogy meglássa múltja értékeit vagy a még ki nem használt lehetőségeket? Esetleg hol mutatkozik meg a paradox intenció alkalmazása: hogyan segít(het) az elengedés, a kényszeres cselekvéstől való tartózkodás, vagy hogyan adhat megoldást a félt következményekkel való szembenézés?

7.3. A logoterápia alkalmazása az Iz 7,1–15 esetén

Az Iz 7,1–15 főszereplője Ácház, akinek országa és uralma veszélyben van. A helyzetet kétféleképpen lehet megközelíteni. Az eszmény szintjén egy uralkodó / egy felelős pozíciót betöltő személy számára ez a helyzet életének értelmet adó feladatát teszi kérdésessé, mivel a válsághelyzet éppen azt fenyegeti pusztulással, ami életének értelme és központi szerepe: népe jóléte és biztonsága.

Személyi szinten viszont, és a valóságban legtöbbször, a király magatartását és lelkivilágát meghatározza a hatalomhoz való görcsös ragaszkodás.

A központi konfliktust valószínű a hatalom elvesztésétől való félelemben kell látni. E válság közepette Ácház kétségbeesés keríti hatalmába, és a kényszeres cselekvéshez folyamodik: minden energiáját arra összpontosítja, hogy elkerülje azt, amittől fél, minden erejét összeszedi, hogy elhárítsa a veszélyt – harcra készülve a vízellátást ellenőrzi, és amint a 2Kir 16,7–8-ból tudjuk, a pénzbeli ajándékot sem sajnálva III. Tiglát-Pileser katonai segítségét kéri – vesztére. Az események menetében nyilvánul az az egyszerű lélektani tény, hogy minél inkább törekszik valaki elkerülni a veszélyt, minél inkább be akarja biztosítani sikerét, annál nagyobb veszélybe sodorja magát és közösségét. A félelemből egyébként nemcsak a védekezés következik, hanem Ácház magatartásában az agresszivitás is megmutatkozik.

E körülmények között Izajás segíti Ácház abban, hogy kikerüljön a válságból, felismerje azt a hivatást, amelyet Isten szán neki, és megszabaduljon a félelemből fakadó kényszeres cselekvéstől.

A próféta szembesíti Ácház azzal a felelősséggel, amellyel hivatása jár. Azzal, hogy jel kérését javasolja a királynak, arra biztatja őt, hogy Istentől várja a segítséget, az ő erejére támaszkodjon, és ne akarja minden áron saját erőfeszítései által megoldani a válságot. Ezzel mintegy azt ajánlja, hogy engedje át Istennek az események irányítását (paradox intenció alkalmazása). Így láthatóvá teszi, hogy Ácház előtt olyan lehetőségek is állnak, amelyekkel nem számolt. Ugyanakkor felszólításában az

is benne van, hogy a királynak vállalnia kell a hivatásával és döntésével járó felelősséget, amit viszont Ácház el szeretne hárítani („nem tehetem”). A próféta javaslatában megnyilvánul az is, hogy az elengedés, amely a konfliktust megoldhatná, nem jelent teljes passzivitást, hiszen a királynak egy felelősségteljes döntést kell hoznia, az Isten által tartogatott lehetőséggel számolva, és az ország javát kell keresnie, anélkül, hogy engedne a hatalomféltés nyomásának.

Egy ilyen döntés szükségessége azt hangsúlyozza, hogy a király elsődleges hivatása nem saját uralmának minden áron való fenntartása, hanem a béke biztosítása népe számára: ez életének igazi értelme. Izajás által Isten éppen erre szólítja fel, amikor hitet kér, olyan hitet, amely lehetővé tenné a béke megőrzését és a megmaradást. Ácház tényleges döntésének következménye azonban annak a példája, hogy mi történik, amikor túlzottan arra összpontosítunk, hogy a félt eseményeket elkerüljük, illetve minden áron, saját elképzeléseink érvényesítésével akarjuk elérni a sikert.

A konfliktus igazi feloldása az Izajás által megígért jelben valósulhatna meg: a fiatal nő, Ácház felesége gyermeket vár tőle. Ez arra szólítja fel Ácház, hogy a hatalom megszállottsága helyett máshol keresse élete értelmét: a küldetésével járó felelősség vállalása mellett arra a kapcsolatra figyeljen, amelyben megtapasztalhatja a szeretetet, és amelyből egy új élet születik. A születendő gyermek nemcsak Ácház kudarcba fulladt életének ad értelmet, és be nem töltött hivatását teszi jóvá, hanem (a 9. fejezet tanúsága szerint) az elbeszélés egy másik szereplője, a nép félelmét és egzisztenciális fenyegetettségét is megszünteti.

Ácház életének értelme tehát akkor nyilvánulhat meg, ha felismeri az Istentől kapott hivatását, – az adott esetben ez egy feladat teljesítése, valamint egy kapcsolatban és egy új élet születésében rejlő lehetőség megtapasztalása. Élete értelme megtalálásának feltétele a hivatás felelősségteljes vállalása anélkül, hogy a kényszeres cselekvés kísértésének engedne, illetve anélkül, hogy a hatalom birtoklásához bármilyen áron ragaszkodna. Ehhez Ácháznak meg kell tanulnia számolni az Istentől kapott lehetőségekkel.

A bibliai kontextusból tudott, hogy Ácház másként döntött. Élete ezért az értelemkeresés kudarcának a példája. Mégis Ácház kudarcra együtt olvasandó a gyermek születésével, ami arra figyelmeztet, hogy döntéseink végérvényessége nem jelenti kötelező módon a véglegesen elrontott életet. Isten mindig ad új esélyt az egyénnek és a közösségnek.

8. Összefoglaló értékelés

A mélylélektani exegézis tárgyilagos kiértékelését és a történetkritikához való viszonyát fogalmazza meg (H. K. Berg mellett) U. Luz, aki nagyon pontosan világít rá arra, hogy nem létezik „egyedül üdvözítő” szentírásmagyarázó módszer, hanem a bibliai szöveg sokkal mélyebb, semhogy egyetlen módszer igényt tarthatna arra, hogy kimerítően és kizárólagosan megvilágíthatná értelmét, legyen az a történetkritika, a mélylélektani exegézis, a feminista vagy a materialista megközelítés. Ezért ezek a módszerek nem zárják ki egymást, hanem komplementerek. Miközben a történetkritikát a külső dolgok érdeklik, a kéziratok, források, a szöveg és a keletkezés körülményei, illetve a történeti szempontból egyszeri, addig a mélylélektani exegézis érdeklődése a belső, lelki folyamatokra irányul, amelyek történetileg nem ragadhatók meg, az egyedi helyett az általánosan emberi. Ezzel a mélylélektani megközelítés megóvhatja a történetkritikát a meddőségtől és az egzisztenciális szempontból megmutatkozó jelentéktelenségtől, és arra figyelmeztetheti, hogy vegye komolyan az életet, illetve a szöveg felszólító jellegét, és lépjen túl az ember értéklésében megnyilvánuló egyoldalúságon. A történetkritika viszont megóvhatja a mélylélektani exegézist (akárcsak a feminista vagy a materialista megközelítést) attól, hogy a saját kiindulópontához való ragaszkodás által elszakadjon a szövegtől és egyoldalúvá váljon. Az alternatív módszerek arra hívják fel a figyelmet, hogy „a pusztá emlékezés Isten nagy tetteire a tőlünk távoli múltban még nem szól arról, hol és hogyan fontos ma számunkra ez a történet.”⁷⁴

⁷⁴ Luz, *Egyesíthetők-e a Biblia különböző megközelítési módjai?, A viszály könyve?*, 94–107 (95, 98–100, 107).



Kiadja a JATEPress
6722 Szeged, Petőfi Sándor sugárút 30–34.
<http://www.jate.u-szeged.hu/jatepress/>

Felelős kiadó: Dr. Benyik György főiskolai tanár, tanszékvezető
Felelős vezető: Szőnyi Etelka kiadói főszerkesztő
Méret: B/5, példányszám: 500, munkaszám: 06/2005.