

Fabiny Tibor

Szótörténesek

Fabiny Tibor

Szótörténesek

*Hermeneutikai, teológiai és
irodalomtudományi tanulmányok*



Luther Kiadó
Budapest, 2009

A kiadvány a Református Kulturális és Közéleti Központ Alapítvány támogatásával,
a felsőoktatási tankönyvtámogatási program keretében jelent meg.



Szerkesztette: Arday-Janka Judit

Minden jog fenntartva. Bármely másolás, sokszorosítás,
illetve adatfeldolgozó rendszerben való tárolás
a kiadó előzetes írásbeli engedélyéhez van kötve.

© Fabiny Tibor, 2009

© Luther Kiadó, 2009

TARTALOM

Szó – elő – hang	7
1. Szó – kép – szimbólum	13
A kép és a szó – a szem és a fül	15
A szimbólumok elfelejtett nyelve	30
A bárány mint tipológiai szimbólum	39
A Magnificat narratív kritikai megközelítése	67
Macbeth és a gonosz szimbolizmusa	79
A szem mint metafora Shakespeare tragédiáiban	95
2. Szó – reneszánsz – reformáció	109
A reneszánsz Bibliája és a Biblia reneszánsza	111
Luther krisztocentrikus Biblia-értelmezése	124
Luther és a kereszt teológiája	138
Luther a szentségekről	147
Az amerikai Luther-kutatás és Eric W. Gritsch	162
3. Szó – szent – teológia	173
A hermeneutika régi és új útjai	175
A keresztény hermeneutika és a teológiai értelmezés paradigmája	190
A Szentírás ihletettsége	208
A Szentírás megértésének akadályai	220
A hermeneutika helye a teológia tudományai között	232

A hatástörténeti megközelítés	241
Barth: túl a literalizmuson és az expresszvizmuson	255
4. Szó – egyház – megújulás	263
Newman és az Oxford-mozgalom	265
Evangéliumi kereszténység és hitvalló mozgalmak	277
Bonhoeffer a keresztény közösségről	294
Vajta Vilmos teológiája	310
Robert W. Jenson és az egyház egysége	327
5. Szó – szellem – kultúra	333
Hamvas Béla és a szólító szavak	335
Northrop Frye és a szavak rendje	342
Transzparencia – egy közös gondolat Hamvasnál és Frye-nál	349
Paul Ricoeur és André Lacocque keresztolvasatai	361
Az imádság szerepe Milton Elveszett paradicsomában	366
6. Szó – ige – hirdetés	377
Az istenarcú ember	379
A szerelmes Isten	385
A történelem keresztény olvasata	391
A hit zsoltára	398
A kötet tanulmányainak eredeti megjelenési helye	403

SZÓ – ELŐ – HANG

„Szó, szó, szó” – feleli az izgága, vén Polonius kérdésére („Mi az, amit olvas, főséges úr?”) az őrültet játszó Hamlet a tragédia második felvonásában. A válasszal elégedetlen Polonius viszont a szavak „veleje” („What is the *matter*, my lord?”) érdeklí. Furcsa, hogy ő ragaszkodik ahhoz, hogy a szavak jelentsenek valamit, hiszen egy perccel azelőtt éppen az ő üres, szóvirágos kotnyeleskedését tette helyre a királyné: „More *matter*, with less art!” („Több tartalom! Kevésb mesterkedéssel” – Arany János fordítása).

E tanulmánygyűjtemény anyaga és tárgya is a szó. A kimondott szó beszéd, a lejegyzett szó írás. Tehát minden beszéd és írás szó. A filológus a szó, a szavak szeretője. A hermeneuta a szavak értelmét („velejét”) fürkészi. A teológust az Isten szava és az Istenről való beszéd foglalkoztatja. Az irodalomtudós képzeletét az igényesen formált emberi szó: a költészet, a dráma vagy az elbeszélés ragadja meg. Az irodalomtudomány tárgya az a művészet, amelynek anyaga a szó. A legnagyobb tudósok és mesterek kezében ez a tudomány művészetté nemesedik. A szó, az irodalom, a költészet ráadásul központi helyet foglal el a térben testet öltött kép (metafora, szimbólum) és az idő korlátaihoz kötött hang között. Ezt már Arisztotelész is megfogalmazta: a szót, a *lexisz*t mintegy két oldalról öleli, védi, gazdagítja az *opszisz* (kép) és a *melosz* (dallam).

A szó az ember és ember közötti és az Isten és ember közötti kommunikáció eszköze. A szó mindennél elementárisabb, mert a Logosz kezdetben volt: Isten a szavával teremtette a mennyet és a földet. Ezért az Isten és az ember közötti kapcsolat hídja, az Isten és az ember találkozásának helye is a szó. A keresztény hit értelmében ez a szó térben és időben, az emberi történelem egy pontján hústestet öltött.

Egykor úgy gondolkodtak a szóról, hogy annak elsősorban jelölő funkciója van. A szavak (*verba*) dolgokat (*res*) jelölnek, tanította a szemiotika egyik első nagymestere, Szent Ágoston. A középkor évszázadaiban többnyire ez a szemlélet érvényesült. A 20. századi teológiai hermeneutika egyik jeles képviselője, Gerhard Ebeling (1912–2001) azonban újra felfedezte azt a szóban rejlő dinamikus energiát, amelyet először a 16. századi reformáció hozott olyannyira működésbe, hogy néhány évtized alatt lezajlott az emberiség történetének leglátványosabb korszakváltása. Ebeling szerint az isteni

szó eredetileg hangos kiáltás, proklamáció, azaz beszéd volt, s az írásba foglalt beszéd csak átmeneti állapot, mert ez a szó ismét hallatni akarja magát, „történni” akar.

A hermeneutika tárgya tehát a „szótörténés” (*Wortgeschehen*) vagy a beszédeseemény (*Sprachereignis*). Ahol a szó „helyesen” történik, ott megvilágosodik a létezés. A szótörténés kommunikációs aktus, azaz üzenet is egyúttal. Az irodalomtudós Northrop Frye (1912–1990) átveszi, de új értelemmel ruházza fel Rudolf Bultmann (1884–1976) teológiájának egyik kulcsszavát, a *kériügmát*, amely üzenetet jelent. Ám míg Bultmann demitologizálási programja érdekében a mítoszt el akarta tüntetni, addig Frye irodalmárként is vallja, hogy ez lehetetlen, mert a mítosz a *kériügmával* összenőtt, annak hordozója. A *kériigma* Frye szerint „Isten retorikája”, proklamáció, azaz meghirdetés. Vannak irodalmi művek, amelyek szóeseményként *kériigmatikus* erővel hatnak, nemcsak az olvasó esztétikai érzékenységét, hanem egész egzisztenciáját érintik meg: Shakespeare és Milton egyes művei mindenképpen ide sorolhatók.

A szimbólumok elfelejtett nyelvét ismét meg kell tanulnunk; a hermeneutika tárgya a szimbólum, ami Paul Ricoeur (1913–2005) megfogalmazása szerint gondolkodásra készítet. Kötetünk első fejezete a képiség és a szimbólum hermeneutikai szerepével foglalkozik, s konkrét példák alapján bibliai szimbólumokat és azok irodalmi továbbélését vizsgálja, különös tekintettel Shakespeare tragédiáira (1. fejezet).

A kötetben kitüntetett helyet kapott a lutheri hermeneutika és teológia (2. fejezet). Luther „hermeneutikai forradalma” az volt, hogy a jelekről és a szignifikációról alkotott középkori nézetekkel szemben felismerte a „szóeseményben” megmutató nyelv jelentőségét. A cél nem Isten verbális leírása volt, hanem hogy feltárja az embernek Isten színe előtti létezését. Luther drámai teológiája, miszerint Isten önmaga ellentétében (*sub contrario suo*) rejtőzik el, e sorok írója szerint Shakespeare életművével rokon, hiszen az angol drámaíró színdarabjai is arról szólnak, hogy „színház az egész világ”, s a nagy *theatrum mundi*-ban, a világ színpadán mindenki valamilyen szerepet játszik. Luther teológiailag, Shakespeare művészileg látta és láttatta éles szemmel, hogy a világ a feje tetején áll („world turned upside down”), minden fordítva van a valóságban, mint ahogyan az az embernek első látásra tűnik.

A *par excellence* szóesemény azonban az isteni szó, amelyet a magyar nyelv oly szerencsésen „igének” nevez. Minden ige szó, de nem minden szó ige. Hermeneutikai tudatosság szükséges ahhoz, hogy belássuk: az „ige” eredetileg „szó”; tehát a „szó”-nak tisztán, helyesen kell megszólalnia ahhoz, hogy az ismét „ige”, azaz Isten által vezérelt történés és esemény legyen. Frye szerint maga az Isten szó sem egyszerűen „főnév”, hanem „ige”, vagyis történés, ami/aki volt, van és eljövendő (Jel 1,4.8). Az evangélium a szavak szava, mert benne a szótörténés egészen páratlanul személyessé válik. A végtelen világmindenség Ura és Teremtője a véges, parányi emberrel személyes, szabadító kapcsolatba lép. „Minden szent könyv az életfölötti birodalmak megnyitása. Egyedül az Evangélium az a szent könyv, amely az életfölötti birodalmakat úgy nyitja meg, hogy Istent megszólítja, és pedig a valódi nevéen mint apát szólítja meg” – írja Hamvas Béla.

Szótörténeésekről szól ez a könyv régebben és a közelmúltban írt tanulmányok

formájában, olyan helyzetekről, amikor a szó műalkotásban, szimbólumban, egy teológiai műben eseményé vált. Ha a szavak szava az evangélium, akkor a szóesemények eseménye a Szentírás és annak értelmezése. A Szentírás értelmezéséről, a keresztény hermeneutikáról és a napjainkban egészségesen újraéledő teológiai értelmezési paradigmáról szóló tanulmányok e kötet középső részében olvashatók (3. fejezet).

A szótörténés akkor valóságos, ha abból közösség támad. A keresztény egyház Isten igéjének hirdetéséből született. Bonhoeffer írja, hogy a keresztény közösség nem pszichikai, hanem pneumatikus valóság, hiszen az nem emberi kezdeményezés, hanem a Szentlélek hívta létre. Ugyanaz a Lélek újítja meg az egyházat, s ennek érdekében mindig megtalálja az evangéliumért (Luther, Kálvin, Tyndale, Wesley, Edwards, Stott) és az egyházért (Morus, Newman, Bonhoeffer, Vajta, Jenson) égő embereket (4. fejezet).

A szótörténés kultúrává, szellemi alkotássá is formálódhat. Ez történt meg egymástól földrajzilag távol élő, lélekben azonban meglepően közel álló gondolkodók: a magyar Hamvas Béla (1897–1968) és a kanadai Northrop Frye életművében, akik, akár csak a francia Paul Ricoeur, két-három évtizeddel ezelőtt kitüntetett szerepet játszottak e könyv szerzőjének szellemi fejlődésében (5. fejezet).

Végül nem lenne teljes a szótörténések sora, ha a szó nem lényegülhetne igévé, a szóról való beszéd pedig valódi, éles proklamációvá, azaz igehirdetéssé (6. fejezet). Sokak pályája a szószéken kezdődik, majd valamilyen szellemi alkotásban csúcsosodik ki. Esetemben ez mintha fordítva lenne. Nálam kiteljesedés és beteljesedés az „igehirdetés bolondságának” (1Kor 1,21) alkalmi vállalása: erről a történetről szól az *Irányváltás* című kötet egyik vallomása (Luther Kiadó – Hermeneutikai Kutatóközpont, 2009. 101–119. o).

E kötet tanulmányai egykor megtörtént szóeseményeket szeretnének ismét megtörténné tenni, azaz performálni, előadni, rekreálni, újraértelmezni. Az olvasó hivatott eldönteni, hogy az itt olvasható előadások (akár szó szerinti, akár átvitt értelemben) hűségesek maradtak-e az első, eredeti, teremtő Szóhoz. Shakespeare *Hamletje* – amely harminc éve kíséri életemet az egyetemi katedrán – paradigma a világról, a művészetről és a hitről való gondolkodásomban. Hamletnek a Szellemmel való szembesülése a dráma kezdetén ugyanis egy meglepetésszerű, enigmatikus kinyilatkoztatás, az önmaga elől is rejtegetett, tudat alatti sejtelmeinek igazolása. Hasonló valóságélményt, kinyilatkoztatást jelentett számomra a sokáig ismertnek, de nem igazán aktuálisnak vélt Biblia – Karl Barth (1886–1968) kifejezésével – „meglepő, új világgal” való váratlan szembesülés. Egy ilyen találkozás misztérium, mondhatnánk, „szóesemény”. Ezután már semmi sem ugyanaz, ami korábban volt, hiszen ez a találkozás alapvetően átértelmez mindent, ami hit, művészet és világ.

„Amíg Hamlet apjának szellemével nem találkozik, egy kicsit búskomor, de pontosan úgy viselkedik és úgy beszél, mint a többi. Abban a percben, amikor apját meglátja, elkezd félrebeszélni. És micsoda meglepetés! Ugyanabban a percben kiderül, hogy nem ő, hanem a többi beszél félre, s ő az, aki helyesen beszél.” (Hamvas Béla: *Arlequin*)

Budapest, 2009. augusztus

1

SZÓ - KÉP - SZIMBÓLUM

A KÉP ÉS A SZÓ – A SZEM ÉS A FÜL

Kevés olyan szó van a teológia és a szakrális művészet nyelvében, amelyre olyan sok ellentétes értékű derivátum rakódott volna az elmúlt évszázadok során, mint az *ikon* szóra. A hozzá való pozitív viszony értékskáláján ott találjuk egymás után az *ikonofília* (képszerűet), *ikonodúlia* (képtisztelet), majd az *ikonolatria* (képimádat) kifejezéseket. A negatív viszonyulás fokozatait az *ikonomachia* (képellenség), *ikonofóbia* (képgyűlölet), illetve az *ikonoklazmus* (képrombolás) kifejezések érzékeltetik. A korai egyházatyák (Tertullianus, Augustinus), majd a 16. századi puritánok színházellenessége, „antiteatralizmusa” (Jonas Barish) mögött a képektől, a képiségtől, a vizualitástól való teológiai tartózkodás figyelhető meg. A képellenzők kapcsán az amerikai ikonográfia- és drámatörténész, Clifford Davidson pedig „antivizuális előítéletről” beszél. Azok nevében viszont, akik a szónak, a hangnak, az oralitásnak (Walter Ong, Werner Kelber, Don Ihde) vagy a fülnek, a meghallásnak, azaz az „auralitásnak” (Bruno Kottwitz) tulajdonítanak elsődlegességet, mi akár „antiaurális előítéletről” is értekezhetnénk. Gál Ferenc például így fogalmaz:

„A fény, a dicsőség megelőzi a szót. Ezt látjuk nemcsak az ószövetségi teofániáknál, hanem a Jordán folyónál, a Tábor-hegyi megdicsőülésben, a damaszkuszi úton, vagy a Jelenések könyvének 4. fejezetében, a bevezető nagy látomásnál.” (GÁL 1993, 24. o.)

A következőkben a kép és a szó, a szem és a fül, a látás és a hallás, a fény és a hang hermeneutikatörténeti drámájára irányítjuk figyelmünket. Célunk nem a feszültség kerülése, hanem éppen ellenkezőleg, annak keresése, sőt a legfontosabb összeütközések megjelenítése. Így a konfliktusok csomópontjait történetileg vesszük szemügyre, majd azokat hermeneutikailag értelmezzük, végül kísérletet teszünk e konfliktus fel-, illetve megoldására.

A szem és a fül konfliktusa történeti megközelítésben

„Kezdetben vala a fül”

– írja Bruno Kottwitz német orvos és művelődéstörténész. A fül a művelődés- és művészettörténetben az ókortól kezdve kitüntetett helyet foglal el. Már az ókori egyiptomi kultúrában is a női ivarszerv szimbólumaként tartották számon. Több pogány és keresztény példát is felvonultathatunk annak illusztrálására, hogy a fül ugyanazt a szerepet tölti be a mitológiában vagy művészi ábrázolásokon, amelyet normális biológiai körülmények között a női ivarszerv. Rajta keresztül történik két fontos aktus: a fogantatás és a születés. A *conceptio per aurem* (fül általi fogantatás) egyik pogány példája az indiai mitológiában az az epizód, amikor a Napisten egy Kunti nevű szűzzel annak fülén keresztül közösül. A motívumot azonban átvette a keresztény ikonográfia is. A klosterneuburgi oltárképen az angyali üdvözlés során Mária „megárnyékozása” egyszerre történik a szemén és a fülön keresztül. Ugyanitt az apostolok pünkösdkor a fülön keresztül fogadják a Szentlélek inspirációját. Egy freiburgi történész mintegy kétszázötven vizuális dokumentumot gyűjtött össze annak illusztrálására, hogy Mária a fülön keresztül foganta Jézust. A würzburgi Marienkapelle északi kapuján például az angyalokkal körülvett trónon ülő atya szájából szavait egy tömlőbe lélegzi, s ez a tömlő éppen az angyali üdvözlésre figyelő Mária füléhez csatlakozik. Szent Zénó, a 4. századi püspök írta: „Évát az Ördög a fülén keresztül sebezte meg, így veszejtve el őt. Ám a fül által történő fogantatás révén az asszonyi seb meggyógyítottat és minden gonoszság legyőzöttet.”

A fül nemcsak a *conceptio per aurem*, hanem a „fül általi születés”, a *partus per aurem* képzeletvilágában is kitüntetett helyet foglal el. A középkori ember tudott arról, hogy a fül a haldokló ember utolsó működő érzékszerve (a tudomány azóta bizonyította azt is, hogy itt van a legtöbb idegvégződés), s ezért úgy vélték, hogy a lélek a meghalt emberből a fülön keresztül távozik az örökkévalóságba. A lelket *eidolon*, „emberképmás” formájában ábrázolták, és számos Golgota-ábrázoláson figyelhető meg, hogy az angyalok bábáskodnak Jézus és a jobb lator, az ördög pedig a bal lator lelkének „születésénél”.

A héber Biblia (Ószövetség) képellenessége

Joseph Gutmann joggal állapítja meg, hogy a szó és a kép konfrontációja egyaránt jelentkezik a judaizmusban, a kereszténységben és az iszlámban. Kétségtelen, hogy a képellenesség *locus classicus* a Tízparancsolat egyik igéje 2Móz 20,4-ben:

„Ne csinálj magadnak semmiféle istenszobrot azoknak a képmására, amik fenn az égben, lenn a földön, vagy a föld alatt, a vízben vannak. Ne imádd és ne tiszteld azokat, mert én, az Úr, a te Istened, féltőn szerető Isten vagyok! Megbüntetem az atyák bűnéért a fiaikat is harmad- és negyedézig, ha gyűlölnék engem. De irgalmasan bánok ezerézig azokkal, akik szeretnek engem, és megtartják parancsolataimat.”

A parancsolat teljesen összhangban van Mózesnek az istenként tisztelt aranyborjú-bálványt porrá zúzó ikonoklaszta haragjával (2Móz 32).

A szó kép feletti győzelmét jól illusztrálja az az epizód, amikor Jósiás uralkodása idején (Kr. e. 7. század) váratlanul megtalálják a Deuteronomium-tekercset, s a törvénykönyv igéinek meghallása után a király „megszagatja ruháját”, és a néppel együtt szövetséget köt az Úrral, hogy teljes szívvel és teljes lélekkel megtartják és teljesítik az Úr parancsolatait, intelmeit és rendelkezéseit. Mindennek következtében Jósiás elrendeli a templom megtisztítását, Baálnak és a többi idegen istennek és bálványnak szentelt szobor lerombolását és eltávolítását (2Kir 23). A szó felfedezése tehát hitbeli megújulást, lelki megtisztulást, purifikációt és reformációt eredményezett. A prófétizmus mindig ikonoklaszta *furorral* jár. A 16. századi Angliában a puritánok VI. Edwardban, a fiatal protestáns királyban a bálványimádó pápistákkal szemben erélyesen fellépő és a hitet megújító *Mózes redivivust*, illetve *Jósiás redivivust* üdvözölték. A bizánci vagy a reformáció korabeli képrombolás a Deuteronomiumban találta meg az ikonoklazmus igazolását:

„Romboljátok le oltáiraikat, törjétek össze szent oszlopaikat, égessétek el szent fáikat, isteneik szobrait pedig vágjátok darabokra. Még a nevüket is irtsátok ki arról a helyről!” (5Móz 12,3)

Az istenábrázolás tiltása azonban nem jelent művészetellenességet. Az Ószövetségben több epizódot is találhatunk a művészet pozitív értékelésére. Ilyen például Becalél, a pusztai művész dicsérete, aki isteni lélekkel, bölcsességgel és értelemmel betöltve arra hivatott, hogy *„terveket készítsen az arany, az ezüst és a réz feldolgozására”*, hogy társaival együtt elkészítse a kijelentés sátrát és annak pompázatos tartozékait (2Móz 31,1–11). Salamon templomának csodálatos gazdagsága, a színarannyal borított Szentek Szentje, az arannyal bevont oltár, a kerubok mind Isten nagyságát és dicsőségét hivatottak ábrázolni (1Kir 6). Az ikonodúlok (azaz „ikontisztelők”) ugyanúgy hivatkoztak is a képtisztületnek ezekre az ószövetségi előzményeire, mint az ikonoklaszták a fenti *locusokra*.

Augustinus és a „lélek szeme”

Pál apostol az efézusbeli gyülekezetnek írva kéri a Lelket, hogy világítsa meg a hívők *„lelki szemét”* (Ef 1,18). Eredetiben: *tousz ophthalmousz tész kardiasz hüimón*, a Vulgatában *oculos cordis vestri*, „elméitek... szemeit” (Károli), „értelmeitek szemeit” (revidéált Károli), „lelki szemeiteket” (modern protestáns fordítás), „gyűjtson lelketekben világosságot” (modern katolikus), a betű szerinti fordításra törekvő Csia Lajos szerint *„szívnek megvilágosított szemét”*.

Augustinus megtéréséről és Isten megismeréséről szólva sokszor összekapcsolja a szívet és a szemet. Megtérése kapcsán a *Vallomásokban* írja: *„Átütötted igéddel szívemet, és megszerettelek”* (X.VI.). Az isteni érintettség az érzékszerveknek is új funkciót ad: *„Szememnek parancsot adott: ne halljon. A fülemnek: ne lásson.*

Amannak parancsolta, lássak vele és emennek, hogy halljak. És egyenként megjelölte egyéb érzékeim székhelyét és föladatát is.” (X.VII.)

A *Szentháromságról* című művében több helyen is szól arról, hogy a szem, különösen a „lélek szeme”, illetve az „értelem szeme” vagy a „szív szeme” kitüntetett szerepet játszik Isten megismerésében. Az öt érzékszerv közül a szem a legfontosabb: „Leginkább a szem tanúságát használjuk fel. Ez legjobban kiválik az érzékszervek közül, és eltekintve testi természetétől, hasonlít az értelmi látáshoz” (XI.1.). A fizikai látás a lelki látás és megértés metaforája. Az értelmi vagy spirituális látás az isteni illumináció alapja: amint az ember szeme sugarakat bocsát ki, a lélek szeme is erős szeretettel kötődik az isteni képhez. Ám Istent csak akkor láthatjuk meg, ha szívünk tiszta: „*Boldogok a tiszta szívűek, mert ők meglátják Istent*” (Mt 5,8). Ehhez Augustinus hozzáfűzi: „előbb a hit által szeretni kell őt, és úgy kell a szívet megtisztítani, hogy képesek és méltók legyünk meglátni őt” (VIII.4.). Szemünknek és elménknek egyaránt meg kell tisztulnia ahhoz, hogy Istent szemlélhessük. János első levelét kommentálva fejti ki Augustinus, hogy a láthatatlan Istent nem szeretheti az, ki a látható testvérét nem szereti: a szeretet Isten látásának feltétele:

„Aki tehát nincs világosságban, az nem csoda, hogy nem látja a világosságot, azaz nem látja Istent, hiszen sötétben van. Embertársát azonban látja testi szemével, de azzal Istent nem láthatja. Ha lelki szeretettel szeretné azt, akit testi szemmel lát, akkor belső látással – amellyel ő egyáltalán megtalálható – meglátná Istent, hiszen ő a szeretet.” (VIII.8.)

E földi életben a lelki látás, noha egyre javulhat, még nem tökéletes. Csupán a feltámadáskor, a „színről színre” látásban egyesül majd tökéletességben a fizikai és a testi látás.

„Az a kép, amely a lélekben Isten megismerésére újjáteremtődik, nem külsőleg, hanem belsőleg napról napra tökéletesül a látásban, amely az ítélet után már színlátás lesz, és amely most még csak tükörben és homályosan alakul ki (1Kor 13,12).” (XIV.19.)

A látásnak, a szemnek tehát kiemelkedő szerepe van Augustinusnál a vallási megismerésben. A „lélek szeméről” szóló, a neoplatonizmus hatásától nem mentes augustinusi hagyomány nemcsak a középkorban, hanem még a reneszánszban is tovább élt. A 17. századi meditációs és emblematikus irodalom egyaránt szívesen nyúlt vissza a materiális világot érzékelő testi szem és a spirituális valóságot megértő *oculi mentis* dualizmusához. Az angol meditáció atyja, Joseph Hall így ír: „a testi szem átnéz Istenen, és csak a világot látja, a lelki szem átnéz a világon, és Istent látja” (idézi BATH 1994, 167. o.). A szív és a szem összekapcsolásának egyedülálló emblematikus példája George Wither 1635-ből származó emblémája: „The Eye of the Mind”.

George Wither: *The Eye of the Mind*

A nagy ikonoklasztikus vita Bizáncban (726–843)

A bizánci ikonofil-ikonoklasztikus vitának óriási a szakirodalma. Villantsuk fel a szó és a kép drámai összecsapásának nagyobb állomásait. A keleti kereszténységben az ikon elterjedését valószínűleg az is meghatározta, hogy az Újszövetség könyvei közül ekkoriban talán nagyobb népszerűségnek örvendtek a jánosi meditatív-kontemplatív, szimbólumokban és képekben rendkívül gazdag iratok, mint például az argumentatív teológiai nyelvezetet hordozó Római levél Pál apostoltól, amelyet majd a 16. századi reformáció fedez fel újra. Igaz, éppen a Pál apostol nevéhez fűződő Kolossé-levél nevezi Krisztust Isten *eikonjának*. Amikor III. Leó császár 726-ban rendeletet ad ki az ikonok ellen, s amikor V. Konstantin alatt (741–775) az ikonodúlokat

üldözni kezdik, az egyik magyarázat úgy szól, hogy az ikonok tisztelete akadályozza a keresztény missziót a zsidók és a mohamedánok között. A másik magyarázat pedig minden bizonnyal az ikonoklasmus mindenkori érve: Isten ábrázolását azért tiltja az Írás, mert a képek a mi képzeletünk, vallási fantáziánk termékei, Isten azonban állandóan megkérdőjelezi, megcáfolja a róla alkotott kegyes elképzeléseinket, Isten ugyanis: Isten. Az ikonofilek és ikonoklaszták vitájában azonban 787-ben fordulat következik be: a niceai zsinaton Irén császárnő elítéli az ikonoklazmust. Most az ikonodúlok üldözik az ikonoklasztákat. Az újabb fordulat 814-ben történik, amikor V. Leó kerül hatalomra, s emberei újra megtiltják az ikonok használatát. Végezetül 843-ban Theodora császárnő, Theophilus özvegye helyreállítja a keleti egyházban az ikontiszteletet, s az ortodox egyház minden év február 19-én megünnepli az ikonodúlok győzelmét az ikonoklaszták felett. A modern orthodoxia ikonofil felfogásában ez a győzelem a keresztény tanítás központjának, az inkarnáció helyes tanának győzelme az eretnekség felett. Van azonban olyan nézet is, amely szerint ez a kimenetel a bizánci kereszténységben a progresszív kinyilatkoztatás tanításának halálát és egyúttal a megújulás, a reformáció lehetőségének kudarcát jelentette (GERO 1977).

Ikonoklasmus a középkori Európában

A nyugati ikonoklasmus távolról sem volt olyan markáns mozgalom, mint a bizánci. Az újabb kutatás felhívta a figyelmet arra, hogy Nagy Károly udvarában a *Libri Carolini* kibocsátásával mérsékelt ikonoklasmus nyilvánult meg (UGOLNIK 1988). William Jones szerint a középkori Európában megnyilvánuló képpromboló

felbuzdulásokat szórványos eseteknek kell tekintenünk. A lollardok vagy a táboríták mozgalma sokszor vandalizmussal párosult. A korszakról sokat árul el az a levél, amelyet Nagy Szent Gergely pápa (590–604) írt Serenusnak, Marseilles püspökének:

„Tudomásunkra jutott, hogy Testvérünk, minekutána a képek imáadásával találkozott, leromboltatta és eltávolíttatta azokat a képeket. Belátjuk buzgóságos fáradozásodat annak érdekében, hogy ember által készített dolgokat nem szabad imádni, ám ugyanakkor kijelentjük: nem kellett volna széttörnöd ezeket a képeket. Mert a templomban a képek azok számára készülnek, akik nem ismerik a betűket, s így legalább a falakon olvashatják azt, amit könyvekben nem tudnak olvasni. Testvérem, ezért a képeket meg kellett volna őrizned, s egyúttal meg kellett volna tiltani az embereknek, hogy imádják azokat. Így azok, akik nem ismerték a betűket, megismerhették volna a történelmet, s akkor senki sem eshetett volna a képimádat bűnébe.” (Idézi JONES 1977, 78–79. o.)

A képek célja egyszerre didaxis és inspiráció. A tanulatlanok a szemük segítségével a képekről „olvashatták” azt, amit a betűk ismeretében könyvekből sajtáthattak volna el. Néhány évszázad múlva ezt a célt szolgálja majd a *Biblia Pauperum* vagy a *Speculum Humanae Salvationis* terjesztése.

Mindezek persze alkalmi és szétszórt események voltak. A középkorra természetesen a vizualitás elsődlegessége nyomja rá a bélyegét: a képek és ereklyék tisztelete, a ceremóniák, a pompa, a színek, a processziók, a zarándoklatok, az úrfelmutatás. Úgy tűnik, a középkorban a „szem” győzedelmet aratott a „fül” felett. Jól illusztrálja ezt a 4. századi caesariai püspöknek, az egyháztörténész Euszebiosznak a kereszténység győzelmi pillanatában elhangzott, a katedrálisok káprázatos szépségét dicsérő, ujjongó kiáltása: „a szemlélés (a szem) tanúbizonysága [...] kizárja a fül által történő tanítást” (EUSZEBIOSZ 1983, 418. o.). E kiáltást mintegy ezer évig hallotta és visszhangozta a keresztény Európa.

Eckhart mester magányos hangja a középkor alkonyán

A *theologia gloriae* hirdető, triumfalista kereszténység hangját a középkor vége felé egyre inkább felváltotta a benső békét és bizonyosságot kereső, elmélkedő kegyesség irányzata. Ide sorolható a német dominikánus szerzetes, Eckhart mester (kb. 1260–1328) is. Eckhart mester megfordítja látás és hallás, aktivitás és passzivitás középkor által hangoztatott rangsorát, amikor ezt írja:

„A hallás által magamba fogadok, a látásban, a nézés aktusában inkább kiadok magamból. Ennekokáért az örök életben sokkal inkább áldottak leszünk a hallásra kész képességünk, mint a látásra kész képességünk által. Ugyanis az örökkévaló ige meghallására való képesség bennem van, a látásra való képesség viszont elhagy engem. Passzívva kell lennem ahhoz, hogy halljak, a látás pedig aktív cselekedet. Benső nyugalomunk nem a cselekedeteinkben, hanem az Istenre figyelő passzivitásunkban van. Isten a passzivitásban adta nekünk az áldott élet lehetőségét.” (Idézi MILES 1985, 101. o.)

Bármennyire is vallásos érzések mozgatnak és aktivizálnak bennünket, amikor szemünket buzgóságból a képekre irányítjuk, nekünk a számunkra mindig is idegen, ám minket mégis gyógyító isteni szó hallgatására, meghallására van szükségünk. Hallgatnunk kell, passzívnak maradnunk. *Fides ex auditu*. A hit hallásból van. Pál apostolnak a rómabeliekhez írott figyelmeztetését a reformáció fedezte fel: „*A hit hallásból van, a hallás pedig Isten ígéje által.*” (Róm 10,17)

A szó (hallás) győzelme a kép (látás) felett: a reformáció

Luther radikálisan megfordította a szem és a fül euszebioszi-középkori hierarchiáját, amikor azt mondta, hogy „a fül a keresztény ember igazi érzékszerve” (idézi MILES 1985, 95. o.; LW 29,244). Más helyen, Jónásról írt prédikációjában így ír Luther: „Az igazi hit becsukott szemekkel jár, Isten szavára figyel, követi a Szót, hisz annak.” (LW 19,11) Végezetül pedig ezt is mondja: „Ne a szemetekkel keressétek Isten országát, hanem tegyétek a szemeteket a fületekbe! Isten országa halló ország, és nem látó ország!” (Idézi GILMAN 1986, 36. o.)

A bibliafordításai előszavában írja Luther, hogy nem négy, hanem mindössze egy evangélium létezik. Ez az evangélium nemcsak az Újszövetségben található, hanem ott van az Ószövetségben is, például akkor, amikor Dávid legyőzi Góliátot, és örömeiben felkiált. Az evangélium ugyanis nem más, mint egy győzelmi kiáltás. A kiáltás pedig hang, amelyet nekem is meg kell hallani. Krisztust nem lehet kívülről, külsőleg megismerni, mert Krisztus nem törvény. Így ír Luther: „Az evangélium veleje és alapja az, hogy mielőtt példát vennél Krisztusról, felismered és elfogadod őt mint Isten ajándékát és adományát, mely immár a tiéd.” (LUTHER 1995, 8. o.) Amíg Ágoston a szemet kapcsolta össze a szívvel, addig Luther a hang és a szív között létesít ilyen kölcsönös kapcsolatot: „Amit a hang *vocaliter* kimond, azt a szívben *vitaliter* kell megérteni.” (Idézi EBELING 1972, 6. fejezet) Luther hangsúlyozza, hogy az írott ige szóbeli igehirdetés volt, mielőtt írás lett volna. Ezért az Írás azt igényli, hogy újra szóbeli, élő igehirdetés legyen. Más szóval: a lélek betűvé lett, de ez a betű azt igényli, hogy ismét lélekké váljon.

Lutheránus ikonoklasmus: Karlstadt

A lutheri „szóforradalmat” azonban hamarosan követte annak radikális és vulgáris változata, a protestáns ikonoklasmus. Érdekes röviden szemügyre vennünk Luther egykori kollégája és barátja, Andreas Bodenstein von Karlstadt szereplését és Luthernek a karlstadti ikonoklasmusra adott válaszát.

Karlstadt közvetlenül az 1522-es wittenbergi képromboló zavargások előtt írt egy pamfletet *Von Abtuhung der Bilder* címen. Ebben elismeri, hogy fiatalkorában mélyen vonzották őt a képek: „Kisgyerekkorom óta a képek tiszteletére neveltek engem [...], oly mélyen belém ivódtak a képek, mint a haj a fejünkön lévő bőrbe.” (Idézi CHRISTENSEN 1979, 25. o.) Hálát ad, hogy Isten megszabadította ettől a megkötöttségtől. Nagy Szent Gergellyel szemben azzal érvel, hogy Jézus nem azt mondta, hogy a bárányok látják majd a képét, hanem azt, hogy „hallják majd a hangját” (Jn

10,27). Habakuk 2,19-et idézi, mondván, a néma kő nem ad útmutatást: nem a kövek vagy a képek, hanem a könyvek tanítanak. Érdekes Karlstadt kritikája a kereszttel kapcsolatban: a *crucifixum* csak azt képes megmutatni, hogy Jézus hogyan halt meg, arra viszont nem ad választ, hogy miért kellett Jézusnak meghalnia.

Luther először az 1522 márciusában elmondott Invocavit-prédikációjában (LUTHER 1994), majd *A mennyei próféták ellen* című írásában bírálja élesen Karlstadték képromboló tevékenységét. Mint írja, nem az a baj, hogy vannak vagy nincsenek képek, mert a lényeg az, hogy a szív mire hajlik. Luther érvelésében itt is jellemző a törvény és az evangélium megkülönböztetése:

„A képek kapcsán az evangélium szemszögéből bátran mondom és hirdetem, hogy senkit sem lehet arra kötelezni, hogy erőszakkal zúzzon és törjön képeket, még ha Isten képmásáról van is szó. Szabadok vagyunk és nem vétkezünk, ha nem romboljuk a képeket. Az viszont kötelességünk, hogy Isten igéjével romboljuk őket, tehát nem a karlstadi törvénnyel, hanem az evangélium erejével.” (LW 40,91)

Luther rámutat, hogy a karlstadi módszer a tömegeket bolonddá teszi, megőrjíti és rebellióra buzdítja. Ezzel szemben Luther azt írja: „Én úgy fogtam hozzá a képek rombolásához, hogy Isten igéje által azokat az emberek szívéből téptem ki, és így értéktelenné és megvetetté váltak.” (LW 40,84) Ironikusnak véli, hogy képromboló ellenfelei az ő képpel illusztrált Újszövetséget idézik. Úgy véli, a képekre szükség van didaktikus megfontolásból, segítségükkel például könnyen lehet tanítani a gyermekeket. Mérsékelt és toleráns nézetére jó illusztráció az alábbi idézet:

„Mindig elítéltem és kritizáltam a vallási képek rossz használatát és azt a hamis bizalmat, amelyet az emberek a képekbe helyeznek. De ha nem rossz használatról van szó, akkor megengedem, sőt buzdítom az embereket: használják őket, hogy azok jótékony és nevelő célt fejtsenek ki.” (LW 43,43)

Luther, a szó szolgája és felszabadítója maga tervezte vizuális szimbólumát, a Lutherórszát. A képekhez való józan és mérsékelt hozzáállása elősegítette hit és kultúra egyensúlyának megőrzését. A reformáció nemcsak új hitet, hanem a hit által megújított művészi formákat is teremtett.

Manifesztáció és proklamáció: hermeneutikai perspektíva

Mind ez idáig úgy tűnhet, hogy a katolicizmus és a középkor alapvetően vizuális kultúra, amelynek lényegét a „szem” metaforájával ragadhatjuk meg, szemben az auditív beállítottságú, a „fül” metaforájával jellemezhető protestantizmussal. Minden bizonnyal sok igazságmózzanata van ennek az általános észrevételnek, s ha szembe-

állítjuk a katolicizmus színeiben és kifejezőeszközökben gazdag liturgiáját a csupán a szószékre és a prédikációra összpontosító protestáns istentisztelettel és a fehérre meszelt kálvinista templomokkal, igazolva láthatjuk benyomásunkat. Ne feledkezzünk el azonban arról, hogy az ikonoklaszták a képeket nem egyszerűen kép voltak miatt támadták, hanem azért, mert azok az élő hitet megfojtották, és idolumokká, bálványokká váltak. A történelem ironiája, hogy a legtöbb hitújító mozgalom sokszor maga is kitermelte bálványá silányuló ikonjait. A protestáns hagyományban sokszor maga a Biblia is „ikonizálódott”: a protestáns hit szimbólumává vált, miközben sokszor zárt, becsukott könyv maradt. Mária és a szentek képei lekerültek a falról, de helyükön a reformátorok, hithősök vagy – rosszabb esetben – a hithez talán csak esetlegesen tartozó neves politikusok és tudósok portréi függenek. A hithősök is sokszor csak büszkén mutogatott ikonok, nemcsak az általuk egykoron sugárzott erő hiányzik az utódokból, hanem talán az életmű alapos ismerete is. Kultúrából kultusz lett. Az „ikonizálódás” mint a szellemi-lelki hanyatlás állapota tehát az egykori ikonoklaszták kései utódai között ugyanúgy jelen van, mint hajdanán, az ostorozott bálványimádók hitéletében.

A szem és a fül, a kép és a szó, a vizualitás és a verbalitás feszültségét a felekezeti kategóriáknál tágabb kontextusban is értelmezhetjük. Thorlief Boman norvég teológus az ötvenes években nagy port kavart könyvében szembeállította a héber és a görög gondolkodást. Úgy vélte, hogy a görög gondolkodás alapvetően vizuális, ezért statikus, míg a héber gondolkodás auditív, ezért dinamikus jellegű. E két ellentétes kultúrában az igazság kritériumai így alapvetően eltérnek egymástól. A görögök vizualizálnak, ezért számukra a tér a végső valóság, míg a héberek számára az időbe kiáltott – vagy időben kimondott – isteni szó a döntő. S mivel a kimondott szó, a hang időbeli szekvencia, ezért számukra az idő a végső valóság. A görög vallás és művészet a szemhez szól, ezért benne a szemlélődés, a megjelenés és a megjelenítés a döntő. A zsidók hite a fülön keresztül jut el a szívhez, ezért a vallás prófétikus, s így sokszor ikonoklasztikus. Northrop Frye mutatott rá, hogy az irodalmi mű a képzőművészet és a zene között lokalizálható, s központi helyzeténél fogva szerencsésen egyesíti a képiséget (*opszisz*) a narratívával vagy ritmussal (*melosz*). A képiség határozza meg a mintát, a jelentést (arisztotelészi terminológiával: *dianoia*), a szavak időbeli egymásutánja viszont a történetet, a *müthoszt*. Az irodalmi műalkotásban tehát feloldódik a szem és a fül, illetve a kép és a hang konfliktusa.

A konfliktus hermeneutikai-teológiai jellegű volt, a rekonziliációnak is annak kell lennie. Ennek elérése érdekében e két szembenálló gondolkodásmód még mélyebb áttekintésére van szükségünk. Segítségért Paul Ricoeurhoz fordulunk. Ricoeur a szent, a numinózum fenomenológiáját kutatva, Rudolf Otto és Mircea Eliade eredményei alapján arra a következtetésre jut, hogy a szent lényege, hogy hierofániák révén megnyilvánul, manifesztálódik. Kövekben, fákban, templomokban, a tér bizonyos pontjain. Amikor a szakrális megnyilvánulásait szemlélem, szakralizálok a világot. A természet, a teremtett világ, az egész kozmosz önmagán túlmutató, szimbolikus valóságot hordoz. Ricoeur ugyanakkor bírálja Eliadét, hogy a szakrális valóság fenomenológiája kapcsán nem fektet elég hangsúlyt a zsidó-keresztény hagyományra. E

hagyományban ugyanis nem a manifesztációra, hanem a proklamációra helyeződik a hangsúly. A zsidó nép történetét döntően befolyásolta a kánaáni kultuszokkal, Baál és a többi pogány isten idolumaival vívott elkeseredett harc.

„A zsidó hit számára a szó, az ige megelőzi a numinózumot. Természetesen ez nem jelenti azt, hogy a numinózum hiányozna akár az égő csipkebokorból, akár a Sínai-hegyen történt kinyilatkoztatásból. De a numinózum csupán az az alapszövet, amelytől elrugaszkodik az ige. Az igének a numinózumon történő felülemelkedése olyan döntő jellemvonás, amely meghatároz minden további különbséget a két típusú vallás között.” (RICOEUR 1978, 21. o.)

A szájából elhangzó ige sajátos szókulturát teremt, s így Izrael története a kinyilatkoztatásnak nevezett különféle beszédmodok köré szerveződik. A narratíva, a törvény, a prófécia, a himnikus beszéd vagy a bölcsélet a legfontosabb bibliai diskurzusok. Az időnek és a történelemnek így kitüntetett szerepe van. Amíg a görögség szakralizálta a naturát és naturalizálta a históriát – ennek példája az örök visszatérés mítosza –, addig a zsidóság radikálisan deszakralizálta és historizálta a naturát: „a teremtéshit, a kezdet és a vég”. Amint a teremtett világ is kizökönt megszokott kerékvágásából, Jézus példázatai szerint az ember is csak akkor válhat tanítvánnyá, ha a hívó hang hallatán természetes gyökereit felszámolva „deorientálódik”, azért, hogy „reorientálódjon”.

Rekonciliáció (megbékélés)

Lehetséges-e szem és fül, kép és szó, vizualitás és verbalitás hermeneutikai ellentétét feloldanunk? Mint láttuk, azért volt, van és lesz irodalom, mert az irodalmi mű lényege kép és hang, képesség és dallam feszültségének abszorbeálása, elnyelése. Irodalmi mű azért van, mert képes ilyen antagonizmust egyesíteni. Ugyanakkor tudunk-e ezenfelül kielégítő teológiai megoldást adni? A teológiai és hermeneutikai megoldás hiányában az irodalom pótlék, pótvallás lesz csupán.

Két fogalmat hívunk segítségül, amelyek számunkra megnyugtató módon pontot tesznek a szem és a fül évszázadok óta gyűrűző, minket nyomasztó és terhelő feszültségére; az egyik a nyugati, a másik a keleti kereszténységből szól hozzánk. Két egymástól eltérő fogalom, de egy közös nevező mégis összeköti őket. Az egyik így hangzik: *viva vox evangelii*, azaz „élő hang”, az „evangélium élő hangja”. A másik pedig a *hészükhiazmus*, az „élő ikon”, azaz az élő ikonná válás művészete.

Láttuk, hogy Luther számára az eredetileg szóban hirdetett ige megelőzi az írott ígét. Az apostolok nem tekercsekkel, hanem élőszóval terjesztették az evangéliumot. Az egyház az élő szó hirdetéséből keletkezett, és ma is az élő szó hirdetéséből él.

„Ha az evangéliumnak élő szóval hirdetése elhallgat, a kereszténység fönntarthatja magát mint életforma, de nem mint eleven élet, és a Szentírás is fönntarthat, de csak

mint tiszteletre méltó ereklye, mint a szántóföldben rejlő kincs, várva, míg megtalálja valaki benne az evangéliumot. Jól látta ezt Luther, aki Isten kegyelméből újra felfedezte a szántóföldben rejlő kincset, a Szentírást, s ebben az evangéliumot. Azért helyezett olyan nagy súlyt az evangélium élő szóval hirdetésére, a *viva vox evangeliire*, mert ebben látta a tulajdonképpeni kegyelmi eszközt: »A hit tehát hallásból van, a hallás pedig a Krisztus beszéde által.« (Róm 10,17) A tulajdonképpeni fő kegyelmi eszköz nem a Szentírás mint könyv, hanem a szívekben és ajkakon újra meg újra megújuló, élő szóval hirdetett ige, a személyessé vált eleven evangélium.” (PRÓHLE 1948, 261–262. o.)

A másik segítségünkre siető fogalom a *hészükhiazmus*. Valerij Lepahin írt arról, hogy a hészükhiazmus a szív megtisztítása, az értelemnek a szívbe történő bevonása, a szüntelen és tiszta imádkozás. Ez az imádkozás megtisztítja az elmét, „fénylátóvá” teszi, és az imádkozó ember Isten megismerésének olyan fokára jut, hogy képes meglátni Krisztust. Ez a szüntelen imádkozás művészet, és így kapcsolódik az ikon-tisztelethez. Az aszkéta megtisztítja önmagában Isten képét olyannak, amilyennek azt kaptuk, amilyennek Isten adományozta: makulátlannak és büntetlennek. Képünk így az ősképhez lesz hasonlónak.

„A hészükhiazma aszkéta a legmagasabb rangú művész, hiszen neki nem festékkel és fával van dolga, hanem eleven testi-lelki-szellemi emberrel, ahol igen nagy ára van a hibázásnak, éppen ezért a legnagyobb művészet kívántatik meg.” (LEPAHIN 1991, 53. o.)

Az aszkétának még a külseje is megváltozik, az aszkétába kezd „belenyomódni és a fény által leképeződni Krisztus” (54. o.). „A kép az aszkétában közelségbe kerül az Ősképhez, az életszentségig emelkedett szerzetes pedig láthatóvá teszi Isten megvilágosodott képét, *élő ikonná* változik” (54. o.). Összefoglalva:

„A hészükhiazmus az emberben lévő isteni eredet megtisztításának és feltárásának a gyakorlata, a képnek az Ősképre való visszavezetése, a legmagasabb művészet arra, hogy az embert Isten élő ikonjává lényegítse át.” (LEPAHIN 1991, 54. o.)

A szem és a fül, a kép és a szó, a látás és a hallás, a fény és a hang konfliktusa megszűnik, ha mindkettő élővé válik. A kép és a szó önmagában halott, de egymásnak életet adnak. A szem és a fül akkor funkcionálnak, ha mindketten ugyanannak az élő testnek a tagjai. Pál apostol szavaival:

„Mert ahogyan a test egy, bár sok tagja van, de a test valamennyi tagja, noha sokan vannak, mégis egy test [...]. És ha ezt mondaná a fül: »Mivel nem vagyok szem, nem vagyok a test része«, vajon azért nem a test része-e? Ha a test csupa szem, hol lenne a hallás? Ha az egész test hallás, hol lenne a szaglás?» (1Kor 12,12.16–17)

A rekonziliáció a *komplementaritásban* és a *szinesztéziában* valósul meg: a kép beszél, a szó látható lesz – látom a hangot, és hallom a fényt. Ez az egység, a *proklamáció* és a *manifesztáció*, a szó és a fény tökéletes egysége valósul meg a János-evangélium prólogusában: „Az Ige testté lett, közöttünk lakott, és láttuk az ő dicsőségét.” (Jn 1,14) A minket megszólító és kegyelmező Élő Szó felszabadít arra, hogy élő ikonokká legyünk, egyszerre sugározva és hirdetve az örökkévaló Isten dicsőségét.

Összefoglaló

SZEM	FÜL
látás	hallás
FÉNY	HANG
vizualitás	oralitás, auralitás
KÉP	SZÓ (IGE)
ikonocentrizmus	logocentrizmus
TÉR	IDŐ
hellenizmus	hebraizmus
kontempláció/misztika	prófécia
statikus	dinamikus
kereszténységben: katolicizmus	kereszténységben: protestantizmus
<i>spectaculum</i>	<i>anti-spectaculum</i>
látvány, pompa, teatralitás, kultusz, záródokument	fehér falak
PICTURA	SCRIPTURA
<i>opszisz</i>	<i>melosz</i>
minta – jelentés	rítmus – narratíva
ikonolátria	bibliolátria
MANIFESZTÁCIÓ	PROKLAMÁCIÓ

Rekonziliáció	
„ÉLŐ IKON” (<i>hészükhiazmus</i>)	„ÉLŐ HANG” (<i>viva vox evangelii</i>)
Komplementaritás és szinesztézia	

Bibliográfia

- ASTON, Margaret: *England's Iconoclasts. Law Against Images*. Clarendon Press, Oxford, 1988.
- AUGUSTINUS, Aurelius: *A Szentháromságról*. Ford. Gál Ferenc. Szent István Társulat, Budapest, 1985.
- AUGUSTINUS, Aurelius: *Vallomások*. Ford. Városi István. Gondolat, Budapest, 1982.
- BARISH, Jonas: *The Anti-Theatrical Prejudice*. University of California Press, Berkeley – Los Angeles, 1981.
- BATH, Michael: *Speaking Pictures. English Emblem Books and Medieval Culture*. Longman, London, 1994.
- BOMAN, Thorlief: *Hebrew Thought Compared with Greek*. SCM Press, London, 1960.
- CHIDESTER, David: *Word and Light. Seeing, Hearing, and Religious Discourse*. University of Illinois Press, Urbana–Chicago, 1992.
- CHRISTENSEN, Carl C.: *Art and Reformation in Germany*. Ohio State University, Athens–Ohio, 1979.
- DAVIDSON, Clifford: The Anti-Visual Prejudice. In: Davidson, C. – Nichols, A. E. (szerk.): *Iconoclasm Vs. Art and Drama*. Medieval Institute Publications, Kalamazoo, MA, 1988. /Early Drama, Art and Music Monograph Series 11./
- EBELING, Gerhard: *Luther. An Introduction to His Thought*. Collins, London, 1972.
- EUSZEBIOSZ: *Egyháztörténete*. Ford. Baán István. Szent István Társulat, Budapest, 1983.
- FRYE, Northrop: *Anatomy of Criticism. Four Essays*. Princeton University Press, Princeton, NJ, 1957.
- GÁL Ferenc: A kép és a vallásos élmény. In: Dankó László et al. (szerk.): *„Ex invisibilibus, visibilia”*. Emlékkönyv Dávid Katalin professzor asszony 70. születésnapjára. Pesti Szalon – Ferency, Budapest, 1993.
- GERO, Stephen: Byzantize Iconoclasm and the Failure of Medieval Reformation. In: Gutmann, J. (szerk.): *The Image and the Word. Confrontations in Judaism, Christianity and Islam*. Scholars Press, Missoula, 1977.
- GILMAN, Ernest B.: *Iconoclasm and Poetry in the English Reformation. Down Went Dagon*. Chicago University Press, Chicago–London, 1986.
- GUTMANN, Joseph (szerk.): *The Image and the Word. Confrontations in Judaism, Christianity, and Islam*. Scholars Press, Missoula, 1977.
- IHDE, Don: *Listening and the Voice. A Phenomenology of the Sound*. Ohio State University Press, Athens–Ohio, 1976.
- JONES, William R. J.: Art and Christian Piety: Iconoclasm in Medieval Europe. In: Gutmann, J. (szerk.): *The Image and the Word. Confrontations in Judaism, Christianity, and Islam*. Scholars Press, Missoula, 1977.
- KELBER, Werner H.: *The Oral and the Written Gospel – The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q*. Fortress Press, Philadelphia, 1983.
- KOTTWITZ, Bruno: „Im Anfang war das Ohr”. Ein nicht nur kunsthistorische Betrachtung. Empfängnis und Geburt durch das Ohr. *Die Waage*, 29/1994. 134–143. o.
- LEPAHIN, Valerij: A hészükhiazmus és az „élő ikon” fogalma. *Aetas*, 1991/2. 47–55. o.
- LUTHER Márton: *Mi az evangélium?* Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1995. /Magyar Luther Füzetek 5./

- LUTHER Márton: *Nyolc böjti prédikáció Wittenberg népének*. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1994. /Magyar Luther Füzetek 3./
- LW = PELIKAN, J. – LEHMAN, H. (szerk.): *Luther's Works*. American Edition 55 vols. Concordia Publishing House – Fortress Press, Saint Louis, 1955–1986. (A kiadást saját fordításban közlöm [FT].)
- MILES, Margaret: *Image as Insight. Visual Understanding in Western Christianity*. Beacon Press, Boston, 1985.
- MILES, Margaret: Vision: The Eye of the Body and the Eye of the Mind in Saint Augustine's De Trinitate and Confessions. *Journal of Religion*, 1983/1. 125–142. o.
- O'CONNELL, Michael: The Idolotrous Eye: Iconoclasm, Anti-Theatricalism, and the Image of the Elizabethan Theatre. *ELH*, 52 (1985) 279–310. o.
- ONG, Walter J.: *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. Methuen, London–New York, 1982.
- ONG, Walter J.: *The Presence of the Word. Some Prolegomena for Cultural and Religious History*. Yale University Press, New Haven–London, 1967.
- PHILLIPS, John: *The Reformation of Images. Destruction of Art in England, 1535–1660*. University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London, 1973.
- PRÖHLE Károly: *A hit világa. Bevezetés a keresztény hittanba*. Harangszó, Győr, 1948.
- RICOEUR, Paul: Manifestation and Proclamation. *Journal of the Blaisdell Institute*, 1978/1. 13–35. o.
- SILBERMAN, Lou H.: Orality, Aurality and Biblical Narrative. *Semeia*, 39. Scholars Press, Decatur, GA, 1987.
- UGOLNIK, Anthony: The Libri Carolini. Antecedents of Reformation Iconoclasm. In: Davidson, C. – Nichols, A. E. (szerk.): *Iconoclasm Vs. Art and Drama*. Medieval Institute Publications, Kalamazoo, MA, 1988. /Early Drama, Art and Music Monograph Series 11./ 1–32. o.

A SZIMBÓLUMOK ELFELEJTETT NYELVE

1.

Az európai civilizáció és gondolkodástörténet elmúlt három évszázadának szellemi és kulturális hozadéka az úgynevezett „fejlődéselv”. E fogalom a 17. századi gondolkodástörténeti fordulat korszakában, az újkor hajnalán született, majd a felvilágosodás idején izmosodott, s karrierjének csúcspontját a 19. században érte el. Ekkoriban evolúciónak, progresszióknak és haladásnak nevezték, s leginkább az jellemezte, hogy mindig valamilyen jövőre irányuló, e világi, történeti utópiával párosult. A század optimista, liberális tudományhitének 1914 vetett véget. Ekkor vált nyilvánvalóvá a válság politikai, gazdasági és filozófiai szinten is. Hamvas Bélától tudjuk, hogy a háború után született meg a „krizeológia” tudománya és irodalma. Ám elmondhatjuk-e, hogy e krízis korszaka már véget ért? A jelek sajnos arra mutatnak, hogy a javasolt terápiák tiszavirág-életűnek bizonyultak; az egyes válságok átmeneti megszűnése után az újabb göcök gombamód szaporodnak, s az ezredfordulóra e válságok akár rákos daganatként is tenyészhetnek az emberiség elöregedett testén. Ez lenne hát az „ígért vég”? – avagy inkább a „végítélet” –, kérdezhetjük Shakespeare *Lear királyának* apokaliptikába illő, súlyos szavaival.

A „fejlődéselv” autonómiájának, öntörvényűségének szükségszerű zsákutcája ez. Vállalkozhatunk-e itt valamiféle magyarázatra vagy megoldásra? Vállalkozhatunk, de csak a gondolkodás és az intellektualitás szintjén s annak tudatában, hogy az értelmi művelet még csak reflexió és nem valóság.

Első észrevételünk, hogy a „fejlődéselv” csakis a „felejtéselv” erőszakos érvényesítése árán, az „emlékezéselv” elnyomásával és elsorvasztásával futhatta be e látványos karriert. A jövőbe tekintés a múlt elvetésével párosult, elfelejtve azt is, hogy a kezdetekre való emlékezés nélkül nincsen végtudat, *arkhé* nélkül nincsen *telosz*. A kezdet és a vég talán ugyanaz.

2.

Pedig éppen a múlt felé irányuló szellemi archeológia és a jövőbe tekintő teleológia metszéspontján pattan ki a szimbólum. Paul Ricoeur szerint e kettősség a szimbólum természetének a lényege. Egyrészt a mélymúltból szóló emléket, archaikus jelentést hordoz, s így az emberiség gyermekkorának emlékezetét idézi föl, másrészt a jövőnek is szóló üzenetet rejt el. Az emlékezés a jövő felé irányuló elvárásoknak, az archaizmus a prófécianak ad teret. A szimbólum egyszerre eltakar és felfed, elrejt és megmutat, lepecsétel és kinyilatkoztat. A szimbólum sokszor üldöztetés alatt, szenvedésből született, s ezért kényszerült rejtőzködni. Ám erejét éppen ez adja. A szimbólum tehát gondolkodásra és értelmezésre kész, Ricoeur szavaival: „Le symbole donne à penser” – „The symbol gives rise to thought” (RICOEUR 1967, 347. o.).

A szimbólum olyan tömör, univerzális igényű, többértelmű kifejezés vagy jel – végeredményben „titok” –, amely értelmezésért kiált, az értelmezés pedig olyan megértési tevékenység, amely a szimbólumok, a titkok megfejtésére irányul. A szimbólum, az interpretáció és a hermeneutika szorosan összetartoznak, egymástól elválaszthatatlanok. A hermeneutika tárgya a szimbólum, a szimbólum pedig a hermeneutika segítségével kel életre. Nem volt ez mindig így. Az elmúlt évszázad „kritikai korszakában” a „gyanú hermeneutikája” (RICOEUR 1998, 139. o.) dominált. A nagy leleplezők és demisztifikálók az „igazság” nevében a valóság rikító ellentmondására világítottak rá; illúziókat romboltak és bálványokat döntöttek. Nietzsche, Marx és Freud a gyanú hermeneutikájának apostolai. Ricoeur kritikája azonban már egyúttal a descartes-i *cogito* kritikája is. A szerző csakis azáltal juthat el a posztkritikus pillanathoz: a második naivitáshoz. Ricoeur hermeneutikája már nem a gyanú hermeneutikája, hanem az üzenet (*kériügm*a) keresésének, az értelem felfedezésének és helyreállításának a hermeneutikája. Őt már nem a gyanú akarása, hanem a meghallás akarása, a szimbólum revelatív ereje foglalkoztatja.

3.

Egy-két évszázada annak, hogy az archetipikus-univerzális szimbólumokat a haladás hamis prófétái halálra ítélték, a nyelv eltorzulásának és betegségének tartották. A „tisztá és világos” descartes-i nyelvezményben a metafora homályosnak, a szimbólum zavarosnak, a mítosz pedig hamisnak bélyegeztetett. Az emberiség kinyilatkoztató ősmeséi a modern ember sekélyes mítoszainak kényszerültek átadni a helyet. A szimbolikus-mitikus tudatot a magyarázat igényével jelentkező allegorikus tudat váltotta fel. Az új vezéreszmények a „történelem”, a „tudomány”, az „igazság” és a „haladás”. Nem más ez, mint az egykori eszkatologikus szimbólumok elvilágiasodása, szekularizációja. Nietzsche valószínűleg jogosan tiltakozott a tudomány nyárspolgári zsarnoksága és a történeti kereszténység nyájszelleme

ellen a megalázott művészet nevében. De miért is lett ez így? Hogyan válhatott a szimbólum az emberiség elfelejtett nyelvévé? Hasonló sors jutott osztályrészül a költészetnek is, amit pedig Hamann az „emberiség anyanyelvének” nevezett (idézi FÜST 1963, 216–223. o.). Mi eredményezte azt a szakadást, amely az „igazra” építő tudomány „denotatív” és a képzeletre építő költészet „konnotatív”, eredetileg egységes nyelvében bekövetkezett? A kérdésre érdekes és tanulságos választ kaphatunk a kanadai irodalomtudós, Northrop Frye monumentális művében.

4.

Northrop Frye a *Kettős tükrök – A Biblia és az irodalom* című (Európa, Budapest, 1996), eredetileg 1982-ben megjelent könyvében meggyőzően mutatja be azt a folyamatot, ahogyan az elmúlt évszázadok alatt a nyelv változott. Frye számára segítségül jött a 18. századi olasz filozófus, Giambattista Vico ciklikus történelemszemlélete. Vico szerint a történelemben egymás után következnek az istenek, a hősök, majd a népek korszakai. Az első a mitikus kor, a második a hősi, a harmadik pedig a népi korszak. E periódusok nyelvi kifejeződései a költői, a nemesi, illetve a vulgáris. A *ricorso*, az örök visszatérés logikája szerint az utolsóban azonban újra megjelenik az első. Erre a vicói látásmódra épül Frye-nak a nyelvről alkotott koncepciója, s ennek megfelelően három nyelvi korszakot különböztet meg: az első a hieroglifikus, a második a hieratikus vagy metonimikus, a harmadik pedig a deskriptív-tudományos fázis. Az első Homéroszra, a preszókratikus filozófiára, az Ótestamentum nagy részére jellemző nyelvi állapot. Az azonosságot látó metaforikus és költői nyelv („ez – az”) korszakában még nem válik ketté az alany és a tárgy. A szavaknak mágikus, revelatív és teremtő erejük van. A nyelv itt még nem ismeri az absztrakciót: a konkrétum és a képiség érvényesül. Még nincsenek elvont fogalmak, csak konkrét fizikai képek. Például a „pillanatnak” vagy „időnek” fordított *kairosz* eredetileg a nyílvevő hegyét, a *kánon* fogalma pedig a kezdetekben a mérővevőt jelentette. Ekkor még a nyelv szóbeli, aforisztikus paradox jellege dominál, a nyelvi állítások nem azt igénylik, hogy „vitassák” őket, hanem, hogy töprengjenek rajtuk, értelmezzék s elfogadják azokat. A kinyilatkoztatás nyelve nem engedi meg, hogy vitatkozzanak felőle. Hogy mit rejt magában a szimbólum, azt látja, akinek van szeme, és hallja, akinek van füle.

Platónnal és Szókratésszal veszi kezdetét a második nyelvi fázis, s ez már az intellektuális elit racionalizáló nyelve. A szavak itt már a benső gondolatok „kifejezései” lesznek; az alany elválik a tárgytól, a beszéd pedig „tükrök” és reflexió lesz. Kezdetét veszi a magyarázat, az értelmezés, az elvonatkoztatás. A gondolat és az érzelmek homéroszi egységét fölborítja a vitatkozás felsőbbrendűnek vélt tudománya: a dialektika. A metaforikus nyelvi állapotot („ez – az”) a metonimikus állapot váltja fel („ez azt jelenti”). A mítosz szerepét átveszi a logosz, a mitikus

gondolkodását pedig az „ana-logosz” – vagyis az analogikus. A beszéd és a művészet az ideák transzcendens valóságának „imitációja” lesz. Az orákulumokat és az aforizmákat kiszorítja a logikai „érvelés” tudománya. A nyelv tárgyiasulásával együtt megjelenik a távolságtartás figurája, az irónia. A tagolatlan költészet szerepét átveszi a tagolt próza nyelve. A logosz hatalomra kerülésével uralkodó szerephez jut az arisztotelészi deduktív logika, és kezdetét veszi a kauzális gondolkodás. Az analogikus világképnek az allegória műfaja felel meg. Megindul a kommentáriródalom. A nyelvi mágiát a szillogizmus helyettesíti. Ebben az időszakban a kinyilatkoztatás költői nyelvének elsődlegességét átveszi a keresztény teológia rendszereket építő, reflektív jellege. Már nem a kinyilatkoztatás érleli ki és határozza meg a teológiát, hanem fordítva: a teológiai építmények csak citátumokért és díszítményekért fordulnak szentnek tartott iratokhoz. Frye-t olvasva mintha újra hallanánk Nietzsche dübörgő hangját, aki a tragédia dionüoszosi elvének elkorcsosulásáért Szókratészt és Platón tette felelőssé, akiket a művészet legnagyobb ellenségeinek tartott: „a filozófiai gondolat fejére nő a művészetnek” (NIETZSCHE 1910, 207. o.). Amíg Homérosz „az élet akaratlan istenítője”, addig Platón „az élet nagy rágalmozója”. Általa a teoretikus világtrend elpusztította a természetet, az ész az ösztönt és a dialektika a zenét.

A harmadik nyelvi fázis az európai reneszánsz alkonyán, a 17. századi gondolkodástörténeti fordulattal veszi kezdetét. A korszak szükségszerű betetőződése annak a folyamatnak, amelyet az első két fázis elindított. Frye ezt deskriptív tudományos vagy demotikus (népi) korszaknak nevezi (FRYE 1996). Az angoloknál az első igazi szöszölői Bacon és Locke. Számukra a „honnán” és a „mit” kérdései helyett a „hogyan” válik igazán izgalmassá. Az alany és a tárgy véglegesen kettéválik; a „szavak” helyett a „dolgok” iránt indul meg az érdeklődés. A tárgy felé distanciát tanúsít a kutató tudós. A deduktív gondolkodás az induktív helyettesíti, megkezdődik a tények, a bizonyítékok gyűjtésének korszaka. Amíg Homérosznál a szavak adtak életet a dolgoknak, addig a harmadik nyelvi fázisban ez éppen fordítva történik: a dolgok teremtik meg a szavakat. Az „igaz” válik mindennek mércéjévé, ám az „igaz” kritériuma már nem az érvelés benső logikájában, hanem egy külső forrásban található. A második fázis metafizikája vagy transzcendenciája e harmadik fázisban már értelmetlenné válik. A szimbólum már nem él, és Isten is halott. Közös program lesz a nyelvnek a homályos kifejezésektől, a szimbólumoktól és a metaforáktól való megtisztítása. Thomas Sprat 1667-ben így fakad ki a nyelvi képek ellen:

„[E]zek nyíltan dacolnak az Ésszerűséggel: be is vallják, hogy nem sok közülük van hozzá, hanem inkább az Ésszerűség rabszolgáival, a Szenvedélyekkel közösködnek. [...] Ki képes méltatlankodás nélkül szemlélni, hogy mennyi ködöt és bizonytalanságot hoznak ismereteinkre ezek a drágalátos Szóképek és Alakzatok?” (BRETT 1987, 1. o.; TAKÁCS 1978, 44. o.)

E harmadik korszak központi kérdése az illúzió (látszat) és a valóság kettőssége, s a kettő szétválasztása a megfigyelés alapján történik. Ott tartunk tehát, amikor a mitológia, a vallás a „hamis tudat” terméke lesz, azé a hamis tudaté, amelyet sikeresen megcáfolt a magának egyeduralmat biztosító „tudomány”. E tudomány önreflexiója a szintén vezető szerephez jutó „módszer”, s ennek lényege az analízis, a megkülönböztetés és az elszigetelés. Az okokat kutató természettudományok „igazsága” felülkerekedett minden más típusú igazságon. Az angol eszmetörténész, Basil Willey írja, hogy a 17. században a „létezésről való elmélkedésről” a „változás megfigyelésére” helyeződött át a hangsúly (WILLEY 1949). A kortanú metafizikus költő, John Donne szavaival:

„[A]z új bölcséletnek nincs mi szent [...]
Nincs összetartozás, minden széthull, bizony
Nincs ép arány, s a dolgokban viszony.”
(Ford. Nádasy Ádám)

Az „új filozófia” jelszavai a magyarázat, az értelmezés és az igazság. A költői nyelvhasználat eleinte csak ornamentummá, ám később a nyelv helytelen használatává, „abusus”-szá degradálódott. Az angol katolikus történész, Christopher Dawson a 17. századot Ádám második bűnbeesésének, az istentudat elvesztésének tekintette (idézi WILLEY 1949).

Frye szerint mindhárom nyelvi korszaknak van egy jellegzetes kifejezése, ami az ember lényegét hivatott megragadni. A metaforikus fázis kulcsszava a „szellem” (*spirit*), amely a levegővel, a lélegzéssel és a széllel kapcsolatos. A metonimikus nyelvi fázisá a „lélek” (*soul*), amely a testtel együtt alkotja az emberi dualizmust. Végül az utolsó fázis az „értelem” (*mind*) kifejezésével írja le az ember lényegét.

5.

Mint a fentiekből is kitűnik, a „fejlődéselv” alapján szerveződő emberi civilizáció az elmúlt évszázadok során egyre inkább eltávolodott a szimbólumoktól és a költészet lényegétől. Ősrégen a költő minden bölcsesség letéteményese volt, a legendás Orpheus vagy Hermész Triszmegisztosz egyszerre voltak költők és tanítók. A Shakespeare-kortárs Sidney *A költészet védelméről* írt klasszikus értekezésében arról szól, hogy a költészet az az ősi fény, amely az emberiség életében először gyújtott világosságot. Hiszen az első filozófusok (Thalész, Empedoklész), akárcsak az első történész (Hérodotosz) maguk is költők voltak, gondolataikat a költészet nyelvén közvetítették az emberiségnek. A romantikus Shelley pedig arra tanított meg bennünket, hogy a költők „a világ láthatatlan törvényhozói”. Hamvas Béla szerint egyedül a költő, a *poeta sacer* az, aki még hűségesen őrzi a „szent körét” (HAMVAS 1943).

Amit a királyok, a papok, a hercegek, a katonák, a művészek elhagytak és elrontottak, annak őrzését a költő vállalta magára. A világtól megvetetten és lenézetten magára kellett vállalnia a nép elsüllyedéséből felidézett démonokat. Áldozattá kellett válnia. De még az áldozat is kevés önmagában, nem volt elég önmagát elpusztítania. A szó erejével kellett kinyitnia az emberfölöttit (HAMVAS 1943, 138. o.).

6.

A hetvenes évek közepén a budapesti egyetemen kétféle irodalomfelfogás érvényesült. Elevenen élt még a történeti szemlélet, amely a műalkotásokat „horizontálisan”, a történelmi folyamatba ágyazva vizsgálta. Az egyes műveket az előírt gondolkodási normák szerint „tükrönek” kellett tekinteni. Arisztotelészről kezdve Marxon keresztül Lukács Györgyig terjedt a hivatkozottak tiszteletre méltó tekintélylistája. Nagyobb rálátásból manapság ezt a szemléletet már sokan „deterministának” vagy „redukcionista” nevezik.

A másik felfogás újnak, divatosnak és avantgárdnak számított akkoriban: képviselőik a műközpontúságot, az immanens kritika jelszavait tűzték zászlójukra. Hangsúlyozták, hogy a műalkotást a külső körülményektől elszigetelten kell vizsgálni. Ha az előző esetben „horizontális” szemléletről szoltunk, akkor itt „vertikálisról” kell beszélnünk, s a „tükör” metaforája helyett most inkább a „műszer” hasonlatát érezzük találónak. A formalista–strukturalista, sőt még az újkritikai iskolák szerint is a műalkotás egy olyan érzékeny műszer, amely magába sűríti, majd kisugározza a világ látható és láthatatlan rezgéseit.

A történeti iskola a kauzalitást hangsúlyozta, a műalkotás lényegét és értelmét mindig a külső világban, legtöbbször a történelmi és a társadalmi törvényszerűségeken vélte fölfedezni. Az utóbbi meg túlságosan hermetikusnak látszott, amely – úgy tűnt – sajnálatosan elzárja a műalkotást más értékfelfogásoktól. Akkoriban úgy véltem, hogy valamiféle „eszmetörténetre”, vagy az intellektuális „háttér” előtérbe hozására lenne szükség, így talán pótolhatnánk a hiányt. Úgy éreztem, ahhoz, hogy a műalkotás értékszerkezetét feltárjuk, elengedhetetlen az egyes mű (mű-szer) kulturális koordinátáinak, más értékszerkezetekkel való kapcsolatának betájolása. Ennek elméleti megalapozására egy, az eszmetörténet identitásáról szóló dolgozatban tettem kísérletet. Úgy vélem, hogy a mű valóban nem létezik légüres térben, tehát „kontextusa” van, de az elsődleges kontextus mégsem a „külvilág”, hanem az irodalom, a művészetek, sőt az „irodalom előtti kategóriák”, mint például a mítosz, az archetípus, a szimbólum.

Hogyan taníthatjuk a középkort és a reneszánszot modern irodalomszemlélettel? C. S. Lewis írásai meggyőzően szoltak arról, hogy e régi korszakhoz nem közelíthetünk a 21. századi modern ember fölényes kultúrfintorával, felsőbbrendű sznobizmussal. Igazán csak a 20–21. századi modernségünk idioszinkráziáitól mentesen nyúlhatunk régi korok műveire, s azok viszont csak a kereső kíváncsiság és a

kérdő alázat hangjára hajlandók megnyílni nekünk. Ám ilyenkor a művel együtt annak „mássága” is megnyílik, és így az akkoriség jelenné válik. Meglepetéssel észleljük, hogy a régi szöveg minket is megérint, sőt talán éppen egy nekünk szóló üzenetet hordoz. Azt tapasztaljuk ilyenkor, hogy a holt betű feléled, és a szimbólum megnyílik.

Örömteli felfedezés volt akkoriban, hogy Hans Georg Gadamer hermeneutikája a nekünk üzenő élő hagyományról, annak személyes természetéről szól, amellyel állandó dialógust folytathatunk. A hermeneutika nem kisebb dologra vállalkozott, mint arra, hogy áthidalja a történeti és a műközpontú szemlélet között húzóódó mély szakadékot. A Northrop Frye-féle mítoszkritika is hasonló feladatot jelölt ki magának, amikor az egyes irodalmi műfajokban az ősképek mint tudatalatti archetípusok áthelyeződését, „előretolulását” látta.

Ám bármennyire is imponáló a rangját méltón visszanyert gadameri hagyományfogalom, a horizontok egybemosódását hirdető hermeneutika legfeljebb csak megszólítja vagy megcsiklandozza a posztmodern embert, de radikálisan nem rázza meg, egzisztenciáját nem kérdőjelezi meg. Ezzel szemben bátrabbnak vélem az amerikai Hirschnek nem az olvasó-befogadóra, hanem a szerzői szándéokra alapozott hermeneutikáját. Elméletének lényege, hogy a műveknek van egy tőlem független jelentése (*meaning*), noha az olvasó-befogadó többnyire csak a jelentőséget (*significance*) érzékeli, ami pedig a jelentés és az olvasó közötti viszonyt hivatott kifejezni.

Egy olyan kutatónak, aki a maitól időben távol eső korszakok szellemi-művészi alkotásaival foglalkozik, nem is annyira idegen a *meaning* fogalma. Ő ugyanis tudja, hogy a régi korok mentalitását, a szimbólumok elfelejtett nyelvét újra kell tanulnia. A mű megértése csak „nyelvtanulás” árán lehetséges. Nem kultúrfölny vagy sznobizmus, hanem alázat.

A szegedi egyetemen két tanszék fiatal oktatói dolgoztak ki eleinte egymástól többé-kevésbé függetlenül, ám mégis hasonló premisszák alapján új kutatási területet. Az Összehasonlító és Világirodalmi Tanszéken Pál József vezetésével az irodalmi művek elemzése a '80-as évek közepétől az egyes képzőművészeti alkotásokkal összefüggésben, az irodalomtörténet és a művészettörténet közös látószögéből történik. A régi műalkotások jelentésének feltárásában az Erwin Panofsky, Ernst Gombrich, Aby Warburg és Rudolf Wittkower nevével fémjelzett „ikonológia” módszere követendő példának bizonyult. Ez a tudományág a verbális és a vizuális hagyomány közös toposzait kutatja: az eszmék, a témák, a jelképek, a gondolatok tanulmányozása egy szimbolikus nyelv megtanulására irányul. Az egyéni publikációkon túl az *Ikonológia és műértelmezés* sorozat eddigi kötetei, valamint a *Szimbólumszótár* (Balassi Kiadó, 1997) mutatja az immáron közösen végzett kutatómunka előrehaladását.

Az Angol Nyelvi és Irodalmi Tanszéken pedig Szőnyi György Endre kollégámmal együtt Shakespeare drámáinak egyetemi oktatása közben jutottunk el a reneszánszban még elevenen élő szimbolikus tudat tanulmányozásához. Shakespeare műveinek eredetiben történő alapos újraolvasásakor számos olyan nyelvi alakzat emelkedett ki a

szövegből, amelyeken az anyanyelven olvasó figyelme valószínűleg könnyen átsiklik. Ami az anyanyelvű olvasónak vélhetően már csak „halott metafora”, az egy idegen nyelvi közegből érkezett befogadónak még a maga eredeti frissességében jelenik meg. Számomra nagy felfedezést jelentett Shakespeare költői nyelvének páratlanul gazdag képvilága. Néhány évtizeddel ezelőtt kiváló tudósok, mint Caroline Spurgeon, G. Wilson Knight, L. C. Knights és Wolfgang Clemen kimutatták, hogy az alkotói életműben mi mindenre deríthet fényt a képalkotás vizsgálata.

Eleinte az ismétlődő és állandóan visszatérő képek, szimbólumok sokaságára lehetünk figyelmesek. Minél mélyebbre ásunk, annál inkább egy, a mi világunknak talán meglepő, szimbolikus univerzummal találjuk szembe magunkat. Személy szerint engem az időről alkotott képek gazdag kaleidoszkópja kápráztatott el. Shakespeare-nél ugyanis nemcsak a „kizökkent időről” olvashatunk, hanem a „faló” vagy „pusztító”, a „rothadó” vagy „beérő”, a „nemző” és „szülő”, sőt még a „kinyilatkoztató” időről is.

A *Troilus és Cressida*ban Ulysses mondja e felejthetetlen szavakat (III.3.145–174):

„Zsákot hord hátán az idő, uram
S morzsát koldul a feledésnek, a
Hálátlanságnak, az iszonyú szörnynek
A morzsák, a múlt jótettek, mind lenyelve,
Mihelyt megtörténtek, felejtve, már
Születésükkor [...]
Mert az Idő, mint a mai vendéglős,
Lanyhán rázza a távozó kezét,
S tárt karral, mintha repülni akarna,
Öleli az érkezőt: mosoly az
»Isten hozott«, sóhaj az »Istenáldja.«”

(Ford. Szabó Lőrinc)

1981-ben hosszabb tanulmány formájában kíséreltem meg Shakespeare képalkotásából az időkonceptiót kikövetkeztetni. Arra az eredményre jutottam, hogy a drámák organisztikus időszemlélete a ciklikus időfelfogás hagyományához áll közelebb (FABINY 1982). Úgy véltem, hogy egy saját metaforával, az „időkerék” képével megragadhatom a lényegét. Mondanivalóm summázására akkor egy ábrát is készítettem, amelyen érzékeltetni kívántam, hogy a reneszánsz analogikus gondolkodásnak megfelelően az idő szubsztanciája a természetben, ritmusa a zenében, perspektívája pedig a történelemben fedezhető fel. E kerék mozgatói a szükségszerűség, emberi részről pedig a remény. Elkészülve a diagrammal, megmutattam azt testvéremnek is, aki úgy vélte, hogy ábrámba a homokórát is belerajzoltam. Észrevétele meglepett, hiszen bennem nem is tudatosult, hogy ezt tettem. Hónapokkal később meglepetésem még inkább fokozódott; ugyanis számtalan, az általam megrajzolt ábrához hasonló

diagrammal találkoztam, azok az ábrák azonban még a reneszánsz idején születtek. Ez idő tájt találtam magam először szembe azzal, amiről az egyetemi éveim alatt sohasem hallottam: az ikonográfiával és az emblémairodalommal. Noha művészi szempontból egyenetlen jelenség ez, mégis nagy élmény volt annak a fölfedezése, hogy a shakespeare-i képalkotás és a korabeli emblémairodalom mögött ugyanaz a szimbolikus tudat húzódik meg, és jó érzés megérteni ennek az elfelejtett szimbolikus nyelvnek az üzenetét.

Bibliográfia

- BRETT, R. L.: *An Introduction to English Studies*. Edward Arnold, London, 1987.
- FABINY Tibor: Ripeness is All The Wheel of Time as a System of Imagery in Shakespeare's Dramas. In: *Papers in English and American Studies*. Vol. 2. Szeged, 1982. 153–193. o.
- FABINY Tibor (szerk.): *Shakespeare and the Emblem. Studies in Renaissance Iconography and Iconology*. Szeged, JATE, 1984.
- FRYE, Northrop: *Kettős tükör. A Biblia és az irodalom*. Európa, Budapest, 1996.
- FÜST Milán: *Látomás és indulat a művészetben*. Magvető, Budapest, 1963.
- GOMBRICH, E. H.: *Studies in the Art of the Renaissance*. Vol. 2. *Symbolic Images*. Phaidon, London, 1972.
- HAMVAS Béla: Poeta sacer. In uő: *A láthatatlan történet*. Egyetemi Nyomda, Budapest, 1943.
- LEWIS, C. S.: *The Discarded Image. Studies in Medieval and Renaissance Literature*. Cambridge University Press, Cambridge, 1966.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm: *A tragédia eredete vagy görögség és pesszimizmus*. Ford. és bev. Fülep Lajos. Franklin Társulat, Budapest, 1910. /Filozófiai Írók Tára 23./
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm: *Túl az erkölcs világán*. Ford. Vályi Bódog. Bev. Henri Lichtenberger. Athenaeum Kiadó, Budapest, 1907.
- PANOFSKY, Erwin: *Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*. Harper&Row, New York, 1962.
- RICOEUR, Paul: Az interpretációk konfliktusa. In: Fabiny Tibor (szerk.): *A hermeneutika elmélete*. JATEPress, Szeged, 1998. 139–167. o. /Ikonológia és műértelmezés 3./
- RICOEUR, Paul: *Symbolism of Evil*. Beacon Press, Boston, 1967.
- TAKÁCS Ferenc: *T. S. Eliot a költői nyelvhasználatról*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1978.
- WARBURG, Aby: *Pogány-antik jóslatok Luther korából*. Helikon, Budapest, 1986.
- WILLEY, Basil: *The Seventeenth Century Background*. Chatto and Windus, London, 1949.

A BÁRÁNY MINT TIPOLOGIAI SZIMBÓLUM

Közismert, hogy a bárány a kereszténységnek, a Bibliának s még közelebbről Jézus Krisztusnak a szimbóluma. Az *agnus dei*, Isten báránya a keresztény ikonográfia legközismertebb motívuma. Tanulmányunk első két részében a bibliai bárányszimbólum jelentését tárjuk fel; a harmadik részben Szardeszi Melitónnak, a 2. században élt görög apologetának *A Páskáról* írt költeményét értelmezzük; a negyedik részben a *Gyöngy (Pearl)* című tizennegyedik századi angol költemény báránymotívumát elemezzük; végül az ötödik részben egy tizenötödik századi flamand festmény példája nyomán vizsgáljuk a bárányszimbolikát.

Az újszövetségi báránymotívum és annak ószövetségi tüposzai

A báránynak az egyház liturgiájában kitüntetett szerepe van, az *Agnus Dei* a nyolcadik század első felétől része a katolikus egyház miséjének. Talán ezért is meglepő, hogy a bárány (*ho amnosz*) szóval a szinoptikus evangéliumokban egyáltalán nem találkozunk, csak a juh (*to probaton*) elnevezéssel. János evangéliumában is csak kétszer fordul elő az *amnosz* kifejezés: Jn 1,29-ben: „*Íme, az Isten báránya, aki hordozza a világ bűnét!*”, majd Jn 1,36-ban. Az Apostolok cselekedeteiben (8,32) Fülöp apostol Ézs 53,7–8-at magyarázza az etióp kincstárnoknak: „*Amint a juhot (to probaton) levágni viszik, és amint a bárány (ho amnosz) néma a nyírója előtt, úgy nem nyitja meg a száját.*” Az *amnosz*sal harmadszor Péter apostol első levelében találkozunk (1,18–19): „*nem veszendő dolgokon, eziüstön vagy aranyon váltattatok meg atyáitoktól örökölt hiábavaló életmódotokból, hanem drága véren, a hibátlan és szeplőtlen báránynak (amnosz), Krisztusnak a vérén.*”

Van azonban egy másik szó is a bárányra az Újszövetségben, a *to arnion*, amely fiatal bárányt, báránykát jelent. Jn 21,15-től eltekintve – „*Legeltesd az én bárányaimat!*” – csak a Jelenések könyvében találkozunk vele, ahol huszonkilencszer fordul elő, s ebből huszonnyolc esetben Krisztusra (Jel 5,6–13; 6,1.16; 7,9–10.14.17; 12,11; 13,8; 14,1.4.10; 15,3; 17,14; 19,7.9; 21,9.14.22–23.27; 22,1.3), egy esetben (13,11) az Antikrisztusra vonatkozik: „*amely hasonló volt a Bárányéhoz.*”

Honnan is ered az Újszövetség bárányszimbóluma? Egyértelműen az Ószövetségből. A bárány egyike azon lényeges szimbólumoknak, amelyek a keresztény Szentírás Ó- és Újszövetségének szerves egységét jelzik. Amíg a modern teológiában több kísérlet is irányult arra, hogy a két szövetséget tartalmilag, teológiailag elválasszák egymástól, addig a Biblia nyelvi, képi, metaforikus szövete szívósan tartja ezt az egységet, és ellenáll bármiféle szétválasztást igénylő tendenciának.

A bárányszimbolizmus négy ószövetségi forrását említhetjük meg: 1. az áldozati kos mint a helyettes áldozat előképe; 2. a páskabárány mint a szabadtítás jele; 3. a szenvedő szolga mint az ártatlan áldozat; 4. és a mindezzel funkcionális hasonlóságot hordozó bűnbak mint a bűn elvitelének szimbóluma.

Az áldozati kos mint a helyettes áldozat előképe

A kos áldozati szerepével viszonylag korán találkozunk, 1Móz 22-ben olvashatjuk Ábrahám és Izsák történetét. Isten próbára tette Ábrahámot, amikor azt kérte tőle, hogy egyszerűen fiát áldozza fel neki égőáldozatul. Három napig tart, amíg elérnek Móríjjá hegyére: az áldozathoz szükséges fát Ábrahám Izsák hátára teszi, s miközben kettesben haladnak, Izsák hiányolja az áldozathoz szükséges bárányt. Ábrahám azt feleli, hogy Isten majd gondoskodik áldozatnak való bárányról. Istennek engedelmeskedve Ábrahám megkötözi Izsákot, és már veszi a kést, amikor az Úr angyala a mennyből kiált neki, hogy Isten csak próbára tette a hitét.

„Akkor fölemelte Ábrahám a tekintetét, és meglátta, hogy ott van egy kos, szarvánál fogva fönkakadva a bozótban. Odament Ábrahám, fogta a kóst, és azt áldozta fel égőáldozatul a fia helyett.”
(1Móz 22,13)

Vanyó László írja, hogy a zsidók már a Krisztus előtti 1. században megemlékeztek a húsvét ünnepén Ábrahám áldozatáról, a naponkénti reggeli és esti bárányáldozatot is innen vezették le. A Jubileumok könyve szerint (17,15; 18,3) Ábrahám is niszán 14-én mutatta be áldozatát, s az egyházatyáknál a feláldozott kos úgy lett szimbólum, hogy 1Móz 22-t összekapcsolták Ézs 53,7-tel (VANYÓ 1988, 202–203. o.). A tanulmány második részében részletesen foglalkozunk majd a 2. századi szárdiszi püspöknek a páskabárányról írt gyönyörű költeményével, most azonban Melitón egy másik töredékéből idézünk:

„Az igaz Izsák helyett a kos jelent meg leölésre, hogy megoldódjanak Izsák kötelékei. A kos leölése megváltotta Izsákot. Így mentett meg minket is az Úr megölése árán: megkötözve feloldozott, és feláldozva megváltott minket [...]. Valóban bárány volt az Úr, mint a kos, melyet Ábrahám látott Szabek bokrán fennakadva. A bozót a keresztet jelentette, az a hely pedig Jeruzsálemet, és a bárány az Urat, akit megkötöztek a leölésre.”
(MELITÓN 1984, 554. o.)

A páskabarány mint a szabadítás szimbóluma

A 2Móz 12-ben leírt páskabarány az, amelyet az Úr rendelt el választott népének az Egyiptomból való szabadulás emlékére. Az Örökkévaló Egyiptomot rettenetes büntetésekkel sújtja, a tíz csapás közül a legsúlyosabb az utolsó, amelyikben Isten pusztító angyala az összes egyiptomi elsőszülöttet megöli. Isten azonban választott népének menekülési lehetőséget ígér: elrendeli a húsvéti bárány leölését. Minden zsidó családnak vásárolnia kell egy hibátlan, egyévesnél nem idősebb hím bárányt, amelyet a hónap tizennegyedik napján le kell ölni, csontját nem szabad eltörni, s a leölt bárány vérével a két ajtófélfát és a szemöldökfát kell megjelölni. A tűzön sült bárányhúst kovásztalan kenyérral és keserű füvekkel kell elfogyasztani. Az Úr megígéri, hogy azon az éjszakán, amikor pusztító angyala minden egyiptomi elsőszülöttet megöli, a vérrel megjelölt házakat elkerüli a csapás, és a választott nép elsőszülöttei megmenekülnek. Innen származik az angol „Passover” elnevezés, amely arra utal, hogy az öldöklő angyal elkerüli – „passes over” – a vérrel meghintett otthonokat. Az Úr rendelkezése, hogy az ő szabadításának napjára nemzedékről nemzedékre emlékezzenek. A páska és a kovásztalan kenyerek ünnepe az első (március/április) hónap 14. és 15. napjára esik (3Móz 23,4–8).

A szinoptikus evangéliumok az utolsó vacsorát mint a páskavacsorát, a kovásztalan kenyerek első napját írják le. Lukács evangélista külön hangsúlyozza, hogy Jézus szenvedése előtt akarta velük megenni a húsvéti vacsorát (Lk 22,15). János evangélistánál viszont a páskabarány leölésével Jézus halálának pillanata esik egybe, niszán hó 14-én délután három órakor. A katonák Jézus lábszárcsontját – akárcsak a törvény szerint a páskabarány lábát – nem törték el: *„ezek pedig azért történtek meg, hogy beteljesedjék az írás: »Csontja ne töressék meg.«”* (Jn 19,36)

Pál apostol a korinthusiakhoz írt első levelében írja: *„Takarítsátok ki a régi kovászt, hogy új tészttá vá legyetek, hiszen ti kovásztalanok vagytok, mert a mi húsvéti bárányunk, a Krisztus, már megáldoztatott.”* (1Kor 5,7) Ahogyan tehát a zsidóknak hat napon át kovásztalan kenyeret kellett enni és mindent eltakarítani, hogy házukban ne találtassék kovász, Krisztus egyházában is rendnek és tisztaságnak kell lennie, különösen is azért, mert a hívők Krisztusért bűnbocsánatot nyertek, azaz kovásztalannak találtak. Azért kovásztalanok a hívők, mert *„a mi húsvéti bárányunk megáldoztatott”*. 2Móz 12-ben olvastuk a páskabarányról, hogy *„az Úr páskája ez”* (2Móz 12,11), tehát a húsvéti páskabarány az Isten báránya, az eszköz, amellyel Isten hozott áldozatot az emberért. Az ember nem tudja kiengesztelni Istent, csak Isten képes áldozatot hozni az emberért. Csak az ártatlan bárány, a fiú feláldozása hozhat szabadulást, megváltást az emberi nemnek. Miként a bárány vére az egyiptomi szabadulást szolgálta és Isten ítéletét – az öldöklő angyalt – elfordította a zsidókról, úgy az Úr Jézus vére megszabadított a bűn rabságából, és Isten ítéletét elfordította rólunk. Innen származik a hívők „kovásztalansága” és szentsége.

A szenvedő szolgál mint az ártatlan áldozat szimbóluma

Jeremiás próféta önmagáról írta: „*én pedig olyan voltam, mint a vágóhídra hurcolt gyanútlan bárány*” (Jer 11,19). Ézsaiás próféta könyvében olvassuk az úgynevezett Ebed Jahve-énekeket az Úr szenvedő szolgáljáról. „*Amikor kínozták, alázatos maradt, száját nem nyitotta ki. Mint a bárány, ha vágóhídra viszik, vagy mint a juh, mely némán tűri, hogy nyírják, ő sem nyitotta ki száját.*” (Ézs 53,7) Az Apostolok cselekedeteiben (8,26–40) található Fülöp és az etióp kincstárnok története. Az etiópok királynőjének udvari főembere Jeruzsálemből hazatérve hintóján Ézsaiás próféta tekercsét olvasta. Itt hangzik el Fülöp kérdése: „*Érted is, amit olvasol?*” Az etióp kincstárnok válasza: „*Hogyan érthetném, amíg valaki meg nem magyarázza?*” A szakasz, amelyet az udvari főember olvasott, éppen Ézs 53,7 volt: „*Amint a juhok levágni viszik, és amint a bárány néma a nyírója előtt, úgy nem nyitja meg a száját.*” A prófécia azonosítása történik meg: Fülöp Jézust hirdette ebből a szakaszból. Az udvari főember megértette és elfogadta Fülöp magyarázatát, megvallotta, hogy Jézus Krisztus az Isten Fia, s amikor vízhez értek, megállította hintóját és megkeresztelkedett. Fülöpöt elragadta a lélek, s az etióp kincstárnok örvendezve haladt tovább az útján.

Mint látható a fenti idézetekből, az Újszövetség az ártatlan bárányként leolt szenvedő szolgát, a szomorúság emberét Krisztussal azonosítja.

A nagy engesztelési nap bakja mint a bűn elvitelének a szimbóluma

Keresztelő János szerint a báránynak sajátos szerepe, funkciója van: „*Íme, az Isten báránya, aki hordozza a világ bűnét!*” (Jn 1,29) Keresztelő János a bárány képét egy olyan ószövetségi állat képével kapcsolja össze, amelynek az volt a feladata, hogy hordozza, elvigye Izrael népének a bűneit. Ez az állat pedig a bak, a bűnbak, amelynek az ószövetségi áldozati rendszerben kitüntetett szerepe volt. A nagy engesztelési nap (Jom Kippur) minden esztendő hetedik (szeptember/október) hónapjának 10. napjára esett, öt nappal a sátoros ünnep előtt ünnepelték. A bűnbánat, a böjtölés, a teljes nyugalom napja volt ez. Az ünnepnap rituáléjának részletes leírását 3Móz 16,2–34-ben olvashatjuk.

Az évnek ezen az egyetlen napján léphetett be a főpap a szentek szentjébe. A főpap először alaposan megmosakszik, majd fehér gyolcsruhába öltözik: először önmagáért, majd a népért és végül a szent helyért mutat be engesztelési áldozatot. Önmagáért és háza népéért egy bikát áldoz, majd egy kost mutat be égőáldozatul. Népeért két kecskebakot mutat be vétekáldozatul és egy kost égőáldozatul. A két kecskebak között sorsot vet, az egyik jut Jahvének áldozatul, a másik pedig Azázélé, a pusztai démoné lesz. Tehát először a bikát vágja le saját vétekáldozataként, majd parazsat vesz az Úr oltáráról, s ezzel a parázssal és illatos fűszerekkel belép a szentek szentjébe, a fűszereket a tűzre szórja, s ez a füst eltakarja az Úr jelenlétét. A bika véreből az ujjával egyszer a fedél keleti része felé, hétszer pedig eléje hint. Ezután következik a bak levágása a népért való engesztelésként, ám a bak vérének már a fedélre hinti, így megtisztul a szent hely.

Miután a szentek szentjéből kijön a pap, veszi az Azázélnak sorsolt bakot, a nagy égőáldozati oltár elé vezeti, s mindkét kezét az élő bak fejére téve megvallja fölötté Izrael minden bűnét és hitszegését, majd kivezetteti és szabadjára engedi a pusztában, így a bűn visszamegy oda, ahonnan jött. Ezt követően a pap újra megmosakszik, a gylcsruhát leveti, díszes főpapi öltözetet vesz fel, s hozzálát a nép égőáldozatának elkészítéséhez.

Az Újszövetségben a Zsidókhoz írt levél von párhuzamot a nagy engesztelési nap rituáléja és Krisztus engesztelő áldozata között. A nagy engesztelési áldozatot Krisztus áldozatának előképeként látja, ám Jézus – mivel ő maga az áldozat – nem bikák és bakok, hanem a saját vérével ment be a szentélybe (Zsid 9,12), hogy engesztelést szerezzen, s ez nem szorul évenkénti megismétlésre. Krisztus nem a földi, hanem a mennyei sátorba lépett be, nem az Ó-, hanem az Újszövetség közbenjárójaként. Tehát az Újszövetség szerint Jézus maga a bűnbak, aki – miképp az Azázélnak szánt kecskébak – elviszi a nép bűneit.

Az apokrif iratok közül a Barnabás-levél 7. része azonosítja egyértelműen a nagy engesztelési nap két bakját Jézus eljövendő szenvedésének előképeként (VANYÓ 1980, 230. o.).

A bárány szimbóluma a Jelenések könyvében

Utaltunk már arra, hogy a Jelenések könyvében huszonkilencszer fordul elő a báránka (*to arnion*) kifejezés. A Jelenések könyve hangsúlyozza, hogy ennek a báránynak szarva is van. Lássuk, milyen szerepeket tölt be a Bárány a Jelenések könyvében!

A Bárány győzelme

Először az ötödik fejezetben találkozunk vele. Az előzőekben, amikor János apostol bepillantást nyerhetett a mennybe, meglátta az örökkön-örökké élő Úr trónusát, a huszonnégy fehér ruhában ülő vént, a négy élőlényt, akik szünet nélkül, éjjel és nappal dicsérték a Teremtőt. Csak ezután pillantja meg a trónon ülő kezében a könyvet, amely hét pecséttel volt lepecsételve. Elhangzik az ünnepélyes kérdés: „*Ki méltó arra, hogy felnyissa a könyvet, és feltörje pecsétjeit?*” Döbbenetes csend a válasz: sem a mennyben, sem a földön, sem a föld alatt nem találtatott senki, aki felnyithatná a könyvet és beletekinthebbe. Jánost annyira megrázza a tragikus élmény, hogy senki sem méltó a pecsétek feltörésére, hogy sírva fakad. Ekkor az egyik vén szájából elhangzik a vigasztaló szó: „*Ne sírj! Íme, győzött az oroslán a Júda törzséből, a Dávid utódja, és felnyitja a könyvet és hét pecsétjét.*” S mi feszült várakozással tekintünk egy erőteljes oroslán érkezése felé, de helyett valami egészen mást látunk: „*...a vének között ott áll a Bárány: olyan volt, mint akit megölték; hét szarva volt, és hét szeme...*” Az erőteljes oroslán helyett egy megölt bárányt látunk, aki azonban mégis él: „*A Bárány odament, és átvette a könyvet a trónuson ülő jobb kezéből...*” Ebben az ünnepélyes,

katartikus pillanatban meghalljuk a négy élőlény és a huszonnégy vén hárfával kísért énekét:

*„Méltó vagy arra, hogy átvedd a könyvet,
és feltörd annak pecsétjeit,
mert megöletted és véreddel vásároltad meg őket Istennek
minden törzsből, minden nemzetből és népből;
és királlyá és papokká tetted őket a mi Istenünknek,
és uralkodni fognak a földön.” (Jel 5,9–10)*

Majd felhangzik az angyalok kórusa: *„Méltó a megöletett Bárány...”,* és végül minden mennyei, földi és föld alatti teremtményé:

*„A királyi széken ülő és a Bárányé
az áldás és tisztesség, a dicsőség és a hatalom
örökkön-örökké!” (Jel 5,13b)*

A Bárány haragja

Eme impozáns jelenet után a Bárány megkezdi a pecsétek feltörését: az első pecsét feltörése után egy fehér lovast, a második után egy veres lovast, a harmadik után egy fekete lovast látunk, a negyedik után pedig egy fakó lovon a Halál jelenik meg. Az ötödik pecsét után az oltár alatti mártírok hangját haljuk, s a hatodik pecsét felnyitásakor a végítélet kozmikus katasztrófája jelenik meg. Az előző fejezetben a szelíd, ártatlanul leölt Bárányt láthattuk, itt pedig a „Bárány haragjáról” olvasunk. Minden földi király és gazdag így kiált a hegyekhez és a sziklákhöz: *„Essetek ránk, és rejtsetek el minket a királyi trónuson ülő arca előtt, és a Bárány haragja előtt, mert eljött az ő haragjuk nagy napja, és ki állhat meg?” (Jel 6,16)*

A Bárány vére, és akik megfehéřítették benne a ruháikat

Mielőtt a Bárány feltörné a hetedik pecsétet is, és mielőtt elhangozna a hét trombitaszó, a hetedik fejezetben egy közbeékelt látomást kapunk: az elpecsételtekről. Ők állnak a trónus és a Bárány előtt fehér ruhában, kezükben pálmaágakat tartanak, és a Bárányt és az Istent dicsérik örökkön-örökké. Ismét egy drámai dialógus kezdődik. Az egyik vén teszi fel a költői kérdést: *„Kik ezek a fehér ruhába öltözöttek, és honnan jöttek?”* János visszaadja a választ: *„Uram, te tudod.”* És felhangzik az ünnepélyes válasz:

„Ezek azok, akik a nagy nyomorúságból jöttek, és megmosták ruhájukat, és megfehéřítették a Bárány vérében. Ezért vannak Isten trónusa előtt, és szolgálják őt éjjel és nappal az ő templomában, és a trónuson ülő velük lakik. Nem éheznek és nem szomjaznak többé, sem a nap nem tűz rájuk, sem semmi más hőség, mert a Bárány, aki középen a trónusnál van, legelteti őket, elvezeti őket az élet vizének forrásaihoz, és az Isten letöröl szemükről minden könnyet.” (Jel 7,14–17)

Két sajátos paradoxonnal is találkozunk itt: hogyan is lenne lehetséges logikailag, hogy valaki megmossa és megfehérintse ruháját a Bárány vérében? Miként lehetséges az, hogy a Bárány nem legel, hanem legeltet? E paradoxonok hordozzák a keresztény hit lényegét. Csakis azáltal születhetünk újjá, csak akkor kapunk tiszta, fehér ruhát, ha megértjük és elfogadjuk Krisztus érettünk hozott véres áldozatát. A földön e megtörtetett testből eszünk – „legelünk” – és e kiontott vérből iszunk, s a mennyben továbbra is ő legeltet bennünket.

A Bárány harca

A Jelenések könyvének második felében a Bárány és a sárkány (vagy fenevad) harcáról olvasunk. A tizenkettedik fejezetben azt látjuk, hogy a mennyben kozmikus méretű harc dül Mihály és a sárkány között, de ez a sárkány levettetett a mennyből a földre, mert „[l]egyőzték őt a Bárány vérével és bizonyágtételük igéjével azok, akik nem kímélték életüket mindhalálíg”.

A tizenharmadik fejezetben két fenevadról olvasunk: az egyik a tengerből jön fel, és a szentek ellen hadakozik, és ezt a fenevadat mindenki imádni fogja, akinek a neve nincs beírva „a megöletett Bárány életkönyvébe a világ kezdete óta”. A másik fenevad a földből jön ki, s meglepő módon külsőleg hasonlít a Bárányhoz, de úgy beszél, mint a sárkány. A Sátán lényege az imitáció, az utánzás azért, hogy megtévessze a föld lakosait.

A tizenhetedik fejezetben olvassuk, hogy e föld királyai – a „tíz szarv” – a fenevaddal együtt egy órára királyi hatalmat kapnak, s erejüket és hatalmukat a fenevadnak ajánlják fel, s ezek „a Bárány ellen fognak harcolni, de a Bárány legyőzi őket, mert uraknak Ura és királyoknak Királya”.

A Bárány éneke

A tizennegyedik fejezet egyszerre tár elénk vizuális és akusztikai élményt. Látjuk a Sion hegyén álló Bárányt a száznegyvennégyezer szűzzel, akik követték őt, akik áron vétettek meg „az emberek közül első zsengeül az Istennek és a Báránynak, és szájukban nem találtak hazugság”. Közben halljuk a nagy vizek zúgását és a hárfák hangját, miközben ezek a szűzek új éneket énekelnek.

A tizenötödik fejezet szól arról, hogy akik legyőzték a fenevadat, az üvegtengernél állnak Isten hárfáival, és Mózes és a Bárány énekét éneklik. Jogosan kérdezhetjük: mi köze van Mózesnek a Bárányhoz? Ha megfigyeljük a Bárány győzelmét megelőző hét csapást (Jel 15,1–8; 16,1–21), könnyen észrevehetjük, hogy ebből hat feltűnően emlékeztet az egyiptomi csapásokra (2Móz 7,17–12,34). A gonosz fáraó az Antikrisztusnak, a Vörös-tenger az üvegtengernek, Mózes pedig ily módon a Báránynak az előképe, típusa. Amiképpen Mózes kiszabadította Izrael népét az egyiptomi fogságból, a Bárány vére ugyanúgy szabadította meg az emberi nemet a bűn rabságából. Így már érthető, hogy Mózes és a Bárány éneke egyformán győzelmi ének: a teremtő és a szabadító Isten dicsérete:

„Nagyok és csodálatosak a te műveid,
mindenható Úr Isten,
igazságosak és igazak a te utaid,
népek királya.” (Jel 15,3)

A Bárány menyegzője

Amint a Jelenések könyvének vége felé közeledünk, egyre erősödik a győzelmi hang. A tizenkilencedik fejezetben immáron egy hatalmas sokaság nagy vizek zúgásához hasonló hangja zengi:

„Örüljünk és ujjongjunk, és dicsőítsük őt, mert eljött a Bárány menyegzője, felkészült menyasszonya, és megadatott neki, hogy felöltözzék fényes, tiszta gyolcsba [...]. Boldogok, akik hivatalosak a Bárány menyegzőjének vacsorájára!” (Jel 19,7.9)

A Biblia Isten és az ő népe közötti kapcsolatot a vőlegény és a menyasszony, illetve a férj és a feleség közötti kapcsolattal ábrázolja. E jegyességi, illetve házassági kapcsolatban mindig Isten vagy Krisztus jelenik meg férfiúi szimbólumként, hiszen ő a kezdeményező, és a nép, illetve az egyház a nő, az asszony szimbólumában jut kifejezésre. E jegyességi vagy házassági kapcsolatban mindig a férfi a hűséges, a nép, az egyház nemegyszer hűtlenné, azaz paráznává válik. A tizenkettedik fejezetben a gyermeket szülő asszonyt, az igaz egyházat a sárkány üldözőbe veszi, de a föld segítségére siet. A hűtlenné vált, eltorzult egyház a „nagy parázna” képében jelenik meg a tizenhetedik fejezetben: ez az asszony skarlátvörös ruhában ül a fenevadon, és „részeg a szenteknek és Jézus vértanúinak véréből”. Akik viszont megmosták ruháikat, és megfehéřítették azt a Bárány vérében, azok tiszta gyolcsruhát öltenek, és készek a szerelmi kapcsolat beteljesedésére, a nagy menyegzőre. Pál apostol az Efezusi levél ötödik részében a férfi és a nő közötti házasságot Krisztus és az ő egyháza közötti kapcsolathoz hasonlítja:

„Férfiak! Úgy szeressétek feleségeteket, ahogyan Krisztus is szerette az egyházat, és önmagát adta érte, hogy a víz fürdőjével az ige által megtisztítva megszentelje, így állítja maga elé az egyházat dicsőségben, hogy ne legyen rajta folt vagy ránc vagy bármi hasonló, hanem, hogy szent és feddhetetlen legyen.” (Ef 5,25–27)

A Bárány felesége: az új Jeruzsálem

A Jelenések könyvének végén (Jel 21–22) a Bárány hitveséül választott nő és a szent város, a mennyei Jeruzsálem egy és ugyanaz. Az asszony tehát: város. A parázna asszony Babilon volt, a megtisztult, folt és ránc nélküli asszony pedig az új Jeruzsálem. A város falának tizenkét alapkövén a Bárány tizenkét apostolának neve olvasható. Ebben a városban nincs külön templom, mert az Úr és a Bárány annak temploma; itt napra sincs szükség, mert Isten dicsősége s annak lámpása, a Bárány világít. Ebbe

a városba csak azok juthatnak be, akiknek a neve be van írva a Bárány életkönyvébe. Ebben a városban az Isten és a Bárány trónusából ered az élet vizének folyója, s itt található az élet fája. Ebben a városban nem lesz többé könny, halál, fájdalom.

A bárány szimbolizmusa Szardeszi Melitón görög apologéta páskáról írt költeményében

A bárány szimbolizmusának és a keresztény tipológiának egyik legkorábbi és legszebb dokumentuma a 2. században élt szardeszi püspöknek, Melitónnak a *Peri Paszkha* (A húsvétról) szóló költeménye. Eusebiosz egyháztörténetéből tudjuk, hogy Melitón azon ázsiai püspökökhöz tartozott, akik a római püspökkel szemben is ragaszkodtak ahhoz, hogy a páskát nem a Róma által előírt vasárnapon, hanem ugyanazon a napon kell megünnepelni, mint a zsidók, vagyis niszán hó 14. napján (EUSEBIOSZ 1983, 232. o.). Eusebiosz Melitónt „eunuch”-nak nevezi, de ez valószínűleg szüzességére utal. Műveinek listáját szintén Eusebiosztól ismerjük (EUSEBIOSZ 1983, 181. o.).

Homiletikus költeményét, a *Peri Paszkhat* csak 1936 óta ismerjük (HALL 1973, XIII. o.). A 105 szakaszból álló elbeszélést Stuart George Hall alapján a következő módon tagolhatjuk (HALL 1973, XXII–XXIII. o.):

- I. könyv: A páskáról szóló elbeszélés és annak értelmezése (1–45)
 1. Prológus: a páska misztériuma (1–10)
 2. A páska eseményei előremutatnak az evangéliumra (11–45)
 - a) A páska elrendelése (11–15)
 - b) Az egyiptomi elsőszülöttek meggyilkolása (16–29)
 - c) Miért menti meg a Bárány vére Izraelt? (30–33)
 - d) Az ószövetségi misztérium a művészi alkotás felől nézve (34–38)
 - e) A modell beteljesedése
 - i. A törvény és a nép (39–43)
 - ii. A páskaáldozat (44–45)
- II. könyv: A páska jelentése
 1. Mi is a páska tartalma? (46–65)
 - a) Bevezető (46–47)
 - b) A szenvedő lény
 - i. Az ember teremtése és bűnbeesése (47–48)
 - ii. Az ember eltorzulása a bűn alatt (49–53)
 - iii. Az ember megosztója, a halál (54–56)
 - c) Aki az emberrel szenved
 - i. Az Úr szenvedéseinek ószövetségi előképei (57–60)
 - ii. Az ószövetségi prófécia ról (61–65)

2. Az Úr eljövetele és megváltó műve (66–105)
 - a) Az Úr eljövetele, szenvedése, felmagasztalása mint megmentő páska (66–71)
 - b) Izrael bírálata Krisztus halála miatt
 - i. Mert meggyilkolta a jótevő Krisztust (72–80)
 - ii. Mert nem ismerte fel Izrael Istenét (81–86)
 - iii. A hálátlanságáért (87–91)
 - iv. A pogányok ellenpéldája (91–92)
 - c) Izrael bűne és büntetése
 - i. A keserű füvek mint jel (93)
 - ii. A nyilvános istengyilkosság szörnyű bűne (94–98)
 - iii. Ebből következik Izrael pusztulása (99)
 - d) Krisztus győzelme és felmagasztalása
 - i. Győzelme a halál felett (100–102)
 - ii. Megváltása minden ember számára szól (103)
 - iii. Dicsősége és érdeme (104–105)

A prologus és az első könyv végén (10. és 45. szakasz), illetve a 65. szakaszban doxológia foglalja össze a korábban elmondottakat. Stilisztikai szempontból a korai keresztény széppróza egyik legkiválóbb alkotásaként tarthatjuk számon e művet. A költemény számos retorikai eszközt (kérdés, felkiáltás, antitézis, parallelizmus, anafora, oximoron stb.) alkalmaz. Alexandriai Kelemen saját „A húsvétról” írt költeményét is Melitón munkája inspirálta (EUSZEBIOSZ 1983, 182. o.).

A homíliát végeredményben az Exodus 12-ről szóló keresztény *midrás*nak is nevezhetjük. Melitón a juh (*to probaton*), illetve a bárány (*ho amnosz*) feláldozását „misztériumnak” nevezi. Melitón a „költői szentbeszédben” a hallgatóságát „szereitemnek” nevezi (*hoi agapétoi*), s meg akarja értetni velük, mi a különbség a régi és az új, az ideiglenes és az örök, a halandó és a halhatatlan, a törvény (*nomosz*) és az ige (*logosz*), a bárány és a fiú, azaz az előkép (*tüposz*) és a kegyelem (*kharisz*), illetve az előkép (*tüposz*) és az igazság (*alétheia*) között. Melitón mindvégig egyértelműen a tipológiai szimbolizmus logikájával érvel.

„Mert a törvény régi,
de új az Ige,
mulandó az előkép,
a kegyelem viszont örök,
a bárány romlandó,
romolhatatlan azonban az Úr,
aki leöletett mint bárány,
s feltámadt mint Isten.
Ugyan mint „juh vitetett leöletésre”,
de nem juh volt,
s mint „szótlan bárány”,

de nem bárány volt.
Az kép (*tüposz*) volt,
most azonban megvan az igazság (*alétheia*).”

(7. versszak, saját ford.)

A prolóógus után következik az a rész (11–45. szakasz), amelyben Melitón elmagyarázza, hogy az Úr miért rendelte el az ő pászkáját (2Móz 12,1), s hogy mindez miképpen mutat előre az evangéliumra.

„Mondd meg, angyal, mi ijesztett meg,
a juh leölése
vagy az Úr élete,
a Bárány halála
vagy az Úr előképe,
a bárány vére
vagy az Úr lelke?”

(31–33. szakasz)

A misztérium magyarázata közben Melitón arról beszél, hogy mindennek, ami valóra vált, előképe van, s az Úr először mindig hasonlatot (*parabolé*), vázlatot formáz, amely majd a véglegesre utal. Valószínűleg Melitón az első keresztény szerző, aki Istent „művészként” jeleníti meg, aki először „modellt” (*tüposz*) készít „viaszból, agyagból vagy fából”.

„Mindegyiknek megvan a maga ideje.
A modellnek (*tüposz*) is megvan a saját ideje,
az anyagnak is megvan az ideje. Te az igazság képét
mintázod. Az anyagot azonban te szolgáltatod a műhöz.
Azért kívánod, mert a jövődő képét pillantod meg benne.”

(36–38. szakasz)

Krisztus és az egyház eljövételével azonban beteljesedett a szimbólum, valóság lett a minta, ami egykor drága és becses volt, az most már fölöslegessé vált:

„Miután az egyház létrejött,
s elöl járt az evangélium,
kiüresedett a minta, az igazságnak adta át erejét,
[...]
az evangélium fényében így teljesedett be a törvény,
[...]
Értéke volt egykor a bárány leölésének,
fölösleges immár az Úr lelke által.

Drága volt a szótlan bárány,
de értéktelen most már a szeplőtlen Fiú által.”

(42–44. szakasz)

A II. rész első felében Melitón a páska értelmét és megvalósítását magyarázza meg. Megtudjuk, hogy a „szenedésből” (*pathain*) származik a páska szó (*paszkhein*). Megtanítja azt is, hogy ki szenved, s azt is, hogy ki az, aki a szenvedővel együtt szenved (*szümpathon*). Ezután a teremtés és a bűnbeesés leírása következik, s annak érzékletes megjelenítése, hogy a bűn és a kárhozat miképpen uralkodott el a földön. Az embert „megosztotta a halál”, a halál árnyéka fogságban tartotta, s ezért kellett az Úr testében beteljesednie a páska misztériumának (56. vers). De az Úr gondosan előkészítette szenvedését a pátriárkák és a próféták történetében.

„Így az Úr misztériumának is
régől megvolt az előábrázolása,
és csak ma látható,
amikor a hit beteljesül, amikor az emberek úgy ítélik, hogy valóban új.
Mert régi és új (*kainon kai palainon*) az Úr misztériuma,
rég a törvény szerint,
de új a kegyelem szerint.
Ha erre a mintára (*tüposz*) nézel, a kivitelezés által látod a valódit.”

(57–58. szakasz)

Ezután Melitón azokra a személyekre utal, akik Krisztus ószövetségi előképei. Megértjük az Úr misztériumát, ha a megölt Ábelre, a megköttözött Izsákra, az eladott Józsefekre, a kitett Mózesre, az üldözött Dávidra vagy azokra a prófétákra tekintünk, akiket az Úr szaváért üldöztek. Mózes és Dávid után Jeremiás 11,9-et idézi a leölésre szánt bárányról (*arnion*), és Ézsaiás 53,6–7-et a mézárszékre vitt juhról (*probaton*) és a szótlan bárányról (*amnosz*).

A következőkben (66–105) az Úr eljövételéről és megváltó munkájáról beszél Melitón: „Őt vezették, mint a bárányt, / leölték, mint a juhot” (67. szakasz):

„Ő az üdvösségünk húsvétja (*pászskája*),
Ő az, aki sokakért sokat szenvedett,
Ő az, akit megöltek Ábelben,
akit megköttöztek Izsákban,
aki idegenként vándorol Jákóbban,
akit eladtak Józsefben,
akit kitettek Mózesben,
akit a bárányban leölték,
akit Dávidban üldöztek,
akit a prófétákban megaláztak.”

(69. szakasz)

„Ő a szótlan bárány,
Ő a leölt bárány,
Ő az, aki Máriától szép báránykaként született,
aki a nyájból vétetett, s akit leölésre szántak,
kit este levágtak,
és éjjel eltemettek,
akit a kereszten össze nem törtek,
aki a földben el nem oszlott,
feltámadt a halottak közül,
és feltámasztotta az embert a mély sírból.”

(71. szakasz)

A költemény emelkedettségét azonban némileg tompítja az elkövetkezendő mintegy harminc szakasz *furor poeticus/propheticusa*, amikor személyes és szenvedélyes hangon, az akkori antijudaizmus szellemében Melitón Izraelt okolja az Úr haláláért: „megölted az Urat a nagy ünnepen” (79. szakasz); „Te azonban nem találtattál »Izraelnek«, mert nem ismerted fel Istent” (82. szakasz), „ezért neked is meg kell halnod” (90. szakasz); „Az Urat alázták meg. Istent gyilkolták meg. Izrael királyát egy izraelita jobbja emelte magasba” (96. szakasz); „Micsoda soha nem látott gyilkosság, milyen hallatlan igazságtalanság!” (97. szakasz).

A költemény utolsó szakaszaiban azonban nem a *furor* hangja, hanem a halottaiból feltámadott Krisztus maga szólal meg:

„Jöjjetek hát mind, emberiség családjai, kiket megrontott
a bűn, és vegyétek bűneitek bocsánatát!
Mert én vagyok megbocsájtástok,
én vagyok üdvösségetek húsvétja (*paszkha*),
én vagyok az értetek levágott bárány.”

(103. szakasz)

Végezetül a homília Melitón doxológiájával zárul:

„Ő az Alfa és az Ómega,
a Kezdet és a Vég,
– kimondhatatlan kezdet és felfoghatatlan vég –
ez a Krisztus.
Ő a király,
ő Jézus,
ő az Úr,
ő az, aki feltámadt halottaiból,
ő az, aki az Atya jobbán ül.
Ő az, aki az Atyát hordozza, s akit az Atya hordoz,
akinek dicsőség és hatalom mindörökké, Ámen.”

(105. szakasz)

Frances Young angol teológus szerint Melitón költeménye egyrészt példázza a szardesi püspöknek a mimézisre, a reprezentációra való fogékonyságát, s így a hellenisztikus retorika által meghatározott kultúrában egy olyan próféciaelméletet kísérelt meg kidolgozni, amely eddig ismeretlen volt, de magánál a próféciánál is több volt (YOUNG 1997, 196. o.). Másrészt a *Peri Paszkha* egy keresztény *haggadának* is felfogható, amely egyszerre emlékezik meg az exodusról s annak a Krisztusban való eszkatologikus visszajátszásáról (YOUNG 1997, 199. o.).

A bárány motívuma a *Gyöngy (Pearl)* című 14. századi költeményben

Az úgynevezett középfangol (a 14. századtól a 15. század végéig tartó) irodalomnak egyik páratlan gyöngyszeme a *Gyöngy (Pearl)* című költemény. 1375 körül keletkezett, s egy kéziratban található három másik híres költeménnyel: *Sir Gawain és a zöld lovag (Sir Gawain and the Green Knight)*, *Türelem (Patience)*, *Tisztaság (Cleanness)*. Mind a négy költemény az alliterációs megújulás terméke, mindegyiket egy északnyugati középfangol dialektusban írták, ezért feltételezhető, hogy a szerző ugyanaz mind a négy vers esetében.

A *Gyöngy*¹ százegy tizenkét soros strófából áll, és mintegy húsz „fejezetre” oszlik. A költemény verselése: abab abab bcbc, a versszakokat egy balladára emlékeztető összekötő, átvezető szó kapcsolja össze; feltételezhető, hogy eredetileg szóbeli terjesztésre szánták. A vers sok más középkori költeményhez hasonlóan az úgynevezett „álom-látomás” konvencióba tartozik. A *Sir Gawain és a zöld lovag*gal összevetve elmondhatjuk, hogy a *Gawain* a középkori angol irodalom legjobb lovagi románca, a *Gyöngy* pedig a legszebb elégikus költeménye. Ám amíg a *Gawain* elsősorban az angol arisztokrácia társadalmi életét, az udvari kultúrát, az udvari szerelmet megjelenítő költemény, addig a *Gyöngy* hangvétele sokkal személyesebb, s nem egy társadalmi, hanem egy transzcendentális értékrendet képvisel.

Noha a költemény itt-ott a lovagi románcok frazeológiáját is felvillantja – például Szűz Máriát „az udvariasság királynőjének” (*quen of cortayse*) nevezi (36–40. versszak) –, forrása azonban mindenekelőtt mégis a Biblia: mintegy kilencvenkilenc bibliai idézetet azonosíthatunk a versben, s legtöbbet a Jelenések könyvéből. Talán megkockáztathatjuk azt a kijelentést, hogy a *Gyöngy* az egyik legjobb, de mindenképpen a legszebb középkori kommentár a Jelenések könyvéről. Természetesen nem az egész könyvről, hanem az Apokalipszisnek azokról a fejezeteiről, ahol a bárány motívumával találkozunk. E maga nemében páratlan műalkotás – bátran mond-

¹ Kritikai kiadása: Gordon, E. V.: *Pearl*. Oxford University Press, Oxford, 1953. Magyarul részletek Képes Júlia fordításában in: *Klasszikus angol költők*. Vál. Senczi Miklós – Kéry László – Vajda Miklós. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986. 82–91. o. A magyarul eddig nem megjelent részeket saját prózafordításomban közlöm.

hatjuk – értelmezi és „rekreálja” a Jelenések könyvének a Báránnyról szóló fejezeteit. Csak sajnálhatjuk, hogy bibliamagyarázók ritkán fordulnak a hatástörténetnek ily ékes dokumentumához.

Miről is szól a költemény? A kerettörténet szerint a költő – aki „ékszerésznek” mondja magát – siratja a csodálatos, folt nélküli drágagyöngynek nevezett, alig két-éves korában elveszített kisleányát. Panaszolja, hogy a sáros föld temeti be e tiszta, folt nélküli drágagyöngyöt. Egy augusztusi estén a kertjének végében található sírdombhoz megy, s keserű fájdalmában álom jön szemére. Álmában egy csodálatos tájon találja magát: fák, erdő, sziklák veszik körül. A látvány, a színek gyönyörűsége elfeledteti bánatát. Amint továbbmegy az erdőben, egy halkán csordogáló folyó partjához érkezik el. Úgy véli, mintha a Paradicsomot látná a folyó túlsó oldalán, ahol talán egy város is húzódik, a folyó pedig egy határvonal lenne e világ és a másik világ között. Egyszer csak észreveszi, hogy a folyó partján, egy fénylő sziklán egy gyönyörű leány ül, aki fényesen ragyog, mint az arany. Amint az arcát megpillantja, egyre ismerősebbnek tűnik neki. Az örömtől és a félelemtől megbénulva szemléli a látványt. Amint feláll a szépséges leány, a költő észreveszi, hogy a leány ruhája csodálatos gyöngyökkel van díszítve, és fejét is gyöngykorona ékesíti. Gyöngyös köntöse, arca, mindene tiszta fehérséggel fénylik. S e tüneményes lény koronáját levéve meghajol, és megszólítja a költőt, aki elmondja bánatát, hogy mióta elveszítette Gyöngyét, boldogtalan ötvösként, ékszerészként (*joylez juelere*) bolyong. A csodálatos lény megfeddi a költőt, mivel teljesen nem veszíthette el a gyöngyét, hiszen egy drágakődobozban helyezte őt el, ami olyan, mint ez a kert, amelyet most lát. Lehet, hogy rózsája a természet világában lehervadt, de ebben a dobozban, a kertben újra életre kel. Bolond és rosszul gondolkodik az ékszerész – *Thou art no kynde jueler* –, ha panaszkodik és vádaskodik. Az apa bocsánatot kér, hiszen azt hitte, hogy elveszítette, pedig most megtalálta drágagyöngyét. Akkor lenne igazán boldog ékszerész, ha átmehetne a túlsó partra. A leány helyreutasítja apja tévedéseit: előbb meg kell hálnia, majd fel kell támadnia apjának ahhoz, hogy egymással valóban találkozzanak. Addig is Istennek engedelmes életet kell élnie. A költő erre ismét kétségbeesik, de a leány türelemre inti, és felszólítja, hogy imádkozzon. A költő, megtapasztalva Gyöngy „udvariasságát”, megbánja saját tisztátalan, „udvariatlan” hangját. „Az én Uram nem szeret dorgálni senkit, mert körülötte mindenki szelíd” – mondja, s hozzáteszi: „az én uram a Bárány, minden boldogságom forrása.”

Gyöngy így folytatja:

„Azt mondd, boldog életet élek, és ezért szeretném, ha tudnád, miképpen is kerültem ide. Jól tudod, hogy mikor Gyöngyödet elvesztetted, én igen zsenge korú voltam. De az Uram, a Bárány, isteni természete révén feleségül vett engem, s királynőjévé koronázott, hogy örökkévaló boldogságban éljek veled. Az én szerelmem mindenét nekem adta örökségül, s én teljesen az övé vagyok. Az ő értéke, kiválósága és nemessége minden boldogságom gyökere és alapja.” (35)

A költő értetlenségének ad hangot: hogyan lehet az ő Gyöngye a királynő, amikor úgy tudjuk, hogy Mária, a Szűzanya a királynő odaát. A Szűzanya nevének hallatán Gyöngy letérdel, hiszen valóban ő a kegyelem királynője. Ám mindaz, aki az élő Isten királyságába érkezik, királynő lesz, egymást ettől a címtől nem fosztják meg, mindegyik azt szeretné, ha a másik koronája ötször olyan szép lenne, mint a sajátja. Gyöngy ennek alátámasztására jó teológusként Pál apostolnak a korinthusbeliekhez írt első levelének tizenkettedik részét idézi.

„Szent Pál mondja, hogy kegyelem által mindnyájan Krisztus testének a tagjai vagyunk: Amint a fej, a kéz, a láb, az orr szilárdan a testhez tartoznak, így minden keresztény lélek egy végtagja Mestere isteni misztériumának. Hát lehetne-e gyűlölet vagy féltékenység a tagok között? A fejed nem nehezíthet vagy haragudhat a karodra vagy ujjadra, ha gyűrűt viselsz. Ezért van az, hogy mi mindnyájan szeretettel és örömmel vagyunk királyunk és a kegyelem királynője iránt.” (39)

De az apa tovább ostromolja kérdéseivel és kétségeivel a lányát: miként lehet, hogy ő ily magasra jutott és királynővé lett? Hiszen oly fiatalon halt meg, semmi érdemet, erényt nem tud felmutatni, még a Miatyánkot és a Hiszekegyet sem tudta, amikor meghalt. Válaszként Gyöngy hosszan idézi a szőlőmunkások példázatát Máté evangéliumának huszadik részéből.

A gazda kora reggel, délben és este munkásokat bérelt, s megegyezett velük a fizetésben. A nap végén, amikor fizetésre kerül sor, kifizeti a bérüket, de akik kora reggeltől dolgoznak, elkezdenek háborogni, mert a gazda ugyanannyi fizetést ad azoknak is, akik csak az utolsó órában álltak be a munkába. Gyöngy megerősíti, hogy Isten országában nincs nagy és kicsi érdem: kegyelmét az Úr mindenkinek úgy osztja, mint a földre hulló eső. Nem számít tehát, hogy ő tudatlanul, érdemtelenül halt meg, ő is ugyanazt a kegyelmet kapja, hasonlóképpen azokhoz a munkásokhoz, akik az utolsó órában kezdtek el dolgozni. Ráadásul Jézus is azt mondta a gyermekekkel kapcsolatosan: ilyeneké az Isten országa. Gyöngy ezek után Ádám bűnéről, majd az isteni kegyelemről, a keresztfán kiontott vér bűnbocsánatot szerző erejéről szól. Ha megtalálja valaki ezt az örömhírt, akkor úgy kell cselekednie, mint a példázatbeli embernek, aki mindenét eladta, hogy megvásárolja a kincset – gyöngyöt! – tartalmazó földet. Gyöngy magára mutat, hogy magán hordozza ennek a gyöngynek a pecsétjét, s ezért sürgeti apját, hogy fordítson hátat a hamis világnak, és vásárolja meg a folt nélküli drágagyöngyöt.

A költő-apa kérdései egyre intenzívebbé válnak:

„Te tiszta gyöngyökbe öltözött, folt nélküli drágagyöngy, aki magadon viseled a nagy értékű gyöngyöt, ki formázta szépséges alakod? Gyönyörűm, áruld el, hol is van a folt nélküli gyöngy? Mondd el nekem, Te folt nélküli lény, aki oly fényesen, tisztán, gazdagon ragyogsz, milyen is az a Bárány, aki téged feleségül vett?” (63)

A gyönyörű királynő így felel:

„Az mondtam, hogy folt és bűn nélküli, tiszta lény vagyok, de azt egy szóval sem állítottam, hogy „páratlan királynő” vagyok. Mi nagy boldogságban sokan vagyunk a Bárány feleségei, száznegyvennégyezren, mint azt az Apokalipszisből is tudod. Szent János látta őket állni Sionnak hegyén, e gyönyörű helyen, lelki látásban látta, mint gyülekezik a hegytetőn az Új Jeruzsálem.” (63–66)

A fentiekben tehát a Jelenések könyvének hetedik fejezete bukkan fel. Ezután Gyöngy elmondja, hogy a földi Jeruzsálemben szenvedett a Bárány, ő volt az, akiről Ézsaiás próféta szólt, aki szótlannul tűrte, hogy mészárszékre vigyék.

„Az én szerelmemet Jeruzsálemben ölték meg, sötét gazemberek keresztre szegezték. De a mi szomorúságainkat viselte, a mi szenvedéseinket hordozta. Arca szelíd volt, miközben ostorral ütötték. Ő, aki sohasem ismert bűnt, feláldozta magát a mi bűneinkért. Miattunk engedte, hogy megostorozzák, hogy a nehéz kereszt lenyomja vállát. Oly szelíden, mint a szótlann Bárány, értünk halt meg Jeruzsálemben.” (67)

Ezért mondhatta Keresztelő János, hogy Jézus az Isten báránya, aki elviszi a világ bűneit. Gyöngy elmondja, hogy az evangéliumokban kétszer is Báránynak nevezik őt, a harmadik alkalommal pedig az Apokalipszisben, amikor a trónon ülő kezéből elveszi a hétpecsétetes könyvet, és a nagy sokaság meghajol előtte (70). Így folytatja Gyöngy:

„Jeruzsálem Báránya gyönyörű fehér, minden más szín nélküli volt, nem volt rajta semmilyen folt, hiszen a fehér bárány gyapja oly vastag és ragyogó volt. Így minden folt nélküli lélek a Bárány megtisztelt felesége. Noha mindennap sok új feleséggel érkezik, soha sincs veszekedés vagy féltékenység közöttünk, egymásnak mind azt kívánjuk, hogy a másik ötször boldogabb legyen. Áldjon meg az Isten: a szeretetünk nagyban növekszik, s becsületünk is egyre nő.” (71)

Gyöngy elmondja, hogy mind örök boldogságban élnek, a misében is mindennap a Bárányt élvezik. S még tovább érvel: a Jelenések könyvének 14. fejezetét idézi fel, az elpecsételt seregét és a mennyei hárfaéneket (73).

S ekkor halljuk az új éneket és a hárfák hangját. Senki sem tudott így énekelni, csak az a sokaság, amely követte a Bárányt. A költő szeretné látni Jeruzsálemet, amelyről azt gondolja, hogy Júdeában van. Ez a város azonban a mennyei Jeruzsálem, ahol a folt nélküli Bárány a folt nélküli nyájjal e folt nélküli városban él. A költő arra kéri Gyöngyöt, hogy mutassa meg neki e várost. Ebbe a városba azonban a költőnek belépnie nem lehet, mert csak tiszták és folt nélküliek élhetnek ott. De Gyöngy megígéri, hogy kívülről megmutatja neki a gyönyörű várost: a folyó két partján

egymással párhuzamosan mennek a forrás irányába, amikor a költő megpillantja a mennyei várost, amelyről János írt az Apokalipszisben:

„Nem volt szükségük Napra, se Holdra:
lámpásuk az Úr volt maga,
a Bárány fénye a várost beragyogta,
mindenhová behatolt sugara.

Nem építettek oda templomot,
kápolna sem volt e helyen;
a Mindenható a templom ott,
A Bárány, az áldozat, a szent.” (88–89)

A költő megpillantja a városban a „seregnyi lány” körmenetét, mindegyik fején korona volt, s mindegyik ruhája gyönggyel volt szegélyezve. A körmenetet a Bárány vezette. A költőt magával ragadja a gyönyör (*dehlyt*), amelynek legmagasabb fokát a Bárány szemlélésében tapasztalja meg.

„Gyönyör járta át lelkemet,
ahogy hosszasan néztem őt:
a legdicsőbb ő, a legszelídebb,
a legnagyobb mindenki között,
kiről említés tétetett.

A Bárány arcán égi gyönyör,
nem látszott rajta fájdalom,
nem olyan, mint akit kín gyötör,
de boldogság árad szerte azon.
Milyen tiszta, mily gyönyörű szép!
Odamegyek, átúszom a folyón!
Szívem szorul, bár ez gyönyörűség!” (95–96)

A Bárányt követő leánykák között „kicsiny királynőjét” is felfedezi, s a látvány annyira megragadja, hogy örület lesz rajta úrrá, át akarja szelni a folyót. De amint belépne a folyóba, felébred, s ott találja magát kisleánya sírhalmán. Noha első érzése a szívbe maró fájdalom, mégis azonnal rájön arra, hogy a vízióban Gyöngytől mély lelki tanítást kapott. Ez a tanítás segít elviselni a fájdalmat, és megadja azt, hogy emberi nyomorúságában is boldog legyen. A költő belátja emberi korlátait és önmagát is büntető mohóságát. A kerti sírhalmom megtalálta a békéjét Istennel, ahogy ő mondja: a Herceggel. Ezt a boldogságot és örömet tapasztalja meg mindennap a kenyérben és a borban. Adja meg ő, hogy a házában mind szolgák és értékes gyöngyök lehessünk, s mindörökké gyönyörködtessük őt.

E viszonylag rövid, 1212 sorból álló költemény egyszerre adhat esztétikai és vallási élményt. A hatszáz évvel ezelőtti, középkori vers azt a szépet tudja megjeleníteni, szinte megízleltetni az olvasóval, amelynek a gondolata, de még emléke is eltűnt a modern olvasó számára. A szenvedésen és a véren megváltott világ vakítóan éles és tiszta színei, a győzelmi ének és hárfahang kristálytisza hangjai ezek. Valóban a folyó túlpartjáról ragyog ez a fény és szól ez a hang. A költemény, akárcsak a Jelenések könyve, felvillantotta e mennyei Jeruzsálemet, és megszólaltatta a Bárány énekét, nyomatékosan kérve, hogy e víziót soha ne töröljük ki emlékezetünkől, soha ne veszítsük el szemünk elől.

A Bárány imádása Hubert és Jan van Eyck genti oltárképén (1432)

Tanulmányunk végén egy méltán ünnepelt tizenötödik századi festményre irányítjuk tekintetünket.

A 15. században, flamand földön virágzott a festészet. A flamand iskola legnagyobbjai a van Eyck fivéreken kívül Rogier van der Weyden (kb. 1399–1464), Dierick Bouts (kb. 1420–1475) vagy Hans Memling (kb. 1430–1494). Flandria ekkoriban a burgundiai hercegséghez tartozott, s az uralkodó, Jó Fülöp herceg a művészetek nagy patrónusa volt.

A genti oltárkép Hubert van Eyck (kb. 1366–1426) és testvére, Jan van Eyck (kb. 1385–1441) műve. Magán a szárnyasoltáron latinul olvasható: „Hubert van Eyck, a legnagyobb mester kezdte el ezt a munkát, és testvére, Jan van Eyck (második a művészetben) fejezte be 1432-ben Joos Vijd megrendelésére.” Feljegyezték, hogy Jó Fülöp 1458-ban Gentbe érkezett, s a helybeli retorikai céhek egy *tableau vivant*-t adtak elő *Chorus beatorum in sacrificium Agni Paschalis* (A boldogok kórusa a páskabárány feláldozására) címmel (SCHMIDT 1995, 33. o.).

A szárnyasoltárnak egyébként rendkívül kalandos volt a sorsa, többször is meg kellett menteni a pusztulástól. A francia forradalom alatt, 1794-ben a középső részt Párizsba szállították, s csak 1815-ben került vissza Gentbe. A felső részt előbb egy brüsszeli, aztán egy angol kereskedőnek adták el, majd a berlini porosz múzeumba került. 1822-ben egy tűzvész alatt a bárány-panel mentés közben megsérült. A felső részt csak az I. világháború után, 1920-ban szállították vissza Berlinből. 1934. április 10-én a kívülről Keresztelő Jánost, belülről az igaz bírókat ábrázoló panelt ellopták. 1940-ben a németek elől Pauba, a Pireneusokba mentették, majd 1942-ben a németek a bajorországi Neuschwansteinbe, majd osztrák sóbányákba hurcolták. Csak 1945 után került végleg vissza Belgiumba.

A hatalmas kompozíció témája az ember üdvösségének mennyei apoteózisa és Krisztus áldozatának megszentelése. A szárnyasoltárnak elsősorban katechetikai jelentősége volt, az üdvtörténetet nem narratív, hanem szimultán módon, mintegy „megfagyasztva” tárja fel a hívők előtt. Az üdvtörténet legfontosabb eseményei: az

inkarnáció (karácsony), a passió (nagy péntek), a feltámadás (húsvét), a Szentlélek kiárasztása (pünkösöd) mind megtalálhatók rajta. A zárt oltáron látjuk az ószövetségi prófétákat: Zakariást és Mikeást, amint megjövendölik Krisztus születését. Itt látható még az Annunciáció jelenete: Gábrriel arkangyal és az őt hallgató Szűz Mária.

A tökéletes szimmetriával megkomponált, nyitott szárnyasoltár felső részének két oldalán Ádámot és Évát (felettük Káin és Ábel áldozatát, illetve a testvérgyilkosságot) láthatjuk. Majd a mennyei kórust és a színekkel megfestett mennyei zenét halljuk. Középen a trónon ülő Atya, a Pantokrátor, az ítélőbíró bíborvörös színű palástban. Statikus pozíciója bizánci mozdulatlanságot sugall. Arcvonásai megegyeznek Ádáméval. Az Atya jobbján, kék színű ruhában a breviáriumot olvasó Szűzanyát látjuk, bal oldalán, zöld köpenyben a mezítlábas Keresztelő Jánost.

Az alsó panelen baloldalt az igaz bírókat és a katonákat, jobboldalt a remetéket és a zarándokokat vehetjük szemügyre.

A középső panel tartalmazza a misztikus bárány hatalmas kompozícióját, a Jelenések könyvének 7. és 14. fejezete jelenik meg előttünk:

„Ezek után láttam: íme, nagy sokaság volt ott, amelyet megszámolni senki sem tudott, minden nemzetből és törzsből, népből és nyelvből, a trónus előtt és a Bárány előtt álltak fehér ruhába öltözve, kezükben pedig pálmágák.” (Jel 7,9)

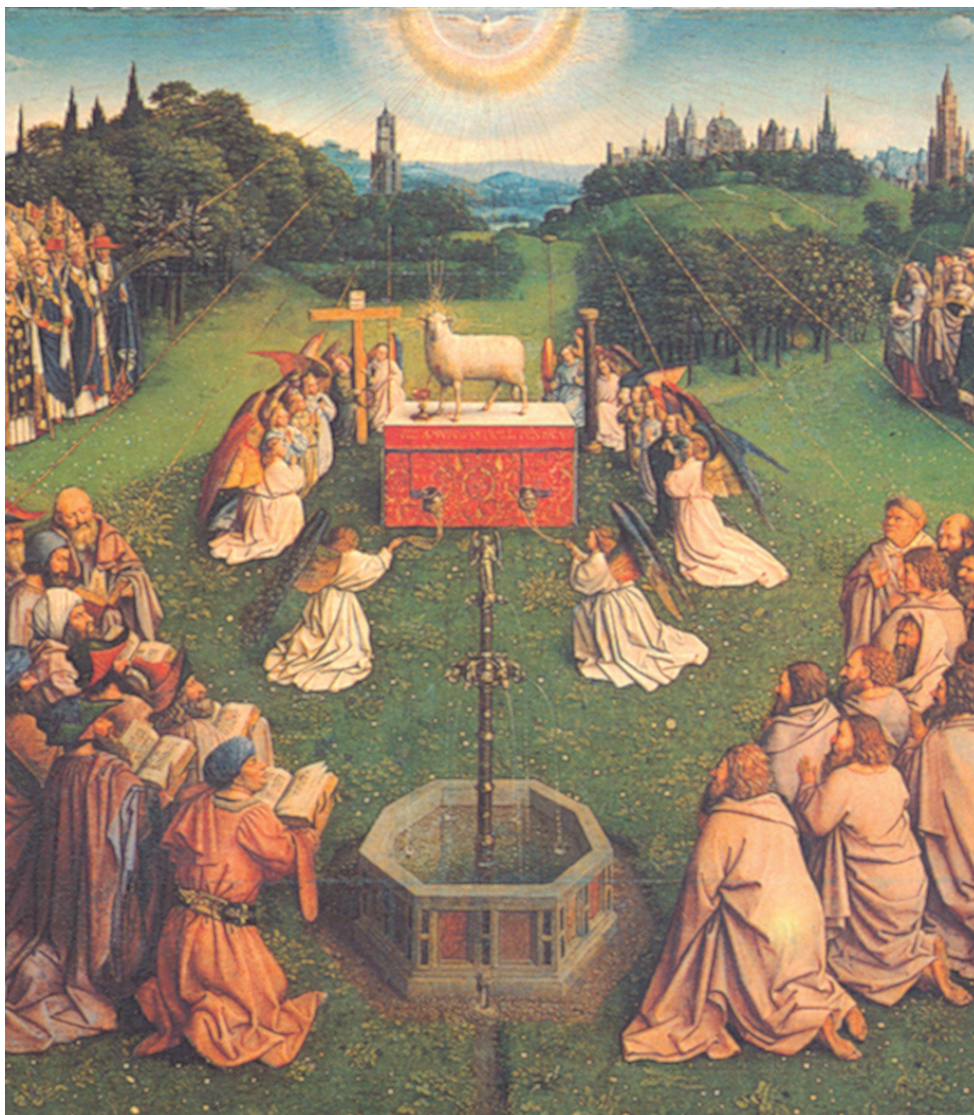
Itt hangzik el a kérdés: *„Kik ezek a fehér ruhába öltözöttek, és honnan jöttek?”* És a válasz: *„Ezek azok, akik a nagy nyomorúságból jöttek, és megmosták ruhájukat, és megfehérítették a Bárány vérében.”* (7,13–14) Középen az oltáron áll a bárány, akiből az úrvacsorai kehelybe vér fakad. Az oltár felső részére ez van írva: *Ecce agnus dei qui tollit peccata mundi.* (*„Íme, az Isten Báránya, aki hordozza a világ bűnét!”* – Jn 1,29) Tizennégy angyal veszi körül az oltárt, kettő kezében tömjén, a másik kettő kezében pedig Jézus szenvedésének eszközei, a kereszt és a töviskorona látható. A képet meghatározza a zöld szín, amely a paradicsom, illetve az újjáteremtett föld harmóniáját sugallja.

Az oltár körül négy homogén csoport rajzolódik ki. A bal oldali előtérben az Ószövetség fejedelmét viselő népe látható, élükön a térdelő, Krisztus érkezésére váró próféták alakjával; a jobb oldali kép az Újszövetség népét ábrázolja, elől a fehér ruhában térdelő, az eljött Krisztus felé tekintő apostolokkal, mögöttük pedig a piros színben sorakozó mártírokkal. A háttérben is két sereg közelít a Bárány felé: bal oldalon a hitvallók, jobb oldalon a szüzek serege látható. Itt idéződik fel a Jelenések könyvének tizennegyedik verse:

„És új éneket énekelnek a trónus előtt, a négy élőlény és a vének előtt, és senki sem tudta megtanulni ezt az éneket, csak az a száznegyvennégyezer, akik áron vétettek meg a földről: ezek nem szennyezték be magukat nőkkel, mert szüzek, ezek követik a Bárányt, ahova megy, ezek vétettek meg áron az emberek közül első zsengeül az Istennek és a Báránynak, és szájukban nem találatott hazugság: ezek feddhetetlenek.” (Jel 14,3–5)

Ikonográfiailag jelentős még az előtérben látható kút, amely az élő víz, s amely az Isten és a Bárány forrásából fakad (Jel 22,1). Legfelül pedig galamb formájában a Szentlélek jelenik meg, amint erejét kisugározza a nagy sokaságra. A víz, a vér és a Szentlélek mind egy vertikális tengely mentén helyezkedik el.

Agenti oltárképet nem elég megtekinteni, hanem hosszasan szemlélni kell. A festmény a bibliai bárányszimbólum képzőművészeti hatástörténetének egyedülálló dokumentuma.



Hubert és Jan van Eyck: A Bárány imádása (a genti oltárkép; 1432)

Bibliográfia

A tanulmányban idézett művek

- EUSZEBIOSZ: *Egyháztörténete*. Ford. Baán István. Szerk. Vanyó László. Szent István Társulat, Budapest, 1983. /Ókeresztény egyházi írók 4./
- GORDON, E. V.: *Pearl*. Oxford University Press, Oxford, 1953. Magyarul részletek Képes Júlia fordításában in: *Klasszikus angol költők*. Vál. Szenczi Miklós – Kéry László – Vajda Miklós. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986. 82–91. o.
- HALL, Stuart George (szerk.): *Melito of Sardis on Pascha and Fragments*. Clarendon Press, Oxford, 1973.
- MELITÓN: Melitón töredékei. In: *II. századi görög apologéták*. Szerk. Vanyó László. Szent István Társulat, Budapest, 1984. /Ókeresztény egyházi írók 8./
- SCHMIDT, Peter: *The Adoration of the Lamb*. Davidsfonds, Leuven, 1995.
- VANYÓ László: *Az ókeresztény művészet szimbólumai*. Szent István Társulat, Budapest, 1988.
- VANYÓ László (szerk.): Barnabás-levél. In: *Apostoli atyák*. Szent István Társulat, Budapest, 1980. /Ókeresztény egyházi írók 3./
- YOUNG, Frances: *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*. Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

A bibliai tipológiáról magyar nyelven megjelent tanulmányok

- AUERBACH, Erich: Figura. In: Fabiny Tibor (szerk.): *A hermeneutika elmélete*. JATEPress, Szeged, 1987. 17–69. o. /Ikonológia és műértelmezés 3./
- BREBOVSZKY Éva: Pál apostol tipológiája. *Lelkipásztor*, 1990/11. 329–331. o.
- BULTMANN, Rudolf: A tipológia mint hermeneutikai módszer eredete és értelme. In: *Tipológia és apokaliptika*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1996. 15–25. o. /Hermeneutikai Füzetek 11./
- FABINY Tibor: Figura és betöltődés. A tipológiai gondolkodásmódról. *Keresztyén Igazság*. Új folyam, 9. szám, 1991. március. 20–27. o.
- FABINY Tibor: „Isten művészete”. A bibliai tipológiáról. *Protestáns Szemle*, LVIV. (I. új) évfolyam, 1992/1. 42–47. o.
- FRYE, Northrop: *Kettős tükkör – A Biblia és az irodalom*. Európa Kiadó, Budapest 1996.
- GOPPELT, Leonhard: Apokaliptika és tipológia Pál leveliben. In: *Tipológia és apokaliptika*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1996. 43–73. o. /Hermeneutikai Füzetek 11./
- GOPPELT, Leonhard: *Az Újszövetség theológiája*. 1–2. köt. Ford. dr. Szathmáry Sándor – Ablonczy László. A Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Budapest, 1992.
- OHLY, Friedrich: A szavak szellemi jelentése a középkorban. In: *Az ikonológia elmélete*. JATEPress, Szeged, 1986. 229–265. o. /Ikonológia és műértelmezés 1./
- PÁL József: „Silány időből az örökkévalóba”. *Az Isteni színjáték nyelvi és tipológiai szimbolizmusa*. JATEPress, Szeged, 1997. /Ikonológia és műértelmezés 6./
- RAD, Gerhard von: Az Ótestamentum tipológiai értelmezése. In: *Tipológia és apokaliptika*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1996. 26–42. o. /Hermeneutikai Füzetek 11./

A bibliai tipológiáról idegen nyelven megjelent tanulmányok

- ANDERSON, B. W.: Exodus Typology in Second Isaiah. In: Anderson, B. W. – Harrelson, W. (szerk.): *Israel's Prophetic Heritage. Essays in Honor of James Muilenberg*. Harper and Bros, New York, 1962. 177–195. o.
- BAKER, D. L.: Typology and the Christian Use of the Old Testament. *Scottish Journal of Theology*, 29 (1976). 137–157. o.
- BARR, James: *Old and New in Interpretation. A Study of Two Testaments*. SCM Press, London, 1966.
- BROWN, R. E.: Sensus Plenior in the Last Ten Years. *Catholic Biblical Quarterly*, 25 (1963). 262–285. o.
- BROWN, R. E.: *The Sensus Plenior of Sacred Scripture*. St. Mary's University, Baltimore, 1955.
- BROWN, R. E. – SCHNEIDERS, S. M.: Hermeneutics. In: Brown, R. E. – Fitzmeyer, Joseph A. – Murphy, Roland E. (szerk.): *The New Jerome Biblical Commentary*. Prentice Hall, New Jersey, 1990. 1146–1165. o.
- BULTMANN, Rudolf: Hermeneutical Implications of Typology. *Catholic Biblical Commentary*, 44 (1982). 266–281. o.
- BULTMANN, Rudolf: Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode. *Theologische Literaturzeitung*, 75 (1975). 205–212. o.
- CAHILL, P. Joseph: The Unity of the Bible. *Biblica*, 65 (1984). 404–411. o.
- CHARITY, A. C.: *Events and Their Afterlife. The Dialectics of Christian Typology in the Bible and Dante*. Cambridge University Press, Cambridge, 1966.
- CHILDS, B.: Prophecy and Fulfillment: A Study of Contemporary Hermeneutics. *Interpretation*, 12 (1958). 260–271. o.
- COPE, Gilbert: *Symbolism in the Bible and the Church*. Philosophical Library, New York, 1959.
- DANIELOU, Jean: *The Bible and Liturgy*. Notre Dame of University Press, Notre Dame, 1956.
- DAVIDSON, Richard M.: *Typology in Scripture. A Study of Hermeneutical Typos Structure*. Berrien Spring, Michigan, 1981.
- DENTAN, Robert C.: Typology – Its Use and Abuse. *Anglican Theological Review*, 34 (1952). 211–217. o.
- EDWARDS, Jonathan: *Images or Shadows of Divine Things*. Szerk. Perry Miller. Yale University Press, New Haven, 1948.
- ELLIS, Earle E.: How the New Testament Uses the Old. In: Marshall, I. Howard (szerk.): *New Testament Interpretations. Essays on Principles and Methods*. Paternoster Press, Exeter, 1977.
- ELLIS, Earle E.: *Paul's Use of the Old Testament*. Eerdmans, Grand Rapids, 1957.
- FABINY Tibor: *The Lion and the Lamb. Figuralism and Fulfillment in the Bible, Art and Literature*. Macmillan, London, 1992.
- FAIRBAIRN, P.: *The Typology of Scripture*. Vols. 1–2. 6th ed. Funk and Wagnalls, New York, 1876.
- FARRER, Austin: *A Study of St. Mark*. Oxford University Press, New York, 1952.
- FARRER, Austin: Typology. *Expository Times*, 67 (1956). 228–231. o.
- GOPPELT, Leonhard: *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*. Gerd Mohn, Gutersloh, 1939. Reprint, enlarged edition: Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966. Angolul: *Typos. The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*. Ford. Donald H. Madvig. Eerdmans, Grand Rapids, 1982.
- GOULDER, Michael D.: *Type and History in Acts*. SPCK, London, 1964.

- GRELOT, Pierre: Les figures bibliques. *Nouvelle revue théologique*, 84 (1962). 561–578., 673–698. o. Rövidítve angolul: *Theology Digest*, 14 (1966). 8–13. o.
- GUILD, William: *Moses Unveiled: or Those Figures which Served unto the Pattern and Shadow of Heavenly Things*. London, 1620.
- HAYS, Richard B.: *Echoes of Scripture in the Letter of Paul*. Yale University Press, New Haven–London, 1989.
- HEBERT, Arthur G.: *The Throne of David. A Study of the Fulfilment of The Old Testament in Jesus Christ and His Church*. Faber and Faber, London, 1941.
- HUMMEL, H. D.: The Old Testament Basis of Typological Interpretation. *Biblical Research*, 9 (1964). 38–56. o.
- KEACH, Benjamin: *Tropologia: A Key to Open Scripture Metaphors Together with the Types of the Old Testament*. London, 1681. Új kiad.: *Preaching from the Types and Metaphors of the Bible*. Kregel Publ., Grand Rapids, 1972.
- LAMPE, G. W. H.: Hermeneutics and Typology. *London Quarterly and Holborn Review*, 190 (1965). 17–25. o.
- LAMPE, G. W. H. – WOOLLCOMBE, K. J.: *Essays on Typology*. SCM Press, London, 1957.
- LASOR, William S.: Prophecy, Inspiration and Sensus Plenior. *Tyndale Bulletin*, 29 (1978). 49–60. o.
- LASOR, William S.: The *Sensus Plenior* and Biblical Interpretation. In: *Scripture Tradition and Interpretation*. Szerk. W. Ward Gasque – William S. LaSor. Eerdmans, Grand Rapids, 1978. 260–277. o.
- LUBAC, Henri de: „Typologie” et „allegorisme”. *Recherches de science religieuse*, 34 (1947). 180–226. o.
- MARKS, Herbert: Pauline Typology and Revisionary Criticism. *Journal of the American Academy of Religion*, 52 (1984). 71–92. o.
- MATHER, Samuel: *The Figures and Types of the Old Testament*. Dublin, 1681. Új kiad.: Szerk. M. I. Lowance. Johnson Reprint Corporation, New York–London, 1969.
- MOO, Douglas J.: The Problem of the *Sensus Plenior*. In: Carson, D. A. – Woodbridge, John D. (szerk.): *Hermeneutics, Authority and Canon*. Zondervan, Grand Rapids, 1986.
- MARKUS, R. D.: Presuppositions of the Typological Approach to Scripture. *Church Quarterly Review*, 1858 (1957). 442–451. o.
- OSS, Douglas A.: Canon as Context. The Function of the Sensus Plenior in Evangelical Hermeneutics. *Grace Theological Journal*, 9 (1988). 105–127. o.
- RAD, Gerhard von: *Theologie des alten Testaments*. Bd. 2. Kaiser, München, 1960. 17–39. o. Angolul: *Old Testament Theology. The Theology of Israel's Prophetic Traditions*. Oliver & Boyd, Edinburgh, 1965.
- RAD, Gerhard von: Typologische Auslegung des Alten Testaments. *Evangelische Theologie*, 12 (1952–1953). 17–33. o. Angol ford. John Bright in: *Interpretation*, 15 (1961). 174–192. o. Új kiadás in: Westermann, Claus (szerk.): *Essays in Old Testament Hermeneutics*. John Knox Press, Richmond, VA, 1963. 174–192. o.
- ROBINSON, J. M.: Scripture and Theological Method. A Protestant Study in Sensus Plenior. *Catholic Biblical Quarterly*, 27 (1965). 6–27. o.
- SIPHE, Praisma (szerk.): *Intertextuality in Biblical Writings*. Kampen, 1989.
- SMART, James P.: Typology, Allegory and Analogy. In: *The Interpretation of Scripture*. SCM, London, 1961.

- STEK, John H.: Biblical Typology Yesterday and Today. *Calvin Theological Journal*, 5 (1970). 133–162. o.
- TAYLOR, Thomas: *Christ Revealed Or the Old Testament Explained*. London, 1635. Új kiadás: Szerk. Raymond A. Anselment. Scholars Facsimile Reprints, New York, Delmar, 1979.
- YOUNG, Frances: Typology. In: Porter, Stanely E. – Joyce, Paul – Orton, David E. (szerk.): *Crossing the Boundaries. Essays in Biblical Interpretation in Honor of Michael D. Goulder*. Brill, Leiden, 1994. 29–50. o.

Tipológia az irodalomban

- AUERBACH, Erich: Figura. Ford. Ralph Manheim. In: *Scenes from Drama of European Literature*. Meridian, New York, 1959. Németül in: *Archivum Romanicum*, 1938.
- AUERBACH, Erich: Figurative Texts Illustrating Certain Passages of Dante's *Commedia Speculum*, 21 (1946). 474–489. o.
- AUERBACH, Erich: *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature*. Ford. Williard Trask. Princeton University Press, Princeton, 1953.
- AUERBACH, Erich: Typological Symbolism in Medieval Literature. *Yale French Studies*, 9 (1965). 3–10. o.
- AUERBACH, Erich: *Typologische Motive in der mittelalterlichen Literatur*. Scherpe, Krefeld, 1953. /Schriften und Vortrage des Petrarca-Instituts, Köln 2./
- BERCOVITCH, Sacvan: *The American Jeremiad*. University of Wisconsin Press, Madison, 1978.
- BERCOVITCH, Sacvan: *The Puritan Origins of the American Self*. Yale University Press, New Haven, 1975.
- BERCOVITCH, Sacvan: The Typology of America's Mission. *American Quarterly*, 30 (1978). 135–155. o.
- BERCOVITCH, Sacvan (szerk.): *Typology and Early American Literature*. University of Massachusetts Press, Amherst, 1972.
- BERCOVITCH, Sacvan: Typology in Puritan New England. The Williams–Cotton Controversy Reassessed. *American Quarterly*, 19 (1967). 165–191. o.
- BERKELEY, David S.: *Inwrought With Figures Dim. A Reading of Milton's „Lycidas”*. Mouton, Hague–Paris, 1974.
- BERKELEY, D. S.: Some Misapprehensions of Christian Typology in Recent Literary Scholarship. *Studies in English Literature*, 18 (1978). 3–12. o.
- BOHN, Volker (szerk.): *Typologie. Internationale Beitrage zur Poetik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988.
- BRUMM, Ursula: *American Thought and Religious Typology*. Rutgers University Press, New Brunswick, NJ, 1970.
- CLARK, Ira: *Christ Revealed. The History of Neotypological Lyric in the English Renaissance*. University of Florida Press, Gainesville, 1981.
- COLLINS, J. Patrick: Typology, Criticism and Medieval Drama: Some Observations on the Method. *Comparative Drama*, 10 (1976). 298–313. o.
- CURTIUS, Ernst R.: *European Literature and the Latin Middle Ages*. Ford. Williard Trask. Routledge & Kegan Paul, London, 1953.
- FRYE, Northrop: *Anatomy of Criticism. Four Essays*. Princeton University Press, New Jersey, 1957.

- FRYE, Northrop: *The Bible and Literature. A Personal View from Northrop Frye. Thirty Video Programs with Manuals*. Exec. prod. Bob Rogers, Toronto, Media Center, 1982–1983.
- FRYE, Northrop: *The Great Code. The Bible and Literature*. Routledge & Kegan Paul, London, 1982.
- FRYE, Northrop: The Typology of Paradise Regained. *Modern Philology*, 53 (1956). 227–238. o.
- GALDON, J.: *Typology in 17th Century Literature*. Mouton, Hague–Paris, 1975.
- GENETTE, Gerard: *Figures of Literary Discourse*. Ford. Alan Sheridan. Intr. Marie-Rose Logan. Columbia Press, New York, 1982.
- HOEFER, Hartmut: *Typologie im Mittelalter. Zur Übertragbarkeit typologischer Interpretation auf weltliche Dichtung*. Kummerle, Goppingen, 1971.
- HURREL, John Dennis: The Figural Approach to Medieval Drama. *College English*, 26 (1965). 598–604. o.
- KEENAN, Hugh T.: A Check-List on Typology and English Medieval Literature through 1972. *Studies in Literary Imagination*, 8 (1975). 159–166. o.
- KOLVE, V. A.: *The Play Called Corpus Christi*. Stanford University Press, Stanford, 1965.
- KORSCHIN, Paul J.: *Typologies in England 1650–1820*. Princeton University Press, Princeton, 1982.
- KROUSE, F. M.: *Milton's Samson and the Christian Tradition*. Princeton University Press, Princeton, 1949.
- LANDOW, George P.: *Victorian Types, Victorian Shadows. Biblical Typology in Victorian Literature, Art and Thought*. Routledge & Kegan Paul, London, 1980.
- LEITER, Louis H.: Typology, Paradigm and Image in the York Creation of Adam and Eve. *Drama Survey*, 7 (1968–1969). 113–133. o.
- LEWALSKI, Barbara K.: *Milton's Brief Epic*. Brown University Press, Providence–London, 1966.
- LEWALSKI, B. K.: *Protestant Poetics and Seventeenth Century Religious Lyric*. Princeton University Press, Princeton, 1979.
- LEWALSKI, B. K.: Typological Symbolism and the „Progress of the Soul” in Seventeenth Century Literature. In: Miner, Earl (szerk.): *Literary Uses of Typology from the Late Middle Ages to the Present*. Princeton University Press, Princeton, 1977. 79–114. o.
- LOWANCE, Mason I. Jr.: *The Language of Canaan. Metaphor and Symbol in New England from the Puritans to the Transcendentalists*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. – London, 1980.
- LOWANCE, Mason I. Jr.: Typology and the New England Way. Cotton Mather's Exegesis. *Early American Literature*, 4 (1969). 15–37. o.
- MACCALLUM, H. R.: Milton and the Figurative Interpretation of the Bible. *University of Toronto Quarterly*, 31 (1962). 397–415. o.
- MABEE, Charles: The Violence of American Typological Revisionism. *Forum*, 5 (1989). 3–19. o.
- MADSEN, William G.: Earth the Shadow of Heaven. Typological Symbolism in Paradise Lost. *PMLA*, 75 (1960). 519–526. o.
- MADSEN, W. G.: *From Shadowy Types to Truth. Studies in Milton's Symbolism*. Yale University Press, New Haven, 1968.
- MEYERS, W. E.: *A Figure Given. Typology in the Wakefield Plays*. Duquesne University Press, Pittsburgh, 1970.

- MINER, Earl (szerk.): *Literary Uses of Typology from the Late Middle Ages to the Present*. Princeton University Press, Princeton, 1977.
- MÜLLER, Marcel: Prefiguration und Romanstruktur in *À la recherche du temps perdu*. In: Bohn, Volker (szerk.): *Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988. 401–462. o.
- OHLY, Friedrich: Halbbiblische und ausserbiblische Typologie. In uő: *Schriften zur Mittelalterlichen Bedeutungsforschung*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977. 361–399. o.
- OHLY, Friedrich: Skizzen zur Typologie im späteren Mittelalter, in *Medium Aevum* deutsch. Beiträge zur deutschen Literatur des hohen und späten Mittelalters. In: *Festschrift Kurt Ruh zum 65. Geburtstag*. Tübingen, 1979. 251–310. o.
- OHLY, Friedrich: Synagoge und Ecclesia. Typologisches im mittelalterlicher Dichtung. In: *Schriften zur Mittelalterlichen Bedeutungsforschung*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977. 312–337. o.
- OHLY, Friedrich: Typologie als Denkform der Geschichtsbetrachtung. In: Bohn, Volker (szerk.): *Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988. 22–63. o.
- OHLY, Friedrich: Typologische Figuren aus Natur und Mythos. In: Haug, Walter (szerk.): *Formen und Funktionen der Allegorie*. J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1979. 126–166. o.
- OHLY, Friedrich: Vom Geistigen Sinn des Wortes in Mittelalter. In: *Schriften zur Mittelalterlichen Bedeutungsforschung*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977. 1–31. o. Első megjelenés In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 89 (1958–1959). 1–23. o. Magyarul: A szavak szellemi jelentése a középkorban. In: *Az ikonológia elmélete*. JATEPress, Szeged, 1986. /Ikonológia és műértelmezés 1./
- OWST, Gerald R.: *Literature and Pulpit in Medieval England. A Neglected Chapter in the History of English Letters and of the English People*. Blackwell, Oxford, 1961.
- PICKERING, Frederick P.: *Literature and Art of the Middle Ages*. Macmillan, London, 1970.
- ROBERTSON, D. W. Jr.: The Question of Typology and the Wakefield Mactatio Abel. *American Benedictine Review*, 25 (1974). 157–173. o.
- SALTER, Elisabeth: Medieval Poetry and the Figural View of Reality. *Proceedings of the British Academy*, 54 (1968). 73–92. o.
- SCHRÖDER, Werner: Zum Typologie-Begriff und Typologie-Verstandnis in der media-vistischen Literaturwissenschaft. In: Scholler, Harald (szerk.): *The Epic in Medieval Society. Aesthetic and Moral Values*. Tübingen, 1957.
- TUVE, Rosemond: *A Reading of George Herbert*. University of Chicago Press, Chicago, 1953.
- WOOLF, Rosemary: The Effect of Typology on the English Medieval Plays of Abraham and Isaac. *Speculum*, 32 (1957). 805–825. o.
- WOOLF, Rosemary: *The English Mystery Plays*. University of California Press, Berkeley–Los Angeles, 1972.
- WILLIAMS, Arnold: Typology and the Cyrle Plays, Some Criteria. *Speculum*, 43 (1968). 677–684. o.
- ZIOLKOWSKI, Theodore: *Fictional Transfigurations of Jesus*. Princeton University Press, Princeton, 1972.
- ZIOLKOWSKI, Theodore: Some Features of Religious Figuralism in Twentieth-Century Literature. In: Miner, Earl Roy (szerk.): *Literary Uses of Typology*. Princeton University Press, Princeton, 1977. 354–369. o.

Tipológia a képzőművészetekben

- BLOCH, Peter: Typologie. In: Kirschbaum, Engelbert et al.: *Lexicon der christlichen Ikonographie*. Bd. 4. Herder, Rome, 1968–1974. 395–403. o.
- BLOCH, Peter: Typologische Kunst. In: Wilpert, von P. (szerk.): *Lex et Sacramentum im Mittelalter Miscellanea Medievalia*. Bd. 6. Walter de Gruyter, Berlin, 1969. 127–142. o.
- BUSCHHAUSEN, Helmut: The Klosterneuburg Altar of Nicholas of Verdun. Art, Theology and Politics. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 37 (1974). 1–32. o.
- CAVINNES, Madeline: *The Early Stained Glass of Canterbury Cathedral circa 1175–1220*. Princeton University Press, Princeton, 1977.
- HENRY, Avril (szerk.): *Biblia Pauperum. A Facsimile Edition*. Scolar Press, London, 1987.
- HENRY, Avril (szerk.): *The Mirour of Mans Saluatione. A Middle English Translation of Speculum Humanae Salvationis*. Scolar Press, London, 1986.
- HOLLANDER, Hans: „Inwendig voller Figur”. Figurale und typologische Denkformen in der Malerei In: Bohn, Volker (szerk.): *Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik*. Frankfurt am Main, 1988. 166–205. o.
- JAMES, M. R.: Pictor in Carmine. *Archaeologia – Society of Antiquarians of London*, 94 (1951). 141–166. o.
- KÜNSTLE, Karl: *Ikonographie der christlichen Kunst*. Bde 1–2. Herder, Freiburg, 1926, 1928.
- LANDOW, George P.: *William Holmann Hunt and Typological Symbolism*. Yale University Press, New Haven–London, 1979.
- MÁLE, Emile: *Religious Art in France. The Thirteenth Century*. Princeton University Press, Princeton, 1986.
- MÁLE, Emile: *Religious Art in France in the Late Middle Ages. A Study of Medieval Iconography and Its Sources*. Princeton University Press, Princeton, 1986.
- OHLY, Friedrich: *Gesetz und Evangelium. Zur Typologie bei Luther und Lucas Cranach. Zum Blutstrahl der Gnade in der Kunst*. Aschendorf, Münster, 1985.
- PANOFSKY, Erwin (szerk., ford.): *Abbot Suger on the Abbey Church of St. Denis and its Art Treasures*. Princeton University Press, Princeton, 1946.
- REAU, Louis: *Iconographie de l'art chrétien*. Tome 1–6. Presses Universitaires de France, Paris, 1955–1959.
- RÖHRIG, Floridus: *Der Verduner Altar*. Herold, Wien, 1955.
- RÖHRIG, Floridus: Rota in Medio Rotae. Ein Typologischer Zyklus aus Österreich. *Jahrbuch des Stiftes Klosterneuburg*, NF 5. Klosterneuburger Buch- und Kunstverlag, Klosterneuburg, 1965.
- SCHILLER, Gertrud: *Ikonographie der christlichen Kunst*. Bde 1–2. Lund Humphries, London, 1971.
- SOLTÉSZ Erzsébet: *Biblia Pauperum. Facsimile Edition of the Forty-Leaf Blockbook in the Library of the Esztergom Cathedral*. Ford. Lily Halapy. Corvina, Budapest, 1967.
- WATSON, Arthur: *The Early Iconography of the Tree of Jesse*. Oxford University Press, London, 1934.
- WAYMENT, Hilary: *The Windows of King's College Chapel Cambridge*. Oxford University Press for the British Academy, London, 1972. /Corpus Vitrearum Medii Aevi, Great Britain, Suppl. 1./
- WILSON, A. – WILSON, L. J.: *A Medieval Mirror. Speculum Humanae Salvationis 1324–1500*. California University Press, Berkeley, 1985.

A bárány szimbolizmusáról

ARMAND, A. M.: *L'Agneau mystique*. Paris, 1961.

BEIGBEDER, Olivier: Symbolisme de l'agneau. *Zodiaque*, 51 (1962). 2–20. o.

GEORGE, A.: De l'agneau pascal à l'Agneau de Dieu. *Bible et vie chrétienne*, 9 (1955). 185–190. o.

GORDON, E. V.: *Pearl*. Oxford University Press, Oxford, 1953.

GRYGLEWICZ, F.: Das Lamm Gottes. *New Testament Studies*, 13 (1966–1967). 133–146. o.

NIKOLASCH, F.: Das Lamm als Christussymbol in den Schriften der Väter. In: *Wiener Beiträge zur Theologie*. Bd. 3. Wien, 1963.

STUART, George Hall (szerk.): *Melito of Sardis on Pascha and Fragments*. Clarendon Press, Oxford, 1973.

A MAGNIFICAT NARRATÍV KRITIKAI MEGKÖZELÍTÉSE

A következő tanulmány egy bibliai szöveg irodalomkritikai megközelítésének lehetőségét illusztrálja. Az irodalomtudományi módszerek alkalmazása a bibliatudományban nemcsak tudományosan lehetséges és legitim, hanem teológiailag talán meglepetés-szerű gyümölcsöket is hozhat a hagyományos történeti megközelítések mellett.

A narratív kritika

A narratív kritika a bibliai szövegeknek elsősorban az irodalmi megközelítése, hasonlóan a strukturalizmushoz, az olvasóközpontú kritikához, a retorikai kritikához vagy a dekonstrukcióhoz (lásd FABINY 1994). Miben különböznek az irodalmi módszerek a hagyományos történeti kritikától? Az irodalmi (szinkron) megközelítések számára a szöveg végső formája a kiindulópont, míg a történeti (diakrón) módszerek az eredeti formák után kutatnak. A történetkritika alapja a szövegek „evolúciós” felfogása (történeti esemény – szóbeli hagyomány – korai írott források – a rendelkezésre álló szöveg), az irodalmi megközelítések viszont a szövegek „kommunikációs” modelljére (szerző – szöveg – olvasó) építenek (POWELL 1993, 9. o.). Az irodalmi megközelítések a diakrón megközelítésekkel ellentétben nem „deintegrálják” a szöveget, hanem a szöveg szerves, megbonthatatlan egységét hangsúlyozzák. Az irodalmi módszerek és megközelítések – amint erre a Biblia „posztmodern” használatát hangsúlyozó amerikai biblikus, Edgar V. McKnight rámutatott 1996-os előadásában – annyiban újak például a redakciókritikához képest, hogy a módszer premisszájában mindössze egy szó kicserélése történik meg: a bibliai szövegeknek nem a „szerkesztőiről”, hanem a „szerzőiről” beszélnek.¹

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

Amíg a bibliatudományban alkalmazott strukturalizmus, olvasóközpontú kritika, retorikai kritika esetében egyszerűen az irodalomtudományban használatos módszerek „átvételéről” vagy „kölcsonzéséről” beszélhetünk, addig a „narratív kritika” módszerét maguk a biblikusok dolgozták ki, a világi irodalomtudomány nem használja a narratív kritika *terminus technicusát* (POWELL 1993, 19. o.). A narratív kritikusok számára döntő, hogy a szerző, az író a történetet valamilyen szempont szerint *elbeszéli*. Ez az elbeszélés, a cselekményszövés a narráció. A lényeg tehát nem bármiféle szöveg „előtti” állapot, hanem a szöveg mint kész forma, cselekményszövés, a kész „szövet”. A narratív kritika előfutárainak a német Erich Auerbach *Mimézis* című könyvét (1985) és az amerikai Amos Wilder *Early Christian Rhetoric* című, 1964-ben megjelent művét tekinthetjük. A narratív kritika elterjedésének nagy lökést adott egy döntő hermeneutikai felismerés, amelyet a Yale Egyetem egykori professzora, Hans Frei fogalmazott meg: az evangéliumok nem „történelemízüek”, hanem narratívák, azaz „elmondások”, elbeszélések, s így igazságértéküket nem a történelemhez való viszonyukban kell keresni. Történelmileg, filozófiailag és teológiaiilag is nagyszabású monográfiájában meggyőzően demonstrálta, hogy miként tűnt el a Biblia narratív értelmezése a 18. és a 19. század folyamán (FREI 1974). Részint Frei, részint az irodalomtudomány előrenyomulásának hatására a nyolcvanas években sorra jelennek meg az egyes bibliai könyvek narratív kritikai megközelítései: az Ószövetségről, illetve a zsidó Bibliáról Robert Alter (1981), majd Meir Sternberg értekezik (1985), később sorra jelennek meg Márk, Máté és János evangéliumáról is a narratív kritika felismeréseit alkalmazó megközelítések (RHOADS–MICHIE 1982; BEST 1983; EDWARDS 1985; KINGSBURY 1986; CULPEPPER 1983; STIBBE 1992).

Lukács evangéliumáról és az Apostolok cselekedeteiről 1986-ban Robert C. Tannehill írt egy kétkötetes könyvet *The Narrative Unity of Luke–Acts – A Literary Interpretation* (A Lukács evangélium és az Acta narratív egysége – Irodalmi interpretáció) címen. A könyvet azóta a szakirodalom a narratív kritika klasszikus példajaként emlegeti. Tannehill szerint Lukács evangélista kétkötetes munkája: az evangélium és az Apostolok cselekedetei az Újszövetség leghosszabb és legbonyolultabb narratív (elbeszélő) szövege, s a szerző irodalmi tehetségről, gazdag képzelőerőről tesz bizonyosságot, Jézus Krisztus jelentőségéről pedig markáns látomással rendelkezik (TANNEHILL 1986, 3. o.). Tannehill könyve sajátos kommentár, amely szakít ugyan a hagyományos, versről versre haladó kifejtéses módszerrel, mivel anyagát tematikusan rendezi, ugyanakkor gondolatmenetében a szöveget nagyjából mégis követve, lineárisan halad előre. Nem kíván minden bibliai verset egyforma súllyal kommentálni, a célja az, hogy ugyanarra hívja fel a figyelmet, amire szerinte a szöveg narrátora is rá kívánt világítani, miközben megformálta szövegét (TANNEHILL 1986, 5. o.). Kiindulópontja a narratív kritika arany szabálya, vagyis hogy a végső formával és nem a Lukács előtti hagyománnyal kell foglalkozni (TANNEHILL 1986, 6. o.). Így természetesen az a redakciókritikai szempont sem érdekli, hogy mi a sajátosan lukácsi redakció a hagyományhoz képest.

Noha kommentárjában Tannehill nem kívánja a bibliakutatókat túlságosan terhelni az irodalomkritika technikai szakzsargonjával, néhány alapfogalmat azonban tisztázni kell. Ezek az „elbeszélés” (narratíva), az „elbeszélő” (narrátor), a „cselekmény”, a „szereplők”, a „nézőpont” stb. Az elbeszélő kapcsán felhívja a figyelmet arra, hogy az irodalomkritikai szakirodalom különbséget tesz a „szerző”, a „belegondolt szerző” (*implied author*) és a narrátor között. A „szerző” az, aki a művet megírta, de lényegében kívül áll azon, általában a művön kívüli forrásokból nyerhetünk róla információt. Ezzel szemben a „belegondolt szerzőről” a műalkotás tanulmányozása során nyerhetünk képet, ő az a személy, aki olyan művet írt, amelyet éppen olvasunk, akinek az érték- és normarendszere megegyezik a műével. Ezt olvashatjuk például Zakariásról és a feleségéről, Erzsébetről: „*Igazak voltak mindketten az Isten előtt.*” (Lk 1,6) Noha a szerző és a belegondolt szerző talán sok tekintetben azonos, az utóbbi valamiképpen az előbbinek nemesebb, következetesebb, megtisztultabb, talán radikálisabb énje, esetleg a szerzőnek önmagával való kísérletezése. Végül a „narrátor” csupán egy eszköz a történet elbeszélése érdekében, irodalmi mű esetében sokszor egy kitalált, különálló „hang”, fiktív személy. A Lukács-evangélium és az Apostolok cselekedeteinek könyve elemzésekor azonban nem beszélhetünk ilyen „megbízhatatlan”, a belegondolt szerzőtől független narrátorról, ezért Tannehill akkor is a „narrátor” kifejezést használja, amikor „belegondolt szerzőt” kellene (TANNEHILL 1986, 7–8. o.).

A történet elmondása a „narratív retorika” szabályai szerint történik: a narrátor a szövegével egy fiktív világot teremt, ahol az olvasónak a képzelőereje segítségével kell otthonosan mozognia. Az elmondott történetnek az a célja, hogy megnyerje magának az olvasót. Az evangélium mint történet sokkal nagyobb erővel hat egyes teológiai tételek felsorolásánál. Nem akkor járunk el helyesen, ha a történetből megpróbáljuk lepárolni és kivonatolni a „mondanivalót”, illetve a teológiai esszenciát, hanem akkor, ha hagyjuk, hogy a szöveg, a történet a maga irodalmi teljességében hasson az olvasóra (TANNEHILL 1986, 8. o.).

A Magnificat narratív kontextusa

A Lukács gyermekségtörténetébe épített három költeménynek vagy éneknek (*Magnificat*, *Benedictus*, *Nunc dimittis*) döntő jelentősége van az elbeszélés további szövése szempontjából: a három ének egymáshoz is kötődő kapcsolatában, egy „ismételve újat mondó” szerkezetben fokozatosan tárja fel Jézus kilétét és Izrael küldetését, és ezzel elvárásainkat is fokozza, hogy a történet minél teljesebben bontsa ki ezeket a kérdéseket a narráció folyamán.

Stephen Farris mutatott rá a *The Hymns of Luke's Infancy Narratives* (A lukácsi gyermekségtörténetek énekei) című könyvében, hogy Lukács 1–2. fejezetében

sajátos gondolatmenet figyelhető meg, amelyre az „ígéret – beteljesedés – dicséret” szerkezet jellemző. Amint az néma Zakariás akkor fakad énekre, amikor beteljesedett az angyali üdvözlés, minden bizonnyal ez történt Mária esetében is: hallotta az angyali ígéretet, és a beteljesedést csak Erzsébet köszöntésekor tapasztalta meg. Ezért elfogadhatatlan az a sokak (Loisy, Harnack, Bultmann stb.) által képviselt nézet, hogy a *Magnificat*ot nem Mária, hanem Erzsébet énekli. (A kérdés részletesebb ismertetéséről lásd a függelék.) A narratíva belső logikája szempontjából ezért volt Mária válasza a *Magnificat*, Isten dicsérete és magasztalása.

Farris mindezt az alábbi sematikus ábrán is illusztrálja (FARRIS 1985, 101. o.):²

	ÍGÉRET	BETELJESÉDÉS	DICSÉRET
Zakariás	Felesége gyermeket fog szülni.	János születése	<i>Benedictus</i>
Mária	Különleges fiút fogan.	A még meg sem született János máris tanúskodik Jézusról. Erzsébet köszönti Máriát. Mária tapasztalja a gyermek fogadását.	<i>Magnificat</i>
Simeon	Meglátja majd a Messiást.	Látja Jézust.	<i>Nunc Dimittis</i>

Ezzel az ábrával már rá is tértünk a *Magnificat* narratíván belül megtervezett helyének, vagyis a kontextusnak a kérdésére. Látnunk kell, hogy az „ígéret – beteljesedés – dicséret” elve sajátosan kapcsolódik Lukács evangélista másik szerkesztési koncepciójához: a kettős, párhuzamos szerkesztéshez (János-vonal, Jézus-vonal). A három narratív ritmus közül egy vonatkozik Jánosra és kettő Jézusra. A párhuzamosok tehát a Jézus-vonalban találkoznak. A *Magnificat* egyébként a *Visitatio* jelenetének csúcspontja, s ezért jogosan köti össze az egyébként párhuzamos cselekményszöveget.

Farris könyvénel egy évvel később – tehát szinte vele párhuzamosan – jelent meg Tannehill fent bemutatott, 1986-os monográfiája. Minden bizonnyal egymástól függetlenül jutottak rendkívül hasonló, sőt lényegében azonos következtetésre. Tannehill szerint a lukácsi születésnarratívában³ a gondosan szerkesztett

² Az ábrát nem egyszerűen fordításban közlöm, hanem az általam fontosnak vélt pontosító értelmezésben.

³ Tudatosan használom a „születéstörténet” helyett a „születésnarratíva” kevésbé megszokott fogalmát, nemcsak azért, mert szó szerint jobban megfelel az angol eredetinek („birth narrative”), hanem azért, mert a „narratívában” többről van szó, mint „történetről”: „elbeszélésről”, ami jobban utal az irodalmi komponáltságra és az „elbeszélő” (narrátor) szerepére, mint a hagyományos „történet” kifejezés.

irodalmisság egyszerre jelenik meg a jól kidolgozott ismétlődéselvben és az ezzel párhuzamosan futó „folyamatosan előrehaladó” ábrázolásban, amely Isten Jézusban megvalósított és megvalósítandó terveit fokozatosan tárja fel (TANNEHILL 1986, 15. o.).

Elsősorban a „János-vonal” és a „Jézus-vonal” párhuzamosságában figyelhető meg ez a „repetitív minta”: mindkét gyermek születését Gábel angyal adja hírül; mindkét szülő (Zakariás, illetve Mária) „megrettent” (1,12), illetve „megdöbben” (1,29); az angyal ugyanazzal a „Ne félj!” felszólítással válaszol; s a két *annuntiatio* nemcsak hasonlít egymáshoz, hanem hasonló ószövetségi jeleneteket is idéz. A születés, a körülmetélés, a névadás epizódjai is hasonlóképpen ismétlődnek, bár érdekes különbség, hogy míg Jézus esetében a születés kinagyítása mellett csak egy vers (2,21) szól a körülmetélésről, addig Jánosnál csak egy vers (1,57) szól a születésről, de annál hosszabb beszámolót kapunk a *circumcisió*ról (1,59–79 a *Benedictusszal* együtt). Az ismétlés szempontja azonban nemcsak hogy nem akadályozza, hanem egyenesen elősegíti azt, hogy előrelendüljön az elbeszélés menete. Mindebben Tannehill szerint is óriási szerepe van az ószövetségi remények és ígéretek megtapasztalt beteljesedésének (TANNEHILL 1986, 17–18. o.).

Lukács evangéliumának „narratív világa” nem „Heródesnek, Júdea királyának idejében” (1,5) kezdődik, hanem már sokkal korábban, valamikor Ábrahám idejében. Itt sietnek ismét segítségünkre az irodalomkritikai fogalmak: különbséget kell tenni a „cselekmény ideje” (*plotted time*) és a „történet ideje” (*story time*) között.⁴ Csak a cselekmény kezdődik Heródes idejében, a történet ideje azonban Ábráhámmal. A cselekmény úgy halad előre, hogy már a születés idején berobban a történet ideje, s az bontakozik ki egyre erőteljesebben. A narrátor az általa olvasott Szentírás nyelvezetét és narratív struktúráját veszi át, miközben saját cselekményét komponálja. Az egyik ilyen újszövetségi narratív struktúra a történetben gyakran ismétlődő, úgynevezett „típusjelenet”, amelyről Robert Alter írt a *The Art of Biblical Narrative* című könyvében (ALTER 1981). A *Magnificat* olyan „típusjelenetben” szólal meg, mint Hanna éneke Sámuel könyvében, sőt a *Magnificat* Máriaja Hanna szavaival szól magáról (1,48; vö. 1Sám 1,11). Tannehill is rámutat, hogy a gyakori *repetitio* egyúttal *progressio* is a cselekményszövevényben, amely során a kétkötetes lukácsi mű központi témája, az „Isten szándéka (terve)” – *boulé tou theou*: Lk 7,30; ApCsel 2,23; 4,28; 5,38–39; 13,36; 20,27 – fokozatosan feltárul. A születés elbeszélése egyúttal Isten tervének, illetve az üdvözítésnek az előképe.

⁴ „Plotted time concerns the order in which events are presented to the reader. Story time concerns the chronological order in which all events mentioned in the story supposedly happened. When plotted time deviates from story time, as it often does, it is often useful to ask why the narrator introduced such deviations.” (TANNEHILL 1986, 18. o.)

A Magnificat mint poéma és a narratív szerkesztés

A Lukács 1–2 elbeszélésére jellemző ígélet- és beteljesedésmotívumok azonban, mint Farris is hangsúlyozza, magukban az énekekben egyenként is kimutathatók (FARRIS 1985, 101. o.). Fontos ezért, hogy a *Magnificat* „drámai helyénvalóságának”⁵ megállapítása után magát a poémát, jelesül annak szerkezetét is közelebbről szemügyre vegyük.

A *Magnificat* elsősorban az Ószövetséget idézi: annak sűrű kép- és gondolatvilágát egy prizmába gyűjti, ám továbbsugarazva egyben előbbre is viszi (Forestell, Jones, Grier Koontz). Érvényes rá, amit Leonhard Goppelt (1939) a tipológia kapcsán *Steigerung*nak nevezett: az ismétlés révén magasabb szintre emelkedik. A hagyomány nyelvének használata távolról sem jelenti a kreatív eredetiség hiányát, jegyezte meg Tannehill már egy 1974-es tanulmányában, ahol a *Magnificat*ot költeményként, egy „opera áriájaként” elemezte. Az amerikai új kritika segítségével mutatott rá az „organikus egységre”, a „parallelizmusokra”, a „repetitív szerkesztésre”, a „gondolatritmusra”, a „szavak benső interakciójával megteremtett benső kohézióra”.

Tannehill 1986-os könyvében a költemény szigorúan szó szerinti, az angol nyelv szabályait felrúgó fordítását adja, hogy ezáltal hívja fel a figyelmet a költemény nyelvi jellegzetességeire. Próbálkozzunk mi is egy ilyen merev, szó szerinti magyar fordítással!

- „46 *Magasztalja* / én lelkem az Urat
 47 *És örvendezett* / én szellemem / Istenben / én megváltómban
 48 *Mert reá tekintett* / alázatos állapotára / az ő szolgálóleányának
 Mert íme mostantól fogva / boldognak fognak engem mondani / minden nemzetségek
 49 *Mert cselekedett* velem / nagy dolgokat / a hatalmas
 És szent / az ő neve
 50 És irgalmassága / nemzedékről / nemzedékre azokon, akik őt félik
 51 *Cselekedett* / nagy dolgot / a karjával
Szétszórta / a büszkéket / gondolatában / az ő szívüknek
 52 *Ledöntötte* / a hatalmasokat / a trónjáról
 És *felmagasztalta* / az alázatosakat
 53 *Éhezőket* / *megettöltött* / javakkal
 És gazdagokat / *elküldött* / üresen
 54 *Segített* / Izraelnek / az ő szolgálójának
 Emlékezni / az irgalmasságot
 55 Ahogy beszélt / atyáinkhoz / Ábrahámhoz / és az ő magjához / örökre.”

⁵ Angolul „dramatic propriety”: az amerikai új kritika képviselői, elsősorban Cleanth Brooks által használt kifejezés, amely szerint egy irodalmi műben (kiváltképpen a költeményekben) minden sornak, szónak, alakzatnak megvan a maga helye; ha ebből kimozdítanánk, összedőlné a mű. Láttuk, hogy a *Magnificat*nak megvan a maga „drámai helyénvalósága” az elbeszélés „ígélet – beteljesedés – dicséret” logikára építő szövetében.

A szó szerint fordított és kiemelt kifejezések jól illusztrálják, hogy az eredeti szövegben a cselekvést kifejező igék rendszeresen a sorok elején állnak, néha a kötőszavak után. A sorokat a kezdő igékkel tagolhatjuk, amelyek Isten cselekedeteire helyezik a hangsúlyt, de olvasás közben sorokon belüli ritmus is tagolható. A költeményt az „erős” igék dominanciája, illetve hiánya alapján is feloszthatjuk, s így két strófát kapunk (46–50, illetve 51–55). Mindkét strófa „gyenge” záró sorai (49b–50, illetve 54b–55) részint kontrasztot jelentenek az előző „dúr” hangvétellű sorokkal szemben, de tematikailag egymáshoz is kötődnek, mert a „moll hangvétellű” azonos téma: „Isten irgalmassága” (*eleosz*) egyesíti őket. Mindkét strófa végére elhalkulnak az erőteljes, dinamikus igék, s a cselekvő Isten bemutatása után az Istenhez fűződő személyes érzelmi viszony szólal meg. Farris egyébként arra mutatott rá, hogy noha az ének egyértelműen az ószövetségi zsoltárokat idézi, az alapvető különbség éppen az, hogy amíg a zsoltárok Istenről jelen időben szólnak, addig itt egyértelműen Isten múltbeli cselekedetéről van szó (FARRIS 1985, 114. o.).

A második strófa ismétli (*repetitio*) az elsőben megnyilvánuló hálaadás hangját, de itt a költemény szkopusza egyúttal ki is tágul (*progressio*), hiszen a személyes motiváció helyett az embercsoportok, társadalmi rétegek, a választott nép motívuma jelenik meg. A két strófában az ellentétek mellett a táguló parallelizmus is érzékelhető: „alázatos állapot” (*tapeinoszin*) – „alázatosak” (*tapeinosz*) 48. és 52. vers, illetve: „hatalmas” (*dünatosz*) – „hatalmasokat” (*dünasztasz*) 49. és 52. vers. A költemény drámai csúcspontját az 51–53. versben ragadhatjuk meg, ahol egyszerre kitágul a perspektíva, és a legerőteljesebben plasztikus képek is itt találhatók: „kar”, „szétszór”. A legtöbb névelő és kötőszó elhagyásával szinte felgyorsul itt a költemény.

Az első strófa Máriája a második strófában megjelenő Isten népének, Izraelnek konkrét példája, paradigmája vagy akár előképe (*típosz*) is lehet. A rész, a konkrétum, az egész előlegezése, Istennek az istenfélő szolgálány feletti irgalma pedig a nép feletti irgalommá tágul ki.

A poéma egyúttal sajátos drámaiságot is rejt, s e drámai cselekmény szubjektuma és témája egyszerre maga az Isten. Isten hatalmasságát és kegyelmét jeleníti meg a költemény benső drámája. A dráma leglényegéhez tartozik a változás, a lefelé (tragédia) vagy a felfele (komédia) irányuló mozgás. Szaknyelven a drámai fordulatot, a cselekmény irányának megváltozását *peripeteiának* nevezik. A *Magnificat*ban megjelenő Isten Michelangelo *Utolsó ítéletének* Pantokrátorára emlékeztet, aki a második visszajövetelkor mintegy „kifordítja”, „megrázza” ezt a világot: „hatalmasokat döntött le trónjaikról, és alázatosakat magasztalt fel.” Isten mintha maga lenne a drámára jellemző „fordulat”, a *peripeteia*, az a „drámai erő”, amely minden, az Istentől eltérő emberi értékrend vagy társadalmi berendezkedés megforgatására vagy felforgatására kész és képes. De ami még ennél is fontosabb, e hatalmas, kozmikus erőhöz a hívő emberek személyes bizalommal viszonyulhatnak. Farris is rámutat a költeményben rejlő *reversal* jelentőségére, s ő egyszerre óv bennünket két szélsőségtől: a teológiai-politikai aprópénzre váltástól (például a felszabadítás teológiája) és az egyoldalú elspiritualizástól (FARRIS 1985, 124. o.).

Ez a drámai *reversal*, „megfordulás”, „felfordítás” – a gőgösök, a gazdagok és a

felfuvalkodottak ledöntése, valamint az alázatosak és a szegények felmagasztalása – azonban nem csak a *Magnificat* témája. Sokkal inkább olyan ez, mint egy zenei vezérmotívum, amely, mint egy opera áriája, már e kétkötetes mű (Lukács evangéliuma és az Apostolok cselekedetei) kezdetén azonnal felcsendül, később azonban a mű folyamán számtalan variáció szólal meg erre a témára. Éppen a narratív kritika segít bennünket, hogy a teljes mű szövetében is felismerjük és azonosítsuk ezeket az ismétlődő és hasonló motívumokat. Tannehill itt kiváltképpen segítségünkre van. Rámutat, hogy már Simeon énekében, a *Nunc dimittis*-ben felcsendül: „*Íme, ő sokak elesésére és felemelésére rendeltetett Izraelben.*” (Lk 2,34) Jézus a „mezei beszéd” boldogmondásaiban (Lk 6,20–26) maga mondja: „*Jaj nektek, akik most jóllaktatok, mert éhezni fogtok! Jaj, akik most nevettek, mert gyászolni és sírni fogtok!*” (6,25) Máshol Jézus hálát ad Istennek, hogy igazságát elrejtette a bölcsek és értelmesek elől, és a kisdedeknek jelentette meg (Lk 10,21). Azt is kimondja, hogy „*vannak utolsó, akik első lesznek, és vannak első, akik utolsó lesznek*” (Lk 13,30). Jézus legtöbb megnyilvánulása, aforizmái és példabeszédei az értékek megfordításáról, az önmagukat felmagasztalók megalázásáról szólnak (Lk 14,7–11; 16–24; 16,15; 19–31; 18,9–14). Itt jegyezzük meg, hogy Paul Ricoeur is a proklamatorikus nyelvhasználatot, a paradoxonok alkalmazását és a cselekmény megfordítását emeli ki a jézusi példabeszédek eredetének kutatásakor (RICOEUR 1992, 95–98. o.). Jézus a tanítványait is kemény paradoxonokkal figyelmezteti arra, hogy Isten rajta, Jézuson keresztül felfordítja a hagyományos értékrendet (Lk 9,24; 46–48; 12,1–3; 22,24–26). Jézus nemcsak beszél az isteni erő emberi értékrendet felforgató erejéről, hanem Lukács számos olyan meglepő fordulatot mutat be cselekményszövése során, amelyek nagyszerűen illusztrálják, hogy Isten minden emberi értékrend és tekintély felett uralkodik. Amikor Jézus haláláról és feltámasztásáról beszél, Lukács a 118. zsoltár 22. versét adja szájába: „*Az a kő, amelyet az építők megvetettek, az lett a sarokkő*” (Lk 20,17), az Apostolok cselekedeteiben található prédikációk pedig arról szólnak, hogy a Messiást Jeruzsálem megölte, de Isten feltámasztotta (ApCsel 2,23–24; 12,1–19; 16,19–40). Lukács evangéliumán és az Apostolok cselekedetein végigvonnul az a meggyőződés, hogy az Isten tervének feltartóztatására irányuló emberi erő Isten akaratából ügyének felgyorsított előmenetelét segítheti (Lk 4,16–30; ApCsel 8,1–8; 11,19–21; 13,44–48; 18,6; 28,25–28). Az emberi értelem felett uralkodó Isten képzele számos ironikus szituációt is eredményez: ilyen például az emmausi tanítványok története (Lk 24,15–24) vagy a tömlőből a börtönőrök szigorú jelenléte ellenére kiszabadított apostolok esete (ApCsel 5,17–26). Isten nem egyszerűen szereplője, hanem ura is az eseményeknek; ő az, aki megfordítja, meglepi a szereplőket, keresztülhúzza emberi elképzeléseinket és várakozásainkat, ezáltal sokszor számunkra ironikus helyzeteket teremt.⁶

⁶ Ezen a ponton elég szorosan követem Tannehill gondolatmenetét és példáit. Hadd idézzem eredetiben gondolatainak jól sikerült összefoglalását: „While the author believes that God’s purpose will ultimately triumph, God is not the only actor in the story, a situation that would remove conflict, drama, and narrative interest. God’s purpose must be achieved by overruling, by reversal, by twists

Stephen Farris, miután tudósi és kritikusi alaposággal elemezte Lukács evangéliumának három énekét (a *Magnificat*ot, a *Benedictust* és a *Nunc dimittist*), könyve harmadik részében ezeknek az énekeknek a jelentőségéről szól. Nem véletlen, hogy Lukács kétkötetes munkájának elejére tette ezt a három ének. Farris szerint a három ének két olyan témát és vezérmotívumot szolgált meg, amelyek végigvonulnak az egész evangéliumon és az Apostolok cselekedetein. Az egyik ilyen témáról, a lukácsi üdvtörténetre jellemző „ígéret – beteljesedés” motívumról már szó volt korábban. Narratív kritikai elemzésünk befejezéseként legalább az említés erejéig még a másikkól is kell szólnunk, ez pedig Izrael szerepe, pontosabban Izrael restaurációjának kérdése. Farris könyve azzal a meglepő, felkavaró és megnyugtató tézissel ér véget, hogy Lukács evangéliuma nem a zsidók elvetésével, hanem az igazán hívő, a törvényhez hűséges és bűnbánó zsidóság restaurációjával kezdődik (FARRIS 1985, 157. o.). Ilyen zsidó volt Zakariás, Mária és Simeon is.

Általában úgy fogjuk fel, hogy a pogányok számára akkor nyílt meg az evangélium lehetősége, amikor a zsidók elvetették azt. Sokkal helyesebb lenne ezzel szemben inkább azt mondanunk, hogy csakis akkor nyílt meg az evangélium útja a pogányok számára, amikor Izrael elfogadta azt. Az üzenet elfogadása mindenekelőtt egy jeruzsálemi zsidó-keresztény közösség körében történt meg. Az Izraelnek adott ígéret beteljesedésének nem lehet akadálya, hogy a nép nagyobb része nem tért meg. Hiszen az ellenállás is a prófécia beteljesedése (JERVELL 1972, 55. o.).

FÜGGELÉK

Melyik szereplő éneke a Magnificat: Erzsébeté vagy Máriáé?

A narrátor melyik szereplő szájába adja az ének: Erzsébetébe vagy Máriáéba? A kérdéskört jól összefoglalja Stephen Farris korábban idézett, rendkívül alapos és használható könyve (FARRIS 1985), valamint Stephen Benko tanulmánya (BENKO 1967). Az összes görög kézirat minden verziója – néhány latin változattól eltekintve – Máriának tulajdonítja ezt az ének. Ám néhány latin kézirat és számos nyugati egyházatya a 46. versben Mária neve helyett Erzsébetét használja: „És Erzsébet mondta.”

A modern bibliakutatásban a vita azután indult meg, hogy 1897-ben publikálták Nicetának, a 4. századi remesianai püspöknek egy prédikációját, amelyben a püspök kétszer is Erzsébetnek tulajdonítja az ének. Az egyházatyák közül Irenaeus és Órigenész, a modern bibliakritikusok közül Loisy, Harnack és Burkitt – mint később

in the plot which surprize human actors. Such reversals in the plot have central positions in Luke's story. Mary's hymn of praise begins to make clear that the story deals with a God who works in human life by overturning the presumption of the powerful and the resignation of the weak. Since the outcome of events repeatedly conflicts with human calculations, the signature of this God appears in the human experience of irony.” (TANNEHILL 1986, 30–31. o.)

Bultmann is – Erzsébet-pártiak voltak. A Pápai Bibliai Bizottság (*Pontifical Biblical Commission*) 1912-ben már szükségesnek látta, hogy nyilatkozatot tegyen közzé, amelyben a hagyományos, Máriának tulajdonított verziót vették védelembe. Farris szellemes megfogalmazásában 1912-re a vita oly méreteket öltött, ami a jámbor külső szemlélőt egy középkori lovagi tornára emlékezteti, ahol szenvedélyes tudós lovak törnek lándzsát az egyik vagy a másik hölgy becsületének védelmében (FARRIS 1985, 109. o.). Az Erzsébet mellett – főleg Loisy és Harnack által – felsorakoztatott legfontosabb érvek a következők:

1. A 41. versben Erzsébetről olvassuk, hogy „betelék Szentlélekkel”. Ugyanezt olvassuk Zakariásról a *Benedictus* előtt (67. vers). Máriára nincs ilyen utalás.

2. Ha a téma megváltozott volna, akkor a 46. versben a *kai eipen* helyett *eipen de-t* kellett volna írni a szerzőnek.

3. Az 56. versben azt olvassuk, hogy Mária pedig maradt *szün auté*, azaz vele, vagyis Erzsébettel, ami viszont azt implikálja, hogy Erzsébet és nem Mária beszélt.

4. Máriáról és Józsefről Lukács a tartózkodás hangján szól az első két fejezetben; furcsa, hogy Máriának mégis ilyen hosszú beszédet ad a szájába.

5. Az ének egyértelműen Hanna énekének utánzása (1Sám 2,1–10); nem Mária, hanem Erzsébet helyzete emlékeztet Hannáéra, ugyanis mindketten hosszú ideig voltak meddőek. A 48. vers *tapeinózsisa* (alázatos állapot) is e meddőségre való utalás. Harnack szerint egyébként a szövegben eredetileg a *kai eipen* szerepelt Erzsébet vagy Mária nevének feltüntetése nélkül, az előbbi helyesen, az utóbbi helytelenül értelmezett utólagos betoldás.

Noha mindezt elgondolkodtatónak tartja, Farris sorra cáfolja e tudományos érveket a következő indokok alapján:

1. Nincs mindig szó inspirációról közvetlenül egy-egy ének előtt a Bibliában. Az ószövetségi példák mellett a *Nunc dimittis* is említi.

2. A *kai eipen*-ről kimutatták (Schürmann), hogy általában abban az esetben használja Lukács, ha más szereplővel folytatja a mondanivalót. (15 esetből csak 4 volt, amikor ugyanaz a szereplő folytatta a beszédet.)

3. Az 56. versben a „Mária pedig maradt *szün auté*” Farris szerint nem annak a jele lehet, hogy az ének eredetileg Erzsébetnek tulajdonították, hanem annak is, hogy a *Magnificat*ot később illesztették be a kontextusba.

4. Lukács legalább annyira tartózkodó Zakariással, mint Máriával, és Zakariás szájába is ad egy éneket.

5. Az ének sem Erzsébet, sem Mária helyzetét nem tükrözi. A *tapeinózsisa* aligha utalhat a meddőségre, Erzsébet helyzetére sokkal inkább utalna az *oneidos*, „gyalázatos” kifejezés, amit a 25. versben már használt Lukács. Hanna énekére, illetve elsősorban 1Sám 1,11-re valóban egyértelmű az utalás, de többen (Brown, Burrows) kimutatták, hogy Lukács Jézus születését Sámuel születésével párhuzamosnak mutatta be.

6. Az éneket már egész korán egyöntetűen Máriának tulajdonították. Ha ez betoldás lenne, mint Harnack gondolja, akkor egy egészen korai Mária-kultuszról

kellene beszélnünk, ami viszont történetileg nem állhat fönn. És vajon miért nem maradt egyetlen, „csak” *kai eipennel* bevezetett – Erzsébet és Mária neve nélküli – szövegváltozat sem, mint ahogyan azt Harnack rekonstruálni vélte?

Mindezek az érvek és ellenérvek, noha nem jelentéktelenek, alapvetően mikro-filológiaiak. Farris maga is látja, hogy ezeknél sokkal döntőbb egy narratív kritikai érv: ha ugyanis Erzsébetnek tulajdonítanánk az éneket, teljesen figyelmen kívül hagynánk a szöveg narratív struktúráját. Mint már Dibelius is rámutatott, legalábbis furcsa lenne, ha egy hosszú énekekben önmaga terhelessége kapcsán kezdené dicsőíteni Istent *éppen azután*, hogy Máriát így köszöntötte: „*Áldott vagy te az asszonyok között, és áldott a te méhednek gyümölcse.*” (42. vers)

Bibliográfia

- ALTER, R.: *The Art of Biblical Narrative*. Basic Books, New York, 1981.
- AUERBACH, Erich: *Mimézis. A valóság ábrázolása az európai irodalomban*. Gondolat, Budapest, 1985.
- BAILEY, K. E.: The Song of Mary. A Vision of a New Exodus (Lk 1,46–55). *Near East School of Theology. Theological Review*, 2 (1979). 29–35. o.
- BEMILE, Paul: *The Magnificat Within the Framework of Lukan Theology*. Peter Lang, Frankfurt–Bern–New York, 1986. /Regensburger Studien zur Theologie 34./
- BENKO, Stephen: The Magnificat: A History of the Controversy. *Journal of Biblical Literature*, 86 (1967). 263–275. o.
- BEST, E.: *Mark. The Gospel as Story*. T.&T. Clark, Edinburgh, 1983.
- BEYER, H. W.: Gott und die Geschichte nach Luthers Auslegung des Magnifikat. *Luther-jahrbuch*, 21 (1939). 110–136. o.
- BROWN, R.: *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*. New Updated Version. Doubleday, New York–London, 1993.
- BURGER, C.: Luthers Predigten über das Magnifikat. In: Backus, Irena Dorota – Higman, Francis M. (szerk.): *Theorie et pratique de l'exégèse*. Tome 1. Droz, Geneve, 1990. 273–286. o. /Etudes de philologie et d'histoire 43./
- CULPEPPER, A.: *Anatomy of the Fourth Gospel*. Fortress Press, Philadelphia, 1983.
- EBELING, Gerhard: Az egyháztörténet mint a Szentírás értelmezésének története. In: *Értelmezéstörténet mint egyháztörténet*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1994. 5–22. o. /Hermeneutikai Füzetek 2./
- EDWARDS, R. A.: *Matthew's Story of Jesus*. Fortress Press, Philadelphia, 1985.
- FABINY TIBOR: *Szóra bírni az Írást. Irodalomkritikai irányok lehetőségei a Biblia értelmezésében. Hat tanulmány. Hozzászólások és vita*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1994. /Hermeneutikai Füzetek 3./
- FABINY TIBOR: A szem és a fül. Látás és hallás hermeneutikai konfliktusa. *Pannonhalmi Szemle*, 1995/1. 39–51. o.
- FARRIS, Stephen: *The Hymns of Luke's Infancy Narratives. Their Origin, Meaning and Significance*. JSOT Press, Sheffield, 1985.

- FREI, H. W.: *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. Yale University Press, New Haven, 1974.
- VAN GOUDOVER, J.: The Place of Israel in Luke's Gospel. *Novum Testamentum*, 7–8 (1966). 11–123. o.
- GOMA, C.: *The Song of Salvation. The Magnificat*. St Paul, Middlegreen, 1986. (Spanyol eredeti: 1982.)
- GOPPELT, Leonhard: *Typos*. Gütersloh, 1939.
- GRIER KOONTZ, J. V.: Mary's Magnificat. *Bibliotheca Sacra*, 116 (1959). 336–343. o.
- GRIGSBY, B.: Compositional Hypotheses for the Lucan Magnificat – Tensions for the Evangelical. *Evangelical Quarterly*, 56–57 (1984–1985). 159–172. o.
- FORESTELL, J.: Old Testament Background of the Magnificat. *Marian Studies*, 12 (1961). 205–244. o.
- JERVELL, Jacob: *Luke and the People of God*. Augsburg, Minneapolis, 1972.
- JONES, D.: The Background and Character of the Lukan Psalms. *Journal of Theological Studies*, N. S. 29 (1968). 19–50. o.
- KINGSBURY, J. D.: *Matthew as Story*. Fortress Press, Philadelphia, 1986.
- LIPPOLD, E.: Die Revision der Lutherbibel von 1984, dargestellt am Beispiel de Magnifikat. *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie*, 29 (1985). 127–134. o.
- LUTHER Márton: *Magnificat (Mária éneke)*. Ford. Takács János. A fordító kiadása, h. n., 1989.
- LUZ, Ulrich: *Evangélium és hatástörténet. A Máté-evangélium értelmezése a történelemben*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1996. /Hermeneutikai Füzetek 8./
- McKNIGHT, E. W.: *The Post-Modern Use of the Bible. The Emergence of Reader-Oriented Criticism*. Abindon Press, Nashville, 1988.
- MÜLLER, G.: Evangelische Marienverehrung. Luthers Auslegung des Magnificat. *Luther*, 59 (1988). 2–13. o.
- O'DAY, G.: Singing Woman's Song. A Hermeneutic of Liberation. *Currents in Theology and Mission*, 12 (1985). 203–210. o.
- POWELL, M. A.: *What is Narrative Criticism? A New Approach to the Bible*. SPCK, London, 1993.
- RHOADS, D. – MICHIE, D.: *Mark as Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel*. Fortress Press, Philadelphia, 1982.
- RICOEUR, Paul: Isten országa Jézus paraboláiban. *Protestáns Szemle*, 1992/2. 95–98. o.
- RIEDLINGER, H. (szerk., előszó): *Das Magnifikat. Verdeutscht und ausgelegt durch D. Martin Luther*. Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1982. 15–24. o.
- SCHOLER, D. M.: The Magnificat (Lk 1,46–55): Reflections on Its Hermeneutical Theory. In: Branson, M. L. – Padilla, C. R. (szerk.): *Conflict and Context*. Eerdmans, Grand Rapids, 1986. 460–466. o.
- SCHOTTROFF, L.: Das Magnifikat und die älteste Tradition über Jesus von Nazareth. *Evangelische Theologie*, 38 (1978). 298–313. o.
- SCHÖPFER, J.: Der Christ steht vor Gott. Albertus Magnus und Martin Luther kommentieren das Magnifikat. *Geist und Leben*, 58 (1985). 460–468. o.
- STERNBERG, M.: *The Poetics of Biblical Narrative*. Indiana University Press, Bloomington, 1985.
- STIBBE, M. W. G.: *John As Story Teller. Narrative Criticism of the Fourth Gospel*. Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- TANNEHILL, R. C.: The Magnificat As Poem. *Journal of Biblical Literature*, 93 (1974). 263–274. o.

- TANNEHILL, R. C.: *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation*. Vols. 1–2. Fortress Press, Philadelphia, 1986.
- THAIDIGSMANN, E.: Gottes schöpferisches Sehen. Elemente einer theologischen Sehschule im Anschluss an Luthers Auslegung des Magnificat. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie*, 29–30 (1987–1988). 19–38. o.
- VAKENTIN, A.: *Il Magnificat. Genese letterario. Struttura. Esegese*. Dehoniane, Bologna, 1987.
- WILDER, A.: *Early Christian Rhetoric. The Language of the Gospel*. SCM Press, London, 1964.

MACBETH ÉS A GONOSZ SZIMBOLIZMUSA

A mű

Shakespeare négy „nagy tragédiája” közül a *Macbeth* az utolsó. Terjedelmét tekintve ez a legrövidebb (míg az *Othello* 3924 sor, addig a *Macbeth* csak 2107 sor), ám atmoszférájában a legsűrűbb, a legfélelmetesebb. Kvartó kiadásról nincs tudomásunk, csak a – valószínűleg sűgópéldányon alapuló – 1623-as fólió szöveg áll a mindenkori szerkesztők rendelkezésére. Van olyan feltevés, hogy nem Shakespeare fejezte be a művet, mivel a dráma végének nyelvezete kevésbé erőteljes, mint az eleje. A legtöbb kutató egyetért abban, hogy a III. felvonás 5. jelenete (a Hekaté-epizód) interpoláció, azaz későbbi betoldás. Nem elképzelhetetlen, hogy itt – és talán más helyen is – annak a Thomas Middletonnak a keze nyomát fedezhetjük fel a drámában, akinek a nyomtatásban csak 1778-ban megjelent *The Witch* (A boszorkány) című darabja több helyen a *Macbeth*tel szó szerint megegyező színpadi utasításokat tartalmaz.

A szöveg rövidségéből is következtethetünk arra, hogy a *Macbeth* udvari előadásra készült: 1606 augusztusában ugyanis IV. Keresztély dán király látogatást tett Jakab király udvarában, s talán maga a király rendelhetett egy skót történelemtől szóló drámai előadást Shakespeare társulatától, az ekkor már rangos megbecsülést élvező „Király embereitől”. Mivel az uralkodó Banquo egyeneságú leszármazottja volt, Shakespeare témaválasztása igazán szerencsés lehetett. Noha a keletkezés időpontját egészen pontosan nem tudjuk meghatározni, azt bizonyosan állíthatjuk, hogy Shakespeare a tragédiát 1605 novembere után írta; ekkor volt ugyanis a katolikus restaurációra irányuló, Guy Fawkes vezette „pucskísérlet”. A megghiúsult puccs egyik vádlottja – egy Garnet nevű jezsuita atya – védekezésében az „equivocation”-re hivatkozva állította, hogy szabad az elítéltnak bizonyos körülmények között hazudni. A II. felvonás egyszerre komikus és szívszorogatóan izgalmas 3. jelenetében a kapus játszadozik az „equivocation” (magyarban: csúrcsavar) kifejezéssel.

A 11. században élt skóciai zsarnok történetéről Shakespeare Raphael Holinshed krónikájában olvasott, amely királydrámáinak első számú forrása volt. A krónika két történetét olvasztotta egybe, miközben a történeti kronológiát drámai idővé sűrítette. Valójában a történelmi Macbeth 1040 és 1057 között uralkodott, s Banquóval együtt gyilkolta meg a tehetetlen Duncant. A feljegyzések szerint eleinte

közmegelegedésre uralkodott, s csak élete végén vált zsarnokká. Holinshed másik története Donwaldról szól, aki fekete mágiát űzött, banyákkal cimborált, s felesége felbujtására ölte meg Duff királyt. A kutatók azt is rég kimutatták, hogy Shakespeare ismerte a skót történetírók: William Stewart, John Leslie és John Buchanan műveit. A drámában Shakespeare minden bizonnyal tapintatból, talán karrierje érdekében hallgatta el, hogy Banquo, az uralkodó őse is Duncan gyilkosa volt. Azt viszont teljes bizonyossággal állíthatjuk, hogy Jakab királynak a démonokról írt könyvét is áttanulmányozta Shakespeare, mielőtt hozzáfogott e természetfeletti hatalmakat legerőteljesebben megjelenítő dráma megírásához.

Szerkezetét tekintve a *Macbeth* lényegesen különbözik a *Lear királytól* és a *Hamlettől*. Ebben a tragédiában ugyanis hiába keressük a shakespeare-i nagy tragédiákra vagy a nagy komédiákra jellemző kettős (párhuzamos) cselekményt (Lear és Gloster, a Hamlet család és a Polonius család stb.). Shakespeare teljes képzelőereje, figyelme és művészi fókuszja csupán a főhősre, Macbethre és feleségére, Lady Macbethre koncentrál. Most elsősorban a lelki jelenségek, a világban tapasztalható rossz, gonosz erőkre adott pszichikai reakciók, a kísértésnek kitett ember morális átalakulása, változása izgatja. Egyszerre hatol le az emberi személyiség legmélyebb rétegeibe és pillant bele az Isten által teremtett lélektől eredetileg legtávolabb eső sötét, emberellenes, személytelen erők birodalmába. A dráma e két birodalom: az emberi és személyes (származását tekintve isteni), illetve az emberellenes és személytelen (származását tekintve démoni) világ találkozásáról mint holmi úrbéli bolygók összeütközéséről szól. A rossz általi fertőzésnek, a bűnnek és a bűnbeesésnek e legnagyobb drámai megjelenítése, a *Macbeth* mindnyájunkat érint, és mindnyájunkhoz szól.

A *Macbeth* a gonosz etiológiájának drámája, a gonosz kezdetét és végét megjelenítő drámai vízió. A tragédia arról szól, hogy a gonosz erők belépnek a világba, elterjednek, kiteljesednek, sokakat elpusztítanak, s végül önmagukat is lerombolva megsemmisülnek. A gonosz mint valami természeti vagy inkább természetfeletti, sötét viharfelhő, az életadó levegőt összesűríti, beszennyezi, az embereket rabságba dönti, a világban érvényesülő erkölcsi értékrendet összekuszálja és leigazza, ám természeténél fogva előbb-utóbb önnönmagát is aláássa.

Értelmezésünk elméleti alappillére

Drámaértelmezésünk elméleti alappilléreként Paul Ricoeur *Symbolique du mal* (azaz „A gonosz/rossz szimbolizmusa”; angolul: *Symbolism of Evil*, 1967) című, immár klasszikusnak is tekinthető munkájához fordulunk. A rossz, a gonosz, a bűn kérdésével a teológiában a dogmatika, azon belül is a hamartológia foglalkozik. A tételes, dogmatikus gondolkodás a mai ember számára túlságosan merevnek és életidegennek tűnik. Ricoeur szerint az „eredendő bűn” teológiai dogmája Szent Ágostonnak Pelagiusszal folytatott vitája nyomán alakult ki. Ahhoz, hogy az elvont,

élettelen fogalomba ismét életet leheljünk, hogy annak valóságízét ismét visszanyerjük, Ricoeur szerint kétszeres dekonstrukcióra van szükség. Először a dogma, a teológia, a filozófia szintjéről kell visszajutnunk a mítosz, az elbeszélés szintjére, majd a mítosz szintjétől még egy lépést kell visszafelé tennünk, hogy eljussunk a szimbólumig, a rossz megtapasztalásának elsődleges szintjéig. A rossz, a gonosz jelenségét tehát a szimbólum, a mítosz, illetve a spekulatív gondolkodás egymást követő szintjeinek végiggondolása során érthetjük meg.

A „gonosz” a szimbólumok szintjén

Kiindulópontunk csakis az lehet, hogy a rosszat, a gonoszt, a bűnt *tapasztaljuk*. Magunkon, másokon, emberi viszonylatokban, a világban (vö. Illyés Gyula: *Egy mondat a zsarnokságról*). A rossz tapasztalata akkor válik világossá, ha azt *megvalljuk*. („Aki kimondja a rettenetet, azzal fel is oldja” – Illyés Gyula: *Bartók*.) De látnunk kell, hogy már a vallomás nyelve is szimbólumokhoz kötött.

A folt, a bűn és a véték

A folt • A rossz elsődleges szimbólumai Ricoeur rendszerében a *szennyfolt* (beszennyeződés), a *bűn* és a *véték*. Amíg a görögség a bűn és az attól való szabadulás, a katarzis kérdését elsősorban filozófiailag és dramaturgiailag értelmezte, addig a zsidóság a bűnt fizikai, materiális valóságként érzékelt: a szent Isten tisztasága előtt az ember beszennyezettnek, piszkosnak, mocskosnak, megbélyegezettnek, tisztátalannak látja önmagát. „Jaj, nekem, elvesztem, mivel tisztátalan ajkú vagyok, és tisztátalan ajkú nép közt lakozom!” – kiált Ézsaiás próféta (Ézs 6,5). „Tisztíts meg engem izsóppal, és tiszta leszek, moss meg engem, és fehérebb leszek a hónál [...]. Tiszta szívet teremts bennem!” – könyörög Dávid a zsoltárokból (Zsolt 51,9.12). Az ember a szent és az igaz Isten megpillantásakor meglátja önmaga foltokkal szennyezett lényét, s a büntetéstől való félelmében hozzá kiált, és kiáltása egyúttal már bűnének beismerése is. A szennyfolt tehát a gonosz létezésének első jele.

A bűn • A szennyfoltot követi a *bűn* a gonosz elsődleges szimbólumainak sorában. Figyeljünk csak fel arra, hogy a héber Bibliában a bűn sohasem absztrakt, elvont fogalomként, hanem konkrét képként jelenik meg, először is mint valami negatív tett vagy cselekedet kifejeződése: „az Istennel való szövetség megszegése”, a „hitvesi szeretet kihűlése”, „hűtlenség”, „paráznaság”, „a cél elvétele” (*chattat*), „görbe útra térés” (*awon*, innen a *curvus*, az „elkurvulás”), „a lázadás” (*peshá*), „a félremenés”, „az eltévelyedés” (*shagah*), továbbá „az elveszettség”, „a talaj elvesztése”, „a gyökerek, a kötelékek elszakadása”, „felejtés”, „megvakulás” stb. Mindezek a képek negativitást, devianciát fejeznek ki, azt az érzést, hogy Isten előtt „semmik” vagyunk (Ézs 40,17). Ám megérteni mindezt csak visszatekintve tudjuk akkor, ha megtapasztaljuk a szabadítást és a bocsánatot.

A bűn azonban nemcsak negatívum, „semmiség”, hanem „valamiség”, azaz valami pozitív, létező dolog is. Nemcsak személyes és szubjektív tapasztalat, hanem

primordiális és kommunális dolog is egyszerre. A bűn tehát szövevény, valamiféle benső, objektív *állapot* is. Kívülről is jön, de már ott is van! Ez „a konokság”, „a megkeményedetség”, „a megkötözöttség”, „a vakság” állapota. „*Csalárdabb a szív mindennél, és gonosz az*” – mondja Jeremiás próféta (Jer 17,9). A bűn állapotát is csak a megszabadítás szimbólumainak megértése után érthetjük meg igazán. A legfontosabb megszabadításszimbólumok „a védelmezés” (*gaal*), „a váltságdíjjal való visszavásárlás” (*pedah*: Ézs 42,22; 5Móz 21,8), illetve „a fedél, az elfedezés” (*kapar*: 3Móz 17,10–11). Innen származik az *expiatio*, az elfedezés, a bűnbak, illetve a kien-gesztelődés (engesztelési áldozat) gondolata.

A vétek • A *vétek* a harmadik szimbólum. Amíg a bűn objektív, ontológiai állapot, addig a vétek ennek az ontológiai állapotnak a szubjektív megtapasztalása. Kezdetben a próféták az egész nép bűnösségéről szóltak, később azonban a vétkesség mint bűntudat egyre inkább individualizálódik, s egyre inkább előtérbe kerül a lelkiismeret és az egyéni felelősség kérdése. Ezékiel és Jeremiás próféta már így ír:

„*Mi dolog, hogy ezt a közbeszédet szoktátok mondani Izráel földjén, mondván: az atyák ették meg az egrest és a fiak foga vásott meg bele? [...] Ímé, minden lélek enyém, úgy az atyának lelke, mint a fiúnak lelke enyém; amely lélek vétkezik, annak kell meghalnia!*” (Ez 18,2.4; Károli-ford. Vö. Jer 31,29–30)

Az egyetemes, ontológiai bűn tehát individuális vétkekre aprózódik szét, a már meglévő rosszat minden egyén „újra kezdi”. Ezen a ponton egyébként sok hasonlóság található a görög gondolkodással, ahol az egyéni felelősségnek szintén kiemelt szerepe van (*hybris*, *hamartia*). A zsidóságban azonban a bűntudat egyre inkább az aggályoskodó, skrupulózus lelkiismerethez vezet el, ami vagy a farizeusi elkülönülésben, vagy a törvényt betartani képtelen képmutatásban nyilvánul meg. A farizeusokkal való vitájában Jézus éles különbséget tett „Isten parancsolata” (a mózesi törvények) és az „emberek rendelkezései” között (Mk 7).

Ricoeur szerint a „gonosz szimbolizmusa” egyre inkább radikalizálódik és internalizálódik (szennyfolt – bűn – vétek); egyre keskenyebb csatornán, de egyre mélyebben hatol belénk a rossz. A vétek, illetve a bűntudat a bűn internalizációjának beteljesedése. Ha nem volna szabadítás, már csak egy fázis maradna hátra: a teljes kétségbeesés, az önítélet, az önpusztítás, az önmegsemmisítés (Júdás) zsákutcája.

A szimbólumok rekapitulációja: a „szolgai akarat” koncepciója

A gonosz eddig tanulmányozott szimbolizmusa egy elvont fogalomhoz vezet, mintegy abban rekapitulálódik, ez pedig a *szolgai akarat* koncepciója. A bűn fokozatos internalizációja vezet el a rabság, a szolgaság, a megkötözöttség állapotához, amikor az eredetileg szabad ember önmagát teszi rabbá, önmagát kötözi meg, önmagát fertőzi. Pál apostol rómaabeliekhez írt levelének 7. fejezete, valamint John Donne *Döngesd szívem...* című szent szonettje, vagy Luthernek Rotterdami Erasmushoz válaszként

írt teológiai *opusa*, a *De servo arbitrio* illusztrálják a szolgálai akarat lényegét, a teljes elveszettség előtti állapotot. Ricoeur a szolgálai akarat gondolata kapcsán a gonosz három jellemző tulajdonságára mutat rá:

1. A gonosz „pozitív” létezése; vagyis a gonosz nem „valaminek a hiánya”, hanem szinte kézzelfogható „matéria”, amit aztán majd az Isten báránya vesz magára, amikor elveszi és elviszi a világ bűneit.

2. A külsődlegesség; míg a véték, a büntudat már belső dolog, addig a bűn még kívülről jön. Az „elcsábítás”, a „rabul ejtés”, a „tiszttalan kapcsolat”, a „kívülről történő beszenyezés” képei ezt fejezik ki.

3. A fertőzés; a szolgálai akarat lényege az, hogy egy rossz választás miatt az ember megköti önmagát. Az önfertőzés, a gonosz erejének való önkéntes önátadás itt a jellemző lelkiállapot (RICOEUR 1967, 155–156. o.).

Mindennek ellenére a gonosz mégsem képes végső pusztításra. A gonosz ugyanis nem annyira radikális, mint amennyire primordiális a jó. Valamit elhomályosítani és összezavarni, mondja Ricoeur, nem annyit tesz, mint valamit ténylegesen, végérvényesen elpusztítani. A gonosz csak destruktív erő, ám nincs kreatív hatalma, ezért a jóság és a gonoszság sohasem szimmetrikus.

A gonosz kezdetéről és végéről szóló mítoszok

Elérkeztünk tehát a szimbólumok szintjétől a mítoszhoz. A gonoszt tehát *tapasztaljuk*, és a szennyet, a bűnt és a vétet csak a szimbólumok szintjén lehet tapasztalni. A mítoszok viszont *magyarázattal* szolgálnak a rossz eredetére vonatkozóan. A mítosz eredetileg „történetet”, „elbeszélést” jelent. Sok kultúra kereste a választ a kérdésre: honnan a rossz? A legtöbb kultúra egyetért abban, hogy a rossznak volt kezdete, és egyszer valamikor vége lesz. A történet, az elbeszélés, a mese, a narráció hivatott annak megjelenítésére, hogy a rossz hogyan jött a világba, és miként fog innen eltávozni.

Ricoeur négy olyan mítoszt tárgyal, amely a gonosz kezdetéről és végéről szól:

1. A sumér irodalom teogóniai teremtésmítoszaiban a gonosz ugyanolyan primordiális erő, mint a jó. Az őskáosz maga a rossz, és a teremtés maga a jó. A világ a káosszal való harcból született, s a harc, a megváltás a teremtés drámája. A gonosz nem az ember bukásakor jött létre, hanem kezdettől fogva van.

2. A görög tragédiák a „gonosz istenről” és a létezés tragikus víziójáról szólnak: az istenek megvakítják, félrevezetik az embert. Itt „megmentésről”, „üdvözülésről” nem beszélhetünk, csupán a tragikuson *belüli* „megoldásról”: a tragikus hős nagyságának szemlélése katarzishoz, esztétikai szabadsághoz vezet.

3. A Bibliában találkozunk az „Ádám-mítoszzal”, amelyet részletesen is bemutattunk.

4. Az orfizmus mítosza a test és a lélek dualizmusából indul ki, s azt tanítja, hogy az emberi lélek a tudás által szabadulhat meg a test börtönéből (RICOEUR 1967, 161–346. o.).

Az „Ádám-mítosz” és a történelem eszkatológiai víziója

A gonosz eredetéről és végéről szóló bibliai választ Ricoeur Ádám-mítosznak nevezi. Ádám „embert” jelent, ezért az Ádám-mítoszt nyugodtan tekinthetjük a *par excellence* antropológiai mítosznak. A teogóniai mítoszokban is van szó az emberről, de ott az ember létezése a gonosz eredménye. Ott a gonosz eredetének kutatása egyúttal az ember eredetének kutatását, antropogóniát is jelent.

Az Ádám-mítosz három jellemző vonással is rendelkezik:

1. Etiológiai mítosz, hiszen a gonosz eredetét kutatva arra a következtetésre jut, hogy az az emberiség egy ősiére vezethető vissza. Ám a gnózással és a neoplatonizmussal szemben a Bibliában szó sincs arról, hogy az ember valami felsőbbrendű lény lett volna. Ricoeur szerint a térbeli asszociációkat keltő „bukás”, „bűnbeesés” nem adekvát kifejezések, a Biblia nyelvének sokkal inkább a „letérés”, a „deviáció” képei felelnek meg.

2. Az Ádám-mítosz szerint a jóság a mindent megelőző, primordiális állapot; a rossz, bármennyire radikális, semmiképpen sem primordiális. Isten teremtő aktusa az igazi kezdet, a gonosz a földön csak az emberrel jelenik meg. Az Ádám-mítoszban már *implicite* benne van a szabadság eszméje, hiszen nyilvánvalóvá válik az ember elpártoló képessége. A narratív forma az ártatlanságból a bűnbe való átmenetet megtörtént eseményként mutatja be.

3. Az Ádám-mítosz harmadik jellemző vonása, hogy decentralizálja az ember központi alakját: Éva és a kígyó ugyanis anélkül jelenik meg (az „ellen”, a „sátán”, az „ördög”, a „csábító”, a „diabolosz”), hogy elnyomná Ádám központi figuráját. Ahogy a mítosz az egyetlen személyt, az Embert három személyre bontja le: Ádámra, Évára és a kígyóra, ugyanúgy a teremtéssel egyidejű pillanatot időbeli szekvenciává, szukcesszív folyamattá, drámai eseménnyé alakítja. Csak vegyük közelebből szemügyre a kísértés drámáját.

A kígyónak a megkísértés történetben kiemelt szerepe van. A dráma első része a kígyó és az asszony közötti párbeszéd. Amikor azt kérdezi a kígyó: „*Csakugyan azt mondta nektek az Isten?*”, akkor a teremtő korlátozást (pozitív orientáció) *tiltássá* változtatja (negatív orientáció). A törvény, amely eredetileg az emberért adatott, hirtelen ellenséggé válik. A kígyó felkelti az emberben a végtelenség iránti vágyat, a hiúságot; vonzóvá teszi a látszatot, a káprázatot, a *pseudo*t, kétségbe vonja az orientáló korlát értelmét. Egyszóval: pervertálja az ember szabadságát. A kígyó az asszonyon keresztül kísérti a férfit, mert emberségünkben női voltunk mutat legkisebb ellenállást a *pseudo* iránt. Minden férfi és nő Ádám és Éva egyszerre: „Minden nő Ádámban vétkezik, és minden férfi Évában csábul el.” (RICOEUR 1998, 109. o.)

Az Ádám-mítosz mitológiátlanította a teogóniai mítoszokat, eltüntetett minden szörnyet, csupán egy állat maradt a teogóniai mítoszokból, ez pedig a kígyó. Ám a bibliai könyv szerzője azonnal hozzáteszi, hogy a kígyó is teremtmény. De miért tartotta meg a jahvista szerző a kígyót? Ricoeur szerint a szerző a kígyó alakjával dramatizálta a kísértés „kvázi-külsődlegességét”. A kígyó ugyanis egyszerre van bennünk és rajtunk kívül. A bűn annyit tesz, mint behódolni („yield”). („Why do I

yield to that suggestion?” – kérdezi majd Macbeth I.3.130). A kígyó először is önmagunk része, amit nem ismerünk el. A kígyó saját vágyunk kivetítődése a kívánatos tárgyba. Vágyakozása révén az ember önmagát köti meg, s azért vádolja a tárgyat, hogy önmagát felmentse. Ugyanakkor azt is látnunk kell, hogy a kígyó külső dolog is: a gonosz „már ott van” az emberi kapcsolatokban, viszonylatrendszerekben, a nyelvben. Mindazonáltal a gonosz mégsem olyan primordiális erő, mint a teogóniai mítoszokban; a gonosz nem az ember „tulajdonneve”, hanem csupán a „mellékneve”.

A gonosz kutatásában ennél tovább már nem lépünk, mert akkor már áttérnénk a satanológia területére, míg az Ádám-mítosz csak antropológiai mítosz. Amint a szimbólumokat, az Ádám-mítoszt is igazán csak retrospektíve érthetjük meg.

Vannak-e olyan végidőszimbólumok a Bibliában, amelyek párhuzamosak az Ádám-mítoszzal? Igen, a Bibliában van egy – nevezzük így – „második Ádám-mítosz”, azaz Jézus-történet is. A „mocskok” képeinek a „le mosás”, a „megkötözöttségnek” az „eloldozás”, a „rabságnak” a „szabadítás”, az „adósságnak” a „váltság” az ellenszimbóluma. Ugyanígy összefügg az őstörténet és a vég(ső)történet. A kísértés drámájának ellendrámája az a kozmikus per, ahol a „vádolóval” (*diabolosz*) szemben áll a „vádlott”, az Ember. Mint minden perben, itt is van ügyvéd, tanú és bíró is. Egyetlen személy tölti be a tanú, az ügyvéd, sőt a bíró szerepét is, és ez az egy személy (a második Ádám) lesz egyúttal az, aki a vádlott, az ember helyét is elfoglalja. Ez a személy a második Ádám, aki eltávolítja az Ember arcáról a bűn maszkját, visszaadja az emberarc eredeti istenképűségét. (Erről lásd bővebben e könyv utolsó fejezetét.)

A Shakespeare-dráma elemzése

Századunk kiemelkedő angolszász Shakespeare-kritikusaival egyetértve mondhatjuk, hogy Shakespeare *Macbeth*-je „a gonoszról szóló vallomás” (KNIGHTS 1933), illetve „a gonoszról szóló legmélyebb és legkidolgozottabb látomás” (KNIGHT 1930). Ahhoz azonban, hogy elkerüljük az impresszionisztikus kritika veszélyeit, szükségesnek láttuk a fenti elméleti háttér felvázolását. Elemzésünk során látni fogjuk, hogy a ricoeuri gondolatok milyen gyakran visszaköszönek.

Kiindulópontunk az a merész és talán provokatív állítás, hogy a *Macbeth* című dráma igazi főszereplője nem egy ember, hanem maga a gonosz. Az óvatosság kedvéért nevezzük inkább figuratív vagy szimbolikus főszereplőnek. Tarthatjuk személyes vagy személytelen erőnek, a dráma mindenestre róla szól, kezdetéről (a „születéséről”), növekedéséről, kibontakozásáról, kiteljesedéséről, majd ereje hirtelen csökkenéséről, fokozatos sarokba szorulásáról és önmegsemmisítő kimúlásáról. Ha a tragédia szerkezete általában egy félkör alakú vagy piramis ívű pályát fut be (expozíció, konfliktusok, tetőpont, kibontakozás, katasztrófa), akkor elmondhatjuk, hogy a *Macbeth* figuratív főhőse, a gonosz ezen a pályán mozog. Igaz, a dráma tényleges, szó szerinti főhőse, Macbeth, a skót hadvezér, majd király is ezt a tragikus

röppályát (*trajectory*) futja be a mű folyamán, fontos azonban látnunk, hogy az igazi főszereplőnek tekintett gonosz kezdettől fogva *aktív* erő, míg a címszereplő a dráma elején a bűn elkövetése tekintetében még *passzív*, s csak akkor válik maga is aktívvá, miután átadta magát ennek az erőnek, azaz miután azonosult vele. Fontos ezért, hogy lássuk a különbséget az „igazi” (figuratív) és az emberi főhős között. Az utóbbi bizonyos fokig áldozat, ám semmiképpen sem „ártatlan” áldozat – ha egyáltalán az.

A „növekvő” fázis

A *Macbeth* szerkezetét tekintve alapvetően két fázis között tehetünk különbséget: beszélhetünk egy „növekvő” és egy „aláső” fázisról. Ezen belül a gonosz három „kiáradásáról” vagy ciklusáról: először Duncan, másodsor Banquo, végül Macduff családjának meggyilkolásáról fogunk szólni. Az első két ciklus a gonosz növekvő fázisába, a harmadik az aláső fázisba tartozik. A növekedő fázisban a levegő fokozatosan sűrűsödik, a sötétség egyre inkább növekszik. Az aláső fázisban fokozatosan tisztul a levegő, a sötétség egyre inkább csökken. A gonosz tragikus félkörívét befutó mozgása ezért hozható összefüggésbe a nap szoláris ciklusával. A tragédiákra jellemző fordulópont Banquo félsikerrel végződő meggyilkoltatásával és fiának, Fleance-nek a megmenekülésével azonosítható: a dráma sötétségébe ekkor tör be a hajnali fény első halovány sugara. Elemzésünkben a drámát hatalmas költői vízióként fogjuk fel, ezért folyamatos, „szoros olvasása” során fejtjük ki mondanivalónkat.

Az első, mindössze tizenegy soros jelenetben mennydörgés és villámlás közepette megjelenik három boszorkány. Fontos látnunk, hogy a gonosz már itt objektíve, a főhős tudatától függetlenül létezik. A vészpanyák megjelenése annak jelzése, hogy a romlás, a kavargás, a köd, a homály veszi kezdetét. Az angol „hurlyburly” kifejezés (magyarban csak „tánc”) konfúziót, zavarodást, nyugtalanságot, felfordulást, zendülést, vihart jelent. A gonosz összezavarja a teremtés eredeti rendjét, a logikai, morális és esztétikai értékrendet: „Szép a rút és rút a szép” („Fair is foul and foul is fair”, I.1.10). A „diabolosz” nemcsak vádolót, hanem tulajdonképpen „szétszórót”, „zavarkeltőt” is jelent, olyasvalakit, aki a kozmosz rendjét ismét káosszá akarja alakítani.

A második szín a valódi világot, a skót csatateret jeleníti meg. Megtudjuk, hogy Skóciát kettős veszély fenyegeti: egyrészt belviszály, hiszen Macdonwald fellázadt Duncan király ellen, másrészt, mivel „dagadva szakad a rossz”, még a norvég király is Skóciára támadt. Ebben az áldatlan helyzetben Macbeth dicsőséges hadtettei szerzik vissza a becsületet a királynak és az országnak. A drámai szín azért fontos, mert megjeleníti nekünk, hogy milyen volt Macbeth a boszorkányokkal való találkozás előtt. Ő az ideális katona, a hű alattvaló, az igazi hős, aki a „szerencsével dacol”, „Diadal kiszemeltje”, „Bellona vőlegénye”. Távollétében méltán adományozza a király az árulóvá lett Cawdor címét ennek a páratlan hősnek.

A harmadik jelenet mintegy szintetizálja az előző kettőt, itt történik meg ugyanis a természetfeletti és a természeti világ találkozása. Úgy is mondhatjuk, itt történik meg a „fertőzés”, itt jön be a természetfeletti rossz az emberi világba. A boszorkák

mágikus tánca („Lánc, lánc, eszterlánc...”, I.3) teremti meg azt a mágikus erőteret, amely csapdába ejti majd a gyanútlanul arra érkező Macbethet és Banquót. „Kész a varázskör” (I.3), halljuk a banyáktól. Az angol eredetiben: „The charm is wound up” (I.3.37), azaz „fel van húzva” a varázs, s mindaz, ami ezek után következik, olyan, mint egy bűgocsiga lepörgése. „Soha ilyen szép és rút napot!” (I.3) – hangzik Macbeth első megnyilvánulása mintegy rájátszásként arra, amit a banyák az első jelenetben, kórusban énekeltek. A boszorkányok először Macbethet köszöntik profetikus jóslatokkal. Banquo, aki nem tudja, hogy „káprázattal” vagy „agyrémmel” van-e dolguk, szinte mohó kíváncsisággal követeli: „Ha csakugyan beláttok az idő / Vetésébe, hogy mely mag nő, s melyik vész / Szóljatok hozzám is” (I.3). A válasz enigmatikus: a gonosz rá jellemző módon az igazságelemeket keveri a valóság másik felének elhallgatásával, s ezzel eléri célját: felcsigázza a vágyat, a kívánságot, csiklandozza az emberi fantáziát.

Amikor a boszorkányok eltűnnek, Banquo felkiált: „valami bolond-gyökeret ettünk, / Amely rabul ejti az ész?” (I.3). E mondatban a gonosz szimbolizmusáról hallott ricoeuri gondolatok két aspektusát is felfedezhetjük. Egyrészt a rossz kívülről jön, olyan dolog, mint a fertőzés vagy az evés által történő mérgezés. Másrészt pedig „rabul ejti az ész”: a gonosz hatása alá került ember elveszíti szabadságát, szolgálai akarata ezentúl már csak a rossznak engedelmeskedik.

Ekkor érkezik Ross és Angus a váratlan hírel, hogy Macbeth Cawdor thánja lett. „Mit? Az ördög igazat mond?” – kiált fel Banquo (I.3). Ettől a ponttól kezdve élesen elválík egymástól Banquo és Macbeth reakcióinak stílusa. Banquo mindvégig nyíltan, józanul töpreng, a maga módján racionálisan próbálja mérlegelni a látottak és a hallottak furcsa egybeesését:

„Furcsa dolog ez:
Romlásba vinni gyakran igazat
Mondanak az éjféli küldöttei
S csip-csup ügyekben lépre csalva végül
Szakadékot nyitnak alánk.” (I.3)

Macbeth ezzel szemben mostantól fogva feltűnő gyakorisággal csak magának („félre”) beszél, s belső monológjai bepillantást engednek a megkísértett ember tudatállapotába. Bármennyire is hihetetlen, de a hír hallatára (Cawdor thánja lettél) Macbeth képzeletében máris megszületik a királygyilkosság gondolata. Önmaga ijed meg saját vágyától: „mért száll meg oly szörnyű sugallat, / Hogy iszonyodó hajam égnek áll” („why do I yield to that suggestion / Whose horrid image doth unfix my hair” I.3.129–130).

„Valóság sose
Ijeszt így, mint a képzelt borzadály:
Még csak kísért a gyilkosság, de már

Úgy rázza világot, hogy erőmet
Elszívja a képzelet, s már csak az
Van, ami nincs.”

„Present fears
Are less than horrible imaginings.
My thought, whose murther is yet is but fantastical,
Shakes my single state of man,
That function is smother'd in surmise,
And nothing is but what is not.” (I.3.137–142)

Macbeth ezek után tehát két nyelven beszél: a külvilágnak szóló „normális” nyelven és az önmagával monologizáló vagy dialogizáló belső monológ nyelvén. Amikor a Macbethet „szívére plántáló” Duncan király ünnepélyesen örökösévé nevezi fiát, Malcolmot, Macbeth így szól magában:

„Csillag, oltsd ki a tüzed,
Ne lásd sötét, sóvárgó szívemet,
Csukódj be, látás, hadd tegye kezem,
Amit, ha megvan, fél látni a szem.” (I.4)

Macbeth lelkében tehát megfogant és dolgozik a királygyilkosság gondolata, egyedül azonban képtelen lenne azt véghezvinni. Partnerre, társra van szüksége, hogy felnőjön, megkeményedjen a feladathoz. Ez a partner, a társ, a hitvestárs, „dicsősége édes osztályosa” (I.5) („dearest partner of greatness”): Lady Macbeth. Házasságuk és szoros, szerves összetartozásuk jól példázza, hogy az ember csak párjában teljes: élni, halni, nyerni, veszíteni, megdicsőülni és elveszni a férfi és a nő csak együtt tud.

Lady Macbeth a hatalom akarásának legnagyobb feminin figurája a világirodalomban. A nagyság iránti vágy, a hatalomakarás, a tudatosság oly erős benne, hogy érte önmagán is hajlandó erőszakot tenni. Tudatosan tudja, hogy az emberi természetet kell kiégetnie férjéből: „Csak a természeted aggaszt, / Túl sok benne a jószág teje” (I.5), de önmagából is : „Szelleme, ti gyilkos / Ezmék szítói, irtsátok ki bennem / A nőt s töltetek csordultig ádáz / Kegyetlenséggel” (I.5). A gonosz szellemekhez való fohászadás, a „sűrű éjszaka” megidézése végső soron démoni ima, az akarat maximális koncentrációja, mai pszichológiai kifejezéssel élve: önszuggesztió vagy önhipnózis.

Minden házasság szövetség. A keresztény házasság az Isten előtt kötött életszövetség, Macbeth és Lady Macbeth házassága is feltűnően intim, szoros kötelék, de annak összetartó ereje a Sátán előtt kötött bűnszövetség. A gonosz szellemekhez való fohászra, az önszuggesztióra Lady Macbethnek azért volt szüksége, mert a gyengébbik nemet, jelen esetben a férfit neki tanítania, irányítania és – szexuális gyengeségére, férfiatlanságára hivatkozva – zsarolnia kell. „Ezután ennyibe veszem

szerelmedet is” (I.7). Macbeth érti a szexualitásra, a férfiasságra tett utalásokat. „Merek annyit, amennyit férfi merhet, / Aki többet mer, nem ember” (I.7), „Csak fiút szülj, / A te fékezhetetlen anyagod csak / Férfit teremthet!” (I.7). A gyilkosság Macbeth képzeletében úgy jelenik meg, mint valami szexuális aktus, „megismerés” az ószövetségi értelemben, s ezért nem véletlenül asszociálja Duncan meggyilkolását a Lukréciát megerőszakoló Tarquiniusszal. Duncan meggyilkolása – az első gyilkosság – olyan számára, mint a szüzesség elvesztése.

Az aktus hosszas tépelődés és vonakodás után megtörténik. Duncan, a felkent uralkodó, a rokon, a vendég halott. A gyilkosság a képzelet műveként még egyszerre volt csábító és iszonyatos, ám miután ténylegesen megtörténik, a bűn azonnal megfogható materiális, fizikai valósággá válik. Itt jelenik meg a drámában először a beszennyezettség, a folt mint a bűn szimbóluma. „S mosd le kezdről e szennyes tanút” (II.2) – utasítja Lady Macbeth a férjét. Macbeth azonban tudja, hogy a bűn lemoshatatlan, sőt azt is, hogy a vér csak további vért fog szülni:

„Lemossa-e Neptunus óceánja
Ezt a vért, Nem, nem, előbb festi át
Kezem a roppant vizeket, hogy a
Zöld mind piros legyen!” (II.2)

Macbeth sok mindent tud a bűn lényegéről, azt helyesen látja, hogy az óceán vize sem mossa le a bűnt (ez már majdnem keresztény gondolat), azt azonban csak a keresztény hagyomány tudja, hogy a bűnt egyedül a Bárány vére mossa le, az emberi bűnös ruhát csak a Bárány vére fehéríti meg (vö. Jel 7,14).

Mindez már akkor hangzik el, amikor a kapun egyre erősebben kezdenek kopogtatni. E jelenet dramaturgiai komponáltsága ugyanolyan zseniális, mint a *Lear királyban* a „viharjelenet”. A kapun történő, egyre erősebben hangzó, felgyorsuló kopogtatás teljes összhangban van Macbeth és Lady Macbeth egyre izgatottabban zakatoló, felgyorsuló szívdobogásával. A *Lear király* viharjelenetében ugyanilyen tökéletes a megfelelés a természetben és a Lear fejében lezajló vihar között.

A gyilkosság felfedezésekor Macduff mondja ki értelmezésünk szempontjából a kulcsmondatot: „Megalkotta remekművét a rontás” („Confusion now hath made his masterpiece”, V.3.72). Az igazi főhős, mint mondtuk, maga a gonosz, a mindig aktív *diabolosz*, a remekművet alkotó rontás. A szentségtörő gyilkosság az apokalipszist idézi: „Itt az utolsó / Ítélet képe!” (II.3) Ez volt tehát a gonosz első ciklusa, kiáradása vagy kilövellése.

A másik két ciklusról már rövidebben szólunk. Macbeth elnyeri a királyi trónt, de lelke nem lel nyugtot s örömet vágyálma megvalósulásában. Úgy érzi, meddő korona került a fejére, ha a boszorkáknak igazuk lesz, és Banquo leszármazottai öröklik a trónt. Ha így van, akkor értelmetlen célért adta fel lelkiismeretének nyugalmát, s „örök ékszerét” értelmetlenül „lökte oda az ős gonosznak” („mine eternal jewel / Given to the common Enemy of man”, III.1.68). Macbeth itt beismeri, hogy „örök ékszerét”,

azaz lelkét átadta az ember ellenségének, vagyis a Sátánnak. Ostobaságot követett el – töpreng racionálisan –, ha más utódai öröklik majd a trónt. Ezért – s ennyiben tragikus hős – kihívja maga ellen a fátumot, a sorsot: „sors / Vívjunk életre-halálra” („come, fate, into the list, / And champion me to th’ utterance!”, III.1.71). Banquo meggyilkoltatásában már egyedül és profi módon cselekszik. Lady Macbethet nem avatja be nyíltan és egyértelműen az újabb gyilkosság részleteibe, az egykori passzív és hezitáló partner felnőtt a szerepéhez: „Kis cicám, légy ártatlan a tudásban” („Be innocent of the knowledge, dearest chuck”, III.2.45). Ahogy az első ciklusnál Lady Macbeth, most már maga Macbeth fohászodik a sötétség erőihez, hogy semmisítsék meg azt az erkölcsi törvényt, amely lelkiismeretét korlátozná Banquo meggyilkoltatásában. Macbeth, akárcsak III. Richárd, ismeri a bűn logikáját és törvényét: „Bűn erősíti a bűn műveit” (IV.2.65). A gonosz újabb kiáradása a legtömörebb poézisbe koncentrálódik:

„A fény tompul, a varjú
Visszaszáll ködös erdejébe:
A nap jó népe álomba merül
S az éj sötét hada prédára gyűl.”

„Light thickens; and the crow
Makes wing to th’ rooky wood;
Good things of Day begin to broop and drowse.” (III.2.48–50)

Az „aláeső” fázis

A tragédia piramis alakú szerkezetében akkor beszélünk drámai tetőpontról, amikor a negatív hős fokozatos növekedésében eléri azt a pontot, ahonnan karrierje tovább már nem emelkedhet, további pályája ezért szükségszerűen aláeső mozgást követ. Ez tehát a drámai fordulópont, amelyet mi Fleance elmenekülésében ragadunk meg. Ezután következik a bankett, amelyet dramaturgiailag szintén középpontként, nyugvópontként, a drámai egyensúly rövid és átmeneti megvalósulásaként értelmezhetünk. Az egyensúly kapcsán most Macbeth és Lady Macbeth kapcsolatára gondolunk. Amíg a dráma elején Lady Macbeth volt az erőteljes, aktív figura, a dráma végére ez az erő teljes mértékben átszáll Macbethre. Amíg a dráma végére a Lady kiég, megőrül és meghal, addig a bankettjelenetben még tökéletes egyensúlyban vannak. Már csak Macbeth cselekedett, de látomásának önlejárásától (hiszen a meggyilkolt Banquo szellemét rajta kívül senki sem látja) csak Lady Macbeth mesteri rögtönzése menti meg. Csodálatos asszony ez! – mondhatnánk, ha kötelékük jellege nem ilyen volna.

A nagy feszültség utáni bizalmas (egyben utolsó) házastársi-partneri beszélgetésben Macbeth bevallja asszonyának a már csak a bűn lehúzó erejének és törvényének engedelmeskedő, megkeményedett szolgálai akaratát: „úgy benne vagyok a vérben, / Olyan messze, hogy átgázolni és / Visszafordulni egyformán nehéz” („I am in blood / Stepp’d in so far, that, should I wait no more, / Returning were as tedious as go o’er”

III.4.137–138). A bűn törvényének a szolgálai akarat klasszikus shakespeare-i képével már a *III. Richárd*-ban is találkozunk: „De oly mélyen vagyok / A vérben, hogy bűn bűnt vonszol magával” („I am in / So far in blood that sin will pluck on sin” IV.2.65).

Most tehát már a tragédia aláeső fázisában vagyunk. Amikor ugyanis a sötétség ügynökei kitombolták magukat, alászállnak, s fokozatosan kezdenek érvényre jutni a világosság, a megváltás erői. A harmadik felvonás végén Lennoxé az első hang, amely az egyelőre még távoli, de a jelen való gonosz világgal teljesen ellenkező, tiszta világról tudósít. Tőle tudjuk meg, hogy Malcolm, majd őt követve Macduff is a totalitarizmus elől a szabad világba emigrált: az angol udvarba, Hitvalló Edward közelébe menekült. Új hang, új regiszter szólal meg: Lennox ajkáról – a drámában először – a démoni fohász helyett Istenhez szóló ima, átok helyett áldás hangzik el. Ez az első jele, reménysugara annak, hogy egyszer talán Skócia fölül is elvonulnak a sötét felhők. Ám egyelőre még nincs közel a virradat.

A negyedik felvonás elején Macbeth, a bűn rabja, a megkötözött a vészbanyákhoz siet bizonyosságot szerezni, immáron egyedül. Ez már egyértelműen a gyengeség jele. A boszorkáknak nincs nehéz dolguk: Macbethet már könnyű manipulálni, hiszen éppen azért megy, hogy manipulálják. Látványos és színpadi effektusokban gazdag pokoljárás ez, ereje azonban távolról sem akkora, mint az első találkozásé. Az enigmatikus próféciákat Macbeth úgy „olvassa”, úgy „hallja”, ahogyan hallani akarja. Nem az igazságot akarja, hanem önmaga megerősítését. Meg is kapja.

Ezután következik a gonosz harmadik kilövellése, nevezhetjük akár a gonosz orgiájának is. A vészbanyák egyik próféciája így hangzott: „Óvakodj Macdufftól!” S Macbeth válasza: Macduff családjának legyilkoltatása. Nagyszerűen kidolgozott drámai jelenet ez. Van benne drámai ironia, szellemesség, ártatlan gyermeki értelem, katarzis, angyali tisztaság és démoni indulat. A távollévő Macduff otthonára törő mézszárlást megelőzi Ross és Lady Macduff párbeszéde. Ross-szal együtt mi is úgy látjuk, „Gonosz kor ez [...] / Ami ily mélyre süllyedt, elmerül, / Vagy visszalendül, föl, oda, ahol volt” (IV.2). A *Lear király*-ban a viharjelenet után Edgar medítál arról, hogy ő a legrosszabbat már megtapasztalta, s csak jobb jöhet, és ekkor pillantja meg megvakított apját; megtanulja hát, hogy még a legrosszabbnál is van rosszabb. Ross is a legrosszabb rossz elmúlásáról, az inga szükségszerű felfele lendüléséről elmélkedik, s percekben belül tombol az ártatlan, intelligens gyermeket mézszárló örület. Ez a gonosz abszurditása.

Újabb, most már hosszabb jelenet következik a másik táborból. Erősödnek és szövetkeznek a megváltást hozó erők. Sok kritikus kifogásolja a jelenet műviségét, erőtlenségét, mondván, Malcolm és Macduff sápadt papírfigurának tűnik Macbeth vagy a banyák izgalmas drámai karaktere mellett. Ne feledjük persze, hogy a jóság sohasem annyira vonzó, csábító és izgalmas, mint a gonoszság. Egyesek még azt is hozzátesszük, hogy a jóság eleve unalmas. Miért szentel akkor Shakespeare mégis oly nagy teret a Malcolm–Macduff párbeszédnek? 1960-ban írt monográfiájában L. C. Knights mutatott rá arra, hogy e jelenet minden kritika ellenére kulcsfontosságú a drámában. Arról van szó ugyanis, hogy a vészbanyák által teremtett mágikus, dé-

moni erőteret csak egy szakrális erőtér semlegesítheti. A szent király, a kézrátétellel gyógyító Hitvalló Edward udvarában vagyunk, ahol gyilkolás helyett gyógyítás, démonidézés helyett imádkozás, enigmatikus orákulumok helyett szent profétálás, átok helyett áldás tapasztalható. Ebből is láthatjuk, hogy a gonosz, az ellenség csak utánozni próbálja, de valójában csak parodizálni tudja a szentet. René Girard szerint a Sátán lényege az imitáció, illetve a mimézis, tehát a Sátán nem eredeti figura. Mindez persze nem jelenti azt, hogy ne lenne valódi vagy tényleges (GIRARD 1977).

Az ötödik felvonás első jelenete – Lady Macbeth megőrülése – dramaturgiai csúcsteljesítmény, és értelmezésünk szempontjából is döntő fontosságú kulcsjelenet. A gyertyát hozó és alvajáró Lady Macbeth a kezét dörzsöli, mondván: „Még mindig itt egy folt”; „El, átkozott folt! mondom, tűnj el” („Out, damned spot! out, I say!”); „Hát ez a kéz már nem tisztul meg soha többé” (V.1.38). A bűn, vagyis a szennyfolt lemosása emberi erővel nem lehetséges. Ahogyan a karakter nem tud megnyílni, bűnét beismervé és megvallva nem tudja terhét helyettes áldozatra helyezni, csak egy út marad: a megkeményedés, a kétségbeesés, az őrület vagy az öngyilkosság. A Júdás-sors lesz az övé. Ricoeur szerint ez a megváltás elutasítása, a bűn radikalizálódásának végső fázisa és zsákutcája. Lady Macbeth gyorsívű üstökösként futotta be a gonosz radikalizálódásának pályáját: berobbant és kiegészett.

Amikor Macbeth értesül feleségének, egykoron „dicsősége osztályosának” haláláról, már maga is a végső megkeményedés, az érzésnélküliség, a lélekvesztés állapotában van. Lelkének, lelkiismeretének haláláról tanúskodik, amikor ezt mondja: „A félelem ízt már alig érzem” (V.5), és elszavalja a hit- és lélekvesztett ember legcsodálatosabb és legcinikusabb hitvallását: „Az élet csak egy tűnő árny, csak egy / Szegény ripacs [...] egy félkegyelmű / Meséje, zengő tombolás, de semmi / Értelme nincs” (V.5).

„To-morrow, and to-morrow, and to-morrow,
Creeps in this petty pace from day to day,
To the last syllable of recorded time;
And all our yesterdays have lighted fools
The way to dusty death. Out, out, brief candle!
Life's a walking shadow; a poor player,
That struts and frets his hour upon the stage,
And then is heard no more: it is a tale
Told by an idiot, full of sound of fury,
Signifying nothing.” (V.5.19–28)

A gonosz pusztító ráksejtjei következtében kiüresedett, érzéseit, lelkét, emberségét elvesztő Macbeth azonban élete utolsó percéig megmarad „Bellona vőlegényének”, kiváló katonának, azaz hősnek. Tragédiája faustusi tragédia, „örök ékszerét” átadta az „ős-gonosznak”, odaadta lelkét a Sátánnak, s ezért sorsa a végső elveszés, a kárhozat. Szánalmat érzünk iránta, mert elképzeljük, hogy másképpen is lehetett (vagy tehetett) volna. Ugyanakkor megnyugszunk, hiszen Skócia ege kitisztult, s „az idő szabad”.

Ha ez a tanulmány angol nyelven született volna, ezt a címet kellett volna adnunk neki: „Eternal Jewel and the Common Enemy of Man”. Szabó Lőrinc fordítása a költői dráma e kulcsfontosságú képét nem egészen pontosan adja vissza: „örök ékszer” és „ős-gonosz”. Ez a dráma az emberről, Ádámról szól, és ezért a ricoeuri értelemben vett Ádám-mítosz talán legnagyobb szerűbb drámai megjelenítése, hiszen az ember „örök ékszerét”, azaz lelkét önkéntesen átadta a kísértőnek, az ember ellenségének. A Sátán héber szó, amely magyarul ellenséget jelent. Jánosy István Milton-fordításában csak „az Ellen”-nek hívja. Az evangéliumban Jézus azt mondja róla: „Az emberölő volt, kezdetől fogva” (Jn 8,44b; Károli-ford.).

Ez tehát a *Macbeth* témája: amit a teológiában bűnbeesésnek hívnak, az az irodalomban az Ember tragédiája.

Bibliográfia

Elsődleges források

SHAKESPEARE, William: *Macbeth*. Ford. Szabó Lőrinc. Európa, Budapest, 1988. /William Shakespeare összes drámái III./

SHAKESPEARE, William: *Macbeth*. Szerk. Kenneth Muir. Methuen, London – New York, 1951.

Szakirodalom

BROOKS, Cleanth: The Naked Babe and the Cloak of Manliness. In: *The Well-Wrought Urn. Studies in the Structure of Poetry*. Reynal, New York, 1947. 32–49. o.

BROWN, J. R. (szerk.): *Focus on Macbeth*. Routledge & Kegan Paul, London–Boston, 1982.

DAVIDSON, Clifford: *The Primrose Way. A Study of Shakespeare's Macbeth*. Conesville, Iowa, 1982.

FABINY Tibor: Rota Fortunae and the Symbolism of Evil in Shakespearean Tragedy. *Journal of Literature and Theology*, 1989/3. 319–330. o.

FABINY Tibor: The Eye as a Metaphor in Shakespearean Tragedy. In: Kürtösi K. – Pál J. (szerk.): *Celebrating Comparativism. Papers offered for György M. Vajda and István Fried*. Szeged, 1994. 461–478. o.

GIRARD, René: *Violence and the Sacred*. John Hopkins University Press, Baltimore, 1977.

JACK, Jane H.: Macbeth, King James and the Bible. *English Literary History*, 22 (1955). 173–193. o.

LIMA, Robert: The Mouth of Hell. The Iconography of Damnation on Medieval Stage.

In: Szőnyi György E. (szerk.): *European Iconography East and West*. Brill, Leiden–New York–Köln, 1986. 35–48. o.

KNIGHT, G. Wilson: *The Wheel of Fire. Interpretations of Shakespearean Tragedy*. Methuen, London, 1930.

KNIGHTS, L. C.: How Many Children Had Lady Macbeth? In: *Hamlet and Other Shakespearean Essays*. Cambridge University Press, Cambridge, 1960. (1st ed. 1933)

MUIR, K.: Image and Symbol in Macbeth. *Shakespeare Survey*, 19 (1966). 4–54. o.

PATRIDES, C. A. – WITTEICH, J. (szerk.): *The Apocalypse in English Renaissance Thought and Literature*. Cornell University Press, Ithaca–New York, 1984.

RICOEUR, Paul: Az „Ádám-mítosz” és a történelem eszkatológiai felfogása. In: Fabiny Tibor

(szerk.): *A hermeneutika elmélete*. JATEPress, Szeged, 1998 (1987). 93–126. o. /Ikonológia és műértelmezés 3./

RICŌEUR, Paul: *Symbolism of Evil*. Beacon Press, Boston, 1967.

SHAHEEN, Naseeb: *Biblical References in Shakespeare's Tragedies*. University of Delaware Press, London–Newark–Toronto, 1987.

SPURGEON, Caroline: *Shakespeare's Imagery and What it Tells Us*. Cambridge University Press, Cambridge, 1966.

WALKER, Roy: *The Time is Free. A Study of Macbeth*. Dakers, London, 1949.

A SZEM MINT METAFORA SHAKESPEARE TRAGÉDIÁIBAN

Esszé „megvakult” szülőkről – „látó” gyermekekről

Az irodalmi művek hermeneutikai megközelítése általában kontextuális, miszerint sokszor szubjektív tapasztalatunk fényében is olvashatjuk az irodalmi szövegeket. Az itt következő esszé sem vonatkoztatható el személyes tapasztalatoktól. A szövegértelmezés így alapvetően példázatos természetű, amelyet valóságos emberi kapcsolatok és viszonyok inspiráltak.

A szülők és a gyermekek közötti konfliktus jól ismert alapmotívum a shakespeare-i komédiában. Elég, ha csak az egyik legnépszerűbbre gondolunk, a *Szentiványi álomra*: Hermia és Lysander, a szerelmes fiatalok a darab kezdetén hiába akarnak egymáséi lenni, a szülői hatalom, a paternális tekintély saját elképzelését és akarátát kívánja érvényesíteni. Nemcsak a megszokás, hanem az uralkodó, a jogi hatalom is az apák, a patriarchák oldalán áll. A kezdetben alapvetően antikomikus társadalom törvényekkel és rendeletekkel igyekszik regulálni a fiatalokban feszülő erotikus erőt. Az apa és a gyermeke közötti konfliktus katasztrófához is vezethetne, ám Shakespeare mégsem *Hermia tragédiáját* írja meg. Alig vagyunk túl a dráma exozícióján, máris robban a visszafojtott szexuális feszültség: a fiatalok fellázadnak az öregek és a hivatalosak társadalma ellen; elszöknek hazulról a zöld erdők romantikus világába, ahol a civilizáció mesterkélt „rendje” immár érvényét veszíti, itt nincsen szabály, mindent szabad, a bűnt felváltja a karnevál, a képmutatást pedig a szaturnália. A kirobbanó és végre szabadon lángoló szerelem tűző fényében egymást is összekeverik a szerelmesek, hisz tudjuk, hogy Cupido vak, így Titánia, a tündérkirálynő Zubolyba lesz szerelmes. A darab végére – sokszorosan csodás szerencse folytán – a fiatalok lázadása győzelmet arat, a félreértések tisztázódnak, az azonosságok felfedtetnek, és a boldog végben a szerelmesek is egymáséi lesznek. A szülők engednek, a hatalom és a társadalom is befogadja őket. Az életerő győzelme, a szerelem, majd a házasság átalakítja, átrendezi, sőt újjászüli az elvénhedett társadalmat is. A régi és az új, az öreg és a fiatal, a bűjt és a karnevál, a tél és a nyár párharcában mindig az életerő, az energia triumfál. A komédia mindig a gyermekekért van: a szülők hátralépnek, és a fiatalok befogadást nyernek. És így van ez rendjén. Mert tudjuk azt, hogy a gyermekek is egyszer majd szülők és konzervatívok lesznek, fiaik és lányaik majd

ugyanúgy lázadni kezdenek, s akkor majd nekik is át kell adni a helyet. Tehát kezdődik majd az egész előlről, ciklikusan ismétlődik minden a nap alatt, mindaddig, amíg él, kavargó, forog és lüktet ez a világ.

Nem így a tragédiák esetében. A tragédiák szülők ellen lázadó gyermekei sohasem lesznek apák vagy anyák. És ezt nemcsak a *Romeó és Júlia* romantikus tragédiája példázza, hanem az emberi létezésnek tükröt tartó nagy tragédiák, kiváltképpen a *Hamlet* és a *Lear király*. A következőkben Hamlet és Gertrud, Cordelia és Lear, illetve érintőlegesen Edgar és Gloucester kapcsolatát kívánjuk szemügyre venni.

Bocsássuk előre: bár a világ a szülők, az öregek törvényei szerint működik, Shakespeare itt is majdnem mindig a fiatalok és a gyermekek oldalán áll. Hogy ez a világ – mondjuk Dánia és Britannia – „börtön” vagy „rothadt”, és hogy csak a képmutatás, a talpnyalás, a hízélgés, vagyis a bűn törvénye tartja fenn, ez csak az érző, a gondolkodó, az igazságot szerető és az erkölcsileg érzékeny lényeknek tűnik föl. Ilyen „bensőből vezérelt”, „lelki szemmel” látó fiatal Hamlet, a dán királyfi és Cordelia, a brit királyleány. Ők azok a látni és ezáltal ítélni is képes emberek, akik számára kettéválasztódik az igaz és a hamis, a jó és a rossz, a valóság és a látszat. Ők a „világ” ünneprontói, a szerepek és az elvárások visszautasítói, a rég bevált rítusok felmondói. Ők azok, akik éberek és vigyáznak, amíg a világiak, az érzéketlen és fertőzött emberek alszanak, talán a börtől és a hatalomtól ittasan dőzsölnek, vagy éppen elvakultan őrjöngnek. E látó gyermekek a világ értékrendje szerint bolondok, mert bölcsességük máshonnan – majd látni fogjuk: felülről – való.

Szólnunk kell majd a szülőkről, Gertrudról és Learról is, akiket kiemelt és magasra juttatott ez a világ, s akik éppen a világ erejének és értékeinek első számú képviselői. Mindketten, Gertrud is, Lear is elégedetten szemlélhetik, hogy miképpen engedelmessé válnak nekik az udvar és az ország, nyugodtan sütkérezhetnek a dicsőség vakító fényében, amely egyelőre még csak Hamletnek és Cordeliának káprázat. Hamlet és Cordelia alakján ugyanis megtörik ez a fény, és elcsúszik a hang, a vélt harmónia. Polonius és az udvaroncok, Goneril és Regan hiába próbálják kintartani ezt a hamis hangot, valami most már végképp kizökken, valami egyre hangosabban zakatol. Hamlet és Cordelia: botrány – legalábbis Gertrud és Lear számára. De miért nem tudnak ők engedelmesen hallgatni, mint ezt mások teszik, miért kell nekik a szüleik számára ekkora sokkot okozni? Bármennyire is furcsa, azért, mert ők valóban nagyon tudnak szeretni. Ezeket a szülőket szeretik, akik ennyire beleolvadtak egy hazug és képmutató világba? Igen. Mert Hamlet és Cordelia tudják, hogy szüleik ide jutottak, hosszú évtizedek alatt ilyené váltak. Tehát nem voltak ők mindig ilyenek, sőt egykoron, *in illo tempore*, éppen az ellenkező oldalon, a helyükön álltak, a szívük, a lelkük, az értelmük is a helyén volt. És ezért is kell őket még mindig, mindennek ellenére nagyon szeretni, és ezért okoz iszonyatos fájdalmat számukra, hogy szüleik nem azok, akik egykoron voltak. Nem azonosak immár önmagukkal, nem azonosak azzal, akik valójában voltak, és akiknek most is lenniük kellene. Mintha valami csendben és szívósan eltorzította volna a lényüket, álarccá formálta volna az arcukat,

megkeményítette volna a szívüket, összekuszálta volna az értelmüket, eltompította volna a hallásukat, elhomályosította volna a látásukat. Mintha valami miatt észrevétlenül megsüketültek és megvakultak volna! Mi is ez a „valami”? A büszkeség, a gőg, a *hübrisz*? Vagy talán a kék? Nem, ennél több. A téves ítélet, a *hamartia*? De az csak következmény, nem ok, hanem okozat! Most már kimondhatjuk: ez a „valami”, ez a rózsát titkon rágó láthatatlan féreg nem más, mint a *bűn*.

A bűn az, amelynek következtében az egyén számára elvész az akarat szabadsága, a lélek nyíltsága és a tisztánlátás képessége. Shakespeare *Antonius és Kleopátrájában* Antonius arról tanúskodik, hogy bűneink miatt elveszítjük látásunkat, a szemünket mintegy lepecsételik az istenek, és ez végeredményben erkölcsi ítélőképességünk teljes elvesztését jelenti. Következésképpen saját magunkat, saját bűneinket bálványozzuk.

„But when we in our viciousness grow hard –
Oh misery on't – the wise gods seal our eyes,
In our filth drop our clear judgements, make us
Adore our errors, laugh at's while we strout
our confusion.” (III.13.112–113)

Érdemes két mai fordítást is idéznünk:

„De ha bűnünkben megkeményedünk
– Ó nyomorúság! –, a bölcs istenek
Szemünk befogják s ép ítéletünket
Saját mocsunkba fojtják: hadd imádjuk
Hibáinkat, s míg vesztünkbe futunk,
Ők nevetnek.” (Vas István ford.)

„De jaj, ha bűnben megkeményedünk,
Szemünk befogják a nagy istenek:
Önnön mocsunkba fojtják ép eszünket,
Hogy bálványozzuk bűneink – s kacagnak
Míg vesztünkbe futunk.” (Mészöly Dezső ford.)

A „szem”, a „látás” mint a helyes erkölcsi ítélőképesség, illetve a „vakság” mint az elveszített erkölcsi ítélőképesség metaforája más Shakespeare-drámában is felbukkan. Hasonlóképpen fogalmaz mély álomból felébredve a wales-i erdőbe tévedt Imogen is a *Cymbeline*-ben: „Our very eyes / Are sometimes like our judgements, blind” (IV.2.301–302). „Még szemünk is / Vak olykor, mint ítéletünk” (Lator László ford.)

Kik is ezek a szülők, akik erkölcsileg megvakultak, de egykoron rendelkeztek a

látás képességével? Gertrud vagy Lear múltjáról, fiatalságáról, az ifjú családanyáról vagy családapáról legfeljebb csak spekulálhatunk. De miért is ne tegyük? Shakespeare valószínűleg nem ellenezné fantáziánk élénk – igaz, szabálytalan – működését. Sőt még mintha titokban biztatna is erre. Gondoljuk csak meg: miért akarja annyira a Szellem, hogy Hamlet kímélje anyját:

„[N]e törjön
Anyádra lelked: bízd az égre őt
S mind a tövisre, mely keblében él,
Az csípje, szúrja.” (I.5)

S amikor újra megjelenik a Szellem, ismételten anyja óvására figyelmezteti Hamletet: „Ó, lépj közje s vívó lelke közé” (III.4).

Miért e tapintat? Talán mert Gertrud „csak” a paráznaságban bűnös? De miért is szeretett bele Gertrud Claudiusba? – kérdezheti kíváncsiságunk. Talán mert férje idős, esetleg impotens is volt, sőt az államügyeket sem intézte már kellő dinamizmussal? Mindegy, hogy miért, Gertrud mindenképpen bűnt követett el, még akkor is, ha a királygyilkosság nem terheli a lelkét. Az a tény, hogy a Szellem Hamletet mindenképpen anyja iránti kíméletre biztatja, azt a gyanúkat erősíti meg, hogy hármójuknak lehetett egykoron egy békés, harmonikus családi aranykora, és lám, mégis ez lett belőle! Ide jutottak. „Gyarlóság, asszony a neved!” – fakad ki Hamlet még a Szellemmel való találkozás előtt.

Hadd játsszon most szabadra engedett fantáziánk a másik mese fonalaival tovább! Milyen lehetett Lear fiatakorában? Ki volt a felesége, a három leány anyja? Nem tudjuk, de megpróbálhatjuk elképzelni a naiv és tisztalelkű, néha lobbanékony és impulzív fiatal királyt, aki uralkodásának első éveiben országa megreformálását forgatja fejében. Egymás után születnek a gyermekek, pár év családi idill következik, majd váratlanul meghal a feleség. Lear magára marad, hosszú ideig befelé fordul, s a politika ezután már nemigen izgatja. A három gyermek közül Lear leginkább a legkisebbet, Cordeliát kedveli, és a kislány is rendkívül ragaszkodik apjához, anyja elvesztése után még inkább apássá válik. Együtt játszanak, sétálnak a királyi palota kertjében, mosolyt csak Cordelia varázsol apja arcára. Múlnak az évek, a megkérdésedett szívű király már régen lemondott egykori nagy terveiről; mit érdekli őt már az az „igazság”, amelyről fiatalon annyit álmodozott! A fő az, hogy nyugalalmát, kényelmét ne zavarják. Az udvar és a hatalom végeredményben kellemes, hiszen mindenki engedelmeskedik neki, s az öregkorral egyre erősödő hiúságát is sokan legyezgetik. Hogy ki az, aki valóban szereti, és ki az, aki csak hízeleg, nem érdekes. Fő az, hogy jólesik. Észre sem veszi, hogy az évek mennyire elszaladtak, és hogy a Cordeliával való kapcsolata sem a régi. Lear mindössze annyit lát, hogy a legkisebbet is férjhez kellene adni. Már unja a királyságot, nyugdíjba kéne vonulnia. Elhatározza, hogy Cordelia kiházásításával az országot három részre osztja. Ehhez pedig

rendezni kell egy látványos udvari ünnepet, valami olyasmit, mint régen a családi születésnapokon szoktak, csak annál sokkal nagyobbat. Arra már nem emlékszik, hogy Cordelia olyankor mindig a legrövidebb verset szavalta, arca piros volt, a hangja elakadt és még dadogott is. Lear tapsolt, de a kis Cordelia szívből utálta az ilyen teátrális szerepléseket. Most azonban lássa meg ország-világ, hogy a leányok mennyire szeretik apjukat... Itt ér véget fantáziánk, és kezdődik az előadás. Cordelia hallgat. Semmit se mond. Ünneprontó, játékrontó, rítusrontó, mert úgy érzi, nem vállalhat közösséget testvéreinek képmutató kórusával. Ő valóban szereti apját, lénye legbenszejével, a szívével. De apjának megkeményedett szíve, érzéketlen füle csak a száj hangját hallja meg. Ha ez így van, mondja Cordelia, akkor „számhoz nem bírom emelni a szívemet” (I.1).

Cordelia – akárcsak Hamlet – nem „okosan” gondolkodik, nem „okosan” szeret, nem a „realitások” talaján áll. Egyikük sem hajlandó mozogni a hamis világ ritmusára, egyikük sem hajlandó játszani a hamis világ forgatókönyve szerint. Radikálisan visszautasítanak mindenféle teatralitást. „Látszik, asszonyom [...] látszikot nem ismerek” – így Hamlet (I.2). Cordelia meg hallgat, s csak „tiszte szerint” (*bond*) szeret. Hallgatásából, a „semmiből” születik meg „minden”: kitagadása, Kent száműzetése, a képmutató nővérek fölülkerekedése, Lear megaláztatása és pokoljárása – maga a tragédia.

Shakespeare két nagy tragédiájában megvakult, elvadult szülőket gyógyítanak látó és türelmes gyermekek. Cordelia passzívan, Hamlet pedig aktívan gyógyít. Mielőtt azonban szemügyre vennénk a szülőkkal végzett terápiájukat, irányítsuk figyelmünket a *Lear király* párhuzamos cselekményére, Gloucester és fiai kapcsolatára!

Az első felvonás második jelenetében az alapvetően jóhiszemű Gloucester a váratlanul tragikusra forduló eseményeket az asztrológia alapján magyarázza, a kozmikusnak ígérkező tragédia jeleit egyértelműen éppen a családi kötelék, a *bond* felbomlásában, a szülők és a gyermekek konfliktusában látja:

„A szeretet meghül, a barátság meghasonlik, a testvérek összecsapnak, a városokban zendülés, viszály a falvakon, palotákban árulás, s a viszony felbomlik apa és fiú között. Ez az én gazfiam is e jóslat alá esik, itt a fiú az apa ellen van. A király kivetkezik természeti hajlamából, s az apa feltámad gyermeke ellen.” (I.2)

Íme, a tragédia kezdete. Az események katalógusa teljes, a diagnózis alapos. Gondos szövegkritikusok indokoltan mutattak rá e sorok bibliai rezonanciájára. Jézus egyik apokaliptikus beszédében éppen arról szól, hogy a végidő idején az ítélet a testvérnek testvérrel, atyáknak fiúkkal való meghasonlásában jut majd kifejezésre: „*Halálra fogja pedig adni testvér testvérét, atya gyermekét; és magzatok támadnak szülők ellen, és megöletik őket.*” (Mk 13,12; Károli-ford.) Az Ószövetség utolsó sorai pedig azt sugallták, hogy „az Úr nagy és félelmetes napja” előtt az eljövendő Illés próféta majd „...az atyák szívét a fiakhoz fordítja, a fiak szívét pedig az atyákhoz, hogy el ne jöjjenek, és meg ne verjem e földet átokkal.” (Mal 4,6; Károli-ford.) Ebben a drámában az idők jelei, elsősorban a

szülők és a gyermekek közötti ellentétek arra mutatnak, hogy a „nagy és félelmetes nap” mégiscsak elérkezik, s a földet sújtó átok majd bekövetkezik.

Gloucestert, a naiv és kissé babonás atyát Edmund, a törvénytelen fiú sikerrel manipulálja. Ennek következtében ő is tévesen, azaz „vakon” ítéli meg fiait, amiképpen Lear is félreismerte a leányait. Edgart, a törvényeset véli gonosznak, Edmundot, a törvénytelen pedig igaznak. Gloucester iszonyatos árat fizet majd a vakságáért: Edmund elárulja, és saját kastélyában fizikailag is megvakítják. Ekkor veszi kezdetét majd az ő pokoljárása. Edgar, a rejtőzködő hűséges fiú előbb Bolond Tamásként, majd parasztembernek álcázva szegődik apja mellé, miközben Dover felé kíséri. Amíg Gloucester fizikailag látott, valójában „vak” volt, s most, miután szörnyű körülmények között megvakították, megtanul valóságosan „látni”. Amíg a gazdagság, a nyugalom és a jólét lelki vakságot eredményezett, most a megaláztatás, a szegénység és a kiszolgáltatottság visszaadja lelki látását. Ahogyan Learnek is meg kellett örülnie ahhoz, hogy értelmet nyerjen, Gloucesternek is meg kell vakulnia ahhoz, hogy lásson! „I stumbled when I saw” („botlottam, míg szemem volt” – IV.1.21), mondja a még rejtőzködő Edgarnak. Most már azt is látja, hogy a „dúsgazdagok [...] / Nem akarnak látni, mert nem érzene” (IV.1). De ez a látás és bölcsesség nem elegendő számára ahhoz, hogy életben akarjon maradni, ellenkezőleg. Szegény Tamást arra kéri, hogy a doveri szirt magas tetejére vezesse el, ahonnan „kalauzra már nem lesz szüksége”. És itt Edgar eljászatja apjával az értelmetlen, abszurd drámába illő ugrást. Dehát miért is nem fedí fel ez a fiú végre önmagát, miért kínozza ezt a fizikailag és lelkileg is meggyötört öregembert? Mire való ez az egész ostoba játék? Miért csinálja ezt? Azért, mert gyógyítani kell az apját. Itt, ezen a ponton Edgar egyszerre orvosa és tanítója apjának. A depressziós pszichét játékkal kell kúrálni. Mint mondja: „Ha tréfát űzők csüggedt szellemével, / Azért teszem, hogy meggyógyítsam őt” (IV.6.34–35). S mire tanítja az értelmi látással bíró fiú az elhomályosult értelmű apát? A sztoikus tanításnál is sztoikusabb lecke: a legsötétebb körülmények között se meneküljünk öngyilkosságba, türelemmel kell elszenvetnünk idejövételünket és elmenetelünket: „Men must endure / Their going hence even as their coming hither: / Ripeness is all” („Belé kell törődnünk, / Hogy ki világra jött, el is megy innen. / Fő, hogy készen legyünk rá” – V.2.9–10). Az utolsó jelenetből megtudjuk: Edgar megmentette Gloucestert a végső kétségbeeséstől, s atyjának vágya: „ó csak azt megérthetném, / Tapintásommal megláthatni téged: / Azt mondhatnám, hogy ismét van szemem” (IV.6). Nos, ez a vágy teljesült, még akkor is, ha „fáradt szíve [...] / öröm s bú közt mosolyogva megszakadt” (V.3).

Cordelia kezdeti hallgatása és makacssága az úgynevezett „normális” és „józan” embereknek teljes joggal kegyetlenségnek tűnhet. Hiszen ez a lány nincsen tekintettel idős édesapjára, annak lobbánékony természetére és bizonyára magas vérnyomására! A szerencsétlen öreg agyvérzést is kaphat, ha Cordelia tovább feszíti a húrt. Így gondolkodik valószínűleg az eseményeket döbbenetes passzivitással szemlélő udvar, és így olvassa a darabot minden bizonnyal jónéhány tiszteletet és tapintatot kívánó mai olvasó is.

Ám a darabban is van olyan szereplő, aki nem csak az illem és a jólneveltség

hagyományos értékeiben gondolkodik. Kent szenvedélyesen Cordelia védelmére kel. Mindhiába. Lear már tombol: „Feszült a húr, szaladj a nyíl elől” (I.1).

Az értelem érveit Kent már fölöslegesen vonultatja föl. Lear válasza ugyanaz az ítélet, amelyet Cordelia kapott: „El szemeim elől!” És Kent itt rátapint a probléma lényegére, arra, hogy a király torzan, rosszul lát: „Láss, jobban, Lear; engedd, hogy én legyek / Szemed világa” (I.1).

Cordelia hallgatása botrányt kavart. Az idő azonban egyre inkább őt igazolja. Bár fizikailag nincs jelen, mégis mintha minden miatta és körülötte történe. Távolléte még a jelenléténél is súlyosabb. Személyiségéről csak dadogó szavakkal merünk szólni, mintha lényének kontúrjai túlmutatnának az emberi lét határain, mintha valami túlvilági, angyali fény sugározna róla. Mintha Cordelia-hiánytól sóhajtozna az a tébolyult világ.

A világ pusztulásra ítéltetett Cordelia nélkül, ám személyének pusztja megjelenése gyógyító erővel hat. Cs. Szabó László a Leart érő „sokk-kúra” fokozatairól beszél (Cs. SZABÓ 1987); a Bolond, Szegény Tamás jelentik az alsó fokozatokat, Cordelia viszont a sokk-kúra, e „keresztény pszichoanalízis” felső fokát jelenti.

Túl vagyunk már az örült Lear és a megvakított Gloucester szívfacsaró találkozásán. Egy pillanatra Cordelia is újra felvillan az orvos és a francia katonák társaságában. Ajkáról fohász hangzik fel:

„Ti szent csodák, s minden fel nem fedett
Erői a földnek, sarjadatok fel
Könnyűímen, hogy enyhet és segélyt
Nyújthassatok szegény jó betegemnek.” (IV.4)

Az eredeti szöveg Cordelia kapcsán két alkalommal is Jézusra való asszociálásra készítet: „Oh, dear father! / It is thy business that I go about” („jó atyám, ez a te ügyed / Miért most síkra szállok” – IV.4.23–24). Lk 2,49-ben Jézus így beszél magáról: „I must be about my father’s business” – „*Nékem azokban kell foglalatossnak lennem, a melyek az én atyám dolgai.*” (Károli-ford.) A következő jelenetben a nemesember pedig Cordelia megváltói funkciójára utal. Ő az, aki „redeems nature from the general curse / Which twain have brought her to” („majd megváltja a természetet / A közátoktól, mit két lányod hozott rá” – IV.6.203–4).

Fontos itt a „természet” szóra is figyelni. Shakespeare-nél a „nature” és a „kind” kifejezések az ember isteni eredetű természetét hivatottak kifejezni. Ennek ellentéte az „unnatural”, ami nem más, mint a „gonosz”. Ez pedig egy olyan erőt jelent, amely az isteni természet elleni lázadásban fogant meg, az emberi önzésben és a hatalomvágyban bontakozott ki, amely ártatlanokat és bűnösöket egyaránt pusztít, amely az időt kizökkenti, de amely végül önmagát is megsemmisíti. Az Edmundok, Gonerilek, Claudiusok számára már elveszett a természetnek ez az eredeti jelentése, ők a hatalom machiavellista akarói.

De a gonosz erők működése nem egy természetfeletti orkán vagy ciklus mechanikus működéséhez hasonlítható. A gonosz erők önpusztítása lehetetlen volna a „megváltó erők” működése nélkül. A tragédia második felében ezek a megváltó erők egymás felé közelednek. Kik ők, és honnan jönnek? A bolondnak öltözött Edgar, az áruhás Kent és mindenekfelett Cordelia. Úgy is nevezhetjük őket, hogy kereszténység előtti keresztények, a *prisca theologia* képviselői. Cordelia ártatlanságával, tisztaságával, szeretetével és alázatával közelít apjához. A háttérben zene hallatszik, miközben Cordelia az örültségi roham után mély álomba zuhant Learhez fordul. Apja „szellemnek”, „egy megboldogult lelkének” véli lányát, aki a sírból akarja kihozni őt.

„You do me wrong to take me out o’th’grave;
Thou art a soul in bliss; but I am bound
Upon a wheel of fire, that mine own tears
Do scald like molten lead.” (4,7,45–48)

„Engem kivennétek a sírból. Te egy
Megboldogultnak lelke vagy. De engem
Tüzes kerékhez kötöttek, hogy könyűim
Úgy áthevülnek, mint az olvadtótt érc.”

Lear a purgatóriumban érzi magát, de Cordelia hatására „az oszladozó örület résein besüt a Paradicsom fénye” (Cs. SZABÓ 1987, 265. o.). A korábban dühöngő és hatalmáért üvöltő apa az ötödik felvonásban ismét gyermekké lesz, mert Cordelia égi fénye megperzselte a szívét: újra megtanul szeretni. Hiába kerülnek majd fogságba, dalolni fognak, imádkozni, nevetni és regéket mondani; úgy élnek majd, „mint kalitban a madár”. Ám Cordelia aljas meggyilkoltatása az „ígért vég” helyett a „végítélet” borzalmát, az apokaliptikus pusztulás döbbenetét idézi fel. Megváltás ebben a világban immár nem, legföljebb ebből a világból lehetséges. Bármennyire is megrázó, felháborító, megmagyarázhatatlan a tragédia kimenetele, azt mégis elmondhatjuk, hogy a darab végére a kezdetben lelkileg vak Lear visszanyeri a látását, azaz az erkölcsi ítélőképességét: a zárt ember megnyílik, a bűnei miatt megkeményedett apai szív a halál pitvarában megolvad, mert immáron megtanulta, hogy mit jelent valójában élni, vagyis szeretni. Cordeliával együtt elpusztul, de a lelke megmentetett, újjászületett. Mit számít itt már élet és halál, amikor a tét valójában sokkal nagyobb: örök élet vagy örök halál, üdvösség vagy kárhozat. Lehet, hogy a tragédia legvégén Cordelia és Lear halála sokak számára elviselhetetlennek tűnik, de azok szeméből, akik „látják”, a keserűség könnye és az öröm könnye is pereg.

Vannak, akik Cordelia apjával szembeni magatartását a dráma kezdetén valami kicsinyes, csökönyös magatartásnak, afféle makacs „puritán morálnak” tartják. Nincs humora, képtelen játszani, nem fogja a rítust, nem tudja, mi az az egészséges

teatralitás – mondhatják. Lehet, hogy így (is) van, de az is biztos, hogy e kicsinyesnek tűnő morál kozmikus méretű tragédiát eredményezett.

Ugyanezt a – nevezzük csak így – végeredményben „protestáns ízü” morált, ennek működését vehetjük egészen közelről szemügyre a „megvakult szülő” és a „látó gyermek” közötti kapcsolatot drámaian megjelenítő másik tragédiában, a *Hamlet*ben is. Irányítsuk most figyelmünket a harmadik felvonás negyedik jelenetére!

Hamletnek az anyjával való találkozása – amint erre Roland Mushat Frye is rámutat a *Prince Hamlet and the Protestant Confessional* (Hamlet és a protestáns gyóntatószék) című tanulmányában (FRYE 1982) – ízig-vérig protestáns jelenet. Shakespeare négyyszer is említi, hogy Hamlet wittenbergi diák, s azt is tudjuk, hogy mennyire vissza akart menni a protestantizmus fellegvárába, Luther Márton városába. Meggyőződését és magatartását a hit protestantizmus szerinti zsinórmértéke, a Biblia több szempontból is igazolja.

Először is anyja – amennyiben korábban Claudiuszal viszonya volt – a mózesi törvény szerint gyalázatos bűn részese: a törvény ugyanis szigorúan tiltja a férfiaknak azt, hogy fiútestvérük feleségének a szemérmét felfedjék (3Móz 18,16). Másodszor: a bűntudat, a bűnvallás és a bűnbánat a hívők számára egymás előtt is kötelező jellegű. „*Valljátok meg azért egymásnak bűneiteket, és imádkozzatok egymásért...*” (Jak 5,16) Harmadszor: a hívők számára egymás intése és figyelmeztetése is kötelező: „*...intésétek egymást minden napon, míg tart a ma, hogy egyikőtök se keményíttessék meg a bűnöknek csalárdsága által.*” (Zsid 3,12–13; Károli-ford.) Az Ószövetségben pedig:

„Ha [...] te őt meg nem inted és nem szólasz, hogy visszatérítsd a hitetlent az ő gonosz útjáról, hogy éljen: az a gonosztevő az ő vétke miatt hal meg, de vérét a te kezedből kívánom meg. De ha megintetted a hitetlent, és ő meg nem tért hitetlenségéből [...], ő az ő vétke miatt meghal, de te megmentetted a te lelkedet.” (Ez 3,18–19; Károli-ford.)

Negyedszer: tegyük fel a Biblia alapján a kérdést, hogy felelősek-e a fiak az atyák vétkéért. Ezékiel próféta szerint már nem érvényes az a mondás, hogy „az atyák ették meg az egrest, és a fiak foga vásott bele”, mert ha a fiú „látja atyjának minden vétkét, [...] de nem cselekszik azok szerint”, akkor „az ilyen ne haljon meg az atyja vétkéért, hanem élvén éljen” (Ez 18,14,17; Károli-ford.). „Amely lélek vétkezik, annak kell meghalnia; a fiú ne viselje az apa vétkét, se az apa ne viselje a fiú vétkét.” (Ez 18,20; Károli-ford.) Ötödször: ha a fiú valóban nem felelős az apja vétkéért, akkor jogában áll-e az is, hogy figyelmeztesse apját vagy anyját? A választ a protestantizmusnak a gyónásról és a bűnvallásról szóló szemlélete adja meg.

A katolikus felfogás szerint a bűnbánat szentség, és a bűnöst csak a felszentelt pap szabadíthatja meg bűnei terhétől. A protestantizmus ezzel szemben az „egyetemes papság”, illetve a „minden hívő papságának” elvét vallja, ezért a „gyóntató” a hívő fiú is lehet, amennyiben látása élesebb, hite erősebb, mint a szülőé. A bűn bűn, tehát fel kell ismerni és nevén kell nevezni, még ha iszonyatosan fájdalmas is a folyamat. Persze, hogy kétszeresen fáj a szülőnek, ha a bűnének valóságát a gyermekétől hallja. Ezért az intést, a feddést a legnagyobb tapintattal és szeretettel kell

végezni. A „szent harag” gyűlöli a bűnt, de megmentő szeretettel szereti a bűnöst. Az angol reformátor, William Tyndale az egyetemes papság értelmében azt írja, hogy a fiúnak igenis jogában áll megdorgálni az apját, akárcsak a szolgáknak az urukat és minden hívőnek a maga felebarátját (FRYE 1984, 163–164. o.). Ez tehát az a protestáns szellemiség, amelynek fényében értelmezni kívánjuk a Gertrud–Hamlet jelenetet.

Polonius hívása után Hamlet e szavakkal készül anyjához: „I will speak daggers to her, but use none” („Dobjon szavam tört, ne rántson kezem” – III.2.421). A tőr itt nem a gyilkosság kézzelfogható eszközeként, hanem a szó metaforájaként jelenik meg. A szó tőr legyen, vagyis kard, vagyis ige. Hamlet itt egyszerre pap és orvos, ő az a sebész, aki a szó tőrrel végzi az „éles, gyógyító művészetet” (T. S. Eliot). Az ígéről pedig ezt mondja a Zsidókhoz írt levél: „Istennek beszéde élő és ható, és élesebb minden kétélű fegyvernél, és elhat a szívnek és a léleknek, az ízeknek és a velőknek a megoszlásáig, és megítéli a gondolatokat és a szívnek indulatait.” (Zsid 4,12; Károli-ford.) Az igaz szó, vagyis az isteni ige fájdalmas törként fog Gertrud szívébe hasítani, amennyiben eltalálja a titokban dédelgetett bűnt, amely immár daganatként a lelkére telepedett.

Hamlet szenvedélyes igazságszeretetével kísérli meg eltávolítani az anyja szemére rakódott hályogot. Szilárd elhatározása, hogy Gertrudban feléleszti a bűntudatot, majd megpróbálja rávenni a bűnbánatra. Tükröt tart eléje, tükröt valódi természetének, s ez a tükör a korabeli ikonográfia szerint is gyakran az önismeret emblémájaként jelenik meg. Az úgynevezett „gyóntatótükör” pedig lelke legmélyét, rejtegetett bűneit képes feltárni. „Tapot se innen, míg tükrömbe nem nézsz, / Mely megmutatja a szíved bensejét.” (3,4,18–9) Hamlet Gertrud szívét akarja „megtörni” („wring your heart”), azaz vallo-másra kényszeríteni, mert tudja, hogy „az átkos megszokás”, a konvenció, a kényelem és a hatalom érzéstelenné bódíthatja az emberi szívet, ahonnan pedig minden élet kiindul.

A Hamlet által irányított sokk-kúra, ez a „protestáns pszichoanalízis” sokkal aktívabb, mind Cordeliáé. Hamlet tükröt tart anyja elé, a szívét töri, szavaival a lelkén sebeket okoz, de legfőképpen a szeméit igyekszik kinyitni. Először atyja képére irányítja Gertrud tekintetét, majd bűnei meglátására akarja rávenni anyját. Kérdéseinek záporában kulcsszó a *szem*. „Van szemed? [...] Ha van szemed?” – kérdezi egyre erőteljesebben, miközben folyik a fájdalmas „szemműtét”.

„Mi ördög volt hát a szem-bekötődsi,
Mely rászédett. Szem érzés nélkül, érzet
Látás nélkül... vagy bármi hű
Érzéked egy-egy kóros része, így
El nem tompulhatott.” (III.4)

A szem és a fül mint az ember erkölcsi középpontjára mutató metaforák szorosan összefüggenek. Az éleslátás nemcsak intellektuális adomány, hanem az erkölcsi ítélőképességet is jelzi. Ennek értelmében olvassuk az apostol buzdítását, hogy a hívőknek adassék meg a „szívnek megvilágosított szeme” (lásd Ef 1,18).

Kik is vakok Shakespeare-nél és a korabeli ikonográfiában? Mindenekelőtt Fortuna és Cupido, s természetesen ezek bekötözik azoknak a szemét is, akik hozzájuk fordulnak. Ugyanakkor az ördög, a gonosz által megkötözött emberek is vakok, olyannyira, hogy nemcsak a saját ítélőképességüket veszítik el, hanem saját hibáikat is bálványozzák. Az ember tehát a gonosz erők által megvakított, megtévesztett vagy félrevezetett lény, aki azt hiszi, hogy lát, pedig vak. Az ilyen önelégült, langymeleg és látszatgazdag embereknek van szükségük a laodiceai gyülekezethez szóló intésre: „szemgyógyító írral kend meg a te szemeidet, hogy láss” (Jel 3,18).

Hamlet szavai is – igaz, éles fájdalommal – meggyógyítják a látást. És lám, az élesen metsző fájdalmakra a királyné szeme lassan nyiladozik. Gertrud persze mindent elkövetne, hogy ne kelljen észrevennie saját bűneit, a valóságot.

„Ó Hamlet! ne beszélj;
 Lelkem mélyébe fordítod szemem
 Hol több olyan folt árnya látszik, amely
 Soha ki nem mén.” (III.4.)

Ez már tényleg siker. Hamlet az intenzív sokk-kúra segítségével, igaz, csak egy pillanatra, de felvillantja anyja bűneinek valóságát. A „folt”, a „piszok”, a „beszennyeződés” a gonosz szimbolikájából eredő szóképek. Gertrud iszonyatosan szenved, de lelke fokozatosan tisztulni kezd. A szó, az ige a fülébe hatol és gyógyít:

„Ó, ne mondd tovább
 Fülemben mint tör hatnak szavaid;
 Ne többet, édes Hamlet.” (III.4,94–96.)

Ekkor váratlanul újra megjelenik a Szellem. Jellemző módon csak a „prófétalelkű” Hamlet látja őt, hiszen a Szellem által képviselt valóság koncentrált izzása a „normális” emberek számára nem érzékelhető. A Szellem csak az anya iránti gyöngédségre inti. Gertrud itt kicsúszik fia kezéből, és a figyelem most már Hamlet „úrbe függesztett szemeire” irányul. A Szellem távozik, Hamlet visszanyeri lélekjelenlétét és józan ítélőképességét, visszazökken valódi énjébe, és most már nyíltan, kertelés nélkül, gyakorlati tanácsokkal ellátva akarja anyját rávenni a gyónásra:

„Ne áltasd lelked a csalóka írral,
 Hogy örültségem – nem bűnöd – beszél:
 Csak béhegeszti hámmal a fekélyt,
 Míg láthatatlan terjed a fene.
 S mindent aláás. Gyónj meg, Istenednek
 Bánd meg a múltat; a jövőt kerüld,
 S többé ne trágázd a gyomot, hogy annál
 Bujábbra nőjön. És bocsásd meg ezt az

Erényem, mert a szűkkeblű idők zsírjában
 Az erénynek kell magának
 A vétket megkövetni.” (III.4)

Hamlet, a „protestáns gyóntatópap” a törvény szigora után evangéliumot hirdet. Az igazság megmutatását az „érted haragszom, nem ellened” szeretetével végzi. A királygyilkosságot csak a párbeszéd elején említi, hiszen ebben Gertrud ártatlannak tűnik, ezért Hamlet ezt többé már nem hozza szóba. A legvégén a fiú mintegy feloldozást is nyújt anyjának. Gertrud, a bűnös tanácsot kér, és Hamlet, a „pap” beszél.

Megkérdezhetjük: volt-e vajon valódi, mélyről jövő tisztulás ezek után Gertrud életében? Kitisztult-e végre a szeme? Learéhez hasonló, mély szenvedésről vagy újjászületésről az ő esetében valószínűleg nem beszélhetünk. Megkeményedett szíve, ha csak akkor és ott is, de egy pillanatra megoldadt. Mégis, mintha később valamelyest másképpen viselkedne. A tragédia legvégén pedig a királyné, miután kiitta a fiának szánt méregpoharat, Claudiusnak ellentmondva sikoltja el az igazságot „édes Hamletjének”, és meghal. Laertes a királlyal szőtt minden aljas fondorlatot bevall: Hamlet is perceken belül a halál fia lesz. Ennek tudatában vesz búcsút immár halott anyjától a herceg: „Isten veled, boldogtalan királyné!” És ez nem a bosszú vagy a harag hangja, hanem a szájalomé, a szereteté és a megbocsátásé. A megvakult szülő és a látó gyermek a halálban újra ölelik egymást.

Shakespeare e két nagy tragédiájában a látó gyermekek nem fordítottak hátat megvakult, erkölcsi ítélőképességüket elveszített szüleiknek. Pedig mennyivel egyszerűbb lett volna legyinteni, ironikusan mosolyogni, netalán klimaxra vagy szenilitásra hivatkozni, s a konfliktust ügyesen, diplomatikusan elkerülni, ha kell, még némi humorral is elűtni. De ezek a gyermekek nem diplomaták, hanem küldöttek voltak. Szüleik korábbi, tisztább, valódibb és igazibb énjének darabjai. A gyermekükkel való konfrontáció során a szülők önmagukkal szembesülnek, és ezért is olyan fájdalmas ez a találkozás.

Be kell látniuk, hogy megváltoztak, mások lettek, és fel kell ismerniük, hogy hiába áltatták magukat, ez a változás nem „fejlődés”, hanem igenis romlás, fertőzés, zuhanás, és nevezzük nevén: az egyenes úttól való elkanyarodás. Azt hiszik, hogy meggazdagodtak, pedig szájalmasan szegények, mezítelenek és vakok lettek. Maradék büszkeségük még teljes erővel tiltakozik az ellen, hogy gyermekük legyen az ítélőbíró. Pedig talán észre sem veszik, hogy gyermekeik által önmaguk mondanak ítéletet önmaguk felett.

A látó gyermekek számára a szent kötelesség sem éppen könnyű lelki teher, hiszen a szülő egyszer inkvizíciót, máskor gyilkosságot kiált, s így nem Isten küldötteinek, hanem a Sátán felbujtottjának nézi őket. S a gyermeknek az apa- vagy anyagyilkosság vádját kell hordoznia, miközben atya vagy anyja lelkének megmentésén fáradozik. „Kegyes szándék kegyetlenségre hajt” (III.4) – mondja Hamlet. Igen, ezért szükség van sebészi beavatkozásra, az erkölcsi ítélőképesség helyreállítása végett a szem operációjára. Mert a „*test lámpása a szem. Ha azért a te szemed tiszta, a te egész tested világos lesz. Ha pedig a te szemed gonosz, a te egész tested sötét lesz.*” (Mt 6,21–22; Károli-ford.)

Bibliográfia

Elsődleges források

- SHAKESPEARE, William: *Hamlet*. Ford. Arany János. Európa, Budapest, 1988. /William Shakespeare összes drámái III./
- SHAKESPEARE, William: *Lear király*. Ford. Vörösmarty Mihály. Európa, Budapest, 1988. /William Shakespeare összes drámái III./
- SHAKESPEARE, William: *Hamlet*. Szerk. Harold Jenkins. Methuen, London – New York, 1982. /The Arden Shakespeare/
- SHAKESPEARE, William: *King Lear*. Szerk. Kenneth Muir. Methuen, London – New York, 1972. /The Arden Shakespeare/
- Szent Biblia*. Fordította Károli Gáspár. Magyar Bibliatársulat, Budapest, 1998.

Szakirodalom

- ALEXANDER Bernát: *Shakespeare Hamletje*. Kiadja a Kisfaludy Társaság, Franklin Társulat, Budapest, 1902.
- BEVINGTON, D. (szerk.): *Twentieth Century Interpretations of „Hamlet”*. Englewood Cliffs, NJ, 1968.
- BOOTH, S.: *King Lear, Macbeth, Indefinition and Tragedy*. Yale University Press, New Haven–London, 1983.
- CALDERWOOD, J. L.: *To Be and Not To Be. Negation and Metadrama in Hamlet*. Columbia University Press, New York–London, 1983.
- CS. SZABÓ László: *Shakespeare. Esszék*. Gondolat, Budapest, 1987.
- ELLIOTT, G. R.: *Scourge and Minister. A Study of „Hamlet”*. North Carolina University Press, Durham, 1951.
- ELTON, W. R.: *King Lear and the Gods*. Huntington Library, San Marino, 1966.
- EWBANK, Inga-Stina: Hamlet and the Power of Words. *Shakespeare Survey*, 30 (1977). 85–102. o.
- FABINY Tibor: „Ó, az én próféta lelkem!” A Hamlet mint a látás költészete. *Diakónia*, 1984/1. 31–41. o.
- FABINY Tibor: „The Strange Acts of God”. The Hermeneutics of Concealment and Revelation in Luther and Shakespeare. *Dialog: a Journal of Theology*, 2006/1. 44–54. o.
- FODOR Géza: „Nagyon túhegyre vennők, ha így vennők?” Hamlet-tanulmány. *Színház*, 1992/10. 13–19. o.
- FRASER, R. A.: *Shakespeare’s Poetics in Relation to King Lear*. Routledge and Kegan Paul, London, 1961.
- FRYE, R. M.: Ladies, Gentlemen and Skulls. Hamlet and the Iconographic Traditions. *Shakespeare Quarterly*, 30 (1979). 15–28. o.
- FRYE, R. M.: Prince Hamlet and the Protestant Confessional. *Theology Today*, 39 (1982). 27–38. o.
- FRYE, R. M.: *The Renaissance Hamlet. Issues and Responses in 1600*. Princeton University Press, Princeton, 1984.
- GOLDBERG, S. L.: *An Essay on King Lear*. Cambridge University Press, Cambridge, 1974.
- GREENAFIELD, T.: The Clothing Motif in King Lear. *Shakespeare Quarterly*, 5 (1954). 281–286. o.
- HABICHT, W.: Hamlet’s Prophetic Soul. An Obscured Myth? In: Jones–Davies, M. T. (szerk.): *Mythe et historie*. Touzot, Paris, 1984. 113–126. o. /Société Française Shakespeare, Actes 1983/

- HEILMAN, R.: *This Great Stage. Image and Structure in King Lear*. Louisiana State University Press, 1948.
- HIBBARD, G. R.: King Lear. A Retrospect. 1939–79. *Shakespeare Survey*, 33 (1980). 1–12. o.
- JONES, E.: *Hamlet and Oedipus*. New York, 1949. Repr. 1954.
- KAULA, D.: Hamlet and the Image of Both Churches. *Studies in English Literature*, 24 (1984). 241–262. o.
- KEAST, W. R.: Imagery and Meaning in the Interpretation of King Lear. *Modern Philology*, 47 (1949). 45–64. o.
- KÉRY László. *Talán álmodni. Hamlet-tanulmányok*. Magvető Kiadó, Budapest, 1989.
- KNIGHTS, L. C.: „*Hamlet*” and Other Shakespearean Essays. Cambridge University Press, Cambridge, 1979.
- KNIGHTS, L. C.: *An Approach to „Hamlet”*. London, 1960. Repr. 1964.
- MACK, M. Jr.: *Killing the King. Three Studies in Shakespeare’s Tragic Structure*. Yale University Press, New Haven, 1973.
- MALLER Sándor: Hamlet-örökségünk. *Irodalomtörténet*, 1992/1. 57–89. o.
- MUIR, K.: Imagery and Symbolism in Hamlet. *Etudes Anglaises*, 17 (1964). 352–364. o.
- PÉCSI Gy.: Hamlet felnőtté válik. *Magyar Pszichológiai Szemle*, 41 (1984). 108–128. o.
- PROSSER, E.: *Hamlet and Revenge*. Stanford University Press, Stanford, 1967, 1971.
- SOELLNER, R.: King Lear and the Magic of the Wheel. *Shakespeare Quarterly*, 35 (1984). 274–289. o.
- TYNDALE, William: *The Obedience of a Christian Man*. Szerk. David Daniell. Penguin Books, London, 2000.
- WADDINGTON, Raymond B.: Lutheran Hamlet. *English Language Notes*, Dec. 1989. 27–42. o.
- WITTREICH, J.: „*Image of That Horror*”. *History, Prophecy, and Apocalypse in King Lear*. Huntington Library, San Marino, 1984.

SZÓ - RENESZÁNSZ - REFORMÁCIÓ

A RENESZÁNSZ BIBLIÁJA ÉS A BIBLIA RENESZÁNSZA¹

Magyarországon, a magyar nép életében valószínűleg minden előzetes terv és egyeztetés nélkül kettős, az egész országot átfogó és megmozgató társadalmi ünneplés lett a 2008-as év. Az Oktatási és Kulturális Minisztérium meghirdette *A reneszánsz éve – 2008* kulturális kezdeményezést, a Magyar Bibliatársulat Alapítvány pedig *A Biblia éve 2008* című, nemcsak kulturális, hanem a keresztény egyházakat is összefogó éves programot.

A reneszánsz éve – 2008 honlapján ezt olvashattuk:

„2008 a reneszánsz éve hazánkban, és nemcsak azért, mert Mátyás király 550 évvel ezelőtt került a magyar trónra, hanem azért is, mert ismét olyan korban élünk, mely alapjaiban változtatja meg világunkat. A reneszánsz megújulás, újjászületés, az új felfedezése a régi tiszteletben tartásával. A reneszánsz éve – 2008 célja, hogy a ma gondolkodó, kultúrára és az újra fogékony emberét szólítsa meg az élet számos területén.”

A Biblia éve 2008 honlapján pedig ez volt olvasható:

„A Biblia éve 2008» gondolat egyik fontos alapelve, hogy mindenki, felekezetek, gyülekezetek, intézmények, szervezetek vagy magánszemélyek vállalják azt, hogy a lehetőségeikhez képest csatlakoznak ehhez a kezdeményezéshez. [...] »A Biblia éve 2008« kezdeményezés terveink szerint néhány rendezvényt, valamint számtalan helyi, a gyülekezetekben és más kisközösségekben megvalósítható alkalmat teremt, amelyeken a Biblia kerül a középpontba.”

C. S. Lewis *The Discarded Image* című könyvében „szintetikus” kultúrának nevezte a középkort, amely sajátosan magába olvasztotta a judeo-keresztény, a klasszikus és a barbár hagyományokat (LEWIS 1994). Ez a szintézis azonban a 14–15. században

¹ Előadás a Nemzetközi ökumenikus szimpozium a Biblia éve jegyében című konferencián Esztergomban, 2008. június 25-én.

„szétpattan”; az ír költő, William Butler Yeats *A második eljövétel* című versének szavaival: „széthull minden; már nem tart a közép; / a földet anarchia dúlja szét” (Ferencz Győző ford.).

Az itáliai reneszánsz e szintézisnek a skolasztikusnak és tekintélyelvűnek tartott judeo-keresztény örökségét mellőzte, s csupán az elfelejtettnek vélt görög-római hagyomány ébresztését tekintette feladatának. Nemcsak az úgynevezett „sötét” középkor által eltemetett görög és római istenek élednek újra ez idő tájt, de hosszú szendergéséből ébrednek Platón – gondoljunk a firenzei neoplatonikus iskolára –, eredetiben olvassák és lefordítják Homéroszt, Ovidiust, Vergiliust, Plautust, Terentiust, Senecát és így tovább.

Mint tudjuk, a reneszánsz kifejezést a 16. században a művészettörténész Giorgio Vasari (1511–1574) használta először, ám tudományos *terminus technicus*szá csak a 19. században vált a francia Jules Michelet (1798–1874) és a német Jacob Burckhardt (1818–1897) munkássága nyomán. A 20. századi kutatók sokszor feltették a kérdést: beszélhetünk-e egyáltalán a sötét középkor és a színes reneszánsz ily látványos ellentétéről, s számtalanszor kimutatták, hogy az úgynevezett középkorban is többször felismerhetők a reneszánsz ismérvei – gondoljunk a karoling reneszánszra –, s bizony a középkorra jellemző analógiás, hierarchikus gondolkodás sokszor jelen van a reneszánsz évszázadaiban is. Tillyardnak az Erzsébet-kori világréproól írt könyve is igazolja ezt (TILLYARD 1979). Ezért a legújabb tudományos szakirodalom kerüli az értékítéletet hordozó „reneszánsz” elnevezést, s helyette egyre inkább a „kora újkor” megjelölést használja.

Ma Magyarországon azonban nyugodt lelkiismerettel megtarthatjuk a reneszánsz elnevezést, mivel az rokon értelmű a reformációval, azzal a szellemi-lelki-teológiai mozgalommal, amely a fent vázolt középkori szintetikus, de darabjaira hulló világképből a judeo-keresztény elemek, jelesül a Szentírás üzenetének felélesztésére és megmentésére vállalkozott. A reformáció, mint a korszak legjobb történészei megállapítják, nem új egyházat vagy egyházakat kívánt alapítani, hanem az egyetemes egyházon belüli reformmozgalom volt, amely Krisztus egyházának újjászületését, azaz reneszánszát tűzte ki célul. A történelem tragédiája, illetve a tragikus szükségszerűség logikája azonban azt diktálta, hogy az addig egységes (nek tűnő) nyugati kereszténység darabokra töredezett, „Krisztus varratlan köpönyege” – amely hosszú időn keresztül a keresztény egyház egységének a metaforája volt – szétszakított.

A reneszánsz Bibliája – William Tyndale példája

Amiképpen Martin Luther a német nyelvű (1522 és 1534), Károli Gáspár a magyar nyelvű bibliafordítás (1590) atyja, úgy az angol Szentírásé William Tyndale (1494–1536). Igaz, a 14. században élt oxfordi professzor, John Wycliff (kb. 1330–1384) volt az, aki követőivel, a lollardokkal a Vulgatát lefordította középanyol nyelvre. Mégis

Tyndale-ről mondhatjuk el, hogy ízig-vérig korának, a reneszánsz-reformátori Európának a gyermeke; egyszerre volt a humanista Rotterdami Erasmus (1466–1536) és a német reformátor, Martin Luther (1483–1546) követője, és a teljes Szentírás szövegének angolra fordítója. Először Erasmus *Enchiridion Militis Chistiani* (Kézikönyv Krisztus katonájának) című könyvét fordítja le házigazdáinak biztatására.

Az hírelett az akkori londoni püspökről, a sok nyelvben és tudományban jártas Cuthbert Tunstallról (1474–1559), hogy Erasmus barátja, ezért Tyndale házigazdáinak ajánlólevelével Londonba érkezve méltán remélte, hogy a tekintélyes egyházi személyiség pártfogolni fogja az ő bibliafordítói törekvését. Am a püspök egyértelműen elutasította a fiatal fordító tevékenységét.

„Végül megértettem, hogy nem volt hely számomra a londoni palotában, sőt az egész országban arra, hogy lefordítsam az Újtestamentumot. Miképpen terjesszem elő javításra és változtatásokra tehát ezt a könyvet azoknak, akik nem bírják elviselni, ha valami igaz?” (Részlet Tyndale-nek az Ószövetséghez írt előszavából)

Ezért 1524 áprilisában Németországba hajózott, hogy nagy tervének megvalósítását ott folytathassa.

Három évvel Luther Újszövetség-fordítása (1522) után Kölnben Tyndale majdnem megjelenteti az angol Újszövetséget, ám a nyomdát csak a prolóógus és Máté evangéliumának első 22 fejezete hagyhatta el, mert Johannes Cochlaeus, alias Dobneck (1479–1552), Luther nagy ellenfele, aki ugyanabban a nyomdában készítette elő könyveinek kiadását, a nyomdászoktól azt hallotta, hogy ha Tyndale fordítása megérkezik Angliába, akkor egész Anglia lutheránussá lesz (vö. VANDIVER–KEEN–FRAZER 2002). Cochlaeus ezt azonnal jelentette a hatóságoknak, és így Tyndale-nek és segédjének menekülnie kellett. A teljes Újszövetséget csak egy évvel később, Wormsban tudta kiadni. A hosszabb, Luthertől átvett prolóógus helyett Tyndale egy rövid utószót mellékel a kiadáshoz. Ebben a következőket olvashatjuk:

„Arra buzdítalak, kedves olvasó, hogy tiszta lélekkel, amint az írás mondja, egyszerű szemmel [Mt 6,22: *haplousz*] közelíts az Íráshoz, az üdvösség [egészség] és az örök élet szavaihoz, amelyek által – ha megtérünk és hiszünk bennük – újjászületünk, friss életre teremtetünk, hogy élvezhessük Krisztus halálának gyümölcseit.” (TYNDALE 1526; COOPER 2000, 553. o.)

Tyndale e fordítás utószavában megígéri, hogy mások tanácsait is figyelembe véve készít majd egy revideált fordítást. Közben szorgalmasan tanul héberül, lefordítja és kiadja a Pentateuchost, a történeti könyveket és Jónás könyvét. Az Ószövetség fordításában olyan szavakat talál ki, mint a *passover*, az *atonement* vagy a *mercy-seat*, amelyek meghonosodtak az angol nyelvben. Magyar nyelvünkben a görög *katallaghé* igének nincs ideális fordítása: kiengesztelésnek, megbékélésnek, kibékülésnek fordítják azt,

amit Tyndale bátran „atonement”-nek fordított. Az *atonement at-one-ment*, vagyis az Istenről a bűn miatt leszakadt embernek Krisztus kereszthalála általi újraegyesítése. Talán éppen Tyndale-nek köszönhető, hogy az angol nyelvű teológiai szakirodalom oly bőségesen foglalkozik Krisztus váltságserző, megbékítő kereszthalálával, míg a magyar nyelvű teológiai szakmunkák – a megfelelő magyar kifejezés hiányában – szegényesek. Zseniális a zsidó húsvétnek, a pészahnak *passover*ként történt fordítása is, amely szó szerint „elkerülés”-t jelent; híven adja vissza ez a szó azt a helyzetet, hogy az utolsó csapás alkalmával az öldöklő angyal elkerülte a leölt és elfogyasztott páskabarány vérével megjelölt ajtót és házat.

A németalföldi Antwerpenben tevékenykedő William Tyndale a német parasztháború hírére könyvet írt arról, hogy a keresztény ember engedelmességgel tartozik a felsőbbségnek, cáfolva azt a terjedő véleményt, hogy Luther tanítása vezetett a németországi anarchiához. Írt bibliai kommentárokat is a Hegyi beszédről és János leveleiről, s attól sem riadt vissza, hogy vitába szálljon a legtekintélyesebb angol tudóssal, Sir Thomas More-ral (1478–1535), aki a lutheri és a tyndale-i eretnokség ellen írt a londoni püspök megbízásából egy jellegzetesen humanista dialógust. Vitájuk a számos részletkérdés között akörül forog, hogy az egyház vagy az Írás elsődleges-e a keresztény hívő számára. More Augustinusszal érvel: ha nem hinnék az egyháznak, nem hinnék az evangéliumnak sem. Tyndale lutheri érve így hangzik: csakis Isten igéjének, az élő evangéliumnak hirdetése teremt hitet, így közösséget és egyházat.

Nyolc évvel a wormszi Újszövetség megjelenése után, 1534-ben Tyndale kiadja revideált Újszövetség-fordítását. Számos változtatást figyelhetünk meg. Míg az üdvösség (görögül *szotéria*) kifejezést 1526-ban Tyndale – Wycliffet is követve – még az angolszász *health*-nek („egészség”) fordítja, addig 1534-ben már a latin *salvationt* honosítja meg. Egyetlen kivételt találhatunk Lk 19,9-ben: „This day is health come unto this house”, „*ma lett üdvössége e háznak*” (FABINY 2003–2004, 116–138. o.).

Az Újszövetséghez csatol egy szokatlan második előszót, amelyben Tyndale újra megszólítja az olvasót, s felhívja a figyelmét, hogy egyik angol bibliafordító társa, George Joye (1495–1553) kiadta az ő fordítását, s engedélye nélkül a feltámadás – görögül *anastasis* – szót Joye *life after this*-ként – „élet az élet után” – fordítja. Tyndale élesen kifakad Joye önkényességével szemben, s Joye tanításában a „lélek halhatatlanságának” nézetét ismeri fel, amely szerinte ellentmond a „test feltámadásának”. Tyndale ugyanis Luthert követve a „lélek alvásának” teóriájában hitt, azt hogy a halál pillanatától a feltámadásig az egész ember, a test és a lélek egyaránt „aluszik”. Így ír:

„Tanúskodom Isten, Krisztus, a mi megváltónk és minden hívő előtt arról a meggyőződéséről, hogy amennyire a kinyitott és nyilvánvaló Szentírás alapján állíthatjuk, hogy azok a lelkek [soul], akik Jézus hitében és Isten törvényének szeretetében mentek el, nincsenek rosszabb helyzetben, mint Krisztus lelke [soul] volt attól az időtől kezdve, hogy a lelkét [spirit] az Atya kezébe ajánlotta, egészen addig, amíg dicsőségben és halhatatlanságban feltámadt a teste. Ezek után nyilvánosan megvallom, hogy semmi

okom azt mondani, hogy ezek a lelkek máris abban a dicsőségben osztoznának, amelyben Krisztus vagy az ő választott angyalai vannak. Hitem semmilyen tételéből ez nem állítható, mert ha ez így lenne, akkor teljesen hiábavaló lenne a test feltámadásáról szóló igehirdetés. Ugyanakkor, ha az írásból ennek ellenkezőjét bárki bebizonyítja nekem, akkor azt hajlandó vagyok elfogadni.” (TYNDALE 1534; DANIELL 1989, 15. o.)

William Tyndale bibliafordító munkássága páratlan jelentőségű. Szakemberek kimutatták, hogy Tyndale fordításának nyolcvanöt százalékát átvette az 1611-es „Authorized Version”, Jakab király Bibliája, amely évszázadokon keresztül az angol és az amerikai nép, költők, írók, művészek és tudósok Bibliája volt. Ezért elmondható, hogy William Tyndale korszakalkotó műve, az angol reneszánsz Bibliája több embert ért el, többekre hatott, mint az angol reneszánsz legnagyobb géniusza, William Shakespeare.

Egy vajúdó új kor hajnalán a bibliafordítók legkiválóbbjai, közöttük William Tyndale is, nemcsak odaszánta életét az ügynek, hanem életét is adta azért, 1536-ban ugyanis mártírhalált halt. A mártírok vére pedig, mint Tertullianus is mondta, magvetés, amelyből új élet fakad.

Pár évvel elfogatása és halála előtt egy fiatalabb társának, John Frith-nek – aki ekkor már a Tower börtönében sínylődött – a következő sorokat írta Tyndale:

„A te ügyed Krisztus örömhíre, a fény, amelyet a hit vérével kell táplálni. A mécesst naponta kell meggyújtani és eloltani, az olajat minden reggel és este önteni kell, hogy ne aludjon ki fénye. Még ha bűnösök is vagyunk, az ügy helyes. Ha támadnak jó cselekedeteink miatt, és mi türelmesen szenvedünk és kitarunk, az kedves Isten előtt, hiszen erre lettünk elhívva. Mert Krisztus is szenvedett értünk, olyan példát hagyva maga mögött, hogy kövessük lépteit, ő büntelen volt. Ezáltal kaptuk szeretetét, hogy értünk életét adta; ezért kell nekünk is testvéreinkért életünket adni. Örvendj és ujjongj, mert jutalmad nagy a mennyben. Mert ha vele együtt szenvedünk, vele együtt dicsőülünk meg; ő változtatja át gyarló testünket az ő megdicsőült testének hasonlatosságára, amely által mindent ön maga alá rendelt.” (TYNDALE [1531] 2005, 63. o. A fordítást javítottam – F. T.)

A Biblia, a „művészetek nagy kódja”

Ez a kifejezés az angol romantikus költőtől, William Blake-től származik, aki szó szerint írta: „The Old and the New Testament are the Great Code of Arts” (idézi FRYE 1996). A kanadai irodalomtudós könyvének címe is innen származik: *The Great Code – The Bible and Literature*. Sajnos a magyar fordítás nem ezt a gondolatot adja vissza: *Kettős tükör – A Biblia és az irodalom*. Valóban ír Frye arról is, hogy a Biblia kettős tükör, az Ó- és az Újszövetség két egymásra mutató tükör: az Ószövetség elrejtje az újat, az Újszövetség kinyilatkoztatja az ót, mint Augustinus is mondta. A keresztények által olvasott, Ó- és Újszövetséget magában foglaló Szent Biblia tehát

szerves egész, amely metaforikusan ugyanúgy „Krisztus varratlan köpönyegével” azonosítható, akárcsak az egyház. A Szentírásban János evangélista ezt így fogalmazza meg: „Az írás fel nem bontható”, illetve Kecskeméthy István fordításában: „Az Írás fel nem bomolhatik” (Jn 10,35).

A Biblia értelmezésében az elmúlt ezer évben bizonyos – utólag kimutatható – paradigmák érvényesültek, vagyis a bibliatudomány általában a világi tudományokhoz fordult segítségül eszközökért, módszerekért. A középkorban a filozófiára épülő dogmatikát figyelhetünk meg, az újkorban a történelemtudomány határozta meg az értelmezés alapjait, s a 20. századtól a szent szövegeket is az irodalomtudomány segítségével kezdték elemezni.

Bármilyen sok eredményt is hozott a történettudományra alapuló tudományos bibliakritika, a 20. századra nyilvánvalóvá váltak az úgynevezett történetkritikai módszer korlátai. Ezek a racionális történeti módszerek a szövegre mint eszközre, átlátszó üveglapokra tekintenek, amely „mögött” a tudományos kutatásnak fel kell fedeznie azt, ami valóban megtörtént, mert egyedül ez a „valóság”. Ez a szemlélet történeti dokumentummá redukálja a Bibliát, analitikus módszerekkel szedi szét és dezintegrálja egységét. A történetkritika szemében a kánon megalkotása is önkényes egyházi beavatkozás volt, az értelmezés célját a legrégebbi jelentés mint „legigazabb jelentés” feltárásával, a „dekanonizáció” révén próbálták megelni. Mivel a racionális-történeti szemlélet szerint a keresztény egyházak is „megrontották” a szövegeket azáltal, hogy azoknak krisztológiai értelmet adtak, ezért a tudományos kutatásnak tulajdonképpen „dekrisztianizálni” és „egyháziatlanítani” is kell a szövegeket. A Biblia értelmezésének helye nem az egyház, hanem a tudományos közösség, az akadémia – mondták, és ezt állítják még ma is sokan.

Az első kihívást a felvilágosodás óta uralkodó pozícióba került történetkritika számára az irodalomtudományi módszerek jelentették, amelyek nem a részre, hanem a Biblia egészére figyelnek, s irodalmi módszerek segítségével mutatnak rá arra, hogy a Genézis első oldalától a Jelenések könyve utolsó lapjáig egy „nagy történet”, egy „nagy narratíva” húzódik végig a Szentíráson. Ezt nevezhetjük üdvtörténetnek vagy az Isten ember iránti szerelmi történetének, *love story*jának is.

Mi is jellemzi általában ezeket az újabb, irodalmi módszereket? Mindenekelőtt az, hogy a hagyományos, történeti, *diakrón* megközelítésekkel szemben ezek *szinkrón* megközelítések, s mindegyik elfogadja kiindulásként a szöveg autonómiáját. A szinkrón módszerek nem azt mondják, hogy a szöveg átlátszó ablakként a külvilágot mutatja – ez a referencialitás kérdése –, hanem azt, hogy a narratíva bármiféle történelmi valóságtól függetlenül létezik. Azt is mondhatjuk, hogy az irodalmi paradigma középpontjában nem a múltbeli személyek, események, irodalmi formák vagy konvenciók állnak, hanem az itt és most rendelkezésre álló és számunkra mondanivalót hordozó szövegek, valamint azoknak a mai olvasóra gyakorolt hatása. A történetkritika a szöveg jelentését a „szerzői szándékban” vélte felfedezni. Az irodalomkritika paradigmájában a szerzői intenció helyett magára a szövegre, sőt

egyre gyakrabban az olvasóra kerül a hangsúly. Az elmúlt évtizedekben a filozófia és az irodalomtudomány is a nyelv törvényszerűségeinek tanulmányozása felé fordult, felismerve, hogy a nyelv nem „eszköz”, hanem a létezés egyik alapkategóriája.

A szöveg tehát nem halott „dokumentum”, hanem élő és ható „monumentum”. Német nyelvterületen Hans-Georg Gadamer (1900–2002), a franciáknál pedig Paul Ricoeur (1913–2005) nevével fémjelezhető a huszadik századi hermeneutikai gondolkodás nyelvi fordulata. Ma már sokkal többet tudunk a képi, figuratív nyelv természetéről: a szimbólumról, a metaforáról, a mítoszról, az ironiáról stb., mint pár évtizeddel ezelőtt. A nyelvi és az irodalmi paradigma eddig a legtöbb gyümölcsöt a bibliai parabolák kutatása terén hozta.

Némely világi irodalomkritikus, mint a német Erich Auerbach (1892–1957) vagy a már említett Northrop Frye egyes művei alapján sokszor éppen teológusok jutottak arra a következtetésre, hogy több teológiai felismerést lehet e világi kritikusoktól nyerni, mint számos szakteológus tanulmányából. Hans Frei (1922–1988) amerikai teológus hívta fel a figyelmet arra, hogy a Bibliában elbeszélte történetek sajátos „narratívák” (lásd az 1. fejezetben a narratív kritikával foglalkozó tanulmányt), s hibáznak azok, akik akár a történelmi valóságot (mint a prekritikusok), akár valamilyen szellemi-gondolati valóságot (kritikusok) keresnek a narratív szöveg mögött. A szöveg: szöveg.

Northrop Frye *The Great Code* című művében a Biblia „narratív és imaginatív egységéről” beszél. A Biblia olvasói egy sajátos narratív szerkezetet ismerhetnek fel az Ó- és az Újszövetségben egyaránt. Ez a szerkezet vagy „minta” egyaránt jelen van Izrael történetében, az ember (Ádám) történetében, Jób könyvében, a tékozló fiúról szóló példázatban vagy a Krisztus haláláról és feltámadásáról szóló tudósításban. Frye ezeket U alakú történeteknek nevezi, ahol a történet egy eredeti, ideális állapottal kezdődik, majd tragikusan folytatódik, végül *happy ending*gel fejeződik be. Az élet-halál-feltámadás vagy a teremtés-bűn-megváltás archetípusa érvényesül e narratív szerkezetben. A bibliai narratíva alapján véve sohasem tragikus, hanem mindig „komikus” kimenetelű, legalábbis Dante *Divina Commediájának* értelmében.

Nemcsak a narratívával, a prózával, hanem a költészettel, a poétikával kapcsolatos irodalomtudományi fogalmakat is hasznosíthatja a bibliakutató. Frye is sokat foglalkozik a képi nyelv, különösen is a metafora szerepével. A Szentírás metaforák és képek hatalmas tárháza. Gondoljunk csak 1Móz 49-re, amikor Jákób megáldja tizenkét fiát. Rúbenről ezt mondja: „*kiáradtál, mint víz, nem maradsz első*” (49,4); „*fiatal oroszlán vagy, Júda*” (49,8); Issakár „*nagy csontú számár*” (49,14); Dán „*kígyó lesz az úton*” (49,15); Naftáli „*gyors lábú szarvasüő*” (49,21); „*termő fa ága József*” (49,22); Benjámín „*ragadozó farkas*” (49,27).

A fenti példa is azt illusztrálja, hogy a Biblia nem elvont fogalmakban, hanem konkrét képekben, szimbólumokban gondolkodik. Frye ezt nevezi az első, hieroglifikus nyelvi fázisnak, vagyis ugyanazt mondja, mint a reneszánsz korában Sir Philip Sidney (1554–1586) vagy a romantika idején Shelley (1792–1822): a költészet

a legősbibb, ez az emberiség anyanyelve. A második az úgynevezett dialektikus vagy metonimikus nyelvi fázis. Ez Pál apostol teológiájában is jelentkezik, aki már meglehetősen absztrakt fogalmakat is használ. Az analitikus újkorra viszont egy deskriptív, leíró nyelvi fázis jellemző, amelynek még nincs semmi nyoma a Bibliában. Viszont metaforákkal az Újszövetség, sőt maga Pál apostol levelei is tele vannak. Gondoljunk csak a keresztény élet leggyakoribb metaforáira: „*ti vagytok a föld sója*” (Mt 5,13), Isten „szántóföldje” (1Kor 3,9), „*Én vagyok az út, az igazság és az élet*” (Jn 14,6) stb. Frye szerint a Biblia nemcsak használja a metaforát, hanem a keresztény hit lényege is alapvetően metaforikus.

A Biblia egységének a harmadik szempontja a narratív és képi egységen túl a bibliai tipológia. A hagyományos és legközismertebb értelemben a tipológia az írásmagyarázatnak (exegézisnek) az a módszere, amely – az Ó- és az Újtestamentum szoros kapcsolatát feltételezve – az egyes ószövetségi eseményekben, személyekben vagy dolgokban „előképet”, „előrevetülést” vagy „árnyékot” lát. Ezek pedig az Újszövetségben teljeseznek be, amikor az egykori minták, modellek valósággá válnak, s így „betöltetnek”. A Jordánon való átkelést például a kereszttség, Izsák fiúi engedelmességét Krisztus, a mennyei manna eledelét pedig az eukharisztia előképeként fogták fel. A tipológia nemcsak *prefiguratio* vagy *adumbratio*, hanem *postfiguratio* is, tehát nemcsak *Vorbild* (előkép), hanem *Nachbild* (utókép) is.

Northrop Frye szerint a tipológia ugyanúgy beszédalakzat, mint a metafora, az allegória vagy a mítosz (FRYE 1996). A tipológia leginkább a metaforával rokonítható, hiszen mindkét alakzatban két elem van jelen, de az azonosságot állító metafora, például a „*ti vagytok a föld sója*” esetében az azonosított elemek szimultánok, a tipológia esetében az idő dimenziója választja el a típust annak beteljesedésétől, az antitípustól. „A tipológia olyan beszédalakzat – írja Frye –, amely időben mozog, a típus a múltban létezik, az antitípus pedig a jelenben, s ha a típus a jelenben van, akkor az antitípus a jövőben lesz.” (FRYE 1996) Az idődimenzió következtében a tipológia sajátos történelemszemléletet eredményez. Egy példával szólva: Jézus az út: ez metafora; Krisztus a Bárány: ez viszont tipológia, mert a bárány képe felidéz egy eseményt, s az reaktualizálódik Jézus személyében.

A tipologikus történelemszemlélet és gondolkodásmód ellentétes a kauzális gondolkodással. Frye szerint a kauzalitás múltorientált; alapja a múltnak az értelem, a megfigyelés és a tudás révén való megismerhetősége. A tipológia ezzel szemben jövőorientált látásmód; alapja a hit, a remény, a vízió. Amíg a „hátrafelé” következtető kauzális gondolkodás egy idősíkon, csak horizontálisan mozog, addig az előreutató, előremozgó tipológiában a minőségileg magasabb szférába való „ugrás” vertikális mozzanata is megfigyelhető.

A Biblia reneszánsza, azaz hatástörténete

Mi a Biblia hatásának titka? Frye a *Kettős tükkör* című könyvét így fejezi be:

„[A]z emberek rendszerint úgy reagálnak egy nagy szellemi alkotásra, mint amilyen a Biblia is, hogy azt teszik vele, mint amit a filiszteusok tettek Sámsonnal: megfosztják erejétől, majd malomba zárják, öröljön; támadásaink és előítéleteink malmában őrlődjön. De Sámson haja még ott is újra kinőtt.” (FRYE 1996, 386. o.)

Bármennyire is fogságba ejtheti a Bibliát akár a babona, akár a tudomány, a Biblia ereje, akárcsak Sámson haja, mindig újra kinő. Miért? Mert a Bibliában élet és erő van. Mondhatnánk: vitamin és táplálék. Hadd illusztráljuk ezt egy példával.

Egy először 1547-ben, VI. Edward uralkodása alatt, majd az Erzsébet-korban is többször kiadott homíliagyűjtemény első prédikációja a Szentírás olvasására buzdít, s az olvasást az étkezéshez, a táplálkozáshoz hasonlítja:

„Ahogyan az innivaló kedves a szomjazóknak és az eledel az éhezőknek, azonképpen a Szentírás olvasása, hallgatása, kutatása és tanulmányozása is kedves azoknak, akik Isten és saját maguk megismerésére, illetve az ő akaratának beteljesítésére vágynak. Csak azoknak a gyomra veti meg a mennyei tudást és Isten Igéjének táplálékát, akik oly mélyre süllyedtek a világi hívságokban, hogy már nem vágynak sem Isten, sem pedig más istenesség után, és éppen ezért Isten igaz megismerése helyett ilyen hívságokban tobzódhatnak. Mint ahogy azoknak, akik láztól égnek, még a legízletesebb étel és ital is keserű, mint az üröm, de nem azért, mert maga a hús keserű, hanem a romlott és keserű epe miatt, amely a szájukban honol. Ezért keserű nekik Isten édes igéje is, nem önmagában, hanem azért, mert elméjüket megrontotta a bűn tobzódása és az e világi élet szeretete. Éppen ezért hagyjunk fel a testi emberek tévelygésével, akik csak saját halandó porhüvelyükkel törődnek, és áhítatosan hallgassuk és olvassuk a Szentírást, amely a lélek eledele!” (BOND 1987, 61. o.)

A Biblia azért maradandó táplálék a léleknek, mert felülről jön, mint a manna, hiszen Isten igéje. S amint a régi latin mondás is tartja: *Verbum Dei manet in aeternum* – Isten igéje megmarad örökké. „*Megszárad a fű, elhull a virág; de Istenünk beszéde mindörökre megmarad.*” (Ézs 40,8; 1Pét 1,24–25) Isten igéje örökkévaló, romolhatatlan mag. Ami a romolhatatlanból, az örökkévalóból születik, az romolhatatlan és örökkévaló. Isten örökkévaló és romolhatatlan igéje ma is új életeket szül, az újszülötteket pedig az ő romolhatatlan igéjével táplálja, hogy a hitben erősödjenek és növekedjenek.

A keresztény hit azt is vallja, hogy a Szentírás szavait és gondolatait a Szentháromság Isten harmadik személye, a Szentlélek inspirálta. A Szentlélek munkáját nemcsak a Szentírás létrejöttében, hanem annak megértésében és olvasásában is tapasztalnunk kell. A reformátorok hangsúlyozták, hogy amiképpen az emberi szerzőkön keresztül a Szentlélek „írja” az Írást, ugyanúgy az emberi olvasókon keresztül is a Szentlélek

„olvassa” az Írást. Nagy Szent Gergely mondta: „Az isteni szavak az olvasókkal együtt nőnek” (idézi KÖRTNER 1999, 89. o.). Ahol valóban jelen van Isten Lelke, ott megnyílik a Biblia, megelevenedik a betű, és igévé, újra Isten beszédévé válik.

Miért is beszélhetünk a Biblia reneszánszáról? Mert a Biblia szava, igéje olyan teremtő szó, amely az emberi szívben újra és újra teremti önmagát. A Biblia nyelvezete a „beteljesedés nyelvezete”. Az Ó- és Újszövetség szavai egyaránt azt igénylik, hogy beteljenek, beteljesedjenek. A beteljesedés fogalma és gondolata masszív erővel vonul végig a Szentírásán. Kár, hogy a köztudatban a beteljesedést leginkább egy jövőmondás (predikció) beigazolódásaként fogjuk fel, s mint ilyen, a racionális vagy a modern gondolkodás nem akar semmit kezdeni vele. A beteljesedés bibliai jelentése sokkal gazdagabb a beigazolódás mechanikus gondolatánál. A Bibliában a beteljesedés a „teljesség”, „tökéletesség”, „érettség”, „beérés” gondolatával rokonítható. Legtalálébban Ézsaiás prófétánál jut ez kifejezésre: *„ilyen lesz az én igém is, amely számból kijön: nem tér vissza hozzám üresen, hanem véghezviszi, amit akarok, eléri célját, amiért küldtem.”* (Ézs 55,11) A beteljesedés vagy a beteljesítés olyan, mint a „betöltődés”. Ha az ige „talál”, akkor eléri célját, „feltöltődik”, működésbe lép.

Láttuk, hogy az irodalomtudomány segítségével jobban megérthetjük a Biblia benső, művészi kohézióját. A bibliatudományok tehát örömdetesen nyitnak az irodalomtudomány felé. Ez a bibliatudományok „irodalmi forradalma”. Ugyanakkor azt is tapasztaljuk, hogy a hagyományos irodalomtörténet-írás kánonja kitágul, s irodalomtörténészek: zsidók, keresztények és nem hívők is egyre gyakrabban fordulnak a Biblia felé, hiszen Blake után ők is felismerték, hogy „az Ó- és az Újtestamentum a művészetek nagy kódja”. Ezt az irodalomtudományi szemléletet viszont „kanonikus forradalomnak” nevezhetjük. Azt tapasztaljuk, hogy a „kettős forradalom” következtében egyre inkább érvényesül a bibliatudomány és az irodalomtudomány konvergenciája.

Ám éppen az irodalmi módszerek segítségével fedezhetjük fel, hogy a Biblia mégis sokkal több, mint az irodalom. Napjainkban egyre nagyobb igénnyel lép fel egy negyedik, régi-új paradigma, nevezetesen az, hogy a Biblia alapvetően a hit, a teológia könyve, s ezért olvasatának és értelmezésének is a hit és a teológia szempontjainak kell megfelelnie, s az értelmezés helye elsősorban nem az akadémia, nem is egy tudományos közösség, hanem az egyház (FABINY 2006, 214–222. o.).

Ma a bibliatudósok számára is egyre inkább azok a kommentárok igazán izgalmasak, amelyek nemcsak az egyes könyvek keletkezésének történetével, prehistóriájával, hanem a végső szöveggel, s még inkább annak a kultúrára, azaz az irodalomra és a művészetekre gyakorolt hatásával, poszthistóriájával, hatástörténetével is foglalkoznak. (Az úgynevezett hatástörténeti megközelítéssel könyvünk 3. fejezetében külön is foglalkozunk.)

A Biblia világirodalmi és magyar irodalmi hatására végtelen sok példát lehetne felhozni. Számos hasznos kézikönyv és antológia is született a témában. 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 moralitásjátékokon, Spenseren, Sidney-n és Donne-on át Blake-ig és a romantikusokig vagy a 20. századi T. S. Eliotig húzódó vonulatot. 1992-ben Amerikában egy nagyszerű kézikönyv jelent meg David Lyle Jeffrey szerkesztésében *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature* címen. Ugyancsak nélkülözhetetlen kézikönyv az Andrew Hass, David Jasper és Elisabeth Jay által szerkesztett *The Oxford Handbook of English Literature and Theology* (2007). Shakespeare életművében (különösen is a *Lear királyban*, *A velencei kalmárban* és a *Szeget szeggelben*) kimutatható biblikus hatásokkal is sokan foglalkoztak.²

Ahogy az angolokat a Tyndale által döntően befolyásolt Jakab-kori Biblia, úgy a magyar irodalmat évszázadokon keresztül a Károli-Biblia határozta meg. A magyar reformáció irodalmi hagyományairól, a zsidó-magyar sorspárhuzamról, a prédikátori nemzeteszméről, a reformáció művelődési programjáról Győri L. János adott közre hasznos válogatást 1998-ban. A kereszténység és a magyar irodalom kapcsolatáról, a katolikus és a protestáns költőkről pedig Pomogáts Béla a következőket írja:

„A kereszténység, mint minden eszme és világgép, esztétikailag semleges fogalom, egy-egy költői életmű és alkotás karakterének, gondolati és érzelmi sajátosságának a létrejöttében azonban kitüntetett szerepe van. Egy irodalomtörténeti elemzés során ezért nem lehet megkerülni vizsgálatát: egyszerűen hozzátartozik a műalkotás eszmei-lelki struktúrájához, és meghatároz bizonyos gondolati és érzelmi minőségeket. Ebben az értelemben nevezhetjük »katolikus« költőnek (csak a magyar irodalmat tekintve) például Balassi Bálintot, Zrínyi Miklóst, Vörösmarty Mihályt, Babits Mihályt, Juhász Gyulát, Rónay Györgyöt, Dsida Jenőt és Pilinszky Jánost, vagy »protestáns« költőnek Arany Jánost, Tompa Mihályt, Ady Endrét, Szabó Lőrincet, Áprily Lajost és Reményik Sándort. Mindez nem pusztán vallási hovatartozást és nem is pusztán istenhitet (vagy ennek valamilyen bizonytalan formáját) jelenti, hanem hagyományt és kultúrát: mindkettő költészetet konstituáló szellemi erő.” (POMOGÁTS 2004)

A Biblia reneszánszának, hatástörténetének tanulmányozása olyan, mintha az egyház évszázadokon átívelő hitvalló hangjának a kórusát hallgatnánk, s eközben mi magunk is csatlakozunk a földön élő, küzdő egyház és a mennyei, megdicsőült egyház kórusához. Nem tradicionalizmus ez, hanem tradíció. Ahogy az evangélikus Luther-kutatóból orthodoxszá lett Jaroslav Pelikan (1923–2006) mondta: a tradicionalizmus az élők holt hite, a tradíció viszont a holtak élő hite („tradition is

² Például Kaula, D.: Hamlet and the Image of Both Churches. *Studies in English Literature*, 21 (1984). 241–255. o. Marx, S.: *Shakespeare and the Bible*. Oxford University Press, 2000. Noble, R.: *Shakespeare's Biblical Knowledge*. London, 1935. Shaheen, N.: *Biblical References in Shakespeare's Tragedies. Biblical References in Shakespeare's Histories. Biblical References in Shakespeare's Comedies*. Delaware, Newark, 1987–1989.

the living faith of the dead, traditionalism is the dead faith of the living”). Pontosítva: a tradíció az élők és holtak élő hite.

Erről a hatástörténetről, újjászületésről, reneszánszról, az élők és holtak élő hitéről vall rendületlenül az egyház hite kétezer év óta az úrvacsorai vagy eukarisztiai liturgia szavaiban eképpen:

„Ezért az üdvözültek mennyei seregével és a földön élő anyaszentegyházaddal együtt boldogan áldunk és magasztalunk téged, és ujjongó örömmel hirdetjük szent neved dicsőségét.” (*Agenda* 1996, 63. o.)

Bibliográfia

- Agenda a Magyarországi Evangélikus Egyház lelkészei számára.* A Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, Budapest, 1996.
- BOND, Ronald B. (szerk.): *A Fruitfull Exhortation to the Readyng and Knowledge of Holy Scripture.* In: *Certain Sermons and Homilies (1547) and A Homily against Disobedience and Wilful Rebellion (1570). A Critical Edition.* University of Toronto Press, Toronto, 1987.
- ERASMUS: *Enchiridion Militis Chistiani. Kézikönyv Krisztus katonájának.* Ford. Heidl György. Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, Budapest, 2000.
- FABINY Tibor: A Biblia és a keresztény hermeneutika. *Lelkipásztor*, 2006/6. 214–222. o.
- FABINY Tibor: „This Day is Health Come Unto This House”. When „Health” Disappears in Favour of „Salvation” in William Tyndale’s Two Translations of the New Testament (1526 and 1534). In: Kathleen E. Dubs (szerk.): *What does it mean?* Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Piliscsaba, 2003–2004. /Pázmány Papers in English and American Studies 3./ 116–138. o.
- FRYE, Northrop: *Kettős tükrök. A Biblia és az irodalom.* Európa, Budapest, 1996.
- GYÖRI L. János: *A magyar reformáció irodalmi hagyományai.* Református Pedagógiai Intézet, Budapest, 1998.
- HASS, Andrew – JASPER, David – JAY, Elisabeth (szerk.): *The Oxford Handbook of English Literature and Theology.* Oxford University Press, Oxford, 2007.
- JEFFREY, David Lyle: *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature.* Eerdmans, Grand Rapids, 1992.
- KÖRTNER, Ulrich: *Az ihletett olvasó. A bibliai hermeneutika fő aspektusai.* Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1999. /Hermeneutikai Füzetek 19./
- LEWIS, C. S.: *The Discarded Image. An Introduction to Medieval and Renaissance Literature.* Cambridge University Press, Cambridge, 1994 (1st ed. 1964).
- POMOGÁTS Béla: Az istenkereséstől az imádságig. *Irodalmi szemle*, 2004/12. 46–49. o. (A tanulmány az interneten is elérhető: www.hhrf.org/szabadujsag/szemle/isz1204.pdf. Letöltés ideje: 2008. június 14.)
- TILLYARD, E. M. W.: *The Elisabethan World Picture.* Penguin Books, Harmondsworth, 1979 (1st ed. 1943).

- TYNDALE, William: *A Szentíráshoz vezető ösvény. A Pathway Into the Holy Scripture* [1531]. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 2005.
- TYNDALE, William (ford.): *The New Testament* [1526]. A wormszi kiadás betű szerinti újraprintje. Szerk. W. R. Cooper. The British Library, 2000.
- TYNDALE, William (ford.): *Tyndale's New Testament Translated from the Greek by William Tyndale in 1534*. Mai helyesírást követő kiadás. Szerk., bev. David Daniell. Yale University Press, New Haven – London, 1989.
- VANDIVER, E. – KEEN, R. – FRAZER, T.: *Luther's Lives. Two Contemporary Accounts of Martin Luther*. Manchester University Press, Manchester – New York, 2002.

LUTHER KRISZTOCENTRIKUS BIBLIAÉRTELMEZÉSE¹

Krisztocentrikus hermeneutika: az evangélium mint „szótörténes”

A Luther-kutatás kimutatta, hogy Luther a hermeneutikája révén vált reformátorrá. Noha nagy történelmi teljesítménye a reformáció, mégis elsősorban *doctor*, a wittenbergi egyetem teológiaprofesszora, bibliai exegéta volt. Luther korántsem tekinthető rendszeres gondolkodónak; Heinrich Bornkamm szerint egy modern teológiai fakultáson minden bizonnyal az ószövetségi exegézis professzora lenne (idézi PELIKAN 1959, 46. o.).

Luther újrafelfedezése a hermeneutika számára Gerhard Ebeling nevéhez fűződik, aki Luther munkásságát „nyelveseménynek” tekintette (*Luther als Sprachereignis*). Meglátása szerint Luther legfőbb szándéka Isten szavának tökéletes megjelenítése, a bibliai szövegek helyes értelmezése, Isten kinyilatkoztatásának feltárása volt (EBELING 1997). Ebeling már doktori disszertációját Luther hermeneutikájáról írta 1942-ben.

Az új hermeneutika (Ebeling, Fuchs) képviselőinél ugyanakkor Luther és Bultmann mellett Karl Barth hatását is felfedezhetjük, aki szerint a hermeneutika Isten szavának hiteles megszólaltatása, hiszen Isten igéje természeténél fogva igényli azt, hogy hirdessék, azaz proklamálják. Ebeling tudatosan vállalja a protestáns hagyományt, s Lutherhez is azért fordul kitüntetett figyelemmel, mert Luther Isten igéje megszólaltatásának és érvényesítésének volt nagymestere. Ebeling Lutherben így az új hermeneutika előfutárát látja, hiszen Luther is azt vallotta, hogy a Szentlélek a nyelven keresztül szólít meg bennünket: a nyelv az a hüvely, amely hordozza a Lélek kardját, az a doboz, amely elrejtja a drágakövet, az a pohár, amely tartalmazza az italt.

Ebeling szerint Luther „hermeneutikai forradalma” az volt, hogy a jelekről és a szignifikációról alkotott középkori nézetekkel szemben felismerte a „szóeseményben” manifesztálódó nyelv jelentőségét, ezért fő célja

„...nem Isten verbális leírása volt, hanem hogy feltárja az embernek Isten előtti létezését [...], Isten ember felett kimondott ítéletének kinyilatkoztatását [...]. Az emberi nyelven

¹ A tanulmányhoz felhasználtam A rejtőzködő és kinyilatkoztató Isten című írásom egyes részleteit, in: *Hítünk titkai. Teológia – Luther nyomán – mindenkinek*. Szerk. Fabiny Tibor. Evangélikus Belmissziói Baráti Egyesület, Budapest, 2005. 7–28. o.

megalkotott szóesemény Istennek az emberrel való kommunikációja legalkalmasabb formája. [...] A szó képes megvilágítani, világosságot előidézni, életet adni. A hermeneutikai feladat csak abban állhat, hogy a szóesemény szolgálatának szenteljük magunkat oly módon, hogy a szó igazán szóvá váljon, és hogy erejének teljességében, tiszta szóként jelenjen meg.” (EBELING 1964, 44–45. o.)

Luther már az 1522-es „Mi az evangélium?” (*Eyn kleyn untrricht, was man ynn den Evangelijis suchen und gewarten soll*) című írásában elutasítja azt a középkori – többek között Jeromosra jellemző – felfogást, hogy az evangéliumot törvénykönyvnek tekintsük, amely Krisztus tetteit példaképpen állítja elénk. Az evangéliumot nemcsak a „négy evangélium” jegyzi fel, hanem Pál és Péter levelei is. Az evangélium valójában történés; mint írja:

„[N]em más ez, mint egy krónika, történet, elbeszélés Krisztusról, hogy ki ő, mit tett, mit mondott és mi történt vele [...]. Az evangélium legrövidebb megfogalmazása ugyanis ez: Krisztus Isten Fia, értünk emberré lett, meghalt és feltámadt, a mindenség ura lett. [...] Ahogy tehát Krisztus is csak egy van, úgy evangélium sem lehet több. Mivel Pál és Péter sem tesznek mást, mint hogy Krisztust tanítják az említett módon, ezért leveleik sem nevezhetők másnak, mint evangéliumnak.” (LUTHER: *Mi az evangélium?* 1995, 7–8. o.)

Ugyanez a gondolat fogalmazódik meg a szintén 1522-es *Előszó az Újtestamentumhoz* című írásában; nem négy, hanem csak egy evangélium létezik: „egyetlen Evangélium van; aminthogy az Újtestamentum egyetlen könyv, és egy a hit és egy az ígéretet adó Isten.” Az evangélium hangja már az Ószövetségben is hallatszik, például abban a pillanatban, amikor Dávid legyőzi a nagy Góliátot:

„Az Euangelion görög szó, és jó hírt, híradást, üzenetet jelent, amelyet ha eldalolunk, elbeszélünk, örvendezünk: amiképpen akkor történt, midőn Dávid legyőzte a nagy Góliátot, és jó hír, vigasztaló üzenet hallatszott, amely azt hirdette, hogy megveretett a szörnyű ellenség, és megszabadultak tőle, s hogy örvendezzenek és békesség legyen közöttük [...].

Ebből pedig kitetszik, hogy egyetlen Evangélium létezik, aminthogy egy Krisztus. Mert nem egyéb az Evangélium a Krisztusról, Isten és Dávid fiáról, az igaz Istenről és emberről való prédikációnál, mert Ő az, aki halálával és feltámadásával megváltott a bűntől, a haláltól és a poklotól mindenkit, aki hisz Őbenne. Hosszú vagy rövid beszéd is lehet tehát az Evangélium, mert ki hosszan, ki pedig röviden írta meg azt. Hosszúra azok fogják, akik Krisztusnak sok cselekedetét és szavait elbeszélik, amiképpen a négy evangélista. Rövidre pedig azok, akik, mint Szent Péter és Szent Pál, Krisztus cselekedeteiről nem szólnak, hanem csak arról emlékeznek meg, hogyan győzte le halálával és feltámadásával a bűnöket, a halált és a poklot, hogy az Őbenne hívőknek kedvezzen.

Ügyelj tehát arra, hogy Krisztusból ne csinálj Mózeset, sem pedig az Evangéliumból törvényt és tanítókönyvet, ahogyan Szent Jeromos és mások előszói tették.” (LUTHER: *Előszó az Újtestamentumhoz* [1522] 1995, 122–124. o.)

Közismert, hogy Luther – a mai fundamentalista bibliaértelmezés számára bizonyára megbotránkoztató módon – nem a Szentírás hatvanhat könyvének teljes és egyforma érvényességét (plenáris inspirációját) vallotta, hanem a kánont bátran és szelektíven kezelte, s ezért beszélhetett külön az Újtestamentum „valódi és legékesebb könyveiről”. Számára János evangéliuma volt a főevangélium, Pál és Péter levelei a „legjobbak”, mivel ezek Krisztust hirdetik, és nem cselekedeteit beszélik el, mint a szinoptikus evangéliumok. Ezért merte a Jakab-levél apostoliságát megkérdőjelezni, és azt „szalmával bélelt levélnek” nevezni.

Mindez legmarkánsabban Luthernek az 1522-es előszavában, *Arról, melyek az Újtestamentum valódi és legékesebb könyvei* című rövid írásában jut kifejezésre. Talán nem véletlen, hogy ez a túlságosan radikális megfogalmazás 1534 óta kimarad a Biblia kiadásaiból, és az 1539-es Újtestamentum különkiadásából is hiányzik.

„Mindezek után már magad is igaz ítéletet és különbséget tehetsz a könyvek között, mert felismered legjavukat. János evangéliuma és Szent Pál levelei, legfőképpen a Rómaiakhoz írt, és Szent Péter első levele e könyvek magja és veleje; ezért illő, hogy ezeket tartsuk legelőbbre, és minden kereszténynek azt javalljuk, hogy legelőször és leggyakrabban ezeket forgassa, hogy a naponkénti olvasással olyan szükségessé váljanak, akár a mindennapi kenyér. [...] Mivel János evangéliuma Krisztusnak kevés cselekedetét, ám annál több prédikációját megírja, a három evangélista ellenben sok szót veszteget a cselekedetekre és keveset a beszédekre, János evangéliuma az egy, gyengéden szóló, igaz Főevangélium, amelyet a másik három előtt sok arasszal előbbre és magasabbra kell tartanunk. Amint Szent Pál és Péter levelei is jóval előbbre valók Máté, Márk és Lukács evangéliumánál [...]. Innét nézve Szent Jakab levele csak szalmával bélelt írás, mivelhogy az Evangélium természetéből semmit nem mutat.” (LUTHER: *Arról, melyek az Újtestamentum valódi és legékesebb könyvei* [1522] 1995, 125–126. o.)

Luther a Szentírást nem külső, formai tekintélyként tisztelte, hanem annak benső tartalmát, a meghirdetett, elmondott, megénekelte evangéliumot:

„Nem apostoli tanítás az, amelyik Krisztusról nem ejt szót, még ha Szent Péter vagy Szent Pál tanítaná is. Ellenben mindaz, ami Krisztust hirdeti, apostoli tanítás, még ha Júdás, Annás, Pilátus vagy Heródes szájából származnék is.” (LUTHER: *Előszó Szent Jakab és Júdás leveleihez* [1522] 1995, 158. o.)

A Szentlélek szerepe a megértésben

Ha Luther bibliaértelmezésében az első szempontunk a krisztológia volt, sietve hozzá kell tennünk, hogy a pneumatológia szempontja ugyanilyen fontos.

„A Szentírásban az a legfontosabb, hogy a betűt a lélektől meg tudjuk különböztetni, mivel ez teszi a teológust igazán teológussá. Az egyház pedig ezt a lelket egyedül a Szentlélektől kaphatja, nem pedig az emberi értelemről.” (EBELING 1997, 73. o.)

Luther nem választotta külön a betűt és a lelket, mintha a lelki értelem ontológiailag magasabban helyezkedne el. A középkor a spirituális értelmet hierarchikusan magasabb rendűnek tartotta a betű szerinti – szó szerinti – értelemnél. Luther elutasítja ezt a szemléletet, s azt vallja, hogy a betűben kell felfedeznünk a Lelket. A Lélek a betűbe megy át, a betűnek azonban a maga részéről folyton lelkivé kell válnia. A betű és a lélek úgy viszonyul egymáshoz, mint a törvény és az evangélium. „A betű nem jó szó, hanem a haragvó Isten törvénye. A lélek azonban jó szó, jó hír, evangélium, mivel a kegyelmet hirdeti” (idézi EBELING 1997, 73. o.). Luther a „lelki megértés” és a Biblia „lelki értelme” elsőségében hitt, de ennek már nincs köze az allegorikus értelemhez vagy a *quadriga* – a középkori négyes értelem – lelki értelméhez. Luthernek a lelki megértésről alkotott fogalma inkább annak felismerése volt, hogy az ember Isten kinyilatkoztatását hitben érti meg a Szentlélek segítségével. A lélek és a betű különállását csak az alázatosságban lehet kimutatni, mivel Isten is megalázta magát az emberi testben, egészen a keresztről botrányáig.

Luther nem győzi hangsúlyozni, hogy a megértésnek állandóan frissnek, azaz lelkinek, élőnek, jelenvalónak kell lennie. A tegnap még élő hitfelismeréseink mára már holt betűvé, törvénné válhatnak, amelyek már nem nevezhetők evangéliumnak. Luther a 119. zsoltár 125. versének magyarázatában fejti ki, hogy a zsoltáros azért könyörög, hogy ne csak a betűt, hanem a lelket is megértse:

„Ha ugyanis valamit egyszer már megértettünk, fennáll a veszélye annak, hogy az lélekből ismét betűvé lesz, ha nem értjük meg és nem sajátítjuk el újra. Az Írás megértésében folyvást előbbre kell haladnunk. Ha a lélek betűvé is lesz, a betűnek újra lélekké kell válnia. A megismerésnek mindig is a betű az első lépcsőfoka, ez az, ami a következőben lélekké válik. [...] Mert ami valaha elég volt a megértéshez, az most betű csupán. Amint már mondtuk, a betű korunkra igen kifinomulttá vált az idők múlásában. Mert [...] minden lénynek, aki úton van, betű mindaz, amit a feledésnek maga mögött hagy, és lélek mindaz, ami felé tart. Mert minden, ami már a birtokunkban van, betű ahhoz képest, amit még meg kell szerezünk [...], állandóan könyörögnünk kell a helyes megértésért, nehogy megrekedjünk a halálra vivő betűnél.” (Idézi EBELING 1997, 73–74. o.)

A helyes bibliaértelmezés a Szentírás szövegében mindvégig Krisztust keresi, hozzá ragaszkodik, s a Szentlélek segítségével ismeri fel a mondanivalót. A Szentírás értelmezése ezért elválaszthatatlan az imádkozástól, az *oratio – tentatio – meditatio* hármas követelményétől.

Luther és az Ószövetség

Bár korai zsoltárelőadásaiban Luther szerzetesként még mindig a négyes értelmet gyakorolta, azonban

„1516–1518 folyamán a négyes értelemről, az allegóriák túlzott használatáról, a glosszázás skolasztikus módszeréről és az arisztotelészi filozófia túlsúlyáról való lemondásként egy új hermeneutika jelei kezdtek megmutatkozni.” (EBELING 1964, 36. o.)

Luther új hermeneutikája az „igére” mint az Úr feltárulkozásának módjára és a „hitre” mint az embernek erre a kinyilatkoztatásra adott egzisztenciális válaszára összpontosított.

Luther számára a literális értelem volt alapvetően az egyetlen értelem, azonban érdeklődését nem a *sensus literalis* határozta meg kizárólag – amint az Lyrai Miklós és a rabbinikus exegézis esetében történt –, hanem a *sensus literalis propheticus*, ezért zsoltárértelmezése is teljességgel krisztológiai.

James Samuel Preus szerint Luther számára a hermeneutikai választóvonal már nem az ószövetségi „betű és törvény”, valamint az újszövetségi „lélek és evangélium” között volt, hanem úgy találta, hogy ez a választóvonal már magában az Ószövetségben megvan. Felismerte, hogy az Ószövetség már a kezdetektől egyszerre tartalmaz ígéreteket és törvényeket. Luther valójában helyreállította Tyconius 3. szabályát, amelyet Ágoston „Lélek és betű” címén módosított (PREUS 1969, 260. o.). Luther meggyőződése szerint Isten mindig is kezdeményezte a kapcsolatot az emberrel, mivel mindig is adott ígéreteket, amelyekre az ember igenlő válasza a hitcselekedet. Ebben az értelemben beszélhetett a „hívő zsinagógáról”, amely Krisztusra tekint előre, és az Ószövetségről is mint a Krisztusról szóló nagy tanúságtételről. Ezért a hívőnek az Ószövetséget Krisztussal a szeme előtt kell olvasnia – „was Christum treibet”. A Szentírás szövege túlmutat önmagán, a benne mint pólyában elrejtett Krisztusra utal. A nehéz szövegek is egyértelműen csak Krisztusban, a végső jelentetben nyerik el értelmüket: „Magam azonban valahányszor olyan szöveget találok, amely túl kemény héjú dió, mindjárt a kősziklához, Krisztushoz vetem, hogy kipattanjon a belseje” (idézi EBELING 1997, 77. o.).

4. Két példa Luther krisztocentrikus értelmezésére

Az alábbiakban egy ó- és egy újszövetségi példával kívánjuk Luther krisztocentrikus értelmezését illusztrálni.

A 8. zsoltár magyarázata (LW 12 alapján)

Luther tehát a zsoltárokat is alapvetően krisztocentrikus szemlélettel olvasta. A modern olvasó számára talán zavarba ejtő *eisegesis*nek tűnnek Luther olvasatai. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a modern, történetkritikai bibliaértelmezés számára Luther értelmezése – botrány.

Ám a „posztmodern olvasó” a modernitással szemben vallja, hogy olvasóként nem egyszerűen reprodukálja a jelentést, hanem produkálja; nem rekreálja, hanem kreálja, saját horizontja, azaz hite, meggyőződése alapján. A keresztény olvasó ezért azt vallja, hogy nincs olvasás és megértés inspiráció, a Szentlélek ihletése nélkül. A bennünk lévő Szentlélek „érti” meg az Írásokat, mondta Luther maga többször is. A hitetlen, materialista olvasónak botrányként hat Luther olvasási módja, hiszen azt látja, hogy Luther „beleolvas” a szövegbe olyan dolgokat, amelyek nincsenek benne.

Az amerikai Luther-kutató, Kenneth Hagen mutatott rá arra, hogy Luther kommentárjainak műfaja az *enarratio* (HAGEN 1982 és 1997). Luther nem a mai értelemben vett tudományos magyarázatot kívánt nyújtani, hanem hitét, teológiáját akarta újra „elmondani”, írásmagyarázatának célja a nyilvánosság előtt folytatott élet-halálharc az evangélium ügyéért. Számára az írásmagyarázat is prédikáció volt, és a prédikáció is írásmagyarázat.

Látszatra a 8. zsoltár csak az emberről szól, semmi köze Jézus Krisztushoz. Luther azonban a részhez az egész ismeretében közelít: az ő olvasatában ott van az egész Szentírás, az egyház, a keresztény hívő ember összes tapasztalata, ezért látja oly határozottan Krisztus szenvedését a 8. zsoltár soraiban. Így a 8. zsoltár egy zenemű, pontosabban egy partitúra, amelyet ő, a hívő értelmező „előad” saját hitének, teológiájának hangszerén. Ezért nemcsak hogy nincs okunk megbotránykozni, hanem egyenesen csodálnunk kell azt, ahogyan ő a zsoltárok krisztocentrikus jelentését kibontja és előadja nekünk!

Rögtön a bevezetőben írja, hogy ez a gyönyörű zsoltár Krisztusról szóló dicsőséges prófécia, amelyben Dávid Krisztus személyét és királyságát mutatja be, s arról tanít, hogy kicsoda is valójában Krisztus (LW 12,98). Dávid mindezt a Lélek által látja és mondja (LW 12,106). Mily nagyszerű, írja Luther, hogy Isten a hatalmát a „gyermekek és a csecsemők szája által is építi” az ellenfeleivel szemben! A csecsemők a mindenkori gyengéket, elesetteket is jelentik. Miért nem küldi az Úr az ő angyalait, Gábrielt és Mihályt, hogy megsemmisítsék az ellenfeleit? Azért, mert élvezetét leli abban, hogy kigúnyolja, megleckéztesse a felfuvalkodott szívű gonoszokat. Hatalmát és erejét úgy mutatja meg, hogy megalázza magát, oly mélyre száll le, hogy emberré lesz, sőt még ennél is mélyebbre, hiszen a zsoltáros szavaival ezt mondja: „*féreg vagyok én, nem ember*”. Míg a rókáknak van barlangjuk, az ember fiának nincs hol lehajtania a fejét. Ily fizikai gyengeségben és szegénységben támad az ellenségre, s hagyja, hogy keresztre feszítsék és megöljék, de keresztalálával lefegyverzi a fejedelemségeket és hatalmasságokat, s nyilvánosan megszégyeníti őket (Kol 2,15). Feltámad, felmegy a mennybe, s erejét a gyengék, a tanítványok, az apostolok által érvényesíti, akiket

úgy küld ki a világba, mint a bárányokat a farkasok közé. Hát ezek a bárányok: a halászok és a vámszedők, a csecsszopók és a gyermekek, és úgy tetszett Istennek, hogy általuk dicsőíttessék az ő neve. Isten nem az okos római művelteket, hanem a lenézett, írástudatlan zsidókat választotta ki magának.

Amikor Luther a 8. zsoltár 5. verséhez ér el: „... *micsoda a halandó – mondom –, hogy törődsz vele, és az emberfia, hogy gondod van rá?*”, akkor egyértelműen a megfeszített Krisztusról beszél, akit gúnyoltak, leköpdöstek, megostoroztak, megalázta magát, és akit mindenki lenézett, mert átkozottá lett, mert féreg volt. Ez a megjelenési forma különösen is sértő, sokkoló hatású volt a zsidó emberek számára, akik abban hittek, hogy aki az Isten útját követi, annak jólét lesz a jutalma.

„*Kevéssel tetted őt kisebbé Istennél*” – olvassuk a zsoltár 6. versében. Luther szerint Dávid itt a Lélekáltal arról szól, hogy Krisztus elhagyatottsága mily iszonyatos lesz. Emberi szavakkal, írja Luther, nem lehet leírni, hogy ez mit is jelent. Dávid itt nem Krisztus fizikai szenvedéseiről beszél, hanem az annál sokkal nagyobb és dicsősége-sebb lelki szenvedésekről. „Kisebbé tetted őt Istennél egy kis időre” – a LXX-ban és a Zsid 2,7-ben is a *brakhu* olvasható, ami azt jelenti: „rövid időre”. Vagyis az Atya egy időre el fogja hagyni az ő Fiát! Földön élő ember ennek a mélységét nem értheti meg.

Luther a Szentírással magyarázza a Szentírást a *Scriptura sui ipsius interpres* értelmében, s így a 8. zsoltár 6. versét Jób könyvének segítségével világítja meg. Az istenfélő Jóbnak jól megy a dolga, de a Sátán kikéri őt. Isten kiszolgáltatja őt a Sátánnak, aki Jóbnak mindenét elveheti, csak „rá magára nem vethet kezét” (1,12). Megkezdődik Jób fokozatos elhagyása: amíg Isten a közelében van, addig a Sátán nem férhet hozzá, ám amint „kivonul” az Isten, a Sátán egyre betölti az űrt. A következő alkalommal már a testét is „kikéri” az Úrtól, és iszonyatos szenvedésekkel sújtja, ám életét nem veheti el. Jób lelkében éli át, hogy Isten és angyalai elhagyták őt. De nemcsak Isten és az ő angyalai, hanem a felesége, a barátai is teljesen elfordulnak tőle, s ő megismeri Isten haragját és a poklot, s megátkozza a napot, amelyen született (3,3). Ez az Istentől való távolság megtapasztalása. Luther szerint Pál apostol is megtapasztalta ezt a sátáni támadást, ezt az elhagyatottságot, hiszen arról számol be, hogy tövis adatott a testébe, a Sátán angyala, hogy el ne bizakodjon. Hiába kérte háromszor is az Urat, hogy ez távozzék el tőle, ő ezt válaszolta neki: „*Elég neked az én kegyelmem, mert az én erőm erőtlenség által ér célhoz.*” (2Kor 12,7–9) Ember tehát nem értheti meg, még a legnagyobb szentek sem, akik pedig a legnagyobb kísértéseket átérték, mint Jób és Pál.

Dávid Lélekben Krisztus Istentől való elhagyatottságát (Mt 27,46) éli át és jeleníti meg: azt a szenvedést, amely Jézus Krisztus számára a Gecsemáné-kertben kezdődött: lelki szenvedést, amely a testi szenvedésnél is sokkal mélyebb, emberi szavakkal megfogalmazhatatlan. Jézus magához vette Pétert, Jakabot és Jánost, s azután „*szomorkodni és gyötrődni kezdett: szomorú az én lelkem mindhalálig*” (Mt 26,38). Lukács evangélista még azt is feljegyzi, hogy „*verejtéke olyan volt, mint a földre hulló nagy vércseppek*” (Lk 22,44). Jézus imádkozik, s a lelki haláltusája itt kezdődik el. Mel Gibson *Passió* című filmje is ezért kezdődött a Gecsemáné-kertbeli jelenettel.

Mit is jelent pontosan az, hogy „elhagyta őt az Isten”? Luther szerint ez

„...nem azt jelenti, hogy az isteni természet elkülönült volna az emberitől – mert Krisztus személyében, aki Isten és Mária fia, az isteni és az emberi természet annyira egy, hogy az nem oszthat meg, nem különülhet el –, hanem azt jelenti, hogy az isteni természet visszavonult és elrejtőzött, olyannyira, hogy bárki ezt mondhatta: »ez nem Isten, hanem csupán egy ember, egy megzavarodott, szerencsétlen ember«. Krisztus embersége egyedül maradt, s az ördög szabad kezet kapott hozzá, az isteni természet ereje felfüggesztődött, s egyedül hagyta az emberi természetet ebben a küzdelemben.” (LW 12,126)

Fil 2,6–7 értelmében Krisztus itt megüresítette magát, szolgálai formát vett fel. Ez azt jelenti, hogy ő kiüresítette magát az isteni formától, nem használta azt, felfüggesztődött isteni természete. Ebbe a kiüresített formába próbált meg betörni az ördög, hogy betöltse azt az ő pokoli hatalmával. Ott áll, függ kiszolgáltatottan az Emberfia, hordozza a világ bűneit, s mivel az Isten nem vigasztalja, ezért a szép, ártatlan Bárányra az ördög feni fogát, hogy elnyelje őt. S a szegény igaz és ártatlan ember ott remeg az Isten haragja alatt, és érettünk megízleli az örök halált és kárhozatot. Szenvedésében vért izzadt, mert lelkében át kellett élnie az Istentől való elhagyatottság kísértését, az ördög tüzes nyilait (Ef 6,16), a pokol tüzét és azt az ítéletet, amelyet mi érdemeltünk bűneinkért. Luther szerint a zsoltáros próféta, aki itt hatalmas erővel prédikál Krisztusról, az ő testi és az ennél kimondhatatlanul nagyobb, emberi szavakkal megközelíthetetlen lelki szenvedéseiről.

„A kereszten teljesen elhagyatott, s ecetet adnak neki, amikor annyira szomjazik. Úgy tűnik, az egész teremtés ellene fordul. Ott csüng a levegőben, függ a magasról, mintha a földön sehova sem tehetné le a lábát. Senki sem rokonszenvezik vele, senki sem vigasztalja. Ez az ő szenvedése.” (LW 12,128)

Ám mindez a mi javunkért, a mi nagy örömünkre történt, mert a halála pillanatában Krisztus legyőzi az ellenséget, és minket igazzá tesz. A kereszten megtörténik a „boldog csere”, mint ezt Luther sokszor írja. A zsoltáros szavai nyomatókat adnak annak, hogy mindez az elhagyatottság „egy rövid időre” történt csupán. Krisztus szombaton megpihent. Harmadnapon feltámasztotta őt az Isten.

A zsoltár 6. versében a tézist azonban antitézis követi: akit az Isten „egy rövid időre” magánál kevesebbé tett, azt „dicsőséggel és méltósággal koronázta meg”. Mivel az emberek megvetették, gyalázták, kigúnyolták, ezért Isten dicsőséggel ruházta őt fel. Mivel a földön undorító formája, féreg alakja volt, ezért az Isten fényes, drága ruhába öltöztette és koronával ékesítette fel őt. Luther a Genezis kommentárjában Sára haláláról, majd a feltámasztás reménységéről elmélkedik, és azt írja, hogy Istennek úgy tetszett, hogy feltámassza a férgekkel a romlandóságból, a szétmállott, bűzös földből, hogy testük szebb legyen, mint a virág, a balzsam, a nap

vagy a csillagok (LW 4,190). Ha majd az Isten Fia megjelenik dicsőségben, akkor látjuk meg királyi ruhájának fényes csillogását. A megalázkodást a felmagasztaltatás követi. Luther a 8. zsoltár 6. versét Fil 2,6–9, a Krisztus-himnusz fényében olvassa. Brevard Childs kifejezésével kanonikusnak is mondhatjuk ezt az olvasatot: a régi szöveg az újabb szöveg fényében új értelmezést nyer. Dávid „prédikációja” Luther gondolkodásmódján, hitén, nyelvezetén, más szóval „hangszerén” keresztül maga is prédikációvá, azaz Istent énekkel, hangszerekkel dicsérő modern muzsikává, újrahangszerelt zsoltárrá válik.

Gal 3,13 lutheri értelmezése (LW 26 alapján)

„Krisztus megváltott minket a törvény átkától úgy, hogy átokká lett értünk; mert meg van írva: »Átkozott, aki a fán függ«” – írja Pál apostol Gal 3,13-ban. Krisztus a keresztfán a mi bűneink büntetését, a nekünk járó átkot viselte el önként érettünk, helyettünk és miattunk. Megtörténik tehát a „boldog csere”, amint azt Luther megállapítja. Figyeljük csak meg Luther enarrációját: Krisztust beszélteti, mintha bebocsátást nyert volna a Szentháromság misztériumába, mintha hallaná, hogy a Fiú mit mond az Atyának a megváltás tervéről!

„Ő magára vette a mi bűnös természetünket, s nekünk az ártatlan és győzelmes személyét adta cserébe. Ebbe vagyunk tehát felöltöztetve, s immár szabadok vagyunk a törvény átkától, mert Krisztus önként átok lett érettünk, ezt mondván: »Emberségem és istenségem áldás nekem, s nincs semmire sem szükségem. De megüresítem magam (Fil 2,7). Magamra veszem, ember, a te ruhádat és maszkladat; ebben a ruhában fogok járni, ebben fogom elszenvetni a halált azért, hogy te szabad légy, és megmenekülj a haláltól.« Így, amikor a mi emberi maszunk volt rajta, abban a maszkban ő hordozta az egész világ bűneit, elfogták, szenvedett, keresztre feszítették és meghalt miértünk, mert átokká lett. Ám mivel Isten volt és örökkévaló személy, a halál képtelen volt őt megtartani. Ezért harmadnap feltámadott a halálból, és most örökké él, nincs rajta immár sem bűn, sem halál, sem a mi maszunk többé, hanem tiszta igazságosság, élet és örökkévaló áldás.” (LW 26,284)

Isten tehát önmaga ellentétének látszatába rejtőzik. A keresztfán Krisztus érettünk önkéntesen bűnné lesz, illetve az Atya teszi érettünk bűnné a Fiút, aki ezt önként vállalja, s ő, az ártatlan Bárány maszkként önmagára veszi a bűnt szükségszerűen sújtó átkot.

Ami nem hitből van, az mind átok alatt van, bármennyire is nemes cselekedetéről van szó, mondja Pál apostol után Luther (LW 26,251). Mindketten egyformán képviselik, hogy az ember nem tud a törvény elvárásainak hit nélkül eleget tenni; hiába gondolja azt bárki, hogy ő teljesítette a törvényt, valójában becsapja önmagát. A Krisztus-hit áldása nélkül lehetetlen eleget tenni a törvénynek. Mindaz, aki a törvény cselekedetiben bíz, átok alatt van, írja Pál apostol (Gal 3,10).

Amikor Luther a fent idézett Gal 3,13 magyarázatához érkezik el, mindenekelőtt Jeromos és a szofisták értetlenségét pellengérezzi ki, hiszen ők túlzásnak tekintik ezt a részt, s iszonyodva elutasítják, mondván: Pál apostol nem beszélhetett itt komolyan. Így Jeromosék kegyes buzgóságukban fel nem foghatják, hogy miként lehetne az „átok” vagy – *horribile dictu* – az „ürülék” képén keresztül közelíteni Krisztushoz. Azt igyekeznek kimutatni, hogy Pál nem pontosan idézi Mózeset, hiszen Mózes a fára akasztott, főbenjáró bűnösről mondta ezt, nem pedig Krisztusról, aki nem tolvaj, hanem szent és igaz.

Luther azonban Pál apostol védelmére kel, s a szöveget alaposabban megvizsgálva mondja, hogy Krisztus nem önmaga miatt, hanem miérettünk lett átokká. Önmaga tiszta és ártatlan ember, s nem kellene, hogy a fán függjön. A törvény a bűnösöket ítéli el, ám ha Krisztus, az ártatlan Bárány a tolvajok és gazemberek bűneit magára vette és hordozza, akkor ő maga lett a tolvaj, hiszen „*önként ment a halálba, hagyta, hogy a bűnösök közé sorolják, pedig sokak vétkét vállalta magára*” (Ézs 53,12). A próféták – írja Luther – jó előre látták, hogy Krisztus lesz

„...a legnagyobb tolvaj, gyilkos, parázna, rabló, istenkáromló, akit valaha is látott a világ. Most ő nem a saját nevében cselekszik, most nem az Isten és Szűz Mária fia. Most ő a bűnös, aki hordozza Pálnak, az egykori istenkáromlónak és keresztényüldözőnek; Péternek, Krisztus megtagadójának; Dávidnak, a paráznának és gyilkosnak maszkját; azoknak a bűnét, akik miatt a pogányok között káromolják az Isten nevét (Róm 2,24). [...] Krisztus nem követte el ezeket a bűnöket, de magára, a saját testére vette azokat, hogy az ő vérével elégtételt szerezzen értünk.” (LW 26,277)

Krisztus azonosult a tolvajokkal és bűnösökkel, s ezért tolvajként és bűnösként is végezték ki. Luther szerint ez a legcsodálatosabb kép Krisztusról. A legörömtelibb vigasztalás számunkra, hiszen Krisztus helyettünk vette magára az átkot, és mi szabadok vagyunk attól.

Krisztust nemcsak keresztre feszítették és meghalt, hanem az isteni szeretet következtében reá hárult minden bűn. S ekkor jött a törvény, és azt mondta: a bűnösnek meg kell halnia. Ezért lett átokká az, aki ott függ a fán. Krisztus lett az Isten átka.

Luther minden tanítás legvidámabbikának, a legtöbb vigasztalás forrásának tekinti azt a tant, hogy miénk lehet Isten – szavakkal le nem írható és számokkal fel nem becsülhető – szeretete és kegyelme.

„Mert amikor a kegyelmes Atya látta, hogy minket agyonnyom a törvény, hogy mi átok alatt vagyunk fogva tartva, s innen sehogy sem szabadulhatunk, akkor elküldte a Fiát a világba, minden ember minden bűnét halmozottan reá vetette, s ezt mondta: »Te leszel Péter, aki megtagad, Pál, aki üldöz, káromol és kerget, Dávid, aki paráználkodik, a bűnös, aki az almából evett a paradicsomban, a lator a kereszten. Minden személy, aki valaha is bűnt elkövetett, te leszel. Te fizetsz az ő bűnükért, neked kell azt jóvátened.« És ekkor

jön a törvény, és ezt mondja: »Bűnösnek találtam őt, aki mindenki bűnét magára vette. Egyedül csak benne látok bűnt. Ezért meg kell halnia a kereszten!« Megtámadja s megöli őt. E tett által az egész világ megtisztul, megszabadul minden bűntől, kiszabadul a halál torkából és minden gonoszságból.» (LW 26,280)

Ezért a Krisztus általi, s nem a cselekedetek általi megigazulásban hiszünk. Pál apostol a Gal 3,13-ban tehát azt a megdönthetetlen tézist állítja fel, hogy ha a világ bűnének terhe egy emberen, Jézus Krisztuson van, akkor rajtunk, a világon már nincs teher, mert Krisztuson nyugszik a múlt, a jelen és a jövő összes bűne. Micsoda erővel, hatékonysággal és dühvel támad az egész világ bűne Krisztusra, az igaz emberre!

Kozmikus méretű harc folyik itt az örökkévaló, halhatatlan, legyőzhetetlen igazságosság és a szintén hatalmas erejű, kegyetlen zsarnok, a világot leigázó bűn között. A bűn olyan erő, amely minden embert, minden tanult, szent, bölcs embert, az egész emberi fajt elnyeli, s ezért a nagy párbajban ő csak a bűnt látja, s azt hiszi, hogy amint a többi bűnöst, Krisztust is el tudja majd nyelni. Ám nem látja, hogy Krisztus személye a legyőzhetetlen igazságosság. A Sátán csak a maszkot látja, a bűnt, amelyhez neki jussa van, amelyet ő elnyelhet. E nagy párbajban szükségszerű, hogy a bűn legyőzessék, és az igazságosság arasson győzelmet. Az élet és a halál harca folyik itt: bár az élet átmenetileg meghal, mégis győz, mert ő halhatatlan. Az egyház a halál és az élet hatalmas és félelmetes harcáról énekel. Az élet fejedelme meghalt, mégis él és uralkodik. A halálnak nincs többé fullánkja, meghalt a halál (Hós 13,14).

Más szavakkal, írja Luther, az átok az áldással kerül konfliktusba. Az átok akar győzni, de az áldás isteni és örökkévaló. Krisztus, aki maga az igazságosság, áldás, kegyelem és élet, legyőzi e három szörnyet: a bűnt, a halált és az átkot. Kol 2,15 szavaival: „*lefegyverezte a fejedelemségeket és hatalmasságokat*”. Csodálatra méltó és mindent fölülmúló ez a párbaj, írja Luther, s az erről szóló tanítás a legfontosabb doktrína (LW 26,282). Hálával és bizalommal kell elfogadni ezt az „édes tanítást”, amelyben ennyi vigasztalás van számunkra, s amely azt tanítja, hogy Krisztus átokká lett értünk, az Isten haragjára méltó bűnössé. Mivel önként magára vette a mi bűneinket, helyénvaló volt, hogy Isten haragját és büntetését hordozza.

„Mily boldog csere, amely magára veszi a mi bűnös személyünket, s nekünk adja cserébe az ő ártatlan, győzedelmes személyét! Mi ebbe a személybe »öltözünk be«, s szabadokká válunk az átoktól. Krisztus a mi maszkunkat magára vette, büntetésünket elszenvedte, s a feltámadott Krisztuson nincs már e maszk, hanem ha benne hiszünk, mi is az új teremtés részesei lehetünk.”

Hit által igazulunk meg, s ezt a tanítást is csak hit által érthetjük meg. Aki Krisztusban hisz – Krisztusnak e szabadító, minket megváltó, hatalmas győzelmében –, az nem esik a halál ítélete alá. Az egyházban az egyes emberek nem önmagukban

szentek, hanem olyan bűnösök, akik Krisztus szentségéből élnek, ezért nem az emberekre, hanem Krisztusra kell nézni. Ő hozott elégtételt, ő tisztította meg egyházát, ő tette szentté, mert ő hordozta a világ bűneit. Ahol Krisztusban való hit van, ott a bűn megszűnik, ahol viszont nincs ez a hit, ott a bűn megmarad. „Mert Krisztus magára vette a bűneinket, a halált és az átkot; áldozat és átok lett értünk azért, hogy szabaddá tegyen bennünket a törvény átkától” (LW 26,288). Minden gonosztevő, apagyilkos, áruló bűnét magára vette.

Luther szerint ez az apostoli írásmagyarázati forma. Csak a Szentlélek segítségével beszélhetett így Pál apostol, s tegyük hozzá, Luther is. Az érvelés, írja, igazán apostoli és erőteljes, hiszen Pál apostol nemcsak egy részt vagy verset szakít ki az írásból, hanem az egészet a szemé előtt tartja.

Befejezőként szóljunk ismét Luther írásmagyarázati stílusáról. Tudatosan „stílusról” és nem „módszerről” beszélünk, hiszen az újkori kifejezés nem lenne megfelelő Luther írásaihoz. Amint a féregmetafora a 8. zsoltárbeli kibontását *enarráció*nak, újrahangszerelt modern muzsikának neveztük, úgy Gal 3,13 versének 1535-ben történt exegézisét szintén *enarráció*ként foghatjuk fel. Itt azonban még hozzá kell tennünk, hogy Luther olyan ihletettséggel éli át az élet és a halál, az átokká vált Krisztus és a törvény küzdelmének minden egyes mozzanatát, mintha helyszíni közvetítést adna. Előadásmódjának köszönhetően úgy érezzük, mi is jelen vagyunk e kozmikus méretű párbaj helyszínén, s bár jól tudjuk, ki a végső győztes, mégis fogunkat összeszorítva, az izgalomtól kiugrani akaró szívünket visszafogva drukkolunk, szorítunk az Élet Fejedelmének.

Luther krisztocentrikus írásmagyarázata élő közvetítésként szólaltatja meg, adja elő az evangélium élő hangját, a *viva vox evangelii*t. Luther igehirdetői írásmagyarázatát hallgatva nemcsak hitünk drámáját éljük át újra és újra, hanem a Szentháromság titkaiba nyerünk bepillantást, oda, ahova bepillantani az angyalok is csak vágyakoztak.

Bibliográfia

Elsődleges források

LW = Pelikan, Jaroslav – Lehman, H. (szerk.): *Luther's Works. American Edition*. Vol. 1–55. Concordia Publishing House – Fortress Press, Saint Louis, 1955–1986. (A kiadást saját fordításban közlöm – F. T.)

LUTHER Márton: *A szolgáló akarata. Luther Márton De Servo Arbitrio című teológiai vitairata – 1525.*

Latin eredetiből és németből ford. Jakabné Csizmadia Eszter – Weltler Ödön – Weltler Sándor. Berzsenyi Dániel Evangélikus Gimnázium (Líceum), Sopron, 1996.

LUTHER Márton: Arról, melyek az Újtestamentum valódi és legékesebb könyvei [1522].

In: *Előszók a Szentírás könyveihez*. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1995. /Magyar Luther Könyvek 2./

- LUTHER Márton: Előszó az Újtestamentumhoz [1522]. In: *Előszók a Szentírás könyveihez*. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1995. /Magyar Luther Könyvek 2./
- LUTHER Márton: Előszó Szent Jakab és Júdás leveleihez [1522]. In: *Előszók a Szentírás könyveihez*. Magyarországi Luther Szövetség, 1995. /Magyar Luther Könyvek 2./
- LUTHER Márton: *Előszók a Szentírás könyveihez*. Ford. Szita Szilvia. Magyarországi Luther Szövetség, 1995. /Magyar Luther Könyvek 2./
- LUTHER Márton: *Magnificat (Mária éneke)*. Ford. Takács János. A fordító kiadása (h. n.), 1989.
- LUTHER Márton: *Mi az evangélium? A keresztyények és Mózes*. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1995. /Magyar Luther Füzetek 5./
- LUTHER Márton: *Négy vigasztaló zsoltár Mária magyar királynéhoz*. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1996. /Magyar Luther Könyvek 5./
- LUTHER Márton: *Nyílt levél a fordításról (1530)*. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1993. /Magyar Luther Füzetek 2./
- VIRÁGH Jenő (ford. és szerk.): *Dr. Luther Márton önmagáról*. Ordass Lajos Baráti Kör, Budapest, 1991.

Szakirodalom

- BENKO, S.: The Magnificat: A History of the Controversy. *Journal of Biblical Literature*, 86 (1967). 263–275. o.
- BEYER, H. W.: Gott und die Geschichte nach Luthers Auslegung des Magnifikat. *Lutherjahrbuch*, 21 (1939). 110–136. o.
- BITSKEY István: *Hitvita és hitújítás Luther életművében*. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1998. /Magyar Luther Füzetek 7./
- BORNKAMM, Heinrich: *Luther und die Alte Testament*. Tübingen, 1948.
- BURGER, C.: Luthers Predigten über das Magnifikat. In: *Theorie et pratique de l'exégèse*. 1. köt. Szerk. Irena Dorota Backus – Francis M. Higman. Genève, Droz, 1990. 273–286. o. /Etudes de philologie et d'histoire 43./
- DONÁTH László: Tanúság és távlat. Az Ótestamentum szerepe Luther teológiai eszmélődésében. In: *Tanulmányok a lutheri reformáció történetéből*. Szerk. id. Fabiny Tibor. A Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, Budapest, 1984. 9–28. o.
- EBELING, Gerhard: *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*. Kaiser Verlag, München, 1942. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1962.
- EBELING, Gerhard: *Luther. Bevezetés a reformátor gondolkodásába*. Budapest, Magyarországi Luther Szövetség, 1997. /Magyar Luther Könyvek 6./
- EBELING, Gerhard: The New Hermeneutics and the Early Luther. *Theology Today*, 21 (1964). 34–46. o.
- FABINY Tibor: A rejtőzködő és kinyilatkoztató Isten. In: *Hitiünk titkai. Teológia – Luther nyomán – mindenkinek*. Szerk. Fabiny Tibor. Evangélikus Belmissziói Baráti Egyesület, Budapest, 2005. 7–28. o.
- HAGEN, Kenneth: *A Theology of Testament in the Young Luther. The Lectures on Hebrews*. Brill, Leiden, 1974.
- HAGEN, Kenneth: Luther on Atonement – Reconfigured. Dedicated to the Memory of Dr. Robert Preus. *Concordia Theological Quarterly*, 61 (1997). 251–266. o.

- HAGEN, Kenneth: *Luther's Approach to Scripture as Seen in His „Commentaries” on Galatians 1519–1538*. Mohr [Siebeck], Tübingen, 1993.
- HAGEN, Kenneth: The Testament of a Worm. Luther on Testament and Covenant. *Consensus*, 8 (1982). 12–20. o.
- MOSTERT, Walter: *Az „önmagát értelmező Szentírás”. Luther hermenetikájáról*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1996. /Hermeneutikai Füzetek 9./
- MÜLLER, G.: Evangelische Marienverehrung. Luthers Auslegung des Magnificat. *Luther*, 59 (1988). 2–13. o.
- PELIKAN, Jaroslav: *Luther the Expositor. Luther's Works, Companion Volume*. Concordia Publishing House, Saint Louis, 1959.
- PREUS, James S.: *From Shadow to Promise. Old Testament Interpretation from Augustine to the Young Luther*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 1969.
- RIEDLINGER, H. (szerk., előszó): *Das Magnifikat. Verdeutsch und ausgelegt durch D. Martin Luther*. Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1982.
- SCHÖPFER, J.: Der Christ steht vor Gott. Albertus Magnus und Martin Luther kommentieren das Magnifikat. *Geist und Leben*, 58 (1985). 460–468. o.
- STEINMETZ, David C.: Luther és Kálvin a Jabbók partján. *Protestáns Szemle*, 1997/1. 11–23. o.
- STEINMETZ, David C.: Luther és Támár. *Protestáns Szemle*, 1994/2. 81–89. o.
- THAIDIGSMANN, E.: Gottes schöpferisches Sehen. Elemente einer theologischen Sehensschule im Anschluss an Luthers Auslegung des Magnificat. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie*, 29–30 (1987–1988). 19–38. o.
- WICZIAN Dezső: *Luther mint professzor*. Budapest, Magyarországi Luther Szövetség, 1996. /Magyar Luther Könyvek 3./

LUTHER ÉS A KERESZT TEOLÓGIÁJA

Gerhard O. Forde észak-amerikai rendszeres teológus a Minnesota állambeli Luther Seminary (Evangélikus Hittudományi Egyetem) nyugalmazott professzora volt. *Ki a kereszt teológusa?* című könyvének magyarországi megjelenése előtt alig két hónappal, 2005. augusztus 9-én hunyt el. Halála előtt három évvel a koppenhágai nemzetközi Luther-kongresszuson még értesült arról, hogy készül a kereszt teológusáról szóló munkájának magyar nyelvű fordítása, de a szervezetét ekkorra már egyre inkább hatalmába kerítő Parkinson-kór meggátolta abban, hogy fordítójával a fordítás technikai részleteiről beszélgesse. Akik a kongresszuson vele egy csoportban voltak, elmondták, hogy Forde-ot teológiai kérdések még ilyen betegen is lázba hozták, s hozzászólásai meglepően logikusak és kristálytiszták voltak. Könnyed csevegésre azonban már képtelen volt.

A kereszt teológiája magyar nyelven

1999-ben a Magyarországi Luther Szövetség a *Magyar Luther Füzetek* 8. számaként jelentette meg a *Heidelbergi disputációt* Nagybocksai Vilmos nyugalmazott lelkész fordításában. A *Disputáció* teológiai jelentőségére először 1929-ben Walther von Loewenich hívta fel a figyelmet, akinek műve jelentős szerepet játszott az I. világháború utáni Luther-reneszánszban is. A híres könyv Muntag Andor és Gáncs Aladár kéziratos fordításában a negyvenes évek végétől kezdve terjedt el az evangélikus egyházban, s nagy hatást gyakorolt teológushallgatókra és a lutheri teológiára fogékony lekipászorokra. Loewenich könyve Mády Katalin új fordításában jelent meg 2000-ben *Theologia crucis – A kereszt teológiája Luthernél* címen. Loewenich munkájához hasonló jelentőségű az oxfordi teológus, Alister E. McGrath 1985-ben megjelent könyve: *Luther's Theology of the Cross* (Luther és a kereszt teológiája). McGrath Luther „teológiai áttöréséről” beszél, s Luther teológiai fejlődését vázolja, amelynek során a középkori hagyománytól eljutott a „kereszt teológiájáig”, a *theologia crucis*ig. A könyv ötödik, teológiailag legsúlyosabb fejezete magyar nyelven is megjelent a

Protestáns Szemle 1993/2-es számában, Bogárdi Szabó István fordításában (81–100. o.). A kereszt teológiája témájába vág még a „Hogyan szemléljük Krisztus szent szenvedését?” című Luther-prédikáció, amelyet Véghelyi Antal fordított, valamint Percze Sándor, Szakács Tamás és Tubán József díjnyertes pályamunkái *A kereszt teológiája és a lelkigondozó szolgálata* című kötetben (2002). Gerhard O. Forde *Ki a kereszt teológusa? – Gondolatok a Heidelbergi disputációról (1518)* című művének magyar nyelven való megjelenésével immár kis könyvtárrá áll össze a kereszt teológiájáról szóló magyar nyelvű irodalom.

Egy olyan teológiai gondolkodásmód – nem irányzat! – kér polgárjogot és bebozsátatást, amelynek sorsa évtizedeken keresztül a diszkrimináció és az elhallgattatás volt. Volt olyan egyházvezető püspök, aki a diktatúra idején életével képviselte ezt a teológiát, s a diktatúra által támogatott egyházvezetés a püspök keresztthordozását, szenvedését mint fölösleges „mártírteológiát” gúnyolta ki. A „kereszt teológiája” másfél évtizeddel a politikai rendszerváltozás után is csak az evangélikus egyház peremén, szinte kizárólag a Luther Szövetség kiadványaiban kap hangot, s a hivatalosak máris aggódni kezdenek, hogy „meglehetősen népszerű” ez a „grammatikai és bölcséleti keretbe állított”, „jelzős szerkezetű teológia”. Ám Forde könyvéből azt tudjuk meg, hogy Luther nem „jelzős szerkezetű teológiáról”, hanem a „kereszt teológusáról” beszélt, legfőképpen arról, hogy miként lehetünk a kereszt teológusaivá; hogyan változtatja, „fordítja meg” meg a kereszt nemcsak természetes emberi gondolkodásunkat, de még teológiánkat is, azt a teológiát, amelyre olyan büszkék vagyunk. Radikális gondolkodásra, sőt radikális változásra hívja meg az olvasót a szerző. Kihívó, nyugtalanító olvasmány ez mindazoknak, akik saját szabadságukhoz, akaratukhoz, teológiájukhoz ragaszkodnak. A keresztnek ugyanis „szubverzív”, felforgató ereje van, és elkényelmesedett, elpolgáriasodott hitű emberek számára ez első látásra felháborítóan és tarthatatlannak tűnik. A kereszt teológiája ugyanakkor nem engedi, hogy intézményesüljön, irányzattá váljon, hiszen lényege, hogy önmagát is állandóan dekonstruálja.

A kereszt teológiája és a feltámadás

A kereszt teológiájával kapcsolatos leggyakoribb és legvulgárisabb félreértés, hogy ez a teológia csak Krisztus halálával, nagypéntekkel foglalkozik, s a feltámadással, húsvétal nem tud mit kezdeni. A helyzet éppen fordítva van: csak a feltámadáshit fényében érthetjük meg Krisztus keresztthalálának értelmét. Forde ezt írja bevezetőjének első jegyzetében:

„A »kereszt« kifejezés, ahogy tanulmányunkban majd végig használjuk, természetesen egy gyorsírás jellegű szimbólum, ami magában foglalja a keresztre feszített és feltámadott Krisztus teljes történetét [...], a keresztre feszítést és a feltámadást, valamint a

megdicsőülést is. Fontos, hogy a feltámadást és a megdicsőülést is idesoroljuk, ugyanis általában gyakori félreértés tapasztalható helyüket illetőleg a kereszt teológiájához való viszonyukban. Sokszor mondják azt, hogy a feltámadás teológiája a dicsőség teológiája; a kereszt teológiája pedig „csak” a keresztre feszítéssel foglalkozik. Semmi sem áll távolabb az igazságtól, mint ez a felfogás. Valójában lehetetlen dolog a kereszt teológiájáról beszélni a feltámadás nélkül. A keresztre feszítés mélységeibe is lehetetlen alászállni a feltámadás megértése nélkül.” (FORDE 2005, 12. o.)

A kereszt teológiája – ma

A *Ki a kereszt teológusa?* bevezető fejezetében Forde arra mutat rá, hogy miért is kellett e könyvet megírnia. Véleménye szerint nem az a probléma, hogy ma nem beszélnek a kereszt teológiájáról, hanem az, hogy ez rosszul történik. A kereszt teológiája szentimentalizálódott, amikor teológiai meg gondolás nélkül divat lett szenvedésről, áldozatról, Isten szenvedéséről beszélni. A szavak eredeti jelentését kifecimittották, a teológia nyelve felhígult, amikor a divatos modern szellemi áramlatok hatására csak „áldozatot” és „terápiát” emlegetünk, s a hit nyelvének alapfogalmait, mint „bűn”, „törvény”, „ítélet”, „harag”, „halál”, „elveszés”, „ördög”, „kárhozat”, szalonképesebb fogalmakkal helyettesítjük. A kereszt teológusa azonban nem hígítja a nyelvet, a dolgot annak nevezi, ami. A bűn bűn, az ördög ördög, a kárhozat kárhozat. Csak ennek elfogadása esetén nyer értelmet a bűnbocsánat, a megváltás, az üdvösség. Mindennek megértéséhez a kereszt adja meg a helyes perspektívát: a világot, a sorsunkat a keresztben keresztül szemléljük és értjük meg.

Ha a kereszt teológiájáról beszélünk, arról, hogy *crux sola est nostra theologia*, akkor a „kereszt” szó természetesen mint „rövidítés” (gyorsírás), sűrített szimbólum értendő, amely magában foglalja a megfeszített és feltámadt Jézus Krisztus teljes történetét (narratíváját), beleértve az ószövetségi előkészületeket, valamint Jézus feltámadását és megdicsőülését is. Fontos itt az Ószövetség szerepét kiemelni: a kereszt teológiájának legtöbb hivatkozásban megjelenő igéje az Ótestamentumban található: 2Móz 33,18–23 (Isten háta); 5Móz 32,39–42 („összezúz és gyógyít”); 1Sám 2,6–7 („Az Úr megöl, és megelevenít”, Anna éneke); Ézs 28,21 (Isten szokatlan tettei, rendkívüli munkája); Ézs 45,15 (rejtőzködő Isten); Ézs 53 (szenvédő szolga); illetve a bűnbánati zsoltárok. A kereszt egyszerre jelenti Istennek a bűnre adott válaszát – a bűn büntetését –, ugyanakkor a bűntől való megváltást is. Ezért mondhatta Pál apostol, hogy a kereszttről való beszéd botrány a zsidónak és bolondság a görögnek.

A kereszt teológiája támadó, offenzív teológia, mert nemcsak a bűnt támadja, hanem a bűnös ember hitrendszerét is. Azt támadja, amit a vallásban a legjobbnak tartunk: a teológiát. A kereszt teológiája ezért polemikus jellegű: azt próbálja leleplezni és kimutatni, hogy az ember saját teológiájával miként takargatja, rejtegeti kegyes homlokzat mögé hitetlenségét. A kereszt teológiája tehát állandó harcban van a dicsőség teológiájával, amelyre hamarosan visszatérünk.

A Heidelbergi disputáció szerkezete

Luther *Heidelbergi disputációja* negyven tételt tartalmaz, huszonnyolcat a teológia, tizenkettőt a filozófia területéről. Forde könyve csak a huszonnyolc teológiai tételre koncentrál. Hangsúlyozza, hogy tökéletesen megkomponált szerkezetet figyelhetünk meg a huszonnyolc tétel felépítésében. A szerkezet két tartópillére az első és az utolsó tétel: az első Isten törvényéről szól, az utolsó Isten szeretetéről. A tételek sajátos paradoxonokra épülnek, ami már Pál apostol teológiájában is megfigyelhető (lásd az 1. korinthusi levél elejét), s néhány tétel „párban” fogalmazódik meg, egymást komplementer módon kiegészítve. Lutherre – mint erre egyébként Gerhard Ebeling kiváló könyve (*Luther: Bevezetés a reformátor gondolkodásába*) rámutatott – az antitetikus, antitézisekre, ellentétpárokra építő gondolkodás jellemző: filozófia – teológia, betű – lélek, törvény – evangélium, cselekedet – hit, szabadság – szolgaság, világi birodalom – Isten országa, rejtőzködés – kinyilatkoztatás, keresztthalál – megdicsőülés, *theologia gloriae* – *theologia crucis*. Forde a *Heidelbergi disputációt* a bevezető gondolatok után négy szerkezeti egységben tárgyalja:

1. A jó cselekedetek problémája (1–12. tétel);
2. Az akarat problémája (13–18. tétel);
3. A nagy vízválasztó: a dicsőség útja vagy a kereszt útja (19–24. tétel);
4. Isten munkája bennünk: a hit igazsága (25–28. tétel).

Ki a teológus?

Eddig a kereszt teológiájáról beszéltünk, de Forde joggal figyelmeztet bennünket, hogy Luther azt sohasem dolgozta ki. Tudjuk, Luther nem volt szisztematikus, dogmatikus gondolkodó, hanem kommentárokat, prédikációkat, alkalmi építő írásokat és polémiákat írt leginkább. Problémákban és nem rendszerekben gondolkodott. De így számára az első és az utolsó kérdés mindenben az istenkérdés, illetve a bűnös ember megigazulásának kérdése volt.

Tehát Luther nem teológiát írt, még kevésbé teológiai rendszert épített, de minden kérdéshez úgy nyúlt, hogy közben ízig-vérig teológus volt. A *Heidelbergi disputációban* sem a „kereszt teológiáját” állította szembe a „dicsőség teológiájával”, hanem a „kereszt teológusát” a „dicsőség teológusával”. (Forde rá is mutat az első amerikai kiadásban található helytelen fordításra: a 19–20. tételben helytelenül „theology of the cross”, illetve „theology of glory” fordul elő: a későbbiekben ezt javították „theologian”-re.)

De hát ki is a teológus? Semmiképpen sem kizárólagosan az, aki erről szóló akadémiai diplomával, tudományos fokozatokkal rendelkezik, vagy aki hivatásszerűen űzi ezt a mesterséget. Rosszul gondolkodik az, aki a teológust egy vallásos nép elitjeként látja. Ideális esetben természetesen a nyáj, az egyház vezetője, a pásztor

lenne a teológus, akire hallgatnak és akinek a hangja után mennek a vezetettek. De ez már régóta nincs így, napjainkban a legkevésbé. Kialakult egy olyan szemlélet, hogy az egyház vezetője, a püspök igazgassa, vezettesse csak a népet, s majd a teológus tanácsot ad, vagy éppen bírál. Jó esetben a teológus ma prófétai szerepet tölt be. Am ez a modell – a teológia mint prófétaság – is valamiféle „elit” szerepet, látható vagy láthatatlan rangot feltételez. Helyén van-e a teológus ebben a szerepben? Luther szerint a kereszt ezt a rangot is lerombolja, dekonstruálja.

Ki hát akkor a teológus? A válasz nagyon egyszerű: mindenki, aki gondolkodik és beszél Istenről. Ezt úgy is szoktuk fogalmazni: „minden hívő teológus”. De talán tágíthatjuk a kört: minden hívő, kérdező, kételkedő is lehet teológus, ha őt az istenkérdés, ittlétünk értelme, eredete és célja szenvedélyesen foglalkoztatja, s ha a premisszáik között számára Istennek van helye.

Ebből az is következik, hogy nem feltétlenül az teológus, akit talán sokan annak tartanak, aki magát annak mondja. Sokan a teológiát fiatalon és lelkesen választják, de előbb-utóbb, „érett fejjel” mégiscsak tulajdonképpen mások: professzorok, nyelvészek, bölcselek, archeológusok, történészek, pszichológusok, szociológusok, menedzserek, szervezők, vállalkozók, médiaszakemberek lesznek. Azért változtak, azért változhatott identitásuk, mert nem jó teológusok voltak. Nem a kereszt teológiájának, hanem a dicsőség teológiájának útját járták. A kereszt nem keresztelte pályájukat, nem rombolta le újra és újra igaznak vélt teológiájukat. Hogyan lehetünk vagy maradhatunk a kereszt teológusai Luther szerint? Ez vezet el mondanivalónk harmadik pontjához.

Hogyan lehetek a kereszt teológusa?

A kereszt teológusa állandó polémiában él a dicsőség teológusával. Talán úgy is fogalmazhatnánk – noha Luther ezt tudomásom szerint így nem mondja –: minden teológusban küzd a kereszt teológusa a dicsőség teológusával. A „hit szép harca” és „az élet koronája” az, ha a teológus a kereszt teológusává válik.

Mindennek megvilágításához a *Heidelbergi disputáció* harmadik részéhez, a „nagy vízváltatóhoz” (19–24. tételek) fordulunk, s kihagyjuk az első részt a jó cselekedetéről, a 2. részt az akaratról és az utolsót is, az Isten szeretetéről szólót. Nézzük először a sokat idézett 19–20. tételeket!

„19. Non ille dignus theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciunt.

20. Sed qui visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem conspecta intelligit.”

„19. Nem az nevezhető teológusnak, aki Isten láthatatlan dolgait az ő teremtett műveiben felfogva szemléli.

20. Hanem az nevezhető méltán teológusnak, aki Istennek látható műveit, azaz a »hátát« a szenvedésekben és a keresztben szemlélve fogja fel.”

Ki is az a „dicsőség teológusa”, aki nem méltó a teológus névre, s ki a „kereszt teológusa”, aki méltó a teológus névre?

A dicsőség teológusa

A középkori teológia az *analogia entis* elvére épült. A filozófia az alap, s erre épül a tudományok királynője, a teológia. Vagyis ha a középkor világképének megfelelően minden szépen egymásra épül – létezők nagy láncolata, hierarchia –, akkor a teremtésben minden indirekt módon a teremtőre utal: *Omnis mundi creatura quasi liber et pictura nobis est et speculum* (Az egész teremtett világ olyan, mint egy könyv, mint egy tükör), mondta a 12. században Lille-i Alanus. A középkori filozófia úgy vélte, hogy a teremtésben végső soron minden Istenre utal, vagyis az analógia segítségével megismerhetjük Istent. Tehát a titkok „mögé” láthatunk, a keresztben is csak emberileg, érzelmileg rendülünk meg, de mögötte látjuk, felfogjuk Isten csodálatos cselekedeteit. Ezt Luther a dicsőség teológiájának nevezi.

Luther szerint ez gyökeresen téves út, a kereszt ugyanis nem „transzparens”, nem láthatunk át rajta, hanem a keresztben Isten láthatóvá tette, hogy mit tett miattunk és értünk. Ha megkerüljük a keresztet, akkor a látásunkkal van hiba, nekünk igenis látni, szemlélni kell Krisztus szenvedését. Ezért Luther a *Heidelbergi disputáció* végén a „talpáról a fejére” állítja a középkori tomista filozófiát, s megrendíti ezzel a teológia arisztotelészi megalapozását. (Lásd Luther említett prédikációját: *Hogyan szemléljük Krisztus szent szenvedését?* MLF 6.)

A kereszt teológusa

A kereszt „megfordítja” eleve rossz látásunkat. A dicsőség teológusaként fordított optikában láttuk a dolgokat: a rosszat jónak, a jót rossznak, a bolondságot bölcsességnek, a bölcsességet bolondságnak gondoltuk.

A kereszt teológusa nem akar a kereszt „mögé” látni, számára a kereszt nem transzparens, hanem tükör: ez vagy te, ezt tettem érted – mondja Isten a keresztet szemlélő embernek. Mózes is a dicsőség teológusa akart lenni, akárcsak Zebedeus fiai Jézus mellett. Isten Mózeshez egyszerre volt kegyelmes, mert valamit mégis megmutatott magából, ugyanakkor – ezt Forde is hangsúlyozza! – meg is alázta. Mert csak a *posteriorit* mutatta magából; ezt a szót használja a Vulgata 2Móz 33,23-ban („...hátról meglátsz engemet, de orcámat nem láthatod” – Károli-ford.). Az Úr nemcsak kitünteti Mózeset, hanem meg is alázza: ha titkokat tárt volna fel előtte,

akkor a dicsőség teológusává tette volna! A Lutherre jellemző támadó, szinte istenkáromló kép azt is sugallhatja, hogy a kíváncsiskodó Mózesnek a „hátsó” részét, s nem a szakralist, nem orcáját mutatta meg az Úr. Ezt szemlélhetjük a keresztben is: a mocskot, a bűnt, a fertelmességet. Ezt mutatja meg nekünk az Isten. De ebbe a mocskoba, a tőle nem várt, szokatlan dologba (Ézs 28,21), az *opus alienumba*, bal kezébe belerejti annak ellentétét, a minket szerető és megmentő irgalmát, az *opus propriumot*, a jobb kezét. Ám mindez csak a hívő szemlélőnek tárul fel. Csak a hit ismeri fel Isten szörnyűséges ítéletében az ő megmentő irgalmát. Isten kérlelhetetlen haragja (*ira severitatis*) mögött az ő könyörületes haragja (*ira misericordiae*) rejtőzik! Erről az isteni „rejtőzésről” szól a már idézett Luther-prédikáció: 1. Krisztus szenvedése rémületbe ejt, 2. Krisztus szenvedése megvigasztal. Ugyanezt fejt ki a 21. tétel magyarázata is: „A dicsőség teológusa a rosszat jónak, a jót rossznak mondja, a kereszt teológusa azt mondja, ami a valóság.”

Vigyáznunk kell arra, nehogy a kereszt teológiája „negatív dicsőségteológia” legyen. Önmagában ne dicsóítsuk a szenvedést, hiszen a szenvedés önmagában rossz. A kereszt a dicsőség teológusából akar minket a kereszt teológusává tenni, megromlott látásunkat, hamis optikánkat kívánja 180 fokkal fordulattal elmozdítani. Ami lent volt, most fent lesz, ami fent, az lent; ami jó volt, az rossz lesz, ami rossz, az pedig jó. Mindeközben Isten „kísért” (*Anfechtungen*), megaláz és porba dönt minket. Fájdalmat okoz nekünk, de amikor a kereszt „megtámad” bennünket, passzívan el kell viselnünk. Ez a mi passzióink. Shakespeare *Lear király*ában Learnek meg kell őrülnie ahhoz, hogy megértse a valóságot, Gloucesternek meg kell vakulnia, hogy lássa az igazságot (lásd 1. fejezet). Ez a paradox látásmód nagyon hasonlít Luther teológiájában és Shakespeare művészetében. Meg kell halnunk ahhoz, hogy élhessünk, hogy megláthassuk: a dolog az, ami. Isten önmaga ellentétébe rejtőzik el: *deus absconditus sub contrario suo*. Dicsősége rejtett a kereszt gyalázatában. Luther odáig is elmegy, hogy kimondja: Isten ördöggé lesz, s a pokolra visz azért, hogy mi a mennybe mehessünk! *Opus proprium* az *opus alienumban* elrejtve! Nem mögötte, hanem benne!

A dicsőség teológusa saját vallásosságában felfuvalkodik, megkeményedik. Érvényes ez az úgynevezett „nagy” teológusokra és a „szuperkegyesekre” egyaránt. A vallási vágy is lehet csillapíthatatlan szenvedély. Forde szerint nincs különbség a „szuperhívő” vágyakozása és az alkoholista között. Mindegyiket valami emberi, tehát alulról jövő – mindegy, hogy „nemes” vagy „nemtelen” – vágy mozgatja. A kereszt azonban közbeavatkozik, „interveniál”. Nem engedi, hogy a torz, sőt akár a „vallásos egóm” növekedni kezdjen. Ha engedek az egómnak – beleértve a vallásos egót is! –, akkor lecsúszom a kereszt teológusának útjáról, és észrevétlenül a dicsőség teológusa leszek. Azáltal, hogy közbeavatkozik, a kereszt megöli bennem az emberit. Meg kell halnunk ahhoz, hogy újjászülethessünk. Nemcsak egyszer, hanem újra és újra, mert az ego, az önzés állandóan érvényesülni akar. Luther szerint az igazi halál a haláltól való rettegés vagy lelki félelem. A fizikai, úgynevezett valóságos halál gyerekjáték ahhoz képest. Ha legyőztük az igazi halált, akkor nyílik lehetőségünk az új életre.

Erről az új életről, Isten bennünk való munkájáról, a hit igazságáról szól a *Heidelbergi disputáció* 4. része (25–28. tétel). Luther mérnöki pontossággal komponált teológiai tételei az első pillérrel, Isten törvényével kezdődtek, s ezzel a 28. tétellel érnek véget: „Isten nem megtalálja, hanem megteremti azt, ami számára szeretetre méltó, az ember szeretete viszont abból fakad, hogy valamit szeretetre méltónak talál.” „Azért válnak széppé ugyanis a bűnösök – írja Luther –, mert szeretetben részesülnek, s nem azért részesülnek szeretetben, mert szépek” (*Heidelbergi disputáció* 33).

A *Ki a kereszt teológusa?* című könyv szerzője maga is a kereszt teológusa volt, egy radikális teológia radikális szószólója. Luther *Heidelbergi disputációjáról* szóló gondolatait azért fogalmazta meg majdnem fél évezred múltával, hogy Lutherrel együtt a 21. századi olvasót is a kereszt elé állítsa. Célja, hogy olvasói is a kereszt teológusai legyenek, hogy ledöntse a nagyokat az ő énjük, a buzgó hívőket pedig saját hitük trónusáról, hogy valóban a kereszt lehessen egyedül a mi teológiánk. Akiket a kereszt így porba döntött, azok immár bátran mondják, hirdetik és éneklük 2000 év óta a kereszt teológusaival, így Pál apostollal, Lutherral és Fordevel együtt is azt, ami nemcsak látszat, hanem maga a valóság.

Bibliográfia

Elsődleges források

Luther Márton *négy hitvallása*. Ford. és bev. dr. Prőhle Károly. A Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, Budapest, 1983.

Konkordia könyv. Az Evangélikus Egyház hitvallási iratai. 1. köt. *Az Ágostai hitvallás*. Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, Budapest, 1957. VII. cikk, 24.

LUTHER Márton: *A szolgáló akarát. Luther Márton De Servo Arbitrio című teológiai vitairata – 1525*. Latin eredetiből és németből ford. Jakabné Csizmadia Eszter – Weltler Ödön – Weltler Sándor. Berzsenyi Dániel Evangélikus Gimnázium (Líceum), Sopron, 1996.

LUTHER Márton: *Előszók a Szentírás könyveihez*. Ford. Szita Szilvia. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1995. /Magyar Luther Könyvek 2./

LUTHER Márton: *Heidelbergi disputáció*. Ford. Nagybocksai Vilmos. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1999. /Magyar Luther Füzetek 8./

LUTHER Márton: *Hogyan szemléljük Krisztus szent szenvedését?* Ford. Véghelyi Antal. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1997. /Magyar Luther Füzetek 6./

Szakirodalom

ALTHAUS, Paul: *The Theology of Martin Luther*. Fortress Press, Philadelphia, 1966.

AURELIUS, Carl Axel: *Verborgene Kirche. Luthers Kirchenverständnis aufgrund seiner Streitschriften und Exegese 1519–1521*. Lutherisches Verlagshaus, 1983. /Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, Neue Folge, Band 4./

AVIS, Paul D. L.: *The Church in the Theology of the Reformers*. John Knox Press, Atlanta, 1981.

DILLENBERGER, John: *God Hidden and Revealed. The Interpretation of Luther's Deus Absconditus and Its Significance for His Religious Thought*. Muhlenberg, Philadelphia, 1953.

- DILLENBERGER, John (szerk.): *Martin Luther: Selections from His Writings*. Doubleday–Anchor, New York, 1962.
- FORDE, Gerhard O.: *On Being a Theologian of the Cross. Reflections on Luther's Heidelberg Disputation, 1518*. Eerdmans–Cambridge, Grand Rapids, 1997. Magyarul: *Ki a kereszt teológusa? Gondolatok a Heidelbergi disputációról*. Ford. Fabiny Tibor – Tóth Sára. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 2005.
- GRITSCH, Eric W.: *Martin – God's Court Jester. Luther in Retrospect*. Sigler Press, Ramsey, 1990. Magyarul: *Isten udvari bolondja. Luther Márton korunk perspektívájából*. Ford. Böröcz Enikő. Luther Kiadó, Budapest, 2006.
- LOEWENICH, Walter von: *Luther's Theologia Crucis*. Luther Verlag, Wittenberg, 1967. Magyarul: *Theologia crucis. A kereszt teológiája Luthernél*. Ford. Mády Katalin. Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya – Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 2000. /Magyar Luther Könyvek 8./
- MCGRATH, Alister: *Luther's Theology of the Cross*. Basil Blackwell, Oxford, 1985. Magyarul a könyv utolsó fejezete: *Crux sola est nostra theologia – A kereszt: ez a mi teológiánk*. Ford. Bogárdi Szabó István. *Protestáns Szemle*, 1993/2. 81–100. o.
- PERCZE Sándor – SZAKÁCS Tamás – TUBÁN József: *A kereszt teológiája és a lelkigondozó szolgálata*. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 2002.
- PÓSFAY György: „*A Földön élő egész egyház.*” *Mit tanított Luther Márton az egyház egyetemességéről?* A Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, Budapest, 1997.
- VAJTA Vilmos: *Communio. Krisztus és a szentek közössége Luther teológiájában*. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1993.
- WATSON, Philip S.: *Let God Be God! An Interpretation of the Theology of Martin Luther*. Fortress, Philadelphia, 1947.
- WITTE, D. Carl (szerk.): *Jer, örvendjünk, keresztények! Luther írásaiból mindennapi áhítatra*. Ford. Szabó József. Budapest, 1995.

LUTHER A SZENTSÉGEKRŐL

A lutheránus teológia a Szentlélek műveként az egyházban alapvetően két kegyelmi eszközt különböztet meg: az igét mint fő kegyelmi eszközt és a szentségeket (PRÖHLE 1948, 258–261. o.). Azért fő kegyelmi eszköz az ige, mert rajta keresztül a Szentlélek hallható formában, az Istentől származó emberi beszéden keresztül szólítja meg az embert. „A hit hallásból van, a hallás pedig Isten igéje által” (Róm 10,17) – tanítja Pál apostol. Az isteni ige tehát az emberi fül szervén keresztül jut el az emberi szívig, amely egyúttal a páratlan emberi lélek, a megismételhetetlen személyiség metaforája. Ugyanakkor a szemnek is fontos szerepe van: a Szentlélek a kegyelmi eszközöket látható emberi cselekményekhez is köti. Ezek a látható, szent cselekmények a szentségek. A katolicizmusban a szentségeknek központi szerepe van, ezért ott a látás és a szem metaforája dominál. A protestantizmus megfordítja ezt a hierarchiát: az ige primátusával a hallás és a fül kerül előtérbe (FABINY 1995, 39–51. o.).

A „szentség”, azaz a *sacramentum* mint teológiai fogalom a Bibliában nem szerepel. A görög *müisztérian* szóval természetesen többször is találkozunk, s az ortodox egyház mind a mai napig a *misztérium* kifejezést részesíti előnyben a *sacramentummal* szemben. A korai latin egyházatyák a fogalmat még tág összefüggésben használták: többek között Isten üdvtervét, Krisztus keresztjét is *sacramentum*nak nevezték (BODENSIECK 1965, 2091. o.). Azt is elmondhatjuk, hogy a szentség kérdésével dogmatikailag az Újszövetség nem foglalkozik részletesen, mindazonáltal az isteni (illetve jézusi) ígérethez kapcsolódó, látható emberi aktusnak (kiváltképpen a keresztségnek és az úrvacsorának) az Újszövetségben a jövőre utaló eszkatológiai jelentősége is van (BODENSIECK 1965, uo.).

A 16. század elejére megszilárdult a középkori katolikus álláspont, amelyet az 1439-es firenzei zsinat hagyott jóvá, miszerint hét szentség létezik: a keresztség, a bérmálás, az oltáriszentség, a bűnbánat, az utolsó kenet, a papszentelés és a házasság szentsége. Köztudott, hogy a lutheri reformációt közvetlenül a búcsúcédulák árusítása váltotta ki, pontosabban az a gyakorlat, hogy pénzzel, azaz hit nélküli emberi cselekedettel kiérdemelhetem bűneim büntetésének elengedését. Ezt Luther a bűnbánat szentségével való súlyos visszaélésnek, mai szóval manipulációnak tekintette.

A torz gyakorlat mögött Luther egy félresiklott, eltorzult teológiai gondolkodást fedezett fel, és ezzel vette kezdetét a reformáció.

Luther számára ezért a szentségek helyes értelmezése központi kérdéssé vált. Az 1519–1521-ig tartó időszakban, tehát a „korai” Luther gondolkodásában alakul ki fokozatosan a szentségekről szóló felfogás, s ez idő tájt Luther egyelőre csak Róma ellenében fogalmazza meg tanítását. Később majd másik irányból száll harcba a szentségek igaz értelméért: először a gyermekkeresztséget védelmezi a Münzer-követő újrakeresztelőkkel szemben, majd az úrvacsora kapcsán Krisztus valóságos jelenlétét a zwingliánus, szimbolikus értelmezéssel szemben. Luther tehát kétfrontos harcot folytatott: Rómával szemben az „eldologiasított”, a rajongókkal, illetve Zwingliékkel szemben viszont az „elszellemiesített” szentségfogalom ellen (SCHOLZ 1938).

A következőkben Luthernek a svájciakkal folytatott vitájával nem foglalkozunk, hanem csupán néhány írása alapján vizsgáljuk a korai Luther Róma-ellenes harcát. Az első három prédikáció, amelyek 1519 őszén *A bűnbánat szentségéről*, *A keresztség szentségéről*, illetve *Krisztus valóságos szent testének sacramentumáról* címen jelentek meg (magyarul: LUTHER 1994). A következő szintén egy prédikáció, amely 1520 júliusában hagyta el a nyomdát: *Sermo az új testamentumról, vagyis a szent miséről*. Végül részletesen fogunk szólni az őt ért támadások után írt, s ezért leginkább polemikus élű, legterjedelmesebb és legnagyobb visszhangot kiváltó, *Az egyház babiloni fogságáról írt könyvecske* című munkáról, amely 1520 októberében jelent meg.

Sermók a három szentségről (1519)

A bűnbánat szentsége

Az 1519-es *sermó*ban Luther a bűnbánatot (*poenitentia*) még egyértelműen szentségnek tekinti, azonban rámutat korának helytelen gyakorlatára, hogy tudniillik a szentséget sokan félreértik: az emberek befolyásolni akarják Istent, kegyelmét meg akarják „vásárolni”, amikor búcsúlevelekkel, böjtöléssel, azaz cselekedetekkel akarnak a bűnöktől és azok büntetésétől megszabadulni. „Holott előbb kell a bűnöknek megbocsáttatni, mielőtt a jót cselekszik, és nem a cselekedetek úzik ki a bűnt, hanem a bűn kiűzése cselekszi a jót” (LUTHER 1994, 12. o.). Luther többször is hangsúlyozza, hogy először a bűnös emberi szívnek kell Istenhez megtérnie, s majd a bűnbocsánat elnyerése után szabadul fel az ember a jó cselekedetekre. A középkori hangsúlyeltolódás mögött valószínűleg ott van a Vulgata szövege is, amely Mt 3,2-t – „*Térjete meg!*” (*metanoete*) – így fordítja: *paenitentiam agite*, azaz bűnbánatot „cselekedjete”. Így a skolasztikus felfogás különbséget tett a bűnbánat három aktusa: a *contritio* (töredelem), a *confessio* (gyónás) és a *satisfactio* (elégtétel) között, és mindez eredményezi a bűnbocsánatot, a föloldozást (*absolutio*).

Luther számára a bűnbánat szentségében három dolog fontos:¹ az első a feloldozás (*absolutio*), amely hirdeti a bűnösnek, hogy Krisztusért megbocsáttattak bűnei; a második a kegyelem, a bűnbocsánat, amely a lelkiismeret békéjét teremti meg; végül a harmadik a hit, az az erős benső bizonyosság, hogy a pap feloldozó szavai igazak. Ezen a hiten fordul meg minden, ezen keresztül válik a hit valósággá. Luther az egyházatyák igazságát vallja: nem a szentség, hanem a szentséget hívő hit veszi el a bűnt. Szent Ágostont is idézi: a szentség nem azért veszi el a bűnt, mert kiszolgáltatják, hanem mert hiszik (LUTHER 1994, 12. o.). De az egyetemes papság jegyében Luther számára bármelyik keresztény testvér kimondhatja testvérének bűnei bocsánatát: amennyiben a hívő ezt hittel elfogadja, akkor fel van oldozva (uo. 13. o.). Luther hangsúlyozza, hogy a bűnbánat vagy a töredelem „legendősége”, azaz mennyisége nem számít, ugyanis senkinek sem lehet elegendő a bűnei miatti töredelme. A lényeg, hogy a bűnös erősen hiszi-e a szentséget, azt, hogy bűnei megbocsáttattak (uo. 17. o.). Összefoglalva: a bűnbánat szentségében Luther számára minden a hiten fordul meg, amit így summáz: „Aki hisz, annak minden javára válik, semmi sem árt; aki nem hisz, annak minden árt, semmi sem használ” (uo. 20. o.).

A keresztség szentsége

A keresztség szentségének tárgyalásakor Luther ismét három dologra hívja fel a figyelmet: a jelre (*Zeichen*), a jelentésre (*Bedeutung*) és a hitre (*Glaube*). A jel eredetileg a vízbe való bemelegítés (*immersio*) és az abból való kiemelések művelete, s mindennek a jelentése a bűnnek való meghalás, az óember megfojtása és az új életre való feltámadás. Ezért beszél Jézus újjászületéséről (Jn 3), Pál apostol pedig az újjászületés fürdőjéről. A Római levél hatodik fejezetére hivatkozva írja Luther:

„És aki megkeresztelkedett, az halálra ítéltetett, mintha azt mondaná a pap, mikor keresztel: látod, bűnös test vagy, azért megfojtalak téged az Isten nevében, és halálra ítélek az ő nevében, hogy veled együtt minden bűnöd meghaljon és megsemmisüljön.” (LUTHER 1994, 22. o.)

A vízből való kiemelkedés pedig lelki születés, amely egyúttal már a feltámadásnak és az örök életnek az előképe:

„Akkor fogunk igazán kiemelkedni a keresztvízből és tökéletesen megszületni, a halhatatlan mennyi életnek igazi keresztelési ingét magunkra venni. Ez az, amikor a keresztszülők azt mondják a gyermeknek a vízből való kiemeléskor: lásd a te bűneidet, most megfulladtak, Isten nevében átvesszünk téged az örök, ártatlan életre. Mert így fognak az angyalok az

¹ A 19. pontban Luther ezt kicsit másképpen fogalmazott sorrendben adja meg: „A szentség az előbb említett három dologból áll: Isten ígéből, azaz az *absolutió*ból; ennek az *absolutió*nak az elhívéséből és a békességéből, azaz a bűnök bocsánatából, mely biztosan követi a hitet.” (LUTHER 1994, 17–18. o.)

ítélet napján minden megkeresztelt, kegyes keresztény embert kiemelni, és akkor valóban beteljesül, amit a keresztség és a keresztszülők csak jeleznek.” (LUTHER 1994, 22. o.)

Luther tehát azt hangsúlyozza, hogy a keresztségben valami elkezdődik, de ez nemcsak az emberi élet egy új szakaszára vonatkozik, hanem magának az Istennek az új munkájára. A bűn által megrontott emberi létezészt Isten fokozatosan kezdi helyreállítani, és a keresztség Istennek mint fazekasnak az újjáteremtő munkáját jelöli:

„[M]i az első születésnél nem jól sikerültünk. Ezért újra a földbe vet bennünket a halál által, és újjáteremt minket az utolsó napon, hogy akkor jól sikerüljünk, és bűn nélkül legyünk. Ezt a végzést kezdi végrehajtani a keresztségben.” (LUTHER 1994, 23. o.)

Az emberből a bűnt azonban nem öli ki teljesen a keresztség, hiszen a régi bűnök az új emberben is állandóan feltámadnak. De a keresztségben Isten szövetséget köt az emberrel, kegyelmes és vigasztaló szövetséget, amelyben Isten kötelezi magát, hogy Jézusért, a szószólóért nem fogja beszámítani nekünk a keresztség utáni bűneinket.

Mindehhez azonban elengedhetetlenül szükség van a harmadik dologra, a hitre:

„[E]rősen kell hinnünk, hogy a szentség nem csupán jelzi a halált és az utolsó napon való feltámadást, amely által az ember újjá lesz, hogy aztán bűn nélkül örökké éljünk, hanem ezt már bizonyosan elkezdte, és eszközli is. Továbbá, hogy szövetséget létesít köztünk és Isten között, hogy mi meg akarjuk öldökölni a bűnöket és harcolni ellenük egészen halálunkig, ő viszont ezt javunkra fordítja, és kegyelmesen cselekszik velünk mindaddig, amíg tiszták nem leszünk a halál által, s nem ítéel meg szigorúan azért, hogy mi ebben az életben nem vagyunk bűn nélkül.” (LUTHER 1994, 25. o.)

A keresztség által Isten elkezd bennünket tisztává tenni, s ígéretet tesz arra, hogy ha hiszünk, nem számítja be bűneinket.

Az úrvacsora (oltáriszentség)

Igazat kell adnunk Vajta Vilmos teológusnak, amikor ezt az oltáriszentségről szóló, 1519-es lutheri prédikációt az egyházról szóló tanítás „példás összefoglalásának” tekinti (VAJTA 1993, 18. o.). Rámutat, hogy bár Luther a transzszubsztanciációt még nyíltan nem veti el, de az arról szóló spekuláció helyett „a szentségben részesedő közösség felé irányította a hívők érdeklődését” (uo. 19. o.). Mint majd látni fogjuk, Luther a részesedésre (*participatio*) irányítja a figyelmet, amit itt a krisztusi közösségben való kegyelemteljes cserének és egybeolvadásnak („gnedigen Wechsell oder Vormischung”), másutt pedig „boldog cserének” („fröhlich Wechsell, eyn fröhliche Wirtschaftt, mirabile commercium”) nevez (uo. 20., 28. o.).

Luther az úrvacsorára több kifejezést használ: „oltáriszentség”, „mise”, „új testamentum”, „végrendelet” stb. A jel, a jelentés és a hit szempontját emeli ki az

oltáriszentségről írt *sermőjében* is. A jel: a kenyér és a bor külső, látható dolog, a jelentés pedig lelki és belső, a hit pedig mindkettőt hasznosítja. Amint a keresztség kapcsán a teljes vízbemerítés formáját találná Luther a legmegfelelőbbnek, úgy az oltáriszentségről írt *sermőjében* szintén az eredetileg teljes jelek (jegyek), a kenyér és a bor kiosztása, a két szín alatti áldozás mellett érvel. A szentség jelentése: *communio*, a szentek közössége, vagyis Krisztussal és az ő szentjeivel való egy testté válás, közösségünkben való részesedés. Ez olyan – mondja Luther –, mintha egy város polgárai lennénk, s ha tagok vagyunk, részesedünk a város javaiban, de terheiben is. Ha a test egyik tagja szenved, vele együtt szenved valamennyi; ha örül a tag, a többi is részesedik abban az örömben. A hívő a szentségben Krisztussal és az ő szentjeivel egyesül; aki a hívőt bántja, az Krisztust bántja. Ez a szentség védelmet is ad, mert minden nyomorúságunkat és kísértésünket Krisztusra és a közösségre helyezhetjük.

Miért éppen a kenyeret és a bort rendelte Isten e szentség jeleinek? Luther rámutat, hogy a kenyér és a bor már formájával is a közösségre utal:

„Mert amiképpen a kenyér sok összezúzott búzaszemből készül, s ekképpen sok búzaszem teste az egy kenyér testévé válik, amelyben az egyes búzaszemek elvesztik a saját testüket és formájukat, és a kenyér közös testét öltik magukra, s ugyancsak a szőlőszemek is elvesztvén saját alakjukat, a bor és ital közös testévé válnak, ugyanúgy lesz velünk is, ha ezzel a szentséggel helyesen élünk. Krisztus minden szentjével együtt, szeretetétől fogva, magára veszi a mi alakunkat, velünk együtt küzd a bűn, halál és minden baj ellen: mi pedig az ő szeretetétől felgyulladva őhöz formálódunk, az ő igazságára, életére és üdvösségére hagyatkozunk, s ekképpen az ő javaival és a mi bajainkkal való közösség révén egy téstává (kalácsá), egy kenyérré, egy testté, egy itallá leszünk úgy, hogy minden közössé lesz. [...] Viszont ugyanúgy nekünk is át kell alakulnunk, s a miénknek kell elfogadnunk minden keresztény nyomorúságát, az ő alakjukat és szükségüket magunkra vennünk, s nekik juttatnunk mindazt a jót, amire csak képesek vagyunk, hogy ők azt élvezhessék. Ez a valódi közösség, és ez a szentségnek a helyes értelme. [...] A kenyérnek és a bornak ezt a kettős alakját egyebek mellett azért is rendelte, hogy jelezze azt az egyesülést és közösséget, amelyet ez a szentség foglal magában, mivel nincs bensőbb, mélyebb és osztatlanabb egyesülés, mint az ételnek az egyesülése azzal, aki elfogyasztja. Az étel ugyanis átmegy, átváltozik elfogyasztójának természetévé, annak lényegével eggyé válik. [...] Eképpen egyesülünk mi is a szentségben Krisztussal, és leszünk egy testté a szentekkel úgy, hogy ő magára vesz minket, helyettünk tesz-vesz, mintha ő az volna, ami mi vagyunk, s ami bennünket ér, őt is ugyanúgy, sőt még inkább éri, mint bennünket.” (LUTHER 1994, 38–39. o.)

A jelen és a jelentésén túl a szentség harmadik részének, a hitnek is kiemelt szerepe van:

„Nem elég, ha tudod, hogy mi a közösség és a mi bűneinknek és szenvedéseinknek a kegyelemteljes kicserélődése és összelegyedése Krisztus és az ő szentjei igazságával, hanem ezt kívánnod is kell, és erősen hinned, hogy el is nyerted.” (LUTHER 1994, 40. o.)

Ezen a ponton egy fontos észrevételt kell tennünk a közösségbeli bűnök közösség általi kezeléséről. Vajta Vilmos Luthernek a Galata levélhez írt kommentárját idézi annak illusztrálására, hogy Luther számára a keresztény közösségben „egymás terheinek hordozása” egymás bűneinek a hordozását is jelenti. Vajta *Communio* című könyvének „Ki-ki másnak szégyenét el kell fedezze” című fejezetében fejti ki Luther alapján, hogy bár a keresztény közösség megindul a megszentelődés útján, ez a keresztény közösség mégis *communio mixta* (vegyes közösség): *communio sanctorum* (szentek közössége) és *communio peccatorum* (bűnösök közössége) egyszerre. Ezért a közösségben (*koinóniában*) a bűnössel is Krisztus lelki közösségét kell megvalósítani:

„Nem általában egymás sorsának hordozásáról [...] van tehát szó, hanem egészen konkrétan a gyülekezetben is felfedezhető bűn hordozásáról. A keresztény szeretet (*agapé*) lényege [...], hogy az egymásban felfedezhető bűn terheit is hordozza.” (VAJTA 1993, 45–46. o.)

Természetesen a bűn hordozásának kényszere nem valami kegyes altruizmus, hiszen a másik bűnterhét átvállalók is csak „állítólagosan” tiszták, s egy pillanatig sem lennének erre képesek, ha a bűnösöket igaznak elfogadó és megszentelő Krisztus, az egyházat építő Szentlélek és a gyülekezetet tanító Pál apostol nem készítené erre őket. Gal 6,1–2-ben Pál apostol pontosan erre kéri az „igazakat”: „*igazítások helyre az ilyet szelíd lélekkel*”, „*egymás terhét hordozzátok!*” Vajta Luthert idézve így folytatja:

„Ily módon képzettségem nem az én tulajdonom, hanem a tanulatlanoké [...]. Tisztaságom nem az én tulajdonom, hanem azoké, akik testükben bűnöznek, nekik vagyok elkötelezve, Istennek felajánlva tisztaságomat értük, védelembe vévén őket, kimentvén őket. Így fedezem el Isten és emberek előtti tisztességemmel az ő gyalázatukat.

A szentek közössége nem taszíthatja magától el e bűnöst, mintha számára idegen lenne. Megmentését önmaga odaadásával, Isten előtt könyörögve szorgalmazza [...]. A hívők »papsága« a szentek közösségében Krisztussal, a Főpappal egyesülve valósul meg, akinek élete kivétel népének életszentségébe. A lutheri magyarázat szerint ez a szeretet Krisztus-törvénye (Gal 6,2).” (VAJTA 1993, 46–47. o.)

Visszatérve az úrvacsorára, elmondhatjuk, hogy a szentség tehát nem önmagában, objektív módon, *ex opere operato* hat, hanem csak akkor, ha azt hittel veszik: *ex opere operantis*. Luther a szentség eldologiasítása, elszemélytelenítése, automatikussá tétele, gépíesítése ellen emeli fel szavát. Mert véleménye szerint babonához és mágiához vezet a személyes hit nélküli, objektív szentségfelfogás, miszerint a végrehajtott cselekmény önmaga erejénél fogva részesíti az embert a mennyei javakban. Ennek megértéséhez azonban rá kell térnünk Luthernek az áldozatról szóló gondolataira.

A mise (az úrvacsora) mint Jézus Krisztus végrendelete: ajándék (beneficium) és nem áldozat (sacrificium) (1520 tavasza)

Az 1520 nyarán írt rövid *sermő*jában: „Sermo az Újtestamentumról, vagyis a szent miséről” (LUTHER 1960, 75–110. o.) Luther tovább finomítja gondolatait. Mint írja, Jézus a mózesi törvényeket betöltötte, egy új törvényt rendelt csupán, ez pedig a „szentmise” (ahogy Luther akkor nevezte), vagy más szóval az úrvacsora. Az úrvacsora szereztetési ígében Isten ígéretének szavát halljuk, s az úrvacsora Jézus testamentuma, azaz végrendelete. Az új szövetséggel mint testamentummal vagy végrendelettel a mózesi törvényeket érvényteleníti. Jézus a szereztetési igék szavaiban a bűnök bocsánatát és az örök életet ígéri tanítványainak, ígéretét pedig saját testével és vérével pecsételi meg, s erre a pecsétre emlékeztetnek az úrvacsora jelei: a kenyér és a bor.

Az ígéret a szó, vagyis az ige, és ehhez társul a jel. Korábban is adott Isten az emberiségnek az ígérethez kapcsolt jeleket, mint például Nőénak a szivárvány vagy Ábrahámnak a körülmetélkedés jelét. Ilyen jelek most a kenyér és a bor, amelyek külső dolgok, mégis benső, lelki dolgokat szimbolizálnak. A bibliai értelemben vett végrendekezésben, testamentumban mindig legalább hat dolog van: 1. a végrendelező, 2. az örökösök, 3. maga a testamentum (a végrendelet szavai), 4. a jel vagy a pecsét, 5. az áldás, hogy az ige a bűnök bocsánatára és az örök életre vonatkozik, 6. az emlékezés kötelezettsége. Jézus mindezt az éhező lelkeknek adja, akik hittel és örömmel elfogadják azt, és az érdemteleneknek, ha elismerik érdemtelenységüket. A papság és az egyház bűne volt, hogy ezeket a szavakat, az ígéret szavait a népnek nem az anyanyelvükön mondták.

Az ige és a jel viszonyában az ige a fontosabb, mert az ige megvan a jel nélkül, de a jel, a *sacramentum* nincs meg az ige nélkül, úgy, amint a tömlő sem ér sokat bor vagy a pénztárca pénz nélkül. Az isteni ige vagy ígéret nélkül ünnepelt csendes mise ezért hamis dolog, ami babonához vezet. Luther a misével való első visszaélésnek (*abusus*) nevezi azt, hogy elhagyjuk a testamentumot, az áldást, vagyis az ígét és a hitet. Mert ahol az ígéret nem hangzik el, ott a hit sem válaszolhat. Ezért a misével való második visszaélés, hogy emberi jócselekedetté torzult, ahol nem a hagyományozó Isten, hanem a jót cselekvő ember került előtérbe. Pedig a testamentum nem *beneficium acceptum*, *sed datum*, vagyis a szentség nem az, hogy a mi cselekedetünket Isten elfogadja, hanem Isten által nekünk adott ajándék, jótétemény, azaz *beneficium*. Hogy is mondhatná egy örökös azt, hogy ő jót cselekszik azzal, ha elfogadja az örökségét? A misében (úrvacsorában) és a keresztségben mint szentségekben mi nem adunk, hanem csak elfogadjuk Krisztus ajándékát. Mivel a szentség nem cselekedet, szolgálat, azaz *officium*, hanem ajándék, *beneficium*, így a másért mondott misének sincs értelme.

A misével való harmadik és legnagyobb visszaélés, hogy áldozattá torzult, mintha mi ajánlanánk fel valamit Istennek. Az imádságban persze hálát ad az ember Istennek, és hálából offertóriumot, ajándékot, ételt vagy pénzt adományoz az egyház javára. De ezek nem áldozatok, mert azok az Ószövetséggel érvényüket veszítették. Legfeljebb egy értelemben beszélhetünk áldozatról: annyiban, hogy lelki módon

magunkat áldozzuk Istennek, hogy az ő jó tetszése szerint cselekedjen velünk, s mi dicséretet és hálát mondunk neki sok jótéteményéért. Imádságainkkal, hálaadásunkkal nem közvetlenül Isten elé járulunk, hanem Krisztushoz, aki közvetítő, főpap, aki közbenjár értünk. Tehát nem mi ajánljuk fel Krisztust mint áldozatot, hanem Krisztus ajánlja fel önmagát. S csak annyiban nevezhetjük áldozatnak a misét, hogy Krisztussal magunkat is felajánljuk. Erős hittel Krisztusra hagyatkozunk, aki főpapként áldozatot hoz értünk. Tehát nem arról van szó, hogy mi a király fiát apjának, a királynak áldozatként felajánljuk, hanem arról, hogy a fiút arra kérjük, szükségünket, kéréseinket közvetítőként továbbítsa az atyához. A gyakorlatban azonban az a kép alakult ki, hogy a pap Isten előtt mutat be áldozatot, de ezt valójában az teszi, aki a szentséget fogadja. Vagyis az egyetemes papság értelmében minden hívő bemutatja ezt az áldozatot, mivel a hit mutatja be az áldozatot. Ezért minden hit nélkül bemutatott mise babona és mágia.

Ebben a *sermó*ban tehát Luther radikálisan szakít azzal az Aquinói Tamástól származó középkori katolikus felfogással, hogy a szentmise Jézus golgotai áldozatának a pap által történt megisméltése (BAGCHI 1991, 119. o.).

Az egyház babiloni fogságáról szóló könyvecske (1520 ősze)

A szentségekkel Luther legrészletesebben az 1520 elején írt, *Az egyház babiloni fogságáról szóló könyvecske* című művében foglalkozik. Elsőként *A német nemzet keresztény nemességéhez* írt munkájában Luther – saját képét használva – mintegy „isteni kürttel” (igével) lerombolta Róma hármassal: 1. az egyetemes papság elvével megcáfolta a papi rend világi rend fölötti voltát; 2. lerombolta a második falat is, hogy csak a pápának van joga magyarázni a Szentírást; 3. továbbá azt is megcáfolta, hogy csak a pápának van joga zsinatot összehívni.

A külső falak lerombolása után *Az egyház babiloni fogságáról szóló könyvecske* a római rendszer benső „szentélyébe” hatol, és a pápaságnak a hét szentségről szóló tanát, a kereszténységet „megkötöző” római szakramentális rendszer bilincseit kívánja szétörni. A könyv címe apokaliptikus, hiszen Babilonra mint a romlott egyház szimbólumára utal, amely a Jelenések könyvében jelenik meg (Jel 17–18). Luther azt állítja, hogy amint Izrael népe egykor a babiloni zsarnokság fogságában volt, ugyanúgy az igazi egyház Róma, azaz a pápaság zsarnokságának a fogságába esett, s ezt a börtönt a középkori egyház a szakramentális rendszer kidolgozásával teremtette meg (GRITSCH 1983, 35. o.). Ebben az írásában üzen először nyíltan hadat a transzszubsztanciáció tanításának, amely szerinte elhomályosította az úrvacsora igazi értelmét. A polemikus hangon írt munka óriási vihart kavart: VIII. Henrik azonnal cáfolatot írt ellene *Assertio Septem Sacramentorum* (A hét szentség állítása) címen (DOERNBERG 1961; TJERNAGEL 1965), amivel a pápától kiérdemelte a *Fidei defensor* címet. A könyv hangvétele miatt a reformáció sajnos végleg elvesztette a

nagy humanista, Erasmus támogatását, ugyanakkor Luther egyik akkori ellenfele, Bugenhagen éppen e könyv hatására lett a reformáció odaadó hívévé. A következőkben a már tárgyalt szentségeknek azokat az aspektusait vesszük számba, amelyekre Luther az eddig idézett írásaiban még nem tért ki.

Az úrvacsora

A könyv a hét szentség kérdését tárgyalja, de mindenekelőtt az úrvacsorával és a keresztséggel foglalkozik. Az úrvacsora esetében Luther hármass fogságról beszél. Az első, hogy Róma akadályozza a szentség teljességét azért, hogy azt csak egy szín alatt szolgáltatja ki. A második fogság a transzszubsztanciáció tanítása, amely a szubsztanciára és az akcenciára való hivatkozással a pogány Arisztotelész filozófiájára épít. (A tan 1215-ben a negyedik lateráni zsinaton vált dogmává.) Luther vallja, hogy az értelemmel nem kell, sőt nem is lehet mindent megérteni, „mert a Szentlélek több, mint Arisztotelész”. A harmadik fogság, a legnagyobb visszaélés viszont az, hogy a szentségeket áldozatként fogták fel. Pedig az oltáriszentség alapvetően Jézus testamentuma, azaz végrendelete, ami az ő ígéretére alapszik. Ahelyett, hogy hinnénk az ígéret szavainak, mi babonás bálványimádással tekintünk a szentségre. Ahol a hit kihal, ott azonnal megjelennek a cselekedetek.

„S immár könnyen beláthatjuk, hogy minek kellett szükségképpen bekövetkeznie a kiölt hitre: t. i. a legistentelenebb babonás cselekedeteknek. Ahol ugyanis a hit kihal és a hit ígéje elnémul, ott hamarosan annak helyére lépnek a hagyományos cselekedetek, a melyek által, akárcsak valamely babyloni fogság által, országunkból elhurcoltatunk, és a mi szívünk örömétől megfosztatunk.” (LUTHER 1905, 156. o.)

Pedig az isteni ígéretre nem cselekedettel, hanem csak hittel lehet felelni. A szentség babiloni fogságának jele, hogy *opus operatum*ként fogják fel, tehát olyan cselekedetként, amelynek „végrehajtása”, „elvégzése” önmagában elégséges. Luther itt is elismétli, hogy egy koldus nem cselekszik jót azzal, ha egy gazdag ember ajándékát elfogadta. Összefoglalva: a mise testamentum, amely az igéből és a jelből áll. Az ige Jézus szava, a jel a kenyér és a bor. Ez az ige ígéret, amelyre csak hittel lehet válaszolni, és a jó cselekedetek abból származhatnak, de a hitet semmiképpen nem lehet megkerülni. Luther gondolatait a következő táblázattal lehetne illusztrálni:

Mise (új testamentum)	
Ige	Jel
Jézus szava	Kenyér és bor
Ígéret	Cselekedet
Hit	

Ha a mise ígéret, akkor nem lehet áldozat, mert az ígéretet vesszük, az áldozatot pedig adjuk (LUTHER 1905, 162. o.). A misét vagy az úrvacsorát azok számára szerezte az Isten, akiket bűnük terhe megzsomorított, és vigasztalásra meg orvosra van szükségük; azoknak, akik nem adni akarnak, hanem kapni. Luther vallja, hogy a hitetlen pap is valóságos szentséget szolgáltatathat ki, ám áldozat esetében a gonosz papnak semmit sem ér az áldozata. Isten a gonosz által művelhet jót, de a gonosz cselekedetet nem fogadja el. A mise eredetileg az Istentől emberig ható, lefelé irányuló mozgás, míg az áldozat az embertől az Istenig, felfelé irányul.

„Azért ezt a két dolgot nem szabad összezavarni: t. i. a misét és az imádságot, a sacramentumot és a cselekedetet, a testamentumot és az áldozatot, mert az egyik Istentől jó számunkra a pap szolgálata közvetítésével, és hitet követel; a másik a mi hitünkől száll fel a pap által Istenhez, és kér meghallgatást; amaz alá száll, emez felszáll. Miért is amaz nem szükségképp feltételez méltó és kegyes szolgát; emez azonban megköveteli azt. Mert Isten a bűnösöket nem hallgatja meg; ő a gonosz által művelhet jót, de egy gonosz cselekedetet sem fogad el, mint azt Kainnál megmutatta.” (LUTHER 1905, 166. o.)

Ismét ábrázoljuk a mondanivalót:

Mise	Imádság
Testamentum	Cselekedet
Sacramentum	Áldozat
Lefelé	Felfelé

Richard Marius 2000-ben megjelent Luther-könyvében helyesen mutatott rá, hogy Luther azáltal, hogy az oltáriszentséget vagy az úrvacsorát olyan ígéretként fogta fel, amelynek érvényessége az ember hitétől függ, megszabadította a szentséget annak mágikus felfogásától, amelyet bár az egyház hivatalosan sohasem hagyott jóvá, a népi vallásosságban annál nagyobb erővel érvényesült (például a szentség gyógyító erejébe vetett hit). A misében sem a holtakért, sem az élőkért nem tehet semmit a pap, a szentséget csak önmagunkért, s nem másokért lehet venni (MARIUS 2000, 253. o.).

A keresztség

A keresztséget Luther az összes szentség közül a legelsőnek, a legalapvetőbbnek tekinti (LUTHER 1905, 170. o.), s hálát ad azért (uo. 167. o.), hogy Isten nem engedte, hogy ez a szentség is oly mértékben eltorzuljon, olyannyira az ellenség fogságába essen, mint ahogyan az oltáriszentséggel történt.

Elsőként az isteni ígéretet emeli ki Luther: „*Aki hisz és megkeresztelkedik, üdvözüül*” (Mk 16,16). A keresztség – csakúgy, mint a többi szentség – arra rendeltetett, hogy

a hitet erősítse, s ezt a hitet nem szabad lebecsülni, mert annak a szerzője maga az Isten, s ezért voltaképp nem ember, hanem az Isten keresztel (LUTHER 1905, 172. o.).

A második dolog a jel vagy jegy, ami a vízbemerítés. Luther itt is hangsúlyozza, hogy az ige, az ígéret, a hit az elsődleges, a jel, a jegy vagy a cselekedet csak másodlagos. Csak a hit üdvözít, és nem a cselekedet. Luther Peter Lombardus ellenében hangsúlyozza, hogy a szentség jegyei nem önmagukban, hanem csakis akkor hatékonyak, ha hittel párosulnak. Az előző évszázadokban fogságba került ez a szentség is, amennyiben csak törvénné és cselekedetté, vagyis hit nélküli jellé torzult. Pedig a jelnek jelentése is van, s itt Luther ismét kifejti a vízben való elmerülés (megfojtódás) és az onnan való felemelkedés mint a halál és a feltámadás szimbólumát (LUTHER 1905, 179. o.). A keresztség egyszeri és mindhalálig érvényes. Az ember elfordulhat e jeltől, azonban e jel nem haszontalan. A szentséggel egyszer keresztelkedünk, de a hitben folyamatosan keresztelkednünk kell (uo. 180. o.). A keresztséget mint a bűnöknek történő meghalást a földi halálunkkal pecsételjük meg, így a keresztség ereje akkor volt a leghatékonyabb, amikor a vértanúk ezrei naponként haltak meg (uo. 181. o.).

„Azonban a keresztség formalitássá, cselekedetté torzult, s a keresztségben elnyert szabadság fogságba esett. Ebben a fogságban a pápa és a klérus törvényeket írt elő, cselekedetekre, fogadalmakra kényszerítette a híveket, és így a lelkiismeretet foglyul ejtette, mert ahelyett, hogy a keresztség felszabadító ereje érvényesült volna, a fogadalmak megkötözték az embereket. Ezzel szemben állandóan azt kellene hirdetnünk, hogy a keresztségben bűneinket halálra adtuk, és Krisztus által új életet és királyi szabadságot nyertünk. A gyermekkeresztséget is a hit teszi lehetővé, bár nem a kisgyermkéé, hanem az őt keresztségre vivő keresztszülőké, vagyis az egyház hite és imádsága. Mert a szentség nem a maga erejéből, hanem csakis a hit erejéből hat.” (LUTHER 1905, 185–186. o.).

A bűnbánat

A bűnbánat szentségében is legfontosabb lenne a hit és az ígéret: „*amit megkötsz a földön, kötve lesz a mennyben is*” (Mt 16,19), illetve „*[a]kiknek megbocsátjátok a bűneit, azok bocsánatot nyernek, akikét pedig megtartjátok, azoknak a bűnei megmaradnak*” (Jn 20,23). Ezeknek az ígéknek a bűnbánatot kellene felgerjeszteni a bűnbocsánat érdekében, ám a papok nem a hitre, hanem saját hatalmukra apellálnak e vers kapcsán. „Babilon” teljesen elhomályosította a hitet, s azt a *contritio*, *confessio* és *satisfactio* rendszerével igyekezett kárpótolni. Az emberi töredelmet az isteni ígéreten alapuló hit fölé helyezték. Luther szerint nem a gyötrődést kell tanítani, hanem a hitet, mert az utóbbiból következik az előbbi, és nem fordítva (LUTHER 1905, 197. o.).

„Nagy dolog a gyötrődő szív (Ézs 57,15), és csakis oly hitből támad, mely lángol az ígértől és az isteni fenyegetéstől, a mely Isten változhatatlan igazságára tekint, attól reszket, megretten, és a lelkiismeretet összemorzsolja, és újra felemeli és megvigasztalja, és összemorzsoltan is megtartja.” (LUTHER 1905, 197. o.)

A *contritio* előtt tehát a hitre, az ígéretre kell tekinteni: „ne bizakodjál a te gyötrődésedben, és ne tulajdonítsd a te bánatodnak a bűnök bocsánatját. Mert az Isten nem ezt veszi számba nálad, hanem a te hitedet” (LUTHER 1905, 198. o.). A *confessio* és a *satisfactio* ugyancsak egyaránt sok visszaéléshez vezetett.

Luther a gyónás, sőt a fülbegyónás gyakorlatát nemhogy nem vetette el, hanem maga is élete végéig gyakorolta. Nem az egyes bűnök tételes felsorolását tartotta fontosnak, hanem a keresztyény testvértől kapott és a neki adott vigasztaló szót, az evangéliumot (MARIUS 2000, 257. o.).

A következő négy szentséget: a bérmálást, a házasságot, a papszentelést és az utolsó kenetet Luther elvetette. Nem szentségnek, hanem csupán szokásnak tekintette őket. Lássuk, milyen megfontolásból!

A bérmálás, a házasság, a papszentelés és az utolsó kenet

Luther szerint minden szentségben egy jelhez egy isteni ígéret kapcsolódik. Az ígéret és a jel hitet eredményez, és így a szentségnek megtartó ereje van. Ám a bérmálás esetében nincsen konkrét isteni ígéret. A kézrátétel pedig csak egy a sok jézusi cselekedet közül, s nyilvánvaló, hogy nem vált minden jézusi cselekedet szentséggé. A bérmálás (a konfirmáció) ezért az egyház szokása és ceremóniája, de nem szentség.

A házasság szentségének sincs szentírási alapja, a pogányok között is van házasság, s Isten nem azért alapította a házasság intézményét, hogy az valaminek a jele legyen. Luther itt részletesen értelmezi azt, ahogyan Pál apostol a házasság képét használja Krisztus és az egyház kapcsolatára: „Nagy titok ez, én pedig ezt Krisztusról és az egyházzal mondom.” (Ef 5,32) Rámutat Luther, hogy bár a Vulgata fordítása *sacramentumot* használ, de ez a görög *μυστήριον* (titok) fordítása, tehát a szövegben az egyház titkáról és nem a házasság szentségéről van szó. A Szentírás többször is használja a *μυστήριον/sacramentum* kifejezést, de ez nem szentséget, hanem titkot jelent. 1Tim 3,16-ban például a „kegyesség titka” magára Krisztusra vonatkozik, tehát abból, hogy Pál a házasság képét jelként, Krisztus és az egyház kapcsolatának jeleként használja, nem következik az, hogy a házasság szentség lenne. A külső jelek, amelyek az apostolokat vagy Krisztust példázzák, úgymint az ég (Zsolt 19,1) vagy a nap (Zsolt 19,5), még nem szentségek, mert hiányzik belőlük Isten rendelése és ígérete.

„Azért a házasság, legyen bár Krisztus és az anyaszentegyház külső példázó jele, de nem oly *sacramentum* az, a melyet Isten rendelt volna, hanem emberek találmánya csupán az egyházban, akik sem a dolgot magát, sem a szót meg nem értették.” (LUTHER 1905, 210. o.)

Ugyanakkor Luther kipellengérezzi a középkorban elterjedt *Summa angelica* című kézikönyvet, amely a házasság tizennyolc akadályát sorolja fel. A római egyház – mondja Luther – így valóságos szatócs lett, aki „nemiszervekkel és undok dögökkel” kereskedik (LUTHER 1905, 211. o.). Egyébként az impotenciáról mint a házasság

akadályáról Luther is egészen részletesen értekezik (ezt a részt egyébként szemérmesebb kiadások és fordítások előszeretettel kihagyják). Luther itt korát messze meghaladva a pórul járt feleség pártját fogja, s ilyen esetben a válás vagy a más férfitől való teherbeesés megoldását javasolja, a férjnek pedig azt tanácsolja, hogy saját gyermekeinek fogadja el az így született csecsemőket.²

A papszentelés kérdésének tárgyalásakor is érvényes az, hogy Luther az egyházat rendelte alá az igének, és nem az ígét az egyháznak:

„Az egyház ugyanis az ígétet igéjéből, hit által születik, és épp az ígétetnek ugyanazon igéje által tápláltatik és tartatik is fenn, tehát az egyház alapszik Isten ígétén, és nem az Isten ígétete rajta. Az Isten igéje ugyanis elérhetetlen magasságban van az egyház felett. Isten igéjére az egyháznak mint teremtménynek nincs hatalma bármit is alapítani, rendelni vagy tenni; hanem neki kell arra alapíttatnia, rendeltetnie és helyzetetnie. Hiszen ki szülheti atyját vagy anyját? Ki teremtette meg előbb alkotóját?” (LUTHER 1905, 217–218. o.)

Ha így van, akkor csak az Isten ígérhet kegyelmet és szerezhethet szentséget, és nem az egyház. Luther elismeri, hogy a papszentelés az egyház szokása, de mivel nem társul hozzá isteni ígétet, szentségnek sem tekinthető. Luther szerint a papság magasabbrendűségéről, az egyház hierarchiájáról szóló gondolatokat a középkori egyház Dionysos Areopagitától vette át, aki inkább Platón, mintsem Krisztus követőjének nevezhető a mennyei angyalok rendjéről szóló, allegorizáló–spekuláló gondolatai alapján (LUTHER 1905, 219–220. o.). Luther a papi rend bálványozása, babonás tisztelete, s így a papok és a világi hívők szétválasztása ellen az egyetememes papság nevében tiltakozik. A papság (*sacerdotium*) nem más, mint szolgálat, s az igazi papság, azaz az ige szolgálata. Mindaz, aki az evangéliumot hirdeti, papnak tekinthető, s aki nem hirdeti az evangéliumot, hiába nevezik papnak vagy püspöknek, valójában az egyház ellensége:

„[A]ki az evangéliumot nem ismeri vagy nem is hirdeti, nemcsak hogy nem pap vagy püspök, hanem az egyház mételye, aki a pap vagy püspök bitor címe, azaz mintegy báránybőr alatt az evangéliumot elnyomja, és az egyházban a farkas szerepét viszi.” (LUTHER 1905, 226. o.)

Az utolsó kenet vagy a betegek szentsége kapcsán sokan azzal érvelnek, hogy íme, itt van ígétet, s Jakab levelét idézik: „*Beteg-e valaki közöttetek? Hívassa magához a gyülekezet véneit, hogy imádkozzanak érte, és kenjék meg olajjal az Úr nevében.*” (Jak 5,14) Ez nem Krisztus ígétete; mindazonáltal mint egyházi hagyományt nem ellenzi Luther, de tagadja, hogy isteni rendelésen alapulna, s ezért szentség lenne.

² Ez a rész a magyar fordításból is kimaradt, lásd az amerikai kiadást: *Luther's Works*, 35. 103–105. o.

Záró gondolatok

Luther megállapítja, hogy több dolgot lehetne szentségnek tekinteni, úgymint az imádságot, az ígét vagy a keresztet, hiszen mindegyik jelhez vagy cselekményhez Krisztus ígérete járul. Az egész Szentírás voltaképpen nem más, mint törvény vagy ígélet: a törvény megaláz, az ígélet pedig az aláztos szívűt felmagasztalja. Szorosabb értelemben véve azonban csak két szentségről beszélhetünk, mert „csak e kettőnél van meg nyilvánvalólag az isteninek rendelt külső jel és a bűnbocsánat ígérete” (LUTHER 1905, 235. o.). Míg *Az egyház babiloni fogsága* elején Luther a bűnbocsánatot még külön szentségnek tartotta, a könyv végén arra a következtetésre jut, hogy a bűnbocsánat „szűkölködik” az Isten által rendelt jegyekben, ezért nem más az, mint a keresztséghez visszavezető megtérés.

Luther tehát ragaszkodott a Szentírás kijelentéséhez a szentség fogalmának meghatározásakor. Thomas More – aki meg volt győződve afelől, hogy az egyház áll az írások felett, és nem fordítva – gúnyosan kipellengérezte Luther szó szerinti, literális bibliaértelmezését, mondván, ha Jézus szavait szó szerint be kell tartani, akkor Jn 13 értelmében a lábmosás is szentség: suvickolják tehát csak a lutheránusok egymás lábát (MARIUS 2000, 263. o.).

Tanulmányunkban elsősorban magát Luthert kívántuk megszólaltatni, s csak másodlagosan akartuk őt – mintegy fél évezred távlatából – interpretálni. Luther számára szentség az a krisztusi ígélet, amelyhez külső jel járul. A két alapvető szentség a keresztség és az úrvacsora. Egyértelműen láthattuk, hogy Luther számára a szentségek milyen fontosak voltak. A reformáció zwingliánus, svájci ágával éppen az úrvacsora kapcsán, a reálprezencia védelme miatt került sor összeütközésre. Az úrvacsora Jézus Krisztus hálaadó áldozata (*eukharisztia*), amelyben ő valóságos testét és véréát adja a bűnök bocsánatára. Luther vallja, hogy Jézus Krisztus vére megtisztítja a bűnöst a bűneitől, és ezáltal *koinónia*, vagyis keresztény közösség jön létre. Mindez csak hitben mehet végbe, ennek hiányában a szentség eldologiasodik, személytelen, mechanikus cselekedetté válik, ami babonához és mágiához vezet. Ezért veti el Luther a szentség külső kultuszát, a szentségtartóba zárt Krisztust vagy az úrnapi körmeneteken körülhordozott *corpust*. A reálprezencia mikéntjére Luther nem kívánt a középkori transzszubsztanciáció racionális magyarázatával válaszolni, hanem számára az szó szerint titok, azaz *müisztérian* maradt.

Bibliográfia

Elsődleges források

- LUTHER, Martin: A Treatise on the New Testament. That is the Holy Mass. In: *Luther's Works*. Vol. 35. 1960. 75–110. o.
- LUTHER Márton: Az egyház babyloni fogságáról szóló könyvecske. In: *D. Luther Márton Művei*. 2. köt. *D. Luther Márton egyházreformáló iratai*. Ford. Masznyik Endre. Pozsony, 1905.
- LUTHER Márton: *Bűnbánat, keresztség, úrvacsora. Három sermo a szentségekről*. Ford. Kozma Éva Mária – Gáncs Aladár – Muntag Andor – Wiczián Dezső. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1994. /Magyar Luther Füzetek 4./

Szakirodalom

- BAGCHI, David V. N.: *Luther's Earliest Opponent. Catholic Controversialists 1518–1525*. Fortress Press, Minneapolis, 1991.
- BODENSIECK, Julius (szerk.): *Encyclopedia of the Lutheran Church*. Vol. 3. Augsburg Press, Minneapolis, 1965.
- DOERNBERG, Erwin: *Henry VIII and Luther. An Account of Their Relations*. Barrie and Rockliff, London, 1961.
- FABINY Tibor: A szem és a fül. Látás és hallás hermeneutikai konfliktusa. *Pannonhalmi Szemle*, 1995/1. 39–51. o.
- GRITSCH, Eric W.: *Martin – God's Court Jester. Luther in Retrospect*. Fortress Press, Philadelphia, 1983. Magyarul: Eric W. Gritsch: *Isten udvari bolondja. Luther Márton korunk perspektívájából*. Ford. Böröcz Enikő. Luther Kiadó, Budapest, 2006.
- MARIUS, Richard: *Martin Luther. The Christian Between God and Death*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA, 2000.
- PRÖHLE Károly: *A hit világa. Bevezetés a keresztény hittanba*. Harangszó, Győr, 1948.
- SCHOLZ László: *A hálaadás kelyhe*. A szerző kiadása, Budapest, 1938.
- TJERNAGEL, Neelak Serawlook: *Henry VIII and the Lutherans. A Study of Anglo-Lutheran Relations from 1521 to 1547*. Concordia Publishing House, Saint Louis, 1965.
- VAJTA Vilmos: *Communio. Krisztus és a szentek közössége Luther teológiájában*. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1993. /Magyar Luther Könyvek 1./

AZ AMERIKAI LUTHER-KUTATÁS ÉS ERIC W. GRITSCH¹

A lutheránusok eleinte a német, majd a skandináv nyelvterületről vándoroltak ki az Újvilágba. Az amerikai Luther-kép változásáról 1988-ban egy német teológus, Hartmut Lehmann írt monográfiát *Martin Luther in the American Imagination* (Luther Márton az amerikaiak képzetében) címmel, amelyben a szerző gazdagon illusztrálja, hogy az amerikai közvéleményben Luther alakja miként vált a 19. század végére nemzeti hőssé, majd a 20. században miért okozott problémát személyisége. Könyvének három nagy fejezete a következő címet viseli: „The Rising Hero” (A felemelkedő hős), „The Worshipped Hero” (Az imádott hős), „The Difficult Hero” (A problémás hős).

A Luther-kutatás Amerikában igazán jelentős eredményeket csak a 20. század közepe táján tudott először felmutatni (HENDRIX 2001, 1–23. o.), amikor Vajta Vilmos vezetésével 1956-ban elindultak az általában évente megrendezésre kerülő nemzetközi Luther-konferenciák (VAJTA 1998, 192. o.).

Az amerikai Luther-kutatás kezdetei

A huszadik század közepére már külön iskolái voltak az amerikai Luther-kutatásnak. A lutheri életmű iránt az egyháztörténészek és a rendszeres teológusok érdeklődnek. Amerikában a Luther-kutatás első jelentős alakja Preserved Smith (1880–1941), aki 1922-ben írt Lutherről monográfiát, s ő adta közre az *Asztali beszélgetéseket* angolul 1907-ben.

Bátran mondhatjuk, hogy a 20. században a legnagyobb visszhangot a kvéker történész, Roland Bainton (1894–1984) 1950-ben megjelent, *Here I Stand* (Itt állok) című könyve váltotta ki, amely nem Luther teológiáját elemezte, hanem azt kívánta

¹ A szerző ezúton mond köszönetet az amerikai-magyar Fulbright Alapítványnak, amely lehetővé tette számára, hogy 2004 tavaszától hét hónapon keresztül kutasson e témában a Princetoni Presbiteriánus Teológiai Akadémián Scott H. Hendrix professzor irányítása mellett.

megmutatni a háború utáni szekuláris amerikai értelmiség számára, hogy a „vallásos ember” milyen nagy hatást gyakorolhat a történelemre.

Az amerikai Luther-kutatás másik atyja az 1925-ben Németországból kivándorolt Wilhelm Pauck (1901–1981) egyháztörténész volt, aki többek között Luthernek a Római levélhez írt előadásait fordította le és adta ki angolul 1961-ben és 1984-ben.

A 20. századi kutatás nagy eredménye: Luther műveinek amerikai kiadása

Pauck legnevesebb tanítványa, a század közepének több évtizeden keresztül legjelentősebb Luther-kutatója, az 1955-ben indult, s azóta 55 kötetet kitevő amerikai Luther-kiadás (*Luther's Works, American Edition*) elindítója a szlovák származású, akkor még pályakezdő Jaroslav Pelikan (1923–2006), aki 1959-ben Luther bibliamagyarázatáról írt könyvet *Luther the Expositor* (Luther, a magyarázó) címmel. Pelikan az elmúlt évtizedekben a keresztény dogmatörténet és hagyomány világhírű képviselőjeként lett ismert. Nyolc évvel halála előtt, 1998-ban az evangélikus egyházból az ortodox egyházba tért át.

A pszichoanalízis hatása

Az amerikai közvélemény számára természetesen nem Luther teológiája, hanem a személye került az érdeklődés homlokterébe. Erik Erikson (1902–1994) nagy port kavart, magyarul is megjelent könyvében az apjával szembeszálló fiatal Luthert pszichoanalitikai szempontból vizsgálja.

Kontinuitás a középkorral – az Oberman-iskola

Luther teológiáját az amerikai kutatók többféle szempontból közelítették meg. Elsőként az „Oberman-iskolát” kell megemlítenünk. A Németországban és Amerikában egyaránt oktató holland Heiko Oberman Luther életéről szóló nagy műve, *Man Between God and the Devil* (Aki az Istennel és az ördöggel küzdött) csak élete végén jelent meg (1982-ben németül, 1989-ben angolul), de a szerző a hatvanas évek elejétől a késő középkor és a reformáció kapcsolatát kutatta. Legjelentősebb tanítványai Samuel J. Preus, Steven Ozment, Kenneth Hagen, David C. Steinmetz és Scott H. Hendrix. Közülük legtöbben a lutheri bibliaértelmezés középkori gyökereit kutatják. A Duke Egyetemen tanító, metodista vallású David C. Steinmetz az összehasonlító exegézistörténet kiváló képviselője, két tanulmánya magyarul is olvasható a *Protestáns Szemlében* (Luther és Támár, 1994/2.; Luther és Kálvin a Jabbók partján, 1997/1.). Kenneth Hagen ugyanakkor az 1993-tól kezdve évenként megjelenő *Luther Digest*

című kiadványban angol nyelven tömöríti a legjelentősebb tanulmányok és könyvek tartalmát. Nélkülözhetetlen segítség ez a sorozat azok számára, akik a nemzetközi Luther-kutatás eredményeiről angol nyelven tájékozódnak.

Történeti megközelítések

A történeti vizsgálódás jegyében születtek Mark Edwards Jr. könyvei a vitatkozó Lutherről (1975, 1983, 1994), továbbá James Kittleson munkái, amelyek Lutherre mint újtóra figyelnek. Külön meg kell említenünk a pár éve elhunyt harvardi történész, Richard Marius nevét, aki – agnosztikus lévén – Luther korai írásai alapján arra a következtetésre jutott, hogy Luther még nagyobb bizonytalanságba taszította Európát fellépésével (MARIUS 1999).

Szociáletikai megközelítések

Luther teológiájának egyik sokat vitatott oldala a társadalmi etika. Reinhold Niebuhr, a világi körben leginkább ismert 20. századi teológus elmarasztalta Luthert, mondván, hogy a „kettős birodalom” tana társadalmi passzivitásra nevel. A kérdést először a német származású George W. Forrell korrigálta 1954-ben megjelent könyvében, majd Forrell tanítványa, Carter Lindberg (LINDBERG 1984; majd 1993, 95–145., 161–169. o.). A kérdésről – szintén Luther védelmében – még a Pauck-tanítvány William Lazareth, a későbbi püspök is számos könyvet írt.

A kereszt teológiája

A lutheri teológia sajátosságával, a megigazulás kérdésével és a kereszt teológiájával természetesen többen is foglalkoztak (lásd jelen fejezet korábbi tanulmányát). 1953-ban John Dillenberger értekezett a rejtőzködő Istenről, az elmúlt évtizedben pedig Gerhard O. Forde, a minnesotabeli St. Paul Lutheran Seminary professzora írt egy rövid, de igen jelentős művet Luther *Heidelbergi disputációjáról* *On Being a Theologian of the Cross* címmel (1997). A műben rámutat, hogy ha a „kereszt teológiájá”-ról beszélünk, arról, hogy *crux sola est nostra theologia* („egyedül a kereszt a mi teológiánk”), akkor a „kereszt” szó természetesen mint rövidítés vagy gyorsírás, sűrített szimbólum értendő, amely magában foglalja a megfeszített és feltámadt Jézus Krisztus teljes történetét, beleértve az ószövetségi előkészületeket, Jézus feltámadását és megdicsőülését is. A kereszt egyszerre jelenti Istennek a bűnre adott válaszát (a bűn büntetését), ugyanakkor a bűntől való megváltást is. A kereszt teológiája – írja Forde – támadó, offenzív teológia, mert nemcsak a bűnt támadja, hanem a bűnös

ember teológiáját is. Azt támadja, amit a vallásban a legjobbnak tartunk: a teológiát. A kereszti teológiája ezért polemikus jellegű: azt próbálja leleplezni és kimutatni, hogy az ember saját teológiájával miként takargatja, rejtje kegyes homlokzat mögé hitetlenségét. A kereszti teológiája állandó harcban van a dicsőség teológiájával.

Luther és a misztika

A 20. századi amerikai Luther-kutatás palettáján meg kell említenünk azokat a munkákat, amelyek Luther és a spiritualitás kapcsolatáról szólnak. Lutheránusok között még nem talált kellő visszhangra a svéd származású gettysburgi professzor, Bengt Hoffmann 1976-os könyve, amely Luthernek a misztikához való viszonyáról szól. Nem sokkal később az egyik legjelentősebb amerikai katolikus Luther-kutató, a Rómában élő jezsuita Jared Wicks könyvei is ezt a szempontot húzták alá.

A „katolikus Luther”

Nagy port kavartak az elmúlt évtizedben David Yeago dél-karolinai egyháztörténésznek a „katolikus Luther”-ről szóló nézetei (YEAGO 1996, 13–34. o.),² valamint a „reformáció katolicitását” hangsúlyozó, a lutheránus egyházon belül egyre terebélyesedő mozgalom, amelynek két rendszeres teológus a vezetője: Carl E. Braaten és Robert W. Jenson. A lutheránus egyházon belül ők képviselik az „evangéliumi-katolikus” irányzatot, amely a világszervezetek hivatalos, gyakran politikai indíttatásával szemben az alulról szerveződő, teológiai ökumenét hirdeti. 2003-ban megjelent kiadványuk az *In One Body through the Cross – The Princeton Proposal for Christian Unity* (Egy testben a kereszti által – Princetoni javaslat a keresztyének egységére), amelyet a fenti evangélikus szerzőkön kívül neves katolikus, ortodox, református és metodista teológusok írtak alá.

A finn Luther-kutatás lelkes amerikai fogadtatása

Braaten és Jenson ismertette az angolszász világ számára a finn Luther-kutatás (Tuomo Mannermaa és tanítványai) „áttörését”, akik az egyoldalú, forenzikus megigazulástant képviselő, alapvetően kantiánus Luther-képpel szemben rámutattak arra, hogy Luther írásaiban fellelhető „a bennünk élő Krisztus”, vagyis a *theosis*, az ember lehetséges isteniesülésének gondolata. Mindez lehetővé teszi, hogy a meg-

² A katolikus Luther-kutatás történetét jól összefoglalja David C. Steinmetz: *The Catholic Luther. A Critical Reappraisal. Theology Today*, 61 (2004). 187–201. o.

szentelődés kérdése újra visszakerüljön a lutheránus teológiába. Ezáltal a lutheránus-orthodox párbeszéd számára is új perspektívák nyílhatnak.

Eric W. Gritsch és magyarországi hatása

A hetvenes években Jenson a Gettysburgi Evangélikus Teológiai Akadémián Eric W. Gritsch munkatársa volt. 1976-ban a rendszeres teológus és az egyháztörténész közös vállalkozásba kezdett: *Lutheranism – The Theological Movement and Its Confessional Writings* (Lutheranizmus – Egy teológiai mozgalom és annak hitvallási iratai) címen adtak közre egy könyvet, amely hitvallási irataink gyűjteményének, a *Konkordia könyvnek* a teológiai tartalmáról szól. Az előszó így kezdődik: „Luther ökumenista volt, és nem szektáriánus”, majd a szerzők hozzátézik, hogy a reformáció az egyetemes egyházon belüli teológiai mozgalomnak indult. A hitvallási iratokat úgy kell felfogni, hogy azok az egyetemes egyház irányába tett dogmajavaslatok. (Ez a nézet visszhangzik majd később Vajta Vilmos teológiájában, aki azt képviselte, hogy a lutheri teológiát korrektívumként és nem normatívumként kell felfogni. Sajnálatos tény, hogy az egyháztörténelem folyamán a korrektívum normatívummá merevedett. Lásd VAJTA 1996, 8–12. o.) A lutheranizmus-könyv fejezeteit felváltva írta a dogmatikus és az egyháztörténész, a legfontosabb kérdéseket (szentségek, krisztológia, egyházi szolgálat, egyház, keresztény élet, predestináció) pedig úgy dolgozták fel, hogy először Gritsch, majd pedig Jenson fejtette ki nézeteit. A könyv hét évvel korábban született, mint az *Isten udvari bolondja*, tehát annak ökumenikus beállítottságát Gritsch már 1976-ban is képviselte.

Eric W. Gritsch Ausztriában született 1931-ben. Mint a szerzőnek e könyv elé írt soraiból is kiderül, édesapja a soproni evangélikus teológián tanult, s hamarosan Ausztriában lett lelkész. Kisgyermekként Eric W. Gritsch átélte Ausztria német és orosz megszállását. Bécsben szerzett először teológiai diplomát, majd Zürichben és Bázelen tanult. Huszonhárom éves korában Fulbright-ösztöndíjjal a Yale Egyetem Teológiai Fakultására került, itt Roland Bainton vezetése alatt szerzett doktori fokozatot 1960-ban. Két évvel később szentelték lelkésszé az Amerikai Evangélikus-Lutheránus Egyházban (Evangelical Lutheran Church in America). 1961–1994 között harminchárom éven át a Gettysburgi Evangélikus Teológiai Akadémia egyháztörténész professzora volt, nyugdíjazása után emeritus professzor. Jelenleg Baltimore-ban él.

A Gettysburgi Evangélikus Teológiai Akadémián nemcsak oktató, hanem a Luther Kutatóintézet első igazgatója is volt. Gritsch kezdeményezésére 1970-től minden évben tudományos konferenciát szerveztek a reformáció ünnepén egy-egy témáról. Ezek közül néhányat felsorolunk: „Luther és az erószak” (1970); „Luther Amerikában” (1971); „Luther és az Ószövetség” (1972); „Luther és a liturgiai megújulás” (1975); „Luther és az emberi szabadság” (1976); „Luther és a Szentírás

tekintélye” (1977). A konferencia meghívottjai neves amerikai szakemberek voltak, s a találkozó minden alkalommal igehirdetéssel végződött. A konferencia anyaga először füzetként jelent meg, amely rendszeresen tartalmazta az előadásokon túl a hozzászólásokat is. E füzetek anyaga négy vaskos kötetben látott napvilágot; a sorozat ezt a címet viseli: *Encounters with Luther* (Találkozások Lutherrel).

Isten udvari bolondja (Martin – God’s Court Jester) című munkája, amely először Luther Márton születésének 500. évfordulójára jelent meg, e több évtizedes előadói, kutatói és tudományszervezői munka szintézise. Gritsch könyve alapvető egyháztörténeti szakmunka, amely ugyanakkor jól illusztrálja azt is, hogy – noha az egyháztörténetet mindig is kísértette, hogy a csábító könnyebb ellenállás felé menjen, és a világi történettudomány szolgálóleánya legyen – igazán jó egyháztörténetet csak kiforrott teológiai nézőpontból lehet írni.

Az *Isten udvari bolondja* több olvasóréteget szólít meg: a laikus érdeklődőt és a tudományos szakembert egyszerre. Az igazi egyháztörténet tehát teológiai alapokon nyugszik, a jó teológiai munka viszont mindig az elsődleges szövegeken. Eric W. Gritsch a lutheri életművet belülről ismeri, úgy ír Lutherről, hogy közben Luthert beszélteni. Szövegközpontúságával a szerző további kutatásra serkent, hatalmas jegyzetanyaga és bibliográfiája egyértelműen kincsesbánya világi kutatóknak és teológusoknak. A hazai kiadás a magyar olvasók számára is egyúttal kalauz a hatalmas méretű Luther-életműben, hiszen a weimari kritikai kiadás 65, az amerikai kiadás 55 számozott kötetet tesz ki.

A monográfia számos értéke között a kiegyensúlyozott beállítást kell elsőként megemlítenünk. Érdekes először a könyv architektúráját szemügyre vennünk: három nagy részből áll, mindegyik rész négy fejezetből, mindegyik fejezet három alfejezetből. Három szóval jellemezhetjük: korrekt, kritikus, szolidáris. Az első rész – „Történelmi oldalnézet” – kronológiai szempont alapján tekinti végig Luther életét. Korrekt módon feltárja, jól megragadja, gazdagon dokumentálja, ugyanakkor olvasmányosan mutatja be a drámai életmű jelentős állomásait. A második rész kritikusan viszonyul a „Nyugtalanító hagyaték”-hoz. Ugyanis a lutheri életműnek valóban vannak számunkra igen neuralgikus pontjai. Írásértelmezése forradalmi, de ma a történeti kutatás jegyében sok szempontból másképpen nyúlunk a szövegekhez. Hermeneutikájában Luther sokszor még magához sem következetes: például elvileg elutasítja az allegorizálást, a gyakorlatban azonban nem tud elszakadni tőle. A kettős birodalom lutheri tanításában is vannak olyan gondolatok, amelyek az elmúlt évszázadok alatt sok félreértésre adtak okot: a lutheránusok apolitikusságát, „kvietizmusát” magyarázták erre hivatkozva.

Az életmű legneuralgikusabb pontja vitathatatlanul Luthernek a zsidókhöz való viszonya. Sokak szerint nagy kár, hogy Luther nem néhány évvel korábban halt meg, hiszen akkor nem maradt volna ránk a zsidóság ellen írt förmedvénye, amelyet minden ép lelkű lutheránus jogosan szégyell. Ugyanakkor Luther saját korának embere is volt, s a kereszténységben mindig is erős volt az antijudaizmus. Gritsch

azonban elutasítja azokat a nézeteket, amelyek Luthert Hitler előfutáraként emlegetik, s rámutat, hogy Luthernél nem biológiai antiszemitizmusról, hanem teológiai antijudaizmusról kell beszélnünk. Végezetül Gritsch bátran szembenéz azzal a magyar nyelven is jól ismert Erik Erikson-féle elmélettel, amely Luthert egyoldalúan a pszichoanalízis segítségével ábrázolja, s a reformátor és az egyház konfliktusát Luthernek az apja elleni lázadására vezeti vissza.

A tézis-antitézist követő, „Ökumenikus örökség” címet viselő harmadik rész kétségtelenül Gritsch nagyszerű és gyönyörű szintézise. A „Krisztus-központú teológia” című fejezet a hit általi megigazulásról, a „Kereszt alakú egyház” pedig a Krisztus-követő nép elengedhetetlen szenvedéséről, a keresztény élet kibontakozásáról és – hogy a kezdetekhez ismét visszakanyarodjunk – Luther életéről szól.

Eric W. Gritsch több tanulmányában is foglalkozott annak a Luthernek a humorával, aki *A német nemzet keresztény nemességéhez* című könyvében önmagát „udvari bolondnak”, Isten bohócának nevezte. Pál apostol a Korinthusiakhoz írt első levelének elején beszél az igehirdetés, a kereszt bolondságáról. A világ és Isten értékrendje diametrális ellentétben van egymással. Ami az embernek bölcsesség, az Istennek bolondság, ami Istennek bölcsesség – az az embernek bolondság. „Azokat választotta ki az Isten, akik a világ szemében bolondok, hogy megszegyenyítse a bölceket, és azokat választotta ki, akik a világ szemében erőtlének, hogy megszegyenyítse az erőseket.” (1Kor 1,27) Luther teocentrikus világképében Isten a Nagy Játékos, a Nagy Rendező, a Nagy Dramaturg: a bölceket elveszíti, a bolondokat felmagasztalja, az erőtlenekeket kiválasztja, az erőseket megszegyenyíti. Kegyelmet és bölcsességét a kereszt gyalázatába és bolondságába rejti: önmaga ellentétének látszatába. A történelem *larva dei*: Isten álarca, ahol minden olyan, mint egy maszkabál: a nagyokosok és a nagy bölcek között a csörgősipkás udvari bolond rikkantja a királynak egyedül az igazat. Ám őt megvetik, és senki sem figyel rá (vö. FABINY 2005, 7–28. o.). Minden emberi hibájával és bűnével együtt Luther mégiscsak ilyen bolond volt Isten udvarában, és a történelem egy pontján jól tudta őt az Isten használni.

Gritsch könyve igen jó visszhangot váltott ki, amikor először megjelent Amerikában. A kritikusok méltatták a szerző friss és eredeti hangját, tág ölelésű, mégis markáns koncepcióját, tudományos felkészültségét, olvasmányos stílusát, a táblázatok és a kronológia használhatóságát, s nem utolsósorban a szerző témához illő finom humorát; a szerző „korunk perspektívájából” nézett vissza fél évezred távlatába, innen tette fel szerencsésen megfogalmazott kérdéseit. Gritsch könyve ma Magyarországon egyértelműen a legkorszerűbb tudományos Luther-monográfia. Az életmű egészét átfogó amerikai perspektívája a magyar olvasóközönség számára is ideális tájékoztatói lehetőséget teremt.

Bibliográfia

- BAINTON, Roland: *Here I Stand. A Life of Martin Luther*. Abingdon, New York – Nashville, 1950.
- BRAATEN, C. E. – JENSON, R. W. (szerk.): *In One Body Through the Cross. The Princeton Proposal for Christian Unity*. Eerdmans, Grand Rapids, 2003. Magyarul: Carl E. BRAATEN – Robert W. JENSON (szerk.): *Egy testben a kereszt által. Princetoni javaslat a keresztények egységére*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 2005. /Hermeneutikai Füzetek 28./
- BRAATEN, C. E. – JENSON, R. W.: *Union With Christ. The New Finnish Interpretation of Luther*. Eerdmans, Grand Rapids, 1998.
- DILLENBERGER, John: *God Hidden and Revealed. The Interpretation of Luther's Deus Absconditus and Its Significance for His Religious Thought*. Muhlenberg, Philadelphia, 1953.
- EDWARDS, Mark U. Jr.: *Luther and the False Brethren*. Stanford University Press, Stanford, 1975.
- EDWARDS, Mark U. Jr.: *Luther's Last Battles. Politics and Polemics 1531–1546*. Cornell University Press, Ithaca–London, 1983.
- EDWARDS, Mark U. Jr.: *Printing, Propaganda, and Martin Luther*. University of California Press, Berkeley, 1994.
- ERIKSON, Erik H.: *Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History*. Norton, New York, 1958. Magyarul: *A fiatal Luther és más írások*. Gondolat, Budapest, 1991.
- FABINY Tibor: A rejtőzködő és kinyilatkoztató Isten. In uő (szerk.): *Hitünk titkai. Teológia – Luther nyomán – mindenkinek*. Evangélikus Belmissziói Baráti Egyesület, Budapest, 2005. 7–28. o.
- FABINY Tibor (szerk.): *Egy házban élnek-e a keresztények? Magyar reflexiók a Princetoni javaslatra*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 2007. /Hermeneutikai Füzetek 30./
- FORDE, Gerhard O.: *On Being A Theologian of the Cross. Reflections on Luther's Heidelberg Disputation 1518*. Eerdmans, Grand Rapids, 1997. Magyarul: *Ki a kereszt teológusa? Gondolatok Luther Heidelbergi disputációjáról*. Ford. Fabiny Tibor – Tóth Sára. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 2005. /Magyar Luther Könyvek 10./
- FORELL, George W.: *Faith Active in Love. An Investigation of the Principles Underlying Luther's Social Ethics*. American Press, New York, 1954; Augsburg, Minneapolis, 1959.
- FORELL, George W.: *Martin Luther. Theologian of the Church. Collected Essays*. Luther Seminary, St. Paul, 1994.
- GRITSCH, Eric W. (szerk.): *Encounters with Luther*. Vol. 1–4. Institute for Luther Studies, Lutheran Theological Seminary, Gettysburg, PA, 1980–1990.
- GRITSCH, Eric W.: *Fortress Introduction to Lutheranism*. Fortress Press, Minneapolis, 1994. Magyarul: Eric W. GRITSCH: *Lutheranizmus. Bevezetés az evangélikusság történetébe és tanításába*. Ford. Böröcz Enikő. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 2000.
- GRITSCH, Eric W.: *Martin – God's Court Jester. Luther in Retrospect*. Fortress Press, Philadelphia, 1990. (1. kiadás 1983.) Magyarul: Eric W. GRITSCH: *Isten udvari bolondja. Luther Márton korunk perspektívájából*. Ford. Böröcz Enikő. Luther Kiadó, Budapest, 2006.
- GRITSCH, E. W. – JENSON, R. W.: *Lutheranism. The Theological Movement and Its Confessional Writings*. Fortress Press, Philadelphia, 1976.
- HAGEN, Kenneth: *A Theology of Testament in the Young Luther. The Lectures on Hebrews*. Brill, Leiden, 1974.

- HAGEN, Kenneth: *Luther Digest 1993–*. The Luther Academy, USA. (2007-ig 15 kötet jelent meg.)
- HAGEN, Kenneth: *Luther's Approach to Scripture As Seen in His „Commentaries” on Galatians 1519–1538*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1993.
- HENDRIX, Scott H.: American Luther Research in the Twentieth Century. *Lutheran Quarterly*, 15 (2001). 1–23. o.
- HENDRIX, Scott H.: *Ecclesia in via. Ecclesiological Developments in the Medieval Psalms Exegesis and the Dictata super Psalterium (1513–1515) of Martin Luther*. Brill, Leiden, 1974.
- HENDRIX, Scott H.: *Luther and the Papacy. Stages in a Reformation Conflict*. Fortress, Philadelphia, 1981.
- HENDRIX, Scott H.: *Recultivating the Vineyard. The Reformation Agendas of Christianization*. John Knox Press, Louisville–London–Westminster, 2004.
- HENDRIX, Scott H.: *Tradition and Authority in the Reformation*. Princeton, 1996. /Variorum Collected Essay Series./
- HOFFMANN, Bengt: *Luther and the Mystics*. Augsburg, Minneapolis, 1976.
- HOFFMANN, Bengt: Lutheran Spirituality. In: Maas, R. – O'Donnell, G. (szerk.): *Spiritual Traditions for the Contemporary Church*. Abingdon, Nashville, 1990. 122–137. o.
- KITTELSON, James M.: *Luther the Reformer. The Story of the Man and His Career*. Augsburg, Minneapolis, 1986.
- LAZARETH, William H.: *Christians in Society. Luther, the Bible and Social Ethics*. Augsburg Fortress Press, Philadelphia, 2001.
- LEHMANN, Hartmut: *Martin Luther in the American Imagination*. Wilhelm Fink Verlag, Munich, 1988.
- LINDBERG, Carter: *Beyond Charity. Reformation Initiatives for the Poor*. Augsburg, Minneapolis, 1993.
- LINDBERG, Carter (szerk.): *Piety, Politics, and Ethics. Reformation Studies in Honor of George Wolfgang Forell*. SCJ Publishers, Kirksville, MO, 1984.
- MANNERMA, Tuomo: *Christ Present in Faith. Luther's View of Justification*. Ford. and szerk. Kirsi Stjerna. Fortress Press, Minneapolis, 2005.
- MARIUS, Richard: *Martin Luther. The Christian Between God and Death*. Harvard University Press, Cambridge, MA – London, 1999.
- MULLER, R. A. – THOMPSON, J. L. (szerk.): *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation. Essays Presented to David Steinmetz in Honor of His Sixtieth Birthday*. Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge, 1996.
- OBERMANN, Heiko A.: *Luther, Mensch zwischen Gott und Teufel*. Severin und Siedler, Berlin, 1982. Angolul: *Luther. Man Between God and the Devil*. Yale University Press, New Haven – London, 1989.
- OZMENT, Steven: *Homo Spiritualis. A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson, and Martin Luther (1509–16) in the Context of Their Theological Thought*. Brill, Leiden, 1969.
- PAUCK, Wilhelm (szerk.): *Luther: Lectures on Romans*. Macmillan, Philadelphia–London, 1961. /Library of Christian Classics 15./
- PAUCK, Wilhelm: Luther's Faith. Luther and Buzer. Luther and Melanchthon. In: PAUCK, Marion (szerk.): *From Luther to Tillich. The Reformers and Their Heirs*. Harper & Row, San Francisco, 1984.

- PELIKAN, Jaroslav: *Interpreters of Luther. Essays in Honor of Wilhelm Pauck*. Fortress Press, Philadelphia, 1968.
- PELIKAN, Jaroslav – LEHMANN, Hartmut (szerk.): *Luther's Works. American Edition*. Vol. 1–55. Concordia Publishing House – Fortress Press, Philadelphia – St. Louis, 1955–1986.
- PELIKAN, Jaroslav: *Luther the Expositor*. Concordia, St. Louis, 1959.
- PREUS, J. Samuel: *From Shadow to Promise. Old Testament Interpretation from Augustine to the Young Luther*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 1969.
- SMITH, Preserved: *Luther's Table Talk. A Critical Study*. Columbia University Press, New York, 1907.
- SMITH, Preserved: *The Life and Letters of Martin Luther*. Houghton Mifflin, Boston – New York, 1922.
- STEINMETZ, David C.: *Luther and Staupitz. An Essay in the Intellectual Origins of the Protestant Reformation*. Duke University Press, Durham, 1980.
- STEINMETZ, David C.: Luther és Kálvin a Jabbók partján. *Protestáns Szemle*, 1997/1. 11–23. o.
- STEINMETZ, David C.: Luther és Támár. *Protestáns Szemle*, 1994/2. 81–89. o.
- STEINMETZ, David C.: *Luther in Context*. Indiana University Press, Bloomington, 1986.
- STEINMETZ, David C.: *Misericordia Dei. The Theology of Johannes von Staupitz in its Late Medieval Setting*. Brill, Leiden, 1968.
- STEINMETZ, David C.: The Catholic Luther. A Critical Reappraisal. *Theology Today*, 61 (2004). 187–201. o.
- YEAGO, David: The Catholic Luther. In: *The Catholicity of the Reformation*. Szerk. Carl E. Braaten – Robert W. Jenson. Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge, 1996. 13–34. o.
- VAJTA Vilmos: A „lutheri teológia” – mindig korrektívum. A reformáció mint az egyház egysége melletti hitvallás. Ford. Gombocz Eszter. *Credo*, 1996. 8–12. o.
- VAJTA Vilmos: Ökumenikus tapasztalatok (1941–1990). *Lelkipásztor*, 1990/4. 119–124. o.
- WICKS, Jared: Applied Theology at the Deathbed. Luther and the Late-Medieval Tradition of the Ars Moriendi. *Gregorianum*, 79 (1998). 345–368. o.
- WICKS, Jared: Living and Praying as Simul Iustus et Peccator. A Chapter in Luther's Spiritual Teaching. *Gregorianum*, 70 (1989). 521–548. o.
- WICKS, Jared: Luther (Martin). In: *Dictionnaire de Spiritualité*. Vol. 9. Beauchesne, Paris, 1976. 1206–1243. o.
- WICKS, Jared: *Luther and His Spiritual Legacy*. Michael Glazier, Wilmington, 1983.
- WICKS, Jared: *Luther's Reform. Studies on Conversion and the Church*. Verlag Philipp von Zabern, Mainz, 1992.

3

SZÓ - SZENT - TEOLÓGIA

A HERMENEUTIKA RÉGI ÉS ÚJ ÚTJAI¹

Ulrich Körtner szerint a kereszténység modern kori válsága nem az „egyetértés hermeneutikájával”, hanem az „értetlenség hermeneutikájával” küzdhető le; annak beismerésével, hogy Zakariás főpapként elnémultunk (KÖRTNER 1999, 43. o.). A nyelv elvesztésének kimondása, majd a nyelv visszanyerésének igénye miatt van szükség a kereszténységben hermeneutikára. Kiindulópontunk a hermeneutika hagyományos meghatározása, miszerint a hermeneutika az értelmezés tudománya és művészete. Ám nyomban hozzátehetjük, hogy maga az ember is alapvetően *homo interpretans*: értelmező lény, hiszen mindig is értelmezte a körülötte lévő világot, a másik embert, s az írás és olvasás elterjedése óta mindig is értelmezte a reá hagyományozott szent és profán szövegeket. A kérdés még komplikáltabbá válik, ha figyelembe vesszük azt a felismerést, hogy maga a szöveg is értelmezés (ONG 1987, 7–26. o.): egy eseményről szóló tanúskodás és/vagy egy másik szövegre való utalás. Létezésünket tehát alapvetően átszövi a textualitás.

Hermeneutika tehát mindig is volt, akkor is, amikor még nem nevezték annak: a zsidó, az őskeresztény vagy a középkori teológiát főleg a tipológiai és az allegorikus írásmagyarázati módszerek határozzák meg, s a reformáció nagy felismerése, hogy maga az Írás magyaráz. A kereszténység hatalmas öröksége az a prekritikai hagyomány, amely Órigenésztől Augustinuson, Aquinói Szent Tamáson, Lutheren és a reformátorokon keresztül egészen a felvilágosodás koráig terjed (FABINY 1998, 101–214. o.). A hermeneutika elnevezést viszonylag későn, a 17. századtól, J. C. Dannhauer 1654-ben kiadott *Hermeneutica sacra* című könyve óta használják, s ezután a hermeneutikát általában a bibliai tudományok egyik segédtudományának tekintik. A hermeneutika a köztudatban még ma is mindenekelőtt a bibliai exegézis elméletét jelöli.

A fogalom azonban az újkortól fokozatosan kitágul. A 18. századtól kezdve a hermeneutikát és annak módszereit egyes irodalomtudósok már a világi szövegek

¹ Habilitációs előadás az Evangélikus Hittudományi Egyetemen 2002. november 27-én. Eredeti címe: *A hermeneutika és az irodalomtudomány hatása a teológiára.*

értelmezésére is felhasználják, s így a hermeneutika filológiai, majd hamarosan filozófiai módszerré is válik. Noha a teológia egyik melléktudományaként születik meg, hamarosan világi tudományként emancipálódik, s nagy fejlődési ívet ír le a világi pályáján, amíg a 20. században a hermeneutika a teológiai gondolkodás centrumába, az egyes teológiai diszciplínák módszertanába is visszakerül. Mielőtt ezt a folyamatot közelebből megvizsgáljuk, futó pillantást kell vetnünk a filozófiai hermeneutika 19–20. századi fejlődésére.

A modern hermeneutika filozófiai útja

A modern hermeneutika atyja Friedrich Schleiermacher (1768–1834), a filozófiai hermeneutika az ő munkássága révén született meg. Schleiermacher a hermeneutikának egyetemes érvényességet adott, előtte ugyanis csupán a klasszika-filológia vagy az exegézis része volt. Schleiermacher számára a megértés nemcsak kezdete, hanem célja is a hermeneutikának. Míg korábban a hermeneutika szabályok gyűjteménye volt, Schleiermacher magát a megértést tette a vizsgálat tárgyává. Amiképpen Kant a tudás tartalma helyett a tudás lehetőségeire és feltételeire kérdezett rá, Schleiermacher hasonló módon a szövegek jelentésének megismerése előtt azt kutatta, „hogyan lehetséges” a szöveget megérteni. Wilhelm Dilthey (1833–1911) munkásságában a hermeneutika már a humán tudományok általános módszertanává válik. Dilthey különbséget tett a természettudományokra jellemző *Erklärung* és a humán tudományokra jellemző *Verstehen* között. Úgy vélte, hogy az emberi élet kifejeződései – jog, irodalom, Szentírás – sajátos megértést és értelmezést igényelnek, amelyek lényegében különböznek a természettudományos gondolkodás által igényelt analitikus magyarázattól. A 20. század első felében Martin Heidegger (1889–1976) munkásságában az addigi filozófiai hermeneutikából hermeneutikai filozófia lesz, ő ugyanis Edmund Husserl (1859–1938) fenomenológiai filozófiáját továbbfejlesztve magát az emberi létezést (*Dasein*) és annak megértését fogta fel hermeneutikaként.

Heidegger egyik követője, a 20. századi filozófiai hermeneutika legjelentősebb képviselője Hans-Georg Gadamer (1900–2002), akinek az 1960-ban megjelent *Igazság és módszer* című munkája tudatosítja a hermeneutika heideggeri fordulatát – Jürgen Habermas szavaival „urbanizálja a heideggeri provinciát” –, s arra a következtetésre jut, hogy a hermeneutika a Léttel való találkozás a nyelven keresztül. Gondolatmenetének kiindulópontja, hogy a magyarázat és a megértés modern módszerei szem elől tévesztik az élet teljességét, s a módszerbe vetett modern hit elidegenedéshez vezetett. A művészetekben ez akkor mutatkozik meg, amikor egy műalkotás igazságigényére már nem vagyunk kíváncsiak, s azt csak a hozzánk közel eső esztétikai minőségek alapján ítéljük meg. A történelem igazságtapasztalatától akkor idegenedünk el, amikor úgy véljük, hogy azt objektíven megismerhetjük, pedig a történelem megértése is történetileg determinált: minden nagy történeti

mű egyúttal saját koráról is szól. Végezetül az is elidegenedés, ha a nyelvet csak eszközként fogjuk fel a megértésben.

Gadamer szerint minden megértés nyelvhez kötött, s a Lét csak a nyelvben mutatja meg önmagát. Schleiermacherrel szemben nem arra kell törekednünk, hogy a félreértést kiküszöböljük, hanem el kell fogadnunk, hogy az előítélet pozitív dolog is lehet, amely meghatározza létünket. Le kell tehát győzni az esztétikai, a történeti és a hermeneutikai tudat elidegenedését, ennek zártságából csak a dialógussal lehet kitörni. Kérdéseket teszek fel egy horizontra, majd azokra válaszokat kapok, s a megértés a horizontok egybemosódása nyomán zajlik. Ha a múlt szövegeihez fordulok, akkor nem halott fragmentumokkal van dolgom, hanem élő hagyománnyal, amelyet nem gyűrhetek magam alá, mert annak velem szemben is igazságigénye van. Az olvasás és a megértés nem birtokbavétel, hanem participáció, hiszen a megértésben benne van az alkalmazás: az *ars intelligendī*ben az *ars applicandī*. Az olvasó tehát maga is benne van abban a szövegben, amelyet olvas, vagyis a megértés hatásnak bizonyul. Egy műalkotás vagy egy bibliai könyv értelméhez annak hatástörténete is hozzátartozik; egy szöveg értelméhez nem elsősorban annak keletkezési körülményeit (prehistóriáját), hanem befogadásának körülményeit (poszthistóriáját) érdemes tanulmányozni. A megértésre a hermeneutikai kör jellemző: saját történetiségem, előfeltevéseim segítségével teszek fel kérdéseket; a feleletek azonban már engem értelmeznek, s így a következő körben közelebb kerülök a jelentéshez; a részt csak az egészből, az egészt csak a részből ismerhetem meg. A hermeneutikai kör működése közben azonban átalakulás, transzformáció megy végbe az olvasóban, s maga az átalakulás a hermeneutika célja (BÜHLER 1995). A körkörösség és a progresszió tehát egyszerre érvényesül.

A filozófiai hermeneutika nagy vonulatában végül Paul Ricoeur (1913–2005) nevét kell megemlítenünk, aki rendkívül gazdag életművében egyesíti a fenomenológiát és a strukturalizmust, a vallástudományt és a nyelvfilozófiát. Ricoeur filozófiájában központi szerepet kap a szöveg és a szimbólum. Ezért is méltóknak – mint majd látni fogjuk – teológusok és irodalmárok egyaránt Ricoeur hermeneutikájából. Ricoeur szembeállítja a „gyanakvás” hermeneutikáját (Nietzsche, Marx, Freud) az általa vállalt „jelentés felidézésének” hermeneutikájával. A szimbólum, a mítosz mintegy provokálja az értelmezést, és az „értelmezések konfliktusából” születik meg a jelentés. A numinózummal, a szenttel való találkozás „első naivitását” a kritikai gondolkodás megmenti a bálványimádástól. De a kritika pusztasága után a szimbólum elvezethet a reflexió tapasztalatával gazdagodott „második naivitáshoz”, mint erre a „Vallás – ateizmus – hit” című tanulmányában (1991) Ricoeur rámutatott.

A teológiai hermeneutika Barth és Bultmann munkásságában

Werner Jeanrondnak igazat kell adnunk abban, hogy a teológia először Karl Barth (1886–1968) és Rudolf Bultmann (1884–1976) munkásságával – igaz, egymástól élesen eltérő módon – nyit a hermeneutikára (JEANROND 1991, 120–158. o.). Köztudott, hogy mindkettőjük gondolkodásában az I. világháború krízisélménye rendítette meg a 19. század liberalizmusába, modernizmusába, fejlődéselményébe vetett hitet. Egyszerre illúzióknak bizonyult a protestáns liberalizmusnak az a feltevése, hogy a keresztény hit és erkölcs között bármilyen magasabb egységet létre lehet hozni. David Klemm szerint az európai gondolkodás posztmodern fordulata is innen számítható (KLEMM 1986, 19–25. o.).

Egy alapvetően új történelmi helyzetben kellett a kereszténység mondanivalóját újrafogalmazni. Barth hermeneutikája közvetlenül a Bibliából, Bultmanné pedig a heideggeri egzisztencialista filozófiával való találkozásból fejlődött ki. Barth a szószéken kezdte pályáját, s hermeneutikáját a Biblia újrafelfedezése, annak „meglepő, új világa” inspirálta. A *Római levélhez írt kommentár*, majd a *Kirchliche Dogmatik* kötetei az egyház érdekeinek rendelik alá az értelmezést. Számára az elsődleges kérdés nem a szöveg jelentése, hanem az: mi az Isten ígéje, s ki vagyok én az Isten ígéjével szemben. Barth számára a hermeneutika a dogmatika része. Bultmann Heidegger nyomán az emberi szituáció – világ, történelem, filozófia – alapján kutatja a megértés lehetőségét, Barth szerint azonban emberi szempontokkal nem lehet megközelíteni Isten ígét, hiszen Isten sohasem válik objektummá, amelyet mi interpretálunk; Isten mindig szubjektum marad, aki minket interpretál. Isten beszél a történelmen keresztül, ő interpretálja a történelmet. Nem az a fontos Barth számára, hogy miképpen értem meg Isten ígét, hanem az, hogy alárendeljem magam az engem interpretáló Isten ígének. Az Isten ígébe vetett hit megelőzi az exegézist, s a rá adott helyes válasz az engedelmesség. De ez nem merev biblicizmus vagy fundamentalizmus, mert az engedelmesség annak szól, akiről az Írás tanúskodik: Jézus Krisztusról. Barth hermeneutikája a kinyilatkoztatás és a hallás hermeneutikája. Barth és Bultmann hermeneutikai konfliktusában a hallás és a megértés elsődlegessége az alapvető kérdés. Barth szerint először hallok és utána értek, ám Bultmann szerint megértés nélkül a meghallás is lehetetlen.

A filozófiai hermeneutika hagyományát leghatásosabban kétségtelenül Rudolf Bultmann építette be teológiájába. Mint ismert, áthidalhatatlan szakadékot látott a Biblia és a modern ember világképe között. Heidegger fiatalkori írásai alapján a megértés nyelvi, filozófiai és kulturális szempontjaira kérdez rá, mert megértés ilyen előfeltevések nélkül szinte nem lehetséges. 1941-es programadó tanulmányában hirdeti meg az Újszövetség sokat vitatott mítoszتانításának gondolatát. Célja, hogy a Szentírás mitologikus világképének elvetésével elősegítse a ma is nekünk szóló üzenet, a *kériügm*a meghallását. Bultmann a hamis botrányt – a mítoszban való megütközést – akarja eltávolítani, és a modern embert a valódi botrány, a kereszt

beszéde elé állítani, és így döntésre felszólítani. Bultmann azt bizonyítja, hogy a mitológiátlanítás nem saját találmánya, hiszen az már ott van az Újszövetségben, amikor az elveti a zsidó eszkatologikus reményeket, s a hit maga is igényli, hogy világnézetektől megszabaduljon.

Az 1950-ben írt, „A hermeneutika problémája” című tanulmányában Bultmann tovább finomítja Schleiermacher és Dilthey filozófiai hermeneutikáját. Az ő kérdéseik – „Hogyan tudom a megértést megérteni?”, illetve „Hogyan tudom az egyént a szövegek megértése által megérteni?” – Bultmann-nál azért módosulnak, mert szerinte nincs „objektív tudás”, „semleges megértés”. Bultmann hangsúlyozza, hogy az értelmezés nem a szerző iránt érzett empátia, mint ahogy Dilthey mondta, hanem a kérdező érdeke és előzetes megértése miatt lehetséges. Rámutat, hogy a megértés a téma iránt orientálódik, s a kérdés megformálása is csak előzetes megértés alapján lehetséges. Dilthey-jal szemben nem a szerző és az értelmező „közös embersége”, hanem „közös történetisége” lesz a meghatározó. Mindkettő a történetiségben létezik, s mindkettőnek a tárgyjal van kapcsolata. A megértés és az interpretáció mindig egy kérdés felé irányul, nincs előfeltevések nélküli megértés, azt mindig a téma előzetes megértése irányítja. Az előfeltevés azt jelenti, hogy az értelmezőnek saját életében már kapcsolata volt a témával, ahogyan a fordítást is az teszi lehetővé, hogy a szerzőnek és a fordítónak a témával való közös, belső kapcsolata van. Az értelmezés továbbra is körben mozog: egy művet a kor alapján, a kort a mű alapján tudom megérteni. A hiteles megértés a különféle vélemények konfliktusából jöhet létre. Objektív értelmezés nem lehetséges, ezért az értelmező személyiségét abszurd dolog elfojtani: Bultmann számára a legszubjektívebb értelmezés a leginkább objektív. A szöveg csak azoknak válaszol, akiket létük kérdése izgat.

A hermeneutika problémájáról szóló tanulmányában Bultmann csak a befejező részben érinti a teológiát, s itt a felvilágosodásnak azt a gondolatát eleveníti fel, hogy a bibliai szövegek megértésénél is ugyanazok a feltételek érvényesek, mint az irodalmi szövegek esetében. Az értelmező feladata, hogy megszólaltassa az Írást. Ha Isten léteire vonatozik a kérdés, akkor a kérdés az emberről is szól.

A bultmanni program meghaladása az új hermeneutikában (Fuchs és Ebeling)

Említettük az előbb, hogy Bultmann Heideggernek a korai munkáiban megjelenő, az autentikus, illetve nem autentikus létről szóló kategóriáit építette be teológiájába. Már nem figyelt azonban arra a Heideggerre, aki később a költészet (Hölderlín) és általában a nyelv felé fordult. Gadamer-nél láttuk, hogy a filozófiai hermeneutika felismerte és kidolgozta a lét nyelvhez való kötöttségének gondolatát. Erre a feladatra az „új hermeneutika” képviselői, Ernst Fuchs (1903–1983) és Gerhard Ebeling (1912–2001) vállalkoztak. Számukra a teológia alapvetően hermeneutikai tudó-

mány. Fuchs Marburgban, Ebeling Zürichben alapított hermeneutikai intézetet. Mindketten Bultmann tanítványai voltak Marburgban, mesterük tanítását azonban mindketten tudatosan meghaladták. Bultmann Heidegger új felismeréseivel már nem tudott mit kezdeni, számára a *kériügma* nyelven kívüli valóság maradt. Heidegger óta a hermeneutika feladata az, hogy megtaláljuk az autentikus, tiszta nyelvet. Míg Bultmann kérdése az volt, hogy az ember miképpen tud autenticitást elérni az életében, Fuchs számára a kérdés az, hogy az ember miképpen tud figyelni a létezés zavartalan nyelvére. A nyelv a létezés eseménye, amely egyszerre elrejt és kinyilatkoztatja a létezést. Fuchs az eredeti, autentikus nyelvet a Jézus által hirdetett és használt „szeretetlen nyelvben” fedezi fel. A hermeneutika feladata pedig az, hogy megtanítsa nekünk, miként kell meghallani ezt a nyelvet, s a hermeneutika így a „hit nyelvtana” lesz. Fuchsnál a hermeneutika kérdése, hogy miképpen hallgatunk az isteni nyelvre. Az Újszövetség segít abban, hogy újra felfedezzük ezt.

Az Újszövetség – írja Fuchs – hermeneutikai kézikönyv. A hit hermeneutikáját tanítja nekünk, röviden: a hit nyelvét; arra buzdít, hogy próbáljuk ki ezt a nyelvet mi magunk, hogy megismerkedjünk Istennel (FUCHS 1964, 144. o.).

Istennel a „nyelveseményben”, a *Sprachereignis*ben találkozhatunk. Lényeges meg-látás Fuchs részéről, hogy az interpretáció normája az igehirdetés. A szöveget akkor interpretáljuk igazán, ha Istent hirdetjük: hagyjuk, hogy a szöveg megszólítson és vezessen bennünket. Fuchsnál Bultmann mellett Barth hatását is felfedezhetjük, jóllehet Fuchs nem osztja Barth filozófiaellenességét, de ő is azt mondja, hogy meg kell hallani Isten szavát, az isteni nyelvet tanulni kell, hiszen a hermeneutika a „hit nyelvtana”. Az értelmezés és közvetítés feladatát elsősorban nem a korszerűre való „fordítás”, hanem inkább a mindig újat és meglepetést tartogató „nyelvtanulás” metaforájával próbáltam magam is leírni (FABINY 1981, 74. o.).

Gerhard Ebelinget nem csupán a nyelv (*Sprache*), hanem a szó (*Wort*), az emberi szó és az isteni ige kapcsolata foglalkoztatja. Számára a teológia alapvetően és mindenekelőtt hermeneutikai tudomány, s ez nemcsak általában igaz, hanem minden egyes teológiai diszciplína hermeneutikai beágyazottságú, kezdve természetesen a bibliikumoktól a dogmatikán át az egyháztörténetig vagy akár a liturgikáig. Az „Isten szava és a hermeneutika” című 1959-es tanulmányában fogalmazza meg: „a hermeneutika a szó tana, a teológiai hermeneutika Isten igéjének a tana” (EBELING 1995, 27. o.). Kiindulása az, hogy az írást, a szöveget nem lehet egyszerűen Isten igéjének tekinteni, hiszen az írást egyszerre megelőzi és követi is a beszéd. Az írás eredetileg igehirdetés (cselekedet) volt, s természete igényli, hogy ismét azzá váljon. Azok, akik automatikusan azonosítják Isten igéjét a Szentírással, nem figyelnek eléggé a *proklamáció* természetére. A szónak az igehirdetésen keresztül történésé kell válnia. A hermeneutika tárgya tehát a szótörténet vagy beszédesemény. Ahol a szó „helyesen” történik, ott megvilágosodik a létezés. A szavak helyes használata révén nyílik ki számunkra Isten szava, amely cselekszik, amely az embert követésre szólítja és hívóvé teszi. A szónak, az ige közvetítőjének, hirdetőjének azt kell elősegítenie, hogy a szöveg ismét Isten igéjévé váljon.

Ebeling abból indul ki, hogy napjainkban Isten és szó eltávolodott egymástól. A szó nélküli Isten és az Isten nélküli szó csendet eredményez, a kérdésről tehát nem is lehetne beszélni. Egykor a kettő közötti kapcsolat nagyon közeli volt, hiszen maga az Isten volt a szó (Jn 1,1). Ma a nyelvmérgezettség állapotában vagyunk, de nem azért, mert az Isten szó eltűnt a nyelvünkéből, hanem azért, mert elfekélyesedett. Az Istenről való beszéd elveszítette autentikusságát, felhígult, üres, erőtlen fecsegéssé vált. Ebeling kérdése az, hogy lehet-e ma hitelesen beszélni Istenről. A hallgatás nem elégséges, mivel nemcsak az mérgezi nyelvünket, ha felelőtlenül beszélünk Istenről, hanem az is, ha felelőtlenül nem beszélünk róla. A mai ember paradox életérzése, hogy Istenről beszélnie kell, de mégsem tud. Az Isten szó kapcsán arról szól, hogy a hagyományos felfogás a szó jelölő funkciójára, a *significatióra* tette a hangsúlyt. Ebeling szerint a szavak és a beszéd időben hangzanak el, vagyis mindenekelőtt időben zajló események. A szó tehát esemény és cselekedet, amely egy szituációra válaszol. A „válaszolhatóság” sokkal fontosabb funkciója a szavaknak, mint a *significatio*. Az igaz szónak gyógyító, a hamis szónak romboló ereje van. Az igaz szó a távolit közel hozza, megnyitja a jövőt, feltárja a valóságot, szabaddá tesz. Hazudni csak az ember tud, a hazugság a szabadság visszaszerzésének perverz módja. Ebeling számára az Isten szó az ember alapvető szituációja, pontosabban válasz az alapvető emberi szituációra. Isten nemcsak az ember szituációja, hanem a valóság misztériuma is, s ez a valóság megszólítja az embert. Az Isten szó jelentése nem választható el az Isten szavától, csak az Isten szava (igéje) jogosít fel bennünket arra, hogy az Isten szóról beszéljünk. Ebeling rámutat, hogy az Ó- és Újszövetségben Isten szava sohasem válik idejétmülttá, mivel lényege és természete, hogy önmagán mindig túlmutat, s mindig képes arra, hogy egy új szituációban önmagát megújítsa, s ezáltal képes mindig új világot feltárni. Isten szava (igéje) azt igényli, hogy nyitott legyek, és hallgassak rá. Ha hallgatok, akkor Isten szava megszólít és megragad azzal a céllal, hogy igazzá tegyen (EBELING 1995, 27. o.).

Ebeling Lutherben – munkái révén – az új hermeneutika előfutárát ismerte fel. Luther „hermeneutikai forradalma” az volt, hogy a jelekről és a szignifikációról alkotott középkori nézetekkel szemben felismerte a „szóeseményben” manifesztálódó nyelv jelentőségét, ezért fő célja nem Isten verbális leírása volt, hanem az, hogy feltárja az embernek Isten előtti létezését (EBELING 1964, 44–45. o.).

Az irodalomtudomány hatása a teológiára

A teológia tudománya mindig valamelyik profán tudomány paradigmáját vette igénybe: a középkorban a filozófiáét, az újkorban a történettudományét, s újabban a szöveg- és az irodalomtudományok paradigmája iránt mutatkozik érdeklődés.

A teológiai tudományok alapját a bibliikumok jelentik, s a bibliatudomány és az irodalomtudomány közötti kapcsolat kézenfekvő, hiszen mindkettő tex-

tológiával: szövegek kiadásával, értelmezésével, fordításával foglalkozik. Amíg a bibliai hermeneutika a Szentírás értelmezése, addig az irodalmi hermeneutika Peter Szondi megfogalmazásában „az irodalmi művek értelmezésének, interpretációjának tana” (SZONDI 1996, 5. o.). A szakrális és a szekuláris szöveg közötti egyik különbség Robert Detweiler szerint az, hogy az előbbi általában életet átalakító erővel bír, és önmaga körül közösséget teremtve ezt az erőt nemzedékről nemzedékre továbbadja (DETWEILER 1985, 213–230. o.).

Jól illusztrálja a bibliaértelmezés „történelmi korszaka” utáni „irodalmi korszak” beköszöntését a neves katolikus *The Jerome Biblical Commentary* 1968-as és 1990-es kiadásai közötti különbség. A kiváló újszövetséges, Raymond Brown (1928–1998) által szerkesztett kézikönyv első kiadásában még csak az új hermeneutikáról volt szó, a másodikban már a strukturalizmus, a dekonstrukció, az olvasóközpontú elmélet, a retorikakritika, a kánonkritika és a narratív kritika is helyet kapott (BROWN–SCHNEIDERS 1990, 1146–1165. o.).

Az egyes irányok ismertetése a *Szóra bírni az Írást* című kiadványban magyarul is olvasható (FABINY 1994). A történelmi és az irodalmi megközelítések közötti alapvető különbség, hogy az előbbi diakronikus, vagyis a szöveg kialakulásának folyamatát kutatja; az utóbbi viszont szinkronikus, mert nem azzal a folyamattal foglalkozik, ahogyan egy szöveg létrejött, hanem kiindulási alapként tekint a rendelkezésre álló szövegre, amely nem egyszerűen az értelmezés tárgya, hanem partner a dialógus folyamatában. Némileg leegyszerűsítve úgy fogalmazhatunk, hogy a történetkritikai módszerek szerzőközpontúak, míg az irodalmi megközelítések szöveg- és olvasóorientáltak.

Szövegorientáltság

Az irodalomtudományban a korábbi, hagyományos módszereket: az életrajzot, a történelmi háttérrel kutató megközelítéseket a 20. század első felében váltották fel a szöveg öntörvényűségét valló irányzatok, úgymint az orosz formalizmus, a francia strukturalizmus és nem utolsósorban az angol-amerikai új kritika. Az irodalmi szövegek szövegszerűségét, irodalmiságát, benső koherenciáját, az elbeszélés mikéntjét, retorikáját, a költészet és a drámairodalom sajátosságait hangsúlyozták.

Teológusok számára az első inspirációt Erich Auerbach *Mimézis* című könyve adta, amely németül 1946-ban, angolul 1953-ban jelent meg. Irodalmi és bibliai szövegek párhuzamos elemzése – az *Odüsszeia*, valamint Ábrahám és Izsák története a Genézisből – a bibliai valóságábrázolás mikéntjére világított rá. Amos N. Wilder 1964-ben tette közzé *Early Christian Rhetoric – The Language of the Gospel* (Korai keresztény retorika – Az evangélium nyelve) című könyvét, amelyben az egyes bibliai irodalmi műfajok: az elbeszélés, a példázat, a költészet formáiban a „nyelvesemény” megvalósulását mutatta ki. Hasonló jelentőségű volt Robert Funk *Language, Hermeneutic and the Word of God* (Nyelv, hermeneutika és Isten ígéje) című 1966-os munkája, amely Wilder könyvével együtt inspirálta a jézusi példázatok

további kutatását. 1974-ben jelent meg Hans Frei *The Eclipse of Biblical Narrative* (A bibliai elbeszélés elhalványodása) című munkája, amely ahhoz a teológiai felismeréshez vezetett, hogy míg a 18. század előtti olvasó szemében a tartalom általában a szöveg által közvetített valóság volt, addig a 18. századtól a tartalom a szöveg mögötti valóságra vonatkozott. Frei munkássága nagy lökést adott a narratív teológiának. A következő évtizedekben sorra jelentek meg zsidó és keresztény háttérből származó irodalomtudósok Bibliáról szóló munkái. Az előbbieik közül Robert Alter vagy Meir Sternberg, az utóbbiak közül Frank Kermode vagy Northrop Frye nevét említhetjük meg, akik a bibliai elbeszélés formáit és a bibliai metaforikus nyelv természetét egyaránt kutatták.

Az irodalomtudományi módszerekkel párhuzamos az amerikai Ószövetség-kutató, Brevard Childs kánonhermeneutikai módszere, amely a történetkritika egyoldalúságával szemben nem a szöveg mögötti „valóságot”, nem is elsősorban a szöveg létrejöttének történeti körülményeit kutatja, hanem annak végső formáját, a kánont, amely sajátos hermeneutikai konstrukció: a kanonizálódás folyamatában ugyanis általában reaktualizálódnak a szövegek. Childs, aki módszerével egy új bibliai teológia kidolgozását kísérel meg, azt is hangsúlyozza, hogy az irodalmi megközelítés felszabadít abból a bénultságból, amely a „hit és történelem” körüli végtelen vitákból származott a II. világháborút követő évtizedekben (CHILDs 1992, 20. o.). A kánonhermeneutika a szövegek értelmezését elválaszthatatlannak tartja a szöveget olvasó, aktualizáló konfesszionális közösség életének tanulmányozásától.

Olvasóközpontúság

Paul Ricoeur, aki a fenomenológiai hermeneutikát a vallási szövegekre is kiterjesztette, azt írja, hogy a szöveg munka, amely aktualizálja a beszédet, az interpretáció pedig olyan, mint egy zenei partitúra megszólaltatása. Az írott szöveg természete, hogy olvasásért kiált. Központi kérdés az appropriáció: a szöveg értelmezésének azzal kell végződnie, hogy az olvasó önmagát értelmezi. Az olvasás a szöveg rendeltetésének beteljesedése (RICOEUR 1986, 233–245. o.).

A 20. század közepén Hans Robert Jauss úgy látja, hogy az irodalomtudomány válságba került, hiszen hatalmas szakadék keletkezett a hagyományos historizmus és az újabb esztétikai-formalista megközelítések között. Az esztéták számára a régi típusú irodalomtörténet hitelét veszítette, a historikusok pedig nem követik az újabb elméleti-esztétikai megközelítéseket. Jauss az új típusú irodalomtörténetben látja az „irodalomtudomány provokálását”. Gadamer alapján vallja, hogy nincs megértés alkalmazás nélkül. Híres tézise az új típusú irodalomelméletet befogadás- és hatás-esztétikára kívánja alapozni: az irodalom történetisége nem az „irodalmi tények” utólag létrehozott összefüggésén alapszik, hanem az irodalmi mű előzetes olvasói befogadásán. Az irodalmi szöveg megértéséhez tehát hozzátartozik a szöveg hatásának tanulmányozása. Az olvasás és annak története elengedhetetlen a szöveg megértéséhez. Ezzel Jauss rehabilitálja a strukturalizmus által elvetett irodalomtörténetet. Míg

a strukturalizmus számára a szöveg a végeredmény volt, addig a recepcióesztétika számára a szöveg csak kiindulás, azt mint egy partitúrát értelmezni kell, az olvasással kell betölteni (JAUSS 1981, 1–2., 188–207. o.). Jauss konstanzi kollégája, Wolfgang Iser is azt hangsúlyozta, hogy az olvasás aktus, cselekedet, s a szerző a szövegben bizonyos stratégiákat alkalmaz: a szövegbe beépít egy szerzőt és egy belegendolt olvasót, akik részt vesznek a szöveg kommunikációjának játékában. Minden szerző hézagokat hagy a szövegben, s az olvasással és értelmezéssel ezeket kell betölteni.

Ulrich Körtner (1957–) bécsi rendszeres teológus a befogadásesztétika elméletét a Biblia olvasására alkalmazza:

„A hit a bibliai szövegek olyan megértése, amely által az olvasó nemcsak belekerül a szövegbe, hogy azt teljessé tegye, hanem amely által ő maga is megváltozik, mivel megtanulja magát másként megérteni, és így megtanul másként élni.” (KÖRTNER 1999, 50. o.)

Az irodalmi megközelítés az inspiráció tanításához való visszatérést is jelenti, igaz, az inspiráció egy új értelmezésében: „Befogadásesztétikai alapokon állva a rekonstrukció az ihletett olvasóról szóló tant eredményezi” (KÖRTNER 1999, 87. o.). Körtner szerint a Szentírás implikált olvasója az „Isten lelkétől inspirált olvasó”.

A befogadásesztétika az ihletettségen túl a hermeneutikatörténet megalapozását is adhatja. Jauss művének címére utalva talán így is fogalmazhatunk: „A hermeneutikatörténet mint a teológia provokációja.” Ulrich Luz (1938–) svájci Újszövetség-kutató Máté evangéliumáról többkötetes kommentárt adott közre, s ebben már tudatosan alkalmazza a hatástörténeti kutatásokat. Luz Gadamer alapján a megértés „holisztikus” természetéről ír (LUZ 1996, 16–19. o.). A szövegeket azért nem lehet objektív, semleges elemzésnek alávetni, mert a bibliai szövegeknek sajátos ereje és termékenysége van, a történelem folyamán új helyzetben új jelentéseket, új gyümölcsöket teremnek. Ha a szöveg egy forráshoz hasonlítható, akkor annak hatástörténete a folyó. „Mi magunk is a Biblia hatástörténetének vagyunk a termékei” – írja Luz (uo. 26–27. o.).

Ez a felismerés Luzot az egyház klasszikus hermeneutikájának újraértékeléséhez vezeti. Míg a történetkritika számára az értelmezéstörténet és a hagyomány a szöveg jelentése szempontjából nemcsak redundáns volt, hanem egyenesen káros is, hiszen az eredeti jelentésről le kellett hántani az évszázadok alatt ráakódott értelmezési rétegeket, addig Luz a hatástörténetet vagy az értelmezéstörténetet a szöveg természetes velejárójának tartja.

Hasonlóan gondolkodik a Duke Egyetem reformációt kutató egyháztörténész professzora, David C. Steinmetz is, aki a teológia és az exegézis kapcsolatáról tíz tézist állított fel (STEINMETZ 1994, 5. o.):

1. Egy bibliai szöveg jelentése túlmutat a szerző eredeti szándékán.
2. A bibliai hagyományban nem feltétlenül a legősibb réteg bír a legnagyobb tekintéllyel.

3. Az egyház számára azért fontos az Ószövetség, mert a történelemben Isten népe folyamatosan van jelen, s a kontinuitás annak ellenére is fennáll, hogy Izrael és az egyház között diszkontinuitás is tapasztalható.

4. Az Ószövetség hermeneutikai kulcs, amely az Újszövetség jelentését megnyitja. Nélküle az Újszövetséget félreértjük.

5. A keresztény értelmező és a bibliai szöveg között nem az emberi tapasztalat, hanem az egyház közvetít.

6. A bibliai szöveg központi üzenete az evangélium és nem a törvény.

7. Ha a törvény és az evangélium közti feszültséget elveszítjük, akkor a törvényt és az evangéliumot is elveszítjük.

8. Ha az egyház a szerző eredeti szándékára korlátozza az igehirdetést, akkor el kell vetnie az Ószövetséget mint csupán zsidó könyvet.

9. Ha az egyház a bibliai hagyomány legősibb rétegére mint a legnagyobb tekintéllyel bíró rétegre alapozza az igehirdetést, akkor többé nem prédikálhat az Újszövetségből.

10. A Szentírás értelmezéséhez nélkülözhetetlen segítség az egyház írásmagyarázati hagyományának ismerete.

Máshol ezt írja:

„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 exegetikai folyamat első lépése, nem pedig a végső.” (STEINMETZ, 1994, 18. o.)

A hatástörténeten alapuló hermeneutikatörténeti kutatás jelentősége abban áll, hogy jelenvalóvá teszi a múltat, megteremti a közösséget a múltban élt hívőkkel.

Összefoglalva elmondhatjuk: az irodalmi hermeneutikai módszerek csak látszatra állnak távol a teológia érdekeitől, valójában azonban mindhárom itt felsorolt, az irodalomtudományi látásmódtól áthatott irányban: a childsi kánonhermeneutikában, az olvasóra alapozott körtneri inspirációfelfogásban, valamint a luzi és steinmetzi hatástörténeti megközelítésben azt láthatjuk, hogy a hermeneutika elvezet a közönséghez, nevezetesen az „interpretáló”, még közelebb – Walter Ong kifejezésével élve – az „orális-textuális értelmező közösséghez” (ONG 1987, 7–26. o.), az egyházhoz. A hermeneutika és az ekkleziológia tehát összefügg. A kánonkritikával, az újradefiniált inspirációs szemlélettel és végül a hermeneutikatörténettel rehabilitáljuk az újkori protestáns teológiában némileg háttérbe szorult egyházat, s megerősítjük azt a tézist, hogy a teológia az egyház tudománya.

A keresztény hermeneutika körvonalai

Beszédmód

A keresztény hermeneutika mindenekelőtt beszédmódot jelent. Hermeneutikáról lényegében hermeneutikai módon szabad csak beszélnünk. A tudományos kérdések tárgyalása sem lehet száraz és objektív, a tudományról szóló tudományos beszédnek is megszólító, kéri-gmatikus erővel kell megnyilvánulnia. Az analitikus beszédmódot a kreatív értelmezésnek kell felváltania. Az értelmezés bábáskodás, a szöveg életre hívása, vagy zenei hasonlattal élve: a partitúra megszólaltatása. Nem a szerző, az értelmező gondolatai fontosak, hanem az, hogy felhangozzék maga az értelmezett szöveg, ami a bibliai szövegtől a Biblia hatását sugárzó szövegekig terjedhet.

Kérdés és újrafogalmazás

A hermeneutika egyik célja: zárt eszmerendszereket, meggyőződéseket kinyitni, gondolkodásra készíteni, kérdezni, párbeszédet folytatni. Mindig új és friss módon kell az egyszer már kiérlelt, de talán már elerőtlenedett, más esetben talán még ki sem forrott gondolatokat újrafogalmazni, továbbgondolni. A hermeneutikus gondolkodás lényege éppen a reaktualizálás. A keresztény hermeneutika: keresztény értelmezéstudomány. Az összetett szó első fele – mondhatnánk – tudománytalan, hiszen az „értelmezés” már magában hordozza a sokféleséget, a nézőpontok sokaságát, alkalmasint konfliktusát. Különösen a recepcióesztétika, az olvasóközpontú megközelítések korában válik megkérdőjelezhetővé az „egy igaz jelentés” merev, dogmatikus gondolata. A parttalan relativizmussal szemben nem árt E. D. Hirschnek az „érvényes értelmezésről” vallott gondolatait is újra felidézniük (HIRSCH 1967).

Szemléletmód

Amint Leonhard Goppelt a tipológiát Rudolf Bultmann-nal szemben nem „hermeneutikai módszerként”, hanem „lelki látásmódként” (*pneumatische Betrachtungsweise*) definiálta, Northrop Frye pedig „gondolkodásmódnak” (*mode of thought*) nevezte, ez a keresztény hermeneutikára is igaznak tűnik. A keresztény hermeneutika is gondolkodásmód, szemléletmód. A keresztény hermeneutika esetében nem csupán a hívő ember értelmez, hiszen valóban nincs egységes értelmezés még hívő emberek között sem. A színes különbözőségben is van azonosság, állandóság: a Bibliára alapozott tanúságtétel, az „igaz beszéd”. Valamiképpen ennek a „rugójára” jár az értelmező agya, gondolkodása. Bátran nevezhetjük a keresztény hermeneutikát biblikus vagy akár tipologikus hermeneutikának is. A keresztény hermeneutika az egyetemes keresztény hagyomány által mindig is vállalt s a reformáció által újra felfedezett hit analógiájában olvassa, értelmezi és teremti újra a szakrális és a szekuláris szövegeket.

Ugyanakkor semmi sem áll távolabb a keresztény hermeneutikától, mint az, hogy világi, világirodalmi szövegek kegyes és vallásos olvasatát adja. Az viszont

igaz, hogy bármilyen szöveg értelmezésekor fenntartja, ha csak implicit módon is, a keresztény szövegek – mindenekelőtt a keresztény Biblia – érvényességét, s ha lehetőség adódik rá, akkor az intertextualitás jegyében dialógust kezdeményez a szövegkorpuszok között.

Történés

A keresztény hermeneutika, amennyiben azt jól művelik, történés. Ahogy Frye szerint Isten sem főnév, hanem ige, ahogy Ebeling szerint az ige hirdetés is szóesemény, s az egyháztörténelem is ott zajlik, ahol Isten ígését értelmezik, ugyanúgy a keresztény hermeneutika is történés. Egy szöveg, legyen az szakrális vagy szekuláris, viszonyba kerül a keresztény szövegkorpusszal, s a találkozás az olvasó vagy a hallgató közönség számára megszólító erővel bír.

A keresztény hermeneutika az értelmezett szöveget – a szupertextust – direkt vagy indirekt módon az architextussal, a keresztény Szentírással ütközteti, s e találkozásból születik meg az a jelentés, amely ideális esetben megszólítja az olvasót vagy a hallgatót.

Korrektívum

A keresztény hermeneutika nem egy a tudományok között, hanem „átjárja” azokat, s mindenekelőtt „korrektívum” a teológiai tudományok számára, ugyanúgy, ahogyan Vajta Vilmos szerint a lutheri teológia is eredetileg korrektívum volt. A korrektívum igazítás: a lutheri teológia a 16. században a keresztény teológiát kívánta helyreigazítani. A baj akkor kezdődik, ha a korrektívum normatívummá, azaz szabályozássá válik. Az önállósodott, megmerevedett korrektívum, mint a pápizmus, a lutheranizmus, a kálvinizmus Kierkegaard szerint a legrafináltabb elvilágiasodás és pogányság. Ezért a keresztény hermeneutika a teológiai tudományok között ilyen értelemben korrektívum, amely megóvhatja a teológiai tudományokat attól, hogy felolvadjanak szalonképesebb e világi gazdáikban, mint a történelemtudomány, a nyelvészet, az ókortudomány, a zenetudomány stb. Tehát ha a keresztény hermeneutika normatívummá válik, önmagát ássa alá és árulja el. A keresztény hermeneutikának mindig emlékeznie kell arra, hogy a megértés kulcsa, a *davis*, ahogyan a régiek mondták, sosem lehet öncélú. Jézus szavai ma is figyelmeztető korrektívumként szolgálnak minden hermeneuta számára: „*Jaj nektek, törvénytudók, mert magatokhoz vettétek az ismeret kulcsát: ti nem mentetek be, és azokat is megakadályoztatok, akik be akartak menni.*” (Lk 11,52; Károli-ford.) Ha viszont a keresztény hermeneutika a maga kérdésfelvéseivel provokál, nyugtalanít, akkor talán meghív bennünket, hogy „bemenjünk”, és a megtalált szóról való tanúságtételt cselekedjük. Így a keresztény hermeneutika segítheti a teológiát is, hogy merev és száraz diszciplína helyett élő, izgalmas, gondolatébresztő és felelősségteljes tudomány lehessen.

Bibliográfia

- BRECK, John: *The Power of the Word in the Worshipping Church*. St. Vladimir Seminary Press, New York, 1986.
- BROWN, R. E. – SCHNEIDERS, S. M.: Hermeneutics. In: *New Jerome Biblical Commentary*. Vol. 2. Szerk. Brown, Raymond E. – Fitzmyer, Joseph A. – Murphy, Roland E. Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1990. 1146–1165. o.
- BULTMANN, Karl Rudolf: A hermeneutika problémája. *Medvetánc*, 1986/1–2. 27–46. o.
- BURNETT, Richard E.: *Karl Barth's Theological Exegesis. The Hermeneutical Principles of the Römerbrief Period*. Eerdmans, Grand Rapids, 2004.
- BURROWS, M. S. – ROEM, P. (szerk.): *Biblical Hermeneutics in Historical Perspective. Studies in Honour of Karlfried Froehlich on His Sixtieth Birthday*. Eerdmans, Grand Rapids, 1991.
- BÜHLER, P. – KARAKASH, C. (szerk.): *Quand interpréter c'est changer. Pragmatique et lectures de la Parole*. Labor et Fides, Genève, 1995.
- CHILDS, Brevard S.: *Biblical Theology of the Old and New Testaments*. SCM Press Ltd., London, 1992.
- DAVIES, E. – HAYS, R. B. (szerk.): *The Art of Reading Scripture*. Eerdmans, Grand Rapids, 2003.
- DETWEILER, Robert: What is a Sacred Text? *Semeia*, 31 (1985). 213–230. o.
- EBELING, Gerhard: *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*. Kaiser Verlag, München, 1942. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1962.
- EBELING, Gerhard: *Isten és szó*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1995. /Hermeneutikai Füzetek 7./
- EBELING, Gerhard: *Luther. Bevezetés a reformátor gondolkodásába*. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1997. /Magyar Luther Könyvek 6./
- EBELING, Gerhard: The New Hermeneutics and the Early Luther. *Theology Today*, 21 (1964).
- FABINY Tibor (szerk.): *A hermeneutika elmélete*. JATEPress, Szeged, 1998 (1987). /Ikonológia és műértelmezés 3./
- FABINY Tibor: *A keresztény hermeneutika kérdései és története*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1998.
- FABINY Tibor (szerk.): *A tipológiai szimbolizmus*. JATEPress, Szeged, 1998 (1988). /Ikonológia és műértelmezés 4./
- FABINY Tibor (szerk.): *Literary Criticism and Biblical Hermeneutics*. JATE, Szeged, 1992.
- FABINY Tibor: *Szóra bírni az Írást. Irodalomkritikai irányok lehetőségei a Biblia értelmezésében. Hat tanulmány. Hozzászólások és vita*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1994. /Hermeneutikai Füzetek 3./
- FABINY Tibor: Teremtés és evolúció. *Diakonia*, 1981/2.
- FABINY Tibor: *The Lion and the Lamb. Figuralism and Fulfilment in the Bible, Art and Literature*. Macmillan – St Martin's Press, London – New York, 1992.
- FREI, Hans: *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. Yale University Press, New Haven, 1974.
- FROELICH, Karlfried: *Biblical Interpretation in the Early Church*. Fortress Press, Philadelphia, 1984.
- FUCHS, Ernst: The New Testament and the Hermeneutical Problem. In: *The New Hermeneutic*. Szerk. Robinson, James M. – Cobb, John B. Harper and Row, New York, 1964.

- GRANT, R. – TRACY, D.: *A Short History of the Interpretation of the Bible*. Fortress Press, Philadelphia, 1985.
- HARRISVILLE, R. A. – SUNDBERG, W.: *The Bible in Modern Culture. Baruch Spinoza to Brevard Childs*. Eerdmans, Grand Rapids, 1995.
- HIRSCH, E. D., Jr.: *Validity in Interpretation*. Yale University Press, New Haven – London, 1967. Magyarul in: Fabiny Tibor (szerk.): *A hermeneutika elmélete*. JATEPress, Szeged, 1998, 251–342. o. /Ikonológia és Műértelmezés 3./
- JAUSS, Hans Robert: Az irodalmi hermeneutika elhatárolásához. *Helikon*, 1981/1–2. 188–207. o.
- JEANROND, Werner: *Theological Hermeneutics. Development and Significance*. Macmillan, London, 1991.
- KLEMM, David: *Hermeneutical Inquiry*. Vol. 1–2. Scholars Press, Atlanta, 1986.
- KÖRTNER, Ulrich: *Az ihletett olvasó. A bibliai hermeneutika fő aspektusai*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1999. /Hermeneutikai Füzetek 19./
- LUZ, Ulrich: *Evangélium és hatástörténet. A Máté-evangélium értelmezése a történelemben*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1996. /Hermeneutikai Füzetek 8./
- MARGERIE, Bertrand de: *An Introduction to the History of Exegesis*. Vol. 1. *The Greek Fathers*. St. Bede's Publications, Petersham, MA, 1993.
- MAYORDOMO, M. (szerk.): *Die Prägende Kraft der Texte. Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments. Ein Symposium zu Ehren von Ulrich Luz*. Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart, 2005. /Stuttgarter Bibelstudien 199./
- ONG, Walter: Text as Interpretation. *Mark and After. Semeia*, 39 (1987). 7–26. o. Magyarul: A szöveg mint interpretáció. In: *Szöveliség és írásbeliség. A kommunikációs technológiák története Homérosztól Heideggerig*. Szerk. Nyíri Kristóf – Szécsi Gábor. Áron Kiadó, Budapest, 1998. 143–166. o.
- RICOEUR, Paul: Vallás, ateizmus, hit. *Egyház és világ*, 1991. nov. 20. 4–20. o.
- RICOEUR, Paul: What is a Text? In: David Klemm (szerk.): *Hermeneutical Inquiry*. Atlanta, 1986. 233–245. o.
- STEINMETZ, David C.: A prekritikai írásmagyarázat elsődlegessége. In: *Paradigmaváltások a Biblia értelmezésében*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1994. 6–20. o. /Hermeneutikai Füzetek 1./
- STEINMETZ, David C.: Teológia és egzegézis. Tíz tézis. In: *Paradigmaváltások a Biblia értelmezésében*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1994. 5. o. /Hermeneutikai Füzetek 1./
- SZONDI, Peter: *Bevezetés az irodalmi hermeneutikába*. T-Twins Kiadó, Budapest, 1996.
- TÖKÉS István: *A bibliai hermeneutika története*. Kolozsvár, 1985.
- YOUNG, Frances: *Biblical Exegesis and The Formation of Christian Culture*. Cambridge University Press, 1997.
- WATSON, Francis: *The Open Text. New Directions for Biblical Studies?* SCM Ltd, London, 1993.
- WEBSTER, John (szerk.): *The Cambridge Companion to Karl Barth*. Cambridge University Press, 2000.
- WEBSTER, John: *Holy Scripture. A Dogmatic Sketch*. Cambridge University Press, 2003.
- WEDER, Hans: *Neutestamentliche Hermeneutik*. Zürich, 1984.

A KERESZTÉNY HERMENEUTIKA ÉS A TEOLÓGIAI ÉRTELMEZÉS PARADIGMÁJA

Szép számmal vannak olyan tudományos munkák, amelyeknek címében a „teológiai hermeneutika”, „bibliai hermeneutika”, „ószövetségi hermeneutika”, „új-szövetségi hermeneutika” kifejezés található. A külföldi szakirodalomban feltűnő gyakorisággal találkozunk a hermeneutika felekezeti megközelítésével is: olyan kézikönyvekkel, mint „ortodox hermeneutika”, „katolikus hermeneutika”, „lutheránus hermeneutika”, „református hermeneutika”, ám alig olyannal, amelyikben a „keresztény hermeneutika” kifejezés olvasható (FABINY 1998).

A hermeneutika az értelmezés művészete és tudománya. Noha a kifejezést csak a 17. századtól használják, hermeneutika mindig is létezett. A nagy egyházatyák, mint Órigenész, Szent Ágoston vagy a reformátorok is írtak a Biblia ihletettségéről és értelmezéséről, még ha ezt nem is nevezték hermeneutikának.

A keresztény hermeneutika „szintjei”

A „szó” mint hermeneutika

Ha valljuk, hogy „kezdetben volt a szó”, a *logosz*, akkor azt kell mondanunk, hogy a szóbeliség, az oralitás megelőzte az írásbeliséget. Gerhard Ebeling (1912–2001) az „Isten szava és a hermeneutika” című 1959-es tanulmányában fogalmazza meg: „a hermeneutika a szó tana, a teológiai hermeneutika Isten igéjének a tana” (EBELING 1995, 27. o.). Láttuk (lásd az előző tanulmányt), hogy az írás eredetileg igehirdetés (cselekedet) volt, s természete igényli azt, hogy ismét azzá váljon. A szónak az igehirdetésen keresztül történésé kell válnia. A hermeneutika tárgya tehát a szótörténet vagy a beszédesemény.

Az *Isten és szóban* Ebeling azt írja, hogy a szó nem csupán az értelmezés tárgya, hanem a szónak magának hermeneutikai funkciója van: a szó nyitja meg a megértést. A hagyományos nyelvszemlélet azt képviselte, hogy a szavak jelölnek valamit; az ebelingi hermeneutikában a szó, azaz az ige cselekszik: az embert hívővé akarja tenni, az Isten igéjévé vált szó vagy szöveg *coram Deo*, azaz Isten elé állítja az embert.

Érvényes ez az Újszövetségre is. Jézus csak előszóban: példázatokkal és cselekedetekkel tanított és prédikált, s az első evangélisták értelmezve jegyezték le azt, amit Jézus az övéinek szóban mondott. A szó esemény jellegére hívja fel a figyelmet Northrop Frye a *Kettős tükrök* (1996) című munkájában:

„Ha valami olyasvalami szerepel a Bibliában, ami történelmileg igaz, az nem azért van ott, mert történetileg igaz. [...] Ahogyan az Ótestamentum könyvei nem tekinthetők történelemnek, ugyanúgy az evangéliumok sem életrajznak. Az evangélistákat egyáltalán nem érdeklik az olyan bizonyítékok, amilyenek általában az életrajzírókat, mint például az elfogulatlan utazók megjegyzései. Ők csupán azzal törődnek, hogy beszámolójukban egybevevessék Jézus életének eseményeit, valamint az Ószövetség – értelmezésük szerinti – kijelentéseit arról, hogy mi történik majd a Messiással. [...] [A] Bibliát egyáltalán nem érdekelné, hogy valaki megtalálja-e az Ararát hegyén a bárkát, vagy sem: az ilyen bizonyítékoknak az égvilágon semmi közük ahhoz a szemlélethez, amely megteremtette Mózes első könyvét. [...] [H]a előkerülne valamely történelmi forrás arról, hogy Jézust Pilátus bírósága elé állították, más bizonyos részleteiben megegyezne az evangéliumok elbeszélésével, ezt sokat úgy üdvözölnék, mint az evangélium igazának végső bizonyítékát, és nem vennék észre, hogy igazságkritériumukat nem az evangéliumból, hanem valahonnan egészen máshonnan veszik.” (FRYE 1996, 89–96. o.)

Megállapíthatjuk tehát, hogy az Ó- és Újtestamentum szövege maga is értelmezés: az eseményekre adott teológiai reflexió, azaz prédikáció. Láttuk, hogy az írásbeliség lényegében átmeneti állapot: az írott szó arra törekszik, hogy mintegy „kiugorjon” a könyvből, ismét szó, azaz hirdetett ige legyen. Az evangélium ezért nem szöveg, hanem hang, ahogy Luther mondta: *viva vox*, az élő hang, amely azért van, hogy kihirdessék, proklamálják. „Az én igém – írja Ézsaiás – nem tér vissza hozzám üresen, hanem véghezviszi azt, amit akarok, eléri célját, amiért küldtem.” (Ézs 55,11)

A „könyv” mint hermeneutika

Nemcsak a Szentírás egyes szavai hermeneutikai jellegűek, hanem az egyes könyvek is. Az Ótestamentumban például Mikeás hosszasan idézi Ézsaiást, s az Újtestamentum is rendre beemel ószövetségi szakaszokat. Az Újszövetség tele van – ahogy a posztmodern irodalomtudomány nevezi – „vendégszövegekkel”. Az új szövegekörnyezetben általában módosul a régi szöveg jelentése. Az intertextualitás jellemző tehát a bibliai könyvekre: az „új szöveget” át és át vannak szöve a régi szövegek fonalaival. Ilyen például a 2. fejezetben elemzett 8. zsoltár, amely a zsidó szent iratokban csak az emberről szól, a Zsidókhoz írt levél szerzője azonban azt egyértelműen Krisztusra vonatkoztatja. Az intertextualitás lényege – írja Ellen Van Wolde –, „...a végszöveg asszimilálja és adaptálja a másik szöveget. A korábbi szöveg általa kap jelentőséget, hogy az új szöveg használja és átalakítja” (GERÖFI 2008, 84. o.).

A „kánon” mint hermeneutika

Amint ezt az amerikai ószövetséges bibliatudós, Brevard Childs (1923–2007) kimutatta, mind a zsidó, mind a keresztény kánon alapvetően hermeneutikai konstrukció. Childs helyesen állapította meg, hogy a történetkritikai kutatás egyoldalúan a történeti hátteret kutatta, a szövegek „eredeti” formáját, illetve azt a folyamatot, amiképpen az egyes szövegek létrejöttek. A kánon ezért a történetkritika számára nyűgös teher lett, amelytől a tudományos kutatás érdekében meg kellett szabadulni. Amikor a történetkritika megkísérelte az értelmezési rétegeket a szövegről mintegy eltávolítani, akkor „dekanonizálta” a Bibliát. Tegyük hozzá: a „dekanonizálás” egyúttal „dekrisztianizálás” is volt! Childs az Ószövetségről írt híres könyvében – *Introduction to the Old Testament as Scripture* (1979) – 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 végső forma izgatja. Az egyes bibliai könyvek 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 a régi könyvek újra jelentőséget nyertek (resznifikáció). A kanonikus hermeneutika arra a kérdésre keresi a választ, hogy hogyan érthetem meg az Írásokat ugyanúgy, amint azokat egykor a kanonizáló, hívő közösség tagjai értették.

A „keresztény Szentírás” mint hermeneutikai mű

Azt is megállapíthatjuk, hogy az úgynevezett Ó- és Újszövetség közötti különbségtétel már eleve hermeneutikai megfontolás eredménye. A zsidóság Bibliája a héber nyelven írt könyvek gyűjteménye, számukra a görög nyelven született „Újszövetség” nem tartozik a Szentíráshoz. Hogyan olvassák a keresztények az Ószövetséget? Szüksége van-e a keresztény egyháznak erre egyáltalán? Csak a zsidóság számára, vagy pedig a keresztényeknek is kinyilatkoztatás-e ez a könyv? D. L. Baker *Két szövetség – egy Biblia* című munkája éppen ezzel a hermeneutikai kérdéssel foglalkozik. Könyvének elején a szerző egy másik teológust (B. W. Anderson) idéz:

„Aligha van sürgetőbb kérdés, amit a középpontba kell állítanunk [...], mint az Ó- és Újszövetség viszonya [...], ezzel a kérdéssel minden kereszténynek – akár hivatásos teológus, akár gyülekezeti lelkes, akár laikus – szembe kell néznie az egyházban. Nem túlzás, ha azt állítjuk, hogy ettől függ a keresztény hit értelme.” (Idézi BAKER 1998, 13. o.)

Baker a két szövetség kapcsolatáról két ószövetségi, két újszövetségi és négy biblikus megoldást vázol fel. Az egyik ószövetségi megoldás így hangzik: „az Ószövetség a lényegi Biblia, az Újszövetség hozzácsatolt értelmező jegyzet” (BAKER 1998, 48–72. o.). Az egyik újszövetségi megoldás: „az Újszövetség a lényegi Biblia, az Ószövetség csupán annak nem keresztény előzetese” (uo. 82–99. o.). A biblikus megoldások közül a tipológiai megfeleltetést és az üdvtörténeti szemléletet emeljük ki (uo. 109–188. o.).

A „keresztény teológia” mint hermeneutikai rendszer

Látnunk kell, hogy a keresztény tudományok mindegyike alapvetően hermeneutikai jellegű. A teológia, ahogy a régiek nevezték, „szent tudomány”, *sacra theologia*, hiszen tárgya nem más, mint maga Isten és az isteni kinyilatkoztatás. Ennek írásbeli formájával foglalkozik az ó- és az újszövetség-tudomány. A teológiai tudományoknak az alapja, „gyökere” a Szentírás. Ebeling óta a rendszeres teológia is hermeneutikai tárgynak tekinthető, hiszen az a Biblia tanításának szisztematikus kibontásával (dogmatika) és ennek az emberi életre való alkalmazásával (etika) foglalkozik. Az is világos, hogy a gyakorlati teológia is hermeneutikai tudomány, hiszen a homiletika Isten igéje hirdetésének lehetőségeit kutatja. Végül az egyháztörténet is részint hermeneutikai tudomány, amiről később részletesebben is szólunk „A hermeneutika helye a teológia tudományai között” című tanulmányban.

A teológiai paradigma újramegjelenése a legújabb hermeneutikai szakirodalomban

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

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

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

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

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

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

A kommunikációtudományban is megfogalmazódott úgynevezett „relevanciaelmélet” alapján a legújabb kutatások a teológiai értelmezés szükségességét támasztják alá; Gene L. Green, Stephen E. Fowl (katolikus), Kevin J. Vanhoozer (református), Francis Watson (anglikán), Robert Jenson (evangélikus) egyértelműen képviselték azt, hogy a szöveg benső értelmének tolmácsolásakor a keresztény egyház kétezer éves hagyományát, tehát a patrisztikát, a reformációt és a modern korszakot egyaránt figyelembe kell venni. Csak akkor szól a Szentírás önmaga isteni szándékához hűségesen, ha annak dallamát együtt énekeljük a földön élő és a megdicsőült egyház szentjeivel. Az Ulrich Luz nevével fémjelzett hatástörténeti iskola is ezt képviseli (lásd a „Hatástörténeti megközelítés” című tanulmányt).

Kevin J. Vanhoozer és a teológiai értelmezés

A teológiai értelmezés egyik legjelentősebb képviselője Kevin J. Vanhoozer, aki számos könyve mellett megjelentette a *Dictionary for Theological Interpretation for the Bible*-t (A szentírás teológiai értelmezésének kézikönyve) is. A lexikon előszavában azt írja Vanhoozer, hogy a Biblia teológiai értelmezésének szótára két krízisre reagál. Az első, a modernizmus krízise abból adódott, hogy szakadék keletkezett a biblia-

tudományok és a teológia között. A második, napjaink posztmodern krízise pedig abból áll, hogy elburjánzott a Szentírás olvasásának „én úgy látom” szemlélete. E szerint minden értelmező közösség úgy olvassa a szöveget, ahogy az neki megfelel. A kézikönyv elősegíti, hogy a bibliatudomány ismét visszanyerje teológiai státuszát az eddigi történeti státusz után.

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

Nem az a baj a modern bibliatudománnyal Vanhoozer szerint, hogy a történelmi kontextust vagy a szöveg keletkezését kívánja rekonstruálni, hanem az, hogy a bibliai szövegek az emberi történelem vagy vallás „forrásává” váltak ahelyett, hogy Isten jelenlétéről vagy a történelemben véghezvitt cselekedeteiről tanúskodnának. Helyesen állapítja meg, hogy ha a Bibliát ilyen értelemben csak „forrásnak” tekintjük, akkor ezzel eltereljük a figyelmet arról, amit a szövegek – mint tanúságtételek – nekünk mondanak.

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

Míg a történetkritika veszélye az, hogy az értelmezés a szöveg mögötti világ vagy a szöveg keletkezési folyamatának szűk leírását adja, az ideológiai kritika számára viszont az a kísértés, hogy a szövegben az ember saját hangjának „fátyolozott” vissz-

hangját akarja meghallani. Akár a szöveg „mögötti”, akár a szöveg „előtti” valóság köti le figyelmünket, a célt eltévesztjük, s a teológiátlan bibliakritika olyan lesz, mint a zenekritika a süketeknek vagy a képzőművészeti kritika a vakok számára.

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

1. A Biblia teológiai értelmezése nem a bibliatudósok kizárólagos privilégiuma, hanem Isten teljes népének és az összes teológiai diszciplínának a közös, felelősségteljes összefogásán alapul. A teológiai értelmezés iránti növekedő érdeklődés abban is megnyilvánul, hogy a közelmúltban megfigyelhetjük az egyházatyák rehabilitálását. Volt olyan vélemény is, amely egyenesen a „prekritikai értelmezés elsődlegességéről” beszélt (STEINMETZ 1994).

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

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

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

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

A szótár szerkesztői nem hanyagolják el a kutatás tudományos eszközeit és apparátusát, ugyanakkor vallják, hogy a bibliai szerzők, a szövegek és az eredeti olvasóközösségek is teológiai szempontból voltak motiváltak. A Szentírás olvasása ma is akkor történik helyesen (szótörténés), ha Isten ígését meghalljuk, és Istent jobban megismerjük. A szerkesztők nem egy új ideológiát akasztanak a Biblia nyakába, hanem céljuk, hogy a Biblia eredendő teológiai hangját szóaltassák meg. Ebben az összefüggésben a bibliai értelmezésnek konfesszionális jellege lesz, ugyanis az olvasó a Szentíráson keresztül felismeri és elismeri Isten szavát és művét.

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

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

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

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

A másik csoportot a szöveg végső formája izgatja, s nem annyira az isteni szerzőség kérdése. A végső formának ugyanis teológiai jelentősége van. Ez a kánon és a kánoni hermeneutika kérdése. George A. Lindbeck felfogásában nem a szöveg van a világban, hanem a világot a szövegből, azaz intertextuálisan értem meg (LINDBECK 1998).

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

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

Ellen F. Davies és a konfesszionális hermeneutika

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

1. A teológiai érdeklődéssel való olvasás

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

„Arra buzdítalak, kedves olvasó, hogy tiszta lélekkel, amint az írás mondja, egyszerű szemmel [Mt 6,22: *haplousz*] közelíts az Íráshoz, az üdvösség [egészség] és az örök élet szavaival, amelyek által – ha megtérünk és hiszünk bennük – újjászületünk, friss életre teremtetünk, hogy élvezhessük Krisztus halálának gyümölcsseit.”¹ (TYNDALE 1526; COOPER 2000, 553. o.)

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

¹ „Geve diligence Reder (I exhorte the) that thou come with a pure mynde, and as the scripture sayth with a syngle eye, unto the wordes of health, and of eternall lyfe: by the which (if we repent and beleve them) we are borne anew, created afresshe, and enioye the frutes off the bloud of Christ.”

2. Olvasás a bűnbánatra (megtérésre) való nyitottsággal

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

3. Az Ószövetség olvasása Krisztusról szóló tanúságtételként

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

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

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

Richard B. Hays a teológiai exegézisről²

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

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

A teológiai exegézis az értelmező önmagára vonatkozó beszédmódja. Tudatában van annak, hogy mi vagyunk a megszólítottak, s az Isten ígéje, amely a szövegben megszólal, igényt tart ránk! Ezért az exegézis bevon bennünket a szövegbe, és választ kér tőlünk. Mint önmagára vonatkozó, konfesszionális cselekedet sokszor az istentisztelettel is összefonódik. Ugyanakkor a történelmi kutatás is hozzátartozik a teológiai exegézishez, bár mindennek alapvetően teológiai alapjai vannak.

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

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

A teológiai exegézis nem a szövegek mögötti, hipotetikus történelmi valóságra fókuszál, de a szövegek jelentését nem is csupán zárt irodalmi alkotásként olvassa, hanem a szövegekre elsősorban úgy tekint, mint tanúságtételekre. Ez azt jelenti,

² Forrás: HAYS, Richard B.: Reading the Bible with the Eyes of Faith. *Journal of Theological Interpretation*, 2007/1. 5–21. o. Magyarul megjelent: Teológiai exegézis – olvasás a hit szemével. *Híd – Evangélikus magazin*, 2008/4. 30–31. o. *Hívó megértés. Válogatott egyházi publicisztika*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 2008. 18–23. o.

hogyan ott kell állnunk, ahol a tanúságtevők állnak, s abba az irányba kell néznünk, amelybe ők mutatnak. Ezáltal megtanulunk úgy látni, ahogy ők láttak, a hit szemén keresztül. Ha tanúságtételként olvassuk a Szentírást, akkor állandóan előttünk van, hogy a Biblia elsősorban Istenről szól, nem emberi vágyokról vagy hatalmi harcokról.

A teológiai exegézis nyelve alapvetően intratextuális. Az intratextuális teológia a valóságot a Szentírás keretén belül értelmezi ahelyett, hogy Szentíráson kívüli kategóriákra akarná lefordítani. A szöveg szippantja magába a világot, és nem a világ a szöveget (LINDBECK 1998). Az intratextuális teológiai értelmezésben közel maradunk az első tanúságtevők nyelvéhez, s nem kívánjuk lefordítani azokat az absztrakció vagy a személyes tapasztalat szintjére, hiszen a szövegek többek, mint emberi vallási tapasztalatok kifejeződései. Ez a „fordítási projekt” volt a bultmanni teológia egyik lényeges eleme, s bármennyire is tiszteletre méltó volt a szándék, teológiaiilag hosszú távon gyümölcstelennek bizonyult.

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

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

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

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

Végül a szerző a Szentlélek szerepének kitüntetett jelentőségéről szól. Nem mi beszélünk a teológiai exegézis során, hanem Isten dolgozik a szövegeken keresztül, hogy újjáformáljon bennünket. „Alkalmazkodj teljesen a szöveghez, s a szöveg is majd teljesen alkalmazkodni fog hozzád.” Ha elismerjük, hogy az ige kétélű éles kard (Zsid 4,12), akkor valóban várhatjuk, hogy átalakulunk az olvasás során. A teológiai exegézisnek imádsággal és alázattal kell kezdődnie.

Függelék

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

*Kilenc tézis a Szentírás értelmezéséről*³

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

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

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

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

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

Megvitatandó kérdések: Ha az Írást összefüggő drámai elbeszélésnek tartjuk, hogyan értjük ennek fényében a nem elbeszélő részeket? Hogyan értjük a Biblia többszólamúságán keresztül megnyilvánuló egységét? Hogyan értjük Isten szavának az Íráson keresztül megnyilvánuló természetét, hogyan értjük Isten szerzőségének

³ In: DAVIS, Ellen F. – HAYS, Richard B. (szerk.): *The Art of Reading Scripture*. Grand Rapids – Cambridge, 2003. Magyarul: *Lelkipásztor*, 2008/4. 137–139. o. Ford. Tóth Sára.

természetét? Hogyan értelmezzük a teológiai vagy morális értelemben problematikus szövegeket – vajon a Szentírás minden szövegén keresztül Isten szól?

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

A Bibliát „visszafelé” kell olvasnunk – azaz a teljes dráma cselekményét drámai tetőpontjának, Jézus Krisztus halálának és feltámadásának fényében kell értelmeznünk. Ebből az következik, hogy a messiási prófécia utáni nyomozással szemben a tipologikus olvasást kell előnyben részesítenünk, amely felnyitja az Ószövetséget az Újszövetség irányában. Mindazonáltal a Bibliát „előlről” is kell olvasnunk: vagyis a dráma tetőpontját, Isten Krisztusban történt kinyilatkoztatását annak a hosszú történetnek a fényében kell értelmeznünk, amelynek során Isten kinyilatkoztatta magát Izraelnek. Szemben azzal az egyre elterjedtebb vélekedéssel, amely szerint a keresztények a héber Bibliát csakis kortörténeti kategóriák segítségével értelmezhetik, meg vagyunk győződve arról, hogy az Ószövetségnek az Újszövetség fényében való tisztelettudó újraolvasása a mindkét szövetségben cselekvő és beszélő Istenről való igazságot jeleníti meg, amelynek valamennyi dimenzióját csak a kereszt és a feltámadás fényében lehet megragadni. Ugyanakkor szemben azzal a feltételezéssel, amely szerint Jézust kizárólag a keresztény teológiai hagyomány későbbi hitvallásainak fényében lehet értelmezni, meg vagyunk győződve arról, hogy Jézus megértésének érdekében úgy kell ismételtelen visszafordulnunk az Ószövetséghez, hogy megőrizzük a folytonosságot Izrael reményeivel és istenfogalmával, s ezáltal ragadjuk meg őt.

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

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

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

Megvitatandó kérdések: Hogyan lehet tehát egyszerre tanulni az Írás modern kritikai értelmezéseiből és támaszkodni a bibliaértelmezés premodern egyházi tradícióira? Vajon előnyben kell-e részesítenie az egyháznak bármelyik megközelítést: a modern, illetve a premodern hagyományt? Milyen kritériumokat kell megállapítanunk ahhoz, hogy ne váljék parttalaná a szövegértelmezés?

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

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

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

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

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

Megvitatandó kérdések: Mit jelent a közösségben való részvétel? Vajon szükséges a részvételt hitvallási vagy szentségi értelemben felfogni? Mikor mondhatjuk el egy közösségről, hogy elveszíti felismerhetően keresztény identitását? Hogyan befolyásolja az egyház egységének hiánya az Írás értelmezését?

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

Kezdve az egyház legkorábbi közösségeivel – akiknek írásértelmező tevékenysége ajándékozott meg minket a keresztény Bibliával – egészen a mai bibliaértelmező közösségekig, keresztények egymást követő generációi Isten ajándékaként fogadták e könyvet, és arra törekedtek, hogy életüket az Írás tanúságtételének megfelelően alakítsák. Az értelmezők e láncolata, avagy a szentek közössége nem csupán az egyházak által hivatalosan szentté nyilvánított tagokat foglalja magában, hanem a

hívók által különböző korokban és különböző helyeken elismert „bizonyoságtévők nagy fellegét”, beleértve az egyház sok lojális kritikusat is. Ez a közösség igazít el minket az Írás olvasásában. A szentektől megtanulhatjuk, milyen értelmező erények tesznek minket bölcs olvasóvá. Ezen erények között kimagaslóan lényegesek a következők: nyitottság, alázat, hűség, bátorság, szeretet, humor és képzelőerő. Az Írás értelmezésével kapcsolatos útmutatást nem csupán a szentek írásaiban, hanem kivételes életvitelükben is megtaláljuk. A valódi tekintély alapja a szent élet; az Írás hűséges értelmezése megköveteli annak hűséges megcselekvését.

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

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

Különlegesen nagy szükség van arra, hogy a keresztények bibliaolvasásuk során tisztelettudó párbeszédet folytassanak a zsidókkal, akik szintén olvassák – habár eltérő hermeneutikai keretek között – az általunk Ószövetségnek nevezett iratokat. Vannak sokan mások is, akikre érdemes hallgatnunk, és akiktől tanulhatunk, beleértve azokat a kritikusainkat, akik azzal vádolnak, hogy az Isten iránti hűség helyett ideológiai korlátok szabják meg írásértelmezésünket.

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

9. Életünket az Isten országának „márja” és „még nemje” közti feszültség határozza meg; következésképpen az Írás az egyházat a „megkülönböztetés” folyamatos gyakorlására hívja, vagyis hogy a világban ma is működő Szentlélekbe vetett hittel folyamatosan létrehozza a szent szövegek „friss” olvasatait. Mivel a bibliai elbeszélés nyitva áll az Istentől remélt jövőre, és mivel látásunkat korlátozza teremtményi végeességünk, valamint eltorzítja bűnösségünk, kénytelenek vagyunk a dráma befejezésének ismerete nélkül, e végső perspektíva híján törekedni a hűséges életre. Mindazonáltal bízunk abban, hogy a történet a végső beteljesedés felé tart: Isten egykor majd legyőzi a halált, és eltöröl a szemünkről minden könnyet. Tudva, hogy sem önmagunkat, sem ezt a világot nem vagyunk képesek Isten szemszögéből látni, hálásak vagyunk a Szentírás és a közösség ajándékáért, hálásak vagyunk azért a lehetőségért, hogy egymást kölcsönösen helyreigazíthatjuk szeretetben. Hálásak vagyunk továbbá azért a bibliai ígértért, hogy Isten Lelke el

fog vezetni az igazságra: ezen az alapon reménykedünk abban, hogy szavaink és cselekedeteink mégis hűséges tanúi lehetnek az igazságos és könyörületes Istennek, aki Jézus Krisztusban megismertette velünk önmagát.

Megvitatandó kérdések: Ha elfogadjuk, hogy a történet befejezése még hátravan, levonható-e ebből bárminemű következtetés arra nézve, hogy mit gondolunk Isten bibliai önközlése és az egyéb vallási hagyományokban megfogalmazott meggyőződések kapcsolatáról? Hogyan különböztessük meg „friss” olvasatainkat az olyan értelmezési törekvésektől, amelyeknek bevallott célja a kulturális környezet „héjának” leválasztása az evangéliumi „magról”? Miféle mércékhez kell igazodnunk annak érdekében, hogy friss olvasataink hűségesek maradjanak Jézus Krisztus Istenéhez?

Bibliográfia

- ADAMS, K. M. – FOWL, S. – VANHOOZER, K. J. – WATSON, F.: *Reading Scripture with the Church. Toward a Hermeneutic for Theological Interpretation*. Baker Academic, Grand Rapids, 2006.
- AUERBACH, Erich: *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature*. Ford. Williard Trask. Princeton University Press, Princeton, 1953. Magyarul: *Mimézis. A valóság ábrázolása az európai irodalomban*. Gondolat, Budapest, 1985.
- BAKER, D. L.: *Két szövetség, egy Biblia*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1998. /Hermeneutikai Füzetek 15./
- BRAATEN, C. E. – JENSON, Robert W. (szerk.): *Reclaiming the Bible for the Church*. Eerdmans, Grand Rapids, 1996.
- BURNETT, Richard E.: *Karl Barth's Theological Exegesis. The Hermeneutical Principles of the Römerbrief Period*. Eerdmans, Grand Rapids, 2004.
- CHILDS, Brevard: *Biblical Theology of the Old and New Testament*. Fortress Press, Minneapolis, 1993.
- CHILDS, Brevard: *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Fortress Press, Philadelphia, 1979.
- CHILDS, Brevard: *Toward Recovering Theological Exegesis. Pro Ecclesia*, 6 (1997). 16–26. o.
- DAVIES, Ellen F.: *Teaching the Bible Confessionally in the Church*. In: *The Art of Reading Scripture*. Szerk. E. F. Davies – R. B. Hays. Eerdmans, Grand Rapids, 2003. 9–26. o.
- DAVIES, E. F. – HAYS, R. B. (szerk.): *The Art of Reading Scripture*. Eerdmans, Grand Rapids, 2003.
- DÉR Katalin: *A Biblia olvasása*. Kairosz Kiadó, Budapest, 2008.
- EBELING, Gerhard: *Isten és szó*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1995. /Hermeneutikai Füzetek 7./
- FABINY Tibor: *A keresztény hermeneutika kérdései és története*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1998.
- FOWL, Stephen E. (szerk.): *The Theological Interpretation of Scripture. Classic and Contemporary Readings*. Blackwell, Oxford, 1997.
- FOWL, Stephen E. – JONES, L. G.: *Reading in Communion*. Eerdmans, Grand Rapids, 1991.
- FREI, Hans: *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. Yale University Press, New Haven, 1974.

- FRYE, Northrop: *Kettős tiükör*. Európa Kiadó, Budapest, 1996.
- GERŐFI Gyuláné: Az intertextualitás és a Biblia. *Lelkipásztor*, 2008/3.
- GREEN, J. B. – TURNER, M.: *Between Two Horizons. Spanning New Testament Studies & Systematic Theology*. Eerdmans, Grand Rapids, 2000.
- HAYS, Richard B.: *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. Yale University Press, New Haven – London, 1989.
- HAYS, Richard B.: Reading the Bible with the Eyes of Faith. *Journal of Theological Interpretation*, 2007/1. 5–21. o. Magyarul: Teológiai egzegézis – olvasás a hit szemével. *Híd – Evangélikus magazin*, 2008/4. 30–31. o. *Hívő megértés. Válogatott egyházi publicisztika*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 2008. 18–23. o.
- JENSON, Robert W.: Scripture's Authority in the Church. In: Davies, E. F. – Hays, R. B. (szerk.): *The Art of Reading Scripture*. Eerdmans, Grand Rapids, 2003. 27–37. o.
- LINDBECK, George A.: *A dogma természete. Vallás és teológia a posztliberális korban*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1998. /Hermeneutikai Füzetek 17./
- MOBERLY, R. W. L.: *The Bible, Theology and Faith. A Study of Abraham and Jesus*. Cambridge University Press, 2000.
- SAUTER, Gerhard: The Art of Reading the Bible. In: *Protestant Theology at the Crossroads*. Eerdmans, Grand Rapids, 2007. 33–57. o.
- SEITZ, Christopher: *Figured Out. Typology and Providence in Christian Scripture*. John Knox Press, Louisville–London–Westminster, 2001.
- SEITZ, Christopher – MCCREIGHT, K. (szerk.): *Theological Exegesis*. Eerdmans, Grand Rapids, 1999.
- STEINMETZ, D.: A prekritikai írásmagyarázat elsődlegessége. In: *Paradigmaváltások a Biblia értelmezésében*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1994. 6–20. o. /Hermeneutikai Füzetek 1./
- TYNDALE, William (ford.): *The New Testament* [1526]. A wormsi kiadás betű szerinti újrajnyomása. Szerk. W. R. Cooper. The British Library, 2000.
- VANHOOZER, Kevin J. (szerk.): *Dictionary for Theological Interpretation for the Bible*. SPCK, Baker, 2005.
- VANHOOZER, Kevin J.: *First Theology. God, Scripture and Hermeneutics*. InterVarsity Press – Apollos, Downers Grove – Leicester, 2002.
- VANHOOZER, Kevin J.: Imprisoned or Free? Text, Status, and Theological Interpretation in the Master/Slave Discourse of Philemon. In: Fowl, A. E. – Vanhoozer, K. J. – Watson, F.: *Reading Scripture with the Church. Toward a Hermeneutic for Theological Interpretation*. Baker Academic, Grand Rapids, 2006.
- VANHOOZER, Kevin J.: *The Drama of Doctrine*. John Knox Press, Louisville–Westminster, 2005.
- WATSON, Francis: *Paul and the Hermeneutics of Faith*. T & T Clark International, London – New York, 2004.
- WATSON, Francis: *The Open Text. New Directions for Biblical Studies?* SCM Ltd., London, 1993.
- WEBSTER, John: *Holy Scripture. A Dogmatic Sketch*. Cambridge University Press, 2003.
- YOUNG, Frances: *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*. Cambridge University Press, 1997.
- YOUNG, Frances: *The Art of Performance. Toward the Theology of Holy Scripture*. Longmann & Todd, London–Darton, 1990. Amerikában: *Virtuoso Theology. The Bible and Interpretation*. Pilgrim, Cleveland, 1993.

A SZENTÍRÁS IHLETETTSÉGE

A biblikus gondolkodás lehetősége a fundamentalizmus és a racionalizmus között¹

Amiképpen társadalmunk politikai szempontok alapján szakad két táborra, egyházunkban – és a református testvéregyházban is – évtizedek (vagy talán évszázadok?) óta végeredményben két irányzat, két szemléletmód néz farkasszemet egymással: konzervatívok és modernek; pietisták és liberálisok; „piések” és „piások”; biblicisták és történetkritikusok; fundamentalisták és szabadgondolkodók. A Szentíráshoz való viszony alapján oszlik meg az egyház: az első irány felé húzó csoport a Biblia minden szavát Isten igéjének tekintti, míg a második a Biblia emberi-történelmi meghatározottságát hangsúlyozza. Az első általában hitetlennek véli a másikat, a második pedig csőlátásúnak, rajongónak nevezi az elsőt. Sajnálatos dolog ez a megosztottság a protestantizmus egyházaiban. Az Ulrich Luz által szerkesztett kiadvány ezért is nevezte *A viszály könyvének* (1996), megosztást, viszályt okozó könyvnek a keresztények Szentírását. Jogos ezért a Szentírás ihletettségét (katolikus szóhasználatban sugalmazottságát) megvizsgálunk.

A Biblia ihletettsége

Az ihletettség az Ó- és az Újtestamentumban

Az inspiráció a Szentírás természetéhez tartozik (ABRAHAM 1981; ACHTHEIMER 1980; COLLINS 1990; REUSS 1993; SZABÓ 1991; TAKÁCSNÉ 1991; VOGELS 1992). Ha az inspirációról beszélünk, akkor kiindulópontunk csak az lehet, hogy a Szentírásról szóló tanítás, a „szkriptológia” elválaszthatatlan a Szentlélekről szóló tanítástól, a pneumatológiától.

¹ A tanulmány eredetileg evangélikus lelkészeknek a Biblia éve témájában tartott előadás volt. Elhangzott a Budai, valamint a Somogy-Zalai Egyházmegye lelkészi munkaközösségeinek ülésén 2003 februárjában. Megjelent még: *Emlékkönyv Tőkés István kilencvenedik születésnapjára*. Szerk. Adorjáni Zoltán. Protestáns Teológiai Intézet – Erdélyi és Királyhágói Református Egyházkerület, Kolozsvár, 2006. 92–105. o.

Az inspiráltság példáival az Ó- és az Újszövetségben egyaránt találkozunk. Az inspiráció Isten önkijelentésének egyik módja, s az inspiráció általában személyekre és nem könyvekre vonatkozik (SZÁSZ 1993, 647–649. o.). Ezek a személyek a Lélek befolyása és hatása alatt voltak, amikor megfogalmazták vagy leírták mondanivalójukat. Az inspiráció alanya mindig Isten Lelke, aki kinyilatkoztatja magát egy-egy embernek, mint például Bálámnak (4Móz 24,2), odajön az emberhez (Bír 3,10), megnyugszik rajta (Ézs 61,1; Lk 4,18), munkálkodik benne, és megváltoztatja az embert, mint például azt Saullal is tette (1Sám 10,6), de át is szállhat másra, mint ahogyan Illés lelke is átszállt Elizeusra (2Kir 2,15).

Az Újszövetségben Pál apostol beszél többször is a lelki emberről (1Kor). A „nem lelki ember” nem érti meg a cselekvő Isten hatalmas erejét és művét, ám „*nekünk kinyilatkoztatta Isten a Lélek által*” (1Kor 2,10). Az e világi gondolkodás a Szentlélek érintettsége nélküli gondolkodás, de akik Jézus Krisztusban hisznek, azok megkapták az ígért Vigasztalót, a Szentlelket. Isten az embert a Lélek által részesíti ajándékaiban: a Lélek által olyan tudást, látást kap, amelyet a világ nem képes adni. A Szentlélek János apostol szerint az „igazság Lelke”. Ez a lélek, akárcsak az elektromos áram, láthatatlan, de ereje, munkája megtapasztalható. Mindenhová eljut, behatol: egy sajátosan áttetsző, „transzparens”, ugyanakkor kinyilatkoztató erő is. A lelki ember a Lélektől kapott erővel hirdeti a Lélektől kapott ajándékot. S aki a Lélekre fogékony, az kilép önmaga eredendő zártságából, és hajlandó lesz megnyílni másoknak is.

Nagy Gyula áttekinti az egyház két évezredes tanítását a Szentírás ihletettségéről, majd ezt a megfoghatatlan titkot másokhoz hasonlóan ő is Jézus Krisztus megtestesülésével, az inkarnációval állítja párhuzamba, és kijelenti:

„Minden olyan teológiai vagy más elmélet, amely ezt a titkot azzal próbálja feloldani, hogy a Szentírásban vagy annak történeti-emberi valóságát, vagy annak inspiráltságát, Isten lelkétől ihletettségét tagadja, téves, és számunkra elfogadhatatlan magyarázási kísérlet.” (NAGY 2000, 66. o.)

A hirdetett ige „egyenesen felülről” „betör” személyes életünkbe, mivel „...megszólít, bűnbánatra és hitre indít, megújítja egész életünket. Ez a számtalanszor ismétlődő »belső csoda« bizonyítja igazán a Szentírás isteni eredetét, ihletettségét, inspiráltságát!” (NAGY 2000, 66. o.)

Az ihletettség szerepéről sok lényeges gondolatot olvashatunk Szabó Imre „A lélek és a betű” című tanulmányában. A szerző abból indul ki, hogy a Lélekből Ige – isteni beszéd, üzenet – lett, az Igéből Írás, s az Írás pusztá betűvé válhat. Az Írás nem azonosítható Isten igéjével. „A Szentlélek benső bizonyágtétele nélkül az Írás holt betű marad. Egyedül a Szentlélek teszi a Bibliát, az Írott Igét élő Igévé, Isten megszólító, tulajdonképpeni beszédévé.” (SZABÓ 1991, 12. o.) Ezt a reformátorok, Luther és Kálvin is egyértelműen vallották. A protestáns ortodoxiában azonban

megmerevedett a reformáció dinamikus felfogása, s ennek az ortodoxiának a mai örököse a fundamentalizmus, amelyről az alábbiakban részletesen is szólnunk.

Szabó Imre gondolatai alapján a kérdésről megállapíthatjuk, hogy a fundamentalizmus az egész Bibliát zárt, harmonikus rendbe próbálja illeszteni; ebből a teológiából tan lesz, abból pedig törvény. Ráadásul a különféle fundamentalizmusok is mind megalkotják saját zárt rendszerüket, amelyek sokszor a legélesebb ellentétben állnak egymással. A fundamentalizmus jelenségét Szabó Imre az emberi agy működésének illusztrálásával világítja meg. Közismert, hogy az agynak két féltékéje van: a jobb oldali az inspiráció, az intuíció, a szellemi látások helye, a bal oldali pedig a ráció, a logika, a gondolkodás központja. Míg a karizmatikusok az agy jobb féltékéjét, a fundamentalisták a balt abszolútizálják. Az előző csoport tagjainál csak a Lélek uralkodik, új kinyilatkoztatásokat ad, s az ige elsikkad. A fundamentalizmus esetében ennek a fordítottja történik: a racionalitás válik uralkodóvá, amely elzárkózik a Lélek hatásaitól. Az előző a racionalitástól, az utóbbi a Lélektől fél. A helyes megoldás középen van:

„Ahol valóban Isten Lelke van jelen, ott elsősorban az történik meg, amit az a bizonyos kálvini belső bizonyágtétel mond: megnyílik a Biblia, megelevenedik az Ige, és újra Isten beszédévé válik. Mert nemcsak az Ige van hozzákötve a Lélekhez, hanem a Lélek is köti magához az Igét; igen, a már egyszer meghirdetett Igét a már Írásba foglalt ígé-
hez.” (SZABÓ 1991, 11. o.)

A fundamentalizmus álláspontja

Ha a Biblia inspirációjáról beszélünk, fontos, hogy megkülönböztessük a verbálinspirációtól, amelyet a fundamentalizmussal váltófogalomként kezelünk. A Biblia ihlettségét sokan azért utasítják el, mert azonosnak vélik a verbálinspiráció szemléletével. Azért is kell pontosan megfogalmaznunk, hogy mi a fundamentalizmus és mi nem az, mert sokszor tévedésből a Bibliához, a benne foglalt ígéhez és a bibliai gondolkodásmódhoz ragaszkodókat is fundamentalistának címkézik.

A verbálinspiráció – vagy más néven a fundamentalizmus – a modern gondolkodás mellékterméke, pontosabban a modern gondolkodással szembeni védekező ideológia, amely a Szentírás *inerrantiáját*, azaz annak emberi, földrajzi-biológiai-történelmi tévedhetetlenségét hangsúlyozza. Az elnevezés a 20. század eleji észak-amerikai mozgalomból származik, amelynek résztvevői *Fundamentals* címen traktátusokat jelentettek meg, s a modernizmus ideológiájával szemben védelmükbe vették mindenekelőtt a Biblia tévedhetetlenségét és a hagyományos dogmatikai tételeket. E mozgalom gyökere a protestáns ortodoxiában található. Quenstedt (1611–1688) így fogalmazott:

„Mert a verbális inspiráció tanítása szerint Isten Szentlelke nemcsak az indítást adja a Biblia íróinak könyveik megírására, és nem csupán a Szentírás *tartalmát* ihleti rajtuk keresztül, hanem – közvetlenül vezetve írotollukat – *az egyes szavakat is Isten lelke ihleti, mintegy diktálja a megírás közben.*” (NAGY 2000, 63. o.)

Röviden: verbálinspirációnak vagy fundamentalizmusnak nevezhetjük azt a szemléletet, amely a Bibliát minden tárgyi szempontból tévedésmentesnek, tehát emberi szempontból, tudományosan és történelmileg is csalatkozhatatlannak tekinti. Ez a „radikális” tévedésmentesség. Bár képviselői is – akik ritkán vállalják a fundamentalista megnevezést – azt állítják, hogy Isten nem történelemlétkönyvet, nem biológiakönyvet, nem földrajzkönyvet adott a kezünkbe, végeredményben mégis azt csinálnak belőle, amikor tudományosan is csalatkozhatatlan információkat látnak benne. Coleridge, a 19. századi angol költő írta, hogy az isteni inspiráció nem isteni informáltságot jelent (COLERIDGE 2004, 34–39. o.).

Az inspiráció kapcsán fundamentalista testvéreink két igehelyet idéznek leggyakrabban. Egyik a 2Tim 3,16: „*A teljes Írás Istentől ihletett és hasznos a tanításra, a fűdésre, a megjobbításra, az igazságban való nevelésre.*”² A mechanikus, tekintélyelvű érveléssel szemben meg kell jegyeznünk két dolgot. Először is a *pasa grafē* jelentheti azt is, hogy „teljes”, és azt is, hogy „minden”. A *theopneustos* szó is állhat aktív és passzív értelemben egyaránt, tehát állítmányi és jelzői funkciója is lehet. A fenti páli szakasz úgy is fordítható, hogy „minden olyan írás, amely Istentől ihletett, hasznos a tanításra”, amint azt a különböző fordítások tükrözik is. Végezetül: Pál apostol kijelentése nem az általunk használt protestáns Biblia hatvanhat könyvéről szól.

A másik igehely:

„Ezért egészen bizonyosnak tartjuk a prófétai beszédet is, amelyre jól teszitek, ha mint sötét helyen világító lámpásra figyeltek, amíg félragyog a nap, és felkel a hajnalcsillag szívetekben. Mindenekelőtt tudnotok kell, hogy az Írás egyetlen prófécija sem ered önkényes magyarázatból, mert sohasem ember akaratából származott a prófécia, hanem a Szentlélektől indíttatva szólaltak meg az Istentől küldött emberek.” (2Pét 1,19–21)

Itt viszont nem szabad szem elől téveszteni, hogy az idézett szövegben nem az írásról van szó, hanem a szóról, a prófétai beszédéről!

A fundamentalizmus teológiai kérdéséről egy angol ószövetséges teológus, James Barr írt több könyvet, amelyek egyrészt kijózanítóak, másrészt azonban militánsan vitatkozók (BARR 1977, 1984).³

² Közlöm az igeszakasz néhány magyar fordítását. Károli és az új protestáns: „*A teljes írás Istentől ihletett*”; a mai katolikus: „*Minden írás, amit az Isten sugalmazott, jól használható a tanításra*”; Csia Lajos: „*Az egész írást Isten sugallta, s hasznos az a tanításra*”; Kecskeméti István: „*Minden írás, melyet Isten ihletett, hasznos is a tanításra*”. Az 1996-os protestáns magyarázatos Biblia a sorok között megjegyzi, hogy a 16. vers „szó szerinti” fordítása: „minden Isten lelkétől ihletett írás”.

³ Lásd továbbá a következő tanulmányokat a fundamentalizmus kérdéséhez: BÖLCSKEI 1992, 5–9. o.; FRYE 1996; JUHÁSZ 1992, 17–23. o.; BOONE 1989; KÜNG–MOLTMANN 1992; MARTY–SCOTT 1992; O’MEARA 1990; SZÜCS 1992, 9–16. o.

Az inspiráció modelljei

Történt kísérlet arra, hogy a Biblia inspiráltságáról szóló nézetek fokozatait megkülönböztessük, ezek a fokozatok pedig a következők lehetnek:

1. Általános értelemben vett illumináció. A Biblia alapvetően nem különbözik más lehetséges, „ihletett” irodalomtól.

2. Inspiráció hatása alatt írt emberi beszéd (az emberi beszéd minden szükségszerű fogyatékoságával és tévedésre való hajlamával), amely azonban a „Lélek kardjává” válhat, azaz a Lélek megelevenítése által mondanivalójának lényege biztos, tévedhetetlen, isteni üzenetté is lehet, de nem ilyen jellegű önmagában, a Lélek nélkül.

3. Inspiráció hatása alatt írt emberi beszéd, ahol az inspiráció nem szünteti meg az emberi beszéd emberi voltát, tehát Isten dicsőségét csak emberi fogalmakra transzponálva közölheti ez a beszéd, de biztosítja tévedhetetlenségét. Az ilyen inspirációval létrejött emberi beszéd önmagában is tévedhetetlen, de lényege szerint megértetté, élővé és hatóvá, Isten erejének közvetítőjévé csak az igehirdetők és igehallgatók lelki magatartása teszi.

4. Verbálinspiráció: a szöveg Isten mechanikus diktálása, amely Isten tökéleteségét és teljességét közvetíti, szavaiban, kifejezéseiben minden további nélkül.

Raymond Collins mutatott rá (COLLINS 1990, 1023–1033. o.), hogy a verbálinspiráció tanítása számos problémát hordoz: 1. a próféták nemcsak verbálisan közvetítették Isten üzenetét, hanem sokszor „elő is adták” (például Jeremiás, Ezékiel); 2. sokszor maguk az események voltak kinyilatkoztatások, amelyekről a próféták tanúskodtak; 3. a Biblia maga is sokszor bepillantást enged az íráskor születésének emberi oldalába (Lk 1,1–2; 1Kor 1,16; Jn 4,2).

Walter Vogels pedig három inspirációs modellt különböztet meg: a prófétikus, a közösségi és a nyelvi modellt (VOGELS 1992, 170–177. o.).

A prófétikus modell

A premodern, prekritikus gondolkodásmód, illetve paradigma az egész Biblia ihlettségét a prófétikus modellnek megfelelően fogja fel. Határozottan a személy ihlettségét képviseli ez a szemlélet. E szerint a próféta – legyen az Ézsaiás, Jeremiás vagy Ezékiel – Isten által megragadott szent ember, aki nem a saját bölcsességét, hanem Isten gondolatait, szavait adja át az embereknek. *Plenáris inspirációnak* nevezik azt a nézetet, amely a teljes Bibliát egyforma mértékben tekinti inspiráltnak, tehát nem lát eltérést az egyes bibliai könyvek ihletettsége között, az egész Bibliára az inspiráció prófétikus modelljét alkalmazza; nem tesz különbséget aközött, hogy míg Jeremiás száját „megilleté az Úr”, addig Lukács evangélista „mindeneknek szorgalmasan utánajárt” (Lk 1,1).

A közösségi modell

A 18. században induló történetkritikai módszer számos esetben bizonyította, hogy az egyes bibliai könyveket nem azok a szerzők írták, akikről azt a hagyomány feltételezte; számos könyv esetében több szerzőről kell beszélnünk, arról nem is szólva, hogy az

írott szövegeket megelőzte a szájhagyomány. Ebben az összefüggésben az inspiráció prófétikus modellje érvényét veszíti, hiszen a szövegeket nem lehet egy személy ihletettségéhez kötni. A történetkritika szerint, ha beszélhetünk egyáltalán inspirációról, akkor legfeljebb azt a láthatatlan közösséget tekinthetjük inspirálnak, amely – sokszor hosszú folyamat eredményeként – létrehozta a szöveget. Ez a logika vezetett el szükségszerűen oda, hogy az inspirációnak nincs különösebb értelme és jelentősége.

Bármennyire is nagy eltérés van az inspiráció első két modellje között, mindkettőben közös az, hogy az inspiráció *locus*át a szöveg vagy a szövegek szerzőjében, illetve szerzőiben látja. A harmadik – nyelvi-inspirációs – modell nem a szerző személyiségében, hanem a szöveg minőségében és az olvasás folyamatában fedezi fel az inspiráció működését.

A nyelvi-olvasói modell

Olvasás nélkül egy szöveg halott, múzeumi tárgy. Ha egy szöveget nem olvasok el, akkor halálra kárhoztatom, az olvasással viszont életet lehelek bele, újrateremtem, „újraírom”. Az olvasóorientált szemlélet alapján azért beszélhetünk inspirált szövegről, mert a szöveg hatása alatt az olvasók azt annak tartják. Vogels szerint a Bibliának azért van ma is privilegizált státusza, mert a hívő közösség ma is azonosítani tudja magát vele. Nem azért inspirált a Biblia, mert az emberek úgy döntenek, hanem azért, mert a szöveg különleges természete folytán olyan tulajdonságokkal rendelkezik, amelyek ma is ösztönöznek, hitet ébresztenek. Ebből következik Vogelsnek az a gondolata, hogy ha a Lélek a szöveg írásakor jelen volt, akkor ugyanúgy jelen kell lennie a szöveg olvasásakor is; ha a kreációban részt vett és munkálkodott, akkor a rekreációban is részt kell vennie és munkálkodnia kell. Vagyis ha azt mondjuk, hogy Isten a szerzője a Bibliának, akkor ugyanúgy mondhatjuk, hogy Isten az olvasója is. Amiképpen az Isten-szerző „írta”, ugyanúgy az Isten-olvasó „olvassa” a szöveget.

Vogels az inspirációról szóló, klasszikus újszövetségi helyet, 2Tim 3,16-ot exegetálja friss megközelítésben, s exegézisének eredménye meglepő és elgondolkodtató. Eszerint a 2Tim 3,16-ot így kellene a maga teljességében lefordítani: „*Minden olyan írás, ami Istentől ihletett és Istent ihleti, alkalmas a tanításra, a feddésre, a jobbtásra.*” Tehát nemcsak arról van szó, hogy a szöveget Isten ihlette, hanem arról, hogy a szöveg – ha azt olvassák – magát Istent ihleti, cselekvésre készíti. A II. vatikáni zsinatnak a *Dei Verbum* című konstitúciója (III. 11.) pedig így módosulna:

„Az Ó- és az Újtestamentum könyveit a Szentlélek ihletése alatt írták és olvassák, és ezért Isten a szerzőjük és az olvasójuk. [...] A szent könyvek olvasása közben az Isten vezetése alatt álló emberek erejüket és képességüket úgy használják, ahogy bennük és általuk, mint igaz olvasók által, az Írásban azt Isten akarja.”

Vogels tanulmányában felmerül még két mellékprobléma is. Először: milyen szövegek tekinthetők inspirátnak? Csak az eredeti szövegek vagy a fordítások is? Vogels válasza egyértelmű: az olvasás oldaláról nézve a fordítás is tekinthető inspirátnak, hiszen ha

az olvasás is újraírás, akkor a fordítás még inkább az. A másik probléma: mi van az elveszett és feltételezhetően „inspirált” szövegekkel? Pál apostol minden bizonnyal írt számos más levelet is. Az olvasás felől közelítő inspirációelmélet számára ez hamis probléma, hiszen ha elveszett egy szöveg, akkor nem tekinthető inspiráltnak, mivel a hívők közösségét nem inspirálta annyira, hogy megőrizték azt, vagyis a szöveget nem olvasták, a hívő közösség nem azonosult vele. Tehát nincs elveszett inspirált szöveg.

Vogelsnek az inspiráció nyelvi megközelítéséről szóló tanulmánya végül arra a következtetésre jut, hogy azért inspirált a Biblia, mert ma is inspirál, kétezer év után is ugyanúgy életet adó, életet támaztó ereje van. A Biblia egyszerre Isten népe hitének kifejeződése és e nép hitének tápláléka. Egykoron Isten népe írta a Bibliát, és Isten népe az olvasás révén ma is folyamatosan újraírja.

Luther is közel állt a nyelvi, az olvasóra, illetve a befogadóra alapozott inspiráció-elmülethez. Azt írja, hogy egyedül a Lélek érti meg az írásokat helyesen. Ám Luther még egy lépéssel tovább megy, amikor az inspirációt nem az írott betűhöz, hanem a halláshoz köti, a hang meghallását pedig az ighirdetéshez, a prédikációhoz. Az inspiráció tehát a hirdetőre és az ige meghallóira is vonatkozik. (Lásd a kötet „Luther krisztocentrikus bibliaértelmezése” című tanulmányát.)

Az inspiráció kapcsán az olvasó szerepét Ulrich Körtner (1957–) bécsi rendszeres teológus is kiemelte *Az ihletett olvasó* (1999) című könyvében. Szép példája ez annak, hogy egy teológus miképpen használhatja fel a legújabb irodalomtudományi ismereteket teológiai kutatásai céljára. Körtner ugyanis az irodalmi befogadásesztétika elméletét a Biblia olvasására alkalmazza. Találó megfogalmazása így hangzik:

„A hit a bibliai szövegek olyan megértése, amely által az olvasó nemcsak belekerül a szövegbe, hogy azt teljessé tegye, hanem amely által ő maga is megváltozik, mivel megtanulja magát másként megérteni, és így megtanul másként élni.” (KÖRTNER 1999, 50. o.)

Az irodalmi megközelítés így a történetkritika által sokszor elvetett vagy legalábbis megkérdőjelezett inspiráció tanításához való visszatérést is jelenti, igaz, az inspiráció egy új értelmezésében: „befogadásesztétikai alapokon állva a rekonstrukció az ihletett olvasóról szóló tant eredményezi” (uo. 87. o.). Körtner szerint a Szentírás implikált olvasója az Isten Lelkétől inspirált olvasó.

Az inspiráció és a Biblia értelmezése

Az olvasás aktusa és az olvasó szerepe tehát felértékelődik az inspirációról szóló újabb elméletekben. A Biblia értelmezését kutató hermeneutika már régóta használja a *sensus plenior* fogalmát,⁴ ami teljesebb, illetve kiteljesedő értelmet jelent. Raymond Brown megfogalmazásában:

⁴ A *sensus plenior* fogalmával kapcsolatban lásd: BROWN 1955; BROWN 1968, 72–81. o.; FABINY 1992, 35–39. o.; LASOR 1978; LASOR 1986, 47–64. o.; OSS 1988, 105–127. o.; ROBINSON 1965, 6–27. o.

„A *sensus plenior* az a mélyebb vagy többletjelentés, amit az Isten szándékozott a szövegnek adni, és ami az emberi szerzőnek nem állt egyértelműen a szándékában. Ezt a jelentést a bibliai szövegek szavaiban (illetve szövegcsoportokban vagy teljes könyvekben) a további kinyilatkoztatás vagy pedig a kinyilatkoztatás megértésének magasabb fokán fedezhetjük fel.” (BROWN 1955, idézi FABINY 1998, 71. o.)

Brown megfogalmazása: „a kinyilatkoztatás megértésének magasabb foka” természetesen az olvasásra vonatkozik, a szövegnek a jelenkorra való alkalmazására. Egy protestáns teológus szerint a teljesebb értelem

„Isten szándékának megnyilatkoztatása a jelen szituációban, s annak a megmutatása is egyben, hogy e szándék előrehaladó és folyamatos. [...] A *sensus plenior* egy szakasz teljesebb jelentése, az a »plusz«, »a valamivel több«, amit Isten a szövegnek az inspirációval adott; az, ami Isten igéjének üzenetét egyformán érvényessé teszi az elkövetkezendő generációk számára.” (LASOR 1978, 50. o.)

Amit az egyes szerzők Isten Lelkének ihletése alatt mondtak, olyan, mint amikor már egy magban benne van a csíra, sőt a teljes növény is, noha a magban még mikroszkóp segítségével sem lehet látni a megszületendő növény szárát, levelét vagy virágját. Amikor azonban „*betelik az idő*” (Mk 1,15), mire beérik Isten terve, akkor az utódok megértik, hogy milyen aktuális kérdéstről is szólhatott a szöveg. Az apostolok is sokszor csak utólag értették meg Jézus szavait.

Rámutattak arra is, hogy az inspiráció hatása alatt írt szöveg teljesebb értelmű szerepet játszott a kánon kialakulásában is, hiszen a kanonizálás újraolvasás, újraértelmezés, amikor a régi szövegek új jelentést nyernek.

A kinyilatkoztatás előrehaladása azt is jelenti, hogy az Írás szövegének jelentése a kánon kialakulása közben egyre mélyebb és mélyebb lett. Ha az exegéta a teljes Biblia szövegét figyelembe veszi, akkor a Szentírás részszovegeinek teljesebb megértését nyeri. A teljesebb megértés (*fuller understanding*) mindazokat a jelentésrétegeket magában foglalja, amelyek akár szándékosak, akár szándék nélküliek voltak a szerző részéről (lásd OSS 1988, 105–127. o.).

Ulrich Körtner, illetve Paul Ricoeur André Lacocque-kal írt *Bibliai gondolkodás* című könyvében is idézi Nagy Szent Gergely mondatát: „Az isteni szavak az olvasókkal együtt nőnek.” Az írás tehát függetlenedik a szerzőjétől, önálló életre kel, erről szól például az Ulrich Luz-féle hatástörténet is (LUZ 1996; lásd e kötet „Hatástörténeti megközelítés” című tanulmányát). A történetkritika egyoldalúságával szemben Ricoeur és Lacocque számára is a szöveg „utólagos történelme” izgalmas, s „az értelmezés folyamata nem a forrásszöveg pusztá helyreállítását, aktualizáló megismétlését jelenti, hanem sokkal inkább a minta újrafeltalálását, újraalakítását, újratájolását” (RICOEUR–LACOCQUE 2003, 8. o.). A szerzők kiemelten hangsúlyozzák a bibliai korpusznak az élő közösséggel való kapcsolatát.

„Az írott szövegről van szó, melyet az olvasás hagyománya újraalakítva, újraelvenítve művé szőtt. A szöveg dinamikájával számolunk: belőle rajzolható meg a folyamat, a pálya. [...] Ily módon a szövegek Őszövetségben megkezdett pályája olyan útvonalat rajzol, mely ezen első korpuszon kívül, a második korpuszban is követhető. [...] Az első Testamentumot nem szünteti meg a második, de újraértelmezi, és ebben az értelemben »beteljesíti.« (RICOEUR–LACOCQUE 2003, 11. o.)

Mind Körtner, mind Ricoeur azt hangsúlyozza, hogy az olvasó benne találja magát a szövegben – *lector in fabula* –, része a szövegnek: „Ebben a vonatkozásban nincs e folyamatra találhatóbb példa, mint a csak a mássalhangzókat jelölő sémi írás, melyet az olvasó odaiáll magánhangzókkal egészít ki olvasás közben” (uo. 13. o.).

A racionalizmus csapdája

A másik oldalon azonban szembe kell néznünk a racionalizmus csapdájával. Jó példa erre Rudolf Bultmann demitologizálási programjának változó értékelése.

Karner Károly a „Mítosz vagy evangélium” című 1943-as tanulmányában ezt írja:

„Egyet azonban nem tehetünk meg, t. i. azt, hogy lehántsuk a *Logosz*tól a *szarkszot*, és »kiszabadítsuk« abból a »köntösből«, amelybe Isten burkolta. Minden ilyen vállalkozással csak tönkretesszük a *szarkszot*, elpusztítjuk a *Logosz* és a *szarksz* felbonthatatlan egységét anélkül, hogy megragadhatnánk és elsajátíthatnánk a *Logoszt*.” (KARNER 1943, 343. o.)

Ezzel szemben egy 1997-ben megjelent tanulmány Bultmant „igazi, valódi eretnekként” méltatja, aki

„...új életet hoz a közösségbe, teremtő-kreatív erőket ébreszt fel. Van bátorsága ahhoz, hogy letörje azt a héjat és burkot, amelyet el kell távolítani, és nem sajnálja lehullani hagyni az öreg leveleket a fáról, hogy ezzel helyet készítsen az újnak a növekedéséhez.” (TAKÁCSNÉ 1997, 45–47. o.)

A 18. századi felvilágosodás alapján megindult racionális bibliakutatás természetesen sok eredményt hozott a bibliatudományban. De a nyereségnek sokszor veszteség is az ára. A történetkritika minden pozitívuma és eredménye ellenére sajnálatosan *dezintegrálta* a Bibliát. Történeti módon gondolkodott, ezért a szöveg legrégebbi rétegének megtalálását tűzte ki célul, a szöveg értelmezési rétegeit mint fölösleges „abroncsot” kívánta lehántani az eredetinek, legrégebbinek vélt változatról. Persze hogy melyik a legrégebbi változat, arról a tudósoknak általában eltért a véleménye. A dezintegrálás „dekanonizálást” is jelentett, a történeti alapon álló kutatók a „kánon átkáról” beszéltek. E történeti szemléletben pontosan a szöveg önálló természetének, illetve a szövegnek a hívő közösségben továbbélő

tanulmányozása sikkadt el; vagyis a hatástörténet, illetve a szövegnek az a „pályája”, amiről Ricoeurék is írnak. Ebben az összefüggésben az inspiráció is értelmét veszti.

Napjaink egyoldalú racionalizmusát jól illusztrálja az Evangélikus Hittudományi Egyetem egyik ünnepélyes alkalmán elhangzott állítás, miszerint „a Biblia nem igényli magának az inspiráltság tekintélyét”. E mondat szövegkörnyezetében a történetkritika védelmében arról is olvashatunk, hogy

„Lukács evangéliumának szerzője például – aki egyébként gyakran emlegeti a Szentlelket – könyve megírásával kapcsolatban azt hangsúlyozza, hogy mintegy történész érdeklődésével nyomozott események után, amiket leírt.” (TAKÁCSNÉ 2002, 25. o.)

A mondat számomra azért problematikus, mert úgy hangzik, hogy a szerző mintegy „elnézi” az egyébként tisztességesen, történészi módon gondolkodó Lukácsnak, hogy teológiájában megmaradt olyan mitologikus foszlány, mint például a Szentlélek. A tanulmány végén, amikor a szerző a hitet definiálja, szinte tüntető módon tartózkodik a Szentlélek említésétől vagy megnevezésétől. Ezt olvassuk: „A hit megragadottság – Istentől, Jézus Krisztustól, a Szenttől a maga elrettentő és ellenállhatatlanul vonzó voltában” (uo. 27. o.). A Szentháromság harmadik személye Rudolf Otto vagy Mircea Eliade *mysterium tremendum*ává alakul át ebben a megfogalmazásban. Tanulmányunk egyik kiindulópontja éppen az volt, hogy inspiráció nincsen pneumatológia nélkül, az Írás hiteles olvasata és értelmezése pedig a Szentlélek megvilágosító ereje nélkül.

Hogyan lehetünk újra az ige egyháza? Úgy, hogy például megszabadulunk a tudomány bűvöletétől. A tudomány ugyanis eszköz, s éppen a bultmanni hermeneutika hangsúlyozta (ez Bultmann pozitív jelentősége), hogy nincsenek előfeltevés nélküli kérdéseink. Kérdéseink mindig arra irányulnak, ami a legbensőbb vágyunk, amin „csüng a szívünk”, ahogy Luther is mondotta az első parancsolat magyarázata kapcsán. Nagy kérdés azonban, hogy mi ez az érdek. Vitatható az a felosztás, hogy a Bibliának három megközelítési módja van: a kritikátlan elfogadása mindennek, a kritikus elvetése mindennek, és végül a „bátor és őszinte vizsgálat”, amely „minden rendelkezésre álló eszközzel megtudja az igazat, a valóságot, az igazságot” (TAKÁCSNÉ 1991, 8–13. o.). Nagy különbség, hogy a Bibliát azért olvassuk-e, mert abban a felvilágosodás korának igazság- és valóságfogalmát keressük, vagy pedig azért, mert igaz emberré akarunk válni.

Bibliográfia

- ABRAHAM, William J.: *The Divine Inspiration of Holy Scripture*. Oxford University Press, 1981.
- ACHTHEIMER, P. J.: *The Inspiration of Scripture. Problems and Proposals*. Philadelphia, 1980.
- BARR, James: *Fundamentalism*. SCM Press, London, 1977.
- BARR, James: *Escaping from Fundamentalism*. SCM Press, London, 1984.
- BOONE, Kathleen C.: *The Bible Tells Them So*. New York, 1989.
- BÖLCSKEI Gusztáv: Teológiai és szociológiai szempontok a fundamentalizmus értékeléséhez. *Confessio*, 1992/1. 5–9. o.
- BROWN, Raymond E.: The Problems of the Sensus plenior. *Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovanensium*, 26 (1968). 72–81. o.
- BROWN, Raymond E.: *The Sensus plenior of Sacred Scripture*. St. Mary's University, Baltimore, 1955.
- COLLINS, Raymond F.: Inspiration. In: Raymond Brown et al.: *The New Jerome Biblical Commentary*. Prentice Hall, New Jersey, 1990. 1023–1033. o.
- COLERIDGE, Samuel Taylor: *Egy kereső szellem vallomása. Levelek a Szentírás ihlettségéről*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 2004. /Hermeneutikai Füzetek 27./
- FABINY, Tibor: *The Lion and the Lamb. Figuralism and Fulfilment in the Bible, Art and Literature*. Macmillan, London, 1992.
- FRYE, Northrop: *Kettős tükrök*. Európa Kiadó, Budapest, 1996.
- JUHÁSZ Tamás: Eredj el, Sátán, mert meg van írva... *Confessio*, 1992/1. 17–23. o.
- KARNER Károly: *Bevezetés a teológiába*. Evangélikus Sajtóosztály, Budapest, 1954.
- KARNER Károly: *Mítosz vagy evangélium*. Keresztyén Igazság kiadása, Sopron, 1943.
- KÖRTNER, Ulrich: *Az ihletett olvasó. A bibliai hermeneutika fő aspektusai*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1999. /Hermeneutikai Füzetek 19./
- KÜNG, Hans – MOLTSMANN, Jürgen (szerk.): *Fundamentalism as an Ecumenical Challenge*. SCM Press, London, 1992.
- LASOR, William S.: Prophecy, Inspiration and Sensus plenior. *Tyndale Bulletin*, 29 (1978).
- LASOR, William S.: The Sensus plenior and Biblical Interpretation. In: Donald K. McKim: *A Guide to Contemporary Hermeneutics. Major Trends in Biblical Interpretation*. Grand Rapids, 1986. 47–64. o.
- LUZ, Ulrich: *Evangélium és hatástörténet. A Máté-evangélium értelmezése a történelemben*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1996. /Hermeneutikai Füzetek 8./
- LUZ, Ulrich (szerk.): *A viszály könyve? Egy Biblia – sokféle értelmezés. Mk 6,30–44 történetkritikai, fundamentalista, evangélikál, feminista, materialista, mélylélektani értelmezése*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1996. /Hermeneutikai Füzetek 10./
- MARTY, M. E. – SCOTT, A.: *The Glory and Power. The Fundamentalist Challenge to the Modern World*. Boston, 1992.
- NAGY Gyula: *Az egyház mai tanítása*. 1. köt. A Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, Budapest, 2000.
- O'MEARA, Thomas I.: *Fundamentalism. A Catholic Perspective*. New York, 1990.
- OSS, Douglas: Canon and Context. The Future of the Sensus plenior in Evangelical Hermeneutics. *Grace Theological Journal*, 1988/9. 105–127. o.

- REUSS András: Inspirált könyv – inspirált személy. Az inspiráció értelmezésének néhány kérdése. *Diakonia*, 4 (1993). 40–46. o.
- RICOEUR, Paul – LACOCQUE, André: *Bibliai gondolkodás*. Ford. Enyedi Jenő. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2003.
- ROBINSON, J. M.: Scripture and Theological Method. A Protestant Study in Sensus plenior. *Catholic Biblical Quarterly*, 27 (1965). 6–27. o.
- SZABÓ Imre: Lélek és betű. *Egyház és Világ*, 1991. december 14. 8–10. o.
- SZÁSZ Barna: Inspiráció. In: *Keresztény Bibliai Lexikon*. 1. köt. Kálvin Kiadó, Budapest, 1993. 647–649. o.
- SZŰCS Ferenc: Neo-orthodoxia, konzervativizmus a protestáns teológiában. *Confessio*, 1992/1. 9–16. o.
- TAKÁCSNÉ Kovácsné Zelma: Igen, a Biblia! De hogyan (értjük)? *Diakonia*, 1991/1. 8–13. o.
- TAKÁCSNÉ Kovácsné Zelma: Mennyire tartoznak a teológiai kutatás eredményei az egyház nyilvánossága elé? *Lelkipásztor*, 2002/1. 24–27. o.
- TAKÁCSNÉ Kovácsné Zelma: Miért éppen Bultmann? *Lelkipásztor*, 1997/2. 45–47. o.
- VOGELS, Walter: Az inspiráció nyelvi megközelítése. Ford. Heleszta Éva. *Protestáns Szemle*, 1992. júl.–sept. 170–177. o.

A SZENTÍRÁS MEGÉRTÉSÉNEK AKADÁLYAI

Értetlenség és megértés az Újszövetségben

Az Újszövetség kitaratóan feljegyzi, hogy Jézus beszédének és tanításának megértése rokonai, tanítványai és népe számára is komoly problémát okozott. Nem arról van szó, hogy Jézus túlságosan elvont, csak egy szűk intellektuális elit számára érthető nyelven beszélt. A hiba nem Jézusban, hanem a környezetében volt. Jézus nyelvezete dialogikus, megszólító, azaz kérügmaticus nyelv volt, amely nemcsak hidat épített önmaga és a hallgatósága között, hanem útra hívó beszédként hangzott. Az eleinte értetlenkedő tanítványoknak az önmagukban lévő akadályokat kellett elhárítaniuk, önmagukat kellett ahhoz legyőzniük, hogy megértsék Jézust. Engedelmeskedniük, azaz cselekedniük is kellett, hogy megértsenek. Bonhoeffer írja:

„A hithez vezető út a Krisztus hívása iránti engedelmisségen át vezet. [...] Csak a hívő engedelmes – és – csak az engedelmes hisz, a hit csak az engedelmisségben létezik, soha sincs engedelmisség nélkül, s a hit csak az engedelmisség cselekvésében hit. [...] Csak az engedelmes hisz. Ahhoz, hogy valaki hinni tudjon, egy tényleges parancsnak kell engedelmeskednie. Meg kell tennie az engedelmisség első lépését, hogy a hit ne kegyes öncsalás, olcsó kegyelem legyen.” (BONHOEFFER 1996, 26–27. o.)

Jézus és a szülők értetlensége

Már a tizenkét éves Jézus is úgy beszél, hogy szülei nem értik: „*Miért kerestek engem? Nem tudjátok, hogy az én Atyám házában kell lennem? Ők azonban a nekik adott választ nem értették.*” (Lk 2,49–50)

Jézus és a tanítványok értetlensége

Jézus beszéde sajátos, képes, metaforikus beszéd, amelyet nevezhetünk akár lelki vagy lélek szerinti beszédnek is. A még önmaguk körül forgó, az engedelmisségre még rest tanítványok is értetlenkedve hallgatják Jézus beszédét. Ahogy majd később Pál apostol írja: „*A nem lelki ember pedig nem fogadja el az Isten Lelkének dolgait, mert bolondságnak tekinti, sőt megismerni sem képes: mert csak lelki módon lehet azokat megítél-*

ni.” (1Kor 2,14) Amikor Jézus metaforikus-lelki (spirituális) szinten szól hozzájuk, a tanítványok azt szó szerinti-testi (karnális) szinten dekódolják, tehát félreértik őt.

„Vigyázzatok, és őrizzétek a farizeusok és szadduceusok kovászatát!« Ők pedig így tanakodtak egymás közt: »Nem hoztunk kenyeret!« De Jézus észrevette, és így szólt hozzájuk: »Mit tanakodtok azon, kicsinyhitűek, hogy nincs kenyeretek? Még mindig nem értitek? [...] Miért nem értitek meg, hogy én nem kenyérről beszéltem nektek?! Őrizzétek a farizeusok és szadduceusok kovászatát!« Ekkor értették meg, hogy nem azt mondta, hogy a kenyér kovászatól óvakodjanak, hanem a farizeusok és szadduceusok tanításától.” (Mt 16,6–9.11–12)

A tanítványok hallgatják Jézus metaforikus-enigmatikus nyelvét, de nem értik azt: „Arról beszélt nekik, hogy az Emberfia az emberek kezébe adatik, megölik, de miután megölték, három nap múlva feltámad. Ők nem értették ezt a beszédet, de féltek őt megkérdezni.” Mk 9,31–32; vö. Lk 18,34: „Ők semmit sem fogtak fel ezekből. Ez a beszéd rejtve maradt. Nem értették meg a gondolatokat.”

Jézus és a zsidók értetlensége

Ha a tanítványok sem értették mesterüket, ne csodálkozzunk azon, hogy a zsidók még kevésbé értették őt. Különösen János evangéliuma rajzolja meg a Jézus beszéde és a zsidó gondolkodás közötti kontrasztot. Nikodémus, Izrael tanítója éjjel megy hozzá, és amikor Jézus azt mondja neki, hogy újjá kell születnie, Nikodémus a zsidóságra jellemző testi (karnális) módon kérdez vissza: „Hogyan születhetik az ember, ha vén? Bemehet anyja méhébe, és megszülethetik ismét?” (Jn 3,4)

Jézusnak a zsidókkal való hermeneutikai szembefordulása több epizódban is megnyilvánul. Például abban, amikor önmagukról mint Ábrahám utódairól beszélnek. A zsidók a fizikai, vér szerinti származásukra hivatkoznak, de Jézus számára lelki kapcsolódást jelent Ábrahám gyermekének lenni. Így szól azokhoz, akik magukat büszkén „Ábrahám utódainak” nevezik: „Miért nem értitek az én beszédemet? Mert hallani sem bírtátok azt. Ti atyátoktól, az ördögtől származtok.” (Jn 8,43–44) Jézus beszédeinek megértéséhez nem a kemény szív, a zártság és a büszkeség, hanem a szelíd, nyitott lelkület vezet. Az önközpontú, zárt ember „hallani sem bírja” a jézusi üzenetet. A jó pásztorról szóló példázatot is népének, a zsidó főpapoknak mondta, „de ők nem értették őt” (Jn 10,6). S amikor a példázatot elmagyarázta, beszédei miatt meghasonlás támadt a zsidók között; volt, aki ördögnek, volt, aki megszállottnak nevezte (Jn 10,19).

A megértés nemcsak engedelmesség, hanem befogadás is. Ha a zsidók nem értik, képtelenek befogadni Jézust, akkor a pogányok nyerik el a megértés ajándékát. Pál, a pogányok apostola írja: „Meglátjátok, ők azok, akiknek még nem hirdették, és akik még nem hallották, azok megértik.” (Róm 15,21)

Kezdeti értetlenség és utólagos megértés (a sensus plenior)

János evangéliumában több epizód is találunk arra vonatkozólag, hogy a tanítványok nem értik Jézus beszédét vagy cselekedetét, de az evangélista feljegyzi, hogy később azonban megértették. A templomtisztításkor, amikor Jézus ezt mondta a zsidóknak: „*Romboljátok le ezt a templomot, és három nap alatt felépítem*”, a zsidók értetlenkedtek. A lelki értelemben gondolkodó evangélista hozzáteszi: „*Ő azonban testének templomáról beszélt*”, s nem mulasztja el feljegyezni: „*Amikor azután feltámadt a halálból, visszaemlékeztek tanítványai arra, hogy ezt mondta, és hittek az Írásnak és a beszédnek, amelyet Jézus mondott.*” (Jn 2,20–22) Mindez természetesen a Pártfogó, a Szentlélek segítségével történt, akit Jézus búcsúbeszédében megígért a tanítványainak: „*A Pártfogó pedig, a Szentlélek, akit az én nevemben küld az Atya, ő tanít meg majd titeket mindenre, és eszetekbe juttat mindent, amit én mondtam nektek.*” (Jn 14,26) A jeruzsálemi bevonuláskor Jézus számárra ült, s János ezt jegyzi fel: „*Tanítványai először nem értették mindezt, de miután Jézus megdicsőült, visszaemlékeztek arra, hogy az történt vele, ami meg volt írva róla.*” (Jn 12,16) Amikor pedig megmossa tanítványai lábát, az értetlenkedő, tiltakozó Péternek ezt mondja: „*Amit én teszek, most még nem érted, de később majd megérted.*” (Jn 13,7) A megértés tehát a Szentlélek segítségével utólag, retrospektíve történik.

Mindez nemcsak Jézus egyes cselekedeteire, hanem a szövegek megértésére is érvényes. A megértésnek is „ideje” van, egy szöveget sokszor csak visszatekintve, utólag tudok megérteni. Hitünk értelmében az ószövetségi próféciaikat is csak a Jézusban történt beteljesedésük fényében érthetjük meg igazán (*sensus plenior*).

Amiképpen Jézus egyes cselekedeteit, úgy egyes bibliai – különösen a prófétai – szövegeket csak utólag, a beteljesedés, Isten tervének „beérése” után lehet megérteni. Egy-egy cselekedettel vagy beszéddel Jézus elülteti a magot a hallgatóság szívébe, s amikor az idő „betelik”, megéri majd a tanítvány, hogy Jézus mit mondott akkor.

Mondanivalónkat summázva így is mondhatjuk: a megértés megérést is jelent.

Elrejtés és megértés: a példázatok

Közismert, hogy Jézus semmit sem írt le, hanem szóban tanított, még hozzá példázatokban. A zsidó *mashal* hagyományához nyúlt, amikor egy hétköznapi életből vett hasonlatot vagy képet történetté formált. A példázat az elrejtés és a kinyilatkoztatás műfaja: elrejtí az, amit kinyilatkoztat, és kinyilatkoztatja azt, amit elrejt.

A példázat az Újszövetség leginkább hermeneutikai műfaja. A magvető példázata arról szól, hogy az isteni üzenet, az ige, a mag útfélre esése a meg nem értést, jó földbe hullása pedig a megértést jelenti:

„Amikor valaki hallja a mennyek országának igéjét, és nem érti, eljön a gonosz, és elragadja azt, ami szívébe van vetve: ez olyan, mint az útfélre hullott mag. [...] Akinél pedig jó földbe hullott, az hallja és érti az igét, és terem: az egyik százannyit, a másik hatvanannyit, a harmadik harmincannyit.” (Mt 13,19.23)

Minekutána Jézus elmondja a kivetett hálóról szóló példázatát, megkérdezi tanítványaitól: „*Megértettétek mindezt?*” S amikor azok igennel felelnek, Jézus hozzáteszi: „*Tehát minden írástudó, aki tanítványává lett a mennyek országának, hasonló ahhoz a gazdához, aki újat és ót hoz elő éléskamrájából.*” (Mt 13,51–52)

Ám Jézus nemcsak példázatot mond, hanem példázatemléletet – bátran mondhatjuk: hermeneutikát – is tanít a hallgatóságnak:

„*Nektek megadatott az Isten országának titka, de a kívülállóknak minden példázatokban adatik, hogy akik néznek, nézzenek ugyan, de ne lássanak, és akik hallanak, halljanak ugyan, de ne értsenek, hogy meg ne térjenek, és bűneik meg ne bocsáttassanak.*” (Mk 4,10–12)

Közismert, hogy az „azért, hogy” értelmű *hina* célhatározós kötőszót Máté evangélista az „azért, mert” jelentésű *hoti* okhatározós kötőszóval helyettesíti 13,13-ban, s ezzel feloldja Márk enigmatikusságát és vélhető determinizmusát. „*Azért beszéltek nekik példázatokban, mert látván nem látnak, és hallván nem hallanak, és nem értenek.*”

Márk élesen különbséget tesz a „kívülállók” és a „körülállók” között, azt állítván, hogy az első csoportnak nem adatott meg „*Isten országának titka*”, hanem „*minden példázatokban adatik*” (Mk 4,11). A fő problémát itt a teológiai determinizmus jelenti, amely nincs összhangban Jézus tanításával. Exegéták helyesen írják, hogy a *mystérian* kifejezés nem a kijelentések rejtett voltára utal, amit csupán kiváltságos hermeneuták dekódolhatnak, hanem arra, ami „*örök idők és nemzedékek óta rejtve volt, de amely most kijelentett*” (Kol 1,26) a megfeszített Messiás személyében. Márk felfogásában ha a hallgatóság átadja magát ennek a titoknak, és ezzel elfogadja azt, tanítvánnyá lesz; ha elutasítja, kívülállóvá. Mások arra mutatnak rá, hogy Mk 4,10–12 példázatemlélete egy olyan hermeneutikai eljárás, „amely a parabolikus beszédet az egyszer s mindenkorra elsajátítható tudás ellentétéként” fogja fel (MÁRTONFFY 2001, 261. o.). Vannak ugyanis olyan szövegek, amelyek azáltal, hogy megbénítanak és tanácstalanságba kergetnek, egyúttal *elő* is *idéznek*, mozgásba hoznak, írásra készítenek és elgondolkoztatnak.

Dóka Zoltán a Márk evangéliumáról szóló kommentárjában írja, hogy Márk e példázatteóriájának két magyarázata van: az egyik szerint a Jézusban történt kinyilatkoztatás megértése mindig Isten ajándéka, a teljes megértés pedig csak a végidőben válik lehetővé. A másik magyarázat egy ekkleziológiai megoldás, miszerint Márk az őskereszténységnek arra a tapasztalatára reflektál itt, hogy az egyház igehirdetését nem mindenki értette meg akár az isteni ítélet, akár az egyéni felelősség hiánya miatt. Dóka szerint mindkét megoldás hibája, hogy Márk példázátértelmezését a húsvét utáni helyzetre, azaz Márk jelenére vonatkoztatja, pedig Márkra az jellemző, hogy a húsvét utáni hagyományanyagot is Jézus földi útjának összefüggésében mondja el. Dóka szerint Márk a példázatok titkát a messiási titok képzetéhez csatolja, s így krisztológiai kontextusba helyezi. „A példázat-teória tehát egy hagyományértelmező, hermeneutikai eszköz, amellyel Márk a példázat-hagyományt a messiási titok képzetének összefüggésébe állítja, és krisztológiailag konkretizálja” (DÓKA 1996, 77. o.).

Anthony Thiselton, a neves angol hermeneutikakutató „Olvasásközpontú hermeneutika, cselekvésmoделlek és Jézus parabolái” című tanulmányában (THISELTON 1985, 79–114. o.) a *hina* Mk 4,11–12-beli problematikájának öt megoldását vázolja fel. Az első Jülicher nevéhez fűződik, aki szerint Jézus nem volt ilyen kizárólagos és determinisztikus; úgy véli, minden bizonnyal Márk hozzáadása az, hogy a „kívülállók” nem érthetik a mennyek országának titkait. A második megoldás a *hinát* ugyanarra a sémita gyökre vezeti vissza, mint a Máté-féle *hoti*, tehát Márk sem akart mást mondani, mint Máté (C. F. D. Moule). A harmadik egy kemény predestinációs álláspont, de Thiselton szerint ez nincs összhangban a szinoptikusokkal, majd a negyedik álláspont szerint ez az utalás nem a parabolákra, hanem Jézus tanítására hivatkozik. Thiselton képviseli az ötödik megoldást, miszerint ezek a szavak egyszerre hordoznak ítéletet és áldást. Vagyis azt állítja, hogy Jézus azért alkalmazott példázatokat, hogy megghiúsítsa az elhamarkodott, azaz benső, lelki változás nélküli megértést. Ítéletet is hordoz a parabola, mert akikben nincs meg az akarat és a képesség a megértésre, azok magukat büntetik – ezért az utalás Izrael vakságára –, de kegyelmet is közvetít, mert a parabolák megakadályozzák, hogy az emberek elhamarkodottan, felületesen elutasíthassák az evangéliumot.

Ezért a parabolák kihívják, provokálják, elgondolkoztatják a hallgatóságot, ugyanakkor megghiúsítják Jézus személyének és üzenetének a zsidó értékrend alapján történő szimpla, felszínes elutasítását. A példázatok ezt a cselekvésük által érik el, ráadásul a megértés egymást követő, fokozatos szintjei által eredményezik a hallgatói tudat transzformációját. Thiselton a nyelvi és textuális cselekvés egymást követő szintjeiről beszél, hiszen a példázatok számos akciót hajtanak végre az olvasón. Ugyanakkor arra is rámutat, hogy nem mindegyik akció egyformán felelősségteljes. Az interpretáció felelőssége ezúttal mint hermeneutikai kategória jelenik meg.

Ha előbb mondanivalónkat úgy summáztuk, hogy a megértés megérés, akkor itt viszont azt kell mondanunk, hogy a megértés megtérést jelent.

Jézus mint írásértelmező

Jézus nemcsak hirdette élőszóval Isten országát, hanem tanulmányozta a zsidó szent iratokat is. A názáreti zsinagógában is tanított, ahol felolvastatták vele Ézsaiás tekerését: „Az Úr Lelke van énrajtam.” Mindenki szeme rajta függött, és ekkor azt mondta: „*Ma teljesedett be ez az írás fületek hallatára.*” (Lk 4,21)

Jézus sokszor idézi az Írást: „*Meg van írva*” (Mk 11,17; Mt 4,4; Lk 4,4 stb.). A farizeusoknak Sámuel könyvét idézi Dávidról, aki Abjátár főpap idejében szombaton bement az Isten házába, és megette a szent kenyereket (Mk 2,25; vö. 1Sám 21,4–7). Vallotta az ihletettséget, amikor szerinte Dávid a Szentlélek által mondta: „*Ülj a jobb kezem felől*” (Mk 12,36). Kortársaihoz hasonlóan Mózeset tartotta a Pentateuchos, Dávidot a zsoltárok szerzőjének. Ugyanakkor mégsem úgy tanított, mint az írástudók, hanem mint akinek hatalma van (Mk 1,22).

Jézus súlypontoz az Írásban: a nagy parancsolatot összefoglalja (Mk 12,31; Mt 22,40), a Hegyi beszédben pedig arról szól, hogy nem eltörölni, hanem betölteni

jött a prófétákat. Teljesen eredeti volt exegézisében, amikor a kortárs zsidó írásmagyarázókkal szemben Ézs 53 szenvedő szolgáját nem a néppel, hanem önmagával azonosította (Mt 8,17). Nagy apokaliptikus beszédében Dániel próféta olvasására buzdított, és a próféta könyvét a közeli jövőre vonatkoztatta: „Amikor pedig meglátjátok a pusztító utálatosságot, ahogy Dániel próféta mondotta, ott állni a szent hegyen – aki olvassa, értse meg! –, akkor azok, akik Júdeában vannak, meneküljenek a hegyekre.” (Mt 24,15) Írás és élet, megértés és beteljesítés elválaszthatatlan volt Jézus számára.

Lukács evangélista szerint a feltámadott Jézus az emmausi tanítványoknak „Mózesről meg valamennyi prófétáról kezdve elmagyarázta... mindazt, ami az Írásokban róla szólt” (Lk 22,27). Megjelent az először megriadt tizenegy között is, körükben elfogyasztotta a sült halat, majd „megnyitotta értelmüket, hogy értsék az írásokat” (Lk 22,45).

Hit és megértés az Újszövetség többi iratában

Az újszövetségi hermeneutika *locus classicus* az Apostolok cselekedeteiben olvasható, Fülöp és a szerencsen komornyk jól ismert történetében. A pogány szerencsen komornyk Jeruzsálembé ment fel Istent imádni, és hintóján Ézsaiás könyvét olvasta. Amikor ezt Fülöp meghallotta, feltette neki a kérdést: „Érted is, amit olvasol?” „Hogyan érthetném, míg valaki meg nem magyarázza?” – volt a válasz. Fülöp megvilágítja neki Ézs 53 értelmét: „az Írásnak ebből a helyéből kiindulva hirdette neki Jézust”. Az etióp főember Fülöp írásmagyarázata és igehirdetése hatására megvallotta, hogy Jézus Krisztus az Isten Fia, és megkeresztelkedett. Miután feladatát teljesítette, Fülöpöt elragadta a Lélek, de az etióp tisztviselő „örvendezve haladt az útján” (ApCsel 8,26–40).

A Zsidókhhoz írt levél szerzője a hitet és a megértést egymástól elválaszthatatlannak tekinti. Hitben értünk meg, és a megértés által hiszünk. „Hit által értjük meg, hogy a világokat Isten szava alkotta, úgy, hogy a nem láthatókból lett a látható.” (Zsid 11,3) Értelemre és megértésre a Jelenések könyve is felhívja az olvasót: „Akinek értelme van, számítsa ki a fenevad számát.” (Jel 13,18)

Az Újszövetség mai megértésének akadályai

A bibliai szövegek megértésének nehézsége nem újkeletű dolog. Pál apostol írásainak nehézségére Péter második levelében is találunk utalást: „Van ezekben néhány nehezen érthető dolog, amelyet a tanulatlanok és az állhatatlanok kiforgatnak, mint más írásokat is a maguk vesztére.” (2Pt 3,16)

Augustinus a *De Doctrina Christiana*-ban így ír a Biblia homályos és kétértelmű kifejezéseiről: „Nagyszerű és igen üdvözítő utat talált erre a Szentlélek, amikor úgy alakította a Szentírást, hogy a könnyebben érthető helyekkel csillapítja az éhséget, a homályosabbak segítségével viszont megszabadít a csömörtől” (ÁGOSTON 87–88. o.). Erasmusszal szemben Luther a *De servo arbitrio*-ban tagadta a trópusok jelentőségét, és a Szentírás világosságát hangsúlyozta. Külső és belső világosságot említ:

„[E]gyetlen ember sem ismerhet fel a Szentírásból még egy jottányit sem, hacsak nincs vele Isten Szentlelke. Mindannyiuk szíve sötét, s bár ők az Írásban olvasható igéket jól tudják idézni, valójában megismerni és megérteni semmit sem tudnak abból.” (LUTHER 1996, 17. o.)

A nehéz helyeken Krisztus adja a világosságot, Krisztus a végső mértéke a megértésnek.

A 20–21. századra a Szentírás megértése még nehezebbé vált, mint a középkorban vagy a reformáció idején. Egyházainkban is mintha sokszor negyed- vagy ötödrangú dologgá vált volna a Biblia rendszeres olvasása. Ulrich Körtner *Az ihletett olvasó* című könyvében az elnémult Zakariás főpapot idézi fel, amikor a mai kor lelki állapotát jellemzi. Amiképpen Zakariás is megnémult, ugyanúgy a modern kereszténység is sokszor néma a Biblia üzenetét és jelentését illetően. Szerinte – Peter Stulmacherrel szemben – nem az „egyetértés”, hanem az értetlenség hermeneutikájából kell kiindulnunk:

„Az Újszövetség üzenetével szembeni értetlenségünk és a Jézus követésére való készségünk hiánya *circulus vitiosus* alkot. A Biblia központi mondanivalóival csak az ért egyet, aki ért, azaz hisz és megéli hitét. Előzetes megértésünk viszont elsősorban mindig a hitetlenségé, s ezért az értetlenségé. Teológiailag szólva: előzetes megértésünk a bűn értetlensége, értetlenségünk »a bűn a megértésben« (Hans Weder). S éppen ezért természetünkön fogva egyáltalán nem értünk egyet azzal, amit a bibliai szerzők tudnak mondani a világról, az emberi egzisztencia állapotáról és az Istennel való kapcsolatukról. A hit mint a megértés módja mindig a hitetlenség mint a megelőző értetlenség leküzdése. Az értetlenség hermeneutikája ezért nem kevesebb, mint egy bűnbánati aktus, ami teológiai elnémulásunk beismerésével kezdődik. Csak az ilyen bűnbánat lehet az első lépés az Újszövetség tárgyába és nyelvébe való új belátáshoz vezető úton. Ezen új belátás várása csak akkor kezdődik, amikor nyíltan beismerjük a nyelv elvesztését, és nem takarjuk el egyre újabb paradigmák előterjesztésével.” (KÖRTNER 1999, 43. o.)

A lelki felkészülés hiánya

A felvilágosodásra épülő újkori racionalizmus és az ebből táplálkozó történetkritika kezdte azt hirdetni, hogy a Bibliát ugyanúgy kell megérteni, mint bármely más világi alkotást (Johannes Semler). Akkor azt mondták, hogy a szöveg és a mai olvasó között áthidalhatatlan történeti távolság van, s a szövegértés általános szabályai a Bibliára is érvényesek. Ezzel szemben mégis azt kell mondanunk, hogy „[a] Szentírást csak az értheti meg és alkalmazhatja helyesen, aki ugyanannak a Szentháromság Istennek a hatása alatt áll, aki ihlette a másodlagos szerzőt, az emberi eszközt (2Tim 3,16)” (ALMÁSI 1997, 18. o.).

A tudományos felkészültség hiánya

Hogyan viszonyul egymáshoz a lelki és a tudományos felkészültség? Elhamarkodottan válaszolnánk, ha magától értetődő természetességgel azt mondanánk, hogy az Újszövetség megértéséhez mindkettőre egyformán szükség van. Lelki alapállás, benső ráhangoltság, magyarul hit nélkül nem érthetjük meg az Újszövetség üzenetét. Lelki megértésben Isten Szentlelke mindenkit részesít, aki befogadja őt, legyen férfi vagy nő, tanult vagy tanulatlan. Ám a tudományos felkészültség egy elitet feltételez: ismerni kell az eredeti nyelveket, a kortörténetet, az értelmezés hagyományát stb. A tudományban nincsen egyenlőség: akik nem tudnak, tanulnak, akik tudnak, tanítanak. Megértheti-e egy egyszerű, tanulatlan néni az Újszövetség üzenetét? A válaszuk egyértelműen igen, hiszen Jézus tanítványai sem a szótárák, hanem Mesterük segítségével értették meg az üzenetet.

Fölösleges tehát akkor a tudomány? A tudomány az igényes megértés eszköze és segítése. Az antiintellektualizmus, a tudományos felkészültség elutasítása beszűküléshez és megmerevedéshez vezet. De a lelki és a tudományos felkészültség nem mellérendelő, „és” viszonyban van egymással, hanem a lelki felkészültségnek kell alappá válnia, amelyre a tudományos felkészültség épülhet.

Az Ószövetség szerepének elhanyagolása

Megérthetjük-e az Újszövetséget az Ószövetség nélkül? Az talán igaz, hogy az Újszövetség szakemberei még lehetünk az ószövetségi tudomány alapos ismerete nélkül, ám az Újszövetséget megérteni aligha tudjuk az Ószövetség nélkül. Az előző fejezetben (A keresztény hermeneutika és a teológiai értelmezés paradigmája) már említettük D. L. Bakernek a *Két szövetség, egy Biblia* című könyvét, amelyben a szerző a két szövetség kapcsolatának nyolc modelljét vázolja fel: két ószövetségi (van Ruler, Miskotte), két újszövetségi (Bultmann, Baumgartel) és négy biblikus megoldást (Vischer, a tipológia, von Rad, a kontinuitás–diszkontinuitás elmélete). Bultmann szerint a keresztények számára az Újszövetség a lényegi Biblia, az Ószövetség csupán annak keresztény előzetese. Bultmann szerint az Ószövetségnek megvan a maga jelentősége az Újszövetség számára, az viszont kérdéses, hogy ugyanolyan mértékben kinyilatkoztatás, illetve Isten ígéje-e az Ószövetség, mint az Újszövetség. A kérdésre Bultmann szerint egyértelműen nem a válasz, s véleménye szerint az Ószövetség az Újszövetségnek csak az előfeltétele – előzetes megértése – lehet. Van, aki a radikális bultmannistákat neomarkionistának nevezi, arra az 1. századi eretnek Markionra utalva, aki „az Ószövetség kegyetlen Jehováját” összegegyeztetetlennek tartotta az Újszövetség atyaképével, s ezért elvetette.

Ha e véleménnyel nem is értünk egyet, Bultmann nagyszerű eredményeinek elismerése mellett nem kell osztanunk az ő Ószövetség-szemléletét. Az Újszövetség nyelvére figyelő hermeneutika nem tudja az Újszövetség nyelvezetében, képvilágában nem észrevenni az Ószövetségre történő állandó visszacsatolásokat és hivatkozásokat. Northrop Frye a Bibliát egyenesen kettős tükörnek nevezi: „A

két testamentum afféle kettős tükröt formál, egyik a másikat tükrözi vissza, de a kívüllátót egyik sem.” (FRYE 1996, 146. o.)

A szöveggel foglalkozó kutatók ma egyre többet beszélnek az intertextualitás fogalmáról, ami a szövegek állandó egymásba történő átjátszását jelenti. Vagyis: az újat mindig csak a régi, a régít pedig az új fényében tudom megérteni. Tehát az Újszövetség tényleges kontextusa nem a kor, amelyben keletkezett, hanem az Ószövetség, amely miatt keletkezett: az evangélium és a levelek szerzői azért írták, amit megírtak, hogy hirdessék: a názareti Jézus életében és halálában beteljesedett az, amiről a próféták írtak. Ezért vezethet vissza bennünket az intertextualitás modern elmélete a reformáció korának központi elvéhez: *sacra Scriptura sui ipsius interpres*, azaz: a Szentírás önmagát magyarázza.

A kontextus felismerésének hiánya

Az Írásnak tehát az Írás a kontextusa. Egy újszövetségi helyet sokszor azért nem értünk, mert a szöveggörnyezetéből kiszakítva próbáljuk értelmezni a szakaszt. Pedig mindig nagyon precízen meg kell vizsgálnunk, hogy milyen összefüggésben hangzik el egy mondás vagy történet. Nem lényegtelen, hogy kikkel beszél éppen Jézus az evangéliumokban: a tanítványaival vagy a farizeusokkal, kikkel vitázik Pál a korinthusbeliekhez írott levelében. (Látjuk, hogy a vita hevében még az ironizálástól sem riad vissza: „*Ti már jóllaktatok, már meggazdagodtatok, nélküliünk uralomra jutottatok.*” – 1Kor 4,8a) Aztán a közvetlen szöveggörnyezeten kívül érdemes szem előtt tartanunk az egész evangélium vagy levél szókópuszát, azaz: mi volt a szerző célja, vagy akár az emberi szerzőn túl az Isten, a Szentlélek célja az éppen tanulmányozott könyvben vagy levélben.

Lényeges kérdés, hogy milyen beszédmódba, stílusba tartozik a szöveg. Paul Ricoeur *A kinyilatkoztatás (kijelentés) eszméjének hermeneutikai megalapozása* című tanulmányában (RICOEUR 1995, 11–50. o.) több bibliai beszédmódot (diskurzus) vagy stílust különböztet meg: prófétikus beszéd, narratív beszéd, himnikus beszéd, preskriptív beszéd, proveriális beszédmódok. A sort talán folytathatnánk még: evangélium, episztola, apokalipszis stb. Amint egy szövegnek, úgy egy beszédmódnak is saját hermeneutikai szempontjai vannak: egy éneket nem idézhetek törvényként vagy egy prófécíát episztolaként.

A kontextusok kapcsán végül azt is érdemes megvizsgálnunk, hogy az a könyv, amelynek egy szakaszát értelmeztük, miképpen simul bele a kánonba. Az amerikai Ószövetség-kutató, Brevard Childs – nem túl szerencsésen – kánonkritikának nevezett irányzata meggyőzően érvel amellett, hogy a Szentírás maga is egy hermeneutikai rendszer, a bibliai könyvek nem véletlenül kerültek oda, ahol vannak. A Bibliát szerinte ma is úgy kell tanulmányoznom, mint abban a hitvalló közösségben, amelyben egykor szentnek fogadták el ezeket az iratokat. Annak idején, a kanonizációs folyamatban aktualizálódott egy-egy bibliai irat, s a mai értelmezésben ugyanúgy kell ismét jelentőséget nyernie (reszignifikáció). A modernitást uraló

történetkritika számára egy-egy szöveg „eredeti jelentése” volt a legfontosabb, ezért a szövegre ráakódott értelmezési rétegeket igyekezett eltávolítani, s ezzel mintegy „dekanonizálta” azokat. A kánonkritikában viszont a „végső forma” a döntő, az értelmezési rétegeknek saját szerepük van, a jelentés általuk, az intertextusban él. Az intertextus lesz tehát ismét csak a kontextus.

A képes beszéd felismerésének hiánya

Bultmann századunk első felében az Újszövetség megértésének elsődleges akadályát a mitikus világgépben látta. A modern ember már nem abban a világgépben él, amelyben az Újszövetség szerzői éltek: el kell távolítanunk tehát a korhoz ragadt világgépet, és ekkor eljuthatunk az örökérvényű üzenethez, a kériügmához – mondotta. A világgép különbségének kis botrányát el kell hárítanunk ahhoz, hogy kitegyük magunkat az evangéliumi üzenet ma is érvényes nagy botrányának, s hogy életünk megváltoztatásával, felelős döntéssel válaszoljunk a minket érintő, egzisztenciális megszólításra. A bibliai szövegek szóra bírásának bultmanni vágyát teljes mértékben magunkénak vallhatjuk. E szóra bírás mikéntjében azonban némileg már másképpen gondolkodunk. Bultmann ugyanis túlságosan a korai Heidegger filozófiai kategóriáiban, azaz fogalmi nyelven gondolkodott. Az ó- és az újszövetségi Szentírásra azonban sokkal inkább a képi-metaforikus gondolkodás jellemző. A képi nyelv kreatív erejére azok nem hangolódnak rá, akik vagy túlságosan fogalmi módon (filozofikusan), vagy túlságosan betű szerint (történetiesen) gondolkodnak.

A képi vagy figuratív nyelv sajátossága, hogy a szavak látszólag eltérnek szabályos jelentésüktől, de szokatlan összerendeződésükből a felszíni, szó szerinti jelentésen túl egy mélyebb jelentésre figyelhetünk fel. Hasonlatok, metaforák, szimbólumok, allegóriák, típusok, hiperbolák, parabolák az újszövetségi nyelvnek is természetes velejárói. *„Tékinete olyan, mint a villámlás”* (Mt 28,3a), *„Issakár, nagy csontú számár”* (1Móz 49,14) stb.

A mítosz is a képes nyelv természetéhez tartozik. Be kell látnunk, hogy idejétmúlt az a felfogás, hogy a mítosz az, ami nem igaz. Bultmann „mitológiátlanítási” programját is a mítosznak e 19. századi szemlélete határozta meg. Dietrich Bonhoeffer 1944-ben így határolódott el Bultmanntól:

„[A]z a véleményem, hogy a teljes tartalmaknak meg kell maradniuk, beleértve ebbe a »mitologikus« fogalmakat is – az Újszövetség nem egy általános igazság mitologikus kifejezése, ez a mitológia (feltámadás stb.) maga a lényeg!” (Idézi KÖRTNER 1999, 24. o.)

A mítosz eredetileg „történet”-et jelent, s a beszéd természetéhez tartozik az, hogy történeteket teremt. A teremtéstörténetet történelemként olvasni és például arról spekulálni, hogy milyen nyelven beszélt a paradicsomi kígyó, a bibliai nyelv végzetes félreértése. A mítosz fikció, de nem a valóság és az igazság ellentéte, hanem hit által megélt igazság. Az irodalmárok és esztéták tudják, hogy irodalmi művekben annak

ábrázolása, „ami megtörténhetett volna”, sokkal mélyebb és igazabb, mint annak a megírása, ami megtörtént. Vagyis: a fikció maga a valóság. Jogos az ellenvetés: az Újszövetség nem irodalmi mű, hanem a történelemben valóságosan élt Jézus Krisztusról, Isten fiáról, a mi Megváltónkról szóló híradás. Ez így van, ugyanakkor az Újszövetség is magán viseli az irodalmiság jegyeit, hiszen képes nyelven, metaforákkal, szimbólumokkal szólítja meg az olvasót. De nemcsak azt kell állítanunk, hogy az Újszövetség nem irodalmi mű, hanem a másik oldalon azt is nyomatékosan hangsúlyoznunk kell, hogy nem is történelemtörténet, nem is földrajzkönyv vagy biológiakönyv. A Szentírás igazsága nem egy külső, referenciális igazság, mint a történelem igazsága, amelynek az evidencia az alapja. A történelem igazsága azért igaz, mert van róla valami külső feljegyzés, ami igazolja az eseményt. Jézus Krisztus történetéről: életéről, haláláról és feltámadásáról nincsen semmi ilyen külsődleges, megfogható evidencia. Hála Istennek! Ha lenne ugyanis evidencia, akkor a hitre nem lenne tovább szükség. A külső bizonyítékok helyett a hit tanúságtételét kapjuk, és a hit igazsága nem külső, referenciális, hanem belső, megélt igazság, amelynek valóságát nem a dokumentumok igazolják, hanem a bennem is élő Szentlélek. A bizonyosságot kereső fundamentalizmus – a „Die Bibel hat doch recht!” szemlélete – és a hit általi megigazulás között nagy a szakadék. A bizonyosságot követelő Tamást a feltámadt Jézus így inti: „*Boldogok, akik nem látnak és hisznek*” (Jn 20,29).

Az a szemlélet, amely az Újszövetség értelmezésében a Szentlélek bizonyosságán túl valami emberi tekintélyre, külső evidenciára alapozó biztos fogódzót, dokumentumot, bizonyítékot keres, letért a Biblia útjáról. Még maga a Biblia sem lehet magának a Bibliának a tekintélye. Helytelen, ha úgy gondolkozom, hogy valami azért igaz a Bibliában, mert „meg van írva”. A valóság ennek éppen a fordítottja: „azért van megírva, mert igaz”.

Konklúzió: újabb irányok jelentkezése

Azt mondhatjuk, hogy a diakrón, történeti módszereket egyre inkább a szinkrón irodalmi-nyelvi módszerek kezdik felváltani. A történelem két évszázados paradigmája mintha egyre gyakrabban helyet adna az újabb nyelvi-irodalmi paradigmának. Miben különböznek az irodalmi módszerek a hagyományos történeti kritikától? Abban, hogy míg a történeti (diakrón) módszerek az eredeti formák után kutattak, az irodalmi (szinkrón) megközelítések számára a szöveg végső formája a kiindulópont. A történetkritika alapja a szövegek „evolúciós” felfogása (történeti esemény – szóbeli hagyomány – korai írott források – a rendelkezésre álló szöveg), az irodalmi megközelítések viszont a szövegek „kommunikációs” modelljére (szerző – szöveg – olvasó) építenek. Ezen belül vannak szerzőorientált, szövegorientált és olvasóorientált irányzatok. Az olvasóorientált megközelítések közé sorolhatjuk például a befogadás történetére, vagyis a hatástörténetre irányuló vizsgálódásokat.

Természetesen történeti kutatásra és történeti exegézisre a jövőben is szükség lesz, de az irodalmi módszerek talán valamivel közelebb állnak a reformáció örökségéhez, hiszen ezek is a teljes Szentírásra s annak az egész üdvtörténetet átfogó összefüggéseire, az intertextualitásra, a *sui ipsius interpretis* elvére és a bibliaolvasás elengedhetetlen szükségességére hívják fel a figyelmet.

A módszer azonban mindig csak eszköz és másodlagos marad: az írásértelmezés, a tudomány sohasem lehet öncélú, hanem az Írás szóra bírását, a tanúságtételt kell szolgálnia. A Biblia értelmezőinek, az újabb és újabb „kulcsok” keresőinek állandó önvizsgálatra intő, komoly figyelmeztetésként kell fogadniuk Jézus farizeusoknak mondott szavait: „*Jaj néktek törvénytudók! Mert elvettétek a tudománynak kulcsát: ti magatok nem mentetek be, és akik be akartak menni, azokat meggátoltátok.*” (Lk 11,52; Károli-ford.) „*Ti azért kutatjátok az Írásokat, mert azt gondoljátok, hogy azokban van az örök életetek: pedig azok rólam tesznek tanúbizonyosságot, és mégsem akartok hozzám jönni, hogy örök életetek legyen.*” (Jn 5,39)

Bibliográfia

- ALMÁSI Tibor: *A bibliaértelmezés elmélete és gyakorlata*. Gyuró Art-Press, Budapest, 1997.
- BAKER, D. L.: *Két szövetség – egy Biblia*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1998. /Hermeneutikai Füzetek 15./
- BONHOEFFER, Dietrich: *Követés*. A Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, Budapest, 1996.
- DONAHUE, John R.: *The Gospel in Parable*. Fortress Press, 1988.
- DÓKA Zoltán: *Márk evangéliuma*. Ordass Lajos Baráti Kör, Budapest, 1996.
- FRYE, Northrop: *Kettős tükör. A Biblia és az irodalom*. Európa, Budapest, 1996.
- KÖRTNER, Ulrich: *Az ihletett olvasó*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1999. /Hermeneutikai Füzetek 19./
- LUTHER Márton: *A szolgálai akarat. Luther Márton De Servo Arbitrio című teológiai vitairata – 1525*. Latin eredetiből és németből ford. Jakabné Csizmadia Eszter – Weltler Ödön – Weltler Sándor. Berzsenyi Dániel Evangélikus Gimnázium (Líceum), Sopron, 1996.
- LUZ, Ulrich: *Evangélium és hatástörténet. A Máté-evangélium értelmezése a történelemben*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1996. /Hermeneutikai Füzetek 8./
- MÁRTONFFY Marcell: *Az újszövetségi példázatok irodalma. Poétika és teológia*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2001.
- McKNIGHT, Edgar: *Post-Modern Use of the Bible. The Emergence of Reader-Oriented Criticism*. Abingdon Press, Nashville, 1988.
- RICOEUR, Paul: A kinyilatkoztatás eszméjének hermeneutikai megalapozása. Ford. Bogárdi Szabó István. In: *Bibliai hermeneutika*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1995. 11–50. o. /Hermeneutikai Füzetek 6./
- SZENT ÁGOSTON: *A keresztény tanításról*. Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, é. n.
- THISLETON, A.: Reader-Response Criticism, Action Models and the Parable of Jesus. In: Lundin, R. – Thisleton, A. – Walhaut, C. (szerk.): *The Responsibility of Hermeneutics*. Eerdmans, Grand Rapids, 1985. 79–114. o.

A HERMENEUTIKA HELYE A TEOLÓGIA TUDOMÁNYAI KÖZÖTT

Manapság sokféle hermeneutikáról esik szó. A művészeti tudományokban főleg filozófiai hermeneutikáról (Hans-Georg Gadamer, Bacsó Béla), a teológiában teológiai hermeneutikáról (Werner Jeanrond), ószövetséges és újszövetséges biblikusok pedig bibliai hermeneutikáról (A. H. S. Gunneweg, Hans Weder, Bolyki János) beszélnek. A modern kori hermeneutika kétségtelenül a bibliai tudományok művelése közben született, innen indult el az emancipáció útján, hogy Schleiermachernél autonóm diszciplínává, a megértés tudományává váljon. Az „általános hermeneutika” felismerései aztán századunkban találtak ismét otthonra a teológia tudományaiban. A „keresztény hermeneutika” elnevezés – mint látni fogjuk – arra utal, hogy a hermeneutika – amely egyszerre tudomány és szemléletmód – elválaszthatatlan a keresztény hittől, valamint a hitet megvalló közösségtől, az egyháztól és annak kétezer éves történetétől.

Ma, amikor a teológiai tudományok egyre több hajlandóságot mutatnak arra, hogy átvegyék a világi tudományok módszereit, nyomatékosan hangsúlyoznunk kell, hogy a teológia az egyház tudománya. A világi módszerektől természetesen lehet is, kell is tanulnia a teológiának, de sajátos propriumára tudatosan ügyelnie kell: nem szabad megengednie, hogy a teológia mintegy felolvadjon a világi tudományokban, mint ahogy az egyháznak sem szabad nyomtalanul felszívódnia a világban. A keresztény hermeneutika a keresztény hiten, a keresztény látásmódon alapuló értelmezéstudomány. A teológiai tudományok differenciálódása, dezintegrációja korszakában a teológiai tudományok eredeti összetartozására, kohéziójára figyelmeztet, ám látókörét kiterjeszti a világi tudományokra is, különösen is az irodalomtudományra, hiszen mindenekelőtt ez foglalkozik a szövegek értelmezésével.

A keresztény hermeneutikában a Szentírás hatástörténetének kiemelt jelentősége van. Milton, *Az elveszett paradicsom* szerzője ugyanahhoz a Szentlélekhez fordul költői ihletért, aki a Biblia szerzőinek is irányította a gondolatait. Keresztény hermeneutika és keresztény irodalomszemlélet ezért összefügg; az utóbbi fogalom nemcsak a (hatalmas mennyiségű) keresztény ihletettséggű szépirodalmi alkotás tárgyalására szorítkozik, hanem az egyes irodalmi alkotások keresztény olvasatára is. A tudo-

mányok dezintegrációs korszakában a keresztény hermeneutika nem egyszerűen interdiszciplináris, hanem sokkal inkább integratív tudomány. Mindebben megfelel egyházi jellegének, hiszen az egyház is szükségszerűen integratív intézmény.

Az alábbiakban először a hermeneutika helyét próbáljuk megkeresni a teológiai stúdiók között. Mindezt az 1993 óta működő Hermeneutikai Kutatóközpont egyes kiadványainak bemutatásával kísérlem meg elvégezni. A teológiai fakultásokon általában nincsen külön hermeneutika tanszék, a hazai teológiákon csak érintőlegesen tanítják a hermeneutikát, ha egyáltalán tanítják, külföldön azonban nem egészen ez a helyzet. A Zürichi Teológiai Fakultáson Gerhard Ebeling alapított Hermeneutikai Intézetet, amellyel – svájci támogatással – budapesti kutatóközpontunk két éven keresztül közös kutatást végzett „Irodalom és teológia” címen. (Lásd az *Interpretation of Texts Sacred and Secular* című kötetet, amelyet a zürichi Pano Verlaggal közösen adott ki a kutatóközpont.) A Glasgow-i Teológiai Fakultáson David Jasper integrálta a hermeneutikai stúdiókat a teológiai oktatásba, Lundban Werner Jeanrond, a Leuveni Katolikus Egyetem Teológiai Fakultásán pedig Marc Vervenne. Csak azokat a helyeket említjük, amelyekkel rendszeres szakmai kapcsolatot sikerült kiépítenünk az elmúlt években.

A következőkben a hermeneutika helyét próbáljuk megkeresni a hagyományos teológiai diszciplínák: az ószövetségi teológia, az újszövetségi teológia, a rendszeres teológia, a gyakorlati teológia és az egyháztörténet területén. Hova is tartozik vagy tartozzék a hermeneutika egy teológiai fakultáson? Az alábbiakban arra szeretnék rámutatni, hogy a hermeneutika nem „uralkodó”, hanem „szolgáló” tudomány a hagyományos teológiai diszciplínák között, ugyanakkor nehezen lokalizálható, mivel mintegy „átjárja” e tudományokat. Viszont azáltal, hogy szolgáló tudomány, megakadályozza, hogy az egyes diszciplínák önmagukba záródjanak, egymástól teljesen elszigetelődjenek. Ezért a hermeneutika állandóan újszerű és friss kérdésfelvetései folyamatos kihívást is jelentenek az autonómiára és megmerevedésre hajlamos teológiai tárgyak számára. S ha komolyan vesszük, hogy az ember *homo interpretans*, vagy azt, hogy az egyes tudományok által tanulmányozott primér szövegek maguk is értelmezés termékei, akkor megkockáztathatjuk azt az állítást, hogy a hermeneutika a teológiai tudományok „közös nevezője”. Továbbmenve: ha azt mondtuk, hogy az értelmezés végeredményben valamilyen álláspont, nézőpont, szemlélet, perspektíva, „látás”, „meggyőződés”, vagyis olyasvalami, mint a hit, akkor ki kell mondanunk, hogy a teológiában a hermeneutika távolról sem valamilyen „objektív” tudomány, hanem bevallottan – vagy be nem vallottan – értékpreferenciákon nyugszik. Ezért bármennyire is világi módszereket hív segítségül a hermeneutika, a „szemlélet jelleg”-ből, valamint abból a tényből kifolyólag, hogy egyszerre „közös nevező” és a teológiai stúdiókat „átjáró” tudomány, kitaróan emlékezteti a teológiai tudományokat „egyházi” voltukra, s visszafogja őket, amikor azok már-már feloldódni szeretnének a kétségtelenül gazdagabb, tetszetősebb, kidolgozottabb, csábítóbb „világi gazdáik” tudományában, mint például a régészet, a vallástörténet, a történe-

lemtudomány, a nyelvtudomány, a filozófia, a szociológia, a pszichológia, a pedagógia vagy éppen a zenetudomány. A mindent átjáró hermeneutika tehát – hamarosan, remélem, belátjuk – speciálisan teológiai tudomány.

Schleiermacher óta szokás a teológiai tudományokat egy fához hasonlítani, amelyeknek a bibliikumok alkotják a gyökerét, a rendszeres teológia a törzsét, az egyháztörténet és a gyakorlati teológia pedig az ágait, illetve a gyümölcsseit. Varga István, a múlt század eleji híres debreceni professzor a keresztény teológiát négy részre osztotta: *exegetica theologia, systematica theologia, historica theologia, applicata theologia* (VARGA 2000).

Kezdjük tehát a gyökerekkel: a bibliikumokkal!

Ószövetségi teológia

Abból kell kiindulnunk, hogy az Ó- és az Újszövetség közötti különbségtétel már eleve hermeneutikai megfontolás eredménye. A zsidóság Bibliája a héber nyelven írt könyvek gyűjteménye, ezért a zsidóság számára a görög nyelven született Újszövetség nem tartozik a Szentíráshoz. Hogyan olvassák a keresztények az Ószövetséget? Szüksége van-e az egyháznak erre a könyvgyűjteményre egyáltalán? A Hermeneutikai Kutatóközpont kiadta a már korábbi tanulmányokban idézett D. L. Baker *Két szövetség – egy Biblia* című munkáját, amely éppen ezzel az életbevágó hermeneutikai kérdéssel foglalkozik.

Elmondhatjuk, hogy az Ó- és az Újszövetség összekapcsolása nem esetleges, hanem a keresztény Szentírás maga is hermeneutikai konstrukció. Ezt a felismerést az úgynevezett kánonkritika tudatosította leginkább (lásd ehhez „A kánon mint hermeneutika” című részt „A keresztény hermeneutika és a teológiai értelmezés paradigmája” című korábbi tanulmányban).

Természetesen számos ószövetségi hermeneutika született az elmúlt évszázadokban. Magyar nyelven az első hermeneutikát valószínűleg a komáromi Pétzeli József írta, aki az angoltól fordított *A Szentírás teológiája* elé saját maga egy százoldalas tanulmányt írt *A Szentírás helyes értelmére vezető rövid oktatás* címen. Ebben külön „regulákkal” magyarázza a „historikus”, „prófétikus”, „erkölcsi” vagy „dogmatikus” könyveket.

Varga István az *Exegetica theologia*-ban (1807) az exegetika tudományát négy részre osztja: bibliai kritika, bibliai hermeneutika, bibliai irodalom, bibliai filológia. Az általános bibliai hermeneutika rész mellett találunk külön ószövetségi és újszövetségi hermeneutikát is (VARGA 2000).

Az Ószövetség különösen is igényli a hermeneutikát, hiszen gondolkodásmódja, nyelvezete meglehetősen távol áll a 20. századi ember világtól. Az Ószövetség nagy része költői nyelven íródott, lényegi tulajdonsága a képes beszéd. Számptalan hasonlatot, metaforát, rejtvényt, enigmát, fabulát találunk benne. Már az Ószövetségben is megtaláljuk a példabeszédek, a szimbolikus cselekedetek nyomait. Kíváncsian értenünk a költészethez, ha például a Zsoltárok könyvének elemzéséhez érkezőnk el.

Az Ószövetségben a prófétikus vagy az apokaliptikus szövegek külön hermeneutikát igényelnek. Helyes-e, ha egyszerűen csak jövődőlésnek értelmezzük az ószövetségi próféciaikat? A prófécia kétségtelenül igényli a beteljesedést, de talán a beteljesedés több, mint előre meglátott események „utólagos beigazolódása”. Sokan arról szólnak, hogy egyes bibliai szövegekben sajátos „mélyebb értelem”, *sensus plenior* fedezhető fel, valamilyen többletjelentés, amely az emberi szerzőnek nem állt egyértelműen szándékában, amelyet tulajdonképpen Isten vagy a Szentlélek mint „végső szerző” adott a szövegnek az emberi szerző inspirálása közben. Ezt a jelentést csak később, utólag lehet megérteni.

A próféciaival rokon hermeneutikai eljárás a tipológia, amely szerint nemcsak szavak, hanem bizonyos események, személyek és dolgok is a jövő előképeivé, szimbólumává válhatnak. Magán az Ószövetségben belül is van tipológia (a teremtestipológia vagy az exodustipológia Deutero-Ézsaiásnál), de különösen az Ó- és az Újszövetség kapcsolatára vonatkozik. Ezzel át is térhetünk az újszövetségi teológiára.

Újszövetségi teológia

Az elmúlt évtizedekben a hermeneutika külföldön és idehaza is kétségtelenül az újszövetségi tudományokban hozta a legtöbb gyümölcsöt. Leonhard Goppelt német újszövetséges teológus 1939-ben a tipológiáról írta doktori disszertációját *Typos – Die typologische Bedeutung des Alten Testaments im Neuen* címen. Halála után jelent meg hermeneutikai megalapozottságú, kétkötetes munkája, *Az Újszövetség teológiája* (magyarul 1992-ben), amelyben azt írja, hogy „...az Újszövetség csak akkor kapja meg tulajdon intenciója szerinti magyarázatot, ha a történeti elemzésen túl az Ószövetség beteljesedése felől értelmezzük”. Csak egyetérthetünk Goppelttel abban, hogy az Újszövetség írói szerint Jézus szolgálatában beteljesednek a próféta, a király, az Emberfia, a szenvedő szolga, a tizenkét törzs, a páska, a Bárány, Ádám, Izrael, a főpap, a szegletkő tüposzai. Jézus Krisztus neve is tipologikus, hiszen a názáreti Jézus, az ács fia „betölti” a *krüosztosz*, a felkent, azaz a „Messiás” tüposzát.

Az újszövetségi hermeneutikát az utóbbi évtizedekben különösképpen inspirálta Jézus példabeszédeinek megértése és értelmezése. Nem véletlen, hogy a svájci újszövetséges professzor, Hans Weder doktori disszertációját *Das Gleichnisse Jesu als Metaphern* (1978) címen írta, majd pár évvel később megjelent a nagy hatású *Neutestamentliche Hermeneutikja* (1986). Jézus példázatai izgalmas, sokszor megbotránkoztató enigmák, amelyek néha saját értelmezésüket is adják. Paul Ricoeur szavaival a példázatok „deorientálnak, hogy reorientáljanak minket”.

A példabeszéd azonban csak egy műfaj az Újszövetség számtalan műfaja között. A születéstörténet, a csodaelbeszélések, a szenvedéstörténet, a feltámadástörténet értelmezése mind sajátos hermeneutikai szempontot igényel. Az Apostolok cselekedetei mint narratív beszéd mód külön tanulmányozást igényel, s azon belül

a hermeneutikai elemzésnek az apostolok beszédei sajátos retorikai jellegére kell figyelnie. Külön irodalmi műfajnak tekintendők az episztolák, az apostoli levelek. Szerkezetük, nyelvezetük, retorikájuk, képviláguk megértésében elengedhetetlen alkalmazni az irodalomkritikai módszereket. Végezetül János jelenéseinek könyvét is csak az apokalipszis műfajának ismeretében érthetjük meg.

Az újszövetségi hermeneutikáról magyar teológusok is sokat írtak: a már többször említett Varga Istvántól kezdve Budai Gergelyen, Varga Zsigmondon és Tőkés Istvánon keresztül egészen Bolyki Jánosig, akinek *Az újszövetségi írásmagyarázat elvei, módszerei és példái* című tankönyvét 1998-ban jelentette meg a Kálvin Kiadó.

Rendszeres teológia

Amint az ószövetségi teológia és az újszövetségi teológia, a hermeneutika ugyanúgy „része” a rendszeres teológiának is. Klasszikus dogmatikák általában a bevezető részekben szokták tárgyalni a kijelentés (*revelatio*) dogmáját és a Szentírásról szóló tanítást; idetartozik a Szentírás tekintélyének, inspirációjának és értelmezésének kérdése is. Sebestyén Jenő például *Református dogmatikájában* az általános bevezető részben a *revelatio specialis* után, a harmadik paragrafusban tárgyalja a Szentírásról szóló tant.

Zürichben a Hermeneutikai Intézet alapítója, Gerhard Ebeling a rendszeres teológia professzora volt. Ebeling marburgi kollégájával, Ernst Fuchsszal együtt a Bultmann utáni teológia, az új hermeneutika képviselője. Jelentősége, hogy nemcsak a szisztematikus teológiát, hanem az egész teológiai gondolkodást a hermeneutikára alapozta. Bultmann, Heidegger és Gadamer tanítványa, de Karl Barth teológiája is meghatározó volt számára. Hermeneutikai munkássága révén egyben századunk egyik legjelentősebb Luther-kutatója, erről tanúskodik a magyarul is megjelent *Luther – Bevezetés a reformátor gondolkodásába* című munkája is (1997). Ebeling Lutherrel és Bultmann-nal együtt vallja, hogy a teológus célja az ige megszólaltatása. Ugyanakkor meg is haladja Bultmant, hiszen Bultmann a kérügmát valami nyelven kívüli dolognak tartotta, gyémántnak, amelyet porcelánvázába helyeztek. Ebeling szerint a kérügma elválaszthatatlan az őt hordozó nyelvtől. Ebeling ma már klasszikusnak számító, *Isten szava (igéje) és a hermeneutika* című 1959-es tanulmánya abból indul ki, hogy Isten igéjének lényege a meghirdetés, a proklamáció, vagyis hogy Isten igéje a szöveg textusától a prédikáció felé mozdít el, hiszen az ige eredetileg beszéd volt, csak később lett írássá, de ez az írás azt igényli, hogy ismét beszéddé váljon a hirdetés által. A beszéddé vált ige történik a hallgató lelkében, ezért a hermeneutikának úgynevezett szóeseménnyel vagy szótörténettel van dolga. A régi hermeneutikával szemben az ebelingi új hermeneutika arra mutat rá, hogy nem a nyelvet kell megértenünk, hanem a nyelven keresztül értünk meg valamit, vagyis hogy a szó nem az értelmezés tárgya, hanem a szónak magának hermeneutikai funkciója van: a szó nyitja meg a megértést, a hirdetett szó Isten elé, *coram deo* állítja az embert.

Gyakorlati teológia

Az előbbi gondolatmenet el is vezet bennünket a gyakorlati teológiához. A gyakorlati teológia ágai a homiletika (az igehirdetés tudománya), a poimenika (a lelkigondozás tudománya), a tanítás (a katechetika tudománya) és a liturgika (az ünneplés tudománya). A hermeneutika szempontjai természetesen mindenekelőtt a homiletikában, az igehirdetés tudományában válnak nyilvánvalóvá. A homiletika kiindulópontja az, hogy Isten és az ember között kommunikáció van, Isten megszólítja az embert. Az isteni szó, azaz tett, cselekedet. Nem egyszerűen a Bibliát hirdetjük, hanem Isten cselekedetét, s a Biblia is tanúságtétel Isten cselekedetéről. A fundamentalizmusnak vagy a verbálinspirációnak az a kísértése, hogy a bibliai szöveget nem tanúságtételnek tekinti, hanem azonosítja azt Isten igéjével, ezért ez a szemlélet azt állítja, hogy Isten igéje azért szent, „mert meg van írva”. Ha viszont vállaljuk azt, hogy a Biblia tanúságtétel Isten igéjéről (vagyis hogy a szöveg mögött Isten cselekedete van), akkor meg kell fordítanunk a fundamentalisták érvelését, s azt kell mondanunk, hogy „Isten igéje azért van megírva, mert az szent dolog”. Óriási a szemléletbeli különbség a két állítás között! Nem a Biblia Isten igéje, hanem a Bibliában van Isten igéje. Ezért a Biblia nem egy isteni „magnetofon”, hanem az emberi szóba inkarnálódott isteni üzenet. A Biblia nem informatív céllal, hanem prédikációs céllal keletkezett, s ezért amint a Bibliában, úgy a prédikációban is benne lehet Isten igéje.

Mi az egyház és az ige viszonya? A katolikus felfogás szerint az anyaszentegyház a végső valóság, s az ige is alárendelődik az egyháznak. A reformáció viszont Lutherrel együtt vallja, hogy nem az egyház teremt igét, hanem az ige teremti az egyházat, vagyis *ecclesia creatura verbi*, és nem *verbum creatura ecclesiae*. Csakis Isten igéjének meghirdetése, a történő igehirdetés, azaz az igének az emberi szívben történő megfogánása teremti az egyházat. Az egyház viszont azért van, hogy a tanúságtételt ma továbbadja. Vagyis az igehirdetés nélkül nincs egyház, de egyház nélkül sincsen igehirdetés.

Az igehirdetésnek az a feladata, hogy legyőzze azokat az akadályokat, amelyek gátolnák Isten igéjének célba találását, s hogy elősegítse Isten igéjének megszólalását. A prédikáció lehet *homília* vagy *sermo*. Míg az utóbbi inkább tematikus prédikáció, addig a homília az üzenetnek versről versre történő kibontása, a dió feltörése. Ez sokkal inkább hermeneutikai feladat, hiszen a tematikus prédikáció kísértése, hogy a témához keresse a textust. Az üzenet kibontása különösen is felelős munka a nehéz helyek esetében.

A hagyományos hermeneutika különbséget tett a szöveg megértése (*ars intelligendi*), a szöveg magyarázata (*ars explicandi*) és a szöveg alkalmazása (*ars applicandi*) között. Az igehirdetésre is érvényesek ezek a fázisok, de a jó igehirdető nem az egykori, hanem a mai, aktuális üzenetre helyezi a hangsúlyt.

Egyháztörténet

Első látásra az egyháztörténet áll legtávolabb a hermeneutikától. Ám valóban így van ez? Tényleg független az egyháztörténet a Biblia értelmezésétől? Ha az egyháztörténet csupán a világi történelem egy sajátos szeletének látja magát, mint a nemzettörténet, a politikatörténet, az intézménytörténet vagy a társadalomtörténet, akkor tényleg kevés köze van a hermeneutikához. De ez már szekularizált egyháztörténet, amely sajnálatosan elszakadt teológiai eredítől, s kritériumait csak a világi történelemtudományból meríti.

Az egyháztörténet eredetileg egyértelműen teológiai tudomány volt. Gerhard Ebeling, aki pályájának kezdetén Tübingenben az egyháztörténet professzora volt, 1946-ban *Az egyháztörténet mint a Szentírás értelmezésének története* címen írta disszertációját. Ebeling abból indul ki, hogy a reformáció az egyházat Isten igéjének hirdetése felől ragadta meg. Eszerint – így hangzik Ebeling zseniális definíciója – „egyháztörténet ott zajlik, ahol a Szentírást értelmezve fölhangzik a Jézus Krisztusról szóló tanúságtétel” (EBELING 1994, 18. o.). Ugyanakkor hozzáteszi:

„[A] Szentírás értelmezése nemcsak az igehirdetésben és a tanításban történik, és főként nem elsősorban a kommentárokból, hanem a tettekben és a szenvedésekben is. A Szentírást értelmezzük a kultuszban és az imádságban, a teológia művelésében és a személyes döntésekben, az egyházi szervezetekben és az egyházpolitikában, a pápák uralkodásában és a fejedelmek egyházfőiségében, az Isten nevében vívott háborúkban és az irgalmas szeretet tetteiben, a kultúra keresztény formáiban és a kolostorok világtól való elvonultságában, a vértanúkban és a boszorányégetésekben.” (EBELING 1994, 19. o.)

A protestantizmusnak helyes volt az a felismerése, hogy Isten igéjének eredetiségét, elevenségét nem helyettesítheti a hagyomány, s hogy a hagyomány torlaszként ráarakódott az élő igére. De talán némileg megfélekedett a protestantizmus arról, hogy az ige és az egyház nemcsak forrás, hanem folyam is, vagyis hogy a bibliai szövegeknek sajátos hatásuk van a történelemben. Ebeling felfogása, amely az egyháztörténelmet a Szentírás értelmezéstörténeteként látja, átvezet bennünket Gadamernek a *Wirkungsgeschicht*-ről való gondolataihoz, miszerint a szöveghez hozzátartozik annak utóélete is. A Bibliának is sajátos hatástörténete van, erről tanúskodik az, hogy az egyház ma is létezik, sőt mi, ma élő keresztény emberek a „Biblia hatástörténetének vagyunk a termékei”. Minderre Ulrich Luz mutat rá *Evangelium és hatástörténet* című kis könyvében (1996).

Sokkal közelebb kerülhet hozzánk az értelmezett bibliai textus, ha annak az értelmező közösségnek az életét is tanulmányozzuk, ahol élt és hatott a szöveg. Így kapcsolódik tehát össze az egyháztörténet és a hermeneutika. Minderről részletesebben majd a hatástörténetről szóló tanulmányban beszélünk.

Összefoglalva elmondhatjuk: a keresztény hermeneutika nemcsak módszertan,

nem is csupán egy diszciplína a teológiai tudományok között, hanem átjárja, áthatja a teológia mindegyik ágát. Nem kíván uralkodó pozíciót szerezni magának, hanem szemléletet szolgáltat mindegyik teológiai tudományágnak, ugyanakkor megakadályozza megmerevedésüket, illetve a világi tudományokban való feloldódásukat. Állandó kérdésfeltevései ezért provokatívák és nyugtalanítóak, de csak e nyugtalanító kérdésfeltevéseknek, szemléletbeli kihívásoknak köszönhetően maradhat a teológia továbbra is élő és friss szellemű tudomány.

Bibliográfia

- BACSÓ Béla (szerk.): *Szöveg és interpretáció*. Cserépfalvi, Budapest, é. n.
- BAKER, David L.: *Két szövetség – egy Biblia*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1998. /Hermeneutikai Füzetek 15./
- BARTH, Karl: *Kálvintól Bultmannig*. Hermeneutikai Kutatóközpont – Karl Barth Kutatóintézet, Budapest–Debrecen, 2009. /Hermeneutikai Füzetek 31./
- BOLYKI János: *Az újszövetségi írásmagyarázat elvei, módszerei és példái*. Kálvin Kiadó, Budapest, 1998.
- BULTMANN, Rudolf: *Hit és megértés. Válogatott tanulmányok*. L'Harmattan, Budapest, 2007.
- CHILDS, Brevard: *Biblical Theology of the Old and New Testament*. Fortress Press, Minneapolis, 1993.
- CHILDS, Brevard: *Exodus. A Commentary*. SCM Press, London, 1974.
- CHILDS, Brevard: *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Fortress Press, Philadelphia, 1979.
- CHILDS, Brevard: *Isaiah*. John Knox Press, Louisville–London–Leiden–Westminster, 2001.
- DÉR Katalin: *A Biblia olvasása*. Kairosz Kiadó, Budapest, 2008.
- EBELING, Gerhard: Az egyháztörténet mint a Szentírás értelmezésének története. In: *Értelmezéstörténet mint egyháztörténet*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1994. 5–22. o. /Hermeneutikai Füzetek 2./
- EBELING, Gerhard: *Isten és szó*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1995. /Hermeneutikai Füzetek 7./
- EBELING, Gerhard: *Luther. Bevezetés a reformátor gondolkodásába*. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1997. /Magyar Luther Könyvek 6./
- EBELING, Gerhard: „Sola Scriptura” and Tradition. In: *The Word of God and Tradition*. Collins, London, 1968.
- FABINY Tibor (szerk.): *A tipológiai szimbolizmus*. JATEPress, Szeged, 1998 (1988). /Ikonológia és Műértelmezés 4./
- FREI, Hans: *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. Yale University Press, New Haven, 1974.
- FUCHS, Ernst: *Hermeneutik*. Müllerschön, Bad Cannstadt, 1958.
- FUCHS, Ernst: *Marburger Hermeneutik*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1968.
- GADAMER, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1985.
- GOPPELT, Leonhard: Apokaliptika és tipológia Pál leveleiben. In: *Tipológia és apokaliptika*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1996. 43–73. o. /Hermeneutikai Füzetek 11./

- GOPPELT, Leonhard: *Az Újszövetség teológiája*. 1–2. köt. Ford. Dr. Szathmáry Sándor – Ablonczy László. A Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Budapest, 1992.
- GOPPELT, Leonhard: *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*. Gerd Mohn, Gutersloh, 1939. Reprint: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966. Angolul: *Typos. The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*. Ford. Donald H. Madvig. Eerdmans, Grand Rapids, 1982.
- KLEMM, David: *Hermeneutical Inquiry*. Vol. 1–2. Scholars Press, Atlanta, 1986.
- LUTHER Márton: *Előszók a Szentírás könyveihez*. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1995. /Magyar Luther Könyvek 2./
- LUZ, Ulrich: *Evangélium és hatástörténet. A Máté-evangélium értelmezése a történelemben*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1996. /Hermeneutikai Füzetek 8./
- PÉCZELY József: *A Szent Írás Theológiája*. Komárom, 1793.
- TÓKÉS István: *A bibliai hermeneutika története*. Kolozsvár, 1985.
- VARGA István: *Hermeneutikai írások*. 1–2. köt. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 2000. /Hermeneutikai Füzetek 23–24./
- WEDER, Hans: *Neutestamentliche Hermeneutik*. Zürich, 1984.

A HATÁSTÖRTÉNETI MEGKÖZELÍTÉS

Az értelmezéstörténet jelentkezése a protestáns bibliakutatásban¹

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

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

Láttuk, hogy a bultmanni iskolából kinövő új hermeneutika képviselője, Gerhard Ebeling 1946-ban, tübingeni székkfoglaló előadásában az egyháztörténetet interpretálta úgy, mint a Szentírás értelmezésének történetét. (Lásd „A hermeneutika helye a teológia tudományai között” című korábbi tanulmányt.) Ebeling egyháztörténelem-definíciója szerint az objektív történelmi eseményeket megelőzi az értelmezés, illetve maga az értelmezés teremt egyháztörténelmet. Ebeling 1946-os meghatározása mögött már felsejlik a historicizmus és a filologizmus természettudományos-objektív illúziójával leszámoló, másfél évtizeddel későbbi gadameri hermeneutika, amely szerint az értelmezőnek nem semleges, közömbös szövegekkel van dolga, amelyeket maga alá gyűrhet, amelyeken uralkodhat, hanem élő hagyománnyal,

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

amelynek az értelmezővel szemben van igazságigénye, amely nem tárgy, hanem mint „Te” szólít meg bennünket. Gadamer a régiekkel szemben nem választja el az *ars intelligendit* az *ars applicanditól*, vagyis szerinte minden megértésben benne van az alkalmazás, minden olvasásban egyúttal applikáció is történik.

„Az applikáció nem valami adott, s először magában véve megértett általánosnak az utólagos alkalmazása a konkrét esetre, hanem csak az applikáció jelenti annak az általánosnak is a valódi megértését, melyet az adott szöveg számunkra képez. A megértés tehát egyfajta hatásnak bizonyul, s ilyen hatásnak tudja magát.” (GADAMER 1984, 240. o.)

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

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

A hatástörténet európai iskolateremtő modellje: Ulrich Luz munkássága

Ulrich Luz (1928–) svájci Újszövetség-kutató Máté evangéliumáról többkötetes 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. Noha a történetkritika eredetileg felszabadító jellegű volt, „...hiszen elősegítette a racionális emberi szubjektum autonómiáját, azonban nem járulhatott hozzá az igazság alapvető teológiai kérdésének meghatározásához” (LUZ 1996, 14. o.).

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

új helyzetben új jelentéseket, új gyümölcsöket teremnek. A bibliai hagyományban, mint írja,

„[A] régi történetek, szövegek értelmezése nem azt jelentette, hogy exegetikai 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-Philónig és Josephus Flaviusig. Jézus történeteivel ugyanez esett meg az evangéliumban.” (Luz 1996, 20. o.)

Luz hasonlata szerint a bibliai szöveg nem „ciszterna”, ahol pontosan meg lehetne mérni egy adott mennyiségű vizet, hanem „inkább egy forráshoz hasonlít, ahol új víz tör fel ugyanarról a helyről” (uo. 21. o.). Ami a szövegek jelentését illeti, az tulajdonképpen a szövegekben rejlő „jelentésmag” és a „jelenkori olvasókat új tájakra vivő útjukon vezető irányadó jelentés” összjátékának tekinthető (uo. 22. o.). 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 az egyik oldalra, hol a másikra sodor minket. A folyónak köszönhetjük még a kémiai vizsgálat lehetőségét is, illetve azt, hogy kormányozni tudjuk csónakunkat. Akármit is mondjunk a bibliai szövegekről, abban már benne van az előfeltételezés, hogy valamilyen viszonyban állunk velük. [...] Mi magunk is a Biblia hatástörténetének vagyunk a termékei.” (Luz 1996, 26–27. o.)

A hatástörténet szemben áll a fundamentalizmussal, ami a szövegek „egy igaz értelmét” véli birtokolhatónak, ugyanakkor arra tanít, hogy a múlt értelmezéseit ne passzív módon vegyük át, „hanem magunknak kell megtalálni saját értelmezéseinket” (uo. 29. o.). A hatástörténetnek ökumenikus dimenziói vannak, hiszen az exegétát a szöveg jelentésének megismerésében a különféle egyházak hagyományai segíthetik. Luzot Mt 10 missziós beszédének megértésében az anabaptista hagyomány, a színeváltozás (Mt 17,1–13) esetében pedig a görög ortodox hagyomány segítette. Ez a felismerés vezette el őt az egyház klasszikus hermeneutikájának újraértékeléséhez. Amíg a történetkritika számára az értelmezéstörténet és a hagyomány a szöveg jelentése szempontjából nemcsak redundáns volt, hanem egyenesen káros is, hiszen az egyoldalúan *sensus originalis*ként értelmezett *sensus literalis*ról le kellett „hántani” az évszázadok óta rárakódott értelmezési rétegeket, addig Luz a hatástörténetet vagy az értelmezéstörténetet a szöveg természetes velejárójának tartja. 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 exegetái (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.” (LUZ 1996, 35. o.)

Természetesen Luz tudatában van annak, hogy az értelmezéstörténet egyoldalú és differenciálatlan elfogadása veszélyeket is rejt magában, hiszen az ige gyökeréből olyan ágak is növekedhetnek, amelyek egyáltalán nem felelnek meg a szöveg eredeti jelentésének. Ilyen „mérgező” jelentés lehet például a néhány igeszakaszra hivatkozó antiszemitizmus is. Noha az értelmezéstörténet a *sola Scriptura* elvének egyoldalú értelmezésével szemben kétségtelenül a hagyomány rehabilitálást jelenti, ez semmiképpen sem kritika nélküli rehabilitáció, hiszen az ige eredeti jelentése marad az a kritérium, amely szelektál a jó és a rossz gyümölcsöket termő jelentések között. Ennek megállapításában tényleg segítségünkre jöhet a történetkritika, de még inkább a *sacra Scriptura sui ipsius interpret* elve, hiszen a „jelentésmagnak” ki kell szorítania az eredeti szándéktól eltérő jelentést.

A hatástörténet amerikai változatai

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

„Azért tarthat külön érdeklődésre számot az értelmezés története, mert így a szöveg is új megvilágításba kerül általa, hogy az értelmezéstörténet megmutatja, hogy az egymást követő nemzedékek kérdésfelvetései miképpen befolyásolták az adott válaszokat. Senki sem *de novo* közelít a szöveghez, hanem tudatosan vagy tudattalanul osztozik elődei hagyományában.” (CHILDS 1974, xv. o.)

Egy tanulmánykötet elején, amelynek címe „On Reclaiming the Bible for Christian Theology” (Adjuk vissza a Bibliát a keresztény teológiának!), Childs megszólítja a bibliakutatókat és teológusokat: vegyék ismét birtokba az egyház gazdag exegetikai hagyományát. Rámutat, hogy Barth és Bultmann teológiai különbsége abból is adódik, hogy a svájci teológus mindvégig komolyan vette a keresztény egyház exegetikai tradícióját, Bultmann, Brunner vagy Tillich számára viszont a 19. századdal kezdő-

dik a kutatás, mert szerintük a „prekritikai korszaknak” nincs különösebb értéke. Természetesen a ma kérdéseire Órigenész, Luther vagy Kálvin nem válaszolhatnak közvetlenül, ám a „hit analógiájával” kell olvasnunk őket, s tanulhatunk abból a komolyságból, ahogyan ők az Írás fölé hajoltak, hiszen a bibliai szövegekben Isten hangját akarták meghallani, s a jelentést mindig a hívő közösségnek akarták továbbítani. Számukra a trinitárius szempont, azon belül is a Szentlélek szerepe evidencia volt. Az értelmezéstörténet jelentőségének felismerése segíthet tehát bennünk abban, hogy a szűk, tudományos, akadémiai elit általi kisajátítás után a Szentírás visszakerülhessen jogos tulajdonosához, az egyházhoz (CHILDS 1995, 16–17. o.).

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

A hatástörténet kiterjesztése az irodalom- és a kultúrtörténetre

Egyre több kutató hívja fel a figyelmet arra, hogy az értelmezéstörténetnek helyet kell kapnia a Biblia kutatásában. Richard Coggins angol ószövetséges „A bibliakommentár jövője” című tanulmányában arra hívja fel a figyelmet, hogy a bibliakommentárok legtöbbször vagy a bibliai könyv keletkezésének korával foglalkoznak, vagy megpróbálják a régi szövegek relevanciáját a mai olvasó számára közvetíteni. Természetesen olyanok is vannak, akik mindkettőre vállalkoznak, de legtöbbször elfeledkeznek az akkor és a most közötti hatalmas exegetikai 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 (COGGINS 1993, 172. o.).

A gazdag dokumentáció szempontjából és módszertanilag is igen tanulságos egy másik angol bibliakutatónak, John Sawyernek Ézsaiás próféta könyvéről mint az „ötödik evangéliumról” szóló munkája, amelyben Ézsaiás könyvének hatástörténetét vizsgálja a kezdetektől a reformáción át egészen a feminizmusig. Külön fejezetet szentel Ézsaiás könyve irodalmi és zenei feldolgozásainak (SAWYER 1996). Sawyer az „értelmezéstörténet” kifejezés helyett inkább a „komparatív értelmezést” használja, s könyve konklúziójában amellet érvel, hogy nemcsak történelmi ismeretekre lenne szüksége a bibliatanulmányokat folytatóknak, hanem tudatosítani kellene bennük, hogy itt sajátos, szakrális szövegről van szó. Ezek az elmúlt évszázadok, sőt évezredek folyamán milliók életét változtatták meg, s ezért a szöveg természetéhez nemcsak az tartozik hozzá, hogy milyen szövegvariánsok vannak, hanem legalább annyira fontos annak megismerése, hogy mit hittek a szent szövegekről a történelem folyamán (uo. 250. o.).

Az angol irodalom egy igen jelentős vonulatát is fel lehetne fogni a Biblia értelmezéseként, az óangol biblikus versektől és Krisztus-himnuszoktól kezdve a

középkori misztérium- és moralitásjátékokon, Spenserén, Sidney-n és Donne-on át Blake-ig és a romantikusokig vagy T. S. Eliotig. 1992-ben Amerikában egy nagyszerű kézikönyv jelent meg David Lyle Jeffrey szerkesztésében *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature* címen. A Shakespeare életművében kimutatható biblikus hatásokkal is sokan foglalkoztak.²

Magyarországon is öröndetes tényként nyugtázhatjuk, hogy nemcsak a középiskolai, hanem az egyetemi irodalomoktatásban is egyre jobban érvényesül a Biblia hatástörténetének vizsgálata (FABINY 1999). A „Biblia és irodalom” témakörben kandidátusi értekezés is született 1994-ben Reisinger János tollából, amely a magyar és a világirodalom történetét a Biblia helyes vagy helytelen értelmezésének történeteként fogta fel. Természetesen önmagában elfogadható, ha irodalmi alkotásokat a Bibliához viszonyítunk, ám veszélyes utakra léphetünk, ha nem figyelünk a művek irodalmi öntörvényűségére.

A recepciótörténetre épülő új angol kommentársorozat első két kötete

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

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

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

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

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

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

A példákból is láthatjuk, hogy nincs koherencia a felsoroltak, illetve a bibliai történet jelentése között. Alapvető problémája Edwards kommentárjának, hogy nem értelmezi a bibliai szöveget, s az egyes versekhez, epizódokhoz, szereplőkhöz szinte katalógus-szerűen rendeli hozzá a recepciótörténeti hivatkozásokat. Szorgalmasan csokorba szed hatástörténeti utalásokat, de a szöveg jelentése ezzel nem mélyül el a kommentár olvasója számára, s csupán alkalmi referenciakönyvként veheti igénybe annak tudatában, hogy a hivatkozások könnyen esetlegesek lehetnek. A János-kommentár Júdás-figurája után a Máté-, Márk-, Lukács-kommentárok mi újat kívánnak, illetve tudnak majd felmutatni Júdás hatástörténete kapcsán? Kétségünk van afelől, hogy külön beszélhetünk a „jánosi Júdás” vagy a „márki Júdás” hatástörténetéről. Némileg erőltetettnek véljük azt az igényt, hogy külön beszéljünk egy-egy bibliai könyv epizódjainak, szereplőinek hatástörténetéről, hiszen aligha mondhatjuk azt, hogy egy bibliai könyv elszigetelten, külön gyakorolt volna hatást írókra és költőkre. A bibliai könyvek teljességének elsődleges fogadótere

a keresztény egyház volt, s ez az egyház a maga tanításával, katekézisével, prédikációs gyakorlatával hatott a művészekre és az irodalmárookra. Vagyis a közösség, az intézmény volt a hatás közvetítője. A bibliai hatástörténet ezért valójában a keresztény egyház hermeneutikájának a története. Az egyház tanítói értelmezték és hagyományozták az egyes szövegeket, amelyek inspirációt jelentettek művészeknek és íróknak. Szükségesnek látjuk ezért, hogy egy másik alkalommal kísérletet tegyünk egy hatástörténetre alapuló „egyházi hermeneutika” kontúrjainak felvázolására.

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

Mindazonáltal a sorozat Saywer által megfogalmazott filozófiájára továbbra is érvényesnek érezzük azt a bírálatot, amelyet 2001-ben megjelent kommentárjában Brevard Childs fogalmazott meg Sawyer 1996-os Ézsaiás-könyve alapján. Childs jogosan állapítja meg, hogy Ézsaiás hatástörténete vizsgálatában nem lehet elsődleges a kultúra, mert ha csak ezt a szempontot tartjuk szem előtt, akkor a szövegek félreértelmezései válhatnak igazán érdekessé és 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 átfelve is egymásra ismerhessenek. Ezért szerinte a keresztény értelmezők – Aranyszájú Szent János, Ágoston, Aquinói Tamás, Luther, Kálvin – hangját kellene hallgatnunk, hiszen ők tanúskodtak evangéliumi módon Ézsaiásról, s ezt a hangot a felvilágosodás után már igen ritkán lehet hallani (CHILDS 2001, 5. o.).

A hatástörténet válaszút előtt: kultúrtudomány vagy teológiai diszciplína?

A hatástörténet válaszút elé kerül: kultúrtudomány akar lenni vagy teológiai tudomány. Természetesen bármelyik utat lehet választani. Amennyiben a hatástörténetet a kultúrtudományok közötti recepciótörténetként fogjuk fel, akkor a Szentírás

inkulturációjával foglalkozunk, s ilyen vizsgálatoknak kétségtelenül van helye – elsősorban a világi egyetemek irodalmi, komparatiztikai és művészettörténeti tanszékeiken. Folytak is ilyen vizsgálatok: bibliai motívumok Weöres Sándor költészetében, a Biblia hatása az angol irodalomban, Shakespeare és a Biblia stb.

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

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

E feladathoz a bibliai tipológia kínálkozik segítségül, hiszen az Ó- és Újszövetség kapcsolatában az Újszövetséget elsősorban az Ószövetség hatástörténeteként foghatjuk fel. Az Újszövetség szerzőit könyveik megírásakor elsősorban az a meggyőződés vezérelte, hogy Jézus Krisztus halálával és feltámadásával beteljesedett mindaz, amiről az Ószövetség prófétái jövendöltek. 1992-ben a bibliai tipológia kilenc jelentésére hívtam fel a figyelmet,³ amit most egy tizedikkel szeretnék kiegészíteni: a tipológia a hatástörténet egy aspektusa, s mint ilyen, a szövegek közötti

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

kapcsolat (intertextualitás) hermeneutikájára vonatkozik. 1966-ban A. C. Charity joggal írhatott ilyen címen könyvet a tipológiáról: *Events and Their Afterlife* (Események és utóéletük). A szempontrendszer alkalmazásakor Charity egyes kulcsszavait: „beteljesedés”, „rekreáció” vesszük majd igénybe. Erich Auerbach a tipológiát a következőképpen definiálja:

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

Auerbach definícióját 1992-ben így módosítottam:

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

Ha hatástörténetről beszélünk, akkor tehát két szöveg (A és B) kapcsolatát vizsgáljuk, a B természetesen lehet bármilyen műalkotás is, nem csak 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. Hiszen nem minden A-ra utaló, A-t formálisan visszhangzó B tekinthető az A figurájának vagy beteljesítésének, mivel lehet, hogy teológiailag redundáns, vagy szögesen ellenkezik A-val. Ám az is lehetséges, hogy az A-t „megszüntetve megőrző” B, 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 felmérhessük, 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 exegetikai és teológiai feladatot, akkor már meg tudjuk állapítani, hogy például a *Jézus Krisztus Szupersztár* Júdása megfelel-e a bibliai narratívának. Csak akkor tekinthetünk egy értelmezést, műalkotást a teológiai hatástörténet részének, ha a (B) figurája a bibliai narratíva motívumának vagy szereplőjének (A). Ennek megállapításához a bibliai szöveg (motívum, szereplő) (A) teológiai értelmezésén túl az adott műalkotás (B) teológiai értelmezésére is szükség van. A mai hatástörténeti munkák sokszor megelégednek a formai hasonlóságok lelkes, katalógusszerű felsorolásával, s meg sem kísérlik a szövegszerű, alapos, teológiai értelmezést. A Júdás-

képnél maradva: Júdás értelmezésénél először érdemes a bibliai narratíván belül, „intratextuálisan” elvégezni az elemzést. Ilyenkor a tipológiát segítségül hívhatjuk, s talán megállapíthatjuk, hogy Júdás ószövetségi előképei Kain, Ézsau vagy Saul. Karl Barth a tizenhárom kötetes *Kirchliche Dogmatik*ban a kiválasztás kapcsán, „Az elvetettek megkeményedése” című fejezetben (II/2.) mintegy félszáz apróbetűvel szedett oldalon értelmezi teológiai szempontból Júdás figuráját (BARTH 1961, 459–506. o.). Ennek a barthi, teológiai-hatástörténeti elemzésnek az értelmezését aligha lehet megkerülni. Ugyanakkor ha az angol irodalmat ismerjük, egy teológiai értelmezés alapján megállapíthatjuk, hogy Júdás szépirodalmi utóképei például Christopher Marlowe *Doctor Faustus*a vagy Shakespeare *Hamletjének* Claudiusa. A tipológia Leonhard Goppelt kifejezésével *Pneumatische Betrachtungsweise*, vagyis „lelki szemléletmód”, amely az azonos lelki rezzenések típusait tanulmányozza. Ebből a szempontból igen hasznos a tipológiában jártas Friedrich Ohly könyve, aki a bibliai Júdás lelki utóéletét vizsgálta a világirodalomban (OHLY 1992).

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

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

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

3. A harmadik modell az ideális típus, amely az archetextust (A) és a szupertextust (B) egyaránt valóságosnak és érvényesnek tartja, s meggyőzően képviseli, hogy a szupertextus az archetextus figurája, rekreációja. Amíg tehát az első modell számára csak a B, a másodiknak csak az A öntörvényű, addig a harmadik modell

számára A és B egyaránt öntörvényű, de a művészetekre való nyitottság alapján meglátja, hogy nemcsak a formális hasonlóságot mutató B lehet az A figurája. Ehhez persze igen alapos teológiai és irodalmi ismeretekre van szükség.

Konkrét példát említve: Sütő András *Káin és Ábel* című drámája az első kategóriába tartozik, hiszen az erdélyi író elsősorban nem a bibliai történeteket kívánta „feldolgozni”, hanem az erdélyi magyarságot foglalkoztató kérdések érdekében fordult egyszer egy bibliai, máskor egy történelmi, harmadszor talán egy mitológiai toposzhoz. Ezek a műalkotások – mivel az irodalom öntörvényű! – természetesen önmagukban értékesek lehetnek, s önmaguk normái szerint, esztétikai mértékkel ítélendők meg, de nem tekinthetők „biblikus” (szakrális) műveknek, tehát a teológiai szempontú hatástörténet számára nem lényegesek. Ugyanakkor értelmetlen is számon kérni rajtuk a teológiai szempontokat. A második modell a Biblia történeteivel csupán formálisan rokonítható művek számbavételére szorítkozik. A harmadik modellt vagy utat tartom ideálisnak és követendőnek, hiszen ez a modell az A-t, a szakrális szöveget, a Bibliát és a B-t, az irodalmat 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 *A zarándok vándorútját*, Milton *Elveszett paradicsomát*, Blake prófétikus költeményeit vagy akár T. S. Eliot *Négy kvartettjét* – hogy csak néhány angol irodalmi alkotást idézzek – nyugodtan tekinthetjük a teológiai szempontú hatástörténet részének. Mindezek a szakrális szövegnek, az archetextusnak, vagyis a Bibliának a kisugárzásai, reaktualizációi, illetve rekreációi. Mindezek részei annak a hagyománynak vagy folyónak, amelynek forrását a keresztény hívő Isten beszédének nevezi.

Máshonnan is hozhatunk példát. Ahogyan azt a II. fejezetben részletesebben elemeztük, Luther zsolnárkomentárjait például tudományos szempontból, a történetkritika mérlegén akár botrányos *eiszegézis*nek is tekinthetnénk. Hatástörténeti szempontból azonban hatalmas kincsesbányát jelentenek. Luther a zsolnárokat krisztocentrikusan olvassa: a régi szöveg az újabb szöveg – a Krisztusról szóló tanúságtétel – fényében új értelmezést nyer (lásd a „Luther krisztocentrikus bibliaértelmezése” című részt a második fejezetben). Dávid egykori prédikációja Luther Krisztus-hitének hangszerén keresztül maga is prédikációvá, azaz Istent énekkel, hangszerekkel dicsérő modern muzsikává, újrahangszerelt zsolnárrá válik. Luther hitvalló kommentárja, enarrációja a zsolnárról 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 teoló-

gia értelmében az Újszövetség is beteljesíti az Ószövetséget. Ám mindennek csak a keresztény hiten belül van értelme: a kívülállóknak ez botrány vagy bolondság.

Összefoglalva: teológiai értelemben vett hatástörténetről akkor beszélhetünk, ha a Szentírás értelmezési mezejébe belefér egy-egy művészi alkotás. Ennek megállapításához természetesen az A 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 mást mond, vagy éppen ellentétes azzal, akkor legfeljebb valamilyen kulturális befogadástörténetnek, s nem teológiai hatástörténetnek vagyunk tanúi. Míg a kulturális recepciótörténet a szövegek között legfeljebb a másságot tisztelő, békés egymás mellett élést hoz létre, addig a teológiai hatástörténet transzparens *communiót* teremt az egymásba átjátszó szövegek között.

Bibliográfia

- AUERBACH, Erich: Figura. In: *A tipológiai szimbolizmus*. Szerk. Fabiny Tibor. JATEPress, Szeged, 1987. 17–69. o. /Ikonológia és műértelmezés 3./
- BARTH, Karl: *Church Dogmatics*. Vol. II/2. T & T. Clark, Edinburgh, 1961.
- CHARITY, Allan Clifford: *Events and Their Afterlife. The Dialectics of Christian Typology in the Bible and Dante*. Cambridge University Press, 1966.
- CHILDS, Brevard: A Biblia szó szerinti értelmezése régen és ma. *Protestáns Szemle*, 1993/3. 210–220. o. Lásd még: *A sensus literalis hermeneutikai kérdései*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 2001. /Hermeneutikai Füzetek 25./
- CHILDS, Brevard: *Exodus. A Commentary*. SCM Press, London, 1974.
- CHILDS, Brevard: *Isaiah*. John Knox Press, Louisville–London–Leiden–Westminster, 2001.
- CHILDS, Brevard: *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Fortress Press, Philadelphia, 1979.
- CHILDS, Brevard: On Reclaiming the Bible for Christian Theology. In: *Reclaiming the Bible for the Church*. Szerk. C. E. Braaten – R. Jenson. Eerdmans, Grand Rapids, 1995. 1–17. o.
- COGGINS, Richard: A Future for Commentary? In: Francis Watson (szerk.): *The Open Text. New Directions for Biblical Studies?* SCM Press, London, 1993.
- EBELING, Gerhard: Az egyháztörténet mint a Szentírás értelmezésének története. In: *Értelmezéstörténet mint egyháztörténet*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1994. 5–22. o. /Hermeneutikai Füzetek 2./
- EBELING, Gerhard: „Sola Scriptura” and Tradition. In: *The Word of God and Tradition*. Collins, London, 1968.
- EDWARDS, Mark: *John. Blackwell Bible Commentaries*. Blackwell, Oxford, 2004.
- FABINY Tibor (szerk.): *Bible in Literature and Literature in the Bible. Proceedings of the Conference „Teaching »Bible and Literature« at Universities”*. Pano Verlag – Hermeneutikai Kutatóközpont, Zürich–Budapest, 1999.
- FABINY Tibor: *Szóra bírní az írást. Irodalomkritikai irányok lehetőségei a Biblia értelmezésében*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1994. /Hermeneutikai Füzetek 3./

- FABINY Tibor: *The Lion and the Lamb. Figuralism and Fulfilment in the Bible, Art and Literature*. Macmillan, London, 1992.
- GADAMER, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. Gondolat, Budapest, 1984.
- JEFFREY, David Lyle: *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*. Eerdmans, Grand Rapids, 1992.
- KAULA, David: Hamlet and the Image of Both Churches. *Studies in English Literature*, 21 (1984). 241–255. o.
- KOVACS, Judith L. – ROWLAND, Christopher: *Revelation. Blackwell Bible Commentaries*. Blackwell, Oxford, 2004.
- LUTHER Márton: *Előszók a Szentírás könyveihez*. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1995. /Magyar Luther Könyvek 2./
- LUZ, Ulrich: *Evangélium és hatástörténet. A Máté-evangélium értelmezése a történelemben*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1996. /Hermeneutikai Füzetek 8./
- MEIER, Gerhard: *A történetkritikai módszer vége*. Harmat, Budapest, 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 University Press, 1992.
- PAPPENROTH, K.: *Judas. Images of the Lost Disciple*. London, 2001.
- REISINGER János: *Biblia és irodalom*. Kandidátusi értekezés. Kézirat. Budapest, 1994.
- SAWYER, John F.: *The Fifth Gospel. Isaiah in the History of Christianity*. Cambridge University Press, 1996.
- SAWYER, John F.: *The Place of Reception-history in a Postmodern Bible Commentary*. SBL, Nashville, 2000. <http://www.bbibcomm.net/news/sawyer.html>, utoljára: 2004. július 14.
- SHAHEEN, Naseeb: *Biblical References in Shakespeare's Tragedies. Biblical References in Shakespeare's Histories. Biblical References in Shakespeare's Comedies*. University of Delaware, Newark, 1987–1989.
- SHERWOOD, Yvonne: *A Biblical Text and Its Afterlives. The Survival of Jonah in Western Culture*. Cambridge University Press, 2000.
- STEINMETZ, David C.: A prekritikai írásmagyarázat elsőlegessége. In: *Paradigmaváltások a Biblia értelmezésében*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1994. 6–20. o. /Hermeneutikai Füzetek 1./
- STEINMETZ, David C.: Luther és Kálvin a Jabbók partján. *Protestáns Szemle*, 1997/1. 11–23. o.
- STEINMETZ, David C.: Luther és Támár. *Protestáns Szemle*, 1994/2. 81–89. o.
- STEINMETZ, David C.: Teológia és egzegézis. Tíz tézis. In: *Paradigmaváltások a Biblia értelmezésében*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1994. 5. o. /Hermeneutikai Füzetek 1./
- WATSON, Francis (szerk.): *The Open Text. New Directions for Biblical Studies?* SCM Press, London, 1993.

BARTH: TÚL A LITERALIZMUSON ÉS AZ EXPRESSZIVIZMUSON

A literalizmus egyik 20. századi bírálata: Northrop Frye

Hogyan kell értenünk a Szentírást? Mindent szigorúan, „betű szerint”, illetve „szó szerint”, vagy elég, ha „csak szimbolikusan”? Minden úgy „igaz” a Bibliában, úgy történt, ahogyan az ott le van írva, vagy a Biblia szerzői sokszor inkább képes beszéddel élnek? „Igaz”-e az, hogy hatszor huszonnégy óra alatt teremtette Isten e világot, vagy „csupán” hitvalló elbeszélést olvasunk a világ teremtéséről a Biblia első lapjain? Valóságos történelmi személy volt Ádám és Éva, vagy a bűnbeesésről szóló leírás Mózes első könyvében „csak történet” – a szó eredeti értelmében: „mítosz”? Tényleg beszélt a kígyó a paradicsomban, vagy ezt már nem kell szó szerint érteni? Valóságos történelem Jónás könyve, vagy „csupán” történet? Egyáltalán: helyes-e, ha a második esetben a „csak”, „csupán” szavakat használjuk, s nem inkább Paul Ricoeurnek kell igazat adnunk, aki szerint a bibliai teremthit nem kevesebb, hanem *több* lett azáltal, hogy a mítosz rangjára emelkedett? Sokan teszik fel ezeket a kérdéseket, ám ilyen éles alternatívaként csupán a 18. század óta.

Northrop Frye fejti ki, hogy a 18. század környékén jelenik meg az a nyelv szemlélet, amely szerint a szavak csak akkor lehetnek igazak, ha megfelelnek annak, amit leírnak (FRYE 1996). A korábbi metaforikus, illetve fogalmi nyelvi fázisok után ezt a harmadikat Frye „leíró” fázisnak nevezi. Az ennek megfelelő betű (szó) szerinti értelmezést, literalizmust Frye „antiintellektuális keresztény populizmusnak” hívja, és azt mondja, hogy „ha valami olyasmi szerepel a Bibliában, ami történelmileg igaz, az nem azért van ott, mert történelmileg igaz” (FRYE 1996, 89. o.). Aki a Biblián kívül eső történelmi valóságban keresi a Biblia igazságát, az olyan igazságkritériumot alkalmaz, „amely idegen a Bibliától, és amelyet maga a Biblia nem ismer el” (FRYE 1996, 95. o.).

„Az evangélistákat egyáltalán nem érdeklik az olyan bizonyítékok, amelyek általában az életrajzírókat. [...] Ők csupán azzal törődnek, hogy beszámolójukban egybevegyék Jézus életének eseményeit, valamint az Ószövetség – értelmezésük szerinti – kijelentéseit arról, hogy mi történik majd a Messiással.” (FRYE 1996, 90. o.)

Az evangéliumok szerzőit nem a mai értelemben vett tudományos történetírás szempontjai vezérelték, hanem az arról szóló tanúságtétel, hogy a názáreti Jézusban beteljesedtek a próféciák. „Amikor Tamás apostol látható és tapintható bizonyítékot követelt a feltámadásról, azt a választ kapta, hogy jobban megértette volna a feltámadást, ha nem törődik a bizonyítékkal” (FRYE 1996, 98. o.).

Frye igen nyomatékosan hangsúlyozza: a Bibliában a szavak a szavakra utalnak, s nem a történelemre. A valódi, szó szerinti jelentés ezért végeredményben metaforikus jelentés. Ugyanezt a nézetet vallotta az angol bibliafordító reformátor, William Tyndale (1494–1536): a Bibliának csak egy értelme van, a szó szerinti értelem (*literal sense*), ám mivel Isten lélek, a szó szerinti értelem is lelki értelem (*spiritual sense*). Luther is hangsúlyozta, hogy a középkori gyakorlattal ellentétben a betűt (a szót) nem lehet a legalsó szintre helyezni, mivel a betű (a szó) és a lélek egymástól elválaszthatatlan; a lélek nem a betű (szó) „felett” lebeg, hanem a betűben, a szóban ismerhető fel; a Szentlélek által megelevenített szó: ige. A szavakat, a szó szerinti jelentést ezért nagyon komolyan kell venni.

A végső valóságot így nem a szövegen kívül eső történelemben kell keresni, hanem magában a szövegben. Nem a szöveg „mögé” („centrifugálisan”), hanem a szövegre („centripetálisan”) kell néznünk, mert maga a szöveg teremti meg az olvasónak a valóságot, a szöveg valódi jelöltjét: az élő Krisztus jelenlétét. A literalizmus kritikájában Frye végeredményben ugyanazokat a szempontokat érvényesíti, amelyeket majd George Hunsinger, ám Frye irodalomtudósként nem tesz fel olyan kérdéseket, amelyek teológiai választ igényelnek, az általa említett jelenlét mikéntje így nem tisztázódik. Bár a bultmanni mítoszfogalmat kritikával illeti, a képzelőerő egyoldalú hangsúlyozása miatt mégsem jut el ahhoz a hermeneutikai realizmushoz, amelyet Karl Barth és George Hunsinger képvisel.

A literalizmus és a szimbolikus értelmezés (expresszizmus) meghaladása Barth és Hunsinger teológiai hermeneutikájában

George Hunsinger napjaink egyik legátütőbb erejű amerikai teológusa, Karl Barth (1886–1968) teológiájának követője és elismerten egyik legszínvonalasabb képviselője. Az ő szerkesztésében jelent meg 1976-ban a *Karl Barth and the Radical Politics* (Karl Barth és a radikális politika) című tanulmánygyűjtemény. Önálló könyvei: *How to Read Karl Barth* (Hogyan olvassuk Karl Barthot?) és a válogatott tanulmányait tartalmazó *Disruptive Grace* (Felforgató kegyelem) című kötet. Hunsinger eredetileg a „Yale-iskola” egyik tagja volt, George Lindbeck és Hans Frei munkásságának folytatója. Mestereihez hasonlóan az ökumenikus nyitottság nála is trinitárius, hitvallásos teológiával párosul. Teológiai érdeklődése kiterjed a hermeneutika, a nyelvészet, az irodalomtudomány és a politika kérdéseire is.

Amiképpen az irodalomtudós Frye számára, úgy a teológus Karl Barth és George

Hunsinger számára is elsődleges kérdés a szó szerinti értelem kérdése, hogy valójában mit is jelentenek a bibliai szavak és kifejezések. Szó (betű) szerint, vagy szimbolikusan kell-e azokat érteni, illetve mit kell szó szerint, mit kell szimbolikusan érteni?

Két rivális szemlélet küzd egymással: a „literalizmus” – mai kifejezéssel fundamentalizmus – az egyik oldalon, a másikon pedig ennek az ellenkezője, az „expresszizvizmus”. Ez utóbbi a bibliai nyelvben csupán a szubjektív vallási tapasztalat szimbolikus-mitikus kifejeződését látja, amelyet – a korreláció elve alapján – „le kell fordítani” a mai ember nyelvére. Ezt az egyoldalúan spirituális szemléletet Hunsinger szerint főként egyes modern teológusok (Rudolf Bultmann, Paul Tillich) képviselték. Velük szemben Karl Barth a „hermeneutikai realizmus” szószólója, hiszen az ő teológiájának alapja Isten ígéje. A szó, az ige komolyan vétele azonban Barthnál nem torzul a literalizmus ideológiájává, ugyanakkor szembekerül a szavak komolyságát ellégiesítő expresszizvizmussal, Bultmann és Tillich hermeneutikai teológiájával is, hiszen Barthnál a betű, a jel, a jelölő sohasem olvad fel a jelöltben, így hermeneutikai realizmusa ellentétes a bultmanni mítosztalanítással.

Hunsinger szerint több összetevője van annak a kérdésnek, hogy milyen kapcsolatban áll a szöveg azzal, amit jelöl. A szöveg jelölő módját „szemantikai erőnek”; megszólító módját „logikai erőnek”; a jelölt dolog bizonyosságának módját „állító erőnek”; az elbeszélés módját „narratív erőnek” nevezi, s végül szól még a metafora és az állítás (propozíció) viszonyáról.

Szerinte mind a literalizmus, mind az expresszizvizmus a „szöveg mögé” néz, a bibliai szöveg igazságigényét egy szövegen túli valóságban keresi: az előző a történelemben, az utóbbi az eszmében vagy a tanításban. A frye-i szó szerinti (vagyis metaforikus) értelem, illetve a barthi/hunsingeri „hermeneutikai realizmus” jegyében a jelentés (az értelem) csak magában a szövegben: „intratextuálisan” ragadható meg.

A literalizmus szerint a bibliai szöveg szemantikai ereje „egyértelmű” (*univocal*), logikai ereje kognitív, állító ereje abszolút, narratív ereje tényszerű beszámoló. A metafora és a propozíció viszonyáról az mondható el, hogy a metafora általában a propozíció „ornamentuma”. Amennyiben azt képviseljük, hogy a Biblia állítása, a történelmi események leírása abszolút módon igaz, akkor a Bibliát a valóságról készített fényképként fogjuk fel. A literalizmussal szemben Barth azt állítja, hogy nincs értelme a szöveg mögé nézni a szöveg valódi jelöltjének, Jézus Krisztusnak a páratlansága miatt. Nincs értelme tehát például régészeti eszközökkel az üres sírt kutatni, mert a szöveg valódi jelöltje nem az üres sír, hanem Jézus Krisztus. A keresztény hívő nem az üres sírban, hanem Jézus Krisztus feltámadásában hisz. Az üres sír csupán „jel”, s a valódi jelölt (Jézus Krisztus) az értelem számára kikutathatatlanul rejtélyes. A „fénykép” hasonlatával szemben itt egyesek a „festmény” analógiáját használják. Jézus Krisztus ugyanis nem közönséges történelmi jelöltje a szövegnek. Jézus Krisztus jelenléte „intratextuálisan” teremődik meg számunkra, amikor a bibliai betű minket megszólító, személyes ige lesz. A szöveg benső viszonyai így kétségtelenül szövegen kívüli, szemantikai erőt hordoznak. Ezzel Barth

elkerüli azt a veszélyt, hogy „csak” a szövegekre koncentrálna esztétikai vizsgálódást folytasson a teológiai helyett.

Más a helyzet a teológiai expresszizvizmussal, amely a bibliai nyelvet vallásos személyek érzelmi reakcióinak metaforikus, szimbolikus, mitikus tárgyiasításának tekinti. A szavak szemantikai ereje itt bizonytalan (*equivocal*), logikai ereje emotív; állító ereje relatív; narratív ereje mitologikus; a metafora és a propozíció itt szemben állnak egymással. Ezzel ellentétben Barth és Hunsinger azt állítják, hogy nincs értelme a bibliai szimbólumokat fogalmi nyelvre „lefordítani”, ugyanis a bibliai képek önmagukban igazak lehetnek, hiszen megformálásuk isteni irányítás, elfogadásuk pedig kegyelem alatt történt. Az Isten által adott képek nem bizonytalanok, mert megfelelnek az ő természetének.

A barthi realizmus szerint a szövegek szemantikai erejére az analógia jellemző: a különbözőség ellenére hasonlóság van a szöveg és a jelölt között. Amíg tehát a realizmus a literalizmussal szemben a szöveg „emberi jellegét” és a jelölt „misztériumát” emeli ki; az expresszizvizmussal szemben a szöveg „más”-ságát és a jelölt „érthetőségét” hangsúlyozza. Bultmann-nal és Tillichhel szemben tehát Barth azt állítja, hogy a bibliai képek nem bizonytalanok, hanem igazak, csak éppen analóg módon fejtik ki hatásukat. A szöveg logikai ereje nem kognitív, nem is emocionális, hanem kérügmatikus, ugyanis a jelölt és a megszólított is aktív részese lesz a szövegnek; a szöveg által, az igében történik meg a találkozás az olvasó (ígehallgató) és Jézus Krisztus között. A szöveg állító ereje nem abszolút, nem is relatív, hanem elégséges. A narratív erő nem tényyszerű beszámoló, nem is mitologikus kifejezés, hanem esetleg még legendás elemeket is tartalmazó tanúságtétel. A jel (üres sír) még a szövegen belül marad. Az üres sír esetleg képzeletbeli válasz („legenda”), amely az analógia erejével hat („jel”), és egy lényegét tekintve kimondhatatlan jelöltre: a feltámadott Krisztusra utal. Az analógia egyszerre hallgat és állít. Amiről hallgat, az misztérium, s azt nekünk sem szabad emberi rációval boncolgatni, amit viszont állít, azt nekünk is hirdetnünk kell.

Összefoglalva:

	Literalizmus	Expresszizvismus	Realizmus
Szemantikai erő	egyértelmű	bizonytalan	analogikus
Logikai erő	kognitív	érzelmi	részvételre készítő
Állító erő	abszolút	relatív	elégséges
Narratív erő	tények elbeszélése	mitikus kifejezés	legendás tanúságtétel
Metafora/propozíció	alárendelő	szétválasztó	kölcsönös

- Szemantikai erő: a szöveg jelölő módja (*textual reference*)
- Logikai erő: a szöveg megszólító módja (*textual address*)
- Állító erő: a jelölt dolog bizonyosságának módja (*referential certainty*)
- Narratív erő: az irodalmi ábrázolás módja
- Metafora/propozíció: e kettő viszonya

A feltámadás kérdése a realista hermeneutika fényében

George Hunsinger *Túl a literalizmuson és az expresszvizmuson* című tanulmánya eredetileg 1987-ben jelent meg (HUNSINGER 1987, 209–223. o.). Mintegy tizenhét évvel később publikálta a Krisztus feltámadásáról szóló, a kortárs teológiai felfogás három típusát bemutató és értékelő tanulmányát *Új teremtés hajnala* címen (HUNSINGER 2004, 1–19. o.). A két tanulmány strukturálisan és gondolati szempontból is számos ponton egybecseng. Hunsinger tipológiája 1987-es tanulmányához képest végeredményben nem változott. A Krisztus feltámadásáról szóló mai teológiai nézeteket szintén három csoportba sorolja, amelyek mindegyike megfelel a korábbi hermeneutikai rendszer három irányzatának. A feltámadás kapcsán Hunsinger „történeti”, „spirituális” és „eszkatológiai” nézetekről beszél, a sorrend azonban most megváltozott: először tárgyalja a spirituális (a hermeneutikai rendszerben expresszvizista), valamint a történeti (literalista) nézeteket, s végül megjelenik a Hunsinger számára ideális (egykoron realistának, most eszkatologikusnak nevezett) barthi felfogás. A Schleiermacherrel kezdődő spiritualista nézeteket továbbra is Bultmann és Tillich, a történeti nézetet a német Wolfhart Pannenberg és az angol N. T. Wright, az eszkatologikusát pedig a német Jürgen Moltmann, az amerikai Hans Frei és természetesen Karl Barth képviseli.

Egy, a maga nemében egyedülálló esemény szükségszerűen a megismerés és az értékelés olyan formáira tart igényt, amelyek maguk is rendkívüliek. Az egyház hitének szemszögéből nézve a megismerés megszokott formái – a modern kritikai módszereket is beleértve – ebben az esetben nem lehetnek irányadóak számunkra, s bár nem hagyjuk őket figyelmen kívül, mégiscsak másodlagos jelentőségűek maradnak. Krisztus feltámadásának ugyanígy szükségképpen különleges jelentőséget kell tulajdonítanunk. Bár az erről szóló híradás bizonyos pontokon érintkezik a vallásos megtapasztalás más, ismertebb formáival, mégis szükségszerűen kiszorítja és fölülmúlja őket, mivel a feltámadás egyedülálló esemény. Röviden: csak akkor érthetjük meg az egyháznak Krisztus feltámadásába vetett hitét – amelyről az apostolok bizonyosságot tettek, s amelyet a hitvallás megerősített –, ha engedjük, hogy a feltámadás egyedülálló természete határozza meg mind a megismerés formáit, mind saját jelentőségét. Máskülönben a feltámadás természetéhez méltatlan kategóriákat alkalmazunk.

Hunsinger első tanulmányához készített táblázatát (lásd fent) az alábbiakban megpróbáljuk a második tanulmány gondolatmenetére is alkalmazni:

Típus	Spiritualista	Történeti	Eszkatologikus
A feltámadás jellege	Lelki történés a tanítványokban	Történelmi esemény	Történelemteremtő esemény: új teremtés hajnala: míg a halál történelmi tény, a feltámadás apokaliptikus esemény.
Jellemzője	Transzcendencia	Történelmiség	Páratlan esemény történelem és transzcendencia találkozásában.
Szubjektív-támasz-objektív viszonya	Schleiermacher: szubjektív tapasztalat. A történetiség a hit szempontjából irreleváns.	Kutatható történeti valóság	Misztérium: modern kritikai eszközökkel nem kutatható.
Esemény lelki, illetve testi jellege	Bultmann: nem látható esemény: Jézus a kerügmában támadt fel. Egzisztenciálisan értelmezhető. Jézus lelkisége az egyházban.	Pannenberg: nem természetfeletti magyarázat, amellyel Krisztus testi feltámadása történetileg megalapozható lehet.	Moltmann: nemcsak lelki, hanem valóságos testi feltámadás, melyet a Szentlélek energiájában ismerünk fel, a reménység által.
Domináns gondolatok	Tillich: lelki újjászületés, Jézus lelkisége az egyházban, Új Lét. A történetiséget tagadja.	Wright: a korai kereszténység egyetlen ésszerű magyarázata, hogy a sír valóban üres volt. A transzcendenciát marginális kérdésnek tekinti.	Frei: Krisztus feltámadása nem választható el attól a bizonyosságtól, hogy ő ténylegesen jelen van. Barth: Krisztus feltámadása ugyanolyan valóságos esemény, mint a halála – e világban történt, de mint egyedülálló esemény, nem e világ része volt. Azért támadt fel, hogy jelenvalóvá legyen a Szentlélek ereje által.
Képviselői	Schleiermacher, Bultmann, Tillich	Pannenberg, Wright	Moltmann, Frei, Barth

A mai teológiai gondolkodásban az úgynevezett konzervatívok körében általában a literalista, az úgynevezett liberálisok körében az expresszvista paradigma dominál. A két szélsőséges hermeneutikai felfogás között már többször próbáltam egy „harmadik út” lehetőségét felvázolni.¹ Hunsinger itt ismertetett tanulmányai azonban teológiai szempontból mutatnak túl az általam egykor egyoldalúan hangsúlyozott irodalmi paradigmán. E két tanulmány felvillantja egy harmadik teológiai út lehetőségét, amely hidat képezhet az egyházainkban ma tapasztalható teológiai megosztottságban.

Bibliográfia

- BARTH, Karl: Rudolf Bultmann – kísérlet megérteni őt. In: *Kálvintól Bultmannig*. Hermeneutikai Kutatóközpont – Karl Barth Kutatóintézet, Budapest–Debrecen, 2009. 25–87. o. /Hermeneutikai Füzetek 31./
- FABINY Tibor (szerk.): *A Sensus literalis hermeneutikai kérdései*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 2001. /Hermeneutikai Füzetek 25./
- FRYE, Northrop: *Kettős tükör. Biblia és irodalom*. Európa Kiadó, Budapest, 1996.
- HUNSINGER, George: Beyond Literalism and Expressivism. Karl Barth’s Hermeneutical Realism. *Modern Theology*, 3 (1987). 209–223. o. Magyarul: A literalizmuson és az expresszvizmuson túl. Karl Barth hermeneutikai realizmusa. In: *Új teremtés hajnala. Barth hermeneutikai realizmusa és a feltámadás*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 2005. 17–37. o. /Hermeneutikai Füzetek 29./
- HUNSINGER, George: *Disruptive Grace*. Eerdmans, Grand Rapids, 2000.
- HUNSINGER, George: *How to Read Karl Barth*. Oxford University Press, 1991.
- HUNSINGER, George: The Daybreak of the New Creation. Christ’s Resurrection in Recent Theology. *Scottish Journal of Theology*, 2004. 1–19. o. Magyarul: Új teremtés hajnala. Krisztus feltámadása a kortárs teológiában. In: *Új teremtés hajnala. Barth hermeneutikai realizmusa és a feltámadás*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 2005. 38–59. o. /Hermeneutikai Füzetek 29./

¹ Vö. A képi nyelv jelentősége a Szentírás értelmezésében. *Lelkipásztor*, 1986/10. 536–547. o. *A keresztény hermeneutika kérdései és története*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1998. 11–19. o. Literature. A New Paradigm of Biblical Interpretation. In: *The Bible in Literature and Literature in the Bible*. Szerk. Fabiny Tibor. Pano Verlag – Center for Hermeneutical Research, Zürich–Budapest, 2000. 11–29. o.

4

SZÓ - EGYHÁZ - MEGÚJULÁS

NEWMAN ÉS AZ OXFORD-MOZGALOM

Az Oxford-mozgalom nemcsak az anglikán egyház, hanem a kétezer éves kereszténység történetében is valószínűleg az egyik leghitelesebb megújulási mozgalom volt. Jelentősége – bármennyire is meghökkentő talán a gondolat – a 16. századi reformációhoz hasonlítható, hiszen mindkét lelki-szellemi megújulás – noha más korban és más előjellel – a Szentlélek által teremtett, de külső és belső erők által eltorzított anyaszentegyház újjászületésének szolgálatában állt. Amíg a 16. századi reformáció a Szentírás tiszta tanításához való visszatérésben, addig a 19. századi Oxford-mozgalom az ősegyház hitének még romlatlan erejében, az első keresztény évszázadok egészséges tanításában látta meg azt az erőt, amellyel a mozgalom elhívottjai felülről kapott látásukkal az egyház hajóját a történelem viharáiban igyekeztek tovább navigálni.

A 16. századi reformáció azért indult el, mert a középkorban az egyház és a világ, a trón és az oltár több mint ezeréves szövetsége az evangéliumot és a Szentírás tiszta tanítását szükségszerűen gyengítette és manipulálhatta; a 19. századi Oxford-mozgalom viszont a három protestáns évszázad alatt nemcsak az ősegyháztól, hanem immár a klasszikus reformátorok tanításától is elhajló s azt felhígító racionalizmus és liberalizmus megfékezésére támasztotta Isten. John Henry Newman így írt korának liberalizmusáról:

„A gondolatszabadság önmagában jó; egyúttal azonban a téves szabadságnak is utat nyit. Liberalizmuson én ezt a téves gondolatszabadságot értem, vagyis az értelem fenntartóságának kiterjesztését olyan tárgyakra, amelyekben az értelem saját felépítéséből következően nem képes sikerre vergődni, ezért ezekben nem is illetékes. Az ilyen tárgyak közé tartoznak a különféle alapelvek, s ezek legszentebb és legnagyobb példái közé kell számítanunk a kinyilatkoztatás igazságait. A liberalizmus tehát az a tévedés, amikor az emberi ítéletnek vetik alá azokat a kinyilatkoztatott tanokat, amelyek természetüknél fogva azon túl vannak és tőle függetlenek; s amikor igényt formálnak arra, hogy saját alapjukon döntsenek azoknak a kijelentéseknek az igazságáról és értékéről, amelyek elfogadása egyszerűen az isteni Ige külső tekintélyén múlik.” (NEWMAN 2001, 420–421. o.)

Az Oxford-mozgalom meghatározása és fő alakjai

Ha az Oxford-mozgalmat (más néven „traktáriánusok”, „pusey-isták”) definiálni szeretnénk, azt kell mondanunk, hogy ez az anglikán egyházon belül szorosabb értelemben 1833-tól 1841-ig működő, John Keble, John Henry Newman, Richard Hurrell Froude, majd Edward Pusey irányításával az anglikán egyház megújulását célzó irányzat, amely az ősegyház hitéhez és alapelveihez való visz-szatérésben látta a 19. századi liberalizmus fogságában vergődő anglikán egyház megmentését. 1833 és 1841 között e csoport kilencven traktátust tett közzé, ebből huszonkilencet a mozgalom kétségtelenül vezető alakja, John Henry Newman (1801–1890) írt,¹ tizenháromat John Keble (1792–1866), a többieknél egy évtizeddel idősebb, tisztos tekintéllyel bíró professzor, költő és pap; hetet Edward B. Pusey (1800–1882), a mozgalom számára két év után megnyert tekintélyes oxfordi orientalista professzor, a Christ Church katedrális anglikán kanonokja; négyet Richard Hurrell Froude (1803–1836), az időközben fiatalon elhunyt tudós. A többi traktátus szerzője J. W. Bowden, Alfred Menzies, W. Palmer, B. Harrison, A. P. Perceval, C. P. Eden, R. F. Wilson, A. Buller, H. E. Manning, C. Marriott, I. Williams és G. Prevost volt.

Az utolsó, az anglikán egyházi körökön belül a legnagyobb vihart kavaráó 90. traktátust Newman 1841-ben tette közzé az anglikán egyház hitvallási iratának, a *Harminckilenc tételnek* a katolikus értelmezéséről, amelyet az anglikánok egységesen elítéltek, s a püspök meg is tiltotta további traktátusok közzétételét. 1843-ban pedig Pusey-t két évre eltiltották az egyetemen való prédikálástól. Résztint a támadások, az erősödő rágalmak hatására Newman egyre többet tartózkodott az Oxford melletti Littlemore-ban, majd 1843-ban végleg lemondott az oxfordi St. Mary egyházközség lelkészi állásáról. Eközben Littlemore-ban Szent Athanáziuszt fordította, és könyvet írt a keresztény tanfejlődésről. Fokozatos benső lelki és szellemi fejlődése következtében 1845. október 8-án hivatalosan is áttért a római katolikus egyházba. A mozgalom szellemi vezetését John Keble, Edward Pusey, illetve Charles Marriott vette át. Az Oxford-mozgalom az anglikanizmuson belül az anglikatolikus, úgynevezett „magasegyházi” szellemiséget eredményezte, amely mind a mai napig érezteti hatását a *via mediá*, vagyis a „romanizmus” és a „protestantizmus” közötti arany középút eszméjében.

¹ Newman a következő 29 traktátus szerzője: 1, 2, 3, 6, 7, 8, 10, 11, 15, 19, 20, 21, 33, 34, 38, 40, 41, 45, 47, 71, 73, 75, 76, 79, 82, 83, 85, 88, 90.

Newman lelki önéletrajza

Az Oxford-mozgalom történetéről elsőként mindenekelőtt Newmannek 1864-ben írt, Charles Kingsley támadására válaszoló *Apologia pro Vita Sua* című, át- vagy megtéréséről szóló önéletrajzi emlékezéséből szerezhetünk tudomást, amely 2001-ben Balázs Zoltán fordításában magyar nyelven is megjelent. Az igekötőkkel való bizonytalanságomnak nemcsak protestáns identitásom az oka, hanem a fordításban olvasható kronológia is, ahol megtudjuk, hogy Newman tizenöt éves korában, 1816-ban „megtért” az evangélikalizmushoz. Ilyen alapon persze mondhatjuk, hogy Newman 1845-ben „megtért” a római katolicizmushoz. Ám úgy gondolom, hogy keresztény értelemben csak a Jézus Krisztushoz, s nem egy felekezethez való megtérésről beszélhetünk. A *metanoia* kétségtelenül gondolkodásunk radikális megfordulása, s a keresztény megtérés (legyen az katolikus vagy protestáns) bűneink felismerése, megbánása, megvallása, azoknak a helyettünk és értünk meghalt Jézus Krisztusra történő áthárítása és az érettünk hozott keresztáldozat hálás elfogadása az egyház tanításának közvetítésével. A már fiatalon megtért Newman lelki önéletrajzát olvasva tényleg beszélhetünk gondolkodásának későbbi fokozatos, majd radikális változásáról, de több évtizedes anglikán identitását – tudomásom szerint – legfeljebb „tévedés”-ként és nem „bűn”-ként interpretálta, ezért véleményem szerint helyesebb lenne arról beszélni, hogy Newman „visszatért”, illetve „hazatért” a számára immár Krisztus valódi testét jelentő római katolikus anyaszentegyházba. Azért is érezzük kínosnak Newman konvertálásával kapcsolatban a „megtérés” terminológiát, mert akkor Keble-ről, Pusey-ről, az Oxford-mozgalomhoz és az anglikán egyházhoz halálukig hűséges lelkészekről ilyen összefüggésben szükségszerűen mint „nem megtért” személyekről kellene beszélnünk.

Newman önéletrajzában beszámol arról, hogy az anglikán egyházon akkoriban különösen erős evangélikalizmus² hatására a következők történtek vele:

„[T]izenöt évesen gondolkodásom gyökeresen megváltozott. Egy határozott hitvallás befolyása alá kerültem; értelmi fejlődésemben a dogma meghatározó szerephez jutott, s ez Isten irgalmából máig sem veszett vagy homályosult el. E hatás közvetítője részben a már rég elhunyt Walter Mayers tiszteletes volt az oxfordi Pembroke College-ból, aki személyes beszélgetések és prédikációi révén az isteni hit ébresztésének eszköze lett

² Az *Apologia* magyar fordítója, Balázs Zoltán az „evangelical”-t sajnálatosan „evangélikus”-ként adta vissza, noha a kronológiában (39. o.) még – helyesen – „evangélikalizmus”-t használ. A 105. oldalon megadott 67. számú jegyzetében erre magyarázatot is ad, ami véleményem szerint nem elfogadható. Ugyanis az „evangelical” mai, protestáns körökben bevett fordítása nem a „nyelvtörő kifejezés”-nek gondolt „evangélikalista”, hanem „evangélikál”. A jegyzet elején, mint a kronológiában, még helyesen „evangélikalizmus”-ról beszél, de azután sajnos állandóan „evangélikus”-t használ, ami – különösen egy magyar evangélikus számára – bosszantó, ezen túl sokak számára félrevezető lehet.

számomra, részben pedig a tőle kapott, a kálvinista iskolát képviselő könyvek voltak.” (NEWMAN 2001, 68–69. o.; angolul: 1984, 2–3. o.).

Kamaszkori megtérését tehát az evangélikalizmusnak köszönhette, s azt később jó ideig még összeegyeztethetőnek vélte a korban egyre erősödő liberalizmussal. Liberális tanárai, dr. Hawkins és mások hatására ő is gyanakodva kezd tekinteni a Szentírás könyveinek kánonjáról és ihletettségről szóló tanításra (NEWMAN 2001, 76. o.).

Newman és Froude barátsága

Newman Oxfordban 1822-től az Oriel College tagja („Fellow”), 1825-ös lelkésszé szentelése után hamarosan barátságot köt a nála két évvel fiatalabb Richard Hurrell Froude-dal, akit ekkor már személyes barátjává fogadott John Keble, a náluk egy évtizeddel idősebb neves költő, akinek 1827-ben jelent meg a *The Christian Year* című nagy sikerű verseskötete. Keble, mivel oxfordi irodalomprofesszorként is szerény falusi lelkészi szolgálatot vállalt, „szent embernek” számított. Froude rövid élete utolsó éveiben úgy nyilatkozott, hogy élete nagy tettének könyvelte el, hogy Newmant és Keble-t egymással összehozta.³

Keble vallásos költészetéről az *Apológiában* Newman így emlékezett meg:

„Akkortájt, amikor a vallásos irodalom általános nyelvezete oly erőtlen és halott volt, Keble rátalált az eredeti nyelvre, s ezrek szívében zendített meg egy új zenét, egy olyan iskola zenéjét, amelyet Anglia már régen elfelejtett.” (NEWMAN 2001, 89. o.; angolul: 1984, 12. o.)

Szakítás az evangélikalizmussal

Newman számára Froude barátsága révén egyre inkább világossá lett, hogy a liberalizmus az egyház valódi ellensége, s az egyháznak sokkal inkább a katolicitásra és az apostoli szukcesszióra kell figyelnie. Az egyház egyetemességét, történetiségének súlyát nem érzékelő evangélikálokat Froude „különösök”-nek (*peculiaris*) nevezte. Kifogásolták, hogy London akkori püspöke gyengíti az egyház ortodoxiáját, amikor az evangélikál irányzat embereit igyekszik befolyásos pozícióba helyezni (NEWMAN 2001, 105. o.). Azt is egyre erőteljesebben érezték, hogy a *whig* liberális politika

³ „Do you know the story of the murderer who had done one good thing in his life? Well; if I was ever asked what good deed I had ever done, I should say that I had brought Keble and Newman to understand each other.” Idézet itt: <http://justus.anglican.org/resources/pc/bios/kindly/froude.html>

milyen nagy veszélyt jelent az egyházra nézve. Newman is ezért ellenezte Sir R. Peelnek, Oxford parlamenti képviselőjének az újjavasztását. Newman ezért végleg szakított evangélikalizmusával, amikor 1830-ban kilépett az Egyházi Misszionárius Társaságból. (Barátságba került még Robert Wilberforce-szal, a híres evangélikál filantróp egyik fiával is, aki majd később a katolikus egyházba is követte két fivérével együtt, míg Samuel nevű fivérének Oxford ismert anglikán püspöke lett.)

Newman Froude és annak apja társaságában barátja egészségének helyreállítása végett 1832 decemberében dél-európai útra indult. Útjuk alatt a barátok verseket írtak, amelyeket a *Lyra Apostolica*-ban adtak ki. Newman ebben az időben értesült arról, hogy a parlament az ír püspökségek megszüntetéséről tárgyal. 1833-ban életbe is lépett az a törvény, amely a huszonkét püspökségből tízet megszüntetett. Ez Newmant is mélyen elkeserítette, hiszen egy ilyen törvény nemcsak a liberalizmus nyilvánvaló előretörését, hanem azt is jelentette, hogy az egyház valójában az államnak van alárendelve, mert a parlament dönthet egyházi kérdésekben is.

Newman betegsége

Útjának vége felé Newmanben egyre erősebb lett egy érzés: „Kezdtém úgy érezni, hogy küldetésem van”, „Dolgom van Angliában” (NEWMAN 1984, 23. o.; 2001, 110–111. o.). Ugyanakkor betegség kerítette hatalmába, olyannyira, hogy szolgája azt gondolta, haldoklik, és ezért az utolsó utasításait kéri. Newman azonban így felelt: „Nem fogok meghalni, mert nem vétkeztem a világosság ellen.” Később ezt a mondatát az *Apologiában* így kommentálja: „Soha nem voltam képes rá, hogy pontosan megértsem, mit is akartam mondani akkor” (NEWMAN 1984, 23. o.; 2001, 111. o.).

Newman, a küldetéses ember küldetése megkezdése előtt szinte halálosan megbetegedett, de az elhívásban való rendületlen hite életben tartotta. Döbbenetesen hasonló volt a helyzet Luther esetében is. Küldetését – „Itt állok, másképp nem tehetek!” – átélve mégis állandóan kísértések, gonosz gondolatok, ahogy ő nevezte, *Anfechtungok* gyötörték, de nem hagyta, hogy legyőzzék. Isten ígében szilárdan, szinte makacsul megkapaszkodva ismételte magának újra és újra a zsoltáros szavait: *Non moriar sed vivam et narrabo opera domini* („Nem halok meg, hanem élek, és hirdetem az Úr tetteit!”).

John Keble prédikációja „a nemzet hitehagyásáról”

Newman is legyőzte – nyilván nem saját erejéből – betegségét, és a Marseille-ből Angliába induló hajó fedélzetén megírta azóta híressé vált versét: „Lead Kindly Light” („Vezess, drága fény / a sötétségben, mely körülvesz engem”). 1833. július 9-én érkezett meg Angliába; a rákövetkező vasárnap, 1833. július 14-én John Keble

elmondta szinte azonnal országszerte híressé vált prédikációját a „A nemzet hitelhagyása” címmel. Newman számára ez a prédikáció jelentette az Oxford-mozgalom kezdetét.

Keble e prédikációját „Assize Sermon”-ként, azaz törvényszéki prédikációként emlegették később. Az ígéhirdetés textusa 1Sám 12,23 volt: „*Tőlem is távol legyen, hogy vétkezzem az Úr ellen, és ne imádkozzam többé értetek. Sőt inkább tanítalak benneteket a jó és egyenes útra.*” Ennek alapján Keble nemzete hitelhagyásáról beszélt. A parlament ugyanis megszavazta a kilenc ír püspökség megszüntetését, s Keble számára egy keresztény nemzet esetében ez egyértelműen a nemzeti hitelhagyás jele, hiszen ha az állam, a törvényhozás dönthet egyházi ügyekben, akkor az egyház öntörvényűségét, apostoliságát éri sérelem, s ez azt is jelenti, hogy az angol egyház feje és fenntartója nem Krisztus, hanem a brit parlament. Keble a protestáns liberális szellemből táplálkozó erasztianizmustól⁴ féltette az angol egyházat, amely az egyháznak csak a tanításhoz ad jogot, de a törvényhozás befolyásolásához nem, s ezáltal még egyházi ügyekben is az állam tekintélyének rendeli alá az egyházat. Keble a Biblia szellemében Isten embereinek, Sámuel prófétának vagy a fiatal Dávidnak a szerepében látta magát, akik nem szűntek meg imádkozni a hűtlen népért vagy a hitelhagyott Saul királyért (KEBLE 2001, 570–579. o.).

John Keble vallásos költészetéről már tettünk említést. Keble 1831-től 1841-ig volt a költészet professzora az oxfordi Oriel College-ban. Lelkészi, költői és professzori munkája mellett jelentős fordító és kiadó is volt: az egyházatyák közül Irenaeus (kb. 130–200) munkáit ültette át angolra, az anglikán reformáció szellemi megalapozói közül pedig Richard Hooker (1554–1600) műveit rendezte sajtó alá. Az oxfordi egyetemi élet egyoldalú intellektualizmusa miatt 1836-tól egészen 1866-ban bekövetkezett haláláig a Winchester melletti Hursley falu pásztorlását látta el.

Az Oxford-mozgalom kezdete, a Newman által írt első traktátus

Tíz nappal Keble prédikációja után Froude, H. R. J. Rose, W. Palmer és A. P. Perceval a Suffolke megyei Hadleigh-ben találkoztak, és ünnepélyesen megfogadták, hogy közösen fognak küzdeni az apostoli, azaz a katolikus hagyomány újraélesztéséért úgy, amint az az anglikán *Book of Common Prayer*ben is kifejezésre jut, s létrehoznak egy társaságot, amely megszólítja a világiakat és a papokat egyaránt, sőt magát az érseket is. Newman és Keble erre a találkozóra nem jutott el, a hevesebb vérmér-

⁴ Az elnevezés Thomas Erastus, született Thomas Lüber (1524–1583) elveire nyúlik vissza. Erastus, a svájci német reformátor és orvos Zwingli követője volt, s azt a nézetet képviselte, hogy a vallási egyetértést (konformitást) az állami törvényeken keresztül kell elérni, míg a tanítás kizárólag az egyházra tartozik.

sékletű Froude viszont a kevésbé diplomatikus fellépés mellett érvelt, amikor az eseményről Newman egyetemi dolgozószobájában tanácskoztak.

Newman és Froude még utazásuk alatt elhatározták, hogy a liberalizmus elleni sikeres fellépésük érdekében traktátusokat kellene megfogalmazni, amelyekben anglikán hittestvéreik számára az ősi keresztény tanítás hitelveit foglalják össze. 1833. szeptember 9-én jelent meg az első három traktátus, de szerzői név nélkül.

Az első traktátus az egyház küldetéséről, az apostoli szukcesszióról szól, a megszólítottak az anglikán egyház lelkészei. A szerző lelkésztársainak úgy ír mint „presbiter”, „egy közületek”. A traktátus nyelvére a tudatosnak tűnő egyszerűség jellemző, a lelkésztársait Newman az apostolok „pajzshordozóinak” nevezi. Hamarosan rátér a lényeges kérdésre: mi történik akkor, ha egy kormány vagy egy ország elfeledkezik Istenéről, és mellőzi az egyházat, amikor a neki járó jogokat egy tollvonással áthúzza? Mi történik akkor, ha megszűnnek a világi előnyök, Krisztus szolgálói ilyenkor milyen háttéren láthatják el küldetésüket? Hogy mennyire szájalomra méltó az állam által nem támogatott vallási testületek helyzete, arra a szerző szerint jó példa a disszenteréké, akik között a lelkészek csak az emberektől függenek, és ezért csupán az emberek teremtményei. Min nyugszik az egyház tekintélye, ha az állam cserbenhagyja?

Newman nagy határozottsággal mutat rá, hogy az egyház autoritásának egyedüli biztos alapja az apostoli folyamatosság. Az egyház ugyanis nem test és vér, azaz nem emberek, hanem Isten teremtménye, aki Jézus Krisztuson keresztül Szentlelkét adta elhívott szolgálóinak, és a papszentelésben megnyilvánuló kézrátétel a püspökökön keresztül biztosítja a folyamatosságot egészen az apostolokig és Krisztusig visszamenőleg. Honnan is vehetné a bátorságot az egyház az oldás és kötés hivatására, ha az nem isteni eredetre nyúlna vissza a szukcesszió által? Ám ha az ordináció isteni eredetű, miért nem merjük használni? Az anonimitásba burkolt Newman végezetül arra szólítja fel testvéreit, hogy éljenek hivatásukhoz méltó módon, és ne utasítsák el azt az ajándékot, amelyet a Szentlélektől kaptak (NEWMAN: *Tracts for the Times*, No. 1.).

A második traktátus

A második traktátus a *katholikosz*, vagyis az egyetemes egyházzól szól. Newman itt örökké – és ezért napjainkban is – igen izgalmas kérdéseket feszeget. Mi az egyház és a politika viszonya? Vállalhatnak-e papok politikai szerepet? Sokan azt mondják, hogy az egyház „nem e világból való”, s ezért ne is foglalkozzon a világ dolgaival. Newman szerint valóban nem helyes, ha a világ dolgai lekötik a papok figyelmét, ám az sem helyes, ha teljesen elkerülik látókörüket. Csak az egyénekhez szólhat az egyház és nem a közösségekhez? Csak a szegényekhez és nem a gazdagokhoz? Az egyháznak – érvel Newman – valóban nem kell testi fegyverhez nyúlnia, de

figyelmeztetnie, tiltakoznia, fenyítetnie, exkommunikálnia lehet különösen akkor, ha az állam beavatkozik az egyház dolgába és jogaiba. Ilyenkor az egyháznak szót kell emelnie, hallatnia kell hangját.⁵ Newman kérdések záporát zúdítja az olvasóra: talán az állam teremtett minket, és van joga eltörölni bennünket? („Did the State make us? Can it unmake us?”) Az államnak nincs joga spirituális dolgokba beavatkozni; mit szólt volna Pál, ha a Római Birodalom nevezte volna ki mellé Timóteust? Ugyanúgy a brit birodalomnak sincs jogában püspökségeket létrehozni, vagy pláne eltörölni, miképpen ez akkoriban megtörtént. Igaz, hogy a politikai döntéseken az egyház már nem tud változtatni, de köteles e döntés ellen tiltakozni (NEWMAN: *Tracts for the Times*, No. 2.).

A szeptember 21-én megjelent harmadik traktátusnak már John Keble a szerzője, amely arról szól, hogy a legbiztosabb dolog az apostoli szukcesszióhoz való ragaszkodás, s ezt a kérdést az anglikán *Imádságoskönyv* változásaival összefüggésben tárgyalja.⁶

Edward Pusey csatlakozása a mozgalomhoz

A mozgalom számára a legnagyobb nyereség kétségtelenül Edward Pusey, a nagynevű orientalista professzor megnyerése volt. 1833 decemberében ő is írt egy traktátust a böjtölés áldásairól, de a mozgalomhoz formálisan csak két évvel később, 1835-ben csatlakozott, amikor egymás után három traktátusa is megjelent a szent keresztségről. Keble, Newman és Pusey szoros szellemi és lelki barátsága vezetői „triumvirátust” jelentett a mozgalom számára. 1840 után, Newman fokozatos visszavonulásával Pusey vette át a vezetést, s a traktáriánus mozgalmat ezért is nevezték utána „pusey-izmus”-nak.

Pusey tudatosan vallotta, hogy nézetei az egyházatyák tanításán nyugodnak, s ez az egyetemes egyház keleti és nyugati felének elszakadása előtt még általánosan elfogadott volt. A *via mediá*hoz mindvégig hűséges Pusey egyébként Newman katolizálása után baráti viszonyt ápolt egykori küzdőtársával, a néhány évtizeddel később kettejük között kiobbant vitát is „parittyából kilőtt olajfaág”-nak nevezte Newman.⁷ Pusey, a magas életkort megélt tudós sokat foglalkozott az ószövetségi próféciákkal, különösen is Dániel könyvével, ahol a hagyományos szerzőiség védelmében foglalt állást.

⁵ Szeretnék ezen a ponton ismét egy lutheránus párhuzamot vonni: szinte szó szerint ugyanebből a teológiai, ekkleziológiai megfontolásból emelte fel szavát 1948-ban Ordass Lajos evangélikus püspök, s ezért kellett börtönbe vonulnia (FABINY 2001).

⁶ Mind a kilencven traktátus pontos leírása elérhető az interneten: <http://www.fordham.edu/HALSALL/MOD/tracts-list.html>.

⁷ www.newadvent.org/cathen/12582a.htm.

„Via media”

A mozgalom azonban nemcsak a traktátusok útján indult meg. Newman volt a *British Critic* szerkesztője, s ez a lap lett a mozgalom orgánuma. Az oxfordi St. Mary templomban Newman minden vasárnap délután négy órakor prédikált, s az értelemhez és a szívhez is szóló, világos, egyszerű ígehirdetéseiben mindvégig az általa következetesen képviselt anglikán *via mediát* hirdette a „romanizmus” és a „protestantizmus” szélsőségei között (LAPATI 1972, 34–36. o.). Ugyanerről szólnak a harmincas évek második felében megjelent könyvei: *Az egyház prófétai hivatala a romanizmussal és a népszerű protestantizmussal összevetve* (1837), illetve *Előadások a megigazulásról* (1838). Az utóbbiban Newman a romanizmussal Luthert állította szembe, aki szerinte a hitről szóló tanításával ugyan kiszabadította a hívőt a cselekedetek romanista rabságából, de aztán otthagya saját érzései fogságában (LAPATI 1972, 35. o.). Úgy tűnik, Newman Luther írásait nem olyan alaposan forgatta, mint az egyházatyákéit, s ezért valószínűbb, hogy a saját Luther-képe, és nem a valódi Luther ellen hadakozott. Ám az is való igaz, hogy a szubjektivizmus kísértése kétségtelenül jelentkezett az újkori protestantizmus populárisabb irányzatainál, mint például a pietizmusban.

Newman a monofüzitákat is tanulmányozta, akik elvetették a 451-es kalcedoni zsinat dogmáját Krisztus isteni és emberi természetéről. Newman a protestáns eretnekség archetípusát vélte felfedezni ebben a gondolatban. Ezalatt ír katolikus körökből olyan hangok is hallatszottak, hogy az anglikánok a szakadár donatistákhoz hasonlók; erre a vádra kívánt felelni Newman a híressé vagy hírhedtté vált 90. traktátusban.

Anglikán püspökök a traktátusok ellen

Az anglikán püspökök egyre erőteljesebben szólították fel Bagotot, Oxford püspökét, hogy állíttassa le a traktátusokat. Newmannek viszont lelkiismereti problémát okozott, hogy oxfordi híveit akarata ellenére is a római katolicizmus felé vezeti, s ezért 1839-től egyre többször vonult vissza Littlemore-ba, ahol templomot épített. Keble kérésére egy ideig még prédikált az oxfordi St. Mary-templomban, de ez az átmeneti időszak már nem tartott sokáig.

Az 1840-es évek elejére a gyakran megjelenő s nagy hatást kiváltó traktátusok egyre gyanúsabbak lettek az anglikán egyházi vezetők szemében. 1840-ben I. Williams⁸ megírta a 87. traktátust *Vallási ismeretek átadásában kívánatos tartózkodás* címmel (*Reserve in Communicating Religious Knowledge*), amelyben rámutatott, hogy az ősegyházban, amikor a keresztyénységért még halálbüntetés járt, az istentiszteletek

⁸ Ezt valószínűleg tévesen Froude-nak tulajdonították. Helyesen lásd: <http://www.fordham.edu/HALSALL/MOD/tracts-list.html>

nem voltak nyilvánosak, s a keresztények általában kitérő választ adtak, ha kívül-állók a hitük kérdéseiről faggatták őket. A szerző szerint ez ma is követendő példa, hiszen bizalmas hittételek és információk idegenek számára történő kiadása azzal a veszéllyel jár, hogy könnyen félreértik, félremagyarázzák vagy kigúnyolják őket. E traktátus fogadtatása igen kedvezőtlen volt, s a közvélemény egyre erőteljesebben, sőt egyre durvábban adott hangot annak a véleményének, hogy a traktáriánusok valójában a pápa titkos ügynökei az anglikánok között.

A 90. traktátus

A legnagyobb felhördülést kétségtelenül az 1841-ben megjelenő utolsó, 90. traktátus okozta, amelyben Newman az anglikán hitvallási irat, a *Harminckilenc tétel* katolikus jellegét kívánta bizonyítani. Newman itt azt hangsúlyozta, hogy a *Harminckilenc tétel* nem a római katolikus zsinatok tanításával, hanem csupán a hibákkal szemben fogalmazódott, a szerzők csak a pápa politikai hatalma ellen emeltek szót, s hogy az anglikánok csak a pápa, de nem az egyetemes egyház jurisdikciója alól vonták ki magukat. Newman azt remélte, hogy elemzésével felmenti az anglikanizmust az egyházszakadás vádjá alól. A 90. traktátus 1841. február 27-én jelent meg, s Anglia-szerte rendkívül erős negatív visszhangot keltett. Newmant az anglikán hit árulójának, a „romanizmus” védelmezőjének és titkos ügynökének tekintették (LAPATI 1972, 38. o.).

Az anglikanizmus „elprotestantizálódása” ellen Newman úgy is felemelte szavát, hogy a *British Critic*ben 1841-ben tiltakozott a Jeruzsálemben felállított anglikán püspökség ellen, amely lutheránus és „kálvinista” – Newman számára „eretnek” – gyülekezeteket is magához ölelt volna. Newmant viszont – többek között ezért is – egyre inkább romanizmussal vádolták, azt is állítva róla, hogy Littlemore-ban monostort épít. Newmant 1841-ig hét, 1844-ig huszonnégy anglikán püspök is elítélte.

Newman konvertál

A támadásoknak több oldalról kitett Newman Littlemore-ban eközben egyre inkább elmélyülő szellemi munkát végzett. 1843 februárjában nyilvánosan visszavonta korábbi katolikusellenes kijelentéseit. Ez év szeptember 25-én tartotta meg utolsó anglikán igehirdetését „Parting of Friends” („A barátok elválnak”) címen, amelyben barátait arra kérte, hogy imádkozzanak érte. Newman számára nagy lelki megpróbáltatást jelentett, hogy azt az egyházat készült elhagyni, amelyet oly szenvedélyesen védelmezett a liberálisok, majd a régi szélsőségek ellenében. Döntésének meghozatalához mindenképpen erőt adhatott szellemi elmélyülése. Ekkoriban írta

a keresztény dogmafejlődésről szóló munkáját (*Essay on the Development of Christian Doctrine*), amely kétségtelenül korának organikus fejlődést valló intellektuális klímájában született (Darwin és társai). Newman végül 1845. október 9-én konvertált, két évvel később Rómában pappá szentelték. Ezzel Newmannek az Oxford-mozgalommal való kapcsolata véget ért, ugyanakkor a római katolikus egyház angliai történetében új fejezet vette kezdetét. Az Oxford-mozgalom szellemi irányítását az 1843-ban a prédikálástól két évre eltiltott Pusey vette át. Munkásságuknak köszönhetően az anglikanizmuson belül kialakult, megerősödött és mindmáig hat az anglikatolikus irányzat.

Végezetül legyen szabad még egy személyes vallomást tennem. E sorok – nem titkoltan lutheránus – szerzője úgy véli, hogy az Oxford-mozgalomért, Pusey-ért, Froude-ért, Keble-ért és Newmanért Krisztus egyetemes anyaszentegyháza lehet hálás Istennek, hogy az egyház megújítása („örök reformációja”) érdekében felhasználta életüket és tanúbizonyságukat. Zárjuk írásunkat ezért egy őket idéző fohással:

„Grant unto us, O God, that in all time of our testing we may know thy presence and obey thy will; that, following the examples of thy servants Edward Pusey, Richard Froude, John Keble, and John Newman, we may with integrity and courage accomplish what thou givest us to do, and endure what thou givest us to bear; through Jesus Christ our Lord, who liveth and reigneth with thee and the Holy Spirit, one God, for ever and ever.”⁹

Bibliográfia

- FABINY Tibor: *A megállás szimbóluma. Előadások Ordass Lajosról*. A szerző kiadása. Budapest, 2001.
- FABINY Tibor: Az Oxford-mozgalom. *Vigilia*, 2002/6. 414–422. o. (A cikk az interneten is hozzáférhető: <http://www.vigilia.hu/archiv.html>.)
- KEBLE, John: National Apostasy. In: Alister E. McGrath (szerk.): *Christian Literature. An Anthology*. Blackwell, Oxford, 2001. 570–579. o.
- LAPATI, Americo D.: *John Henry Newman*. Twayne Publishers, New York, 1972.
- NEWMAN, John Henry: *Apologia pro Vita Sua*. Szerk. Maisie Ward. Sheed and Ward, London, 1984 (első kiad. 1945). Magyarul: *Apologia pro vita sua*. Ford. Balázs Zoltán. Európa, Budapest, 2001.

⁹ Magyarul: „Istenünk, add meg nekünk, hogy megpróbáltatásaink idején mindig megtapasztaljuk a te jelenlétedet, és engedelmeskedjünk a te akaratodnak; hogy szolgálj, Edward Pusey, Richard Froude, John Keble és John Newman példáját követve tisztán és bátran tudjuk teljesíteni azt, amit te megkívánsz tőlünk, hogy türelemmel hordozzuk azt, amit te reánk mérsz; Jézus Krisztus, a mi Urunk által kérünk, aki veled és a Szentlélekkel él és uralkodik egy Istenként örökkön örökké.”

NEWMAN, John Henry: *Tracts for the Times*. No. 1. *Thoughts on the Ministerial Commission. Respectfully Addressed to the Clergy*. <http://johnhenry.newman.upenn.edu/new/tract01.html>.

NEWMAN, John Henry: *Tracts for the Times*. No. 2. *The Catholic Church*. <http://www.ewtn.com/library/priets/tract02.txt>.

<http://www.fordham.edu/HALSALL/MOD/tract04.html>.

<http://www.fordham.edu/HALSALL/MOD/tracts-list.html>.

<http://www.justus.anglican.org/resources/pc/bios/kindly/froude.html>.

<http://www.newadvent.org/cathen/12582a.htm>.

EVANGÉLIUMI KERESZTÉNYSÉG ÉS HITVALLÓ MOZGALMAK

Evangéliumi kereszténység

Mi az evangelikalizmus? Szemantikai zavar

Mi is jelent evangéliumi kereszténynek lenni? Ha angolul fogalmaznánk, ezt írnám: „What does it mean to be an evangelical Christian?” A magyar nyelv akadozva fogadja az angolszász *evangelical* fordítását evangelikákként. A szó nem hangzik szépen magyarul, könnyen összekeverhető az evangélikusokkal, s leginkább a hazai úgynevezett *evangelical* lelkészek, lelki vezetők szeretnék, ha anyanyelvünkön „evangéliumi kereszténynek” neveznénk őket, és nem „evangelikáloknak”. Meg kell jegyeznünk, hogy az „evangéliumi” szó is többszörösen foglalt, gondoljunk csak például Pilinszky János „evangéliumi esztétikájára”, ami nem egészen azonos az „evangéliumi keresztények” prioritásaival. Mondhatjuk azt is, hogy az evangéliumi kereszténység vagy az evangelikalizmus jellegzetesen protestáns jelenség, amely elsősorban az angolszász – brit és amerikai – protestáns kereszténységben keletkezett a 19. század folyamán, válaszul a felvilágosodás korszellemének engedő liberális keresztény felfogásra, amely sok szempontból feladta a keresztény tanítás és hitélet kétezere éves örökségét. Itt is azonnal finomítanunk és korrigálnunk kell a definíciónkat, hiszen le kell majd választanunk az evangéliumi kereszténységet a fundamentalizmusról, amely az első markáns tiltakozás volt a modernizmussal szemben. Ugyanakkor az is igaz, hogy a világ „újraevangelizálásának” programjáról olvashatunk a pápai és egyéb római katolikus megnyilatkozásokban is.

Nem vagyunk könnyű helyzetben, amikor a fejünkben és szívünkben rendet szeretnénk teremteni olyan fogalmak között, mint puritanizmus, pietizmus, hitvalló kereszténység, fundamentalizmus, evangelikalizmus, evangéliumi kereszténység. Bár az itt felsorolt egyes fogalmak szemantikai tartalma igencsak különböző, a közös nevező mindegyik esetben a „konzervatív” teológiai irányultság. Magának a konzervatív szónak mint ideológiának és politikai irányultságnak hosszú évtizedeken keresztül negatív csengése volt. A felvilágosodás, a progresszív gondolkodás és nyelvhasználat egyeduralkodása azonban az elmúlt időszakban igencsak megrendülni látszik. A mai Magyarországon sokan büszkén vállalják a konzervatív értékrendszert és gondolkodást, s számukra a konzervativizmus ellenfele, a liberalizmus egyértelműen negatív előjelű kifejezés, már-már szitokszó lett. Ma már senki sem

méltatlankodik, amikor egy 2006-ban beiktatott evangélikus püspök a *conservando et renovando* programját tűzi ki zászlajára.

Az evangéliumi kereszténység történelmi gyökerei

Bár Jézus főpapi imájában azért könyörgött, hogy követői „egyek legyenek”, az Atya, a Fiú és a Szentlélek tökéletes egysége az öt követők között az emberi történelem folyamán sohasem valósult meg. Már az Újszövetség is tudósít a páli és a péteri feszültségekről és ellentétekről. A történelemben, amikor a trón és az oltár szövetsége külsőleg erősítette, belülről viszont erőtlenné, sőt rombolta Isten népét, a Krisztus-testet, Isten mindig támasztott a Szentíráshoz, a hit egyszerűségéhez hűséges embereket. Ilyenek voltak például a középkorban a waldensek, a lollardok, a husziták. Igazi és egyértelműen emberfeletti áttörést a 16. századi reformáció jelentett, amely sajnos igen gyorsan polarizálódott, s ez a felekezetekre való tagolódás meg is merevedett. A szigorú tanrendszereket építő lutheránus vagy kálvinista ortodoxiával szemben az életkereszténységet hirdető pietizmus lépett fel, amelyet Johannes Wallmann így definiál:

„A pietizmus mind a lutheránus, mind a református egyházban megjelent a vallási élet individualizálására és bensőségeségére törekedve, a személyes kegyesség és a közösségi élet új formáit alakította ki, átfogó reformokhoz vezetett a teológia és az egyház területén, és mély nyomokat hagyott az általa érintett országok társadalmán és kultúráján.”
(WALLMANN 2000, 13. o.)

A pietizmus előfutárának Johann Arndtot (1555–1621), a nagy hatású *Vier Bücher vom Wahres Christentum* (Négy könyv az igaz kereszténységről) szerzőjét tekintik. Arndt könyvének egyes részleteit először Petrőczy Kata Szidónia fordította le versben, majd a teljes mű Magyarországon a 18. század közepén Szenicei Bárány György (BAKAY–KARL 2007) és Sartoris Szabó János fordításában látott napvilágot.

Az angolszász területen főleg a kálvini alapú hitépítő puritanizmus képviseli az „életkereszténységet”. Kiemelkedő alakjai: William Perkins (1558–1602), William Ames alias Amesi (1576–1633) és Lewis Bayly (1565–1631), aki előbb I. Jakab udvari lelkésze, majd Bangor püspöke volt, a híres *Praxis pietatis* (1611) szerzője, amelyet magyarra Medgyesi Pál (1604–1663) református lelkész fordított le 1636-ban. S említést kell még tennünk a szépirodalmi szintre emelkedett kegyességi irodalom klasszikusáról, John Bunyan (1628–1688) *A zárándok vándorútja* (1678) című allegorikus regényéről, amelyben a szerző ugyanazt az evangéliumi megtérést hirdető lelkiséget vallotta magáénak, amelyet a középkorban a William Langlandnek tulajdonított *Piers Plowman* (Paraszt Péter) vagy az *Everyman* (Akárki) című moralitásáték. Ugyanezt a kegyességet képviselte a 17. században a husziták kései leszármazottja, a cseh-morva testvérek legismertebb alakjának, Johann Amos Comeniusnak (1592–1670) *A világ útvesztője és a szív paradicsoma* (1631) című műve.

A német pietizmus legjelentősebb képviselője Philip Jakob Spener (1635–1705),

a *Pia desideria* (1675) szerzője. Spener a következő hat pontban adott a korabeli lutheránus egyházzal szembeálló diagnózist és egyben terápiát is:

1. Isten igéjének gazdagabban kell megszólalnia.
2. Az egyetemes papság elvének jobban kell érvényesülnie.
3. Tudatosítani kell, hogy a keresztény élet nem ismeret, hanem praxis.
4. A teológiai vitákat korlátozni kell.

5. A teológiai oktatás megreformálása, misztikus irodalom olvasása: a professzorok ne csak értelemmel magyarázzák a Bibliát, hanem úgy is, hogy az a kegyességben való növekedést szolgálja.

6. Az igehirdetést meg kell szabadítani a barokk dagályosságtól: vissza a puritán egyszerűséghez!

Az irat jelentőségét Luther 95 tételéhez szokták hasonlítani. Mint minden megújulást sürgető reformirattal, Spener *Pia desideria*-ja is arra a reformáció kori felismerésre épült, hogy *ecclesia semper reformandi debet* (az egyháznak mindig reformációra van szüksége). Spenert olvasva tudatosulhat bennünk, hogy meglepően hasonló javaslatokat fogalmazott meg 2002-ben az *Egyházunk mai fogsága* című irat (FABINY 2002), amely a Magyarországi Evangélikus Egyház benső megújulását sürgette.

A hallei pietizmus atyja a tudós és árvaházalapító August Hermann Francke (1663–1727) volt. Mind Spener, mind Francke egyetemeiken az evangéliumi kereszténységre jellemző „Collegium pietatis”-okat szerveztek, s a pietizmussal vette kezdetét a „bibliaórai kereszténység” – a reformáció idején ugyanis még a „kátékereszténység” volt jellemző (CSEPREGI 2000, 51–54. o.). Említést kell még tennünk Nikolaus Ludwig von Zinzendorf grófról (1700–1760) és a herrnhuti mozgalomról. Mind a hallei, mind a herrnhuti pietizmus kisugárzó ereje Amerikáig ért (Davis, Wagner, Atwood). Georgia államban Francke tervei alapján építettek árvaházakat; Zinzendorf követői, a moráviai testvérek a pennsylvaniai Bethlehemben és az észak-karolinai Salemben telepedtek le.

Az angolszász „ébredés” helyszíne és korszaka a 18. századi Anglia és Amerika. John Wesley (1703–1791) és énekköltő testvére, Charles Wesley (1707–1788) a híres vándorprédikátorral, George Whitefielddel (1714–1770) együtt Oxfordban a Szent Klubhoz tartozott. Ismert, hogy John Wesley 1738. május 24-én tért meg, amikor Luthernek a Római levélhez írt előszavának felolvasását hallotta:

„Háromnegyed kilenc táján, midőn a felolvasás ott tartott, hogy Isten milyen változást idéz elő a szívben a Krisztusban való hit által, szívemet furcsa melegség töltötte el. Azt éreztem, bízom Krisztusban, egyedül Krisztusban, üdvösségemért. Megkaptam a bizonyosságot, hogy elvette bűneimet, még az én bűneimet is, és megszabadított a bűn és a halál törvényétől.” (Idézi LANE 2001, 179. o.)

Az Atlanti-óceánt tizenhétszer átszelő s a keleti part nagyobb településein prédikáló Whitefield a tanítást tekintve – szemben a Wesley fivérékkel – megmaradt a kálvini

alapon, magáról mégis ezt mondta: „Én lélekben katolikus vagyok, de ha látok valakit, aki őszintén szereti az Úr Jézust, akkor nem nagyon érdekel, hogy melyik felekezethez tartozik.”

Az evangéliumi keresztényekre kezdetektől fogva a felekezeti, konfesszionális határokon átívelő ökumenizmus volt jellemző. Whitefield amerikai szabadtéri evangélikációinak hatására veszi kezdetét az újkori történelem legnagyobb vallási eseménye, az amerikai „nagy ébredés” (TRACY 1984). A sokoldalú polihisztor, Jonathan Edwards (1703–1758) volt az amerikai „nagy ébredés” másik vezéralakja. A „Bűnösök a haragvó Isten kezében” című ígehirdetésének hatására a hallgatóság nagy része zokogva ismerte fel bűnösségét. Az amerikai keleti parton néhány év alatt végigsöpörő lelki megújulási mozgalom annyira jelentős volt, hogy az egymástól etnikailag is idegen gyarmatokból egységes nemzetet kovácsolt, amelyek így 1776-ban ki tudták vívni Európától való függetlenségüket. Az ébredés azonban pár év után aláhanyatlott, ez indította Edwardsot arra, hogy az ébredési mozgalom pozitív és negatív tapasztalatait egy könyvben összegezze, amelynek címe: *Értekezés a vallási indulatokról*. Edwards ebben a könyvében különbséget tesz tizenkét olyan jel között, amely nem bizonyítja egyértelműen, de nem is cáfolja, hogy valódi, üdvösséges indulatról van szó, és tizenkét olyan jel között, amely egyértelműen bizonyítja azt. A 21. század elején élő, Istent őszintén kereső emberek számára Edwardsnak ez a könyve igen nagy segítséget nyújt a tarka vallási mozgalmak piacán való eligazodásban.¹

Jonathan Edwards *A megváltás története* című írásában fejtette ki azt a nézetét, hogy az emberi történelmet az ébredések története viszi előbbre. Hitt abban, hogy ezért többeknek összefogva imádkozni kell. A *Humble Attempt* (Szerény kísérlet) című munkájában fogalmazta meg, hogy a hívőknek a kontinenseket átfogó „imakoncertben” kell könyörögnie az ébredésért, Krisztus eljöveteleért. Az 1740-es években Amerikából induló kezdeményezésnek Skóciában is visszhangja támadt (FAWCETT 1971), s ezt tekinthetjük a hazánkban is évente megrendezésre kerülő ökumenikus imahét előzményének.

Edwardshoz hasonlóan gondolkodott a „második ébredési hullám” képviselője, az 1821-ben megtért Charles Grandison Finney (1792–1875) is, aki 1835-ben a *Lectures on Revival in Religion* (Előadások a vallási ébredésről) címen adott ki könyvet. Őt tekintik a modern ébredési mozgalom atyjának. Finney úgy vélte: „az ébredés nem csoda vagy valamilyen csodán alapuló esemény. Az egyenesen, tudományosan következik a megfelelő eszközök alkalmazásából.”²

¹ Edwards művét a mai amerikai vallási életre Gerald R. McDermott alkalmazta *Seeing God – Twelve Reliable Signs of True Spirituality* című könyvében.

² „[R]evival is not a miracle, or dependent on a miracle in any sense. It is a purely philosophical [i. e. scientific] result of the right use of the constituent means.” Idézi AHLSTROM 1972, 460. o.

A modern evangéliumi kereszténység (evangelikalizmus) kezdete

A modern 20. századi evangelikalizmus nem egyszerűen a 18–19. századi evangéliumi kereszténység továbbélése vagy túlélése. A 19. század második felére a liberalizmus nyomta rá bélyegét. Európában Friedrich Schleiermacher, Albert Ritschl, Adolf von Harnack, Amerikában a *social gospel* képviselte azt a liberális kereszténységet, amelyet H. Richard Niebuhr így jellemezett: „Egy harag nélküli Isten a bűn nélküli embereket bevitte az ítélet nélküli országába egy kereszt nélküli Krisztus szolgálata által” (NIEBUHR 1981, 193. o.).

A liberalizmus és a modernizmus a kereszténység erjedéséhez vezetett. A modernizmusra a Charles Finney vezette liberális „új kálvinizmus” nem tudott erőteljes választ adni. Válasz a „régikálvinizmus”-t képviselő princetoni iskola képviselőitől érkezett, különösen Benjamin Breckenridge Warfield (1851–1921) professzortól, aki a Bibliát Isten sugalmazott, s ezért tévedhetetlen igéjének tartotta. Mivel a bibliai szerzők azt írták le, amit Isten akart, így verbális ihletettségről kell beszélnünk – mondta Warfield. Tanítványai még markánsabban állították: ha Isten a Biblia szerzője, akkor az emberi szerzők csak Isten „tollai” voltak. Az így induló amerikai fundamentalizmus kialakulását Tony Lane a következőképpen jellemzi:

„A XX. század elején a teológiai liberalizmus mélyen behatolt az evangéliumi egyházakba és szervezetekbe. Az Egyesült Államokban koncentrált erőfeszítésekkel igyekeztek ezt a folyamatot megfordítani. 1910 és 1915 között minden amerikai teológiai hallgató és egyházi alkalmazott ingyen megkapta a *The Fundamentals* (A fundamentumok) című, tizenkét könyvecskéből álló sorozatot. E könyvecskék nem valamely felekezet sajátos meggyőződését, hanem a protestáns kereszténység alapvető igazságait vették védelmükbe, úgymint: Jézus Krisztus istensége, engesztelő áldozata, feltámadása és második eljövetele, a Biblia ihletettsége és tekintélye. Mindez általános vitát eredményezett. Ez persze nem akadályozta meg a liberálisokat abban, hogy a főbb protestáns felekezetekben az élre álljanak, de megeremtette a konzervatív evangelikálok szilárd szövetségét az evangéliumi álláspont védelmére. A szövetség egybefogta a legkülönbözőbb hitvallási háttérű evangéliumi keresztényeket: lutheránusokat, reformátusokat, baptistákat stb. Az evangéliumi hit alapvető tanításai egyesítették őket. A jelszó a Szentírás ihletettsége és tévedhetlensége lett – ez volt ugyanis az ortodoxia próbaköve, ez egyesítette a liberalizmusellenes mozgalmat.” (LANE 2001, 207–208. o.)

A 20. század közepére mind Angliában, mind az Egyesült Államokban megérett az idő arra, hogy a szeparatizmusba, a fundamentalizmusba, illetve a pietista gettóba menekült evangéliumi kereszténység kibújjon abból a kényszerzubbonyból, amelybe akarata ellenére belekerült.

Londonban 1943-ban alakult meg a London Bible College, majd egy évvel később Cambridge-ben a Tyndale House: mindkettőnek az volt a célja, hogy az evangéliumi alapú teológiát magas színvonalon művelje, kiszabadítva az addig akadémiailag

marginális helyzetből. A legjelentősebb angol evangéliumi vezető személyiség, John Stott (1921–) Magyarországon is jól ismert könyveit a Harmat Kiadó adja ki.

Amerikában is hasonló folyamat zajlott a negyvenes években: 1942-ben létrejött a National Association of Evangelicals (Evangelikálok Nemzeti Szövetsége), ugyanebben az évben megindult az evangéliumi alapokon szerveződő lelkészképző egyetem, a Fuller Seminary. Az amerikai evangéliumi keresztények is terhesnek találták a fundamentalizmus örökségét, erről tanúskodik Carl Henry (1893–2003) *The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism* (A modern fundamentalizmus nyugtalan lelkiismerete) című könyve. A fundamentalizmustól így látványosan elkülönülő evangéliumi kereszténység egyre erőteljesebb társadalmi erővé vált. Billy Graham (1918–) lett ennek az irányzatnak a világszerte ismert, legnagyobb hatású képviselőjévé. Az 1976-ban amerikai elnökké választott Jimmy Carter is evangelikál beállítottságú volt. Az evangéliumi keresztények az egyértelműen liberális szellemiségű *Christian Century*vel szemben 1956-ban elindították az evangéliumi lelkületű *Christianity Today* című folyóiratot.

Nemzetközi szinten az evangéliumi kereszténység nagy zászlóbontása az 1974-es lausanne-i kongresszus volt. Ez az alkalom minden idők legjelentősebb ilyen összejövele volt, 150 országból 3000 résztvevő gyűlt össze. Jelentősége az evangelikálok számára olyan volt, mint a II. vatikáni zsinat a római katolicizmus számára (LANE 2001, 273. o.). Záródokumentuma a „Covenant” (Szövetség) című irat volt, s aki azt aláírta, ünnepélyesen fogadalmat tett arra, hogy imádkozik és munkálkodik az evangelizációért.³ Bár a kongresszuson Billy Graham elnökölt, a „Szövetség” megfogalmazója John Stott volt. A dokumentum szakított az evangelikalizmusra korábban oly gyakran jellemző triumfalista szemlélettel, s helyett a bűnbánat hangján szólalt meg. Új vonás volt az is, hogy a 20. század elejének beszűkült, individualista szemléletével szemben a bűnbánat kiterjedt a társadalmi felelősségre is, folytatva ezzel a 19. századi evangelikálok az igazságosabb társadalom érdekében kifejtett erőfeszítéseit. Ugyanakkor a teológiai tartalom megőrzésére törekedtek, látván, hogy az Egyházak Világtanácsa – különösen annak 1968-as és 1973-as, túlságosan emberi-politikai programjai – és a nagy egyházi világszervezetek identitásukat, az egyházi és a teológiai propriumot feladva politikai szócsövekké váltak.

³ http://www.feb.org/lausanne_covenant.htm. A főbb pontok: Bevezetés; 1. Isten célja; 2. A Biblia tekintélye és ereje; 3. Krisztus páratlansága és univerzalitása; 4. Az evangélizálás természete; 5. A keresztények társadalmi felelőssége; 6. Az egyház és az evangélizáció; 7. Együttműködés az evangélizációban; 8. Egyházak mint evangélizációs partnerek; 9. Az evangélizáló feladat sürgőssége; 10. Evangélizáció és kultúra; 11. Oktatás és vezetés; 12. Lelki konfliktus; 13. Szabadság és üldözés; 14. A Szentlélek ereje; 15. Krisztus visszajövele; Konklúzió.

Az evangéliumi kereszténység (evangelikalizmus) definíciója és sajátosságai

Az angol evangéliumi kereszténység legtermékenyebb szerzője, Alister McGrath (1953–) az evangelikalizmus hat megkülönböztető jegyéről⁴ beszél, amelyek a következők:

1. Jézus Krisztus méltósága, aki egyszerre a megtestesült Isten és Úr és a bűnös emberiség Megváltója. Az evangéliumi kereszténység teológiája radikálisan Krisztus-központú, ez három dolgot is jelent. Először jelenti azt, hogy Istent csak Jézus Krisztuson keresztül ismerhetjük meg (Krisztus személye). Másodszor: megváltásunkat Jézus Krisztus életének, halálának és feltámadásának köszönhetjük (Krisztus műve). Harmadszor: a kereszt elengedhetetlen feltétele a bűnből való megváltásunknak.

2. A Szentlélek uralma, akinek a személye elengedhetetlen Krisztus jelenlétének és művének jelenvalóvá tételéhez. Azért fontos szempont ez, mert egészen a közelmúltig az evangéliumi keresztények hajlamosak voltak a Szentlélek munkáját másodlagosnak tekinteni annak ellenére, hogy a Szentléleknek mind Kálvin, mind Jonathan Edwards munkásságában kitüntetett szerepe volt.

3. A Szentírás elvitathatatlan tekintélye. Istennek tetszett, hogy a Szentíráson keresztül jelentse ki önmagát, ezért a Szentírást igen nagy tisztelet övezi. De ez nem „bibliolatrizmus”, hiszen a kereszténység alapvetően nem a könyv, hanem a személy vallása. A reformátorok tanítását követve a bibliaértelmezés nem individuálisan, hanem közösségekben történik. Sajnálatos, hogy a Jonathan Edwards utáni teológusok nagy része (Charles Hodge, B. B. Warfield, Carl Henry) elfeledkezett a Szentírás narratív jellegéről, s azt csak elvek, propozíciók gyűjteményének látták. A mai evangéliumi keresztények egyértelműen hangsúlyozzák a Biblia narratív, elbeszélő jellegét.

4. A személyes megtérés szükségessége. A puritánok, a pietisták, Edwards, Whitefield, Wesley egyaránt hangsúlyozták a személyes megtérés fontosságát. Ez semmiképpen sem érzelmi beállítottságot jelent, s az sem lehet döntő szempont, hogy valaki órára és percre meg tudja-e adni megtérésének időpontját, hiszen vannak olyan evangéliumi hívők, akik nem emlékeznek olyan időszakra, amikor ne bíztak volna Krisztusban. A megtérésnek azonban folyamatosnak is kell lennie: „mindennap megtérek” – mondta Luther. A rendszeres bűnbánat, bűnvallás elengedhetetlen az evangéliumi keresztények életében. A megtért evangéliumi keresztények nem saját tisztaságukból, hanem Krisztus tisztaságából élnek.

5. Az evangélizációknak mind az egyén, mind a közösség számára elsődlegesnek kell lennie. McGrath úgy fogalmazott, hogy az evangéliumi keresztények nagylelkűek, hiszen a kapott örömezenetet nem megtartani akarják, hanem azonnal tovább kívánják adni, mert az örömhír, amit kaptak, nem az övék, hanem Jézus Krisztusé.

⁴ McGrath nézeteit Gerald R. McDermott összefoglalása alapján idézem: *Can Evangelicals Learn from World Religions?* New York, 2000. 28–34. o.

6. A keresztény közösség elengedhetetlen mint a lelki táplálkozás, testvériség és növekedés helye. Volt idő, amikor az evangéliumi keresztényekre az individualizmus volt jellemző. Ám a reformáció idején ez a felfogás is változott, s ma már az evangéliumi keresztények is elismerik, hogy a Szentírást közösségben kell olvasni, s a közösségben való olvasás azt is jelenti: arra is hallgatunk, hogy mit mondott a hívők közösségének kórusa az elmúlt kétezer évben (DAVIS–HAYS 2003, 1–5. o.). Különbséget kell tennünk tradicionalizmus és tradíció között. Az egyik legnagyobb amerikai egyháztörténész, a lutheránusból orthodoxszá lett Jaroslav Pelikan mondta, hogy a tradicionalizmus az élők holt hite, a tradíció pedig a halottak élő hite.

Természetesen az egyes evangélikál irányzatokban különbözhetnek a hangsúlyok, ám e hat szempont mindegyikben meghatározó, különösen is igaz ez az amerikai evangéliumi keresztényekre. Közöttük vannak „régi evangélikálok”, akik a megtérés-élményre és a tömegevangélizációra helyezik a hangsúlyt; „neoevangélikálok”, akik az evangélium szociális tanítására és az apologetikára hívják fel a figyelmet; „béke és igazságosság evangélikálok” (Ron Sider, Jim Wallis), akik szembehelyezkednek a „vallásos jobboldallal” és az Egyesült Államok iraki politikájával; „karizmatikus evangélikálok”, akik a nyelveken szólást gyakorolják; „ökumenikus evangélikálok”, akik a más felekezetekkel való közös szolgálat lehetőségeit keresik. S szomorúan hozzá kell tennünk, hogy vannak az amerikai evangélikálok szegényei is, mint a szexuális botrányokba keveredett „tv-evangélisták” (Jim Bakker vagy Jimmy Swaggart). A legmegrázóbb eset 2006 őszén került nyilvánosságra: ekkor derült ki, hogy Ted Haggart, a harmincmillió keresztény hívőt tömörítő Nemzeti Evangélikál Szövetség (National Association of Evangelicals) elnöke, egy Colorado állambeli, tizennégyezer lelket számláló hatalmas gyülekezet vezetője, aki nyíltan lobbizott Bush elnök környezetében a homoszexuálisok házassági jogai ellen, három esztendőn keresztül rendszeres viszonyt folytatott egy férfi prostituálttal. Haggart ez először tagadta, ám később beismerte (FABINY 2006/48.).

Ez természetesen extrém, kirívó eset volt, amelynek megszégyesítése egészen biztosan politikai érdekeket is szolgált. Az, hogy a világi média az esetet kitüntetett figyelemmel követte, annak is jele, hogy az evangélikalizmus az amerikai társadalomban rendkívül jelentős erővé vált. Jól illusztrálja ezt a változást, hogy az egykor „csak” evangélikál könyvkiadók ma már a legnagyobb keresztény kiadókká váltak Amerikában (InterVarsity, Baker, Eerdmans).

Az evangéliumi kereszténység és a fundamentalizmus különbsége

Fontos, hogy meg tudjuk különböztetni az evangéliumi kereszténységet a fundamentalizmustól, hiszen a gyakorlatban sokan összekeverik a kettőt (vö. FABINY, 2006/39.). Gerald R. McDermott hét szempontot sorol fel a különbségek megvilágítására:

1. A Szentírás értelmezése. A fundamentalisták literálisan, azaz szó szerint értelmezik a Szentírást, az evangélikálok pedig tudatosan igyekeznek az egyes iratok

műfaji sajátosságaira és a történelmi háttérre figyelni. A fundamentalisták számára a Biblia jelentése nyilvánvaló a szavak egyszerű olvasásából – „meg van írva” –, az evangéliumi keresztények a jelentés többértékűségéről beszélnek. A fundamentalisták szerint a Genézis első lapjain tudományosan is elfogadható „leírást” kapunk a világ keletkezéséről: „meg van írva, hogy hat nap alatt, azaz hatszor huszonnégy óra alatt teremtette Isten a világot”. Az evangéliumi keresztények viszont arra figyelnek, hogy a teremtésről szóló elbeszélések műfajukat tekintve történetek, narratívák, amelyeknek teológiai tartalmára kell figyelnünk, és nem a szó szerinti értelmét kell tudományos igazságként elfogadnunk.

2. A kultúra kérdése. A fundamentalisták megkérdőjelezik az emberi kultúra értékeit – innen az antiintellektualista beállítottságuk –, az evangéliumi keresztények az isteni kegyelem megnyilvánulását a kultúra különböző területein is meg tapasztalják. Lehet, hogy Mozart emberileg bűnösebb volt mindnyájunknál, művei mégis szolgálhatják Isten dicsőségét. Lehet, hogy Ferencsik János homoszexuális volt, amit nem helyeslünk, de azt mindenképpen elismerjük, hogy minden idők egyik legnagyobb magyar karmestere volt, s ezért az általa megszólaltatott műveket is átéléssel tudjuk hallgatni. Mint minden emberi képződmény, a kultúra is bűntől fertőzött, ám mégis hirdetheti Isten dicsőségét.

3. Társadalmi elkötelezettség. A fundamentalisták sokszor csak a liberális teológia egyik velejárájának vélték a szegénység, az elnyomás, a rasszizmus elleni harcot, s ezért társadalmi elkötelezettségük sokszor kimerült az abortusz elleni harcban. Az evangéliumi keresztényekre a 19. és a 20. században egyaránt a társadalmi, szociális kérdések iránti érzékenység volt jellemző: küzdelem a rabszolgaság, a rasszizmus, a szexizmus (nemi megkülönböztetés), a szegénység ellen. Odáig azonban nem mennek el, mint a liberális keresztények, akik a szexuális orientáció szabadságát is hirdetik.

4. Szeparatizmus és zártság. A fundamentalistákra az elkülönülés jellemző. Nemcsak a liberálisoktól, hanem azoktól a konzervatív keresztényektől való elkülönülést is kívánatosnak tartják, akik a liberálisokkal valamilyen kapcsolatot tartanak fenn. Vannak olyan fundamentalista csoportok, amelyek például azért nem támogatják Billy Graham szolgálatát, mert ő azt képviseli, hogy az újonnan megtért hívők saját egyházaikba és gyülekezeteikbe menjenek vissza. Az evangéliumi keresztények azonban nyitottak a más felekezethez tartozó keresztényekkel való együttműködésre.

5. A liberális keresztényekkel való dialógus. A fundamentalisták hajlamosak azt mondani, hogy azok a liberális keresztények, akik nem vallják Jézus feltámadását, az ember radikálisan bűnös természetét, a kiengesztelődés hatékonyságát, a Biblia tévedhetetlenségének eszméjét, legfeljebb csak névlegesen keresztények, valójában nem azok. Az evangéliumi keresztények azonban nyitottak a liberálisokkal való párbeszédre, részint hogy meggyőzzék őket, de azért is, hogy tanuljanak tőlük. Egyik legszebb példája az evangélikál-liberális dialógusnak az angol evangéliumi kereszténység legnagyobb alakjának, John Stottnak a liberális teológussal, David L.

Edwardsszal folytatott párbeszéde (EDWARDS–STOTT 1988). Igaz, hogy az eszmecserét a liberális teológus kezdeményezte, aki Stott munkáit kritikusan tanulmányozta annak érdekében, hogy a liberális keresztények is olvassák az evangéliumi keresztények műveit. Az *Essentials* (Lényegi dolgok) című kötet olyan témákkal foglalkozik, mint az evangélium ereje, a Szentírás tekintélye, Krisztus keresztje, Krisztus csodái, a Biblia és a moralitás, a világnak szóló evangélium. Edwards mindegyik fejezetben kritikusan olvassa Stott könyveit, és kérdéseket tesz fel, amelyekre minden fejezet végén John Stott válaszol. A zárszót is John Stott írta.

6. A kereszténység természete. Noha a fundamentalisták nagy része a kegyelemből való megigazulást hirdeti, mégis előszeretettel hivatkoznak szabályokra és előírásokra. A legalizmus és a moralizmus jellemző rájuk. Az evangéliumi keresztények egy részét is kísérti ez a jelenség, ám ők a hangsúlyt mégis inkább Jézus Krisztus személyére és művére helyezik, hiszen ez a keresztény hit veleje. Úgy is fogalmazhatunk, hogy az evangéliumi keresztények krisztocentrikusak, a fundamentalisták íráscentrikusak.

7. A szakadárság (angolul: *fissiparousness*). Volt idő, amikor az evangéliumi keresztényekre is jellemző volt, hogy elkülönültek és elszakadtak az úgynevezett „hitetlen” egyháztól, ám ez a jelenség ma sokkal inkább a fundamentalizmusra jellemző. A fundamentalisták sokszor apró tanításbeli kérdésekben is hajlamosak a szakításra valamely exkluzív igazságtudat birtokában. A fundamentalisták külön közösségeket, sokszor felekezeteket hoznak létre, amelyek a tapasztalat alapján aztán tovább osztódnak. (Ez történt például egy fundamentalista közösség, a hetednapos adventisták különféle csoportjai esetében.) Az elkülönült „igaz hívők” általában minden kapcsolatot megszakítanak a „hitetlen” testvéreikkel. Az evangéliumi keresztényekre azonban ma nem az osztódás, az elkülönülés jellemző, hiszen a megtértek saját felekezeteikbe és gyülekezeteikbe mennek vissza, ahol az evangélium szellemében só és kovász kívánnak lenni. Ezért ma az evangéliumi kereszténység alapvetően ökumenikus beállítottságú: az evangéliumi hívők felekezeti hovatartozás nélkül megtalálják egymást, és megfogják egymás kezét. Szép példája ennek a Magyar Evangéliumi Szövetség Aliansz szolgálata.

Hitvalló mozgalmak

A hitvallás fogalma

A hit megvallása a keresztény ember számára elengedhetetlen válasz Isten kinyilatkoztató szavára. A hitvallások – az egyetemes keresztény hitvallások, a reformáció hitvallásai – egyúttal mindig egy bizonyos kihívásra adott válaszok voltak. A hitvallás tehát végeredményben kettős válasz: válasz Istennek és válasz a kor adott kihívására. Karl Barth megfogalmazásában:

„A hitvallás mindig tiltakozás egy olyan hamis hit megnyilvánulásával szemben, amely ellentmond Isten dicsőségének. Az ember és Isten kapcsolatában ez olyan sajátos pillanat, amelyben az isteni »igen« szembekerül az emberi »nem«-mel, az isteni igazság az emberi hazugsággal, ennek az igazságnak a fénye az ember elhomályosító szándékával, annak teljessége az emberi fél-, negyed- vagy nyolcadigazságok halmazával.” (CD III/4. 80. o.)

A hitvallás abból a kényszerből születik, hogy az ember „nem hallgathat”. „Hitvallásra akkor kerül sor, amikor a keresztény közösség hite konfrontálódik vagy megkérdőjeleződik akár belülről vagy kívülről a hitetlenség, a babona vagy az eretnekség jelenségei által” (CD III/4. 78–79. o.). A hitvallás akkor „történik”, amikor az egyén vagy a közösség hitét sértik egyes jelenségek, amikor „fáj” neki az, amit tapasztal.

A status confessionis

A *status confessionis* akkor jelentkezik, amikor egyének vagy egy közösség azt tapasztalja, hogy a keresztény hit tisztasága, integritása veszélybe kerül. A reformáció korában különbséget tettek a hit szempontjából lényeges és lényegtelen (*adiaforon*) kérdések között. A *status confessionis* idején ez a különbség megszűnik, ugyanis a korábban, vagyis a békés időszakban másodlagosnak számító dolgok az üldöztetés felléptével elsődlegessé válnak. A *status confessionis* azonban sohasem állandó helyzet, hanem egy sajátos pillanat: aki állandóan mártír akar lenni, az sohasem lehet hitvalló. A hitvallás mindig elhívás, amely egy szituációban érkezik. Az adott helyzet azonban elmúlik: kérdés, hogy a hívás pillanatában, meghatározott körülményei között és abban az állapotban az egyén vagy a közösség engedelmes volt-e, engedett-e a hívás hangjának. A keresztény hit „készenlét” az ilyen hívó szóra. Ezért mondja Jézus: „*legyetek készen*” (Mt 24,44).

Hitvallási helyzetek a 20. és a 21. században

A 20. század legismertebb hitvalló deklarációja a *Barmeni nyilatkozat* (1934), amelyvel teológusok és lelkészek egy csoportja Karl Barth vezetésével a hitleri politikát teológiailag is támogató „német keresztényekkel” szemben megvallotta keresztény hitét, „igen”-jét, és elhatárolódott a hamis tanítástól; egzisztenciájuk, életük veszélyeztetésével „nem”-et mondtak az ártalmas tévelygésekre.

A Norvég Evangélikus Egyház hitvallói a német megszállókkal szövetkező egyházvezetőkkel szemben adták ki *Az egyház alapja* című hitvalló nyilatkozatot, amely magyarul is megjelent.

A 20. században a kommunizmus idején is voltak hitvalló egyházi vezetők (Mindszenty, Ordass), akik az árral szemben is vállalták hitüket, s így tanúkká, mártírokká lettek. Ám hitvallás nemcsak egy náci vagy kommunista politikai rendszerben születik, hanem a szekularizált világ és társadalom is lehet olyan közeg, amelyben hitvallási helyzet alakul ki. Az egyházi vezetők ugyanis sokszor könnyen

engednek a világ nyomásának, s hajlandók az egyház tanítását revízió alá venni, hogy azt a világ számára kényelmessé, elfogadhatóvá tegyék.

Felekezetek az USA-ban⁵ és a hitvalló mozgalmak két fő típusa

Az Amerikai Egyesült Államokban a római katolikus egyház a legnagyobb felekezet a maga 66 millió tagjával. 16 milliót számlál a Déli Baptista Konvenció, 3,5 milliót az Amerikai Nemzeti Baptista Konvenció (National Baptist Convention of America). A protestantizmuson belül még mindig ők vannak a legtöbben, de nemrégiben kettészakadtak. A metodisták következnek mintegy 8 millió taggal, majd a két nagyobb egyháztestben élő (ELCA és Missouri Zsinat) lutheránusok összesen szintén körülbelül 7,5 millió fővel (5, illetve 2,5 millió). A reformátusok (presbiteriánusok) 3,5 milliónyi lelket számlálnak, az episzkopális egyház taglétszáma is körülbelül 2 millió.

A 90-es évek végétől jelentkeztek a hitvalló mozgalmak mindegyik történelmi protestáns egyházban; először a metodistáknál, majd a reformátusoknál, az evangélikusoknál, az episzkopálisoknál. Mindegyik egyház esetében feltűnően hasonlóak a jelenségek. Drámaian megoszlik mindegyik egyház: általában a tagság fele vállalja a vezetők világi nyomásnak engedő irányvonalát, a másik fele viszont hitvalló mozgalmakba szerveződik, hitvalló iratokat fogalmaz meg, s több egyházban is komolyan fennáll az egyházszakadás veszélye. A hitvallók úgy vélik, hogy vezetőik a revizionizmus útjára léptek, az egyház kétezer éves tanítását akarják a világ igényei szerint átalakítani.

A hitvalló mozgalmak két típusa jelentkezett az Amerikai Egyesült Államok egyházaiban. Vannak politikai orientáltságú egyházi mozgalmak: ide tartozik például 118 metodista egyházi személy nyílt levele – a szintén metodista – Bush elnökhöz, hogy térjen meg, s hagyjon fel az iraki háborúval (*Christian Century*, 2003. április 5.). Hasonlóan jelentős a római katolikus feminista teológusnő, Rosemary Radford Ruether „új Barmeni nyilatkozatként” beharangozott írása, amely szerint a keresztényeknek el kell utasítaniuk az amerikai messianisztikus nacionalizmust.⁶

A továbbiakban elsősorban az úgynevezett ortodox hitvalló mozgalmakkal foglalkozunk, amelyek a szekularizáció hatására kialakult egyházi és teológiai erózióval szemben lépnek fel.

⁵ 1. Római Katolikus Egyház – 66,407,105 tag (2002); 2. Déli Baptista Konvenció – 16,247,736 tag (2002); 3. Egyesült Metodista Egyház – 8,251,042 tag (2002); 4. Mormon Egyház (Az Utolsó Napok Szentjei) – 5,503,192 tag (2003); 5. Amerikai Evangélikus Egyház (Evangelical Lutheran Church in America) – 5,038,066 tag (2002); 6. Isten Egyháza Krisztusban – 5,000,000 tag (1991); 7. Református-Presbiteriánus Egyház – 3,595,259 tag (2001); 8. Amerikai Nemzeti Baptista Konvenció – 3,500,000 tag (1987); 9. Isten Gyülekezete – pünkösdistá egyház (Assemblies of God) – 2,687,366 tag (2002); 10. Lutheránus Egyház – Missouri Zsinat – 2,512,714 tag (2003).

⁶ www.witherspoonsociety.org/2004/ruether_call.htm.

A hitvalló mozgalmak kialakulásának okai

William J. Abraham amerikai metodista teológus „Confessing Christ: A Quest for Renewal in Contemporary Christianity” című, a hitvalló mozgalmak teológiájáról írott tanulmányában azt fejti ki, hogy amíg a 19. század végéig indokolt és érthető volt, hogy az egyház tagjai közömbössé váltak a hitvallások iránt, mivel a kultúra a keresztény nézeteket képviselte, a 20. századra azonban teljesen elvilágiasodtak a társadalom intézményei, az egyház tanítása kapcsán szinte teljes tudatlanság következett be. Így a hitvallások iránt csak akkor maradhatunk továbbra is közömbösek, ha vállaljuk, hogy behódolunk a posztkeresztény világ értékeinek és eszméinek. Amíg a 60-as és 70-es évek liberális, modern felfogása az egyház klasszikus hitét a keresztény tapasztalat viszonylagos kifejeződésének tekintette, a 80-as és 90-es évek radikalizmusa az egyház klasszikus hitét egy különböző érdekeknek és szenvedélyeknek alárendelt valóságfelfogásként értelmezte. Ezt képviselte a feminizmus néhány végletes változata is, amikor például 1993-tól „Képzeld el újra a kereszténységet” (Re-Imagining Christianity) címen konferenciákat rendeztek, ahol az istentisztelet nem egyszer Szófia istennő imáadásában jutott kifejezésre.

Abraham szerint a konfesszionalista mozgalmak teológiája centrista szemléletet képvisel a fundamentalizmus konzervativizmusa és a liberalizmus között. Amikor az egyház politikai vagy szellemi erő és eszmék rabságába esik, akkor jelentkeznek a hitvalló mozgalmak, amelyek a kereszténység klasszikus hitének érvényességét kívánják visszaigényelni.

A különféle kritikákra válaszolva Abraham elmondja, hogy ezek a mozgalmak nem az első századokat szeretnék visszaidézni, hanem az egyháznak azt a hitét akarják visszaszerezni, amely kétezer éven át fennmaradt és meghatározó volt. Az egyház tanítói munkássága nyomán alakultak ki a hitvallások, majd a dogmák. A reformáció is azt példázta, hogy az egyház intellektuálisan megtérhet elhagyott, ősi hitéhez. Sokan az úgynevezett modern keresztények közül le akarják fordítani az evangéliumot a mai kultúra nyelvére, mondván: a „kánaáni nyelvvel” nem tud mit kezdeni a mai ember. Az evangéliumot és a hitvallásokat kétségtelenül a mai nyelvhez kell igazítani, de azt a nyelvet nem megváltoztatni kell, hanem azt kell elősegíteni, hogy az emberek számára irányadó, útmutató eszközzé váljon.

Az Egyesült Államokban a hitvalló mozgalmak először a feminizmusnak azzal a radikális törekvésével szemben foglaltak állást, amely „inkluzív nyelvet” követelt a Biblia és az egyházi gyakorlat patriarchális nyelvvel szemben, mondván, ne legyen „Atya” és „Fiú” a hit nyelvében.

A mai hitvalló mozgalmak általában három kérdést helyeznek középpontba: a Szentháromság Isten nevébe vetett hitet, a Szentírás tanúságtételét és az emberi szexualitás Isten által teremtett rendjét. Számos részletkérdés mellett ez a három kardinális szempont válik *status confessionisszá*.

Hitvalló nyilatkozatok az egyes egyházakban

Baltimore-i deklaráció (episzkopális, 1991)

1991 május 16-án hat episzkopális lelkész (Ronald S. Fisher, Alin F. Kimel, R. Gary Mathewes-Green, William N. McKeacie, Frederick Ramsey, Philip Burwell Roulette) írta alá a *Barmeni nyilatkozat* mintájára készült *Baltimore-i deklarációt*. Az egyház, mint írják, minden korban elpogányosodhat, s ezért fontos visszatérni az evangélium nyugtalanító hangjához (RADNER–SUMNER 1993).

9.5 tézis (lutheránus, 1995)

1995. március 25-én az Evangelical Lutheran Church (ECLA) New Jersey-beli lelkészei (Louis A. Smith, Philip Max Johnson, Ronald B. Bagnall, Linda Sue Larson, John David Larson, Richard J. Niebanck, Beth A. Schlegel, Mark A. Hoffman) adták közre, hogy elhatárolódjanak az egyházi vezetésben megnyilvánuló revizionista megnyilvánulásoktól. Néhány hónapon belül sok ezer lelkész és világi írta alá. A dokumentumot elküldték az egyházi vezetőknek, akik azonban ignorálták azt.

Cambridge-i deklaráció (evangelikál, 1996)

A hitvalló evangelikálok szövetsége 1996. április 20-án adta közre hitvalló nyilatkozatát, amelynek fő tételei: 1. *Sola Scriptura*: a tekintély eróziója; 2. *Solus Christus*: A Krisztus-központú hit eróziója; 3. *Sola gratia*: az evangélium eróziója; 4. *Sola fide*: A fő hittétel eróziója; 5. *Soli Deo Gloria*: Az istenközpontú istentisztelet eróziója; 6. Felhívás bűnbánatra és reformációra.

Az aláírók az Evangéliumi Alliansz tanácsának vezetői: Dr. John Armstrong, Rev. Alistair Begg, dr. James M. Boice, dr. W. Robert Godfrey, dr. John D. Hannah, dr. Michael S. Horton, Rosemary Jensen, dr. R. Albert Mohler Jr., dr. Robert M. Norris, dr. R. C. Sproul, dr. G. Edward Veith, dr. David Wells, dr. Luder Whitlock, dr. J. A. O. Preus, III.

Egységben Krisztussal (presbiteriánus, 1998)

Mark Achtemeir és Andrew Purves lelkészek fogalmazták meg.

Evangelical Lutheran Confessing Fellowship (ELCF)

2002-ben alakult meg az evangélikusok hitvalló mozgalma, amely az alábbi rövid hitvallást fogalmazta meg:

1. A közösség elfogadja az Ó- és Újszövetség kanonikus könyveit mint Isten igaz igéjét, valamint az Evangélikus Lutheránus Egyház összes hitvallását, amint ezek az 1580-as *Konkordia könyv*ben megtalálhatóak, mert azok helyesen értelmezik és határozzák meg a Szentírás tanítását.

2. A közösség azok számára jött létre, akik elfogadják az itt következő hitvallást, s akik nyilvánosan elutasítják a téves tanítást, és hangsúlyozzák az alábbi elveket az Amerikai Evangélikus Lutheránus Egyházban.

a) Valljuk, az Isten egy: Atya, Fiú és Szentlélek Szentháromság; valljuk, hogy Jézus Krisztus Úr, Isten és Fiú, a Szentháromság második személye, aki Isten maradt, miközben emberré lett.

b) Valljuk, hogy a keresztény élet egyedüli szabályozója és normája az ó- és újszövetségi Szentírás. Elismerjük, hogy a Szentírás központi tanítása az istentelenek megigazítása, amely egyedül kegyelemből, egyedül a Jézus Krisztusba vetett hit által történik.

c) Valljuk, hogy az emberi állapotnak két Isten által teremtett rendje van: a házasság rendje és az egyedül élés rendje, s Isten mindegyiket gazdagon megáldhatja.

Az egyes mozgalmak koordinálása

1979 óta találkoznak a főbb egyházak képviselői. 1996-ban alakult meg az *Association for Church Renewal* (ACR, www.acrchurches.org). Kiadványaikkal csaknem két és félmillió embert érnek el. Harminc hitvalló mozgalom negyven vezetőjével tartanak kapcsolatot, mindazokkal, akik elkötelezték magukat egyházuk megújulására. Céljaik: összpontosítani az Istenről szóló nyelv, az ortodox hit, a megszentelt élet, a család, a házasság, a szexualitás kérdéseire, felhívni a figyelmet a morális relativizmus, a neopogány istenimádat veszélyeire, támogatni a szabad vallásgyakorlatot. Ennek érdekében tanulmányokat és deklarációkat bocsátanak ki, segítik a megújulási mozgalmakat közös imádkozással, hálózatok építésével, stratégiák és források megosztásával. Keresik továbbá a hiteles ökumené módját a 21. században.

2002. szeptember 20–22. között Dallasban Hitvalló Teológiai Bizottság alakult, amelynek tagjai az észak-amerikai protestáns felekezetek jeles képviselői. A bizottság dr. Thomas Oden, a Drew Egyetem Teológiai Fakultása professzorának a meghívására ült össze, aki az eseményt az „Egyházi Megújulás Szövetsége” (*Association for Church Renewal*) felügyelete alatt végezte. A *Legyetek állhatatosak – Levél a hitvalló keresztényekhez* (*Be Steadfast: A Letter to Confessing Christians*) című dokumentumot fogalmazták meg.

Neves teológusok szólították meg az egyes hitvalló mozgalmak tagságát, és három kérdésre adtak választ: 1. Miért maradjunk meg egyházainkban? 2. Miért van szüksége egyházainknak a hűséges hitvallókra? 3. Miért van a társadalomnak szüksége hűséges keresztény hitvallókra? Az episzkopális, a presbiteriánus, az egyesült metodista egyház, Krisztus Egyháza, valamint az evangélikus egyház teológus képviselői is aláírták a nyilatkozatot.

Összefoglalás

Mint láttuk, az evangéliumi kereszténység vagy felekezetek közötti ökumenikus mozgalom gyökere a 19. századra nyúlik vissza. A pár éve jelentkezett hitvalló mozgalmak viszont felekezeten belüli mozgalmak, s mindegyik az ortodoxiához, a tiszta, eróziótól mentes keresztény hitvallásokhoz kíván visszanyúlni. Mind az

evangelikalizmusra, mind a hitvalló mozgalmakra jellemző, hogy a vallási paletta közepén, a fundamentalizmus és a liberalizmus szélsőségei között, a keresztyén hit sajátosságainak megragadásával kívánják szolgálni Krisztus egyházának megújulását a 21. század elején.

Bibliográfia

- CD = BARTH, Karl: *Church Dogmatics*. Vol 1–14. T. T. Clark, London – New York, 1936–1975.
- ABRAHAM, William J.: *Confessing Christ: A Quest for Renewal in Contemporary Christianity*. http://www.confessingumc.org/doc_abraham_quest.html
- AHLSTROM, Sydney E.: *A Religious History of the American People*. Yale University Press, New Haven – London, 1972.
- AMES, William: *The Marrow of Theology*. Szerk. John D. Eusden. Baker Books, Grand Rapids, 1997.
- ATWOOD, Craig D.: *Community of the Cross. Moravian Piety in Colonial Bethlehem*. Pennsylvania State University Press, 2004.
- BAKAY P. – KARL Jánosné (szerk.): *Szeniczzei Bárány György élete és munkássága 1682–1757*. Schmidt János könyvének rövidített kiadása. Sárszentlőrinci Egyházközség, Sárszentlőrinc, 2007.
- BARTH, Karl: *Church Dogmatics*. Vol. 1–14. T. T. Clark, London – New York, 1936–1975.
- COMENIUS, Johann Amos: *A világ útvesztője és a szív paradicsoma*. 2. kiad. Bibliaiskolák Közössége, Budapest, 1990.
- DAVIS, Chester S.: *Moravians in Europe and America 1415–1865. Hidden Seed and Harvest*. Wachovian Historical Society, Winston–Salem, 2000.
- EDWARDS, D. L. – STOTT, John: *Essentials. A Liberal-Evangelical Dialogue*. Hodder and Stoughton, London–Sydney, 1988.
- EDWARDS, Jonathan: *Értekezés a vallási indulatokról*. Ford. Pásztor Péter. Gondolat Kiadó, Budapest, 2007.
- FABINY Tibor: A hitbuzgó jobboldaliság göröngyös amerikai útjai. *Evangélikus Élet*, 2006/48. <http://www.evelet.hu:8080/tjsagok/evelet/archivum/2006/48/041>
- FABINY Tibor: Egyházunk mai fogsága. *Lelkipásztor*, 2002/3. 103–105. o. Angolul: The Captivity of our Church Today. *Lutheran Quarterly*, 2004/3. 325–332. o.
- FABINY Tibor: Mi is a fundamentalizmus? *Evangélikus Élet*, 2006/39. (A cikk az interneten is elérhető: <http://www.evelet.hu:8080/tjsagok/evelet/archivum/2006/39/073>.)
- FAWCETT, Arthur: *The Cambuslang Revival. The Scottish Evangelical Revival of the Eighteenth Century*. The Banner of Truth Trust, London, 1971.
- LANE, Tony: *A keresztyén gondolkodás rövid története*. Harmat–Kálvin, Budapest, 2001.
- LANGLAND, William: *Piers Plowman*. Szerk. Elisabeth Robertson – Stephen H. A. Shepherd – A Norton. Critical Edition. W. W. Norton Company, New York – London, 2006. Magyarul: Könyv a Paraszt Péterről. In: *Klasszikus angol költők a középkortól a XX. századig*. 1. köt. Európa Kiadó, Budapest, 1986. 106–122. o.
- MCDERMOTT, Gerald: *Can Evangelicals Learn from World Religions?* InterVarsity Press, New York, 2000.

- McDERMOTT, Gerald: *Seeing God. Twelve Reliable Signs of True Spirituality*. InterVarsity Press, Dowbers Grove, 1995.
- MEDGYESI Pál: *Praxis pietatis, azaz kegyességgyakorlás*. Koinonia, Kolozsvár, 2003.
- NIEBUHR, H. Richard: *The Kingdom of God in America*. Boston College, Boston, 1981.
- PERKINS, William: *A Commentary on Galatians*. Szerk. Gerald T. Sheppard. The Pilgrim Press, New York, 1989.
- RADNER, E. – SUMNER, G. R. (szerk.): *Reclaiming Faith. Essays on Orthodoxy in the Episcopal Church and the Baltimore Declaration*. Eerdmans, Grand Rapids, 1993.
- SPENER, Jakab Fülöp: *Pia desideria. Istenfélő kívánságok. Egy ébredés gyökerei*. Primo Kiadó, 1993.
- TRACY, Joseph: *The Great Awakening. A History of the Revival of Religion in the Time of Edwards and Whitefield*. The Banner of Truth Trust, Edinburgh, 1984.
- WAGNER, Walter W.: *The Zinzendorf–Muhlenberg Encounter. A Controversy in Search of Understanding*. Moravian Historical Society, Bethlehem, 2002.
- WALLMANN, Johannes: *A pietizmus*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2000.
- WHITEFIELD, George: *Journals. A new edition containing fuller material than any hitherto published*. The Banner of Truth Trust, Edinburgh, 1998.
- WHITEFIELD, George: *Select Sermons*. Szerk. J. C. Ryle. The Banner of Truth Trust, Edinburgh, 1985.
- http://www.feb.org/lausanne_covenant.htm
- http://www.witherspoonsociety.org/2004/ruether_call.htm

BONHOEFFER A KERESZTÉNY KÖZÖSSÉGRŐL

Mi a keresztény közösség? Van-e lényegi különbség az emberi közösség, a *societas* és a keresztények közössége, a *communio* között, más szavakkal a társadalom és az egyház között? Miért helytelen az egyházzal mint „minitársadalomról” beszélni, miért elégtelen az egyház szociológiai elemzése, miért van szükség ekkleziológiára, a teológiai megközelítésre? Miért idegenkedik a mai ember a krisztusi közösség páli-lutheri-bonhoefferi teológiájától: a helyettesítés, az áldozat, a teherhordozás gondolatától? Miért nem tudja a modern, individualizált ember elfogadni, hogy megváltásunk is a *communio*, a Szentháromság örök végzéséből történt? Egyáltalán: miért halványult el köreinkben a Szentlélekről és az egyházzal szülő teológiai gondolkodás? Miért életveszélyes, ha feladjuk a trinitárius teológiát? Van-e egyáltalán üzenete a bonhoefferi teológiának a mai ember számára?

Bonhoeffer számos merész, forradalmi gondolatot képviselt a 20. századi teológiában. Mégsem volt extravagáns, revizionista teológus, úgy volt modern, hogy klasszikus maradt, akárcsak a 20. századi költészetben T. S. Eliot, aki hagyományőrző eszmerendszeréből formált avantgárd költészetet, megújítva ezáltal a hagyományt.

A bonhoefferi életmű egészét nem tisztem megítélni, ám a közösségről szóló teológiai gondolatait olyan értékes örökségnek tartom, amely által teológiánk és egyházunk egyformán gazdagodhat. Tanulmányom Bonhoeffer 1939-ben megjelent *Gemeinsames Leben* (magyarul: *Szentek közössége*, helyesen: „Közösségi élet”) című munkájának közösségértelmezésével foglalkozik. A keresztény spirituális irodalom méltán klasszikus alkotásának tartott kis könyv páratlan egyszerűséggel ragadja meg a keresztény közösség, közelebbről az egyház specifikumát. A könyv szerint a közösség, illetve az egyház olyan valóság, amely Isten ígéje, Jézus Krisztus személye és a Szentlélek jelenléte által valósul meg. A Krisztus-követő keresztények ennek a valóságnak a részesei hit által szeretetben; az egyes gyülekezetek ennek a valóságnak, a *communio Christi*nek gyakorlati formái.

A *Gemeinsames Leben* megjelenésekor Bonhoeffer 33 éves volt, ám a kérdés elméleti és gyakorlati szinten több mint egy évtizede intenzíven foglalkoztatta. Lássuk először e könyv központi gondolatának szellemi és tapasztalati előzményeit!

A Gemeinsames Leben közösségértelmezésének háttere

Ismert tény, hogy Dietrich Bonhoeffer 1927-ben – 21 évesen – a Berlieni Egyetemen Reinhold Seeberg vezetése alatt védi meg a *Sanctorum Communio – Az egyház szociológiájának dogmatikai megközelítése* című disszertációját, amelyet évtizedekkel később Karl Barth a *Kirchliche Dogmatik* IV/2. kötetében így méltatott:

„[A] könyv felismeréseinek szélessége és mélysége nemcsak akkor kelt tiszteletet bennünk, ha az akkori helyzetre tekintünk vissza, de ez a munka ma is sokkal hasznosabb, stimulálóbb, tanulságosabb és gondolatébresztőbb olvasmány, mint az a sok híresnek tartott szakkönyv, amelyet az egyházzól azóta írtak.” (BARTH 2004, 641. o.)

1955-ben az idős Barth őszinte hangon mondja: kétségei vannak afelől, hogy saját munkájában tudja-e tartani azt a magas színvonalat, amelyet egykor a 21 éves Bonhoeffer képviselt (uo.). Csepregi András 2003-ban megjelent angol nyelvű disszertációjában tüzetes alapossggal elemzi ezt a munkát.¹ Mielőtt a *Gemeinsames Leben* teológiai olvasatába kezdenénk, lássuk, milyen hatások érték Dietrich Bonhoeffert a *Sanctorum Communio* megírása után eltelt tizenkét esztendőben.

Disszertációjának megvédését követően egy évig Barcelonában az ottani német gyülekezet segédlelkésze, majd 1929-ben kerül vissza asszisztensként Berlinbe, ahol hamarosan habilitál. 1930. július 31-én (24 éves korában) tartja első nyilvános előadását. 1930–31-ben egy évet tölt a New York-i Union Seminaryn. 1931–33 között ismét a Berlieni Egyetemen oktat, tanítványait rendszeresen csendesnapokra hívja meg. Hitler 1933-as hatalomra jutását követően csatlakozik a Hitvalló Egyházhhoz, de annak benső konfliktusai miatt két évre Londonba megy, ahol két német gyülekezet lelkészeként szolgál. Közben az angolokat a német egyházi harcról informálja. George Bell chichesteri püspök közvetítése révén több keresztyény közösséget is felkeres (a Society of Sacred Missions Kelhamben, a Community of the Resurrection Mirfieldben, valamint a kvéker centrumot a birminghami Selly Oak College-ban). (Az angliai tartózkodásról és a Bell püspökkel való levelezéséről lásd BONHOEFFER 1959, 120–204. o.)

1935-ben a Hitvalló Egyház hívására jön vissza Londonból, s először Zingstben szolgál, majd a Stettin melletti Finkenwaldéban lesz a Predigerseminar vezetője. A

¹ CSEPREGI András: *Two Ways to Freedom. Christianity and Democracy in the Thought of István Bibó and Dietrich Bonhoeffer*. Evangélikus Hittudományi Egyetem, Budapest, 2003. /Acta Theologica Lutherana Budapestinensia 2./ 123–240. o. Könyvében Bonhoeffer társadalomfilozófia és szociológiai fogalmakat igénybe véve vállalkozik arra, hogy a személy „Én”-„Te” viszonylatának kérdéséből kiindulva az „eredendő közösség” fogalmától jusson el „a bűn által megtört közösségen” át „a szentek közösségének” kérdéséig. A gyülekezet (*Gemeinde*), közösség (*Gemeinschaft*) és az egyház (*Kirche*) nagy témáit boncolgató eszmefuttatás elején és közben is elmondja a szerző, hogy ehhez a kérdéshez nem lehet külső szemlélőként, kívülről közelíteni. Az egyház misztériuma ugyanis csak belülről és felülről ragadható meg.

Predigerseminar szellemi irányítójaként a Hegyi beszéd alapján kívánja megvalósítani az újszövetségi közösséget. Itt tartott előadásait szerkeszti később a *Követés* (Nachfolge) című kötetébe. A közösség a monasztikus élet szabályainak megfelelően él. 1935 húsvétján Bonhoeffer például azt javasolja, tartsanak gyónást az egymással való kiengesztelődés érdekében. Számára a gyónás elengedhetetlen a megtéréshez és a kiengesztelődéshez.

1937 nyarán a Gestapo bezáratja a szemináriumot. Bonhoeffer a Predigerseminarban szerzett tapasztalatait veti papírra a *Gemeinsames Lebenben*, amelyet 1938-ban sógora, a Göttingenből emigrált jogászprofesszor lakásán ír, ahol Eberhard Bethgével tartózkodik. A könyv 1939-ben jelenik meg a *Theologische Existenz heute* című sorozatban, s annyira népszerű lesz, hogy egymás után többször is kiadják. A *Gemeinsames Leben* (Közösségi élet) sem csupán kis csoportok (mai szóval: közösségek) ügyét tárgyalja, hanem – már a bevezető sorokban emlékeztet bennünket Bonhoeffer – „az egész egyház feladatáról”, „az egész egyház felelősségéről” szól. Tehát egy alapvető – kétségtelenül gyakorlatias – ekkleziológiai munkát bocsátott közre, amely alaposan felépített dogmatikai tartópilléreken nyugszik.

A könyv szerkezete egyszerű, mindössze öt fejezetből áll. A teológiai felütést, a téma sokoldalú kibontását a „Közösség” című alapozó fejezetben kapjuk, „Az együttlét napja” a közösségi napi élet gyakorlatát (imádság, igeolvasás, éneklés) írja le és kommentálja, „Az egyedüllét napja” az egyén és az Isten közösségének megéléséről: az ige fölötti elmélkedésről, az imádságról és a közbenjáró könyörgésről, egyszerűen az egyedüllét áldásairól szól. A „Szolgálat” című fejezetben a közösség benső dinamikájáról beszél, míg az utolsó rész a „Gyónás és az úrvacsora” kérdéséhez érkezik el.

Figyelmünket mindenekelőtt a „Közösség” című nyitófejezetre irányítjuk. Annak gondolati tartalmát úgy bontjuk ki, hogy közben felidézzük a *Sanctorum Communio* idevágó részeit is.

A keresztény közösség alapja és eredete

Bonhoeffer jól tudja, hogy a keresztény közösség (*koinónia*) alapja és eredete a Szentháromság eredendő közössége.

Az Atya kinyilatkoztatása (extra nos)

A közösségfogalom a *Sanctorum Communio*ban (SC) és a *Gemeinsames Lebenben* (GL) egyaránt az Atyaisten kinyilatkoztatásában ragadható meg. A SC-ban írja, hogy a keresztény közösség az Isten által létrehozott, teremtett közösség („gottgesetzten Realität”, 85. o.; „established by God”, 127. o.), amely nem valahonnan származtatható („nicht deduzierbar”, 85. o.; „cannot be deduced”, 127. o.). Az egyház valósága a kinyilatkoztatás valósága, amelynek lényegéhez tartozik, hogy vagy hisszük, vagy tagadjuk azt. („Die Realität der Kirche ist eine Offenbarungsrealität, zu deren Wesen gehört, entweder geglaubt oder gelaugnet werden.” SC, 92. o.) Az egyház Isten szívének kinyilatkozta-

tására épül (SC, 145. o.). A GL-ben írja Bonhoeffer: „...a keresztyény testvériség nem eszménykép, hanem isteni valóság; [...] a keresztyény testvériség nem pszichikus, hanem pneumatikus valóság.” („Erstens, christliche Bruderschaft ist kein Ideal, sondern eine göttliche Wirklichkeit. Zweitens, christliche Bruderschaft ist eine pneumatische und nicht eine psychische Wirklichkeit.” GL, 14. o.; *Szentek*, 16. o.) A keresztyény közösség nem alulról szerveződik, mint az emberi közösségek, hanem felülről. Ahogy a Biblia szerint az alulról jövő bölcsességgel szemben ott van a „felülről jövő bölcsesség” (Jak 3,15), úgy az alulról motivált emberi szeretettel szemben ott van a felülről jövő szeretet is. Az *agapé* és az *erősz* különbözősége ez. Gondoljunk a *Heidelbergi disputáció* 28. tételére: „Isten szeretete nem megtalálja, hanem megteremti azt, ami számára szeretetre méltó, az ember szeretete viszont abból fakad, hogy valamit szeretetre méltónak talál.” Ahogyan ezt Luther magyarázza: „Azért válnak ugyanis széppé a bűnösök, mert szeretetben részesülnek, s nem azért részesülnek szeretetben, mert szépek” (LUTHER 1999, 15., 33. o.).

A felülről jövő közösség a rajtunk kívül (*extra nos*) és felettünk álló igéből jön létre, ám ezt csak belülről tudjuk megérteni. Isten ígéje nemzi, teremti az egyházat, mondja Luther (LUTHER 1959, 107. o.). A SC-ban olvassuk, hogy csak a kinyilatkoztatás koncepciója vezethet el a keresztyény egyház fogalmához (SC, 134. o.). A GL kiindulópontja, hogy az „Ige fegyelme alatt élt közösségi élet”-ről akar elmélkedni. A keresztyény ember

„...az Igéből él, melyet Isten mond ki fölötte, hittel aláveti magát Isten ítéletének, akár vétkekké, akár igazzá nyilvánítja őt. Nincs kezében sem élete, sem halála, csak az Igében lel rá mindkettőre, az Igében, mely kívülről jön hozzá.” (BONHOEFFER 1997, 11. o.)

Kétségtelenül a barthi teológia nyomait fedezhetjük fel Bonhoeffernek abban a gondolatában, hogy a kívülről jött igazságra és ígére vágyakoznom, szomjúhoznom kell, s ha a fülem meghallgatja, akkor a szívemet eltalálja az ige. A keresztyény közösség tehát alapvetően az Isten ajándéka (BONHOEFFER 1997, 16. o.).

A Fiú engedelmissége (Stellvertretung)

A SC-ban Bonhoeffer az újszövetségi ekkleziológiát, Krisztus és az egyház kapcsolatát nyolc rendkívül precíz pontban foglalja össze. Mint írja, a közösség, az egyház Krisztus műve által létezik („Die Gemeinde besteht durch Christi wirken” – SC, 91. o.). Az Újszövetség új kinyilatkoztatást ad, pontosabban az Újszövetség a kinyilatkoztatás új formája: „Christus als Gemeinde existierend”, s Krisztus kollektív személyben jelenik meg (SC, 92. o.). Krisztus műve kettős természetű: egyszerre kész építmény, templom, amelynek ő a fundamentuma, másrészt majd csak az eszkatonban beteljesedő valóság, s ezt az organikus és folyamatos növekedést a páli testmetafora fejezi ki.

Mit is jelent Krisztus műve? Itt kell megemlítenünk a bonhoefferi teológia alapmotívumának tekintett *Stellvertretung* (angolul *deputyship*, illetve *vicarious representative action*) fogalmát (CSEPREGI 2003, 133. o.), amelyet magyarul – jobb híján – „helyet-

tesítésként” adhatunk vissza. Krisztusban az Isten nem szolidaritást vállal a bűnös emberiséggel, hanem önmagát adja a bűnös emberekért. Krisztusban Isten a mi helyünkre lép, a keresztre, a mi bűneinket veszi magára, a mi büntetésünket szenved el. A *Stellvertretung* nem etikai koncepció, mert az etikailag tarthatatlan, ha valaki más helyett szenved el a büntetést. Teológiailag viszont értelmes és tartható, mert nem ember, hanem az Isten hozza az áldozatot: a Krisztus-áldozat az ő szeretetének megnyilvánulása. („Wie aber die Liebe Gottes in der Stellvertretung Christi die gemeinschaft zwischen Gott und Mensch wider herstellt, so ist menschliche Gemeinschaft wieder wirklich geworden in der Liebe.” SC, 108. o.)

Bonhoeffer a *Stellvertretung* közösségre vonatkozó fogalmát a SC-ban így foglalja össze: egyfelől az Isten által létrehozott gyülekezetnek és tagjainak „egymással való” kapcsolata (*Miteinander*); másfelől a tagoknak „egymásért való” (*Füreinander*) szeretete mint a helyettesítés princípiuma (reprezentatív aktusa). („1. Das gottgesetzte strukturelle Miteinander von Gemeinde und Gemeindeglied. 2. Das tätige Füreinander der Glieder und das Prinzip der Stellvertretung.” SC, 126. o.)

Christoph von Hase Bonhoeffer egyházfogalmát a *Stellvertretung* fogalmából vezeti le. Eszerint az egyház az a hely, ahol beteljesedik Krisztusnak az emberiségért hozott helyettes áldozata azáltal, hogy a hívők egymásért és a világért ugyanúgy helyettes áldozatot hoznak (idézi DUMAS 1971, 82. o.). Az egyház tehát szigorúan a valósággal kapcsolatos fogalom: az egyház nem azoknak a jámbor lelkeknek a köre, akik Jézus személyiségének emlékét ápolják (Troeltsch); nem is csupán szószék, ahonnan a világ bűnét és megváltását lehet hirdetni (a korai Barth); nem is a kegyelmet közvetítő szent intézmény (a római katolicizmus); hanem Isten nagy tettének (noha rejtett és részleges, de objektív és tapasztalható) megvalósulása, amellyel Jézus Krisztusban újraegyesíti (önmagával és egymással) az emberiséget (uo. 93. o.). Ezért beszélnek az angolszász kutatók a „társadalmiság teológiájáról” (*theology of sociality*) Bonhoeffer életművében (GREEN, 1999).

André Dumas francia Bonhoeffer-kutató szavaival az egyház az a „tér”, ahol a világ a Krisztusban formálódik, ahol a világban a Krisztus kiábrázolódik, ahol nyilvánvalóvá válik, hogy Krisztus az egész valóságra igényt tart, s az egyház e krisztusi igény megvalósítása (DUMAS 1971, 94. o.). Krisztus a világ bűnét és szenvedését hordozta ebben a világban. Ha a világnak kellene hordozni a szenvedést, abba a világ tönkremenne, de ha a teher Krisztusra hárul, akkor a világ megmenekül. Ezért Krisztus „helyettesítő módon” szenvedett a világért. S azért, mert Jézus „mint Isten Fia helyettesítő módon értünk élt, ezért általa minden emberi élet helyettesítő élet” (BONHOEFFER 1984, 33. o.). A keresztyén közösségben a testvéreknek egymással való találkozása a Krisztussal való találkozást jelenti:

„Az elhagyatottságban a látogató és a meglátogatott egyaránt a testileg jelen levő Krisztusra ismer a másikon; úgy találkoznak s úgy fogadják egymást, miként az Úrral találkozik az ember: isteni félelemmel, alázattal, örömmel. Az áldást az Úr Jézus Krisztus áldásaként veszik egymástól.” (BONHOEFFER 1997, 10. o.)

Három dolgot jelent a Jézus Krisztus által létrehívott s a benne megvalósuló közösség: 1. Jézus Krisztus akaratából van szükségünk egymásra; 2. Jézus Krisztus által találunk egymásra; 3. „Jézus Krisztusban Isten öröktől fogva kiválasztott, a múlt időben elfogadott és mindörökre egyesített minket” (BONHOEFFER 1997, 11. o.). A „Szentháromság Isten örök tanácsvezetéséből” (uo. 13. o.) öltött testet az Isten. „A keresztyény közösség olyan közösség, amely Jézus Krisztus által és Jézus Krisztusban áll fenn” (uo. 14. o.). Bonhoeffer kiemeli: „Roppant jelentős tény, hogy csak Jézus Krisztus által vagyunk testvérek” (uo. 15. o.). Nem azért vagyunk testvérek, mert kegyes lelkületűek vagyunk, hanem azért, mert Jézus Krisztus megváltott bennünket, bűneinket megbocsátotta, és örök életre elhívott bennünket. Az alap, a fundamentum nem a mi emberi természetünk, hanem Jézus Krisztus érettünk végzett műve. Ha társasági élményekre vágyunk, ha csupán a közösség melege után sóvárgunk, akkor zavaros, tisztátalan vágyakat viszünk a keresztyény közösségbe. Nem szabad tehát összekevernünk az eszményi közösség iránti, bennünk lévő emberi vágyakozást a valódi keresztyény közösséggel. Bármennyire is lehet nemes az előző, mégiscsak alulról jön, míg a valódi isteni közösség felülről jön. Egy keresztyény közösséget nem lehet „megvalósítani”, mint valami utópisztikus közösséget.

A Lélek egysége (közössége)

Az Atyaisten szeretetét, a Fiúisten tettét a Szentlélek teszi számomra megtapasztalt valósággá. Ő hozza az én szívembe, ő aktualizálja azt, ami rajtunk kívül (*extra nos*) történt. A Szentlélek teremti meg a közösséget, az egyházat, ahogyan Irenaeus mondta: *ubi enim ecclesia, ibi et spiritus; e ubi spiritus dei, illic ecclesia at omnis gratia* (Adv. Haer. 3.24; idézi GS, 144. o.). A Szentlélek Isten szeretete és Krisztus helyettes áldozata (*Stellvertretung*) következtében az Ádám-testből (*corpus Adame*) Krisztus-testet (*corpus Christi*) formál. A Szentlélek csak az igén keresztül működik, igei közvetítés nélkül nem teremthetne közösség, hanem individuumokra töredezne szét Krisztus teste. („Nun durch dieses Wort vermag der Geist zu wirken. Gäbe es ein unvermitteltes Geistwirken, den wäre der Kirchengedanke schon im Ursprung individualistisch aufgelöst.” SC, 108. o.) Mivel az ige Krisztus igéje, a Szentlélek az emberi szívhez közvetíti azt.

A keresztyény közösség természete: pneumatikus és nem pszichikus valóság

A Lélek munkája által a gyülekezetből (*Gemeinde*) közösség (*Gemeinschaft*) lesz. Az ember csak a közösségben válik individuumból személlyé. A közösségben egymás testének tagjai leszünk. A keresztyényeknek egymás felé Krisztusként kell viselkedniük, a másik terhét, szenvedését és bűneit kell hordozni, ahogyan Krisztus is hordozta a mi terheinket, szenvedéseinket, bűneinket.

Három dologban realizálódhat az egymásért való élet: önmegtagadásban, a

felebarátom aktív szolgálatában; közbenjáró imádságban; a bűnök Isten nevében gyakorolt kölcsönös megbocsátásában (SC, 184. o.). Bonhoeffer Mózeset és Pált idézi: az egyik saját életét (2Móz 32,32), a másik saját üdvösségét ajánlja fel népéért (Róm 9,1kk). Az egyház közbenjáró imádságában egymás terhét hordozzuk. Itt mondja ki Bonhoeffer a keresztyény közösség lényegét: az a közösség, amely egymás terhét képes hordozni: spirituális valóság. („Die Gemeinde also vermag die Schuld zu tragen als alle ihre Glieder zusammen. Sie muss als solche eine geistliche Realität sein, die über alle Einzelnen hinausgreift.” SC, 138. o.) Csak a keresztyény közösségben lehetséges, hogy egymásnak *Stellvertreterjei* legyünk, hiszen ennek a testnek a lényege, hogy egymásért élünk és halunk, hiszen Krisztus is értünk élt és halt meg.

A keresztyény közösség felülről valósul meg, ha Isten úgy akarja és látja jónak. Bonhoeffer gondolatai mögött a páli antropológia (1Kor 4) húzódik meg: ez a különbség az *anthroposz pszükhikosz* és az *anthroposz pneumatikosz* között. Emberi lelkesedés és ábránd könnyen szertefoszlik, mert a keresztyények Istene „nem a lelki izgalmak istene”, hanem az „igazság Istene”. Bonhoeffer még azt is kiemeli, hogy a keresztyény közösségnek csalódásokon, keserűségeken is át kell mennie, hiszen Isten ezzel is vizsgálja és tisztítja a maga népét. Lássuk egy táblázat segítségével, mi is a különbség Bonhoeffer szerint a pneumatikus valóság és a pszichikus valóság között!

Pneumatikus valóság	Pszichikus valóság
Isten kegyelméből táplálkozik.	Emberi eszményből táplálkozik.
A Szentlélek műve.	Emberi lélek szerint való.
Alapja: az igazság (Isten kijelentett ígéje Jézus Krisztusban).	Alapja: az emberlélek ösztöne és vágyai.
Lényege: világosság (felülről, kívülről) – 1Jn 1,5.	Lényege: sötétség (alulról, belülről) – Mk 7,21.
Agapé	Erősz
Isten ígéje uralkodik.	Szuggesztív ember uralkodik.
Szentlélek uralkodik.	Pszichotechnika uralkodik.
Nincs közvetlen (csak közvetett, Krisztuson keresztüli) kapcsolat az emberek között („szerelmi háromszög”).	Közvetlen kapcsolat az emberek között – vágy az egymással való egyesülésre (csak <i>Ich und Du</i>).
A Krisztusban erősek közössége.	A lélekben erősek érvényesülési területe: célja, hogy csodálják vagy rettegjenek tőle.
Krisztushoz való megtérés.	Az erős egyéniséghez való megtérés, aki a közösséget bűvkörébe vonja.

A felebaráti szeretet Krisztusért szereti a másik embert.	A felebaráti szeretet önmagáért (a másikért) szereti a másik embert.
Az emberi szeretet törődik az igazsággal, szolgálni akar.	Az emberi szeretet nem törődik az igazsággal, nem akar szolgálni.
A Lélek szerinti szeretet nem kíván, hanem szolgál: ezért az ellenségét ugyanúgy szereti, mint a testvérét.	Nem tudja szeretni az ellenséget, azt, aki vele komolyan szembeszegül. Ha a vágyát nem tudja kielégíteni, a szeretet átvált gyűlöletbe.
Felülről jövő szeretet, Krisztustól ered. Krisztus mindig ott van közöttünk és a testvér között.	Alulról jövő szeretet, nincs közöttünk a Krisztus.
A Lélek szerinti szeretet a másik önállóságát tiszteletben tartja. Többet beszél Krisztussal a testvéréről, mint testvérel Krisztusról.	Az emberi szeretet szolgásgát, megköztözést munkál.
Csak a keresztről szóló beszéd tesz alkalmassá a bűnök megvallására.	A legnagyobb értelmi okosság semmit sem tud tenni azért, hogy az ember eljusson az Istenhez. A pszichológus csak a felszínt tudja megkaparni, de a mélységhez soha nem tud eljutni.

Emberileg-pszichikailag érthetetlen és elfogadhatatlan, hogy a másik embert nem önmagáért, hanem Krisztusért szeretem. Pedig a keresztyény közösség szempontjából ennek természetesnek kellene lennie. Hadd idézzem fel az angol reformátor, William Tyndale szavait, aki a 16. században oly szépen kifejezésre juttatta, amit Bonhoeffer a közösség kapcsán meglátott:

„Krisztus az oka annak, hogy szeretlek, ezért vagyok kész minden erőmmel a te szolgálatodra. Mindaddig megmarad az okozat, amíg megvan az ok, addig lesz nappal, amíg süt a nap. A legrosszabbat is teheted velem: elveheted a vagyonomat, tönkretetheted a nevemet, de amíg Krisztus a szívemben van, addig rendületlenül szeretlek, s addig oly drága vagy nekem, mint a saját lelkem, s addig boldogan viszonzom jóval minden velem szembeni gonosz tettedet; addig a teljes szívemmel imádkozom értetted, mert Krisztus késztet erre, s joggal teszi ezt.”² (TYNDALE 2000, 150–151. o.)

² Angolul idézem a teljes kontextust: „Christ is the cause why I love thee, why I am ready to do the uttermost of my power for thee, and why I pray for thee. And as long as the cause abideth, so long lasteth the effect: even as it is always day so long as the sun shineth. Do therefore the worst thou canst unto me, take away my goods, take away my good name; yet as long as Christ remaineth in my heart, so long I love thee not a whit the less, and so long art thou as dear unto me as mine own soul, and so long am I ready to do thee good for thine evil, and so long I pray for thee with all my

A keresztény közösségre leselkedő veszélyek

Bonhoeffer gondolatait közvetlenül és gyakorlati módon alkalmazhatjuk a gyülekezeti közösségekre. Az előbbi szembeállítás fényében így tehetjük fel a kérdést: milyen veszélyek leselkednek a keresztény közösségre?

A pszichizálódás

Közismert, hogy Bonhoeffernél a nagykorú kereszténységről szóló teológiában központi szerepe van a világnak, s a szekularizáció pozitív folyamatával szemben Bonhoeffer elég lesújtó véleményt mond a régmúltat menteni akaró apologetikáról. Mindazonáltal a szekularizmus mint az egyházra jellemző „sekély elvilágiasodás” számára is negatívum. (A „mély evilágiságnak” és a „sekély evilágiságnak” – a felvilágosultak, a buzgólkodók, a kényelmesek vagy az élvhajhászok sekélyes evilágiságának – a szembeállítását lásd: BONHOEFFER 1999, 172. o.) Mindenekelőtt a keresztény közösségre leselkedő első számú veszély az, ha az eredetileg pneumatikus valóság észrevétlenül pszichikai valósággá torzul. Bonhoeffert olvasva azt láthatjuk, hogy ez is kétféle módon történhet meg: egyrészt maga a gyülekezet válhat pneumatikus valóságból pszichikai valósággá; másrészt a lelkész személyisége lehet akadálya annak, hogy a gyülekezet pneumatikus valóság maradjon vagy azzá váljon.

„Klubosodás”

Nevezzük így azt a jelenséget, amikor gyülekezetek sokszor kellemes klubbá változnak, ahol a barátok vagy a rokonok jól érzik magukat, pedig emberi, „zavaros, tisztátalan vágyaikat” viszik ezáltal a közösségbe. Ilyenkor éri a lelki közösséget a „szívig ható mérgezés”; mint Bonhoeffer írja:

„A keresztény testvéri közösséget összetévesztjük a vágyaink festette jámbor közösséggel, s a keresztény testvériség Lélek szerinti valóságát összekeverjük a jámbor lelkek természet szerinti vágyakozásával a társakkal élt közösség után.” (BONHOEFFER 1997, 16. o.)

A mindenkori lelkész feladata, hogy gyülekezetében óvja a Krisztus-közösséget a klubosodás, a családi belterjesség veszélyétől. „A keresztény közösségbe becsempéztett mindennemű emberi ábránd a valódi közösség útjában áll, s össze kell törnie

heart: for Christ desireth it of me, and hath deserved it of me. Thine unkindness compared unto his kindness is nothing at all; yea, it is swallowed up as a little smoke of a mighty wind, and is no more seen or thought upon. Moreover that evil which didst to me, I receive not of thy hand, but of the hand of God, and as God's scourge to teach me patience, and to nurture me: and therefore have no cause to be angry with thee, more than a child hath to be angry with his father's rod; or a sick man with a sour or bitter medicine that healeth him, or a prisoner with his fetters, or he that is punished lawfully with the officer that punisheth him.”

ahhoz, hogy a közösség megmaradjon” (BONHOEFFER 1997, 17. o.). Sokszor a lelkész tehetetlennek érzi magát, ha az erős egyéniségek vagy az örökké nyüzsgők dominanciáját tapasztalja, s emberileg sokszor elkeseredik, hogy alulmarad. De Bonhoeffer biztató-figyelmeztető szavai éppen neki szólnak:

„Egy lelkésznek sohasem szabad a gyülekezetére panaszkodnia sem az emberek, sem az Isten előtt; nem azért bízott rá az a gyülekezet, hogy az Isten és az emberek előtt a maga igazának bizonyosságában pereljen velük. Aki elveszíti bizalmát abban a gyülekezetben, amelybe Isten őt helyezte, mielőtt panaszt emelne ellene, vizsgálja meg önmagát: vajon nem saját elvárásait akarja-e Isten összetörni?” (BONHOEFFER 1997, 19. o.)

Egyéniségdominancia a vezetésben

Ugyanilyen nagy problémát okozhat a közösségnek, ha a lelkész erős egyénisége ül rá a közösségre. Ilyenkor nem az Istenhez, hanem az emberi lélekhez való „meg-térés” következik be:

„[A]hol egy erős egyéniség akarva-akaratlanul visszaél személyes vonzerejével, s egy másik embert vagy egy egész közösséget lenyűgöz és búvkörébe von. Itt csakugyan közvetlenül hat a lélek a lélekre. Az erős erőt vett a gyöngén, a gyöngye ellenállás össze-roppant a másik személyiség hatása alatt. Levették a lábáról, de nem az ügynek nyerték meg.” (BONHOEFFER 1997, 23. o.)

Erre is könnyű lenne példát találnunk egy szociológiai jelenséggé zsugorodott egyházban, ahol a teológia antropomorfizálódott, a klasszikus keresztyény testvériségeszményt pedig a romantikus egyéniségkultusz szorította ki.

Purifikálók

A másik veszély akkor leselkedik, amikor néhányan helyesen felismerik az eredetileg pneumatikus közösség pszichikalizálódásának (szekularizálódásának) folyamatát, de ekkor pánikba esnek, és a purifikáció érdekében a „tiszták” zárt közösségét kívánják megszervezni. Ilyenkor a kegyes érzület vonz a közösséghez, amely szeret a vele hasonzorúkkal együtt lenni. Ez az igyekezet viszont szükségszerűen szektásodáshoz vezet: mi vagyunk a jók és az igazak, ők pedig a hamis egyház, a Babel, a Babilon, a Nagy Parázna.

Minden egyházon belül indult, alulról jövő reformmozgalomban ott kísért a szektásodás veszélye, néha csupán szociológiai, néha teológiai értelemben is. Ha egy egyházi egyesületnek nem a nagyobb közösség segítése a célja, hanem az igazság-tudat jegyében történő esetleges kiszakadás, akkor szektoid jelenségek keletkeznek, amelyek bomlasztják az egyházat, Krisztus élő testének a közösségét. Ilyen jelensé-gekre is adhatnánk szép számmal példát a hazai egyháztörténetből. A bonhoefferi figyelmeztetés hasznos korrektívum az ilyen jelenségekkel szemben:

„[A]z Ige rendje alatt élő keresztény közösség csak úgy maradhat egészséges, ha nem mint mozgalom, rend, egyesület, *collegium pietatis* lép föl, hanem az egy szent, egyetemes keresztény egyház részének tekinti magát, s cselekedve és szenvedve az egész egyház bajában, harcában és ígéréteiben osztozik.” (BONHOEFFER 1997, 27. o.)

A kegyes belterjesség veszélyére Bonhoeffer komolyan felhívja a figyelmet. Mint írja, józannak és ébernek kell lenni, mert ha a pneumatikus közösséget „nem fedi át a testi, családi közösség vagy a komoly munka közössége”, ott az emberi-lelki hatások könnyen eluralkodhatnak, mint például egy-egy csendesnapon, ahol kísértés a közösség mámorába bódulni, s annál nehezebb majd ezután a valóságba visszazökkenni (Uo. 28. o.).

A teherhordozás – a pneumatikus közösség benső dinamikája

A szolgálatról szóló fejezetben szól Bonhoeffer a közösség benső dinamikájáról. Minden közösségben vannak erősek és gyengék, tehetségesek és tehetségtelenek, gazdagok és szegények. A vetélkedés, a rivalizálás a közösség romlásához vezet. Minden keresztény közösség alapszabálya, hogy testvérünkről tilos titokban szólnunk.

A nyelvünket meg kell zabolázni, a másik megszólása ugyanis bűn. Sértődékeny, érzékeny sem lehetek, nem vágyakozhatok a megbecsülésre, a megtiszteltetésre, ugyanis Pállal együtt saját magamat kell a legnagyobb bűnösnek látnom (1Tim 1,15).

Ha saját bűnöm a másokénál enyhébbnek, kevésbé megvetendőnek tűnik, akkor egyáltalán nem ismertem meg bűnömet. Mert szükségképpen a magam bűne a legnagyobb, a legsúlyosabb, a legutálatosabb bűn a világon. Csak mindezek figyelembevételével végezhetem a testvéri szolgálatot a közösségben.

Ennek módja először is a másik meghallgatása, másodsor a cselekvő segítség, harmadszor pedig a teherhordozás Gal 6,2 értelmében. Ez a másik elviselését, tűrését jelenti. Ezzel juttatjuk kifejezésre Jézus Krisztus váltságművét, aki a betegségeinket viselte és fájdalmainkat hordozta (Ézs 53,5). Bonhoeffer hangsúlyozza, hogy „a bűn elhordozásában mutatkozik meg teljes valójában Isten irgalmának a nagysága” (Szentek, 90. o.). Ha Krisztus elviselte a mi bűneinket, akkor nekünk is el kell viselnünk testvéreink bűnét.

Mivel a közösség minden egyes tagjának bűne az egész közösséget terheli és vádolja, a gyülekezet a testvér bűnének a fájdalmát és terhét hordozván is ujjong és örvend, amiért Isten kegyelméből tűrhet és megbocsáthat. [...] Aki másokat hordoz, tudja, hogy őt is hordozzák, s erőt is csak ebből vesz a terhek elviseléséhez.” (BONHOEFFER 1997, 91. o.)

Csak akkor tudom hirdetni a szabadítás gyógyító ígését, ha meghallgatom, cselekvően segítek neki, és a terheit hordozom. Már a SC-ban is kifejtette Bonhoeffer, hogy

az egyház a Krisztusként létező gyülekezet, „Christus als Gemeinde existierend”, s itt írta, hogy az egyház az emberiségnek az a része, ahol Krisztus formát öltött. Finkenwaldében is ez volt a meghatározó teológiai szempont, akárcsak a *Stellvertretung*, a helyettesítés vagy a másik bűnének átvállalása. Mindennek alapja Jézus Krisztus kereszthalálának helyettes áldozatában van.

Bonhoeffernek a közösségről szóló gondolatai feltűnően hasonlítanak ahhoz, amit Luther mond az úrvacsora szentsége kapcsán a koinóniáról (lásd a „Luther a szentségekről” című tanulmányt).

A pneumatikus közösség szatellittemái: ökumené, egyházfegyelem, gyónás, ügynökügy

A keresztyény közösségnek mint pneumatikus valóságnak számos szatellittemája van. Ezek közül csak néhányat sorolunk fel, bár mindegyikről hosszasan lehetne és kellene beszélnünk. Az ökumené, az egyházfegyelem, a gyónás és az ügynökügy kerül röviden tárgyalásra a következőkben.

Ökumené

Kérdés, hogy az ökumené, a létező keresztyény közösségek egységéért indult mozgalom pneumatikus vagy pszichikus valóság-e. Válaszunk: amennyiben az ökumené emberi vágyalom, alulról induló kezdeményezés, amelynek eléréséért valamilyen nemes eszményi cél érdekében mindegyik félnek „engednie” kell, akkor csupán pszichikai valóság marad, mert nem Isten Szentlelke, hanem vallásos buzgólkodás akarja összegyűjteni Isten népét. Az alulról jövő, pszichikai kezdeményezésekkel szemben érdemes egy pillantást vetünk a 2003-ban megjelent, *Egy testben a kereszttel* című, a keresztyények egységére felszólító *Princetoni javaslatra*. A szöveg 5. pontjában ezt olvassuk:

„A keresztyények egységét Isten adja a Szentlélek által. Ennélfogva az egység elmélyítésére és tökéletesítésére irányuló emberi erőfeszítéseink mindig imádságban és az evangélium igéjének hirdetésében gyökereznek, ezáltal Isten maga munkálkodik, hogy megbékítse azokat, akik tőle és egymástól elidegenedtek.” (BRAATEN–JENSON 2005, 16–17. o.)

Az egyházfegyelem

A közösség, a *communio* életével kapcsolatban azonnal felvetődik az exkommunikáció kérdése is. Az egyházfegyelem az egyház egyik ismertetőjele: Luther ezt a kulcsok hatalmának hívja. Ha a közösségben, a gyülekezetben belül a figyelmeztetés nem használ a bűnösnek, akkor a méltatlanná lett taggal a gyülekezet megszakítja a kapcsolatot. Ez a kötés és oldás, a *potestas ligandi* és a *potestas solvendi* hatalma. Zászkaliczky Péter tartott előadást erről a kérdéstről, rámutatva, hogy az egyházfegyelemmel azért

kell foglalkozni, mert „a bűn nemcsak Istennel való kapcsolatunkat zavarja meg, hanem a közösség életét is” (ZÁSZKALICZKY 2005, 70. o.).

Bonhoeffer jól látja, hogy a figyelmeztetés, a feddés, a szelíd, de kemény beszéd is nélkülözhetetlen a közösségben. „Minden kegyetlenségénél irgalmatlanabb az a lágyság, amely a másik embert átengedi a bűnének. Minden irgalmasságnál nagyobb a szigorú feddés, amely testvéretem a bűn útjáról szólítja vissza” (BONHOEFFER 1997, 95. o.). Amíg a pszichikus közösségben „[a]z érzékeny ember hízélgéssel kezd, ám – csakhamar – testvérenek megvetésével és rágalmazásával végzi”, addig a pneumatikus közösségben „...az alázatos viszont megőrzi az igazságot és a szeretetet. Megőrzi Isten Igéjét, hagyja, hogy az Isten Igéje vezesse oda testvérehez” (Uo. 94. o.). Baj lesz a közösségben, ha a vonzó, csillogó személyiségtulajdonságok válnak mértékké. Például az Újszövetség püspökképében – írja Bonhoeffer – „egy árva szó sincs az egyéni tulajdonságok varázsáról, az egyházi személyiség ragyogó tulajdonságairól” (Uo. 96. o.). „A gyülekezetnek nem csillogó személyiségekre van szüksége, hanem Jézushoz és a testvéreihez hű szolgálókra” (Uo. 97. o.).

A gyónás

A Nagy káté szerint gyónás az a magatartás, amelynek következtében minden keresztény ember bűnösnek találja magát még abban is, amiről nincsen tudomása. A gyónás az istenismeretre jutott ember önvallomása (KUN-KAISER, 22. o.). Az első a *confessio fidei*, a hit gyónása, amely a szívben történik, s ezt követi a *confessio caritatis*, amelyben a megbántott testvérünk felé fordulunk. A gyóntató testvére és társa a gyónónak, és nem bírja. A testvéri közösségben elengedhetetlen a bűnvallás. A *communio sanctorum* kifejezés utal arra, hogy a bűnbocsánat a gyülekezet közügye. A Szentlélek a kegyelmi eszközök által működik, amely az ígét hatékonnyá (*efficax*) és munkálkodóvá (*operatív*) teszi.

Kinek valljam meg bűneimet, ha a közösség tényleg ennyire megromlott? Bonhoeffer szerint testvéreink bármelyike lehet a gyóntatónk, ám fontos, hogy a gyóntatóm „kereszt alatt álló testvérem” legyen (Szentek, 107. o.). Így vezet el bennünket Bonhoeffer a kereszting. Bűnvallásunk fültanúja az lehet csupán, aki maga is a kereszt alatt él. Fontos, hogy másokat csak az gyóntasson, aki maga is gyakorolja a bűnvallást: „...testvérem immár Krisztust képviseli. Nem kell már előtte alakoskodnom [...] Gyónásom titkát úgy őrzi meg, ahogyan Isten őrzi meg. Ha testvéremnek gyónok, Istennek gyónok” (BONHOEFFER 1997, 100–101. o.).

„A bűnvallással Jézus Krisztus közösségéhez jutok. [...] A bűn el akar rejtőzni. Menekül a világosságtól. A hallgatás sötétségében egész bensőmet megmérgezi. [...] A bűnvallással az evangélium ragyogása árad el a magába zárkózott szív éjszakáján. [...] A kimondott, megvallott bűn teljesen elerőtlenedett. Lelepleződött mint bűn, és ítéletre jutott. Nem rombolhatja tovább a közösséget. A testvér bűnét most már az egész közösség kordozza.” (BONHOEFFER 1997, 101. o.)

Az ügynökügy

Másfél évtizeddel a rendszerváltozás utáni Magyarországon egyházunkon belül is újra és újra felvetődik az úgynevezett ügynökkérdés. Az ügynökkérdés *par excellence communio*-kérdés. A közösségből kik működtek együtt a közösséggellenes, elnyomó hatalommal? Milyen mértéket öltött ez az együttműködés: konformizmusról, kollaborációról vagy árulásról van szó? Egyházmentő vagy egyházromboló munkát végzett-e az, aki kényszer hatása alatt vagy talán önkéntesen jelentéseket írt a testvéréről? Különösen élesen vetődött fel a közelmúltban a kérdés a Deák téri gyülekezet tiszteletre méltó lelkésze kapcsán (ZÁSZKALICZKY 2005 nyár, 30–40. o.). A közösség problémáin gyötrődve sokszor felsóhajtunk: milyen jó lenne átölelni az egykor elesett testvért! Micsoda tanúságtétel lenne egy ügynök gyónása! Nyilvánvalóvá tenné Isten erejét.

A közösségi bűn rendezése nem magánügy, hanem a közösségre tartozik. Nem lehet a bűn rendezését csupán az „Isten és én” kapcsolatára redukálni. A szív gyónását (*confessio cordis*) a száj gyónásának (*confessio oris*) is követnie kellene!

Bonhoeffer azt mondja, hogy a közösségben egymás Krisztusává kell lennünk. Felvetődik a kérdés: vajon az egykori ügynökök miért nem vallanak a közösségnek, hogy ezáltal is könnyítsenek életük terhén? Miért maradnak inkább magukra a bűneikkel? Véleményem szerint azért, mert talán úgy látják, hogy a közösség már régen nem Krisztus, hanem sokkal inkább a Kajafások, a Pilátusok, a kárörvendők, a kíváncsiskodók, a csöcselék közössége. A bűnös (az ügynök) tehát éppen a megromlott közösség miatt nem tudja kimondani bűnét, hogy ezáltal a kimondott, megvallott bűn – Bonhoeffer kifejezésével – elerőtlenedjék, lelepleződjék, ítéletre jusson. Kimondatlansága következtében a bűn továbbra is „kemény” marad, s így még tovább rombolja a közösséget. Ördögi körről van tehát szó: a közösség nem tisztul meg, mert a bűn nem mondatik ki – a bűn nem mondatik ki, mert a közösség nem tisztult meg.

Sokszor azzal áltatjuk magunkat, hogy elég, ha Isten színe előtt teszünk bűnvalást, s Isten az, aki megbocsát. Bonhoeffer zseniálisan leleplezi kegyes önbecsapásunkat: valójában ha csak önmagunknak vallottuk be bűneinket, csak magunknak bocsátottunk meg. Bonhoeffer szerint pontosan ezért van szükség arra, hogy a testvérünk is a gyónásunk tanúja legyen. „Amíg csak magányomban vallom meg bűneimet, minden homályban marad, de ha testvérem is jelen van, a bűnt napvilágra kell hoznom” (BONHOEFFER 1997, 104. o.).

Jézus egykoron a vámosokhoz és a szajhákhoz jött, mert ők tudták, mi a bűn valósága, s Jézus nagyon jól tudta, hogy az úgynevezett igazak egy hajszállal sem jobbak, mint a nyilvánvalóan bűnösök. Ma pedig az egykori ügynökökhöz, a paráznákhoz, a bűnösökhöz fordul Jézus, hogy rajtuk keresztül mutathassa meg: az állítólagosan büntelenek sem jobbak, mint a nyilvánvaló bűnösök. Ma Isten rajtuk keresztül tudja (tudná) megmutatni az ő végtelen irgalmát és bűnbocsátó szeretetét. Fazakas Sándor írja a következőket:

„Aki pedig engedi, hogy Jézus Krisztus bocsássa meg bűneit, és rá tudja magát bízni a közösség megbocsátó szeretetének megtartó erejére, az megtapasztalt valamit Isten megigazító kegyelméből. Sajnos egyházainkban ennek a tapasztalatnak a megélése a legtöbb esetben hiányzik. Pedig nincs még egy olyan hely és fórum a világban, ahol egykori ellenségek megtanulhatnak egymás felé fordulni, bűnösök és áldozataik egymásnak kezet nyújtani, ahol az Isten irgalma konkrétá válhatna az emberek közötti megbocsátásban, és ahol az emberi lét fenyegetettségét és halállal szembeni tehetetlenségét a húsvét fényében lehetne szemlélni.” (FAZAKAS 2004, 159. o.)

Bonhoeffer jól látta, hogy a keresztény közösség pneumatikus valóság. Ez a valóság felülről és kívülről tör be az emberi szívekbe: az emberi szív zárt kamráinak ajtóit kinyitja, hogy azokba új vér áramoljon. Egocentrikus életek, atomizálódott emberi közösségek egymás felé fordulnak, s minden magyarázat nélkül önmaguk helyett egymásért élnek. Egymás bajait viszik a közösbe, s cserébe a másik javait kapják. Önmagukban már régen elpusztultak volna, de az egymásért való élet tartja életben őket. Ez a felülről kapott, közös örök élet.

Bibliográfia

Rövidítések

GL = BONHOEFFER, Dietrich: *Gemeinsames Leben*.

SC = BONHOEFFER, Dietrich: *Sanctorum Communio*.

BARTH, Karl: *Church Dogmatics*. Vol. IV/2. T. T. Clark, London – New York, 2004.

BONHOEFFER, Dietrich: *Börtönlevelek*. Harmat Kiadó, Budapest, 1999. 172. o.

BONHOEFFER, Dietrich: *Gemeinsames Leben*. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1956. Angolul: *Dietrich Bonhoeffer Works*. Vol. 5. *Life Together*. Ford. David Bloesch. Fortress Press, Minneapolis, 1996. Magyarul: *Szentek közössége*. Ford. Boross Attila. Harmat, Budapest, 1997.

BONHOEFFER, Dietrich: *Gesammelte Schriften*. Bd. 2. Chr. Kaiser Verlag, München, 1959.

BONHOEFFER, Dietrich: *Sanctorum Communio. Dogmatische Untersuchungen zur Soziologie der Kirche*. 3., erweiterte Aufl. Chr. Kaiser Verlag, München, 1960. Angolul: *Dietrich Bonhoeffer Works*. Vol. 1. *Sanctorum Communio. A Theological Study of the Sociology of the Church*. Ford. Reinhard Krauss – Nancy Lukens. Fortress Press, Minneapolis, 1998.

BONHOEFFER, Dietrich: *Szöveggyűjtemény Dietrich Bonhoeffer műveiből*. Ford. Jánossy Imre. Kézirat. 1984. /Filozófiaoktatók Továbbképző és Információs Központja Debreceni Munkabizottságának füzetei 2./

BRAATEN, Carl H. – JENSON, Robert W. (szerk.): *Egy testben a kereszt által. Princetoni javaslat a keresztények egységére*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 2005. /Hermeneutikai Füzetek 28./

- CSEPREGI András: *Two Ways to Freedom. Christianity and Democracy in the Thought of István Bibó and Dietrich Bonhoeffer*. Evangélikus Hittudományi Egyetem, Budapest, 2003. 123–240. o. /Acta Theologica Lutherana Budapestinensia 2./
- DUMAS, André: *Dietrich Bonhoeffer. Theologian of Reality*. SCM Press, London, 1971.
- FAZAKAS Sándor: *Emlékezés és megbékélés. A múlttal való szembesülés egyházi és teológiai kritériumai*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2004.
- GREEN, Clifford: *Bonhoeffer. A Theology of Sociality*. Eerdmans, Grand Rapids, 1999.
- KUN-KAISER József: *A gyónás*. Kézirat. H. n., é. n.
- LUTHER Márton: *Heidelbergi disputáció*. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1999.
- LUTHER, Martin: The Babylonian Captivity of the Church. In: *Luther's Works*. Vol. 36. Fortress Press, Philadelphia – St. Louis, 1959.
- TYNDALE, William: *The Obedience of Christian Man* [1528]. Penguin Books, London, 2000.
- ZÁSZKALICZKY Péter: Egyházfegyelem a Bibliában, zsinati törvényben és a gyakorlatban. *Tájéoló – EBBE Hírlevél*, 2005/1. 68–79. o.
- ZÁSZKALICZKY Péter: Ügynökkérdés a Deák téri gyülekezet múltjában. *Keresztyén Igazság*, 2005. nyár. 30–40. o.

VAJTA VILMOS TEOLÓGIÁJA

Egy teológusi életút

Van-e ma még létjogosultsága a teológiának? Van-e egyáltalán még értéke? Van-e még ereje e beszédmódnak ahhoz, hogy megszólítsa a nyilvánosságot? Nem vált-e az elmúlt évszázadok alatt egyházi bennfentesek érthetetlen szakzsargonjává, vagy éppen a néphez leereszkedők kegyes tanításává? Vagy napjainkra nem olvadt-e már össze ez a nyelv a nyugati féltekén – mondjuk – a filozófiával, a négy évtizedes vasfüggöny mögött pedig – mondjuk – a fennálló hatalom ideológiájával? Érdemes-e ma a kereszténységhez, talán éppen a protestantizmushoz kötődő értelmiségieknek teológiát olvasni? Nem csak német, angol, amerikai, francia szerzők nevei jutnak eszünkbe, ha teológusokra gondolunk? Van-e egyáltalán ma olyan magyar nyelvű teológia, amelyre érdemes odafigyelnünk?

Van, csak éppen nagyon kevés. A teológusnak kétségtelenül az egyház az otthona, bár újabban a tengerentúlon és idehaza is megjelent a „nyilvánosságnak szóló” teológia (*public theology*) műfaja, amely azzal az igénnyel lép fel, hogy teológusokon keresztül a világban, a világnak is megszólaljon az egyház hangja. Az igazi teológia nemcsak „kifelé” propagál, hanem „befelé” is invitál. Annak a teológiának lehet megszólító ereje, amely találkozik a világban intellektuálisan is tájékozódni kívánó, de az emberi létezés legmélyebb és legszemélyesebb vonatkozásaira is fogékony értelmiségi kérdéseivel.

A hatékony teológiának hitelesnek kell lennie. A hatalmi célokat szolgáló, kiszolgáló vagy éppen az elpolgáriasodott, kényelmes egyház teológusaitól ritkán kap stimuláló, megnyugtató vagy továbbgondolkodásra készítő válaszokat a kérdező. A jó teológiát mindig valamilyen szenvedély vagy – talán nem túlzás ezt állítani – szenvedés élte. A jó teológus osztozik a valódi egyháznak, azaz Krisztus testének a szenvedésében, részesedik az egyház életének „már igen” és „még nem” (Oscar Cullmann) közötti feszültségében. Ugyanakkor – egy másik klasszikus képet használva – ha az egyház „hajója” a történelem tengerén idegen áramlatok és erők sodrásába kerül, akkor a jó teológusnak a hajó hivatott kormányosaival szemben is a „felvigyázó” prófétai – és ezért népszerűtlen – szerepét is kell vállalnia.

A teológus tehát – ha Isten segítségével testi-lelki épségét megőrzi – a feszült-

ségek, küzdelmek, kísértések (*tentatio*), nyomások hatására válik valódi teológussá. Különösen is érvényes ez az elmúlt fél évszázad magyar nyelvű teológiájára. Idehaza például a vállalt „peremhelyzet” eredményezhetett eredeti és hiteles teológiai hangot. Ezt ismerhetjük meg Vályi Nagy Ervin református professzor *Minden idők peremén* (1993) című kötetéből is, de ugyancsak tiszta teológiai gondolkodás születhet a történelem teremtette „diaszpóralét” feszültségeiből és nehézségeiből is. Erről az evangéliumtól idegen erőkkal folytatott élő harcról tanúskodik Vajta Vilmosnak, a Svédországban letelepedett magyar evangélikus teológus írásainak válogatása is, amely 1998-ban *Amíg időnk van* címen jelent meg. Nem érdekes, hogy mindkét teológus munkája az „idők”-ről szól?

Vajta Vilmos 1918. június 15-én született Kecskeméten. Tanulmányait a soproni evangélikus teológián végezte, 1940-ben szentelték lelkésszé. Egyéves segédlelkésszi szolgálat után 1941-ben ment tanulmányútra Svédországba. A Lundi Egyetemen többek között Anders Nygren professzor tanítványa volt. 1947-ben részt vett a Lutheránus Világszövetség, majd 1948-ban az Egyházak Világtanácsa alakuló ülésén. (Az utóbbin a Magyarországon szabadságában már egyre inkább korlátozott Ordass Lajos püspököt képviselte.) 1952-ben doktorált a Lundi Egyetemen. 1953-ban a genfi székhelyű Lutheránus Világszövetség meghívta a teológiai osztály vezetőjének. 1964-től 1981-es nyugdíjba vonulásáig a strasbourg-i Ökumenikus Kutatóintézet első igazgatója volt. 1981-től nyugdíjasként élt Svédországban egészen 1998-ban bekövetkezett haláláig.

Munkássága kapcsán három dolgot kell kiemelnünk. Megfigyelőként – magyarok közül egyedül! – részt vett a II. vatikáni zsinaton. 1956-ban az ő kezdeményezésére indultak az azóta is rendszeresen szerveződő nemzetközi Luther-kongresszusok. Magyarországon a kommunizmus négy évtizede alatt neve tabu volt az evangélikus egyházban, eleinte elsősorban Ordass püspökkel való kapcsolata miatt, később pedig a Káldy Zoltán nevéhez kapcsolódó „diakóniai teológia” teológiai bírálata miatt. Az említett kötetbe is felvett, „Kritikai megjegyzések a diakóniai teológiához” (1983) című tanulmányát az akkori magyarországi egyházvezetés Vajta személyét támadva mint „rágalmazást” utasította vissza, mondván, hogy „nincs joga kioktatni és cenzúrázni korábbi egyházát”.¹ Hat évvel később, a rendszerváltás évében a budapesti Evangélikus Teológiai Akadémia díszdoktori címet adományozott neki.

Vajta Vilmos a 20. század második felében számos könyvet és tanulmányt publikált német, angol, francia és svéd nyelven. Leghíresebb munkája, amely Luthernek az istentiszteletről szóló teológiáját fejti ki (VAJTA 1952), még japánul is megjelent. További széleskörű külföldi teológiai publikációs tevékenységét itt nincs módunk bemutatni, csak megjegyezzük, hogy egy bibliográfia szerint (*Koinonia* 33.) Vajta teológiai munkáinak listája mintegy tizennyolc oldalt tesz ki, s ez még nem tartalmazza az egyházi, gyülekezeti lapokba írt cikkeket! Azt is megemlíthetjük még, hogy

¹ A vita szövege megjelent újra az *Egyház és Világ* című protestáns lap 1994. februári számában.

a rendszerváltozás utáni Magyarországon Vajtának három könyve (*Hitből fakadó élet*, 1990; *Communio. Krisztus és a szentek közössége Luther teológiájában*, 1993; *Amíg időnk van*, 1998) és két rövidebb munkája (*Hit és élet összecsengése. Kierkegaard – Ordass Lajos tolmácsolásában*, 1990; *A szeretet keresztény értelmezése. A lundi teológia a múltban és a jövőben*, 1993) jelent meg.

1958 és 1988 között Vajta Vilmos a Külföldön Élő Magyar Evangélikus Lelkigondozók Munkaközössége (KÉMELM) elnökeként is tevékenykedett. E munkacsoport alkalmi kiadványa a *Koinonia* című lap volt. Az evangélikus magyar teológiai lap címe „közösséget” jelent, s ez a fogalom Vajta teológiájának egyik vezérmotívuma. Az 1958-ban induló folyóirat első számában megjelent, *A menekültek lelkigondozása mint ökumenikus probléma* című tanulmányában máris felcsendül az a jellegzetesen vajtai motívum, amelyet mindig más és mindig újabb összefüggésben, de egészen a legutóbbi tanulmányokig visszatérően hallunk: „... elveszett az az egyház, amely az Ige tisztaságát és közösségalkotó erejét nemzeti, kulturális, politikai elvek és közösségalkotó tényezők intézményesítésével helyettesíti, vagy ezekkel összekeveri.” A *Koinonia* évfolyamainak tanulmányozása közben figyelhetünk fel arra, hogy az elmúlt évtizedekben – miközben Magyarországon a teológiát a diktatúrát kiszolgáló ideológiává torzították – Vajta Vilmos milyen sok világos, tiszta hangú, egyszerre biblikus és hitvallásos, de a mai ember számára is aktuális teológiai tanulmányt tett közzé.

A hatvanas évek elejétől kezdve Vajta rendszeresen tartott teológiai előadást a magyar evangéliumi ifjúsági konferenciákon, amelyek anyagát az *Útitárs* adta ki évről évre. A II. vatikáni zsinatról és az ökumenikus párbeszéd teológiai kérdéseiről írt tanulmányai pedig olyan katolikus folyóiratokban láttak napvilágot, mint a *Katolikus Szemle* vagy a *Szolgalat*. Néhány alapvető teológiai kérdésről szóló írását később a rendszerváltozás utáni Magyarországon a *Diakonia*, a *Keresztény Igazság*, az *Egyház és Világ*, a *Lelkipásztor* és a *Protestáns Szemle* című folyóiratok közölték.

A keresztény hit alapelemei (*Hitből fakadó élet*, 1990)

Időrendben az első, Magyarországon is megjelent Vajta-mű a *Hitből fakadó élet*. A könyv választott műfaja teológiai meditáció, ez a műfajválasztás több szempontból is szerencsés. Először is megszünteti a hazai teológiában kialakult kettősséget, miszerint van egy teológiai szaknyelv, szakzsargon, amely csak a bennfenteseknek íródik, s amelyet csak ők használhatnak, s ezen túl van egy kegyes nyelvezet, amely viszont az egyház népének szól. A régi hagyományokat felelevenítő teológiai meditáció nyelven Vajta ugyanúgy szól professzorokhoz, mint az „egyszerű” egyháztagsokhoz vagy a hétköznapi hívőkhöz. Mindenkihez szól – hiszen a tanítók is olyanok lettek, akiknek teje van szükségük, és nem kemény eledelre –, és mindenki számára van mondani-valója. A könyv ereje éppen a szerző alázatában rejlik: nem egy sajátos teológiai rend-

szert akar kiépíteni, hanem megkísérli „lehallgatni a bibliai üzenetet” (VAJTA 1990a, 7. o.). Nem az a könyv jó, amelyikben a szerző személye vagy akár sajátos teológiája mutatkozik meg, hanem ellenkezőleg: az a könyv, amelyikben a szerző személye vagy akár sajátos teológiája szinte láthatatlanná, átlátszóvá, „transzparenssé” válik, s még a sajátjának vélt gondolatokon is a Szentírás süt és ragyog keresztül. Ezért nekünk is először hallgatni kell, a „Szentírás központi szövegén elmélkedni”, az ismertnek vélt szövegeket újra és újra olvasni. Az „új” felismerés sohasem szakadhat el a „régitől”, egy-egy valóban „új” felfedezést legtöbbször a „régivel” való újbóli találkozás adhat. A hit „ábécéskönyvét”, „Isten beszédeinek alapelemeit” mindig előlről kell tanulnunk. Hitünk számára nem lehetnek régi kérdések, hitünk nyelvének alapjait állandóan ébren kell tartani ahhoz, hogy hitünket hitelesen megvallhassuk, s hogy ne csak elkoptatott sztereotípiákat ismételjünk. A *Hitből fakadó élet* eredeti változata (*Justified Life*) az ökumenizmusnak abban az időszakában keletkezett, amikor „a kezdeti ismerkedés után időszerűvé vált az egyházak hitvallásos azonosítása” (uo. 7. o.). Vajta azt bizonyította könyvében, hogy az evangélium primátusát és a hit általi megigazulást valló lutheri felismerés nem csupán evangélikus sajátosság, hanem egyetemes keresztény örökség.

A *Hitből fakadó élet* szerkezete három részre oszlik: 1. Isten igazsága; 2. Hitből fakadó élet; 3. Krisztus követése. „Isten igazsága”, mint arra a Római levél alapján Luther rámutatott, elsősorban ige, azaz cselekedet, Istennek az emberért hozott áldozata. „Isten igazsága sajátos cselekedet Jézus Krisztusban. Megigazítja az embert azáltal, hogy emberré lett” (uo. 14. o.). A hitből fakadó élet egyedüli alapja Krisztus halála és feltámadása. A keresztség „belekeresztelkedés a Krisztus testébe”, az úrvacsorai közösség pedig Krisztus áldozati halálában való részesedés (uo. 83. o.). A könyv egyik jelentősége abban áll, hogy visszaadja a bibliai szavak és kifejezések – számunkra sokszor kényelmetlen – jelentését, s felhívja figyelmünket arra, hogy milyen nagy veszély az, ha egyes kifejezéseket – például „lelki ház” – elspiritualizálunk. A szerző teológiai módszere nem elsősorban a „szétválasztás”, hanem a különbségeket felmutató összekötés. Mindennek alapja Isten cselekedete, erre épül a hitből fakadó élet.

A harmadik – legkönnyebben olvasható – rész arra mutat rá, hogy Krisztus követése sem lehetséges Isten cselekedete és Krisztus engedelmes áldozata nélkül. A teológia számára ez azt jelenti, hogy az etika alapja a dogmatika. „Krisztus Isten képeként azért lett emberré, hogy az ember Isten képmására való teremtettsége megvalósulhasson” (uo. 96. o.). A keresztény ember számára Krisztus a példakép, s Krisztus életének „mintája” ábrázolódik ki az egyén életében, „a Krisztus példakép, az emberi lét ősképe” (uo. 99. o.), ezért a Krisztus-követő tanítvány hasonul a Krisztus-képhez (uo. 100. o.). A könyv egyik gyakran visszatérő kifejezése a „részesedés”.

Vajtának ez a könyve egyúttal kihívást is jelent az elvilágiasodott, modern kereszténység felé is. Nem szolgálja ki a korát, nem „játszik alá” a manapság divatos nyugati vagy keleti irányzatoknak. Megőrzi a kereszténységnek a veszélyekre mindig is figyelő, prófétikus küldetését. Óva int a „rokonszenvenessé” tett kereszténységtől,

a tudomány, a filozófia vagy akár a teológia modern bálványaitól (uo. 158. o.). „Az egyház tragédiája az, hogy még a legragyogóbb etikai eszmék is befurakodhatnak az evangélium helyébe, és félrevezethetik azokat, akik Krisztus követésében kívánnak járni” (uo.). Míg a modern, „rokonszenvesse” vagy „szalonképessé” tett kereszténység sokszor tartózkodik olyan gondolatoktól, mint áldozat, engedelmesség, szenvedés, mártíromság, s ezek helyett például divatos „szituációs etikát” propagál, addig Vajta könyve visszaadja ezeknek a fogalmaknak eredeti jelentését és méltóságát, s bizonyítja, hogy áldozat, engedelmesség, szenvedés vagy mártíromság nélkül olyan a kereszténység, mint az ízét veszített só.

Szintézis vagy reformáció (A szeretet keresztény értelmezése, 1993)

A szeretet keresztény értelmezése – A lundi teológia a múltban és a jövőben először a Nyugat-Európai Református Lelkipásztori Szolgálatnak és a Külföldön Élő Magyar Evangélikus Lelkigondozók Munkaközösségének a svédországi Lundban 1991. szeptember 11–13. között tartott teológiai konferenciáján hangzott el kivonatolva. Nyomtatásban első ízben a Németországban megjelenő *Koinonia* című magyar evangélikus teológiai folyóirat 1992. pünkösd számban látott napvilágot. Gyors hazai újrakiadása minden bizonnyal tisztelgés kívánt lenni a teológus 75. születésnapja alkalmából. A szerző a bevezető jegyzetben a lundi teológiához fűződő ötvenéves személyes kapcsolata okán a tanulmányt önéletrajzi „számadásnak” nevezi. Ám ennél is figyelemre méltóbb a tanulmány befejező sora: „A lundi teológiától én ezt tanultam. Ezért várok »reformációra« (megújulásra, Róm 12,2) a magyar keresztény teológiában is.” A tanulmány tehát nemcsak enciklopédikusan tájékoztat, informál bennünket, hanem mindenekelőtt paradigmát ad a magyarországi keresztény teológia számára. A könyv teológiai módszertani jelentőségére később még visszatérünk.

Kik is voltak a „lundi teológia” képviselői? A „lundi teológia” képviselőinek életrajzi vonatkozásairól jelentős adatokat közöl a könyv függeléke. A harmincas évektől kezdve három jelentős svéd teológus működött Lundban: a matuzsálemi kort megélt dogmatikus, Gustaf Aulén (1879–1976); a nemzetközi Luther-kutatás tekintélyes képviselője, Ragnar Bring (1895–1988) és a „szeretet teológusa”, Anders Nygren (1890–1978), aki egyúttal a Lundban 1947-ben megalakult Lutheránus Világszövetség első elnöke is volt. Végül Vajta még ide sorolja Gustaf Wingrent (1910–2000), aki szintén a „lundi teológiából” indult, ám az ötvenes évektől kezdve elhatárolta magát annak módszereitől. E sorok szerzője mint Ordass-kutató Gustaf Aulénról és Anders Nygrenről szeretne a legtöbbet megtudni, hiszen a húszas évek végén mindketten a fiatal Ordass (akkor Wolf) professzorai voltak a Lundi Egyetemen. Ráadásul Ordass a háború alatt lefordította Gustaf Aulénnek a norvég egyházi ellenállásról írt tanulmányát (ORDASS 1982, 40–47. o.). Különösen is izgalmas és egyelőre még feltáratlan terület, további kutatás tárgya az a teológiai, ezen

belül ekkleziológiai hatás – például az episzkopátus kérdésében –, amely Aulénra vezethető vissza Ordass Lajos teológiájában.

Vajta Vilmos tanulmánya azonban Anders Nygrennek a szeretetről szóló világ-hírű monográfiájára fókuszál, de közben kitekint a „lundi teológia” képviselőjének más munkáira is. Nygren életútjának egyéb részleteiről Vajta a *Diakonia* 1992. évi 1. számában tett közzé egy írást.

A „lundi teológia” módszerét Vajta úgy ismerteti, hogy annak segítségével mutatja be a szeretetet, a „lundi teológia” tárgyát. Így első lépésként fogalmi elemzéssel kezd, rámutatva, hogy e lundi módszer jóval megelőzte az analitikus nyelvfilozófia Svédországban is elterjedt irányzatát. A második lépés az értelmi összefüggés feltárása, a harmadik pedig az irodalomtudományból is ismert motívumkutatás. A motívumkutatás a gondolkodásban rejlő alapszemléletet keresi meg. A gondolatmenet irányát igyekszik megtalálni, hogy felfedje azt a hajtóerőt, amely egy gondolati egész összetartozását lehetővé teszi. A lundi teológia tehát itt a művészettudományoktól, nevezetesen a zenetudománytól és az irodalomtudománytól kölcsönöz szakkifejezést, amikor megállapítja, hogy a keresztény teológia alapmotívuma a szeretet, az *agapé*.

A módszertani fejezet után következik a keresztény szeretet tartalmi kérdéseinek tárgyalása. A szeretet biblikus jellemzése (*descriptio*) során az egyik leginkább megragadó pont Nygrennek az a gondolata, hogy Isten nem a szentség, hanem a bűn bázisán hozza létre a vele való szövetséget. Így az *agapé*t ténylegesen „halálos” szeretetként lehet, illetve kell jellemezni, hiszen Róm 6,10-ben az apostol az odaadást az áldozatra vonatkozó képpel juttatja kifejezésre. Vagyis a szeretet legteljesebb mértékben Isten áldozatában, a kereszten valósul meg. Bár a „szeretet apostola” kétségtelenül János, Nygren Pál apostolnál ismeri fel az *agapé*teológia mélységeit.

A bibliai elemzés után következik a szeretet alapmotívumainak kiértékelése, a *distinctio*: az *agapé*nek az *erósszal* való szembeállítás. Jól ismert megállapítás, hogy az *agapé* teocentrikus, az *eróssz* pedig egocentrikus. Ezen belül már kevésbé ismertek Nygren megállapításai az *agapéról*, vagyis, hogy az spontán és indokolatlan; érzéketlen, illetve közömbös az értékkel szemben; újat alkot és közösséget hoz létre.

A szeretetteológia alkalmazásában (*applicatio*) is a lutheri hármasság jut kifejezésre: az Isten iránti szeretet felidézésekor Vajta Aulént idézi arról, hogy az imádság is kegyelmi ajándék. A felebaráti szeretet kapcsán pedig arra mutat rá, hogy Krisztus a felebaráti szeretetnek az alanya, nem pedig a tárgya. A felebaráti szeretet témáján belül Vajta tárgyalja a férfi-nő viszonyt, a baráti szeretetet, a testvéri közösséget és az ellenség szeretetét. Végül pedig azt bizonyítja, megválaszolhatatlan az a kérdés, hogy létezik-e *agapé*-szeretet a kereszténységen kívül. Megválaszolhatatlan, mert a kérdés felvetése már eleve téves premisszákat tartalmaz.

Vajta szerint a lundi teológiának nincs jelene, hanem csak múltja és jövője. Újra szükség van a fogalmi elemzésre, mégpedig úgy, hogy annak meglepetést kell keltenie, az evangéliumot úgy kell megszólaltatni, hogy az a legjámborabb hívőnek is mindig botránnyá váljon. Vajtával csak egyetérthetünk abban, hogy a

„hermeneutika a lundi teológia eredeti intenciójának következetes alkalmazása”. Újra szükség van az értelmi összefüggés feltárására, hogy a hit kérdéseit ne attól idegen szempontok fényében tárgyaljuk.

Vajta határozottan, szinte profétikus erővel mutat rá napjaink nagy kísértéseire. Bármennyire is fontos emberileg a népek közötti béke, a társadalmi igazságosság vagy a természet védelme, a Krisztus evangéliumából táplálkozó teológia ezeket nem állíthatja vallásos meggyőződésként.

A szociális felszabadulás, az igazságos vagyoneelosztás, a környezet védelme: mindez az emberi (jó)lét jogos feltétele. De az a teológia, amely az egyházat elragadja, és többé nem vallási gyökereiből táplálkozva nyújt evangéliumot, hanem csak humánus, kulturális eufóriában, az emberi teljesítmények kecsegtetésével helyettesíti a kívülről jövő, tehát nem emberek által létrehozott, eszkatologikus reménységét; ez a teológia egyszerűen meghamisítja a teológia sajátos küldetését (VAJTA 1993a, 47. o.).

A mintegy ötvenoldalas kis könyvecske gondolati csúcspontját kétségtelenül az utolsó lapokon éri el. Már Vajta korábbi könyvében, a *Hitből fakadó életben* is láthattuk a klasszikus teológus bátorságát. Óriási különbség van az úgynevezett „modern” teológusok és a „klasszikus” teológusok „bátorsága” között. A modern teológusok számára a „bátorság” a hagyományos hittételektől való elszakadás bátorságát, esetleg „vagányságát” jelenti. Céljuk: minél inkább szalonképessé és elfogadhatóvá tenni a világ számára a keresztény üzenetet. Manapság ilyen „teológusok” vannak divatban, nekik tapsol a világ és az elvilágiasodott egyház. A klasszikus teológia számára a bátorság a divattal, az árral szembeni úszás merészségét, a meggyőződés kimondásának profétai kényszerét, a népszerűtlenség, a kifütyülés vállalását jelenti.

Ugyanebben a könyvben tett Vajta különbséget két teológiai módszer: a „szintézis” és a „reformáció” között.

„A keresztény teológia szintézise megkísérli mintegy »beöltöztetni« az örök üzenetet úgy, hogy botránkozás nélkül egybeolvadhasson azzal a világgal, amelyet szolgálnia kell. [...] A reformáció mint teológiai módszer ezzel szemben a kereszténység szintiszta sajátosságának kifejtésére törekszik. [...] A reformáció teológiai módszere Isten Szentlelkének meggyőző erejére épít, nem pedig az emberi társadalom támogatására. [...] A lundi teológia a dogmatörténetet a szintézis és a reformáció állandó változásainak ritmusaként tekinti. Nygren a keresztény szeretet példáján szemléltette a két módszer küzdelmét.” (VAJTA 1993a, 50–51. o.)

Minden korban megjelennek azok a művelt, korukban, kultúrájukban tájékozott teológusok, akik a hit alapelemeit megpróbálják szimpatikussá, szalonképessé tenni az őket körülvevő világ számára. Emberileg becsületos indíttatással általában megkísérlik „a mai ember számára érthetővé tenni” a keresztény hitet. Ők a „szintézis” módszerével dolgoznak, s Alexandriai Philón óta – aki a művelt hellén világ számára allegorizálta a zsidóság szent iratait – minden kor „modernjei” azt szeretnék, hogy

a hit tanításán ne botránkozzon, hanem csodálkozzon a külvilág. Ezzel szemben a reformáció módszerének emberei nem azon igyekeznek, hogy görcsösen „behozzák a világtól való lemaradást”, hanem hogy bátran és nyugodtan, hitük megvallásával vállalják a világ megbotránkozását. A „modern”, a „szintetizáló” teológia ellentéte szerencsére nem a „konzervatív” (fundamentalista), de nem is a „posztmodern” (pluralista), hanem – és most már nevezzük nevén a Vajta Vilmos által is művelt teológiát – a „klasszikus” teológia. Amikor Vajta művének záró lapjain arról ír, hogy a lundí teológia szerint választani kell a szintézis és a reformáció módszere között, akkor könyvének nemcsak tárgya, hanem egyben alanya is lesz e klasszikus teológia, a szintézis ugyanis mindazt jelenti, amit az előbb „modernként” jellemeztünk. Vajta klasszikus teológusként úgy ír a teológiáról, hogy eközben maga is teológiát alkot: részesít bennünket tudományának szenvedélyében és merészségében, etikai elkötelezettségében, a megújulásra sóvárgó hit alázatában.

A közösség teológiája (Communio – Krisztus és a szentek közössége Luther teológiájában, 1993)

1993-ban a Magyar Luther Könyvek elő köteteként jelent meg Vajta Vilmosnak Luther *communio*-teológiájáról szóló könyve *Communio – Krisztus és a szentek közössége Luther teológiájában* címen. Vajta négy évtizeddel korábban az istentisztelet teológiájáról írta doktori disszertációját, s az általa indított magyar nyelvű teológiai folyóirat is a *Koinonia* címet viselte. Luther *communio*-teológiájáról szóló könyvének eredeti, rövidebb változata több nyelven is megjelent Luther halálának 500. évfordulójára. Ha a könyv témáit szeretnénk néhány címszóba sűríteni, a következőket kellene említenünk: Szentlélek, közösség, úrvacsora, egyház, egyházfegyelem, a szentek szolgálata, mennyei és földi istentisztelet. Vajta Vilmos egész életművének vezérmotívuma a *koinónia*, illetve *communio* teológiai kérdése körül forog. A téma különleges aktualitást nyer az ökumené korszakában, ám Vajta Luther alapján hangsúlyozza, hogy az egyház külső, földi szervezete csakis a benső, lelki valóságra, a Szentlélek láthatatlan művére épülhet. A könyv két részre oszlik: az első rész a *communio*-teológia alapvetése (1520-ig), a második a szakramentális *communio* kifejtésével és jelentőségének értékelésével foglalkozik.

Melyik az egyházzal való hiteles beszédmód? Természetesen lehet az egyházzal szociológiai értelemben is beszélni, de valójában „...az egyház csak a teológia lelki-szakraális értelmezésében lép elő olyan rejtett valóságként, amelyet Isten teremtő Szentlelke hoz létre a hívő lelkekben” (VAJTA 1993b, 18. o.). „A hit láthatatlan, lelki valósága nélkül az egyház csak pseudo-egyház, amelynek nincs sok köze a Szentíráshoz” (uo. 16. o.). Az egyház alapja Krisztusnak és szentjeinek a közössége, amely elsősorban az oltáriszentségben, az úrvacsorában valósul meg.

Igazat kell adnunk Vajtának, amikor az oltáriszentségről szóló 1519-es lutheri pré-

dikációt az egyházzal szülő tanítás „példás összefoglalásának” tekinti. Rámutat, hogy Luther a spekuláció helyett „a szentségben részesedő közösség felé irányította a hívők érdeklődését” (uo. 19. o.). Luther valóban a részesedés (*participatio*) lényegére mutatott rá, amit részint a krisztusi közösségben való kegyelemteljes cserének és egybeolvadásnak („gnedigen wechsell odder vormischung”), részint pedig „boldog cserének” („fröhlich wechsell, eyn fröhliche wirtschafft, mirabile commercium”) nevez. A szentség jelentése: *communio*, a szentek közössége, vagyis Krisztussal és az ő szentjeivel való egy testté válás, közösségükben való részesedés (lásd a *Luther a szentségekről* című tanulmányt). A közösség tehát kétféle: egyrészt Krisztusban és az összes szentekben részesedünk, másrészt minden keresztény hívő részesedhet a másikban, amennyiben a krisztusi szeretet kiirtotta az önző, haszonleső szeretetet a hívők életében (uo. 18. o.).

Vajta könyve második részében fejti ki részletesen a *communio*-teológia lényegét. Magyarozatát a fej és a test páli metaforájának értelmezésével kezdi. Mivel a test a fejtől kapja az életet, Krisztust sem lehet elképzelni egyháza nélkül: Krisztus mindenkinek az Ura, de csak testének feje. Bonhoeffer alapján elmondható, hogy Krisztus „gyülekezetként létezik”, vagyis a testében él a fej. A házasság a Krisztus-közösség valóságának a képe. Luthert idézve vallja a szerző, hogy „...e földön örökké létezik az egy, keresztény nép, melyben Krisztus él, működik és uralkodik megváltás, kegyelem és bűnbocsánat által; és amelyben a Szentlélek megelevenít és megszentel” (uo. 33. o.). A keresztény közösség lényege a Krisztusban való részesedés a Szentlélek által. A participáció, a *koinónia* az egyház nagy titka, a reformáció idején a magyar nyelvnek a „közösülés” kifejezése még erre is vonatkozott (uo. 34. o.). Luther a miseáldozat fogalmát helyesbítve az áldozat valóságára hívta fel a figyelmet: nem mi áldozzuk fel Krisztust, hanem Krisztus áldoz fel minket (uo. 36. o.).

Az úrvacsorai istentisztelet az az alkalom, ahol a Szentlélek megszentelő műve a külső-testi teremtett világban a lelki-szakramentális közösséget kiosztja az emberiségnek. Így teszi a hívőket egymással a lelki javakban osztozó közösséggé (lásd uo. 43. o.).

Hogyan viszonyuljon a keresztény közösség a közösségben tapasztalható bűnözéshez? Vajta Luthernek a Galata levélről szóló kommentárját idézi annak illusztrálására, hogy Luther számára a keresztény közösségben „egymás terheinek hordozása” egymás bűneinek a hordozását is jelenti. A „Ki-ki másnak szégyenét el kell fedezze” című fejezetben Vajta Luther alapján kifejti, hogy bár a keresztény közösség megindul a megszentelődés útján, ez a keresztény közösség mégis *communio mixta: communio sanctorum* és *communio peccatorum* egyszerre. Ezért a *koinóniában* a bűnössel is Krisztus lelki közösségét kell megvalósítani:

„Nem általában egymás sorsának hordozásáról [...] van tehát szó, hanem egészen konkrétan a gyülekezetben is felfedezhető bűn hordozásáról. A keresztény szeretet (*agapé*) lényege [...], hogy az egymásban felfedezhető bűn terheit is hordozza.” (VAJTA 1993b, 45–46. o.)

Természetesen a bűn hordozásának kényszere nem valami kegyes altruizmus, hiszen a másik bűnterhét átvállalók is csak „állítólagosan” tiszták, s egy pillanatra sem lennének képesek erre, ha a bűnösöket igaznak elfogadó és megszentelő Krisztus, az egyházat építő Szentlélek és a gyülekezetet tanító Pál apostol nem készítené őket. Gal 6,1–2-ben Pál apostol pontosan erre kéri az „igazakat”: „*igazítsátok helyre az ilyet szelíd lélekkel*”, „*egymás terhét hordozzátok!*”

Krisztus a Szentlélek által osztja ki az üdvösség ajándékait, a hívők Krisztus bűnbocsánata által minősülnek szenteknek. Egyedül Krisztus megváltó műve menti meg népe egészét.

Isten megszentelő művében a megelevenítés és újjászületés üdvözítő ajándékát az óember halálával köti egybe. Isten azáltal végzi el szeretetének művét, hogy haragjának színleg ellentétes módján (*sub contraria specie*) távolítja el sajátos művének akadályát (lásd uo. 51. o.)

Ezt közvetítik Krisztus és az ő szentjei: a Krisztusban hívők életszentsége Krisztus szenvedését és keresztyét tükrözi vissza. Nem a szentek földi maradványaihoz kell kötni a bűnbocsánat ajándékát, de az előttünk járt hívők életszentsége hitre serkentő példa számunkra.

Mindebből következik a békéltetés szolgálata. A bűnbocsánat nem egy papi rend kiváltsága, hiszen nem a pap bocsátja meg a bűnöket, ő csak a Krisztus által ajándékozott bűnbocsánatot hirdeti. Ezen a ponton merül fel a kiközösítés (*excommunico*) és az egyházfegyelem kérdése. A kiközösítés csak a külső-testi közösségre vonatkozatható. A lelki kiközösítés nincs az egyház hatalmában, a kiközösített lelkileg részesülhet az úrvacsorában, ha hittel vesz rész az istentiszteleten. Vajta rámutat, hogy „a szentek közössége [...] arra figyelmeztet, hogy Krisztus gyülekezetében az egyházfegyelem kérdését sohasem lehet egyoldalúan a törvény szempontjaival megoldani”. A lelki közösség feladata az eltévelyedett felsegítése, amit a „vádlott” is hálával fogadhat. Luther alapján Vajta fontosnak véli, hogy a testvéri közösség intézésének evangéliumi szándéka kiderüljön. Ugyanis nem a bűnös eltaszítása, hanem a hazahozatala a „kulcsok” közösségi gyakorlásának igazi értelme (uo. 60. o.). Luther ekkológiájának lényege, hogy a földi és a mennyi szentek is Krisztusban vannak: „Bizonyosak vagyunk, hogy a szentek mind Krisztusban vannak, akár élők, akár holtak.” Ahogyan az igazi egyház, úgy a szentek is elrejtettek (*sancti absconditi*). A földön élő Krisztus-közösség időbeli és térbeli határoktól függetlenül Krisztus minden szentjével a mennyben és a földön tartja az istentiszteletet. Ezért mondjuk az *Agendánk* szerint mi is: „... az üdvözültek mennyi seregével és a földön élő egész anyaszentegyházaddal együtt boldogan áldunk és magasztalunk téged, és ujjongó énekkel hirdetjük szent neved dicsőségét.”

A válogatott írások vezérmotívumai (Amíg időnk van, 1998)

Vajta Vilmos írásainak gyűjteményes kötete, az *Amíg időnk van* 1998-ban jelent meg. Ha a könyv témáit koncentrikus körökön tüntetjük fel, akkor a következő csoportosítást vehetjük észre kívülről befelé haladva:

1. A mai világ szellemi körképe (filmek, regények, műalkotások az emberi lét kérdéseiről);

2. Az ökumenével kapcsolatos írások (II. vatikáni zsinat, teológiai párbeszéd);

3. Ekkleziológiai tanulmányok („forrásegyház”, „folyamegyház”, az egyház mint szakramentális *koinónia*);

4. Az istentisztelet teológiája (liturgia);

5. Luther-tanulmányok (Luther eredeti írásainak újraolvasása abból a célból, hogy mit mondott e témákról);

6. A protestáns hagyomány eltorzulása (például a hit általi megigazulás egyoldalúsítása);

7. A keresztény hit „alapelemeinek” (ez Vajta leggyakrabban használt teológiai kifejezése) tüzetes vizsgálata, ezen belül: a hit és az élet kapcsolata, megigazulás és megszentelődés, igazság, evangélium mint vigasztalás, szeretet, Krisztus-követés mint engedelmesség és szenvedés, kereszt és feltámadás.

Folytathatnánk, bővíthetnénk és bizonyára módosítanunk is kellene e fogalmak helyét a képzeletbeli koncentrikus körökön, de nem célunk Vajta teológiájának pontos, szisztematikus bemutatása, mint ahogy ő sem akar e témákból valami látványos, csak rá jellemző „katedrális” építeni életművével. Ugyanakkor munkáinak e témákon kívül mégis van egy sajátos „stílusa” vagy „módszere”. Az életmű egyik stílusa vagy módszere, hogy Vajta nem építkezik, hanem „lehallgatja a bibliai üzenetet”, és jó tanárként állandóan visszatér hallgatóival a hit elemi iskolájába, tudván tudva a Zsidókhoz írt levél szerzőjével együtt, hogy tegnap is, ma is és holnap is „*Isten beszédeinek alapelemeire*” kell figyelniünk (5,12). A „hit ábécéskönyvét” ugyanis nekünk, hívőknek szinte minden reggel át kell ismételnünk, hiszen minden baj gyökere, hogy mi, emberek az alapelemeket estére már megint elfelejtjük vagy eltorzítjuk. Ezért nemcsak imádkoznunk kell, hanem tanulnunk is kell mindennap az alapelemekről.

Csak ez az állandó ismétlés, *repetitio* teszi lehetővé egyrészt, hogy kiküszöböljük a „haladás”, „fejlődés” vagy „nagykorúság” gögjét, másrészt, hogy megőrizzük a hamisság vagy a torzulás érzékelésének egészséges, gyermeki ösztönét. Csak az képes azonnal felszisszeni a „hamis evangélium” szirénhangjára, aki mindig ismétli magának az alapelemeket. Így aki az alapelemekre figyel, megőrzi magában a torzulásra vagy a hamisságra érzékeny, vigyázó éberséget. Ezért nem helyeztük el e koncentrikus körökön például a szerzőnek a diakóniai teológiával való – egyébként terjedelmében is jelentős – kritikai munkásságát, hiszen ez már nem a „téma”, hanem a „stílus” kérdéséhez tartozik. A másik jellegzetes szempont, hogy Vajtát majdnem

minden kérdés kapcsán tulajdonképpen az ekkleziológiai kérdés, a szakramentális teológia, a *communio*t teremtő Szentlélek természete foglalkoztatja. Fontos, hogy észrevegyük teológiájának ezt az – ortodoxiával is rokonítható – esztétikai karakterét.

A kötetben közölt mintegy húsz tanulmányt a szerző három szerkezeti egységbe tagolta. Az „Amíg időnk van” című első szerkezeti egység tulajdonképpen keresztény értelmiségiekhez szóló esszéket tartalmaz, amelyek eredetileg a hatvanas évek elején tartott előadások voltak. Kicsoda az ember? Mit jelent Krisztust követni? Mi a vigasztalás? Mi az idő? – hangzanak az univerzális érvényű kérdések. Meglepő és elgondolkodtató, hogy a szerző már a hatvanas években „posztateizmusról” szól, vagyis annak az életérzésnek ad hangot, amelyet majd a „posztmodern” filozófiája hangoztat a nyolcvanas-kilencvenes években. Az „Ecce homo” kapcsán, ha formailag nem is egészen, de tartalmilag azért őt idézzük, amikor eszünkbe jut egy bölcs mondás: „Nem azért vagyunk emberek, hogy keresztények legyünk, hanem azért vagyunk keresztények, hogy emberek legyünk.” Vagyis: csakis Krisztusra nézve, őt követve válhatunk azzá, amivé tulajdonképpen egykoron teremtettünk: igaz emberekké. E szerkezeti egységből mindenekelőtt a „Krisztus követése” című tanulmányt emeljük ki.

Figyeljünk egy pillanatra arra, hogy az engedelmisség és a szenvedés megvilágítása után mit ír Vajta Vilmos a megbocsátásról: „Mint amikor a víz kifut a homokos talajra, amely elszívja a vizet, úgy szívja fel a haragot, a civódást a megbocsátás.” Az „Istentisztelet szekuláris korunkban” című tanulmányt minden templomba járó hívőnek el kellene olvasnia, hogy ne csak megszokásból, hanem értelemmel és „okosan” is tudja dicsőíteni az Urat (Róm 12,1). A második szerkezeti egység „Bár szétszakadva él az egyház” című, terjedelmében leghosszabb része a II. vatikáni zsinattal, az egyház identitásával és az ökumenikus párbeszéd lehetőségeivel foglalkozik. Vajta Luthertől megtanulta a teológiai megkülönböztetés művészetét. Különbséget tesz a politikai és hatalmi indítékú hamis és a hitből fakadó igaz ökumené között. Érvelésére a biblikus, hitvallásos hűség, a teológiai cizelláltság, ugyanakkor a másik iránti nyitottság egyaránt jellemző. Hiszi és vallja, hogy Krisztus nem egy felekezetben ismerhető fel, ezért a „büszkeség” vagy a „dicsekvés” által emelt, megmerevedett felekezeti falakat le kell rombolni, hogy érvényesülhessen az evangélium. A II. vatikáni zsinatról szóló friss hangú jelentések izgalmas kortörténeti dokumentumok is egyben.

A harmadik, befejező részben – „Nincs más evangélium” – felvonul a *par excellence* teológus teljes arzenálja, megszólal a motívumok teljes orkesztrája. A *miles Christi* diakóniai teológiával vívott, lépéseit precízen kimérő fegyvercsörtéjében, majd a keresztény igazság tiszta dallamában vagy a feltámadás mennyei doxológiájában egyértelműen meghalljuk, hogy itt már távolról sem csak esztétikai teljesítményről van szó, hanem a teológia kérdéseinek felvetése bizony élet és halál kérdése, egy tétel helyes kifejtésén „áll vagy bukik” minden, s egy hang legkisebb „elcsúsztatása” katasztrófához vezethet.

A vajtai teológia mint a lutheránus teológia korrektívuma

Ha párhuzamosan olvassuk Søren Kierkegaard *A keresztény hit iskolája* és Dietrich Bonhoeffer *Követés* című munkáját Vajta Vilmos teológiai meditációival, azonnal feltűnik, hogy milyen sok hasonlóság van Kierkegaard, Bonhoeffer és Vajta teológiai gondolatai között. A *Credo* II. évfolyamában (1996/1–2. 8–12. o.) jelent meg egy Vajta-tanulmány „A lutheri teológia – mindig korrektívum” címen. Ez a cikk jelenti a szellemi rokonság elméleti megalapozását, hiszen Kierkegaard, Bonhoeffer és Vajta egyaránt az egykori teológiai felismerések egyoldalúsításai ellen szólaltak fel. Kierkegaard a 19. században azt a meghökkentő és megbotránkozató igazságot kiáltotta a világba, hogy „[a] kereszténység kiirtotta a Krisztus-hitet anélkül, hogy tudna erről, következképp ha van valami teendő, hát meg kell próbálnunk visszajuttatni a Krisztus-hitet a kereszténységbe” (KIERKEGAARD 1998, 48. o.). Bonhoeffer pedig arra mutatott rá, hogy a „drága kegyelem” nagyszerű reformátori felismerése „olcsó kegyelemmé” silányult a „hit által – Isten kegyelméből – ingyen” eszméjének félreértése kapcsán.

„[Az] olcsó kegyelem bűnbánat nélküli bűnbocsánat [...] követés nélküli, kereszt nélküli kegyelem. [...] A drága kegyelem Jézus Krisztus hívása [...]. A drága kegyelem az evangélium (örömhír!), amelyet mindig újra kell keresni, ajándék, amelyért mindig imádkozni, ajtó, amelyen kopogtatni kell. Drága, mert követésre hív, kegyelem, mert Jézus Krisztus követésére hív, drága, mert az ember életébe kerül, kegyelem, mert csak így ajándékoz életet.” (BONHOEFFER 1996, 27. o.)

Aligha lehet véletlen, hogy Vajta is éppen Kierkegaard kapcsán látja a lutheri teológia lényegét „korrektívumnak”, azaz „igazításnak”. Talán nem túlzás az a megállapításunk, hogy a vajtai teológia magának a „lutheránus teológiának” is a korrektívuma abban az értelemben, amennyiben minden igazi és jó teológia végeredményben mindig korrektívum. Először lássuk azt, mit is jelent a „teológia mint korrektívum” lutheri, kierkegaard-i és vajtai fogalma, s majd e gondolat jegyében újraolvassuk az *Amíg időnk van* néhány tanulmányát.

Luther a 119. zsoltár magyarázata kapcsán írja, hogy „Ha valamit egyszer már megértettünk, fennáll a veszélye annak, hogy a lélekből ismét betűvé lesz, ha nem értjük meg és nem sajátítjuk el újra. Ha a lélek betűvé is lesz, a betűnek újra lélekké kell válnia” (idézi EBELING 1997, 74. o.). Valóban akár egyéni, akár egyháztörténeti egykori hitfelismeréseink (lélek) az idő múlásával kísérteties könnyedséggel megkövülhetnek és „betűvé” válhatnak. Az egykori reformátori hitfelismerések akkor „korrektívumok” voltak, s ha a részfelismerések a későbbiek folyamán az egész helyét kezdték betölteni, akkor a korrektívum (igazítás) normatívummá (szabályozássá) vált, vagyis a korrektívum önállósodott, s ezt az „önállósodott korrektívumot” nevezte Kierkegaard a „legrafináltabb elvilágiasodás és pogányság” megnyilvánulásának (VAJTA 1996).

A lutheri teológia mint korrektívum azt jelenti, hogy azonosulunk minden időnk

egy szent, katolikus és apostoli egyházával, s az „antiegyházzá” vált kinövéseket – legyen szó „romanizmusról”, „pápizmusról” – nevükön kell nevezni, és ki kell küszöbölni. Vajta logikájával Luthert továbbgondolva elmondhatjuk, hogy a lutheri tanítás is megmerevedhet, öncélú tanrendszerré, önnönmagát „büszkén” ünneplő egyházzá válhat! Ha a „lutheranizmus” korrektívum helyett normatívává válik, akkor az ilyen egyházban „templomtisztításra” van szükség, hiszen az Isten templomába beülő Antikrisztussal (2Thessz 2,4; vö. 1Jn 2,18) nemcsak a római egyházban, hanem a Luthert követők egyházában is találkozunk! Vajta szerint is a magát „lutheránusnak” nevező egyházban szintén újratermelődik ez az antikrisztusi jelenség, s ez „az önállósult lutheri korrektívum” – mint idolum – újra és újra veszélyezteti a jelen és a jövő generációit. E tanulmányában Vajta Vilmos hat vázlatos pontban mutat rá a jelenkori lutheránus teológia veszélyeire és kísértéseire:

a) Az ige egyoldalú hangsúlyozása a szentségek problematikus értékvesztéséhez vezetett.

b) Az egyedül hitből való megigazulás egyoldalúsítása megoldatlanul hagyja az ember szociálpolitikai felelősségét.

c) A törvény és az evangélium egyoldalú megkülönböztetése, az „öntörvényűsége” történő gyakorlati hivatkozás jelentős problémákat okozott az egyház világi küldetése számára.

d) Az egyetemes papság hangsúlyozása zavart okozott a *ministerium ecclesiasticum* körül.

e) Az egyháznak a szentek közösségeként való felfogása is elveszítette eredeti jelentését, s a közösséget ma már nem a földi és a mennyei egységeként látjuk.

f) Az egyházi vezető hivatal (*episzkopé*) esetében pedig fennáll annak a veszélye, hogy „bürokratikus igazgatás lép a pásztori vezetés helyére”.

Vajta hangsúlyosan rámutat: alapvető problémánk, hogy a „korrektívum mint önállósult princípium” jegyében mi „protestáns ideológiákat gyártunk az eredeti lutheri korrektívum elemeiből”.

Emeljünk ki néhány tanulmányt az *Amíg időnk van* kötetből, amelyek jól tükrözik a „teológia mint korrektívum” vajtai elvét! A „Krisztus követése” (1962) című tanulmányában megfogalmazódik a „hitből fakadó élet” jól ismert vajtai motívuma, vagyis az a gondolat, hogy nemcsak a hitre, hanem a hitből született cselekedetekre is szükség van Krisztus követésében: „Amikor Krisztusnak igent mondok és követni kezdem, akkor a hitnek ebben a döntésében benne van az életem” (VAJTA 1998, 40. o.). A Krisztus-követés velejárója az engedelmisség, az engedelmisség következménye a Krisztussal való szenvedés, s ha kell, akkor a mindezt megpecsételő vértanúság. Helyesen ismeri fel a lutheri teológia, hogy Krisztus elsősorban „ajándék”, de az egyoldalúságtól óvó mindenkori korrektívumnak állandóan hangsúlyoznia kell azt is, hogy a „Krisztusban” kapott ajándék követésre sarkall, s Krisztus nem külső, hanem belső „mintává”, illetve „példává” is válik az őt követők számára. Bonhoeffer is hasonlóan fogalmazott, amikor óvott a hit és az engedelmisség időbeli szétválasztásától:

„[A] hit csak az engedelmisségben létezik [...], a hit csak az engedelmisség cselekvésében hit [...], csak az engedelmes hisz. Ahhoz, hogy valaki hinni tudjon, egy tényleges parancsnak kell engedelmeskednie. Meg kell tennie az engedelmisség első lépését azért, hogy a hit ne kegyes öncsalás, olcsó kegyelem legyen.” (BONHOEFFER 1996, 27. o.)

Vajta a Krisztus-követéssel kapcsolatos gondolatokat akkoriban fogalmazta meg, amikor idehaza maradi eszmének tartották az engedelmisséget, és főlényesen elutasították – Ordass Lajos kapcsán – a „mártírteológiát”.

A korrektívum elvét könnyen felismerhetjük például az „Istentisztelet szekuláris korunkban” (1969) című írásban is. Vajta a gondolatmenetét az istentisztelet „krízisével” kezdi:

„A krízis onnan ered, hogy az evangélikus teológia soha nem tisztázta az istentisztelethez való viszonyát. Régi betegség ez [...]. Agyonprédikált egyházzá lettünk. A hit hallásból van. Ezért összpontosult minden a prédikációra. Mi történik azonban akkor, ha a prédikáció nem tölti be az örömezenet tolmácsoló feladatát?” (VAJTA 1998, 75. o.)

A „Jézus – az egyház egységének forrása” (1976) című, több katolikus kiadványban is megjelent írásában Vajta a hamis egységtörekvésekkel szemben korrektívumként mutat rá arra: „A keresztény egyház egységének csak egyetlen autentikus forrása van: Jézus Krisztus.” Vajta megkülönbözteti a „forrásegyházat” annak történelmi megvalósításaitól, a „folyamegyháztól”:

„A kérdés az, hogy a történelem folyamán milyen új források láthatatlan vagy látható erői ömlöttek bele a forrás tiszta vizébe, s hogyan módosították az eredet indulását. Ez a kritikai szempont, amelyet így lehetne megfogalmazni: mi a „forrásegyház”, Jézus Krisztus tanítványi közösségének viszonya a „folyamegyház”-hoz (vagyis a történelem során létrejött jelenséghez)?” (VAJTA 1998, 111. o.)

A korrektívum princípiuma egyértelmű világossággal fogalmazódik meg a „Kritikai megjegyzések a diakóniai teológiához” (1983) című, idehaza nagy port kavart írásban is. Vajta rámutatott a diakóniai teológia ideológiai funkciójára. Akkor, a szó kimondásakor ez botrány volt, de ma már mindenki számára világos: „Magyarországon az a diakóniai teológia egyik feladata, hogy támogassa az egyház együttműködését az állam kül- és belpolitikájával, és »felszabadítsa« a keresztény lelkiismeretet erre az együttműködésre” (VAJTA 1998, 218. o.).

Befejezőként utaljunk arra, miért fontos, hogy a vajtai teológia „felvigyázó” szerepe, „a teológia mindig korrektívum” volta a mai Magyarországi Evangélikus Egyházban mindenki számára üzenetértékű legyen. A „teológia mindig korrektívum” elve a teológiai gondolkodást, az egyház önreflexióját állandóan mozgásban tartja, ha kell, nyugtalanítja. Ha a korrektívum önállósodik, akkor megmerevedik, majd fokozatosan elhal a teológiai

gondolkodás, s legfeljebb öngazolás vagy ideológia lesz belőle. Vannak állóvíz jellegű korszakok, amikor a teológia nem nyugtalanít, hanem a fennálló *status quot* igazolja. Az igazi teológia sorsa ilyenkor az *anathéma*, vagy jobb (?) esetben az elhallgattatás. Ez volt a vajtai teológia sorsa is a diakóniai teológia diktatúrája idején. Vajta azonban akkor és ma is töretlenül figyelmeztet bennünket arra, milyen veszélyes, ha a korrektívum normatívummá válik. A lutheri, a kierkegaard-i, a bonhoefferi, a vajtai – és minden jó és igaz – teológia mindig korrektívum, intés, felvigyázás és nyugtalanító prófétai szó.

Bibliográfia

Rövidítések

- VAJTA 1990a = VAJTA Vilmos: *Hitből fakadó élet*. Evangélikus Sajtóosztály, Budapest, 1990.
- VAJTA 1993a = VAJTA Vilmos: *A szeretet keresztény értelmezése. A lundi teológia a múltban és a jövőben*. Evangélikus Sajtóosztály, Budapest, 1993.
- VAJTA 1993b = VAJTA Vilmos: *Communio. Krisztus és a szentek közössége Luther teológiájában*. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1993.
- BONHOEFFER, Dietrich: *Követés*. Evangélikus Sajtóosztály, Budapest, 1996.
- EBELING, Gerhard: *Luther – Bevezetés a reformátor gondolkodásába*. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1997. /Magyar Luther Könyvek 6./
- KIERKEGAARD, Søren: *A keresztény hit iskolája*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1998.
- ORDASS Lajos: *Válogatott írások*. Bern, 1982.
- VAJTA Vilmos: A „lutheri” teológia – mindig korrektívum. A reformáció mint az egyház egysége melletti hitvallás. *Credo*, 1996/1. 8–12. o. Németül: Das „Lutherische” ist immer ein Korrektiv. *Lutherische Monatshefte*, 22 (1983). 485–487. o.
- VAJTA Vilmos: *A szeretet keresztény értelmezése. A lundi teológia a múltban és a jövőben*. Evangélikus Sajtóosztály, 1993.
- VAJTA Vilmos: *Amíg időnk van*. Szerk. Fabiny Tibor. Európai Protestáns Szabadegyetem, Bern–Budapest, 1998.
- VAJTA Vilmos: *Communio. Krisztus és a szentek közössége Luther teológiájában*. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1993.
- VAJTA, Vilmos: *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*. Göttingen, 1952.
- VAJTA Vilmos: *Hit és élet összecsengése. Kierkegaard – Ordass Lajos tolmácsolásában*. Ordass Lajos Baráti Kör, 1990.
- VAJTA Vilmos: *Hitből fakadó élet*. Evangélikus Sajtóosztály, Budapest, 1990.
- VAJTA Vilmos: Istentisztelet szekuláris korunkban. *Lelkipásztor*, 1969. 86–96. o.
- VAJTA Vilmos: Krisztus követése. In: *Mit cselekedjünk?* Oslo–Wien, 1963. 19–43. o.
- VAJTA Vilmos: Kritikai megjegyzések a diakóniai teológiához. (Új fordítás.) *Egyház és Világ*, 1994/2. 16–22. o.

További tanulmányok

- VAJTA Vilmos: A vitatott diakóniai teológia. *Koinonia*, 28 (1983). 12–22. o.
- VAJTA Vilmos: Az egyház egysége. *Katolikus Szemle*, 16 (1964). 197–210. o.
- VAJTA Vilmos: Az egyház és az egyház egysége. *Koinonia*, 24–25 (1967). 10–19. o.
- VAJTA Vilmos: Az egyház már meglevő egysége. Anders Nygren és az ökumené teológiája. *Protestáns Szemle*, 1994/4. 286–298. o.
- VAJTA Vilmos: Az egyház ökumenicitása. In uő: *Amíg időnk van*. Oslo–Wien, 1965. 11–25. o.
- VAJTA Vilmos: Az egyházak közös felelőssége az evangéliumnak a mai világban való hirdetéséért. *Koinonia*, 22–23 (1966). 38–48. o.
- VAJTA Vilmos: Christ's Church and the Churches in Nygren's Theology. In: *The Philosophy and Theology of Anders Nygren*. Szerk. Charles W. Kegley. London–Amsterdam, 1970. 319–344. o.
- VAJTA Vilmos: Debatable Theology of Diaconia – Hungarian Example of „The Church in Socialist Society”. In: *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*. Vol. IV/1. Szerk. Paul Mojzes. Easton, 1984. 45–60. o.
- VAJTA Vilmos: Kortárs teológusok: Anders Nygren (1891–1978). Teológiai gondolkodás a szeretet példáján. *Diakonia*, 1992/1. 7–12. o.
- VAJTA Vilmos: Krisztus és az egyház. *Katolikus Szemle*, 27 (1965). 170–175. o.
- VAJTA Vilmos: Pásztorok felelőssége. In: *Miért éppen Jézus?* Róma, 1978. 120–122. o.
- VAJTA Vilmos: The Augsburg Confession in the Light of Contemporary Catholic-Lutheran Dialogue. In: *The Role of the Augsburg Confession*. Szerk. J. A. Burgess. Philadelphia, 1980. 81–94. o.
- VAJTA Vilmos: The Church as Spiritual-Sacramental Communio with Christ and His Saints in the Theology of Luther. Part 1. In: P. Manns – H. Meyer (szerk.): *Luther's Ecumenical Significance*. Philadelphia, 1984. 111–121. o.
- VAJTA Vilmos: Umstrittene Theologie der Diakonie. „Kirche im Sozialismus” am Beispiel Ungarn. *Lutherische Monatshefte*, 22 (1983). 114–118. o.

ROBERT W. JENSON ÉS AZ EGYHÁZ EGYSÉGE

A Princetoni javaslatról

A Hermeneutikai Kutatóközpont Alapítvány 1993-ban több felekezet összefogásával jött létre. A kuratórium tagjai között a római katolikus, az evangélikus, a református és a baptista egyházhoz tartozó szakemberek vannak. A központ kezdettől fogva a híd szerepét kívánta betölteni különféle tudományok, intézmények és nem utolsósorban felekezetek között. Kiadványainkat, a *Hermeneutikai Füzeteket* a világi felsőoktatási intézményeken túl használják és olvassák számos hazai egyházi egyetemen és főiskolán is, noha a bibliaértelmezés a kereszténység történelmében és jelenében is az egyik legérzékenyebb kérdésnek bizonyult. Erre utalt *A Viszály könyve?* című füzetünk is.

A kutatóközpont a hermeneutikát nem kizárólag akadémiai diszciplínaként műveli, hanem a teológia részének is tekinti, amelyet viszont az egyház tudományának tart. Így a különféle külföldi irányzatok hazai ismertetésén túl egy „egyházi hermeneutika” kimunkálásán is dolgozik. Fontosnak véljük ezt hangsúlyozni, hiszen a felvilágosodás óta az egyház kérdése – főleg a protestáns teológiában – meglehetősen peremre szorult. E meglátásunkkal nem az egyház (egykori) hatalmi pozícióit akarjuk (ismét) kiterjeszteni és erősíteni, hanem az egyháznak eredeti – mondhatnánk, hermeneutikai – értelmét szeretnénk újra felfedezni. Hiszen amint az értelmezés sem függetleníthető az értelmező közösségtől, a Szentírás sem az egyháztól.

A szentírási szövegek is magukon viselik az értelmezés és a hitvallás nyomait, hiszen az újszövetségi írások nagy része az Ószövetség (a héber Biblia) hitvalló értelmezéseként fogható fel. Amíg néhány évtizeddel ezelőtt a biblikus tudósok szinte kizárólag a kortörténetre helyezték a hangsúlyt, ma egyre inkább előkerülnek a hatástörténet (*Wirkungsgeschichte*) szempontjai, amelyek feltárják, hogy a bibliai szövegek a hívők közösségén, az egyházon keresztül hatnak.

A reformáció idején Thomas More és a bibliafordító Tyndale arról vitatkozott, hogy az egyház vagy a Szentírás elsődleges-e (FABINY 2007, 15–43. o.). Ma már úgy látjuk, bármennyire is jogos volt a kérdés akkori felvetése, mai kiélezése károsnak bizonyulhat. Az evangélium és az egyetemesség (katolicitás) nem lehetnek egymással ellentétes fogalmak. Amiképpen a mai katolicizmus felfedezte a Szentírást, úgy a mai protestantizmusnak is fel kell fedeznie az egyházat. Ez a felismerés vezette a két neves

amerikai evangélikus teológust, Robert W. Jensont és Carl E. Braatent, amikor elindították a *Pro Ecclesia* című, magas színvonalú és nagy hatású ökumenikus folyóiratot.

E sorok szerzője 2004 tavaszán a Princetoni Presbiteriánus Teológián a magyar–amerikai Fulbright Bizottság ösztöndíjas vendégkutatójaként figyelt fel egy 2003-ban kiadott, *In One Body Through the Cross* című kiadványra (BRAATEN–JENSON 2003), amelyet magyar nyelven 2005-ben jelentettünk meg.

Robert W. Jenson és Carl E. Braaten kezdeményezésére három éven keresztül tanácskozott számos különböző felekezethez (ortodox, római katolikus, episzkopális, evangélikus, református, pünkösdistá) tartozó észak-amerikai teológus, mielőtt a *Princetoni javaslatot* megfogalmazták volna. Nem a „bürokratikus ökumené” képviselői ők, hiszen az ökumenikus mozgalomnak éppen ettől a mai szekularizált, elpolitizálódott irányzatától határolódnak el. Számukra a konfesszióból, az evangéliumi hit megvallásából következik az egyház egységére tett javaslat.

Az aláírók közül többen a saját egyházukon belüli „hitvalló mozgalmak” tagjai is, akik szerint ma nem arra van szükség, hogy divatos világi áramlatok hatására a kereszténység kétezer éves tanítását revízió alá vegyék, hanem arra, hogy az ősi tanúságtétel ma is erőteljesen szólalhasson meg. Az egyház már meglévő, a Szentháromság Istenben kiteljesedett „eredeti egységére” hívják fel a figyelmet. Hitvallásukért a konfliktust is vállalják a korszellemmel sokszor megalkuvást kereső egyházi vezetőkkel.

Ez az alulról kezdeményezett, ám mégis „felülről kapott” erővel ható, „új ökumené” sajátos, eleven hang az Egyesült Államokban. Amíg a „régiközené” szervezeti jelleget öltött, és észrevétlenül politikai irányzatok fogságába esett, az „új”, hitvalló, teológiai ökumené viszont az ősegyház hitét szólaltatja meg, amint erre Thomas C. Oden 2003-ban megjelent könyvében rámutatott.

Jól illusztrálja Robert W. Jenson életpályája az amerikai teológiában jelentkező ortodoxiát és az úgynevezett evangéliumi katolicizmus irányzatot. Jenson Braatennel közösen alapította a Center for Catholic and Evangelical Theology (Katolikus és Evangéliumi Teológiai Központ) elnevezésű, helyhez nem kötött virtuális intézményt, amely évtizedek óta számos, ökumenikus alapokra építő konferenciát szervezett a hivatalos egyházi vezetők által – sokszor talán tendenciózusan – mellőzött témákban, és azok anyagát meg is jelentette.

Jenson (Jens, ahogy barátai nevezik) Luther-kutató, evangélikus, rendszeres teológusként tanított több amerikai felsőoktatási intézményben (Gettysburg Seminary, Pennsylvania; St. Olaf College, Minnesota), 1976-ban például Eric W. Gritsch-csel közösen publikált könyvet az evangélikus hitvallásokról, amely ma is az egyik legnépszerűbb tankönyv az amerikai evangélikus teológiákon. Ugyanakkor a Szentírás mindvégig központi helyet kap Jenson teológiájában: megkísérelte, hogy a Bibliát a „világ fogságából” visszahódítsa az egyház számára (BRAATEN–JENSON, 1996), s négy éven keresztül ő is aktív munkatársa volt a princetoni Center for Theological Inquiry (Teológiai Kutatóközpont) által szervezett, a Biblia olvasásának művészetét kidolgozó munkacsoportnak, akik kilenc tézisben summázták mondanivalójukat (DAVIS–HAYS 2003; magyarul lásd e kötet 3. fejezetét.)

Jenson érdeklődése ugyanakkor egyre tágult, s 1988-ban Jonathan Edwardsról (1703–1758), „Amerika teológusáról”, a 18. század nagy ébredési mozgalmanak kálvinista vezetőjéről írt könyvet, majd 1995-ben Braatennel a 20. század teológusairól egy szöveggyűjteményt adott ki, ám nevét talán leginkább az 1997-ben és 1999-ben megjelent kétkötetes rendszeres teológiája tette világszerte ismertté. 2000-ben Jenson teológiájáról a kortárs teológusok által összeállított kötet is napvilágot látott (GUNTON 2000).

Pályája kezdetén 1963-ban Robert W. Jenson Karl Barthról (1886–1968) írt könyvet, s noha nézetei az elmúlt évtizedekben szükségszerűen módosultak, a nagy svájci teológussal együtt töretlenül vallja, hogy a teológia az egyház tudománya, s nem a társadalom vagy a kultúra, hanem a hívők közössége: a *koinónia* vagy *communio* az a mátrix, amelyben élhet és fejlődhet a „teológiai egzisztencia” tegnap, ma és holnap; s a teológia sohasem lehet öncélú, hanem küldetését csak akkor tölti be, ha az ige hirdetését, a proklamációt szolgálja.

Jenson Jonathan Edwardsszal és Karl Barthtal együtt hangsúlyozza, hogy a világ megteremtésével Isten „kommunikálni” akarta önmagát, hogy a mindenható Szentháromság Isten közölje önmaga szépségét és dicsőségét e világgal; s hogy a bűneset következtében elbukott embert Jézus Krisztus kereszthalála árán és a Szentlélek életet adó munkája segítségével „visszaszeresse” a Szentháromság közösségébe.

Érdekes, hogy Jenson és barátja, a hosszú időn át Chicagóban rendszeres teológiát tanító Braaten a hatvanas évek elején még a vietnami háború ellen tiltakozó, radikális ifjú teológusként a *dialog* (sic!) című evangélikus lapot szerkesztették. Nagy váltás ehhez képest a kilencvenes évek elején létrehívott „Katolikus és evangéliumi teológiai központ”-juk, amely *Pro Ecclesia* címen a felekezetekre töredezett kereszténység eredendő egységéért ismét síkra szálló, immár ökumenikus folyóiratot indított el.

Az Egyesült Államokban több konferenciát is szerveztek a *Princetoni nyilatkozatról* az elmúlt években (BRAATEN–JENSON 2000). Az eredeti javaslat megszövegezésében önkéntes alapon részt vevő teológusok skálája az ortodoxoktól a pünkösdiekig terjedt.¹

Az észak-amerikai protestantizmuson belül a korábbi, a római katolicizmustól tudatosan tartózkodó magatartást egyre inkább a katolicizmus felé való nyitás kezdi felváltani, amely a 19. századi „Oxford-mozgalomhoz” (lásd e kötet korábbi tanulmányát) hasonlítható leginkább. Sokan ugyanis azt vélik felismerni, hogy a kereszténység eredeti, közösségi jellege ellenére egyre inkább a magánélet szférájába kénytelen visszaszorulni, s a protestáns egyházak vezetői ugyanakkor indokolatlan

¹ Bár az eredeti kiadványban a szerzők felekezeti megoszlását nem tüntették fel, a magyarországi olvasók számára ez mégis kívánatos. Bruce McCormacknak 2004-ben e sorok írójának adott személyes közlése alapján a szerzők az alábbi felekezethez tartoztak: William Abraham (metodista); Mark Achtemeier (presbiteriánus); Brian Daley (római katolikus); John H. Erickson (ortodox); Vigen Guroian (ortodox); George Lindbeck (evangélikus); Lois Malcolm (evangélikus); Bruce McCormack (presbiteriánus); R. R. Reno (episzkopális, 2005 óta római katolikus!); Michael Root (evangélikus); William G. Rusch (evangélikus); Geoffrey Whitwright (metodista); Susan K. Wood (római katolikus); Telford Work (pünkösdista); J. Robert Wright (episzkopális); David Yeago (evangélikus).

mértékben zsilipet nyitnak a divatos korszellem (*Zeitgeist*) kívánalmainak. Ez a jelen-ség számos komoly teológust készítetett arra, hogy otthagyja saját eredeti protestáns egyházát, és vagy az ortodox egyházhoz csatlakozzon – mint például a Luther-kutatás nagy tekintélye, Jaroslav Pelikan (1923–2006) –, vagy a római katolikushoz, mint az egykor evangélikus lelkészből katolikus pappá lett Richard John Neuhaus (1936–), az 1984-ben megjelent *A Naked Public Square – Religion and Democracy in America* (A lecsupasított köztér – Vallás és demokrácia Amerikában) című könyv szerzője és a *First Things* című, talán ma legnépszerűbbnek tartott teológiai lap szerkesztője.

Ugyancsak katolizált a híres patrisztika-kutató, Robert Louis Wilken, vagy a fiatalabb nemzedékből a német származású Reinard Hütter, aki a *Pro Ecclesia* legújabb felelős szerkesztője. Megrendítő az az interneten is olvasható nyílt levél („An Open Letter to Bishop Mark Hanson From Carl E. Braaten”), amelyet Braaten írt Mark Hansonnak, az ELCA (Evangelical Lutheran Church in America) és a Lutheránus Világszövetség elnökének arról, milyen nehéz számára saját egyházában megmaradni, amikor az egyházi vezetők a külvilág, a kultúra nyomásának engedve revízió alá veszik az egyház kétezzer éves hitét, az ősi keresztény tanítást, csupán azért, hogy a tetszetős és elfogadható világi és társadalmi érdekeknek felelhessenek meg.

Egy testben a kereszt által – Egy házban élnek-e a keresztények?

Robert W. Jenson a magyar kiadás előszavában többek között a következőket írta:

„A princetoni kezdeményezés modellje a francia katolikusok és protestánsok 1937-ben alapított nem hivatalos vitaköre, a *Groupe des Dombes* volt, amely elsőként vázolt fel számos olyan elképzelést és megfogalmazást, amelyek sikerre vitték a II. vatikáni zsinatot követő dialógusokat. Ebben a kontextusban sok mindent el lehet mondani, ami nem hangozhatna el egy olyan párbeszédben, amelyben a különböző egyházak által hivatalosan kiküldött képviselők vesznek részt. A *Princeton Project* tizenhat tagját nem egyházaik jelölték, és nem az volt a feladatuk, hogy egyházaik *nevében* beszéljenek, hanem inkább azt kellett megvitatniuk, hogy mint csoport mit mondhatnak az egyházaknak. [...]

A princetoni csoport tagjait úgy választották ki, hogy az ökumenizmus veteránjai, illetve az ökumenével nem régóta ismerkedő fiatalabb teológusok egyaránt képviselve legyenek. Három résztvevőről elmondhatjuk, hogy ők az ökumenikus mozgalom élő emlékezte, hozzájuk fordultunk, ha fel akartuk idézni, hogy milyen döntés született egy-egy adott alkalommal, vagy hogy ki is volt ennek meg ennek a csoportnak a legbefolyásosabb résztvevője; mások pedig az ökumené nyelvét is e beszélgetések során tanulták meg. A résztvevők az ökumené széles skáláját képviselték: a pünkösdistáktól kezdve egészen a keleti ortodoxokig.

[...] Ami a címet illeti: az »egy testben« kifejezés természetesen az újdélhi vízió páli hátterére utal. A »kereszt által« megfogalmazáshoz egyre erőteljesebben ragaszkodtak a résztvevők: ez azt a növekvő meggyőződésüket tükrözi, hogy a megszakadt eukarisztikus közösség helyreállítására tett konkrét lépések szenvedést vonnak maguk után: előfor-

dulhat, hogy olyan dolgok feladását kell elszenvedni az egyházaknak, amiket egyébként joggal tartanak nagy becsben. »Az egység munkálása penitenciális természetű. « A dokumentum utolsó részében néhány ilyen konkrét lépésre teszünk javaslatot. Csupán egyetlen példát kiemelve: nevezzenek ki az egyházak, illetve gyülekezetek olyan szolgáltatókat, akik más egyebek között vállalják, hogy egy ideig olyan egyházak közösségeiben élnek és dicsőítik Istent, amelyekkel saját gyülekezetük nincsen közösségben, és ezt vállalják akkor is, ha ez az adott időben a szentségekről való lemondást jelenti számukra.

Végezetül, mit vár ettől a projekttől és az azt kísérő dokumentumtól a *Center for Catholic and Evangelical Theology*? Jőmagam úgy gondolom, hogy e javaslat vizekre vetett kenyér. Bárcsak terjedne minél szélesebb körben az egyházban, honnan is tudhatjuk, kinek a kezébe kerül, és ki olvassa el. [...] Vagy hogy milyen hatást tesz rá, miután elolvasta? A Lélek útjai kiszámíthatatlanok.”

De mi is a helyzet Magyarországon? Erre a kérdésre ad választ az *Egy házban élnek-e a keresztények?* (FABINY 2007) című kiadvány, amelynek összeállításához ezzel a kérdéssel kerestünk fel különböző felekezetekhez tartozó hazai testvéreket. A kiküldött megszólító levélre sok értékes válasz érkezett.

2007. október 4-én a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának székházában konferenciát szerveztünk a *Princetoni javaslat* szövegéről az *Egy házban élnek-e a keresztények?* szerzőivel: Bogárdi Szabó István, Imrényi Tibor, Ittész János, Jakab Attila, Kocziszky Éva, Kránitz Mihály, Nagypál Szabolcs, Pásztor János, Rozs-Nagy Szilvia, Szebik Imre, Szirtes András, Szuhánszky T. Gábor, Szűcs Ferenc, Vankó Zsuzsa, Véghelyi Antal, Zamfir Korina. Ketten, Pásztor János (1925–2007) és Szirtes András (1967–2007) sajnos nem érthették meg a könyv megjelenését.

Az egyes hozzászólások között egymás énekeiből tanultunk, s ilyen módon is áldottá válhatott az egyik résztvevő püspök által „egyháztörténeti jelentőségűnek” nevezett páratlan alkalom. Robert W. Jenson kérésünkre írt bevezetőjének zárószavaira utalva elmondhatjuk: lám, „a vizekre vetett kenyér” eljutott a Duna partjaihoz is. A többi már tényleg a Lélek munkája.

Bibliográfia

- BRAATEN, Carl E. – JENSON, Robert W. (szerk.): *A Map of Twentieth Century Theology. Readings from Karl Barth to Radical Pluralism*. Fortress Press, Minneapolis, 1995.
- BRAATEN, Carl E. – JENSON, Robert W. (szerk.): *Church Unity and the Papal Office. An Ecumenical Dialogue on Paul II's Encyclical Ut Unum Sint*. Eerdmans, Grand Rapids, 1995.
- BRAATEN, Carl E. – JENSON, Robert W. (szerk.): *Either/Or. The Gospel or Neopaganism*. Eerdmans, Grand Rapids, 1995.
- BRAATEN, Carl E. – JENSON, Robert W. (szerk.): *In One Body Through the Cross. The Princeton Proposal for Christian Unity*. Eerdmans, Grand Rapids, 2003. Magyarul: *Egy testben a kereszt által. Princetoni javaslat a keresztények egységére*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 2005. /Hermeneutikai Füzetek 28./

- BRAATEN, Carl E. – JENSON, Robert W. (szerk.): *Jews and Christians. People of God*. Eerdmans, Grand Rapids, 2003.
- BRAATEN, Carl E. – JENSON, Robert W. (szerk.): *Marks of the Body of Christ*. Eerdmans, Grand Rapids, 1999.
- BRAATEN, Carl E. – JENSON, Robert W. (szerk.): *Reclaiming the Bible for the Church*. Eerdmans, Grand Rapids, 1996.
- BRAATEN, Carl E. – JENSON, Robert W. (szerk.): *Sin, Death and the Devil*. Eerdmans, Grand Rapids, 2000.
- BRAATEN, Carl E. – JENSON, Robert W. (szerk.): *The Catholicity of the Reformation*. Eerdmans, Grand Rapids, 1996.
- BRAATEN, Carl E. – JENSON, Robert W. (szerk.): *The Ecumenical Future. Background Papers for „In One Body through the Cross: The Princeton Proposal for Christian Unity”*. Eerdmans, Grand Rapids, 2004.
- BRAATEN, Carl E. – JENSON, Robert W. (szerk.): *The Last Things. Biblical and Theological Perspectives on Eschatology*. Eerdmans, Grand Rapids, 2002.
- BRAATEN, Carl E. – JENSON, Robert W. (szerk.): *The Strange New Word of the Gospel. Re-Evangelizing in the Postmodern World*. Eerdmans, Grand Rapids, 2002.
- BRAATEN, Carl E. – JENSON, Robert W. (szerk.): *Union with Christ. The New Finnish Interpretation of Luther*. Eerdmans, Grand Rapids, 1998.
- DAVIS, E. F. – HAYS, R. B. (szerk.): *The Art of Reading Scripture*. Eerdmans, Grand Rapids, 2003. (Magyarul lásd e kötet 3. fejezetében.)
- EBELING, Gerhard: *Luther. Bevezetés a reformátor gondolkodásába*. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1997. /Magyar Luther Könyvek 6./
- FABINY Tibor: Az Oxford-mozgalom. *Vigilia*, 2002/6. 414–422. o. (A cikk az interneten is hozzáférhető: <http://www.vigilia.hu/archiv.html>)
- FABINY Tibor: Church Paradigm versus Scripture Paradigm in the Debate of Sir Thomas More and William Tyndale. In: A. Höfele – S. Laqué – E. Ruge – G. Schmidt (szerk.): *Representing Religious Pluralization in Early Modern Europe*. Lit-Verlag, Münster, 2007. 15–43. o. /Pluralisierung & Autorität 12./
- FABINY Tibor (szerk.): *Egy házban élnek-e a keresztények? Magyar reflexiók a Princetoni javaslatra*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 2007. /Hermeneutikai Füzetek 30./
- FRYE, Northrop: *A Biblia igézetében*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1995. /Hermeneutikai Füzetek 4./
- GRITSCH, E. W. – JENSON, R. W.: *Lutheranism. The Theological Movement and Its Confessional Writings*. Fortress Press, Philadelphia, 1976.
- GUNTON, Colin E. (szerk.): *Trinity, Time and Church. A Response to the Theology of Robert W. Jenson*. Eerdmans, Grand Rapids, 2000.
- JENSON, Robert W.: *Alpha and Omega. A Study in the Theology of Karl Barth*. Thomas Nelson, New York, 1963.
- JENSON, Robert W.: *America's Theologian. A Recommendation of Jonathan Edwards*. Oxford University Press, Oxford – New York, 1988.
- JENSON, Robert W.: *Systematic Theology*. Vol. 1–2. Oxford University Press, 1997, 1999.
- ODEN, Thomas C.: *The Rebirth of Orthodoxy. Signs of New Life in Christianity*. Harper, San Francisco, 2003.

5

SZÓ - SZELLEM - KULTÚRA

HAMVAS BÉLA ÉS A SZÓLÍTÓ SZAVAK

Hamvas Béláról aligha lehet konvencionális keretek között szabályos tanulmányt írni. Ezért szabálytalanul és szokatlanul kezdem: személyesen. Azzal a reménnyel, hogy egy ilyen vallomás többet elárulhat a műről, mint a befogadóról. A *Scientia sacrá*t akkor olvastam először – természetesen még kéziratban –, amikor az utolsó évet jártam az egyetemen. Az idő tájt szellemileg és egzisztenciálisan is elég nagy bizonytalanságban, vákuumban éltem. Lassan már kezdtem kinőni a modern-liberális-tudománytisztelő-kritikai korszakomat, de egy prekritikus első naivitáshoz való visszatéréshez nem éreztem különösebb indíttatást. A múltunkon legfeljebb túlléphetünk, annak militáns elutasítása nekem akkor is és most is értelmetlennek és tisztességtelennek tűnt. Hamvast váratlanul kaptam, mindenfajta „bevezető” vagy „háttérinformáció” nélkül. Egy akkoriban jó barátom fejezetenként ajándékozott meg velem, én pedig mohón fogyasztottam. Egyáltalán nem bosszantott a sok idegen kifejezés és a rengeteg név. Nem hozott zavarba, nem okozott gátlást, nem alázott meg a hatalmas műveltség és tudásanyag. Még arra sem készítetett, hogy információim hiányosságát kézikönyvekből gyorsan, pironkodva pótoljam. Hagytam, hogy a telibe talált gondolatok, a felvillanó és a sokkoló igazságok átjárjanak. Igazából a tudatomig sohasem préseltem fel őket, csupán azért, hogy vitatkozzam róluk. Megértettem és elfogadtam: a szellem nem vitatkozik, nem érvel, hanem kinyilatkoztat. Napjaink tudományra és kritikára hangolt elméje számára aligha van valami irritálóbb, mint ez a kijelentés. Pedig hallgatni tudni kell, s nem kis lelki bátorságra és alázatra van szükség azt bevallani, hogy a „hangra” mindnyájan szomjazunk. Aki megtanult hallgatni, azt tanítványnak hívják, s aki beszél, azt mesternek. De nevezhetjük *brahmánnak* is.

A *Scientia sacrá* olvasása közben fokozatosan tisztulni kezdett az értelmem, s a látásom erősödött. Gyorsan szertefoszlott mindaz, ami hamisság, illúzió, káprázat vagy salak volt bennem. Mindez a legtermészetesebb úton történt, hiszen minden új megértés és felfedezés olyannak tűnt, mintha már régóta ismertem volna: „igen, ez így van, másképpen nem is lehet”. Hamvas után jobban értettem a világot, a történelmet és Shakespeare-t is. Úgy éreztem, helyre kerültem, normális lettem,

most már akárhova vetődöm odakint, biztos és stabil vagyok idebent. Hamvas szemléletet adott. Ezentúl már nem annak fogok örülni, ami érdekes, hanem azt fogom kutatni, ami lényeges. Voltaképpen az nem is fontos, hogy Hamvas éppen miről ír, még kevésbé az, hogy ki volt ő és hogyan élt: a művében önmagáról írt, önmaga pedig a művét élte. Felesége, szellemiekben is méltó társa ezt az élet és az életmű egységének nevezte.

Hamvasról aligha lehet szaktudósként szólni, nem csak azért, mert Hamvas átfog minden szakot, és leperget magáról minden tudományt. Hamvas-szakértővé sem tudnék sohasem válni, nem lehet őt semleges tudósként birtokolni. Vagy ellenségek leszünk, vagy jó barátok. Vagy elzárkózunk, vagy kinyílunk, és megyünk a hang után. Vagy továbbra is mi ítélkezünk, vagy elfogadjuk önmagunk felett az ítéletet. *Tertium non datur*. Mint az egyik recenzens is írta: tudomány vagy kinyilatkoztatás. Hamvas az utóbbit választotta. A tudomány, a tehetség az, ami az ember hatalmában van, a szellem, a kinyilatkoztatás az, aminek hatalmában az ember van. Az ember akkor válik szellemivé, ha egy nála magasabb és tisztább erő által érintett lesz. A *Scientia sacra* ezt „beavatásnak” nevezi. A szellem, az érintett lény már nem Hamvas személyét figyeli, hanem a hang irányába halad. Még csak nem is a kimondott szót kell méricskélni, hanem a szót tetterre kell váltani. A Hamvas által választott műfaj, az esszé kísérletet jelent, tehát maga is tett, ezért Hamvast megpróbáltam én is tetterre váltani. Hatása öntudatlanul is erősen dolgozhatott bennem; nélküle aligha fedeztem volna fel magamnak az emblematikát vagy a reneszánsz ikonográfiát – pedig Hamvas ezekről egy szót sem írt –, s nélküle ma minden bizonyosan másképpen tanítanám Shakespeare-t.

Ezek után már fölöslegesnek is tűnhet megemlíteni, hogy Hamvas Béla 1897-ben született Eperjesen, evangélikus papi családban. Gyermekéveit és ifjúságát Pozsonyban töltötte, az érettségi után rövid ideig frontszolgálatot teljesített. 1919-ben a családot kiutasították Pozsonyból, Budapestre költöztek. A Pázmány Péter Tudományegyetemen lett magyar–német szakos hallgató, majd újságíró a *Budapesti Hírlap*nál és a *Szózat*nál. A zsurnalizmus pszeudokultúrájából hamarosan kiábrándult; 1927–1948 között könyvtárosként dolgozott a Fővárosi Könyvtárban. Közben írt és publikált. 1930 és 1948 között mintegy kétszázötven írása jelent meg. Az ostrom alatt otthonukat bombatalálat érte, könyvtára, jegyzetei, összes kézírata elpusztult. A háború után munkássága újra megélnéül: sorozatot szerkesztett. 1948-ban azonban támadások érték (főleg Lukács György részéről), s a következő évben kényszernyugdíjazták. Az ötvenes és a hatvanas években földműves, raktáros, segédmunkás és gondnok volt. Négy évvel a második nyugdíjaztatása után, 1968 novemberében halt meg. Életében önként lemondott a világ látható elismeréséről, otthonában mégis ismert költők, festők és tudósok adták egymásnak a kilincset. Életművét felesége, Kemény Katalin – aki maga is kiváló szépiró – három részre osztotta: az első a „hyperioni” korszak, amely nevét az 1936-os *Magyar Hyperion*ról nyerte. Írásait ez idő tájt a görög szellemség ihlette, ekkor alakította meg Kerényi

Károllyal együtt a Sziget-kört. Második korszakának kulcsszava a „hagyomány”, amelynek nyitóműve az 1943–1944-ben írt nagyesszé, a *Scientia sacra*, *Az őskori emberiség szellemi hagyománya*. A harmadik korszak a háromkötetes *Patmoszról* kapta a nevét, amelyet Hamvas 1959 és 1966 között írt.

A negyedszázados hallgatást 1983-ban a *Gondolkodó magyarok* sorozat kis füzeté törte meg: *A világválság*, amely három, a harmincas években írt esszéjét tartalmazta. Nyugaton 1984-ben megjelent *Az öt géniusz* és a *Száz könyv* az Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem gondozásában. A nyolcvanas évektől kezdve aztán idehaza is folyamatosan jelentetik meg műveit, így kétkötetes nagyregényét, a *Karnevált* (1985); *Szellem és egzisztencia* címen publikálják az egykor pécsi folyóiratokban megjelent írásait (Pannónia könyvek, 1987), majd napvilágot látnak az évtizedekig kéziratban porosodó kiváló esszéi: a *Silentium*, a *Titkos jegyzőkönyv*, az *Unicornis* (Vigilia könyvek, 1987). Egy újabb válogatás *Hamvas Béla harminchárom esszéje* címen jelenik meg a *Tartóshullám* sorozatban (Bölcsész Index, 1987). A Hermész-könyvek sorozatban ismét hozzáférhetővé lesz az 1943-ban publikált – életében egyetlen kiadott – kötete, *A láthatatlan történet* (Akadémiai Kiadó, 1988), s a *Scientia sacra* után itthon is kiadják *Az öt géniuszt* egy kötetben *A bor filozófiájával* (Életünk könyvek, 1988). Újra megjelenik a feleségével írt 1947-es könyve, a *Forradalom a művészetben* (Pannónia könyvek, 1989). Egyre több hiteles írás jelenik meg az életműről, elsősorban feleségétől, Kemény Katalintól, valamint Dúl Antaltól. A Hamvas-életmű reneszánszában különösen nagy szerepet játszik az *Életünk* című folyóirat – főleg az 1987/9. szám –, továbbá a szegedi egyetemen megjelenő *Harmadkor*, és végül, de nem utolsósorban a *Vigilia*.

A Magvető Kiadó a *Scientia sacra* első részét 1988-ban jelentette meg. Tanulmányunkban erről a kiadásról szólunk. Az utószót Török Endre írta a tőle megszokott tömörséggel és ihletettséggel. A *Scientia sacra II.*-t Hamvas eredetileg tizenkét könyvre tervezte, de végleges megfogalmazásában abból csak négy könyv készült el. A megjelent kötet azonban önmagában is teljes, tökéletes alkotás. Komponáltsága – felesége megfogalmazásában – leginkább szimfóniához hasonlítható. A vezérmotívumok újra és újra, szinte makacsul előjönnek, de az ismétlődést nem érezzük zavarónak, mert a gondolat, az eszme mindig más környezetben, más összefüggésben, más megvilágításban bukkan fel. A *Scientia sacra* a hatos szám szerkesztésére épül: hat könyv, hat fejezet, hat passzus: összesen tehát hat a köbön, azaz kétszázötvenhat passzus. A könyvek így következnek egymás után: *A hagyomány*, *Az archaikus ember*, *Kultusz és kultúra*, *A beavatás*, *Az analógia*, *A király és a nép*.

Minden olyan szó, amelynek nincsen megszólító ereje, fölösleges, sőt talán kártekonny is. A szólító szó viszont megnyitja az egyébként születésénél és természeténél fogva zárt embert. Hamvas életművét, különösen a *Scientia sacrát* végeredményben a szólító szavak grammatikájának tekinthetjük. Ezek közül veszünk számba néhányat, látásunk szerint a fontosabbakat, amelyek a következők: válság, hagyomány, éberség, analógia, valódiság és közösség. Tárgyalásuk közben szükségszerűen más, lényeges hamvasi kulcsszavakat is felidézünk, s elkerülhetetlenül figyelembe kell

vennünk a *Scientia sacra* előtti írásokat, utalnunk kell a később megjelent művekre is, hiszen nemcsak a *Scientia sacra*, hanem az egész életmű egy hatalmas szimfónia.

Életművének első, lényeges szólító szavát, a „válságot” a harmincas évek közepén megjelent írásaiban, *A modern apokalipszisben* (1935), a *Krízis és katarzisban* (1936) és *A világválságban* (1937) fejt ki. Az Európa-szerte általános válságérzést éppen a történelmi tapasztalat, az első világháború katasztrófája idézte elő. Hamvas, kiábrándulva egykori lelkesedéséből, mohón olvassa a „prófétikus krizeológia” nagy alakjait, Nietzschét és Kierkegaard-t, s különösképpen az utóbbi olvasása közben kezdi el szenvedélyesen kutatni a válság okát.

„Elkezdtém keresni a sötét pontot. A próton pseudos-t, vagyis az első hazugságot. [...] Visszafelé haladtam a múlt század közepétől a francia forradalomig, a felvilágosodásig, a racionalizmusig, a humanizmusig, a középkoron át a görögökig, a héberekig, az egyiptomiakig, a primitívekig. A válságot mindenütt megtaláltam, de minden válság mélyebbre mutatott.”

Az az ember, véli Hamvas, aki úgy él, mintha nem volna krízis, „lótuszevő”, mert nem vesz tudomást az időről, s öncsalóként maszkot hord. Ezzel szemben az ideális európai ember nyitott az idő irányába, ráeszmél a krízis szituációjára. A krízistudatban élő ember érzékeli a megoldhatatlanságot, a krízis „sokfejűségét” nemzeti, nemzetközi, gazdasági és kulturális téren; látja, hogy a krízist nem konzerválni kell, hanem a lefolyását siettetni. Az eszmélés segíti abban, hogy felismerje, hogy a különböző területeken jelentkező krízisek egy közös pontból fakadnak: transzcendens, metafizikai eredetűek. Ráeszmél arra is, hogy krízis mindig is létezett, csak éppen az ember kifinomult technikával rejtőzött előle. A válság tehát az ember határhelyzetének a felismerése, az eszkaton immanenciája. Az eszmélés, a kritika, a lázadás vezeti el az embert annak felismerésére, hogy ha a krízis metafizikai jellegű, akkor a megoldás is csak „felülről” jöhet. Csakis a krízissel való szembenézésből, annak vállalásából születhet meg a katarzis. A krízist csak az tudja megoldani, aki túl van a krízisen, aki maga is megélte a tisztító katarzist. A krízisben élő ember szava nem lehet autentikus: „Akinék a világhelyzete negatív, annak ítélete, amit kimond, ha pozitív is, negatívát jelent.” A krízisben élő ember csak az őszinte vallomásig mehet el, egyedül a katarzist átélt ember juthat el az igazságig, csak ő mondhat ítéletet.

A válságból kivezető utat Hamvas a „hagyományban” találja meg. Erre a felismerésre épül korszaknyitó műve, a *Scientia sacra*. A hagyományról tanítanak a szent könyvek, ezek tudósítanak az embernek a létben elfoglalt eredeti helyéről.

A hagyomány az ember és a transzcendens világ közt levő kapcsolat folytonosságának fenntartása, az ember isteni eredetének tudata és istenhasonlóságának mint az emberi sors egyetlen feladatának megőrzése.

Ezt az eredeti helyet Hamvas „alapállásnak” nevezi René Guénon *état primordialja* után. A hagyomány az aranykorról tudósít, amelyet kb. i. e. 600 körül felváltott a

történeti vagy apokaliptikus kor. Az aranykorra az archaikus tudás jellemző: a világ-érzés itt felülről indul, s vallásos, természetfölötti, univerzális és kozmikus jellege van; a történeti korban a világérzés alulról indul, s materialisztikus, humanisztikus és empirikus jellegű. A hagyomány azt tanítja, hogy a dolgok nem kívül kezdődnek, hanem belül; nem alul, hanem felül; nem a láthatóban, hanem a láthatatlanban. Az archaikus gondolkodásban a bölcsesség még nem fokozódott le tudománnyá, a költészet filológiává, a művészet virtuóz mutatvánnyá, az emberiség tömeggé; az ég nem vált földivé, s a szakrális még nem szomorodott szociálissá. A hagyomány alapja a kinyilatkoztatás, s a kinyilatkoztatás nem más, mint a hiteles életről szóló tanítás. Mindegyik hagyomány tud az ontológiai tragédiáról: a hindu hagyomány ezt az értelem megzavarodásából (*turba*), a görög hagyomány a test korrupciójából, a héber hagyomány pedig a morális engedetlenségből eredezteti. A hagyomány az aranykor teljességéről, a lét nyíltságáról tanít; ekkor még nem volt akadály ég és föld között, Isten és ember között. Az apokaliptikus vagy történeti lét lefokozott vagy tört lét, s ezt Hamvas életnek nevezi. Az élet minden irányban zárt, az ember kivette sorsának irányítását Isten kezéből, s azt önmagára bízta. Ezért az ember ítélet alatt áll; az apokalipszis jelentése: ítéletszerű kinyilatkoztatás.

A harmadik szólító szó: „éberség”. A hindu hagyomány a *vidya* (tudás) szóból származtatja a Védát, s a latin *videre* szó is rokon ezzel: nézést és látást jelent. A szó voltaképpen értelme: éberség, s ez Hamvasnál „metafizikai érzékenységet” jelent. A legtöbb ember vak, kába, és végigalussza az életét. Az éberség minden látás és tudás feltétele. A *buddha* szó maga is felébredtet jelent. A lefokozott lét, az élet sem más, mint kába álmosság, tompaság, metafizikai érzéketlenség. Az éberség azzal kezdődik, hogy az ember felismeri, hogy az érzéki világ csak káprázat és varázslat (*maya*), majd az ébredő ember észreveszi, hogy a világban egy nem változtatható azonosság van. Aki felébred, az fokozatosan kiszabadul az Énből, és univerzális lényvé válik. Nem a tudás, hanem az éberség vezet el az *atman*hoz, az univerzális lélekben való feloldódáshoz.

A negyedik szó: „analógia”. Amíg a történeti ember ellentétekben, „tükrönkonstrukciókban” gondolkodik, addig az archaikus ember analógiákban. Ennek lényege: „ami lent van, az ugyanaz, mint ami fent van”, vagyis a világ jelenségei között azonosság van, de az azonosságban különbözőség is észlelhető. Az analógialátás az azonosságokra és a különbözőségekre való érzékenység. Az archaikus ember érzékeli a természet változása és a saját élete közötti hasonlóságot. Az analogikus gondolkodás képekben való látást is jelent. Amit Hamvas az azonosságról és a képnyelv elsődlegességéről ír, rendkívül hasonlít ahhoz, amit majd néhány évtized múlva Northrop Frye fejt ki *The Great Code* (Kettős tükrör) című művében. Mint arra már korábban is utaltunk, Frye a nyelvnek a konkrétól az absztraktig történő fejlődésében három fázist különböztet meg: a hieroglifikus-metaforikus, a hieratikus-metonimikus és a deskriptív-populáris fázisokat. Hamvas az ősnyelv, az ideanyelv, a szimbólumnyelv, a mítosznyelv, a költői nyelv, a köznyelv és az absztrakt nyelv fázisait különbözteti

meg. Az ősnyelv a kinyilatkoztatás nyelve, s ez arról ismerhető fel, hogy a szavakat eredeti jelentésükben, eredeti teremtő feszültségükben mondja ki. A szimbólumnyelv „elrejt azt, amit kimond, és kimondja azt, amit elrejt”. (Mennyire hasonlóan fogalmaz egy-két évtizeddel később a francia filozófus, Paul Ricoeur!) A költői nyelv a köznyelv intenzív foka, a fogalmi nyelv szavai pedig már nem a valóságra, hanem a mesterségesen szerkesztett észvilágra vonatkoznak. Frye ezt majd úgy fogalmazza: már nem a szavak adnak életet a dolgoknak, hanem a dolgok a szavaknak.

Az ötödik szólító szó: „valódiság”. Hamvas sokszor ír arról, hogy valódivá, igazivá, hitelessé kell válnunk. Később ezt az állapotot egyszerűen csak „normalitásnak” nevezi. A valódiság ellentéte a káprázat, a csillogás és a bűbáj. A nőben ez a valódiság: Sophia. Sophia az első valódi nő, az isteni lény, a Bölcsesség, akiben a szeretet önmagát megismeri. Sophia az Égi Asszony, a valódi szépség. Ellentéte Éva, a földi nő, a bűbáj, akinek egyetlen célja van: csábítani. Amíg Sophia szépsége bölcsességet és szeretetet ébreszt, addig Éva elkábít, becsap. Ő az anyagias lény, aki öltözködik, festi magát. Ő a káprázat, a varázslat, a látszat, a maszk, a világ. Sophia szépsége azonban az Istenhez való hasonlatosság. Mit is jelent valódinak lenni? – kérdezi Hamvas később a *Silentiumban*. A válasz:

„[E]ffektív módon létezni. A szavakat beváltani. A mindennapi kötelességet megtenni. [...] Nem nagy szájjal beszélni róla és hirdetni és írni róla és szónokolni. Ez svihákság. [...] Valódinak kell lenni. Lételemet az utolsó fillérig be kell váltani. S mivel az egyetlen valóság Isten, hozzá hasonlónak kell válnom.”

Az *Unicornisban* pedig így ír: „Irtózom attól, hogy bölcs vagy hős vagy szent leszek. Magasabb igényem van. Normális ember kívánok lenni.” „A nagy ember titka nem az, hogy őriült, ellenkezőleg, az, hogy egészséges. Nem az, hogy ő a kivétel, hanem az, hogy ő az egyetemes, a normális. A kivétel a többi. Az őriült az, aki nem olyan, mint ő.”

A hatodik szó: „közösség”. A barátságról szóló egyik korábbi esszéjében írja Hamvas, hogy a közösség ősszava: *Philia*. A *láthatatlan történet* utolsó esszéje pedig az igazi közösségről szól. Közösség egyes-egyedül csakis abban a létben van, amelyet az ember számára az áldozat megnyit: az emberfölöttiben. Minden ember közös léte nem az anyagban, a szellemben, a vallásban, a morálban van, hanem Istenben. Ez a közösség az igazi. Ez a közösség az egyedüli. Ez a közösség.

A *Scientia sacra* is az archaikus közösségről szóló elmélkedéssel zárul. Az archaikus közösséget a hierarchia jellemezte. Három köre: a szakrális, a kulturális és a gazdasági. Az archaikus közösség embere az istenek útján halad, életének célja az éberség; a történeti közösségekben élő ember az ősök útján halad, s életének célja a boldogság. Az előbbi az *autorité spirituelle*, az „uralom”, az utóbbi viszont a *pouvoir temporel*, a „hatalom” jegyében él. A hatalom igazi arca a machiavellizmusban és a totális ideológiákban nyilvánul meg. A hatalom önmagában gonosz.

Az aranykorban az uralmat a nem cselekvés embere, a szellemi ember, a *brahman*

gyakorolta. Ő a szent tudás, a *scientia sacra* őre. Az ezüstkorbán felülkerekedett a második kaszt, a *kshatriya*. Ő a lovagi ember, a hős, a katona, az *ars regia*, a kormányzás művészetének végrehajtója. Benne már nem az öreg bölcs, hanem a fiatal erő lesz az ideál. A rézkorbán a *raishya*, a gazdasági kaszt, a kereskedő dominál. A cél ekkor csupán a termékenység és a jólét. Az ember elanyagiasodik, de még a *dharma*, a törvény jegyében él. A vaskorbán, amikor a *shudra*, a szolga veszi át a hatalmat, mindez már nem érvényes.

Napjainkban, úgy tűnik, egy mélypontból felfelé tartunk. Miről is beszélnek odakint? Igazság, jogállamiság? Katonák, politikusok és államférfiak, az *ars regia*nak a vaskor által elsöpört hősei szemünk előtt szédítő gyorsasággal születnek újjá. A közösség a *kshatriya*-korszak, a lovagkultusz reneszánszát igényli. Tisztuló folyamat ez, de igazában még nem tiszta. Az irány jó, de a cél még nem elég. A lovag a mozgás hőse, a szellem, a *brahman* azonban mozdulatlan. Ereje, méltósága statikusságában van. A szellem nem mozog, hanem csak mozgat. A lovag utolér minket, eljut hozzánk, és udvarol nekünk. A szellem nem udvarol, hanem csak néz és vár. Nekünk kell eljutnunk hozzá. Nekünk kell irányt változtatnunk, nekünk kell fordulnunk. Átfordulásra van szükségünk, amit úgy neveznek: *metanoia*. „A politikus (történeti) egzisztencia minden esetben valamely történeti szenvedély hatása alatt áll. [...] A brahmani lét a történetre merőlegesen áll.”

Bibliográfia (1988-ig)

- HAMVAS Béla: *A világválság*. Magvető, Budapest, 1983.
 HAMVAS Béla: Korszenvédelem utólagos igazolása. *Vigilia*, 1984/4. 277–279. o.
 HAMVAS Béla: *Az öt géniusz*. Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, Bern, 1985.
 HAMVAS Béla: *Silentium. Titkos jegyzőkönyv. Unikornis*. Vigilia, Budapest, 1987.
 HAMVAS Béla: *Szellem és egzisztencia*. Baranya Megyei Könyvtár, Pécs, 1987.
Hamvas Béla 33 esszéje. Bölcsész index, Budapest, 1987.
 HAMVAS Béla: *Scientia sacra. Az őskori emberiség szellemi hagyományai*. Magvető, Budapest, 1988.

NORTHROP FRYE ÉS A SZAVAK RENDJE

A huszadik századi angolszász irodalomtudomány egyik legnagyobb formátumú és vitathatatlanul legegységibb alakja volt a kanadai Northrop Frye (1912–1991). Québecben született idős szülők késői gyermekeként 1912 júliusában. Anyai nagyapja metodista prédikátor, apja viszont korán tönkrement üzleti vállalkozó. Életrajz-írójától tudjuk, hogy Frye már kisgyerek korától falja a könyveket, s négyévesen úgy szorítja magához Bunyan művét, *A zarándok útját*, mint más kisgyermek a *Micimackót*. Kamaszkorában Bernard Shaw a kedvence, s osztálytársai már ekkor „professzornak” nevezik. Tizenhét éves korában, 1929-ben utazik először Torontóba egy országos gépíróversenyre, ahol második helyezést ér el. Beiratkozik a metodista háttérű Victoria College-ba, ahol angol irodalmat tanul. A szomszédos Emmanuel College-ban viszont teológiai stúdiumokat folytat. 1936-ban a Kanadai Egyesült Egyház (United Church of Canada) lelkésszé avatja. Ugyanebben az évben azonban úgy dönt, hogy inkább az irodalmi pályán indul el, s a kanadai Királyi Társaság ösztöndíjával Oxfordban tanul. Ekkoriban mélyül el régóta kedvelt költője, William Blake próféciaiban. Hazatér Kanadába, s 1939-től a Victoria College professzora, több éven keresztül principálisa, s egészen a haláláig „kancellárja”. A hatvanas évektől kezdve számos rangos amerikai egyetem kínál neki kényelmes professzori állást, de ő minden alkalommal a maradás mellett dönt. „Provinciálisnak kell lennünk, hogy univerzálisak lehessünk” – hangoztatta több alkalommal.

Northrop Frye neve már szétválaszthatatlanul összeforrt az úgynevezett mítoszkritikai vagy archetipikus kritikai irányzattal. Századunkban a mítosznak az emberi gondolkodásban betöltött szerepét több tudományág is hangsúlyozza. Míg a tizenkilencedik században a mítosz legfeljebb vallástörténeti fogalomként szerepelt, a vallások primitív szakaszát jelölte, addig a 20. század első felében a mitikus gondolkodásmód jelentőségének előtérbe kerülését több területen is észlelhetjük. Az antropológiában Frazer, a pszichológiában Freud és Jung, a vallástörténetben Kerényi, az irodalomban – többek között – Proust, Joyce és Kafka, a filozófiában pedig Cassirer neve fémjelzi azt a gondolkodástörténeti fordulatot, amely a mítoszt immáron nem „a nyelv betegségének”, hanem az emberi nyelv és gondolkodás nél-

különbözhetetlen funkciójának tekinti, ami a gondolkodó és fogékony ember számára a valóság feltárásának eszközeként kínálkozik. A mítosz nem az igazság helyett, hanem annak kifejezéséként jelenik meg. Frye megfogalmazásában a mítosz az emberi vágyak, az emberi érdekeltség nyelve.

A mítoszkritikai irányzat sokat köszönhet a harmincas években kialakult s az angolszász irodalomtudományban két évtizedig (1930–1950) domináló, ma is sokat dicsért és vitatott *New Criticism* meglátásainak. Ez a műalkotások nyelvviségét, organikus képvilágát hangsúlyozó, lényegében történelemellenes megközelítést zászlajára tűző termékeny irányzat Frye-ra is hatást gyakorolt, de Frye kitágítja a – szerinte tévesen – csak a műértékelésre szorítkozó, sokszor impresszionisztikus elemzéseket. Frye az irodalomkritika tudományos műveléséért száll síkra, s ezért az értékelést mint az irodalom tapasztalását nem az irodalomtudomány, hanem az ízléstörténet feladatának tekinti. Az irodalomkritikát azért lehet tudományos alapon művelni, mert reflexió; úgy viszonyul a művészethez, mint a filozófia a bölcsességhez, a történelem a tethez, a teológia a vallási tapasztalathoz. Frye az általa felfedezett és kitaposott „kritikai ösvényt” két „szélsőség” felé húzó szemlélet között találta meg: az egyik az irodalomtól centrifugálisan kifelé húzó determinista felfogás, amely egy külső, az irodalom természetétől idegen szempont függvényeként kezeli az irodalmat (pszichologizmus, szociologizmus). A másik viszont csak a centripetálisan befelé húzó szemlélet, mint például az új kriticismus, amely nem választja el az irodalomról szóló tudást az irodalom közvetlen tapasztalásától. E két „tévedés” között húzódik meg a járható és járandó kritikai ösvény.

Ahhoz, hogy az irodalomkritikát valóban tudományos alapon tudjuk művelni, olyan központi elvet kell találnunk, amely köré szerveződhet az irodalomról szóló tudás. Ilyen például a biológiában az evolúció gondolata. Frye ezt a princípiumot az irodalomtudományban az archetípus kategóriájában véli megtalálni, s számára ez a fogalom segítheti elő az irodalom tudományos koherenciáját. Az archetípus fogalmát Jungtól kölcsönzi, de a pszichológiából áthelyezi az irodalomtudomány perspektívájába. Az archetipikus kritika fogalmát éppen a Jungról szóló esszéjében fogalmazza meg tömören és frappánsan: „Az archetipikus kritika olyan kritikai eljárás, amely a művet nem a természet, hanem más művek utánzásaként fogja fel.”

Ahhoz, hogy egy festmény kompozícióját megfelelő módon szemléljük, bizonyos távolságból kell megítélnünk, s ezt az eljárást Frye az irodalomban is megfelelőnek találja. Először magát a művet tanulmányozzuk, majd induktív módon „egy lépéssel hátrébb” a műben előforduló, visszatérő képeket, szerkezeteket szemléljük, még egy lépéssel hátrébb magát a műfajt, a konvenciókat vesszük figyelembe. Tovább távolodva érkezünk el olyan „irodalom előtti” kategóriákhoz, mint a mítosz, a rítus és a folklór. Ezekben a kategóriákban már az irodalmi műfaj vagy típus archetípusával találkozunk. Egy-egy irodalmi műnek a kontextusa korábbi irodalmi vagy irodalom előtti művek halmazára; egy irodalmi műalkotás pedig egy-egy archetípus újratemtése, vagy egy mítosznak a kitolódása vagy áthelyeződése (*displacement*).

Ilyen archetípusok az élet, a halál, az újjászületés; a keresés; a Prométheusz- vagy az Oidipusz-mítoszok, amelyek újra és újra felbukkannak irodalmi művekben.

Amikor azonban Frye deduktívan közelít a műhöz, akkor először a művészetekben megfigyelhető mozgásról, ismétlődésről és visszatekintésről beszél. Vannak időben mozgó művészetek, mint a zene, és térben megjelenő művészetek, mint például a festészet. A zene alapvető szerkezeti eleme a ritmus, a festészeté pedig a minta (*pattern*). Az irodalom e két művészet között húzódik meg, s az irodalmi mű magán hordozza az időbeli narráció és a mintaként megragadható jelentés dimenzióját. Az előzőt zenei metaforával melódiának, az utóbbit harmóniának is lehet nevezni. A ritmust megfigyelhetjük a természet ritualisztikus mozgásában; magában a rituáléban fedezhetjük fel a narráció eredetét. A ritualisztikus mozgások a természeti ciklusok mozgására vezethetők vissza: a nap szoláris, a hold lunáris ciklusa, de legfőképp a négy évszak ismétlődése összefügg az emberi élet organikus ciklusaival, a generációk egymást követő ritmusával.

A másik oldalon a minta, a jelentés eredete a jóslatokra, az epifanikus pillanatokra, sőt magára az álomra nyúlik vissza. Ezek nem kötődnek az idő folyamához. Ami a ritmust és a mintát összeköti, az a mítosz. A mítosz az a központi informáló erő, amely archetipikus jelentőséget ad a rítusnak és archetipikus narrációt az orákulumnak. Mítoszból beszélünk tehát, amikor a narrációt, archetípusról pedig, amikor a jelentést tartjuk szem előtt.

Mítoszrendszerét Frye a természeti ciklusok négyes tagolásával hozza kapcsolatba. A nap négy fázisa (hajnal – nappal – este – éjszaka), az évszakok körforgásának négyes fázisa (tavasz – nyár – ősz – tél), az emberi élet mozgása (születés – házasság – pusztulás – halál); ezek a ciklikus rotációk képezik Frye mítoszelméletének tartópilléreit; az egész rendszer viszont műfajelméletének megalapozását szolgálja.

A négy fázisnak megfelelő komédia – románc – tragédia – ironia még nem műfajt jelöl Frye rendszerében, hanem „műthoi”-nak nevezett narratív mítoszokat, amelyek műfaj előtti kategóriákként jelennek meg. A narráció szempontjából a művészet központi kategóriája a keresés (*quest*) mítosza, a jelentés szempontjából pedig az ártatlanság világának beteljesült vágyálma: a szabad emberi társadalom. Ezt tekinti Frye az élet komikus víziójának (a *Divina Commedia* értelmében), amely a tragikus vízióval ellentétben a keresést nemcsak a szokásos rotációban látja, hanem feltételezi a beteljesülést és a megtalálást is. Frye több helyen is írja, hogy ő a komédiát mint a beteljesülés és az „újra befogadás” mítoszákat magasabb rendűnek tekinti, mint a tragédiát. Coleridge-ot idézve írja, hogy vannak Iliász és Odüsszeia típusú irodalmárok. Az előzőek érdeklődése a tragédia, a realizmus és az ironia felé, az utóbbiaké viszont a komédia és a regényes elbeszélés (románc) felé fordul. Az utóbbiakban a történet önmagáért van, és nem azért, hogy „tükröt tartson a természetnek”. Frye magát is a szerencsésen végződő, a hazatalálást hirdető Odüsszeia és nem az Iliász típusú kritikusokhoz sorolja.

A Blake-ről szóló monográfia, a *Fearful Symmetry* (Rettentő szimmetria) 1947-ben lát napvilágot. Ez Frye első könyve, amely rendkívül nehezen készült el. Több

mint tíz esztendőn keresztül dolgozott rajta, öt alkalommal is átírta. A könyv hatása fergeteges volt. Harold Bloom, aki még yale-i diákként olvasta, így nyilatkozott: „A könyv elbűvölt. 1947 és 1950 között vagy százszor is elolvastam, néhány részét kívülről is megtanultam.”

A világhírt azonban az 1957-ben megjelent *Anatomy of Criticism* (magyarul: *A kritika anatómiája*. Helikon Kiadó, 1998) hozza meg Frye számára. Mivel az irodalom struktúra, ezért Frye az irodalom tanulmányozásának alapelveit is magából az irodalomból vezeti le, s nem más tudományból, például a történelemből vagy a filozófiából. A kritika maga is az irodalom része, s nem holmi parazita tevékenység az irodalom testén. Ezért Frye *Anatomy*-ja önmagában is esztétikai teljesítmény. Ezt még azok is elismerik, akik egyes tételeit vitatják.

Az *Anatomy* egy „polemikus bevezető” és egy „kísérleti konklúzió” között négy esszét tartalmaz: az első a történeti kritika, amely a fiktív módok elméletét, a második az etikai kritika, amely a szimbólumok elméletét, a harmadik az archetipikus kritika, amely a mítoszelméletet, s végül a negyedik a retorikai kritika, amely a műfajelméletet tárgyalja.

A fikció hőisének a cselekményben tanúsított értéke vagy ereje szerint öt történeti módot vázol fel: a mitikus, a romantikus, a magas és alacsony mimetikus és az ironikus. A középkor előtt a mítosz, a középkorban a regényes elbeszélés (románc), a reneszánsz magas mimézisében az eposz és a tragédia, a polgári kultúra alacsony mimézisében a regény és a családi komédia érvényesül, míg az utóbbi száz évben – az ironikus módban – az abszurd, az antiregény dominál. Ebben az utolsó fázisban azonban újra megjelenik a mítosz.

A második esszében fejti ki Frye szimbólumelméletét. Sajátos szótárában az irodalmi műalkotást verbális struktúrának, a szimbólumot pedig a struktúra egységének tekinti, amely önmagában, elszigetelten vizsgálható. Így az első szakaszban a szimbólum jelként, a formális szakaszban képként, a mitikusban pedig archetípusként jelenik meg. Az archetípus itt visszatérő, ősi forrású képeket jelent, olyan szimbólumokat, amelyek egy művet egy másikkal kapcsolnak össze. A mitikus fázist követi a negyedik, az analógiai, amelyben a természet már nem hordozó, hanem hordozott dolog lesz. A költészet itt egyesíti a mitikus fázis mindent átfogó rítusát (cselekmény) a totális álommal (jelentés, gondolat, a „logosz”). A jelkép itt már olyan monád, amelyben minden szimbólum egyesül. Ez magának a kinyilatkoztatásnak, az apokalipszisnek a szakasza, ahol minden azonossá lényegül. Az anagogikus fázisban jutunk el a „szavak rendjének nyugalmi centrumába”, s itt a művészet is apokaliptikussá válik, s mint ilyen: kinyilatkoztat.

Míg Frye a történeti kritikában megállapította az öt módot, szimbólumelméletében „felvitt az apokalipsziséig”, addig a harmadik esszé, az archetipikus kritika mítoszelmélete e kettő viszonyát vizsgálja.

Szólunk már a négy évszak ritmusára mozgó, műfaj előtti kategóriákról: a komédia, a regényes elbeszélés (románc), a tragédia és az irónia mítoszairól. Az iroda-

lomban ezek „kimozdított” vagy „áthelyezett” mítoszként (*displaced myth*) jelennek meg, van azonban két „rögzített” (*undisplaced*) mítosz is: az egyik az apokaliptikus, a másik a démonikus világ mítosza. Az elsőben a vágyott világ: a teljes harmónia, a másodikban a taszító világ: a lidércnyomás, a zűrzavar, a diszharmónia jelenik meg.

Frye a bipoláris ellentétre, a vágyott isteni és a taszító démoni világ mítoszaira feszíti ki az öt történeti módot. A mitikus mód megfelel az ártatlanság apokaliptikus képvilágának, az utolsó, az ironikus pedig a démoni világ tapasztalatának. E két „rögzített” mítosz között dialektikusan mozognak a műfajok a magas mimézistől (eposz, tragédia) az alacsony mimézisig (regény, komédia).

A vertikális mozgás mellett ciklikus mozgás is megfigyelhető: a két rögzített mítosz között ciklikusan mozog a komédia, a tavasz mítosza; a regényes elbeszélés (románcc), a nyár mítosza; a tragédia, az ősz mítosza és az irónia, a tél mítosza. A négy fázis között Frye hat-hat részszakaszt, tehát összesen huszonnégy stádiumot állapít meg, és konkrét példákkal is illusztrálja az átmenetet.

Az utolsó esszé a voltaképpeni műfajelmélet: Frye tulajdonképpen mindvégig ebbe az irányba haladt. A műfaji hármasságot újszerűen osztja el és nevezi meg. Nála a dráma a rítussal, a líra az álommal azonos. E kettő között húzódik a legősibb műfaj, az eposz, amelynek eredeti, orális formájában még tapasztalható volt szerző, mű és befogadó természetes egysége. Az írásbeliséggel az eposzból fikció és regény lett.

A lírát, a szót (arisztotelészi értelemben: *lexisz*) a *melosz* (zene) és az *opszisz* (kép, szcenika) között lokalizálja. A líra lényege ugyanúgy a ritmus (időbeliség), mint a képiség (metafora, szimbólum, embléma).

A kritika anatómiáját sokan hasonlították Arisztotelész *Poétikájához*: Frye olyan sajátos rendszert épített ki, amelyben minden és mindenki számára van hely, s a hatalmas építmény a szavak rendjének nyugalmi központja („still center of the order of words”) felé húz. Bár munkájának egyes tételeivel sokan vitatkoznak, Frye rendszeralkotó zsenialitását mindenki elismeri. Frye munkája önmagában is esztétikai teljesítmény, keze alatt az irodalomkritika művészi alkotássá lényegül. Erőteljesen rendszeres, sőt vállaltan sematikus ez a módszer, de a szisztéma nem önmagáért, hanem belső meglátásaiért van.

Elmondhatjuk, hogy az *Anatomy of Criticism* megjelenése óta Frye vitathatatlanul a legnagyobb kilengésű angolszász kritikusok egyike. Túllép a már-már megmerevedő elioti klasszicista, arisztokratikus, új kritikai hagyományokon, elutasítja az általa „objektív provincializmusnak” nevezett romantika- és liberalizmusellenes fintonokat. Eliot konzervativizmusával, „katolicizmusával” szemben a demokrata, a liberális és a „protestáns” hagyományokat menti át a modern kultúra számára.

„Blake köpönyegéből” jövő kritikussal van dolgunk, aki hosszú időt töltött egy sajátos szimbolikus és mitikus költői nyelv megfejtésével, ám ezáltal nagyobb rálátást nyert az irodalom természetére. Rendszerének nagysága és látomása külön kiemelendő. A formátumát elismerő bírálói szerint túlságosan nagy távolságot vesz fel az irodalmi művek értelmezésénél, s olyannyira eltávolodik az irodalom sajátosságaitól,

hogy ezáltal már önálló metafizikai rendszert épít ki. Frank Kermode és René Wellek is helyteleníti, hogy Frye nem törődik a műalkotás egyediségével, szövetével, a „textúrával”; és bírálják, hogy nem tulajdonít jelentőséget az értékelésnek. Frye azzal védekezik, hogy őt nem az irodalmi mű specifikus bevonata, a „textúra” érdekli, hanem a ruha, sőt a bőr és a hús alatti „csontváz”, maga a „struktúra”. Ezért nevezi művét anatómiának, s éppen a boncolás végett fagyasztja meg az egyes műveket. A művekből kiindulva az egyes művek közötti összefüggések meglátásához kíván eljutni: csakis ezáltal érhet el a költői jelentés „mélystruktúrájához”. Azt mondhatjuk, hogy számára az egyes irodalmi művek egy nagy jéghegy csúcsaiként jelennek meg, őt azonban a felszín alatti láthatatlan, de az egyes csúcsokat összefogó hegytömb érdekli. Csakis ilyen mélységben és ilyen magasságból képes érzékelni az egyes „mesék” közötti „azonosságot” (*Fables of Identity*).

Frye nem önkényesen épített rendszert magának, hanem látni és láttatni kíván. Magáénak vallja a romantikus költészet, kiváltképp Blake örökségét, a képzelet erejét. Nem osztályozni, hanem „tisztázni” óhajt rejtett összefüggéseket. Csakis a látás révén juthat el a megértéshez, ezáltal az elfogadáshoz, a benne éléshez és a részvételhez. Emberi érdekelttség és szabadság: *human concern* és *freedom*. Paradox módon ezek az „értékmentes” frye-i rendszer rejtett vezérértékei és etikai tartópillérei.

Frye gondolkodása az *Anatomy of Criticism* óta jelentősen módosult, a metafizikai távlatokból a társadalmi kérdések felé fordult. A művek társadalmon átszűrődő, mítikus jelentősége, a mítoszok társadalmi „használata”, „működése”, hatásai, elváltozásai érdeklik. Irodalom és társadalom kölcsönhatása nem tűnik többé „szociologizmusnak” Frye szemében. Az a Frye, aki a *New Criticism* nyomdokain az irodalomkritikában a metafizikai magatartást képviselte, és így vált ismertté az ötvenes években, a nyolcvanas években a kanadai kultúrhelyzet felmérésében játszott jelentős szerepet.

Az élete alkonyán látott napvilágot kritikai munkásságának kiapadhatatlan forrásáról, a Bibliáról szóló kétkötetes munkája. Az első kötet, a *The Great Code* (Kettős tükör) 1982-ben jelent meg, a *Words with Power* (Az ige hatalma) pedig majdnem kilenc évvel később, 1990 novemberében, tehát két hónappal Frye halála előtt. A *The Great Code* bevezetőjében maga Frye írja, hogy kritikai munkássága mindvégig a Biblia körül forgott. A számos amerikai egyetemen elterjedt „Biblia mint irodalom” módszertannal szemben Frye határozottan a „Biblia és irodalom” megközelítést választja. Amíg az *Anatomy* alapja egy mítoszelmélet, addig a *The Great Code*-ban Frye a nyelvre alapozza gondolatmenetét. A bibliai nyelvhasználat a költői nyelvhasználatához áll a legközelebb, hiszen a Biblia nyelve is a metaforikus gondolkodásban gyökerezik. A Bibliában, akárcsak az irodalomban, a külvilágra való utalás másodlagos, ezért helytelen a Bibliát történelemkönyvként olvasni. Vagyis a Biblia jelentése elsődlegesen nem „centrifugálisan” kifelé, hanem „centripetálisan” befelé mutat: az Ó- és az Újtestamentumot végeredményben „kettős tükörként” foghatjuk fel, az Ószövetséget az Újtestamentum, az Újszövetséget pedig az Ótestamentum felől érthetjük meg. Erich Auerbach klasszikus „Figura” című tanulmánya után

Frye fedezi fel újra a tipológiát mint beszédformát és retorikai alakzatot. A nyelv, a metafora, a mítosz után a tipológia a *The Great Code* negyedik tartópillére. Frye meggyőzően érvel, hogy a Bibliára jellemző tipológiai látásmód a kauzális gondolkodás ellentéte. Míg az utóbbi múltorientált beszédforma, s alapja az értelem, a megfigyelés és a tudás, addig a tipológia jövőorientált beszédalakzat, s alapja a hit, a remény és a vízió. A tipológia hermeneutikai alapja a feltöltődés, a beteljesülés és az újratehermentés, a rekreáció. Maga a *The Great Code* is tipologikusan szerkesztett munka, hiszen az első rész négy fejezetét mintegy újratehermenti a második rész. Amíg a *The Great Code* iránya „befelé” tartott, s a Biblia benső egységét mutatta ki irodalmi eszközökkel, addig a *Words with Power* „kifelé” húz, hiszen azt mutatja ki, hogy a Biblia miképpen hatott az európai irodalom hagyományaira.

Művei egy másik csoportját egyes angol írókról és korszakokról szóló monográfiái alkotják. Két könyve is jelent meg Shakespeare-ről (1965 és 1967); egy Miltonról (1965); egy T. S. Eliotról (1961). Írt egy jelentős művet az angol romantikáról (1969) és a középkori eredetű műfaj, a románc elméleti és strukturális kérdéseiről (1976). A hatvanas és hetvenes években megjelent esszégyűjteményeiben fejti ki elméleti, gyakorlati és kultúrkritikai nézeteit. Végül négy könyvet írt az irodalomkritika társadalmi funkciójáról és közéleti felelősségéről. Az irodalomról és a kultúráról alkotott hatalmas látomását két ellentétes irányú elv tartja mindvégig feszültségben, két elv vagy erő, amely a legtöbb írásában vezérmotívumként bukkan fel: az emberi érdekelttség és az emberi szabadság elve.

Mintegy fél évvel halála előtt, 1990 májusában Torontóban meglátogattam Frye-t, és többek között a kelet-európai változásokról is megkérdeztem a véleményét. Az alábbiakat mondta:

„Ez olyan szép, hogy szinte nem is lehet igaz. Még nem volt rá példa, hogy az emberek ennyire egyöntetűen a méltóságukhoz illő szabadságot és a felelősséget választották volna. De a változások során számos nehézséggel kell szembenézni gazdasági téren ugyanúgy, mint a politika területén, ahol a demokráciával együtt hirtelen megjelennek a bőrfejűek is, újra felüti fejét a nacionalizmus, és a kisebbségeket ismét üldözni kezdik. Tehát – fejezte be – nemcsak reményeim vannak, hanem félelmeim is, de a reményeim erősebbek a félelmeimnél.” (A beteljesedett idő. Torontói beszélgetés Northrop Frye-jal. In: FRYE 1995, 42. o.)

Northrop Frye művei magyarul

- FRYE, Northrop: *A Biblia igézetében. Esszé, prédikáció, interjú*. Szerk. Fabiny Tibor. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1995. /Hermeneutikai Füzetek 4./
- FRYE, Northrop: *A kritika anatómiája*. Ford. Szili József. Helikon, Budapest, 1998.
- FRYE, Northrop: *Az Ige hatalma*. Ford. Pásztor Péter. Európa, Budapest, 1997.
- FRYE, Northrop: *Kettős ütköz. A Biblia és az irodalom*. Ford. Pásztor Péter. Európa, Budapest, 1996.

TRANSPARENCIA – EGY KÖZÖS GONDOLAT HAMVASNÁL ÉS FRYE-NÁL

Két bölcslő, két gondolkodó. Ha „szakosítani” akarnánk őket, Hamvast talán inkább vallásfilozófusnak, Frye-t pedig irodalomtudósnak kellene neveznünk. Közös azonban bennük, hogy egyikük életműve sem viseli el a hagyományos címkézést, mindkettő „kilóg” a sorból, mindkettő sajátosan egyéni, érzékeny elme. Életsorsuk azonban alapvetően különböző. Amíg Frye-nak megadatott a helyrekerülés, a fél évszázados egyetemi karrier, a doktorátusok, a taps, egyszóval az elismerés, addig Hamvas a kor kényszeréből – Luther kedvenc kifejezésével: *sub contrario suo* – önmaga ellentétébe rejtőzve élt, bölcsességét a bolondság álarca alá rejtette, könyvtárosból raktárossá fokozta le őt az idő. Az ő élettörténete egy láthatatlan történet. Mester volt, szellem (vagy *brahman*, ahogy ő nevezte), s tanítványai: az ismert írók, költők, művészek olvasták, másolták, magukba szívták, továbbadták írásait. Több évtizedes hivatalos elhallgatás után pár év óta jelennek meg sorra az életmű kötetei Dúl Antal szerkesztésében.¹

A különböző életsorsok ellenére Frye és Hamvas munkáinak tartalma mégis számos rokon vonást mutat. Mindkettőjük életművének egyik kulcsszava az anatómia: a létezés vagy az irodalom anatómiájának szentelték életüket. Nem véletlen, hogy mindkettőjük kedves szellemi őse a 16. századi könyvtáros, Robert Burton, aki a melankólia anatómiájáról értekezett.

A transzparencia mint életfilozófia Hamvasnál

A transzparencia szó ’átlátszóságot’, ’áttetszőséget’ jelent, az opacitás (homály), az opák (’fényelnyelés’, angolban: *opaque*, ’nem áttetsző’) ellentéte. A transzparenciát fordíthatjuk még ’fedetlenségnek’, ’nyíltságnak’ vagy ’nyitottságnak’ is. Az eredeti értelemben transzparens mindaz, ami átlátszó, áttetsző, ami nem gátolja, hanem továbbengedi a fényt, az illumináció útját.

¹ Köszönettel tartozom Dúl Antalnak, hogy készségesen segített nekem az életműben a „transzparens egzisztenciára” vonatkozó *locus*okat azonosítani.

A „transzparens egzisztencia” gondolatára mint a hamvasi életmű egyik kulcszavára Dúl Antal hívta fel a figyelmet már 1987-ben, több évvel a *Scientia sacra* megjelenése előtt.

„Hamvas Béla a hagyományt – a kinyilatkoztatást – a létről szóló hiteles információnak nevezi. Nyelve arról ismerhető fel, hogy nem bizonyít és érvel, hanem az embert legégetőbb kérdésében megérinti [...], megszólítja és válaszadásra kényszeríti. [...] A korhoz, a jelenhez való hűséghez két alapvető kritériumot jelölt meg: az *univerzális orientációt* – az egyetemes tájékozódást, hiszen a térben és időben szétszóródott hagyományt, mindannyiunk egyetemes örökségét birtokba kell venni, és a *transzparens egzisztenciát*, a létezés fedetlenségét és nyitottságát, azaz a homályaitól megtisztított, »átvilágított« életrendet. A műveltség hiteles egzisztencia nélkül feldolgozatlan és emészthetetlen teher, amely az ittlét zavarait csak még jobban elmélyíti. Hamvas Béla minden kollektív kategóriát, amely ennek az »áttetszőségnek« és léttisztító folyamatnak útjában áll, elutasít.” (DÚL 1987, 872–883. o.)

A „transzparens egzisztencia” motívumával a *Scientia sacra* 1996-ban megjelent, *A kereszténység* alcímet viselő II. részében találkozunk először, „Az evangélium és a levelek” című fejezetben. Itt János evangéliumának „Szentlélek”-fogalmáról – az ő szóhasználatával: Szent Szellem – beszél Hamvas. János szerint a Szent Szellem az „igazság szelleme” (a *pneüma tész alétheiasz*). A 89. töredékben ezt olvassuk:

„A *pneüma tész alétheiasz* az univerzális orientáció és a transzparens egzisztencia egysége. Az első fokozat az igazságot felismerni, a második az igazságban lenni, a harmadik az igazságért lenni. Az igazságnak olyan légkörében élni, hogy az embernek külön bizonyítékra ne legyen szüksége. Itt van az egész, és az határtalanul több, mint ami érzékeim számára felfogható. Aki az egésznek megnyílik, önmaga átlátszóvá lesz. Aki rejtekhelyéből kilép, a biztosítást feladja. Nem az üdvöt várja, hanem a megváltás végtelen művét veszi magára. Nincsen szüksége védelemre, sem vallásra, sem elméletekre, mert nem könnyíteni akar magán, és magát nem akarja kivonni, hanem éppen belevetni, és önmaga és a világ valóságát akarja helyreállítani. Minden homályt eloszlatott. Fedetlenül áll és nem takar el magában és magából semmit. Mindenki számára állandóan készen és nyitva. *Alétheia*, ez a fedetlenség. Részesülni az igazságból, amely teljes egészében mindig itt van. Csak aki megnyílt, az tud megnyilatkozni.” (123. o.)

Szabad legyen itt azonnal egy párhuzamot vonni Northrop Frye gondolataival. Frye a *Kettős tükrökben* az *alétheiát* az apokalipszissal hozza összefüggésbe, s rámutat, hogy a kinyilatkoztatás (illetve a kijelentés) szó görög megfelelőjének,

„...az *apokalipszisz*nek metaforikus jelentése: »felfedni«, »levenni valaminek a fedelét«, hasonlóképpen az igazságot jelentő *alétheia* szó is negatív előtaggal kezdődik, ami arra

utal, hogy az igazságra eredetileg szintén úgy gondoltak, mint a feledés függönyének fellebbentésére.” (FRYE 1996, 233. o.)

Frye szerint – s ez is Hamvasra emlékeztető gondolat – „...az ember azért hozza létre azt, amit történelemnek nevez, hogy mintegy fátyollal elfödje maga elől az apokaliptikus munkáját” (uo. 234. o.). „Az apokaliptikus látomása a Szentírás teljes értelmének a látomása, mely bármikor rátörhet bárkire” (uo. 235. o.). Frye a Jelenések könyvének a „nyitott véget” hangsúlyozza: „...mindent újjá teszek” (21,5). De legfőképpen az olvasóra nyitott ez a könyv, amely nem „...egy rajta kívül lévő történelmi jelenletre céloz, hanem olyan, amely azonosítja magát ezzel a jelenléttel. S a végén az olvasót is felszólítja, hogy azonosuljon vele” (uo. 237. o.). Frye Milont idézi, aki szerint a legfőbb tekintély nem egyszerűen a Szentírás, hanem Istennek az emberi szívbe írott igéje. S ez a „szív” nem a szubjektumé, hanem a Szentléleké. Úgy is mondhatnánk, hogy nem az „én” birtokolja a Szentírást, hanem a Szent Szellem, a *pneüma tész alétheiasz* birtokolja az ént. Frye szavaival: „Az apokaliptikus olyan, mint a világ, amikor már megszűnt az én” (uo. 237. o.). Hamvas szavaival: „Az én görcsét feloldotta, és elengedte önmagát” (HAMVAS 1996, 92. o.). Az ego kioltódása, felszívódása, megszűnése az apokaliptikus látomásában és az *alétheiában* való részesedés velejárója. Ha az „én” kioltódik, átlátszóvá, transzparenssé válok. Pál apostol szavaival: „Élek többé nem én, hanem él bennem a Krisztus.” (Gal 2,20) A transzparencia egyúttal az azonosulás, vagy Frye kedvenc szavával az „interpenetráció”. Ez a tökéletes egység, azonosság (interpenetráció) leginkább János evangéliumában valósul meg, amint erre Hamvas is felfigyelt: „Aki engem lát, látja az Atyát.” „...én az Atyában vagyok, és az Atya énbennem van.” „Mindaz, ami az Atyáé, az enyém.” „...mindnyájan egyik legyének úgy, ahogyan te, Atyám, énbennem, és én tebenned.” „Nem magamtól cselekszem, hanem az Atyától, aki bennem cselekszik.” (Lásd FRYE 1996, 78. o.)

Az értelem átlátszósága sajátos hatalommal, illetve tekintéllyel jár.

„Illumináció az átlátszó értelem, amelynek számára a világ teljesen átlátszóvá lett. Aki ennek birtokában van, az rendelkezik a főhatalom fölött. Ezt a főhatalmat az Evangélium *ekszousziának* (héberül *resuta*) nevezi. Jézusról írják: úgy beszél, mint akinek főhatalma van. A homály eloszlik.” (HAMVAS 1988, 107. o.)

Frye Bibliáról szóló második nagy könyvének a címe – *Words with Power* – éppen arra utal, hogy Jézus „szavának hatalma volt” (Lk 4,32).

A *Scientia sacra* második részének harmadik fejezete „Az Antikrisztus” címet viseli. Hamvas találó megfogalmazásában az Antikrisztus az Evangélium által keltett nyugtalanság. „Amit az Evangéliummal szemben történelmi kereszténységnek hívnak, semmi egyéb, mint Jézus által keltett hallatlan irritáció eredménye” (HAMVAS 1996, 143. o.). Az Evangélium viszont még a leghitelesebben őrzi a hagyományt, az emberi lét nagy formáját. A 4. töredékben olvassuk:

„A hagyomány az emberi lét nagy formája. A nagy formának két jellemzője van, az abszolút orientáció és a transzparens egzisztencia. Egyik sincs a másik nélkül. Az értelem egész horizontja nyílt és érzékeny. Az emberi lény maga teljesen átlátszó. Mert a világ a maga egészében csak annak és olyan mértékben nyílik meg, akiben és amennyire a gondolat – szó – tett egysége szilárd. Minden hagyomány a nagy forma testet öltése.” (HAMVAS 1996, 145. o.)

Később az eredetileg egységes hagyomány az univerzális értelem és az átlátszó egzisztencia találkozási pontján kettéválik. Kettéválik a vallás és a világ, a szellemi (*brahman*) és a lovagi-kormányzói (*kshatriya*) kaszt, a szó és a tett. Ez a „középforma” aztán ismét kettéválik: filozófiává és tudománnyá. „A szellemi kaszt hagyatékát a filozófia örökli, a kormányzói kasztét a tudomány” (uo. 145. o.). Kettéválik az elmélet és a gyakorlat. Az a tragédia, hogy a filozófia és a tudomány már nem tud egymással meglenni, mégis szükségük lenne egymásra. „A filozófia a transzparens egzisztenciát akarja realizálni univerzális orientáció nélkül, a tudomány az univerzális orientációt átlátszó egzisztencia nélkül” (uo. 146. o.).

Hamvas szerint a történelmi kereszténység az evangéliumi kereszténység deprivált alakja (uo. 149. o.). Az időbeliség, a történetiség, az antikrisztusi irritáció megrontotta a kereszténységet, a történelem kitermelte a klerikalizmust, amelynek alapja a farizeusi magatartás. „Jézusnak Palesztinában egyetlen ellenfele volt, lényének pontos ellentéte: a farizeus, aki a prófétizmus helyett agresszív világi érvényesülésben élt, és a zsolnári ima helyett kenetteljes képmutatást gyakorolt” (16. töredék, HAMVAS 1996, 151. o.). A farizeizmus lényege, hogy „...morálisan intakt, sőt magasrendű embernek tüntetem fel magam, holott kizárólag világi gyarapodásra törekszem, és a morális magatartást fedezéknek használom fel” (uo. 153. o.). „A farizeizmus az antikrisztusi egzisztencia legelső és legáltalánosabb megnyilvánulása” (uo. 154. o.).

A farizeusi-antikrisztusi magatartás lényege tehát a rejtőzködés, elfedés, eltakarás, elhomályosítás, a cselezés, a csalás. Az 54. töredékben olvassuk:

„Az Antikrisztus a Szent Szellem ellenerejének is felfogható, mert a szellem fel akarja fedni, ami rejtve van, az Antikrisztus pedig azt, ami már megnyilvánult, el akarja rejteni. Az Antikrisztus nem a teremtés, hanem a megváltás világából lép ki, ezért nem a primordiális létromlás, hanem az egyetemes létmegújulás megrontásának fejedelme. Az Antikrisztus a szeretet oppozíciója, nem a golgotai áldozat, hanem az egocentrizmus, nem az érzékeny és sebezhető, derült és nyílt gyermeki bizalom, hanem az érzéketlen és páncélozott, zárt és kedélytelen bizalmatlanság, nem a megnyílás, hanem az elzárkózás, nem az egység, hanem a felbontó szétszórás, ezenfelül a dolgok elrejtése, az elrejtésnek megtévesztő rendszerben való kiépítése, végül még ennek a rejtésnek is, nehogy felismerhető legyen, elrejtése. Az antikrisztusi rejtőzködés végtelen folyamat, amit a Szent Szellem csak végtelen átvilágításával tud ellensúlyozni.” (HAMVAS 1996, 173. o.)

Az Antikrisztus tehát az opacitás princípiuma, a transzparens egzisztencia totális ellentéte. Most először a negatívumot definiáltuk, de ebből következtethetünk a pozitívumra, s ez elvezet bennünket a szeretethez, és visszavezet bennünket az igazság szelleméhez, a *pneüma tész alétheiasz*hoz. „A szeretet a létet megnyitó és átvilágító szó. Logosz.” (Uo. 49. töredék) „Minden szeretet ősképe a golgotai áldozat: önmagamat maradéktalanul odaadni.” (Uo. 52. töredék)

„Annak a divinális megnyilatkozásnak, amit az Evangélium Szentléleknek (Szent Szellem, *ruah hakados, pneuma hagion*) nevez, a leglényegesebb tevékenysége, hogy átvilágítja azt, ami rejtve van. Létezési méretekben ez Jézus tevékenységének kvintesszenciája. »Kinyilvánítottam azt, ami a teremtés óta rejtve van.« Ez az, amit Jézus örökül hagyott: »elmegek, hogy elküldessem [...]« Ez a Szent Szellem *ekszousziájának*, vagyis főhatalmának megjelenése. Ez a világon az első *fiat lux* után a második »legyen világosság«. Hogy semmi se maradjon többé rejtve senki előtt. Ezért a Szent Szellem természete apokaliptikus, mert az apokalipszis szó szerint annyit jelent, mint megnyilatkozása annak, ami eddig rejtély és titok volt. Az átvilágítás annyira a Szent Szellem tevékenysége, hogy János apostol a szellemet az igazság szellemének (*pneuma tész alétheiasz*) nevezi, mert az igazság szellemének műve a transzparens egzisztencia, vagyis a tökéletesen átvilágított emberi lény.” (53. töredék, HAMVAS 1996, 172. o.)

Hamvas gondolatvilágában a transzparencia, az igazság szelleme és az apokalipszis – akárcsak a korábban idézett frye-i gondolatmenetben – összefügg:

„Az apokalipszis nem annyira a korszak jellegzetes magatartását, vagyis a végvárakozást fejezte ki, az apokalipszis sokkal inkább ténylegesen azt jelentette, amit az apokalipszis szó jelent: lelepleződést, más szóval az eddig elrejtett végső értelem megnyilatkozását. Mert apokalipszis szó szerint annyit jelent, mint a homályba burkolt megvilágosodása.” (73. töredék, HAMVAS 1996, 192. o.)

A transzparencia mint pedagógiai elv Northrop Frye-nál

Northrop Frye egyszerre volt irodalomkritikus és tanár. Miközben könyvei révén az ötvenes és a hatvanas években világhírt szerzett magának, élete végéig hűségese maradt a torontói Victoria College-hoz, ahol 1939-től egészen haláláig tanított. Frye az irodalomkritikusok körében leginkább azzal a gondolatával provokált, hogy az irodalomkritikának nem az értékeléssel kell foglalkoznia. Az értékelés az ízléshez, a tapasztalathoz tartozik, nem pedig a tisztánlátást elősegíteni akaró tudományos reflexióhoz, vallotta.

„Pseudo-irodalomtudomány az az irodalmi fecsegés, amely a költők »értékét« felveri vagy leszorítja valami képzeletbeli tőzsdén. Eliot úr, ez a gazdag részvényes, miután piacra dobta Milont, most visszavásárolja, Donne valószínű elérte csúcspontját és hanyatlani kezd.” (FRYE 1987, 547. o.)

Az értékítélet talán az irodalomkritikusok részéről annak a kompenzálására szolgál, hogy sokan a kritikát a kreatív irodalomhoz képest parazita tevékenységnek tartják. Frye nemcsak az értékítélet szerepét utasította el, hanem ellenállt annak a gondolatnak is, hogy az irodalomkritika másodlagos, „parazita” tevékenység lenne a „tisztá irodalom” művelésével szemben. Számára az irodalomkritika ugyanolyan elsődleges, kreatív, „szép” művészet, mint minden hagyományos irodalmi műfaj. Frye egyébként egész életében csak önmagának szánt jegyzetfüzeteket (*Notebooks*) vezetett, amelyekben aforisztikus, egyelőre még torzó gondolatait papírra vetette. Egy ilyen napló-feljegyzésben olvashatunk az irodalomkritika transzparens jellegéről. Ezt írja Frye:

„Sokat foglalkoztat mostanában az a régi szöveg, hogy az irodalomkritika parazita tevékenység. Én úgy vélem, hogy sokkal inkább ellentéte annak: megpróbál az »egotisztikus fenség« birodalmában trónoló költők számára transzparens médium lenni. Kétségtelen, hogy néhány író számára az ego a szükséges szikra ahhoz, hogy beinduljon a motor. Az egocentrikus személy (Leavis) ítélő kritikus lesz, és ezáltal megrontja az egész kritikai műveletet.”²

Ahogy Frye kritikusként tanár, tanárként is kritikus. Kritikai elveinek legideálisabb laboratóriuma az osztályterem. A tanári munka kapcsán Frye egyféle „oktatási szerződésről” beszél. Eszerint elfogadott tény, hogy a diák kevesebbet tud, mint a tanár, paradox módon mégis a tanár kérdez többet. A tanár olyan, mint Szókratész, aki kérdez, és úgy tesz, mintha nem tudna semmit. Az óra tehát végeredményben dialógus vagy szümpozion: a tanár bábáskodik, hogy megszülessen a rend a diák fejében. Ami pedig az előadásokat illeti, mondta egy interjúban, az előadóteremben csak az lehet jelen, akiről az előadás szól:

„Ha például Miltonról beszélék, akkor abban a teremben csak Milton lehet. Ha nekem mint előadónak a jelenléte láthatóvá válik [opaque presence], s ha a diákok rám hallgatnak Milton helyett, akkor olyan vagyok, mint egy rossz pap.” (CAYLEY 1992, 147. o.)³

Frye felfogásában tehát a transzparencia fogalma a tanítás összefüggésében jelentkezik. Nem az a jó tanár, aki saját egóját, szellemét csillogtatva virtuóz mutatóványokat művel, bármennyire is tapsol neki az érte lelkesedő hallgatóság, hanem az a jó ta-

² Angolul: „What interests me here is the old chestnut about criticism as a parasite activity. Perhaps criticism is the opposite of parasitism: it tries to be a transparent medium for the poets, many of whom are in the egotistical sublime area. For some writers, at least, the ego may be a necessary spark plug to get the engine turning over. But the egocentric (Leavis) is apt to be a judging critic, perverting the whole operation.” Az idézet Frye még kiadatlan naplójából származik. Köszönettel tartozom Pásztor Péternek azért, hogy az egyelőre még csak számítógépen lévő idézeteket a komputer technika segítségével kérésre kikereste és rendelkezésemre bocsátotta.

³ Köszönettel tartozom Robert Denhamnek, hogy az idézetekre felhívta a figyelmemet.

nár, aki a témája érdekében egóját kioltva, lényét hajlandó megszüntetni, mintegy „lebegni” és transzparens médiummá válni. Így fogalmaz Frye:

„Amikor tanítok, megpróbálok afféle transzparens médiummá változni, hogy a terem elvileg azzal legyen tele, amit tanítok, például Miltonnal, vagy bármi mással. Meglehetősen hosszú a folyamat, amíg a diákok észreveszik, hogy Milton személyisége van velük, és nem én beszélek hozzájuk.” (CAYLEY 1992, 148. o.)

Frye a tanításról immáron klasszikusnak tekinthető mondata így hangzik: „Egy tekintély, és csakis egy tekintély lehet az osztályteremben: a tanított téma, nem pedig a tanár tekintélye” (uo. 149. o.). Egy oktatásról szóló előadásában, amelyet Frye 1980-ban tanárok számára tartott, így fogalmazott:

„A tanár nagyon könnyen az irodalmi tapasztalatot helyettesítő lényvé válhat [opaque substitute], ha csak önmagát adja, személyes hatását jeleníti meg. Ez egy rendkívül ravasz és alattomos kísértés, s az osztályban a tanárnak állandóan harcolnia kell e kísértés ellen, hiszen a végső cél az, hogy a tanár megszüntesse önmagát, és témája transzparens médiumává váljon, és így a tárgy legyen az egyedüli autoritás a tanárnak és a diákoknak egyaránt.” (FRYE 1988, 20. o.)

A transzparencia mint a szeretet nyelvének princípiuma Frye-nál és Hamvasnál

Frye gondolkodásának kiindulópontja a nyelv. A Bibliáról szóló könyvének, a *Kettős tükör*nek is a nyelvelmélet az alapja; mint már korábban is utaltunk rá, a nyelv fejlődésében három fázist különböztet meg. Az első a költői, metaforikus vagy hieroglifikus nyelvi szakasz, ahol a szubjektum és az objektum még nem válik ketté, ahol a szavaknak még mágikus ereje van, azok hívják létre a dolgokat. Ebben a nyelvben minden konkrét, ez még nem ismeri az elvonatkoztatást. A költészet nyelve ez: a nem folyamatos, aforisztikus próza, az epigrammatikus jóslatok dominálnak benne.

Platónnal kezdődik a második, a hieratikus vagy metonimikus nyelvi szakasz. Ebben a fázisban a nyelv individualizálódik, a benső gondolatok kifejezőjévé válik. A szubjektum már elválk az objektumtól, és az értelem, a reflexió kerül előtérbe. Ekkor születik meg a logika fogalma. Az „ez – az” metaforikus kapcsolat helyett a gondolkodás elmozdul a metonimikus („ez helyettesíti azt”) kapcsolat irányába. A költői gondolkodást átveszi a dialektika, a filozofikus gondolkodás. Megjelenik a folyamatos próza.

A harmadik nyelvi fázisban a szavak, majd a gondolat helyett a dolgokra irányul a figyelem. A szavaknak már csak jelölő funkciója van. Ez a gondolkodás a metafizikával vagy a szillogizmussal már nem tud és nem is akar semmit sem kezdeni. Az igazság kritériuma itt már nem a szavak benső egymáshoz történő igazodása és

rendje, hanem a külvilághoz való pontos igazodás. A szubjektum és az objektum itt már végképp elkülönül egymástól. A központi kérdés az illúzió és a valóság viszonya lesz. Ami nem „objektív”, „történeti”, az nem valóságos. A 18. századdal kezdődő analitikus-tudományos gondolkodás nyelvi fázisa ez, ahol kulcsszó a külső világhoz való hűség, a referencialitás. Homérosznál még a szó idézte fel a dolgokat, ma viszont a dolgok idézik fel a szavakat. Az első fázis emberrel kapcsolatos kulcsszava a *pneuma* (szellem), a másodiké a *pszükhé* (lélek), a harmadiké viszont az „elme”, az értelem („mind”).

Frye szerint a Szentírás nyelve az első, metaforikus fázishoz áll közelebb, hiszen legnagyobb része költői nyelven íródott, noha egyes részei kétségtelenül a második nyelvi fázis felé tendálnak. A harmadik nyelvi fázis azonban teljesen idegen a Bibliától. Ugyanakkor a bibliai kifejezőmód nem esik egybe a három szakasz egyikével sem, bármennyire is fontosak e szakaszok a Biblia hatásának történetében. A Biblia nyelve egy negyedik fázisnak felel meg, amelyet Frye *kériügmának* nevez. A szó eredeti jelentése üzenet, s mint szakkifejezést Frye Bultmanntól veszi át. Ám míg Bultmann a mítoszt el akarta tüntetni (demitologizálás) a mondanivaló megtalálása érdekében, Frye határozottan vallja, hogy ez lehetetlen művelet, mivel a mítosz a *kériügma*val összenőtt, annak a hordozója. A *kériügma* Frye szerint „Isten retorikája”, proklamáció, azaz meghirdetés:

„A *kériügma* retorikai mód, habár nagyon is sajátos retorika. Bár olyan, mint minden más retorika, vagyis vegyíti a metaforikust az »egzisztenciális érdekekkel«, minden más retorikai formával ellentétben azonban mégsem alakzatok mögé bújtatott érv. A *kériügma* a hagyományos értelemben vett kijelentés hordozója.” (FRYE 1996, 73. o.; angolul: 1982, 29. o.)

Nemcsak az értékelést vetette el Frye, hanem a vitatkozást, az érvelést, az argumentációt is. Láttuk, hogy Hamvas is ugyanígy szólt a kinyilatkoztatás nyelvéről. Frye pedig egyenesen kimondja: „Az értelemi gondolkodás nyelve rejtetten agresszív” („The language of reason is implicitly aggressive” FRYE 1995a, 16. o.). Most érkezünk el a kulcsmondathoz: a Biblia nyelve, a *kériügma* nem „alakzatok mögé bújtatott érv”, azaz nem „figurációval” álcázott „argumentáció”. Isten retorikája nem olyan, aminek valamit rejtjenie kellene, ami rejtőzködne, ami „opák” lenne; Isten retorikája nem vitatkozás, nem argumentáció, hiszen ez a retorika nem akar agresszíven tolnakodni, nem akar legyőzni:

„A meghirdetés retorikája hív és megközelít, szemben azzal a retorikával, amelynek célja az érvelés győzelme vagy a hallgatóság egybeforrasztása egyre fokozottabban kizáró jellegű egységbe. A meghirdetés retorikája Pál szerint a szeretet nyelvét beszéli, és bizonyosan tovább marad meg, mint a kommunikáció legtöbb formája.” (FRYE 1996, 11. o.)

Egy interjúban Frye így nyilatkozott az érveléses nyelvvel szemben:

„Megvetem az érveket. [...] Íráskor az érvelés technikáját, amennyire csak lehet, kerülöm. [...] Az érvelés harcos írásmód, engem pedig nem érdekel a harc. Az irodalom nem érvel. [...] Shelley is azt tekinti alapelvnek, hogy az irodalom nem képes érvelni. Yeats mondja, hogy az ember Hegelt megcáfolhatja, de a »Hatpenny-s dalt« soha.” (FRYE 1995a, 57. o.)

Az eddigi idézetekből is láthattuk, hogy Frye a Biblia nyelvét úgy írja körül, mint máshol a transzparenciát. A még kiadatlan *Notebooks*ban (Jegyzetfüzetek) azonban már nevéen is nevezi azt. Frye itt ugyanis különbséget tesz az evangélium és az egyház nyelve között. „Az evangélium nyelve transzparens”, mert azon átsüt, áthangzik, átsugárzik a *kériüigma*, Isten megszólítása. „Az egyház nyelve viszont az anathémák és a hitvallások nyelve, az ördög nyelve, de talán valamit meg lehet belőle menteni.”⁴ Talán nem véletlen, hogy ezt a hátborzongatóan bátor mondatot Frye csak magának jegyezte le, sohasem publikálta.

A *Scientia sacra* utolsó előtti könyvének (V. Analógia) első része a képnyelvről szól. Ha más rendben is, végső soron Hamvas ugyanazt mondja, amit Frye-től is hallottunk a nyelv három fázisáról.

„Az ember a történeti korszakban már nem tudja, hogy amit ma költészetnek nevez, az az ember őskorában s így ősi, eredeti állapotában természetes megnyilatkozás volt, éppen ezért a költői nyelv a mai értelmi és köznyelvnél nemcsak eredetibb és elsődlegesebb, hanem igazabb és teljesebb is.” (HAMVAS 1988, 377. o.)

Hamvas hat stádiumról beszél. Az első az ősnyelv, a kinyilatkoztatás nyelve, amely arról ismerhető fel, „hogy a szavakat eredeti jelentésükben, eredeti intenzitásukban, eredeti teremtő feszültségükben és sugárzó hatalmukban mondja ki” (uo. 381. o.). Ezt követi a szimbólumnyelv: „A szimbólum elrejtí azt, amit kimond és kimondja azt, amit elrejtí” (uo. 380. o.). A harmadik fázis a mítosz nyelve, a negyedik a költői nyelv, az ötödik a köznyelv és a hatodik a fogalmi nyelv.

„Az abszolút megnyilatkozás, amikor leszáll, és az értelmet eléri, ideává lesz, amikor a kép és az ész kezd benne megjelenni, mítosszá, amikor az idea, szimbólum és a mítosz elhalványodik, lesz költői nyelvvé, amikor a költői nyelv is elsápad, keletkezik a köznyelv, s amikor a köznyelv tartalmai is elvesznek, alakul ki a fogalmi nyelv.” (HAMVAS 1988, 381. o.)

⁴ „The language of the gospel is mythico-metaphorical, transparent, with kerygma sounding through it. What about the language of the Church? The language of the anathema-creeds is of the devil, but there must be something in it to rescue.” Jegyzet.

Az evangélium szava az azonosulni vágyó megszólítás szava. Lényege – bár Hamvas itt *expressis verbis* nem mondja ki – a transzparencia. „Az evangélium és a levelek” 47. töredékében olvassuk:

„Minden szent könyv az életfölötti birodalmak megnyitása. Egyedül az Evangélium az a szent könyv, amely az életfölötti birodalmakat úgy nyitja meg, hogy Istent megszólítja, és pedig a valódi nevéen mint apát szólítja meg. Jézus ismerte a szót. A szó nem mondható ki. Ez a gondolat és a szó és a tett egysége, vagyis a lélek, a beszéd és a cselekvés azonossága.” (101.)

Az Evangélium tartalma Hamvas szerint: illumináció.

„Illumináció az átlátszó értelem, amely számára a világ teljesen átlátszóvá lett. Aki ennek birtokában van, az rendelkezik a főhatalom fölött. Ezt a főhatalmat az Evangélium *ekszousziának* (héberül *resuta*) nevezi. Jézusról írják: úgy beszél, mint akinek főhatalma van. Ha megszólal, valami megnyílik. A homály eloszlik.” (59. töredék, 107. o.)

Befejezésül még egy, a transzparenciával összefüggő, Frye által használt fogalmat kell megszólaltatnunk, ez pedig az „interpenetráció” fogalma, amely szó szerint „egymásba való áthatolást” jelent. Robert D. Denham, Frye bibliográfusa és kéziratban maradt jegyzeteinek feldolgozója külön tanulmányt szentelt e kérdésnek.⁵ A gondolat genezisét nyomozva Denham Frye olvasmányélményei közül Spenglert, Whiteheadet és a buddhista hagyományt (*Lankavatara szútra*) sorolja fel. Denham szerint az „interpenetráció” olyan verbális forma, amelyet Frye olyankor használ, amikor a nyelvet arra kényszeríti, hogy kifejezze a kimondhatatlant („Interpenetration is one of the many verbal formulas Frye uses to express the ineffable.” DENHAM 5. o.). David Cayley-vel való interjújában Frye elmondja, hogy Spengler után Whitehead *Science and the Modern World* című könyvének köszönheti az „interpenetráció” fogalmát. Az interpenetrációt, az „egymásba hatolás” gondolatát a „kiszélesedéssel” (*expansion*) hozza összefüggésbe, és úgy definiálja, hogy „...a dolgok nem egyeztethetők össze, de minden ott van mindenütt egyszerre. Akárhol van az ember, az mindennek a közepe” (FRYE 1995a, 47. o.; CAYLEY 1992, 41. o.). *A kettős látásban* (*Double Vision*) még pontosabban idézi Whiteheadet, és „keresztény szellemi látásnak” nevezi ezt a tapasztalatot:

„Ma is emlékszem arra az örömteli izgalomra, amely átjárt a következő szakasz olvasásakor: »Bizonyos értelemben minden mindenhol és mindenkor jelen van. Minden

⁵ Robert D. Denham: *Interpretation as a Key Concept in Frye's Critical Vision*. Kézirat. Köszönettel tartozom a szerzőnek, hogy ezt a kéziratot rendelkezésemre bocsátotta, és a transzparenciával kapcsolatos két fontos passzusra felhívta a figyelmemet.

helynek van egy olyan aspektusa, amely minden más helyen jelen van. Így minden egyes tér-időbeli pont tükrözi a világot.« Ez volt beavatásom abba, mit ért a kereszténység szellemi látáson.” (FRYE 1995b, III. 49. o.; angolul: 1991, 41. o.)

Denham kimutatja az „interpenetráció” fogalmának történeti, filozófiai és társadalmi kontextusát. Frye jegyzetei szerint metaforikusan Krisztus maga interpenetrációs erő, amelynek mi is részesei vagyunk, és ami nekünk is a részünk (DENHAM, 9. o.).

Publikált munkáiban Frye a kifejezést csak kétszer használja: a *Kettős tükrökben*, amikor a „különbség metaforájáról” szól Blake „meglátni a világot egy porszemben” gondolata kapcsán: „Ez olyasvalamire vezetne, mint a buddhizmusban az egymásba hatolás fogalma”, majd Suzukit idézve mondja:

„[M]inden szakadatlanul egybefolyik és egymásba hatol, minden egyes dolog a maga különlegességével, ám mégis valami egyetemessel [...] ez a fajta látomás »átlátszó és világos«, megsemmisíti az általunk ismert időt és teret [...] elmúlnak az árnyak (lásd Énekek éneke 2,17) ama világban, melyben minden a maga fényétől ragyog, így érzem, egyre inkább emlékeztem a Jelenések könyvének végére és a próféták, valamint evangéliumok hasonló látomásaira.” (FRYE 1996, 283. o.; angolul: 1982, 167–168. o.)

Ez az a pillanat, amikor elérkezhettünk ahhoz a ponthoz, amikor kiderül, hogy transzparencia, interpenetráció és apokalipszis végeredményben egy és ugyanaz. Megerősíti ezt nekünk az interpenetrációra történő másik publikált hivatkozás Frye munkáiban. Ez az utolsó, már csak poszthumusként megjelent kis könyvében, *A kettős látomásban* olvasható, amikor Frye különbséget tesz a démoni és az imaginatív literalizmus között:

„A démonikus literalizmus a megbénító érvelés útján törekszik győzelemre, az imaginatív literalizmus arra törekszik, amit kölcsönös áthatásnak nevezhetnénk, a szellemi élet szabad áramlása egymásból egymásba, amely tehát kommunikál, de soha sem tesz erőszakot.” (FRYE 1995b, I. 37. o.; angolul: 1991, 18. o.)

Coleridge-ot idézve hozzát teszi még Frye, hogy szellemek csak közösen birtokolt szabadságban tudnak egymással kommunikálni.

A kettős látomáshoz írt jegyzeteiben írja Frye, hogy „...a szellemi nyelv interpenetratív, s ez sokkal tovább visz bennünket, mint minden tárgyú »dialógus«. A diszkurzív nyelv viszont militáns, megegyezésre és kibékülésre törekszik” (idézi DENHAM, 21. o.). Frye jegyzeteiben és írásaiban gyakran jelentkezik e kifejezés a kultúrával kapcsolatban. Számára minden, ami centralizáló, homogenizáló tendenciát mutat a társadalomban, monolitikus, imperialista, agresszív és autoriter. Mindennek ellentéte, a decentralizáció viszont az interpenetráció felé mutat, s mindez a részességgel és a *communió*val mutat rokonságot. Jegyzeteiben hangot ad annak, hogy

egyének és szövegek interpenetrálhatnak egymással, de az emberi egók sohasem és semmiképpen. Az önzetlen, a másokban felolvadó, az egót és a másik uralmát kizáró szeretet is interpenetráció.

Hamvas a „transzparens egzisztencia” gondolatát János evangéliumának fényében és szellemében a Szentlélek munkájával, vagyis az „igazság szellemével”, a *pneüma tész alétheiasz*-szal hozta összefüggésbe. A transzparencia fogalmának körüljárásakor könnyen beláthattuk Hamvas és Frye szellemi rokonságát; a transzparencia és az interpenetráció fogalma végeredményben egy és ugyanazon tapasztalat kifejezésére szolgál. S hogy a kör bezáruljon, végül hívjuk fel a figyelmet arra, hogy Frye számára is a Szentlélek vagy a Szent Szellem az „interpenetráció legtisztább princípiuma, hiszen az mindenütt, egyszerre jelen van”. A *Notebooks*ban írja le Frye ezt a mondatot: „The Holy Spirit, who, being everywhere at once, is the pure principle of interpenetration” (idézi DENHAM, 17. o.). S tegyük hozzá, a Szentlélek a szél zúgásához hasonlóan erőt hordoz, de transzparens, nyílt, áttetsző és láthatatlan.

Bibliográfia

Rövidítések

- 1995a = FRYE, Northrop: *A Biblia igézetében. Esszé, prédikáció, interjú*. Szerk. Fabiny Tibor. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1995. /Hermeneutikai Füzetek 4./
 1995b = FRYE, Northrop: A kettős látomás. I–III. *Pannonhalmi Szemle*, 1995/1–3.

Szakirodalom

- CAYLEY, David: *Northrop Frye in Conversation*. Anansi Press, Toronto, 1992.
 DENHAM, Robert D.: *Interpretation as a Key Concept in Frye's Critical Vision*. Kézirat.
 DÚL Antal: Hamvas Béla és az a bizonyos esszé. *Életünk*, 1987/9. 872–883. o.
 FRYE, Northrop: *A Biblia igézetében. Esszé, prédikáció, interjú*. Szerk. Fabiny Tibor. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1995. /Hermeneutikai Füzetek 4./
 FRYE, Northrop: A kettős látomás. I–III. *Pannonhalmi Szemle*, 1995/1–3.
 FRYE, Northrop: Az irodalom archetípusai. In: *A hermeneutika elmélete*. Szerk. Fabiny Tibor. Szeged, 1987. /Ikonológia és műértelmezés 3./
 FRYE, Northrop: *Kettős tükrök. A Biblia és az irodalom*. Ford. Pásztor Péter. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1996.
 FRYE, Northrop: *On Education*. University of Michigan Press, Ann Arbor, 1988.
 FRYE, Northrop: *The Double Vision*. University of Toronto Press, Toronto, 1991.
 FRYE, Northrop: *The Great Code. The Bible and Literature*. Routledge & Kegan Paul, London, 1982.
 HAMVAS Béla: *Scientia sacra. 1. Az őskori emberiség szellemi hagyománya*. Magvető, Budapest, 1988.
 HAMVAS Béla: *Scientia sacra. 2. A kereszténység*. Medio Kiadó, Szentendre, 1996.

PAUL RICOEUR ÉS ANDRÉ LACOCQUE KERESZTOLVASATAI¹

Paul Ricoeur (1913–2005) francia filozófusnak, a 20. századi hermeneutikai gondolkodás egyik legkiválóbb képviselőjének nevét nem kell bemutatni a magyar olvasóknak. Válogatott írásai magyar nyelven először *A hermeneutika elmélete* (Ikonológia és Műértelmezés 3. Szeged, 1987) című kötetben jelentek meg. Ezt követte *A bibliai hermeneutika* (Hermeneutikai Füzetek 6. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1995), majd a *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok* (Osiris, Budapest, 1999). Az Európa Könyvkiadó érdeme, hogy Ricoeur André Lacocque-kal közösen írt könyvét 1998-as megjelenése után öt évvel magyar nyelven is kiadta. A mű először angolul jelent meg *Thinking Biblically* címen a University of Chicago Pressnél. A francia kiadás *Penser la Bible* címen ugyanebben az évben jelent meg az Editions du Seuil-nél. A magyar változatot – *Bibliai gondolkodás* – helyesebb lett volna „Biblikus gondolkodás” címmel fordítani.

A vállalkozás egyedülálló. Paul Ricoeur a chicagói egyetemen több éven át együtt tanított a szintén francia származású Ószövetség-kutatóval, Lacocque-kal. Lacocque elsősorban exegeta, és a történetkritikai módszer alapján elemzi a bibliai szövegeket. Először ő fejt ki véleményét a kiválasztott ószövetségi szövegekről, majd a filozófus Ricoeur hermeneutikai szempontból reflektál kollégája gondolataira. A történetkritikust elsősorban az érdekli, ami a szöveg „mögött” van, a szöveg kialakulásának körülményei, eredete, „archeológiája”; a filozófust viszont elsősorban a szöveg „előtere”, befogadása, hatása, azaz „teleológiája”.

Vegyük először szemügyre a szerzők módszertanát! Lacocque ugyanúgy tanult a befogadástörténeti hermeneutikából, mint Ricoeur a történetkritikai exegézisből. A hatástörténeti módszerről jelen kötetben több helyen esett már szó. Idéztük Nagy Szent Gergely mondását: „Az isteni szavak az olvasókkal együtt nőnek”, vagyis az írott szöveg önálló életre kel, s annak jelentése nem szorítható a szerzői szándékra, következésképpen a hermeneutikának nem szabad csupán a szerző szándékának

¹ RICOEUR, Paul – LACOCQUE, André: *Bibliai gondolkodás*. Ford. Enyedi Jenő. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2003.

feltárására szorítkoznia. Ezzel a szerzők elutasítják Friedrich Schleiermacher romantikus hermeneutikáját. A szöveg jelentése tehát nem statikus dolog, hanem „minden alkalommal esemény, mely egy sajátos metszéspontban születik meg” (*Bibliai gondolkodás*, 8. o.). Ebből következik, hogy „az értelmezés folyamata nem a forrásszöveg pusztá helyreállítását, aktualizáló megismétlését jelenti, hanem sokkal inkább a minta újrafeltalálását, újraalakítását, újratájolását” (uo.). A szövegnek sajátos pályája (*trajectoire*) van, amely magából a szövegből ered. Ha a szöveg hatása áll érdeklődésünk homlokterében, akkor a szöveg és az élő közösség kapcsolata is azonnal fontossá válik. „A szöveg végső soron a közösségnek köszönhetően, a közösség használatára, a célból létezik, hogy a közösségnek formát adjon” (uo. 11. o.). Így az Ószövetség szövegét Izrael népe újra és újra aktualizálta, s ezáltal a szöveg új beszéddé válhatott. A szerzők ezért a 16. század reformatori elvét, a *sola Scriptura* formulát hermeneutikai szempontból tarthatatlannak vélik, mondván, ha a szöveget elszakítják az élő közösség kötelékétől, a hagyománytól, akkor az „boncolásra váró, halott könyvvé” zsugorodik. A történetkritika és a kánonkritika egyaránt korlátozni kívánja a jelentés gazdagságát. Itt meg kell jegyeznünk, hogy véleményünk szerint a szerzőknek csak akkor van igaza, ha a *sola Scriptura* merev, formai szemponttá válik. Walter Mostert mutatott rá, hogy Luther hermeneutikájában a *sola Scriptura* mennyire gazdag tartalmi szempontként érvényesülhetett (Hermeneutikai Füzetek 9.). Ricoeur és Lacocque számára a szöveg dinamikája lényeges: „Az írott szövegről van szó, melyet az olvasás hagyománya újraalakítva, újraelvenítve művé szőtt” (uo. 10. o.). A háttér és az előtér viszonyában az előtér meghaladja a háttér.

Ám a fent jellemzett szövegdinamizmus nemcsak az Ószövetség könyveire jellemző, hanem az Ószövetség és az Újszövetség kapcsolatára is. A szövegnek az Ószövetségben megkezdett pályája az első korpuszon kívül a második korpuszban is követhető. Az Újszövetség az Ószövetség újraértelmezése, beteljesítése. Ez alapvetően a tipológiai szemlélet lényege (*Bibliai gondolkodás*, 12. o.). A szerzők a könyvükben javasolt hermeneutikát „zsidó-keresztény” eljárásnak nevezik, amely a keresztény olvasatot nem behelyettesítésnek tekinti, hanem a zsidó olvasat „alternatívájának”. Végezetül a szöveg többértelműsége is kiemelkedő módszertani szempont: „A befogadástörténetre figyelő hermeneutika a szöveg egyszerűsíthetetlen többértelműségét tiszteli.” Egy szöveget több szinten lehet olvasni, az olvasó a szövegben találja magát (vö. Umberto Eco – Ulrich Körtner: *Lector in fabula*). Ennek az olvasási-értelmezési módszernek legáltalább példája a sémi írás, ahol az olvasó a mássalhangzókat magánhangzókkal egészíti ki. Az exegeta ezekkel a filozófiai előfeltételezésekkel egészíti ki saját történetkritikai módszerét.

A filozófus, aki exegetikai könyveket olvas, abból a hipotézisből indul ki, hogy a görög, a karteziánus, a kantianus, a hegelianus modellen kívül is van gondolkodás, s ez pedig a bibliai gondolkodás. A bibliai szövegek – mint arra Northrop Frye is rámutatott – a metaforikus nyelvi fázishoz állnak közel. Az exegetával egyetértésben vallja, hogy a bibliai szövegeket olyan zsidó és keresztény közösségek fogadják

be, amelyekhez hasonlót a filozófiai iskolák nem ismernek. A hermeneutikai kör érvényesül itt: a közösség az Írások értelmezésével értelmezi önmagát. A közösséget létrehozó, „alapító” szövegek ugyanakkor útbaigazító, „tájéoló” jellegűek, mint erre a Tóra szó jelentése is utal. Ugyanakkor a bibliai gondolkodásmód külső közösséget is megszólít, például a görög gondolkodással való találkozás s az abból fakadó „keresztződés” rendkívüli jelentőséggel bírnak.

A kötet módszertani kulcsszava tehát a „keresztolvasat” (angolul *intersection*, franciául *lecture croisée*). Maguk a szent szövegek is „keresztolvasatok” eredményei, s a két szerző-tudós is keresztjezi egymást a szövegek történetkritikai, illetve hermeneutikai olvasatában. A keresztződésnél találkozás történik, s ez a találkozás esemény. Ráadásul

„...a történetkritikai módszerbe ágyazott tipológiai bibliamagyarázat olyan bölcséleti elmélkedésnek nyit utat, mely meghaladja a kánon korlátait, s kortárs filozófiai vagy nem filozófiai gondolkodásformákkal érintkezik.” (*Bibliai gondolkodás*, 18. o.)

A találkozás eseményében tehát nyitás történik, vagyis a könyv nem a Bibliát kutató és értelmező szakemberekhez, hanem mindenkire szól.

A kötet következő fejezetei végeredményben esettanulmányok, a szerzők hat ószövetségi szövegről fejtik ki magyarázatukat. Az első kiválasztott szöveg a teremtéstörténet (1Móz 2–3). Lacocque első tanulmánya, a *Rések a falon* meglehetősen nehéz szakmai értekezés, Ricoeur „választanulmánya” – *Elgondolni a teremtést* – már jobban szólítja meg a nem kifejezetten szakmai olvasót is. Rámutat, hogy 1Móz 2 – szemben 1Móz 1 didaktikus poémájával – alapvetően drámai jellegű. Ricoeur hivatkozik is *A Gonosz szimbolikája* című, 1967-es művének idevonatkozó fejezetére, amelynek magyar kiadását (Az Ádám-mítosz és a történelem eszkatológiai felfogása, in: *A hermeneutika elmélete*, 1987, 1998) a kötet nem tünteti fel. A „Ne ölj!” parancsolatról (2Móz 20,13) szól Lacocque második írása, amelynek dekalógusértelmezésére Ricoeur „Szerető engedelmesség” című fejezete válaszol. A harmadik Lacocque-tanulmány Ezékielnek a szétszórt csontok újraeledéséről (Ez 37,1–14) szóló látomását értelmezi, s rámutat, hogy az apokaliptikus kép 1Móz 1–2 *redivivuma* (*Bibliai gondolkodás*, 267. o.). Ricoeur „Az immanencia őrszeme” címen a prófétai híradás szerkezetéről, majd a jelképrendszer nyitottságáról szól. Ezek után nagyszabású elemzések következnek a 22. zsoltárról. Itt Lacocque rámutat:

„A 22. zsoltárt a megfeszítettség egyedülálló helyzetében idézve Jézus az egyház értelmezése szerint nemcsak a héber textus mélységes jelentését tanította, de összehasonlíthatatlan, meghatározó és végső értelmet is adott a zsoltárnak. Kiváltságos hermeneutikai példája ez annak, hogy egy szöveg jelentése hogyan bővül tovább megfogalmazásának pillanatától kezdve.” (*Bibliai gondolkodás*, 341. o.)

Lacocque szerint „a zsolnárt Krisztus úgy mondja a kereszten, mintha legelőször mondaná” (uo. 347. o.). Ricoeur „A panasz mint ima” című – talán a kötet legszebb – tanulmányában egyetért kollégájával, hogy „a Megfeszített újraszerzi a 22. zsolnárt”. Ricoeur a strukturális értelmezésen túl a teológiai értelem felé is ablakot nyit, s rámutat, hogy a zsolnáros (illetve Krisztus) szenvedése nemcsak Isten előtti, hanem Isten általi szenvedés is (uo. 367. o.). Luther is ugyanezt mondja, amikor azt fejt ki, hogy az *Anfechtung* (kísértés, megpróbáltatás) magától Istentől jön. A panaszt mint az imádság feledésbe merült formáját újra fel kell fedezni a keresztyény lelkiség számára. „A kinyilatkoztatások kinyilatkoztatása” című fejezetben Lacocque az Úr Mózes előtti önmeghatározását – „*Vagyok, aki vagyok*” (2Móz 3,14) – exegetálja. Rámutat, hogy Isten önmeghatározása teofanikus és performatív (*Bibliai gondolkodás*, 398. o.), „Isten legszemélyesebb misztériumát mutatja meg” (uo. 407. o.). S az *'ehje 'aser 'ehje* némileg talán szabadon, de tartalmilag precízen így is fordítható: „Veled, Mózes – és Izraellel a történelem során – állok vagy bukom” (uo. 409. o.). Lacocque konklúziója is lényeges:

„Krisztológiai szempontból valószínűleg egyetlen textus sem múlja úgy fölül világosságban és határozottságban a fölismerés formulájának újraértelmezését, mint János 17,6–8: »Megjelentettem a te nevedet az embereknek, akiket e világból nékem adtál.«” (*Bibliai gondolkodás*, 419. o.)

Ricoeur *Az értelmezéstől a fordításig* című választanulmányában a fordításból adódó nehézségekből indul ki, majd Isten és a lét kérdéséről elmélkedik Ágoston, Pszeudo-Dionüsziosz, illetve a középkoriak alapján. Franz Rosenzweig, a modern zsidó gondolkodó ezt a formulát az „ittlé” formával fordítja: „Ich werde dasein, als der ich dasein werde [...]. So sollst du zu den Söhnen Jisraels sprechen: ICH BIN DA schickt mich zu euch” (uo. 469. o.).

A utolsó ószövetségi könyv, amelyről a szerzőpár dialógust folytat, az Énekek éneke. Lacocque meglepő, provokatív tézise, hogy a bibliai könyv szerzője egy nő volt. (Lacocque angolul külön írást szentelt ennek a kérdésnek: *Romance She Wrote. A Hermeneutical Essay on Song of Songs*.) Ezt írja: „*Érész* felmagasztalása ez; az Énekek egy férfi és egy nő szabad, zabolátlan, sőt bizonyos mértékig titkos szerelméről beszél” (*Bibliai gondolkodás*, 512. o.). Ricoeur „A nászmetafora” című tanulmányában válaszol: „Énekek éneke [...] erotikus költemény, melyet talán egy nő alkotott – miért ne? –, vagy mint egy több hangra írt költemény, mely férfi és nő szerelmét magasztalja, egyetlen utalás nélkül a házasság intézményére” (uo. 522. o.). A lényeg, hogy be kell vallanunk, „hogy soha sem tudjuk teljes bizonyossággal, ki, kihez és hol beszél” (uo. 524. o.). Egy hermeneutikatörténeti eszmefuttatás után megnyitja újra az utat a teológiai olvasat felé:

„Genezis 2,23 fényében újraolvasott költemény azt sejteti, hogy a teremtményi ártatlanságot a bukás nem szünteti meg: hogy ezen az ártatlanságon nyugszik még a rossz története is, mely viszont az erotikus viszonyt sem kíméli.” (*Bibliai gondolkodás*, 571. o.)

Ricoeur számára a szerelmi költemény intertextuális „keresztolvasata” vezethet el a teológiai jelentés felismeréséhez. Ha a nászmetaforákkal kapcsolatos ószövetségi és újszövetségi textusokat egymásra vetítjük, akkor a súrlódási pontokból a legmerészebb gondolatok pattannak ki. A „Bárány felesége” (Jel 21,9) az egyik legszembeesőbb ilyen metafora.

Ha a jelentések áthatják, keresztelik egymást, akkor a metszéspontokban mindig valami új születik. Éppen ez a keresztelés történik meg a nászban, a szerelmi egyesülésben. Végeredményben ez lehet minden olvasás alapmetaforája is egyben. Ricoeur és Lacocque páros (és ezért páratlan!) keresztolvasatú könyvének nemcsak tárgya, hanem alanya is volt a nászmetafora, legalábbis szellemi értelemben.

Paul Ricoeur művei magyarul

- RICOEUR, Paul: Az Ádám-mítosz és a történelem eszkatológiai víziója. Ford. Martonyi Éva. In: *A hermeneutika elmélete*. Szerk. Fabiny Tibor. Szeged, 1987, 1998. /Ikonológia és műértelmezés 3./
- RICOEUR, Paul: Nyelv, szimbólum és értelmezés. Ford. Martonyi Éva. In: *A hermeneutika elmélete*. Szerk. Fabiny Tibor. Szeged, 1987, 1998. /Ikonológia és műértelmezés 3./
- RICOEUR, Paul: Az interpretációk konfliktusa. Ford. Martonyi Éva. In: *A hermeneutika elmélete*. Szerk. Fabiny Tibor. Szeged, 1987, 1998. /Ikonológia és műértelmezés 3./
- RICOEUR, Paul: Létezés és hermeneutika. Ford. Burján Mónika. In: *A hermeneutika elmélete*. Szerk. Fabiny Tibor. Szeged, 1987, 1998. /Ikonológia és műértelmezés 3./
- RICOEUR, Paul: Előszó Rudolf Bultmannhoz. Ford. Szabó István. In: *A hermeneutika elmélete*. Szerk. Fabiny Tibor. Szeged, 1987, 1998. /Ikonológia és műértelmezés 3./
- RICOEUR, Paul: A tanúság hermeneutikája. Ford. Szabó István. In: *A hermeneutika elmélete*. Szerk. Fabiny Tibor. Szeged, 1987, 1998. /Ikonológia és műértelmezés 3./
- RICOEUR, Paul: A hármas mimézis. Ford. Angyalosi Gergely. In: *A hermeneutika elmélete*. Szerk. Fabiny Tibor. Szeged, 1987, 1998. /Ikonológia és műértelmezés 3./
- RICOEUR, Paul: A kinyilatkoztatás eszméjének hermeneutikai megalapozása. Ford. Bogárdi Szabó István. In: *Bibliai hermeneutika*. Szerk. Fabiny Tibor. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1995. /Hermeneutikai Füzetek 6./
- RICOEUR, Paul: Bibliai hermeneutika. Ford. Mártonffy Marcell. In: *Bibliai hermeneutika*. Szerk. Fabiny Tibor. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1995. /Hermeneutikai Füzetek 6./
- RICOEUR, Paul: *Fenomenológia és hermeneutika*. Ford. Mezei Balázs. Kossuth Kiadó, Budapest, 1997.
- RICOEUR, Paul: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Vál., szerk. és utószó Szegedy-Maszák Mihály. Ford. Angyalosi Gergely, Bogárdi Szabó István, Jeney Éva, Lőrinszky Ildikó, Miss Zoltán és Vajda András. Osiris Kiadó, Budapest, 1999.
- RICOEUR, Paul – LACOCQUE, André: *Bibliai gondolkodás*. Ford. Enyedi Jenő. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2003.
- RICOEUR, Paul: *Az élő metafora*. Ford. Földes Györgyi. Osiris Kiadó, Budapest, 2006.

AZ IMÁDSÁG SZEREPE MILTON ELVESZETT PARADICSOMÁBAN

Az imádság fenomenológiája címet viseli egy közelmúltban megjelent tanulmánygyűjtemény (BENSON–WIRZBA 2005), amely Nietzsche, Heidegger, Levinas, Marion, Derrida és mások imádságról szóló nézeteit tárgyalja. Az impozáns kötetben az imádság számos újszerű megközelítésével találkozunk: „az én decentralizálása”, „kenózis”, „munka” stb. a hagyományos teológiai megközelítések mellett, amelyek szerint az imádság dicsőítés (*adoratio*), hálaadás (*eucharistia*), bűnvallás (*penitentia*) és könyörgés (*intercessio*). Heidegger szerint például az imádság hermeneutikájának szükségszerűen az imádságra való felszólítással kell végződnie, hiszen az imádság a megszabadított élet új orientációját fejezi ki (uo. 131., 135. o.). Jean-Luc Marion pedig azt írja, hogy az ima az imádkozó személy és Isten pillantásának szerető kicserélése, hiszen az imádságban az ember többé nem elszigetelt individuum, hanem a Másikban participáló lény (uo. 168., 175. o.).

Irodalmi szempontból az imádságot műfajnak is tekinthetjük. Patrick D. Miller a bibliai imádság formáiról írt könyvében (MILLER 1994) számba veszi az imádság ószövetségi és újszövetségi típusait: például lamentáció, penitencia, közbenjárás, doxológia, áldás, átok stb. Ezek a típusok irodalmi alkotásokra is alkalmazhatók. Tanulmányomban először John Milton (1608–1674) *Az elveszett paradicsom* című eposzának imatípusait veszem számba, majd a XI. könyv elején olvasható Fiú imádságának szoros olvasásával azt kívánom bizonyítani, hogy fenomenológiailag az ima az áldozatból ered, illetve ez az ima jól illusztrálja a heideggeri és marioni meghatározásokat.

A Milton-szakirodalom viszonylag ritkán foglalkozik az *Elveszett paradicsom* imádságainak értelmezésével. Mary Fenton 2006-ban megjelent könyve, amelyben az imádságot a remény helyeivel hozza összefüggésbe, ritka kivételnek tekinthető, az ő észrevételei is összecsengenek Jean-Luc Marionéval. Mint írja, „az imádság mint az Istennel való konverzáció egyszerre teremt Isten számára helyet és az Istennel való együttlét helye” (FENTON 2006, 105. o.). A „conversation” szó egyik jelentése az *Oxford English Dictionary* szerint is az intim interakció közösségére utal: „szemtől szemben”, „tête á tête”, „face to face” (uo. 120. o.); a latin *conversatio* tekintetét is jelent.

Az imádság gondolatával először az eposz III. könyvében találkozunk, amikor

az Atya a saját szabad akaratából elbukott ember jövőjét előre látva megosztja az engedelmesen hallgató, majd szintén saját szabad akaratából önmagát áldozatként felajánló Fiúval a kegyelem eszméjét. Az elénk jövő isteni kegyelem (*gratia praeveniens*) eredménye, hogy a lélekbe plántált imádság képessége a lelkiismerettel együtt segíthet a bűnben vergődő emberpárnak e fogságból való kiszabaduláshoz.

„Beragyogom érzekeik sötétjét
eléggé, s megpuhítom kőszívük
imára, megtérésre és hűségre.
Ima, megtérés, köteles hűség
előtt, ha szándok szítja azt,
fülem nem lesz süket, szemem se zárt.
Beljük plántálom vezérükül
bírámat, a Lelkiismeret szavát;
ha jól használják, fülelnek reá:
fényt fényre lelnek, s hittel üdvözülnek.” (III.188–193)¹

Az *elveszett paradicsom* különböző imádságai az alábbi szempontok szerint tipizálhatók: angyali imádság (*adoratio*); bűnbeesés előtti, azaz prelapszárius emberi imádság; bűnbeesés utáni, azaz posztlapszárius emberi imádság; a Fiú közbenjáró imádsága.

Angyali imádság a Paradicsomban (III.373–415) és a teremtés után (VII.602–632)

Az angyali imádság lényege az *adoratio*, Isten imádása. Az angyali imádság tulajdonképpen zene, a teremtés harmóniájának szimfonikus dicsérete. Az imádság természetes élettevékenység, amely bármilyen reflexiót nélkülöz. Az imádság a teremtett lények szabad, boldog és spontán élettevékenysége, az élet leheletének ritmikus be- és kilélegzése. Milton angyalainak kórusa a zsolnárok kristálytisza hangján zengi a teremtő dicséretét.

Emberi imádság

Ádám és Éva prelapszárius esti (IV.721–773) és *reggeli imádsága* (V.153–208)

A nap végén elhangzó hálaadó imát a bűnbeesés előtt Ádám és Éva a „szabad ég alatt”, „egyszívvel, s minden más rítus / nélkül, tiszta imádatl” („said unanimous, and other rites / Observing none, but adoration pure / Which God likes best”; IV.736–737) mondja el.

¹ „[F]or I will clear their senses dark, / What may suffice, and soften stony hearts / To pray, repent, and bring obedience due. / To Prayer, repentance, and obedience due, / Though but endeavoured with sincere intent, / Mine ear shall not be slow, mine eye not shut.” (III.188–193)

Az eposz leghosszabb imádsága Ádám és Éva prelapszárius reggeli imája, amelyet a még ártatlan ősszülők Éva kellemetlen álmának felidézése után szintén közösen mondanak el, pontosabban adnak elő, hiszen ez az ima liturgikus aktus, amelyben költészet, zene, hangok és képek, színek és illatok a Teremtőt dicsérik. Egyszerre visszhangzik benne a 19. zsoltár („*Az eget beszélők Isten dicsőségét, és kezeinek munkáját hirdeti az égboltozat*”; Károli-ford.) és a 148. zsoltár („*Dicsérjétek őt: nap és hold; dicsérjétek őt mind: fényes csillagai!*”; Károli-ford.), valamint Szent Ferenc jól ismert naphimnusa.

Posztlapszárius bűnbánati imádság

Az *elveszett paradicsom* IX. könyvében a kísértés, majd a bűnbeesés tragikus történetében már szó sincs imádságról. Az Istennek engedetlen emberpár elfelejti a Teremtővel való konverzáció, a tekintet kicserélésének lehetőségét, és a felejtés következtében el is veszítik ezt a képességet. A bűneset után a kétségbeesés állapotában vergődő emberpár a reneszánsz tragédiák negatív hőseire: Faustusra, Claudiusra, Macbethre emlékeztet, bár ők megrémültek attól, hogy a szívből már nem száll fel gondolat, hogy már „ámen”-t sem mondhatnak. A bűnbeesés utáni emberpár hasonló módon szembesül tettük következményével, az egymást maró és vádoló elkeseredettség majdnem a kétségbeesés örvényébe rántja le őket olyannyira, hogy Évában felmerül a közös öngyilkosság gondolata is („keressük a Halált”). Ám ez az a drámai pillanat, amikor Ádám részéről megfogalmazódik az imádság mentő gondolata („Ha imádkozunk...”). Ádám emlékezik az ősevangélium ígéreteré, és erre emlékezteti Évát is. Javasolja, hogy menjenek vissza „az ítélet helyére” („to the place / Repairing where he judg’d us”).

„Mi jobbat tehetnénk? Ha visszamennénk
az ítélet helyére, s leborulnánk
Előtte hódolón, s bevallanánk
Alázattal bűnünket, és kegyelmet
kérnénk, a földet könnyel öntve, jajjal
töltve be a leget bánó szívünkéből,
őszinte bűnbánat s szelíd alázat
jeléül – ő megenyhül, s bosszúsága
elfordul tőlünk, hisz derült szemében,
még mikor zordnak véltük is, komornak,
csak kegyes irgalom fényeskedett.” (X.1086–1096)²

² „What better can we do, then to the place / Repairing where he judged us, prostrate fall / Before him reverent, and there confess / Humbly our faults, and pardon beg, with tears / Watering the ground, and with our sighs the air / Frequenting, sent from hearts contrite, in sign / Of sorrow unfeigned, and humiliation meek. / Undoubtedly he will relent and turn / From his displeasure; in whose look serene, / When angry most he seem’d and most severe, / What else but favor, grace, and mercy shone?” (X.1086–1096)

A X. könyv utolsó soraiban Milton nyomatékosan megismétli e szavakat, s ezáltal is hangsúlyozza a bűnbánati aktus jelentőségét:

„Szólt bűnbánó atyánk. De Éva is
bánta bűnét búsan. Hát visszamentek
az ítélet helyére, s borultak
előtte hódolón, megvallva nagy
alázattal bűnük, s bocsánatot
kértek, a földet könnyel öntve, jajjal
töltve be a leget bánó szívükből,
jelül bús, igaz alázatuknak.” (X.1097–1104)³

Mary Fenton írja:

„[A] bűnbánatban Ádám és Éva az alázatosság helyére jutnak el, önmaguk elutasítása helyett az önmaguk és az egymás iránti elfogadás és szeretet helyére, ahol megtalálják az Istenbe vetett hitet, s végezetül meglelik az igazi reményt.” (FENTON 2006, 117. o.)

A X. könyv végén megszakított narratíva a XI. könyv elején folytatódik. Ádám és Éva bűnbánó imádsága aktus, azaz munka, amely természetesen nem önérdem, hanem egyedül az elének jövő isteni kegyelemnek (*gratia preveniens* vagy *prevenient grace*) köszönhető. Ez az isteni kegyelem trónusáról (*mercy seat*) leszálló irgalom az eredetileg kemény emberi kőszívűből hússzívet teremt, s az immár hívő élet lehelete, az imádság illatként az oltárra visszaszáll. A Jelenések könyvének képvilágában a jó illatokkal tele arany poharak a szentek imádságai (Jel 5,8), az angyal kezében lévő tömjénező a szentek könyörgéseit tartalmazza, s a tömjén füstje az angyal kezéből száll fel Isten elé. Ezt a képet Milton a Fiúra alkalmazza:

„Álltak s imádkoztak alázkodó-
bűnbánóan. Mert főnről az irgalom-
trónról leszállva szívükről levette
a követ az Előkegy és helyébe
új húst teremtett, és az mondhatatlan
sóhajt lehelt, Imaszellem-ihletettet,

³ „So spake our Father penitent, nor Eve / Felt less remorse: they forthwith to the place / Repairing where he judged them prostrate fell / Before him reverent, and both confessed / Humbly their faults, and pardon begged, with tears / Watering the ground, and with our sighs the air / Frequenting, sent from hearts contrite, in sign / Of sorrow unfeigned, and humiliation meek.” (X.1097–1104)

mi gyorsabb szárnyon száll az Égbe, mint
legércesebb szónoklat; [...] Égbe száll
imájuk, és utat se vét, nem űzi
le kósza szembeszél, anyagtalan
kel át az Ég-kapun, tömjénbe vonva,
hol füstől az arany oltár, s a nagy
Közbenjáró, az atyai trón elé
Segíti, hogy ekként mutatva be,
Boldog Fiú elkezdje pártfogását.” (XI.1–21)⁴

A penitenciális imádság bibliai intertextusa és archetípusa az 51. zsoltár. „*Tiszta szívet teremts bennem, oh Isten, és az erős lelket újítsd meg bennem! [...] Isten előtt kedves áldozatok: a töredelmes lélek, a töredelmes és bűnbánó szívet, oh Isten, nem veted te meg!*” (Zsolt 51,12.19; Károli-ford.)

A Fiú közbenjáró imádsága

Mi a közbenjáró imádság? Patrick D. Miller rámutat, hogy a Bibliában a közbenjáró imádság a prófétai szolgálat velejárója: az „Isten embere” a nép előtt Istent, az Isten előtt a népet képviseli. Az ősatyák közül Ábrahám, a próféták közül Illés, Elizeus, Ézsaiás, Jeremiás, Ezékiel, Dániel, Ámós, a királyok közül Dávid és Ezékiás ilyen közbenjáró. A közbenjáró imádkozó legmarkánsabb előképe Mózes, archetípusa pedig Jézus. Miller helyesen állapítja meg, hogy a közbenjárás bátor, sőt egyenesen merész cselekedet („intercession is a daring act” – MILLER 1994, 268. o.), hiszen a közbenjáró saját életét teszi kockára.

Mózes 2. könyvében a bálványimádás bűnébe esett, s az aranyborjú körül tánkra perdülő népet Isten teljes megsemmisítéssel fenyegeti, s Mózes, a közbenjáró nemcsak könyörög, esedezik a népért, hanem önmagát is felajánlja engesztelő áldozatként: „*mégis bocsásd meg vétküket! Mert ha nem, akkor törölj ki engem könyvedből, amelyet írtál!*” (2Móz 32,32) Az *intercessio* több, mint imádság, hiszen a közbenjáró önmagát ajánlja fel másokért (MILLER 1994, 273). A közbenjáró imádság tehát áldozat, s Mózes

⁴ „Thus they in lowliest plight repentant stood / Praying, for from the mercie-seat above / Prevenient grace descending had removed / The stone from their hearts, and made new flesh / Regenerate grow instead, that sighs now breathed / Unutterable, which the spirit of prayer / Inspired, and winged for heaven with speedier flight / Than loudest oratory: [...] To heaven their prayers / Flew up, nor missed the way, by envious winds / Blown vagabond or frustrate: in they passed / Dimentionless through heavenly doors; then clad / With incense, where the golden altar fumed, / By their great intercessor, came in sight / Before the Father's Throne: Them the glad Son / Presenting, thus to intercede began.” (XI.1–21)

nemcsak előképe, hanem kezdeti csírája annak az önkéntes áldozatnak, amelyet a Fiú mutat be részint a keresztfán, részint – mint a Zsidókhoz írt levél főpapja – a mennybemenetel és a parúzia köztes idejében. Tehát ez a közbenjárás jelenleg is tart. Kétségtelenül igaz, hogy Krisztus áldozata a keresztfá oltárán egyszeri és végleges áldozat volt, amely beteljesített minden korábbi áldozatot (Zsid 10,14), de az ő papsága Melkisédek rendje szerinti papság, amely nem múlik el, hanem örökre megmarad, s ő az Atya színe előtt továbbra is küzd, könyörög érettünk: „Ezért üdvözíteni tudja örökre azokat, akik általa járulnak Istenhez, hiszen ő mindenkor él, hogy esedezzék értük.” (Zsid 7,25)

Az „esedezés” szóra a görögben az *entikhano*, a latinban az *interpellatio*, az angol fordításokban Tyndale-től kezdve az *intercession* szó található. Ugyanezzel a kifejezéssel találkozunk Pál apostolnak a rómabeliekhez írt levelében is: a Lélek az Isten szerint esedezik (új protestáns fordítás: „jár közben”) a szentekért (Róm 8,27), Jézus Krisztus az Isten jobbján „esedezik érettünk” (Róm 8,34). Róm 11,2 szerint Illés is esedezett Izrael ellen (új protestáns fordítás: „vádát emel”). Az utóbbi *kata tou Iszraél; adversus Israel* – vagyis egyszerre könyörög és vádat is emel. Fontos ez a kétértelműség a Fiú közbenjáró imádságában: a könyörgés egyszerre vádemelés is, vagyis a közbenjáró egyszerre bíró is. Nem azt kéri az Atyától, hogy kegyes jóságából „nézze el” az ember vétkét, és mintegy protekcióból bocsásson meg neki, hanem mint közbenjáró-bíró nevéen nevezi és elismeri, azaz megvallja a bűnt, de egyúttal magára is veszi és elszenvedti annak büntetését!

Lássuk közelebbről a Fiú közbenjáró imádságát:

„Nézd, ó Atyám, mi zsengett hajt a Föld
emberbe plántált irgalmadból! Ez
ima-sóhaj, mit arany füstölőmben
tömjénnel én, papod, eléd hozok,
drágább ízű gyümölcs – hisz ezt szívébe
megbánással te ültetted –, különb
Éden minden kezed-gondozta fa
gyümölcsinél, melyek a bűneset
előtt lettek. Könyörgésére hajtsd most
füled, halld – bárha néma – sóhaját!
Nem tudja, mily szavakkal esdekeljen,
engedd, legyen tolmácsa, védnöke,
s engesztelője; tetteit ruházd rám:
a rosszat, jót – ezt érdemem teszi
teljessé, míg azért fizet halálom.
Fogadj el engem s tőlük általam
az ember iránti béke illatát.
Engesztelődj, színed előtt hadd élje
számlált, bár bús időit, míg Halál,

ítélet (mit enyhíteni, nem törölni
kérek) jobb létet ad neki, hol velem
él minden megváltottam üdvben, élvben;
egyek velem, mint én s te egy vagyunk!” (XI.22–44)⁵

Az emberpár bűnbánó imádsága a Fiú interpretációjában tehát a (könnyekkel áztatott) Földből kihajtó „zsenge”, amely önmagában még nem érdem, hiszen ez is csupán az emberbe plántált isteni irgalomból sarjad ki, s ennek eredménye: a szívből fakadó sóhaj száll fel a Fiú arany füstölőjébe, amellyel ő papként az Atya oltáránál áldozik.

A Fiú közbenjáró imádsága tehát áldozati aktus: a mennyben a Fiú mutatja be továbbra is az áldozatot az emberért azután is, hogy az engesztelő áldozatot (*atonement*) a keresztfá „oltárán” meghozta, s amint ezt még a teremtés és a bűneset bekövetkezte előtt szabadon és önként felajánlotta (*offer*) az előrelátó Atyának a költemény III. könyvében.

„Itt vagyok íme én!
Magam ajánlom érte föl magam:
életért éltet! Szálljon rám dühöd!
Tekints embernek! Itt hagyom érte kebled,
s önként hagyom az Utánad Második
dicsőségét: érte halok vidáman,
Halál a mérgét rajtam töltsé ki!” (III.236–245)⁶

Azért volt szükség Krisztus áldozati halálára, mert az ember „segélyét nem keresheti, hiszen / meghalt immár a bűnben, elveszett; / nem áldozhat magáért, nem vezekelhet,

⁵ „See Father, what first fruits on earth are sprung / From thy implanted grace in man, these sighs / And prayers, which in this golden censer, mixed / With incense, I thy priest before thee bring, / Fruits of more pleasing savour from thy seed / Sown with contrition in his heart, than those / Which his own hand manuring all the trees / Of Paradise could have produced, ere fallen / From innocence. Now therefore bend thine ear / To supplication, hear his sighs though mute; / Unskilful with what words to pray, let me / Interpret for him, me his advocate / And propitiation, all his works on me / Good or not good ingraft, my merit those / Shall perfect, and for these my death shall pay. / Accept me, and in me from these receive / The smell of peace toward mankind, let him live / Before thee reconciled, at least his days / Numbered, though sad, till death, his doom (which I / To mitigate thus plead, not to reverse) / To better life shall yield him, where with me / All my redeemed may dwell in joy and bliss, / Made one with me as I with thee am one.” (XI.22–44)

⁶ „Behold mee then, mee for him, life for life / I offer, on mee let thine anger fall; / Account mee man; I for his sake will leave / Thy bosom, and this glorie next to thee / Freely put off, and for him lastly dye / Well pleas'd, on me let Death wreck all his rage; / Under his gloomie power I shall not long / Lie vanquisht; thou hast givn me to possess / Life in my self for ever, by thee I live, / Though now to Death yield, and am his due.” (III.236–245)

adós lévén” („man, so coming; he her aide / Can never seek, once dead in sins and lost; / Attonement for himself or offering meet, / Indebted and undone, hath none to bring”; III.232–235). Krisztus kereszthalála engesztelő áldozat a bűnös emberiségért.

A kulcsszó itt az Újszövetségben a Pál apostol által használt *katallagé* főnév (Róm 5,11; 2Kor 5,18–19), amely szó szerint „lecserélést” jelent, amit a latinban a *reconciliatio* ad vissza. Luther *Versöhnung*ként fordítja, William Tyndale zseniális fordításában *atonement*ként honosodott meg az angol nyelvben: „Not only so but we also ioye in God by the meanes of oure Lorde Iesus Christ by whom we have receavyd the attonment.” Ezt a kifejezést a Geneva Bible (1565) és a King James Version (1611) is átveszi. Magyarul Károli fordításában így hangzik: „Nemcsak pedig, hanem dicsekedünk is az Istenben a mi Urunk Jézus Krisztus által, a ki által most a megbékélést nyertük.” Tyndale-nél 2Kor 5,18–21-ben is végig az *atonement* olvasható, ám a Geneva Bible és a King James Version itt már ugyanarra a szóra a latinos *reconciliation*ot használja. Miltonnál mindkét változat, az *atonement* és a *reconciliation* is olvasható.

Visszatérve a Fiú közbenjáró imádságára, annak nemcsak kedves tömjénillata, hanem sajátos íze is van, amely még a paradicsom almájánál is jobb ízű (vö. az utalást a *savoury*ra: V.84, 401; IX.741), hiszen az emberi szívbe plántált mag már nem csupán a teremtés, hanem az újjáteremtés gyümölcsét termi meg! Ezért ez „drágább ízű gyümölcs – hisz ezt szívébe / megbánással te ültetted –, különb éden minden kezed-gondozta fa / gyümölcsinél”.

A közbenjáró Fiú mintegy dramaturgként megmutatja, illusztrálja az Atyának az újjáteremtés gyümölcséeként „működésbe lépett” (gyógyulni kezdett) bűnbánó szívét, másrészt az emberpár kimondatlan sóhajainak szemiotikusaként „interpretátornak” ajánlja fel magát. Az interpretáció azonban nem egy kívülről „fordítása”, hanem az ember bűneivel és erényeivel való teljes azonosulás. Az engedelmisséget és a hitet választó ember ugyanis „Krisztusba oltódik” („engedd, legyek tolmácsa, védnöke, / s engesztelője; tetteit ruházd rám: a rosszat, jót” – „Interpret for him, mee his Advocate / And propitiation, all his work on mee / Good or not good ingraft”; I.33–35).

A Fiú önmagát „védőnek” (*Advocate*) és „engesztelőnek” (*propitiation*) nevezi, mindkét kifejezés utalás az újszövetségi krisztológia és szotériológia klasszikus *locus*aira, Róm 3,25-re és 1Jn 2,2-re, illetve 1Jn 4,10-re. A görögben mindkét esetben a *hiszalterion*, illetve a *hílaszmosz* szó szerepel, amely a LXX (3Móz 16,15) szerint a frigyláda tetejét, a két kerub között lévő helyet jelöli, amelyet a főpap a nép bűnéért az engesztelő áldozat vérével évente egy alkalommal meghintett (BALÁZS 1998, 301. o.).

A King James Versionben mindkét újszövetségi helyen a *propitiation* szó található, Róm 3,2 esetében a különféle angol fordítások a *propitiation* mellett az *atonement*, *reconciliation*, *expiation* szavakat⁷ is használják. Tyndale (valószínűleg Luther

⁷ „Two viewpoints on atonement have come to expression in the terms expiation and propitiation. Expiatory views of the atonement focus on sacrifices as the way to free people of sin and its defilement. Propiatory understandings of atonement present sacrifices as the appeasement of divine wrath. The

Gnadenstuhlját követve) megőrzi az eredeti *seat of mercy*-t: „God hath made a seate of mercy thorow faith in his bloud to shewe the rightewesnes.” A kereszt lesz tehát az az engesztelő fedél, ahonnan az irgalom árad. A magyar fordítók közül egyedül Csia Lajos szó szerinti fordítása adja így vissza az ószövetségi literális jelentést: „Már eleve őt rendelte az Isten engesztelő fedélnek, hogy igazságosságát megmutassa nekünk.” A klasszikus magyar fordítások általában így hangzanak: „Mert Isten őt rendelte engesztelő áldozatul azoknak, akik az ő vérében hisznek, hogy igazságát megmutassa.”

Krisztus halála egyúttal a bűnért való „fizetés” is, olyan áldozat, amelyből a „béke illata” árad. Ez az egyetlen áldozat, amely újra megteremti az egységet (*at-one-ment*) Isten és a bűne következtében tőle elidegenedett emberfaj között. Krisztus halála ezért 2Kor 5,18–21 értelmében „megbékülés”, „kiengesztelődés” Istennel. S az Istennel való megbékélésből, „lecserélésből” következhet az embernek az embertársával való megbékélése vagy kiengesztelődése, a haragnak a szeretettel való „lecserélése”. Így jutottunk el a marioni imafelfogástól („a tekintet kicserélésétől”) az áldozatig, a „lecserélésig”, az Istennel való megbékélésig.

A Fiú közbenjáró imádsága a szó és a tett egysége: beszédaktus vagy aktusbeszéd, azaz áldozat, amely a „béke illatát” árasztja az Úr oltáránál, így a megváltottak seregét a Fiú immár bevonhatja, és be is vonja a Szentháromság szent közösségébe: „hol velem / él minden megváltottam üdvben, élvben; / egyek velem, mint én s te egy vagyunk!” („where with me / All my redeemed may dwell in joy and bliss, / Made one with me as I with thee am one.” XI.42–44)

symbolism of two goats on the Day of Atonement indicates that both concents are essential in the Old Testament imagery of the atonement.” (RYKEN 1998, 55. o.)

George Hunsinger személyes közlése: „Although it is incorrect that God must punish sin in order to be righteous, it is not incorrect to think that God would not be righteous if God tolerated sin, or compromised with it, or called it good. God demonstrates his righteousness precisely by destroying sin and the sinner (since the sin is in the sinner, and the sinner in the sin), but God does so in a vicarious way that at the same time allows for the sinner to be made righteous in Christ, and so to live. »Because I live, you will live also.« Expiation and propitiation are therefore not alternatives. By completely removing sin (expiation), the wrath of God is also completely removed (propitiation). In the event of the Cross, the very cause for wrath (all our human unrighteousness and wickedness) is removed and destroyed. »And he is the expiation for our sins, and not for ours only but for those of the whole world.«”

Magyarul: „Noha helytelen azt állítani, hogy Istennek meg kell büntetnie a bűnt azért, hogy ő igazságos legyen, mégsem helytelen, ha azt gondoljuk, hogy Isten nem lenne igazságos, ha tolerálná a bűnt, vagy kompromisszumot kötne vele, vagy jónak nevezné azt. Isten éppen abban mutatja meg az ő igazságát, hogy elpusztítja a bűnt és a bűnöst (mivel a bűn a bűnösben van, és a bűnös a bűnben van), de Isten ezt egy helyettes formájában teszi meg, úgy, hogy megadja a bűnösnek a lehetőséget, hogy Krisztusban igaz legyen, és hogy élhessen. »Mivel élek, ezért ti is élni fogtok!« A bűn elvétele (*expiatio*) és a harag elvétele (*propitatio*) ezért nem alternatívák. Miközben a bűnt teljesen elveszi (*expiatio*), az Isten haragja is megszűnik (*propitatio*). A kereszt eseményében a harag valóságos oka (a mi emberi hamisságunk és gonoszságunk) elvétezik és leromboltatik. »Ő helyettes áldozat a mi bűneinkért, de nemcsak a mienkéért, hanem az egész világrért.«”

Bibliográfia

Elsődleges források

John Milton válogatott költői művei. Európa, Budapest, 1978.

MILTON, John: *Paradise Lost.* Szerk. Alastair Fowler. Longman Ltd., 1968.

Szakirodalom

BALÁZS Károly: *Újszövetségi szómutató szótár.* Logos Kiadó, Budapest, 1998.

BENSON, B. E. – WIRZBA, N. (szerk.): *The Phenomenology of Prayer.* Fordham University Press, New York, 2005.

CSIA Lajos (ford.): *A puszta létnél többet. Az Új Testamentum.* Bécs, 1978.

FENTON, Mary C.: *Milton's Places of Hope. Spiritual and Political Connections of Hope with Land.* Aldershot, Ashgate, 2006.

MILLER, Patrick: *They Cried to the Lord. The Form and Theology of Biblical Prayer.* Fortress Press, Minneapolis, 1994.

RYKEN, Leland (szerk.): *Dictionary of Biblical Imagery.* InterVarsity Press, Downers Grove, 1998.

6

SZÓ - IGE - HIRDETÉS

AZ ISTENARCÚ EMBER¹

Textus: 1Móz 1,26–28.31

„Akkor ezt mondta Isten: Alkossunk embert a képmásunkra, hozzánk hasonlónak: uralkodjék a tenger halain, az ég madarain, az állatokon, az egész földön és mindenben, ami a földön csúszik-mászik. Megteremtette Isten az embert a maga képmására, Isten képmására teremtette, férfivá és nővé teremtette őket. Isten megáldotta őket, és ezt mondta nekik Isten: Szaporodjatok, sokasodjatok, töltsetek be és hódítsátok meg a földet. Uralkodjatok a tenger halain, az ég madarain és a földön mozgó minden élőlényen! [...] És látta Isten, hogy minden, amit alkotott, igen jó. Így lett este, és lett reggel: hatodik nap.”

Az istenarcú ember

Ki vagyok én? Kicsoda az ember? Minden kor embere felteszi ezt a kérdést. A tudomány, a művészet, a filozófia, a vallás mindig igyekezett felelni erre a kérdésre. A felolvasott igékből szédületes szavakat hallottunk az előbb: a teremtő Isten szavát. Ráadásul azokat a szavakat, amelyekkel létrehozta az emberi fajt, az embert teremtő Isten szavát: *„Alkossunk embert a képmásunkra, hozzánk hasonlónak.”*

Isten az embert tehát önmaga képére és hasonlatosságára teremtette. Az istenképűség istenarcúságot jelent. Az ároni áldásban ezt mondjuk: *„Az Úr világosítsa meg az ő orcáját terajtd, és könyörüljön rajtd. Az Úr fordítsa az ő orcáját tefeléd, és adjon tenéked békességet.”* Próbáljunk most belehelyezkedni a Szentírás képi világába, és megérteni, hogy mit is jelentenek ezek a szimbólumok: istenképűség, istenarc!

Amikor Isten az embert teremtette, „megvilágosította az ő orcáját” az emberen. Isten létrehozott egy lényt a föld porából, és életet lehelt belé. Így lesz Ádám (akinek a neve földet és embert is jelent) „élő lélek”. A test nem alacsonyabb rendű része az embernek, hanem az élő lélek hordozója. Pál apostol szerint *„a ti tetetek a Szentlélek temploma”*. A Teremtő az ember felé fordította az ő orcáját, és a teremtett lény arca

¹ Elhangzott a budakeszi evangélikus gyülekezetben 2002. október 6-án, a Szentháromság ünnepe utáni 19. vasárnapon.

visszatükrözte a Teremtő arcát. Az istenképűség lényege, hogy az Isten és az ember tekintete egymás felé fordult. Isten természetes kapcsolatban volt az emberrel. Az ember, a teremtmény megszólította őt, mert a Teremtőhöz tartozott, az övé volt. Mária a *Magnificat*-ban azért magasztalja az Urat, mert rátekintett megalázott állapotára. Isten szava és Isten tekintete tehát egyaránt teremtő erő!

Az ember kezdeti állapota a boldogság állapota. Az ember szemléli az Istent, jellemileg is hasonlít hozzá. Közismert tapasztalat: ha valakit sokáig nézek, szeretek, előbb-utóbb hasonlítani kezdek hozzá. Isten szeretetből teremtette az embert; nem azonosult a teremtményével, de önmagához hasonlóná tette. Az Istenre tekintő ember részesedhet jóságából, bölcsességéből, szeretetéből, szentségéből. Rá sugározza az ő szeretetét. Isten megbízza az embert, hogy uralkodjon a tenger halain, az ég madarain, a földön csúszó-mászó állatokon. Isten csak megbízza az embert, de nem bízta rá magát, hatalmát nem adta át neki. Továbbra is ő az Úr, a szent király! Az istenarcúság nem azt jelenti, hogy az ember olyan, mint Isten – ezt majd a kígyó akarja elhithetni vele.

A teremtéstörténet arról szól, hogy az istenarcú, eredeti ember helyén van a teremtésben. Összhangban van a bioszférával, a növényekkel és az állatokkal. Ráadásul az ember közösségre, kapcsolatra teremtetett. Isten férfiúvá és asszonnyá teremtette az embert, mert nem jó az embernek egyedül lennie, Isten segítőtársat ad az embernek. A férfit és az asszonyt megáldja az Isten: „*Szaporodjatok és sokasodjatok, töltsétek be és hódítsátok meg a földet!*” Ezzel az áldással indul az emberi élet a földön. A szexualitás nem bűn, hanem az Isten által rendelt kötelesség és öröm.

Az istenarcú ember boldog, szabad, nem ismer félelmet. Isten gyönyörködik a teremtményében: „*Ez igen jó,*” és az ember csodálja, imádja az ő Teremtőjét. Tökéletes a harmónia a mennyen és a földön. A 8. zsoltár fejezi ki legszebben ezt az eredeti, csodálatos boldogságot:

*„Ha látom az eget, kezéd alkotását,
a holdat és a csillagokat,
amelyeket ráhelyeztél,
micsoda a halandó – mondom –,
hogy törődsz vele,
és az emberfia, hogy gondod van rá?
Kevéssel tetted őt kisebbé Istennél,
dicsőséggel és méltósággal koronáztad meg.
Úrrá tetted kezéd alkotásain,
mindent a lába alá vetettél:
a juhokat és marhákat mind,
még a mezei vadakat is,
az ég madarait, a tenger halait,
amelyek a tenger ösvényein járnak.
Ó, Urunk, mi Urunk!
Mily felséges a te neved az egész földön!”*

A bűnarcú ember

Ez volt az eredeti ember. Az Isten által teremtett, istenképű, istenarcú ember. A boldogság addig tartott, amíg a teremtmény a Teremtőjére tekintett. Ahogy Péter is addig tud vízen járni, amíg Jézusra néz.

A bűn ott kezdődik, hogy a teremtmény leveszi tekintetét Teremtőjéről. Nem az Isten fordítja el az ő orcáját az embertől, hanem az ember az Istentől. A bűneset: engedetlenség. Az ember a kísértőre hallgat, s nem elégszik meg azzal, hogy Isten megbízta őt uralommal, hanem Isten hatalmát akarja. A Sátán az ember ellensége volt kezdetől fogva. „*Olyanok lesztek, mint Isten*” – mondja a kísértő. Az eredetileg tiszta és szép istenarcon fokozatosan más, idegen vonások jelennek meg. Észrevettük-e ismerőseinknél, hogy eredetileg tiszta tekintetükbe hamis vonások lopakodtak be?

A kíváncsiság arcvonása először. Ádám egyik szeme talán még Istenre néz, de a másik szeme már más irányba kacsint. A huncutság, a mohóság vonása jelenik meg rajta, amint megízleli a gyümölcsöt. Aztán az irigységé. Micsoda dolog, hogy eddig Isten elzárt engem a jó és a rossz tudásának fájától? Emberünk egyre kevésbé tekint már Istenre. Megjelennek arcán az önzés vonásai. A középkorban különféle arccal ábrázolják a hét halálos bűnt: gőg, irigység, kapzsiság, harag, mohóság, bujaság, rágalom. Mindegyik visszataszító emberarc. Az eredetileg nyílt, isteni tekintet egyre sötétül, keményedik, eltorzul. Mennyire visszataszító a bűn arca! Az ember végleg elveszíti istenarcát, és idegen, élettelen maszk lesz belőle.

Az istenarcú ember békésen és boldogságban élt. A bűnarcú ember félni kezd. Az istenarcú ember a helyén volt, a bűnarcú ember kizökken a helyéről. Az istenarcú ember Isten körül járt, a bűnarcú ember önmaga körül forog. Elindul a bűn útján, a bűn lejtőjén, s onnan nincs visszaút. A bűn törvénye hajtja. Shakespeare Macbethje mondja: „Úgy benne vagyok a vérben, olyan messze, hogy átgázolni és visszafordulni egyaránt nehéz” (III.4). Vagy III. Richárd mondja: „bűn bűnt vonzol magának” (IV.2).

A bűnarcú ember előtt két út van. Az egyik a teljes megkeményedés, magába zárkózás, az elkárhozás. A másik pedig a megoldás keresése. Ha az ember őszintén keresi az igazságot, akkor előbb-utóbb tapasztalni kezdi, hogy bűnös lényének maszkja mögött egy istenarc van eltemetve. Gyönyörűen vall erről Reményik Sándor:

„Egy istenarc van eltemetve bennem,
Tán lételőtti létem emlék-képe.
Fölibe ezer réteg tornyosul
De érzem ezer rétegen alul,
Csak nem tudom, miképp került a mélybe:
egy istenarc van eltemetve bennem.
A rárakódott világszenny alatt.
A rám rakódott világszenny alól
Kihúlt csillagok hamuja alól
Akarom kibányászni magamat.

Egy istenarc van eltemetve bennem,
S most ásót, kapát, csákányt ragadok,
Testvéreim, jertek segítsetek,
Egy kapavágást ti is tegyetek,
Mert az az arc igazán én vagyok.

Egy istenarc van eltemetve bennem:
Antik szobor, tiszta, nyugodt erő.
Nem nyugszom, amíg nem hívom elő.
S bár világ szennye rakódott reája,
Nem nyugszom, amíg nem lesz reneszánszá.”

Reményik Sándor „nem nyugszik”, ásót, kapát, csákányt ragad, hogy eltakarítsa a világ szennyét, és felszínre hozza az eltemetett istenarcot magából. Reményik azonban itt – igaz, tiszteletre méltó módon – csak saját erejére, emberi erőre hagyatkozik, hogy megtalálja az istenarcot.

József Attila, aki életében talán még mélyebbre jutott, a megoldáshoz is közelebb került a *Bukj fel az árból* című versében:

„Jjessz meg engem, Istenem,
Szükségem van a haragodra.
Bukj fel az árból hirtelen,
Ne rántson el a semmi sodra.

[...]
Meghalni lélegzetemet
fojtom vissza, ha nem versz bottal
és úgy nézek farkasszemem,
emberarcú, a hiányoddal.”

József Attila már egyértelműen tudja, hogy nem egyszerűen csákányra és ásóra, hanem az „Emberarcúra” van szükség. Mert az „emberarcú” hiányától szenved a bűnarcú ember és emberiség.

Az emberarcú Krisztus

Középkori festményeken gyakran ábrázolták az üdvösség történetét, s az Atyát, Ádámot és Krisztust ugyanannak a férfinak az arcával festették meg. Az első ember, Ádám az engedetlensége miatt elveszítette eredeti istenarcát. Az Istenfiú ezért önként vállalta, hogy emberformát ölt. Amint a Filippi levél írja: „*megüresítette önmagát, szolgai formát vett fel, emberekhez hasonlóvá lett, és magatartásában is embernek bizonyult; megalázta magát, és engedelmeskedett mindhalálig, mégpedig a kereszthalálig*” (Fil 2,7–8).

Míg Ádám és utódai, az emberiség elveszítette az eredeti istenarcúságot, az Istenfiú, Jézus Krisztus emberré lett. Az ő engedelmissége újra megnyilvánul számunkra az Atyával való kapcsolatban, amelyet eltorlaszolt az emberi bűn.

Jézus Krisztus: AZ EMBER, azaz a tökéletes ember. Pilátus mondása, Munkácsy festménye is eszünkbe juthat: *Ecce Homo*. Ilyennek teremtette Isten eredetileg az embert. Ő az „igaz ember”, az „igazságból való” – mint ezt Pilátusnak mondta Jézus. „Benne látjuk az Atya dicsőségét” (Jn 1,4), „ő a láthatatlan Isten képe” (Kol 1,15). Jézus arca transzparens, mert áttetszik rajta Isten képe.

Jézus Krisztus ugyanakkor nemcsak a nagyszerű, az igazi, a tökéletes ember volt, hanem az én bűneimet magára vette, és a büntetést helyettem, miattam, érettem elszenvedte! Gondoljunk Bosch képére: Krisztus közelében vicсорító emberarcunk lesz.

Hogyan szemléljük Krisztus szenvedését? – kérdezi Luther.

„Krisztus szenvedése rémületbe ejt:

Én voltam az, aki őt megkínozta, az én bűneim töviskoronája szúrja őt.

Krisztus szenvedése megvigasztal:

Reá vethetjük a mi bűneinket, mert őt feltámasztotta az Isten.”

A Krisztus-arcú ember

Ha megértjük, hogy mit tett értünk Krisztus, akkor megolvad a bűntől megkeményedett szívünk, akkor lehullik rólunk a bűn vigyorgó, vihogó, kancsalító, lihegő, hamiskásan mosolygó maszkja. A keresztség mosta le arcunkról a bűn maszkját, s ilyenkor megjelennek rajtunk a krisztusi arc vonásai!

Imitatio Christi – Krisztus utánzása –, mondta Kempis Tamás. Nem emberi erőlködésből történik ez, hanem a hitből élet fakad. A bűnös kőszívek helyett Isten tiszta szívet teremt bennünk, s a hosszasan viselt álarc, maszk helyett visszanyerjük eredeti istenarcunkat. Hitünk szerint csak Krisztusban nyerhetjük vissza teremtettségünk istenképűségét. Benne új teremtmények vagyunk. Ilyenkor újra helyünkre kerülünk.

Krisztusban rendeződhet a férfi és a nő kapcsolata, a szülő és a gyermek kapcsolata, a főnök és a beosztott kapcsolata. Rendeződhet családi életünk: ilyenkor merjük vállalni a gyermekáldást: „*Szaporodjatok és sokasodjatok!*” Rendeződhet a közösséghez való viszonyunk: keresztény emberként felelősséget érzünk lakóhelyünkért, részt veszünk választásokon: a tőlünk eltérő gondolkodásúakat is szeretjük, és nem démonizáljuk. Nemzetünk múltját, jelenét, jövőjét is magunkénak érezzük.

A Krisztus-követő keresztény nem valami csodabogár vagy „szuperember”. Valaki egyszer így fogalmazott: „Nem azért vagyunk emberek, hogy keresztények legyünk, hanem azért vagyunk keresztények, hogy emberek legyünk.” Igen, mert hitünk szerint csak Krisztuson keresztül lehetünk ismét valódi, „normális” emberek. Csak a Krisztusban való hit állítja helyre bennünk azt az istenarcúságot, amelyet

a teremtésben kaptunk. Transzparenssek, áttetszőek leszünk. Krisztuson keresztül az Úr felénk fordítja ismét az ő orcáját, s a bűn miatt egymástól elfordult isteni és emberi tekintet újra találkozik. S a hosszú kényszerpályák, vargabetűk és tékozlás után immáron mi is átélhetjük, amit az Úr a teremtés hatodik napja végén is megtapasztalt: „*minden, amit alkotott, igen jó*”. Ámen.

Imádkozzunk!

Köszönjük, hogy felvillantottad nekünk azt az istenarcot, amellyel teremtettél bennünket. Bocsásd meg nekünk, hogy bűneink miatt eltemettük ezt az istenarcot, és a bűn maszkjával csúfítottuk el magunkat. Köszönjük, hogy emberarcot öltött szent Fiad áldozata révén visszanyerhettük a tőled kapott istenarcodat. Ámen.

A SZERELMES ISTEN¹

Textus: 5Móz 30,8–10

„És te újra hallgatni fogsz az Úr szavára, és teljesíted minden parancsolatát, amelyeket ma megparancsolok neked. Bővülködővé tesz Istened, az Úr kezéd minden munkájában, méhed gyümölcsében, állataid ivadékában és földed termésében. Mert újra öröme telik az Úrnak abban, hogy jót tegyen veled, ahogy öröme telik atyáidban, ha hallgatsz Istenednek, az Úrnak a szavára, megtartván parancsolatait és rendelkezéseit, amelyek meg vannak írva ebben a törvénykönyvben, és ha megtérsz Istenedhez, az Úrhoz teljes szívvel és teljes lélekkel.”

Az előző igehirdetésben azt a kérdést tettük fel: kicsoda az ember? Láttuk, hogy Isten az ő szavával teremtette az embert, az ő képére és hasonlatosságára. A Biblia azt a képet is használja, hogy Isten az ő arcát az ember felé fordította. Az emberen visszatükröződött ez az isteni arc. Láttuk, hogy addig boldog az ember, amíg visszatekint az Istenre, amíg az ő arca is Isten felé fordul. De ha az ember leveszi a tekintetét Istenről, akkor eltorzul ez az istenarc, maszk lesz belőle. Mindnyájunkban egy istenarc van eltemetve, ahogyan a költő is mondja. Láttuk végül, hogy a bűn által mélyen eltemetett és elcsúfított istenarcot azért nyerhetjük vissza, mert az Isten emberarcot öltött. Jézus Krisztus, az emberarcú adja vissza nekünk az eredeti istenarcunkat.

A mai textusunk alapján azt a kérdést tesszük fel: kicsoda az Isten? Meglepő dolgot fogunk mondani. Károli Gáspár és a magyar nyelv gazdagsága alapján bátran elmondhatom: az Isten szerelmes lény!

Az előzőekben is láttuk, hogy az Isten szeretetből teremtette az embert; ma azt lássuk meg, hogy Isten szenvedélyes szeretettel, valódi szerelemmel akarja életben tartani őt. Mózes 5. könyve, ahol textusunk található, a Deuteronomium: Mózes búcsúbeszéde a zsidó nép számára. Az Újszövetségben Jézus búcsúbeszéde hasonlít ehhez János evangéliumának 14. fejezetében. Mózes az Úrról és az ő törvényéről tanúskodik Izrael előtt. Jézus az Atyáról, az ő tetteiről tanúskodik a tanítványok-

¹ Elhangzott a budakeszi evangélikus gyülekezetben 2002. november 3-án, a Szentháromság ünnepe utáni 23. vasárnapon.

nak. Érdemes ezt a két könyvet otthon újra és újra elővennünk és olvasgatnunk, és meghallani belőlük a nekünk szóló szerelmi vallomást. Jézus bensőséges hangját jól ismerjük, de halljuk meg az Ószövetségben is a szerelmes Isten hangját.

Isten szerelme ok nélküli

Minden szerelemben van valami irracionális; sohasem arról van szó, hogy valakit kiszemelünk (mert szép, okos, van neve, rangja, vagyona), és aztán belészeretünk. Az igazi szerelem ok nélküli, indok nélküli, értelem nélküli. Ilyen „értelmetlen szerelem” az Úr szerelme az ő népe iránt. Ezt olvassuk:

„Nem azért szeretett meg és választott ki benneteket az Úr, mintha valamennyi nép között a legnagyobbak volnátok, hiszen a legkisebbek vagytok valamennyi nép közt, hanem azért, mert szeret benneteket az Úr, és megtartja azt az esküit, amelyet atyáitoknak tett.” (5Móz 7,7)

Figyeljük a logikát! *„Nem azért szeret [...] hanem azért, mert szeret”*. A szerelem ok nélküli.

Isten szerelme életet ad

Ez a feltétel nélküli, ok nélküli szeretet az, amely életet ad az embernek. Ez a szeretet életet lehelt az emberbe, s ez a szerelmes Isten gondoskodik is az emberről, tanítja őt, törvényt ad neki, irányítja. Ezt halljuk: *„Hallgassatok arra, amire tanítalak benneteket, hogy élhessetek!”* (5Móz 4,1) Aztán: *„életben maradhat az ember, ha az Isten beszél hozzá.”* (5Móz 5,24) Aztán: *„Mindenben azon az úton járjatok, amelyet megparancsolt Istenetek, az Úr, hogy élhessetek, és jó dolgokat legyen...!”* (5Móz 5,33) Isten úgy akarja, hogy az ember éljen; az ő szeretetétől, szerelmétől lobban lángra az élet.

Az Isten szeretete féltő szerelem

Féltőn szerető Isten az Isten. Ez nem azt jelenti, hogy ő egy örökké féltékeny, házsártos házastárs, hanem óvja az ő teremtményét, vigyáz reá, mert ismeri őt. Tudja, hogy a bűn által megrontott teremtményének milyen hajlama lett. Tudja, hogy a megfertőzött ember, a választott nép arra lett hajlamos, hogy eltekeregjen tőle. Ezért kell törvényt adni, tükröt tartani neki, beszélni hozzá. A szerelmes Isten szenvedélyesen meg akarja tartani az embert. Azt akarja, hogy az ember „el ne vesszen”! Féltő szeretettel mondja, és újra és újra ismétli: *„Őrizkedj azért, és vigyázz nagyon magadra...!”* (5Móz 4,9)

Óva inti, előre figyelmezteti a reá leselkedő veszélyekre, az anyagi jóléttel járó kísértésekre. „*Nem csak kenyérről él az ember...*” (5Móz 8,3) „*Vigyázz – mondja –, amikor jóllakásig eszel, szép házakat építesz és azokban laksz [...], föl ne fuvalkodjék a szíved, és el ne feledkezz Istenedről...!*” (5Móz 8,12)

Az isteni szerelem feltétlen és ok nélküli, mégis mennyire okos szerelem! Mennyire ismeri Isten az embert és annak hajlamát! Ez az okos, félreérthetetlen isteni szeretet előre ismeri az emberi szívet, és ezért állandóan figyelmeztet: „*Vigyázzatok, hogy szívetek el ne csábítson...!*” (5Móz 11,16)

Isten szerelme vizontszerelmet kíván

Isten a szeretetével életet ad nekünk, vigyáz reánk, előre óv bennünket, de mindenekelőtt azt akarja, hogy vizontszeressük őt. Isten teljes, totális szeretete az embertől is teljes, totális szeretetet kíván. „*Szeresd azért az Urat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből, teljes erődből.*” (5Móz 6,5) Isten nem azt akarja, hogy adjunk magunkból valamit neki, hanem azt, hogy mindenünket odaadjuk. Teljes szívünket, teljes lelkünket, teljes erőnket.

Ha az ő irántunk érzett szeretete tökéletes, akkor nekünk is tökéletes, teljes szeretettel kell szeretnünk őt. Isten tudja, hogy akkor leszek boldog, ha őt szeretem, és az ő igazságát keresem. Akkor teljesedik ki az én életem. És Isten tudja, hogy ez jó nekem! A vele való kapcsolatban, a neki való engedelmisségben áldás lesz az életemben. Bővülődővé tesz, megáldja munkám gyümölcsét, családod ad nekem.

Isten szerelme betölti az emberi kapcsolatainkat is

A Biblia radikálisan hangsúlyozza, hogy mindennek kiinduló alapja az Isten szeretete, mert ez olyan láng, amely szeretetre lobbant bennünket is. Először őiránta lobbanunk szerelemre, de ha már együtt égünk, akkor ez a bensőséges viszony, a hit lángja átcsap emberi kapcsolatainkra és betölti azokat, például a férfi és a nő kapcsolatát.

A Biblia azt tanítja, hogy a férfi és a nő közötti kapcsolat, az emberi szerelem akkor teljes, ha ott van – harmadikként – az Isten is.

Budapesten, a Thália színházban mostanában játsszák egy erdélyi keresztény író *Júlia* című monodrámáját. Júlia, a hétgyermekes anya lelkész férjét 1956 után börtönbe csukják, őt gyermekeivel a Duna-deltába száműzik. Júlia költői monológjában (amely az Istennel folytatott párbeszéd) arról tanúskodik, hogy férje és Isten iránti szerelme: egy. Az ő szövetségük az égő csipkebokornál köttetett meg, amikor egymással szemben álltak.

„Kinyújtják egymás felé kezüket a tűz felett,
meg is érintik egymást.
A két kéz lángra kap
ég ég ég ég
de nem emésztődik el
(lángol a két kéz)...
Klasszikus szerelmi háromszög
Szentháromszög.”

Igen, testvérek, a keresztény házasság ilyen szerelmi háromszög. Isten, ő és én. Ha a házasságunk megromlik, akkor az Istenhez, a harmadikhoz forduljunk, ő gyógyít bennünket. Isten élteni és tartja meg a házasságot, s legtöbbször a mi hitbeli gyengeségünk következménye a házasság esetleges kudarca is.

És akik egyedül, társ nélkül élnek vagy egyedül maradtak? Isten szeretete nekik is megadja a teljességet. Ha hisznek és szeretik az Istent, nincsenek egyedül. Isten szerelme felszabadítja őket az embertárs szeretetére és szolgálatára. Jézus két nagy parancsolatban foglalta össze a törvényt:

„Szeresd az Urat, a te Istedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes elmédből. Ez az első és a nagy parancsolat. A második hasonló ehhez: szeresd felebarátodat, mint magadat. E két parancsolattól függ az egész törvény és a próféták.” (Mt 22,37–38)

Isten szerelme hűséges, visszafordíthatatlan, megtérésre indító szerelem. Felolvasott bibliai szakaszunkban egy drámai történetet rejtett el Isten Szentlelke. A felolvasott szakasz így kezdődött: „És te újra hallgatni fogsz az Úr szavára,” és így fejeződik be: „és ha megtérsz Istedhez, az Úrhoz teljes szívvel és teljes lélekkel”. Vagyis ott a rejtett dráma, hogy az ember, a választott nép elfordult Istentől, hűtlen volt az ő szerelméhez. A saját útját választotta az ember, és nem az eredeti élet útját. Saját akaratától, hiúságától megvakult. De az ember nem látja, hogy rossz úton jár, egészen addig, amíg a törvény saját magát nem leplezi el. Isten igéjének tükrében látja meg az ember, hogy nem Isten mondott átkot reá, hanem önmagátátkozta meg, amikor kizárta magát Isten szeretetközösségéből. Isten előre megmondta, hogy ez vár reá, ha nem az ő életadó szeretetét választja. Az ember mégis a halál útját választotta.

Isten szerelme azonban hűséges, kitartó és visszafordíthatatlan szerelem. Új utat talált az embernek, hogy visszaforduljon a halál útjáról. Ez Jézus Krisztus, aki út, igazság és élet.

Három nappal ezelőtt ünnepeltük a reformációt. A reformációt Isten azért támasztotta, mert az ő újszövetségi népe, az egyház is letért az eredeti útról, elhagyta „az első szeretetet”. A reformáció nem új vallást hozott, hanem a régit akarta helyreállítani. Ahogy Jézus is a törvény eredeti tanítására, a reformáció az egyház eredeti,

tiszta hitére kívánt visszavezetni. A reformáció az egyház megtérése. Mózes azért ismétli olyan sokszor az isteni törvényt, mert tudja, hogy az ember felejtő lény. Amiképpen a reformációban az egyháznak, úgy a mi egyéni életünkben nekünk is meg kell térnünk. Bibliaórákat is azért szervezünk, hogy a hit elkopott, elfelejtett – vagy talán meg sem tanult – nyelvét megtanuljuk és gyakoroljuk. Isten hűséges szerelme indítsa arra egyéni életünket, az ő egyházát, hogy megtérjen, hazatérjen hozzá!

Miközben Isten irántunk érzett szerelméről beszélünk, s e szerelem láttán már-már mi is lángra lobbanunk, megszólal bennünk egy kemény, hideg, racionális kérdés: akkor miért van annyi szenvedés a földön? Miért vannak haláltáborok, Auschwitzok, Gulagok? Miért van természeti katasztrófa, földrengés Itáliában, Indiában? Miért kell idő előtt elveszíteni szeretteinket? Most, halottak napja után rájuk gondolunk. Miért kell ártatlanok százainak meghalnia a terroristák miatt? De tovább is kérdezzük: miért veszítem el állásomat? Miért ment tönkre a magánéletem? Miért van annyi rossz, gonosz a világban kétezer évvel a Megváltó eljövetele után? Miért engedi meg mindezt az Isten, ha szerelmes az emberbe?

Olcsó és sematikus választ adunk, ha e kérdéseket azonnal megfeleljük, és azt mondjuk: a bűn miatt. Becsületesebb dolog lesütni szemünket, és azt mondani: nem tudjuk. De ha nem is tudunk válaszolni, ez nem jelenti azt, hogy nem hihetünk! Sőt. Isten éppen azért akarja annyira, hogy megtérjünk, azért akar annyira új szívet adni nekünk, hogy az ilyen megpróbáltatásokat is elviseljük. Gondoljunk Jóbra, az istenfélő, igaz emberre, akitől Isten mindent elvett: gyermekeit, vagyonát, egészségét. Felesége hiába mondja, hogy „*átkozd meg az Istent, és halj meg!*” Ő akkor is hisz az őt szerelemből teremtő Istenben, és ezt mondja: „*Tudom, hogy az én megváltóm él, és utoljára az én porom fölött megáll.*” (Jób 19,25)

Az említett drámában Júlia, a hétgyermekes lelkészfeleség jóbi szenvedéseken megy keresztül a Duna-deltában, az istenfélelem mégis tartja benne az életet. Felidézi a férjével való közös reggeli és esti bibliaolvasások emlékét:

„Olvassuk a pusztai vándorlást
így indul a napunk.
Mért nem cseréli le Isten az ő népét
kérdeztem a férjemtől.
Mert szerelmes, válaszolta a férjem.
Akkor az egészen más.
Olvassuk a pusztai vándorlást,
így fejeződik be a napunk.
Miért nem cseréli le a nép az ő Istenét,
kérdeztem a férjemtől.
Mert szerelmes, válaszolt a férjem.
Akkor az egészen más.”

Pál apostol is ismerte az Isten szerelmét, és a szenvedésben, a fogságban is viszontszerelemmel vallotta: „*Sem magasság, sem mélység, sem semmi más teremtmény nem szakaszthat el minket az Istennek szerelmétől, mely vagyion a mi Urunk Jézus Krisztusban.*” (Róm 8,39; Károli-ford.)

A hívő emberrel Isten együtt szenved a szenvedésben, és együtt örvendezik az örömeiben. Ezért beszél olyan szenvedélyesen Mózesen keresztül. Biztosít bennünket, hogy kiapadhatatlan az irántunk érzett szerelme. Ezért akarja olyannyira, hogy újra hallgassunk őreá. S ha ezt megtesszük, áldás kíséri az életünket, megáldja kezünk munkáját, méhünk gyümölcsét, de legfőképp a szívünket. Ha a szívünket neki adjuk, őhozzá tartozunk, akkor semmi sem szakíthat el minket az ő szerelmétől. Nem különccé akar tenni bennünket az Isten, nem a világból akar kivenni bennünket. Jézus is megfizette az adópénzt – mint olvastuk az oltári igében –, nekünk is helyt kell állnunk a világ polgáraiként is. Isten csupán azt akarja, hogy a szívünkben forduljunk vissza őhozzá, s az ő kitartó, hűséges szerelmére szerelemmel válaszoljunk. S ha szívünket átadjuk neki, akkor „újra öröme lesz az Úrnak”. Isten akkor is hű volt hozzánk, amikor mi hűtlenek voltunk.

Kedves Testvérem!

Az Isten szerelmes beléd!

Ez a szerelem ad neked egyedül életet!

Akarsz-e élni?

Válaszd az életet!

Ámen.

Imádkozzunk!

Mennyei Atyánk! Köszönjük neked az irántunk érzett kiolthatatlan, szűnni nem akaró, leleményes szerelmedet. Add, hogy ez a szerelem a mi szívünket is érintse meg, és ez által életünk legyen! Ámen.

A TÖRTÉNELEM KERESZTÉNY OLVASATA¹

Textus: Lk 1,46–55

*„Magasztalja lelkem az Urat,
és az én lelkem ujjong
Isten, az én Megtartóm előtt,
mert rátekintett szolgálóleánya megalázott voltára:
és íme, mostantól fogva
boldognak mond engem minden nemzedék,
mert nagy dolgokat tett velem a Hatalmas,
és szent az ő neve,
írgalma megmarad nemzedékről nemzedékre
az őt féltőkön.
Hatalmas dolgot cselekedett karjával,
szétszórta
a szívüik szándékában felfuvalkodottakat.
Hatalmasokat döntött le trónjukról,
és megalázottakat emelt fel.
Éhezőket látott el javakkal,
és bővelkedőket küldött el üres kézzel.
Felkarolta szolgáját, Izráelt,
hogy megemlékezzék irgalmáról,
amint kijelentette atyáinknak,
Ábrahámnak és az ő utódjának mindörökké.”*

Katolikus, református és evangélikus háttérből jöttünk, de többnyire a világban élünk és dolgozunk országunk, népünk, ifjúságunk felemelkedéséért. Mi, akik e mai kora reggelen itt összegyűltünk, bizalommal vagyunk a Biblia és a kereszténység hiteles üzenete iránt.

A keresztény naptár, az egyházi év szerint advent felé közeledünk. A feszült

¹ Áhítat politikusoknak az evangélikus egyház rendje szerint a Német Ajkú Református Egyház-köztségben 1998. november 24-én.

várakozás, a lelki felkészülés intenzív ideje lehet ez. Most az adventi várakozás, az egymás iránti nyitottság és az Isten ígéje iránti bizalom jegyében irányítsuk figyelmünket Szűz Mária jól ismert énekére, a *Magnificat*ra! Hasson ránk a most hallott művészi ének, az ősi zenei feldolgozás, de pár percre szívünket és értelmünket is nyissuk meg a Szentírás nagyszerű mondanivalójának befogadására!

Lukács evangélista, a precíz történész Jézus születése kapcsán evangéliumának első két fejezetében három himnuszt, Istent dicsérő éneket is feljegyez: a *Magnificat*ot (Mária énekét), a *Benedictust* (Zakariás énekét) és a *Nunc dimittist* (Simeon énekét). Mindhárom himnusz Isten ígéreteinek beteljesedését énekli meg. Mindhárom erőteljesen utal az Ószövetség, különösen a Zsoltárok és a próféciák képanyagára. Mindegyik az ígéret-beteljesedés-dicséret hármasszerkezetére épít.

A *Magnificat*ot akár mint poémát, költeményt is elemezhetnénk. Beszélhetnénk szerkezetéről, a két „strófáról”. Az első részben (46–50. v.) Szűz Mária főleg magáról szól: váratlan áldott állapota miatt dicséri az Istent. A második „strófában” (51–55. v.) azonban kitágul a versvilág: Isten hatalmas cselekedeteiről, az egyén helyett a közösségről, a népről, az Izraelnek adott ígéret beteljesedéséről zeng az ének.

Figyelhetnénk további költői eszközökre is: az ismétlésre, a parallelizmusokra, az antitézisekre. Rámutathatnánk a vers drámaiságára: az Úr, mint Michalengelo *Utolsó ítéletének* Pantokrátora, fordulatot, az események irányának megváltozását, drámai nyelven *peripeteiát* idéz elő a történelemben: „*Hatalmasokat döntött le trónjukról, és megalázottakat emelt fel.*” Csábíthatna bennünket annak a hatásnak az elemzése, amelyet az ószövetségi Anna éneke (1Sám 2,1–10) jelent a *Magnificat* számára. Itt a Szentlélektől fogant Mária, ott a hosszú idő óta meddő Anna a templomban ad hálát a kis Sámuel születéséért: „*Örvendezz, szívem, az Úrban...*” – halljuk az első versben, majd a hetedik verstől így olvassuk:

*„Az Úr tesz szegénnyé és gazdaggá,
megaláz és felmagasztal,
Fölemeli a porból a szűkölködőt,
és kiemeli a szemétből a szegényt,
leülte az előkelőkkel együtt,
és főhelyet juttat nekik.”*

Folytathatnánk a sort, de az irodalmi elemzés nem igehirdetés.

Keresztény hitünk értelmében a Bibliában nemcsak különféle korokban és különböző műfajokban született irodalmi alkotásokat olvashatunk, hanem e műveken, műfajokon, közelebbről a szón keresztül Isten szólít meg bennünket. Az Isten által minket szólító szó: ige. Engedjük ezért, hogy a Szentírás hozzánk szóló szaván keresztül az isteni üzenet itt és most bennünk is dolgozzon!

A *Magnificat*ban, Szűz Mária énekében nem Máriáról van első renden szó, hanem Mária az igehirdető! Méghozzá az Isten lelkétől ihletett, sugalmazott igehirdető.

Mária emberi tulajdonságai – hogy szép volt vagy csúnya, alacsony vagy magas – teljesen lényegtelenek, hiszen ő a teljes lelkével (*pszüikhéjével*) magasztal, és a teljes szellemével (*pneümájával*) örvendezik. Neki nem kell tudományosan megmagyarázni semmit, hanem a benne lévő lélek azonnal felfogja és továbbsugarazza a Lélek üzenetét. Milyen nagy az az Isten, akinek a tekintete oly mélyre száll, hogy egy szolgálólányt választ az Istenfiú anyjának!

Luther a *Magnificatról* egy külön kommentárt írt (s ez a kommentár még X. Leo pápához is eljutott, aki anélkül, hogy tudta volna, kicsoda az írás szerzője, így kiáltott fel: „Áldott az, akinek a kezei ezt megfogalmazták!”). Ebben a kommentárban Luther így dicséri Mária őszinte és tisztán szerető szellemét:

„Olyan gondolkodása volt, hogy akkor is boldog tudott lenni, ha Isten történetesen más nőnek juttatta volna jótéteményét. [...] Csodálatos szív az ilyen! Isten anyjának érzi magát minden e teremtmény fölé emelten, mégis megmarad higgadtan szürke egyszerűségében úgy, hogy a legigénytelenebb cselédleányt sem tekintette önmagánál kisebbnek. Mária egyáltalán nem követel cselekedeteket, tiszteletet, hírnevet: éppen úgy tesz, mint azelőtt, mikor mindebből semmije sem volt, éppen úgy nem törekszik megtiszteltetésre, mint azelőtt sem, nem kérkedik, nem fuvalkodik fel, nem kürtöli világgá, hogy miként lett Isten anyjává, nem követel önmagával szemben tiszteletet, úgy jár-ke, dolgozik, mint azelőtt, megfeji a tehenet, főz, mosogat, seper, azt teszi, amit egy cselédleánynak vagy háziasszonynak igénytelen alantas munkát végeznie kell, mintha a szerfelett nagy javakhoz és kegyelemhez semmi köze sem lenne.”

Eddig Máriára, az igehirdetőre figyeltünk. Most azonban lássuk, miről szól maga az igehirdetés! Természetesen Istenről, közelebbről a „cselekvő”, a történelemben állandóan dinamikusan mozgó Istenről. Mária prédikációja szinte halmozza a cselekvést jelölő igéket: „cselekedett”, „szétszórt”, „ledöntött”, „felemelt”, „ellátott”, „elküldött”, „megemlékezett”, „kijelentett”. Az Isten: cselekvő Isten. Századunk egyik irodalomtudósa így fogalmazott: „Az »Isten« mint főnév lehet, hogy halott. De az Isten nem főnév, hanem ige!” Valóban így van, amint Mózesnek is mondotta: „*Vagyok, aki vagyok.*” S ez többféleképpen is fordítható: „vagyok, aki leszek”, „leszek, aki vagyok”, „leszek, aki leszek”, „voltam, aki leszek”, „leszek, aki voltam” stb. A Jelenések könyvének szavaival: ő a „*van, a volt és az eljövendő*” (Jel 1,8), a kezdet és a vég, aki a Krisztusban, „*az időnek teljességében*” (Gal 4,4) testté lett.

Mi, emberek hajlamosak vagyunk arra, hogy a külvilág, a történelem eseményeit valami véletlennek, fátumnak, fortunának, esetleg értelmetlen, kiszámíthatatlan természeti mozgásnak, kitörő, majd elhalkuló viharnek tulajdonítsuk. A keresztény hit viszont arról vall, hogy a történelemben Isten a végső cselekvő, hiszen Isten a történelem Ura is! Van a történelemnek keresztény olvasata is. Számomra a berlini fal leomlása, a volt Kelet-Európa kártyavárként való, előre senki által álmodni sem mert szétesése, napjaink történelme – Isten tettekben beszélő prédikációja!

Lássuk most közelebbről, hogy Szűz Mária éneke szerint a történelemben miként cselekszik az Isten! Öt mozzanatra figyeljünk.

Szétszórta azokat, akiknek gőgös a szívük indulata

Károli szerint „*elszéleszté az ő szívüik gondolatában felfuvalkodottakat*”. A katolikus fordítás szerint „*szétszórta a szívükben gőgösöket*”. A Biblia tanítása szerint az ember leglényege a szíve. A Példabeszédek könyvében olvassuk: „*Minden féltett dolognál jobban őrizd meg szívedet, mert abból indul ki minden élet.*” (4,23; Károli-ford.) S ha a szív felfuvalkodik, akkor a lélek megbetegszik, s rákos daganat keletkezik rajta. A „felfuvalkodott szív” gőgössé, „pöffeteggé” válik, s a hatalom kísértésében elbukik. Isten szétszórja, megsemmisíti, elszéleszti, lehetőleg megsemmisíti az ilyen embert.

Álljunk tehát ellen a karrier, a hatalom örök kísértésének, s emlékezzünk arra, hogy a hatalom: szolgálat. Mint ahogyan az Eötvös Collegium bejáratára is egykor ki volt írva: „szabadon szolgál a szellem”. De ezt a szolgálatot nem a szánkkal kell hangoztatni, hanem a szívünkkel megélni, hiszen a kísértés is a szívben kezdődik el.

Hatalmasokat döntött le trónjukról, és megalázottakat emelt fel

Akik fent voltak, lekerültek, s akik lent voltak, felemeltettek. „Ez a történelem!” – mondjuk, de a Biblia tanúsága szerint ez Isten „karjának” a cselekedete. Mária énekéből nemcsak Anna háladalát, hanem Dániel próféta hangját is kihallhatjuk, amint erre Kálvin is utal az evangéliumok harmóniájáról szóló könyvében. Dán 2,21-ben ezt olvassuk:

*„Ő szabja meg a különböző
időket és alkalmakat.
Királyokat taszít le,
és királyokat támaszt.
Ő ad bölcsességet a bölcséknek
és tudományt a nagy tudósoknak.”*

Dániel próféta leírja Nebukadnecár babilóniai király történetét, aki elbizakodott, s ezért elvesztette királyságát. Az egykor hatalmas és félelmetes királyt „*[s]záműzték az emberek közül, fiúvet evett, mint az ökrök, és az éj harmatja áztatta a testét, míg oly hosszúra nem nőtt a szőre, mint a sasnak a tolla, és olyan karmai nem lettek, mint a madarak.*” (Dán 4,30) A Valakiből Senki, a királyból állat lett.

Éhezőket látott el javakkal, és bővelkedőket küldött el üres kézzel

Isten nemcsak a politikai hatalomnak, hanem a gazdasági hatalmaknak is az ura – bármennyire is ellentmond ennek a látszat. Isten a gazdagokból szegényeket, a szegényekből gazdagokat teremt. Erről énekelt Anna is himnusza 5. versében: „*A jóllakottak elszegődnek kenyérért, de akik éheztek, folyton ünnepelnek.*” Erről olvashatunk a Lukács szerinti boldogmondásokban: „*Boldogok vagytok, akik most éheztek, mert majd megelégtettek.*” (6,21) A zsoltáros pedig arról énekelt, hogy az Istenhez ragaszkodó embert az Isten anyagilag sem hagyja cserben: „*Gyermek voltam, meg is vénhedtem, de nem láttam, hogy elhagyottá lett volna az igaz, a magzatja pedig kenyérekéregetővé.*” (Zsolt 37,25; Károli-ford.)

Ha egyedül Istenre figyelünk, ha Istenen csüng a szívünk, akkor a Példabeszédek könyvének szerzőjével együtt így fohászkodhatunk: „*szegénységet vagy gazdagságot ne adj nékem, táplálj engem hozzám illendő eledellel.*” (30,8; Károli-ford.)

Felkarolta szolgáját, Izraelt, mert megemlékezett irgalmáról

Isten népet választ magának, szövetséget köt vele, mint egy menyasszonnyal. S noha a közösség, a nép sokszor hűtlen, Isten emlékezik arra, hogy ő irgalmas, s ezért megkönyörül népén, és áldást eszközöl. S ha Isten irgalmas hozzánk, akkor nekünk is irgalmasnak kell lennünk egymáshoz. Luther rámutat arra, hogy az igazságot nem lehet irgalom nélkül, önerőből érvényesíteni. Ezért különbséget tesz az „igazságtétel” és a „bizonyáságtétel” között:

„Elégedj meg a bizonyáságtétellel, hogy igazad van, ha igazadnak nem tudsz érvényt szerezni, bízd Istenre az ügyet, s a te kötelességed, hogy hitet tégy mellette, a győzelmet Isten magának tartja fenn. Ha ő azt akarja, hogy győzz, úgy ő maga megcselekszi azt. [...] Ha pedig nem akarja, elégedj meg az ő irgalmasságával, ha el is veszik tőled az igazság győzelmét, a bizonyáságtételt azonban nem vehetik el.”

Kijelentette atyáinknak, hogy irgalmas lesz Ábrahám és az ő utódai iránt örökké

Isten beváltotta ígését, mert magot adott Ábrahámnak, s az asszony magva a kigyó fejére taposott (1Móz 3,15). Isten irgalmassága, a teremtett emberiség iránti szeretete az inkarnáció titkában teljesebbé válik. Erről szól Mária éneke.

Végezetül szóljunk röviden arról, hogy Luther a már többször is idézett *Magnificat*-kommentárját egy fiatal politikusnak, az akkor még csak tizenhét éves János Fri-

gyes hercegnek dedikálta. Neki szól a figyelemre méltó előszó és az epilógus is. Az előszóban Luther a Példabeszédek könyvét idézi: „*Olyan az Úr kezében a király szíve, mint a patak vize: arra vezet, amerre akarja.*” (21,8) Konkrét történelmi személyeket idéz fel: vannak olyan fejedelmek, akiket a Szentírás „Isten angyalának” nevez, mint Dávid (1Sám 29,9), sőt isteneknek is hívja őket (Zsolt 82,6). De a gonosz fejedelmeket „ordító oroszlánok”-nak nevezi (Zof 3,3), vagy „sárkány”-nak (Jer 51,34), esetleg „vadállat”-nak (Ez 14,21). Az epilógusban – amelyet Luther már a wormszi dráma után írt – arra hívja fel ismét a fiatal herceg figyelmét, hogy a legnagyobb veszély az, ha az uralkodó szíve „felfuvalkodottá” válik.

Ugyanakkor Luther megemlékezik Izrael istenfő királyairól: Dávidról és Salamonról. Szerinte a *Magnificat*ot azért kell újra és újra olvasnia az uralkodónak, mert megtanít imádkozni. A *Magnificat* a szegényeket bátorítja, a hatalmasokat pedig istenfélelemre tanítja. Luther külön imádságot fogalmaz meg János hercegnek, majd az ifjú Salamon bölcsességet kérő imáját ajánlja figyelmébe.

A Királyok könyve szerint a hatalomra került ifjú Salamon így fohászokodott az Úrhoz:

„Uram, Istenem, te királlyá tetted szolgádat, az én apám, Dávid után. De én még egészen fiatal vagyok, nem értek a kormányzáshoz. És a te szolgád választott néped között van, amely olyan nagy nép, hogy nem lehet számba venni, nem számlálható meg a sokasága miatt! Azért adj szolgálódnak engedelmes szívet, hogy tudja kormányozni népedet, különbséget téve a jó és a rossz között, különben ki tudná kormányozni a te nagy népedet!” (1Kir 3,7–9)

Adja Isten, hogy Mária hitével és Salamon nyitott alázatával és bölcsességével tudjuk mi is fogadni Istentől minden tőle kapott ajándékunkat és minden e világi mandátumunkat! Ámen.

Imádkozzunk!

Magasztalja az én lelkem az Urat,
 hogy reá tekintettél az ige mai hirdetőjére,
 méltatlan szolgádra, hogy ma reggel általa
 hirdettessék és dicsőíttessék a te neved!
 Te ismeretleneket, erőtlent, szegény szolgálóleányokat
 választasz ki mindig magadnak,
 hogy erődöt és uralmadat meghirdessed!
 Legyen köszönet neked minden ajándékodért,
 családjainkért, gyermekeinkért!
 Személyesen külön is hálát mondok neked
 a ma tíz éve napvilágot látott elsőszülöttünkért.

Dicsőítéssék a te szent neved, aki nemcsak egyéni életünknek,
hanem a történelemnek is Ura vagy!
Te adsz munkát, felelősséget azoknak,
akik igéddel a te országodat építik,
de azokat is kormányozod,
akik népünk boldogulásáért másokat kormányoznak.
Uram! Te félelmetes erővel ledöntöd azokat trónjukról,
akik a tőled kapott bizalommal visszaélnek,
s „szívük gondolatában felfuvalkodottá” válnak.
Uram! Birodalmak jönnek és mennek,
de te az emberek szívében országodat építed.
Ugyanakkor törvényeden, törvényhozásodon keresztül
közvetve hazánkat is kormányozod.
Add, hogy a mi kis hazánkban
Mária, Luther és Kálvin hangjában is
a te élő hangodat halljuk!
Add, hogy mi, e világi szolgálóid
a tőled kapott mandátumunkkal vissza ne éljünk!
Vigasztald környezetünkben a szenvedőket,
az éhezőket lásd el javakkal,
az árvíz sújtotta települések lakóit
ajándékozd meg meleg otthonnal!
A mai nap gondjaival, a munkával, vizsgákkal
küszködőknek siess segítségére!
Segíts kis országunk nyugalalmát megtalálni a környező népek
közösségének biztonságában!
Ne adj nekünk se túl nagy gazdagságot,
se túl nagy szegénységet, hanem
helyünket segíts megtalálni,
ahonnan téged dicsérhetünk és rólad tanúskodhatunk,
mert a hatalom nem a miénk – hanem a tiéd.
Az ország nem a miénk – hanem a tiéd.
Ámen.

A HIT ZSOLTÁRA¹

Textus: Zsolt 46

*„Isten a mi oltalmunk és erősségünk,
mindig biztos segítség a nyomorúságban.
Azért nem féliünk, ha megindul is a föld,
és hegyek omlanak a tenger mélyébe;
ha háborognak és tajtékoznak is vizei,
és tombolásától megrendülnek a hegyek.
Egy folyam ágai örvendeztetik Isten városát,
a Felségesnek szent hajlékait.
Isten van benne, nem inog meg,
megsegíti Isten reggelre kelve.
Népek háborognak, országok inognak,
ha az Úr mennydörög,
megretten a föld.
A Seregek Ura velünk van,
Jákób Istene a mi várunk.
Jöjjetek, lássátok az Úr tetteit,
aki bámulatos dolgokat
művel a földön.
Háborúkat szüntet meg
a föld kerekségén,
íjat tör össze, lándzsát tördel szét,
harci kocsikat éget el.
Csendesedjete el, és tudjátok meg,
hogy én vagyok az Isten!
Magasztalnak a népek, magasztal a föld.
A Seregek Ura velünk van,
Jákób Istene a mi várunk.”*

¹ Áhítat politikusoknak a Német Ajkú Református Egyházközösségben 2001. október 16-án reggel.

Ebben a félévben a reggeli áhítatok a zsoltárok alapján szólnak. Az igehirdetőre van bízva, hogy melyik zsoltár alapján kívánja átadni Isten ébresztő, bátorító és megtartó üzenetét. Az üzenet közvetítője így arra kényszerül, hogy újra és újra olvassa és olvassza a zsoltárokat, amíg – Isten segítségével – rátalál arra, amit régi költői képek felidézésével itt és most hirdetni kell.

Némi töprengés után én is így találtam rá a 46. zsoltárra. Nevezik ezt a „hit zsoltárának”, a „bizalom zsoltárának”, sőt felekezetem névadója után „Luther zsoltárának” is, hiszen amikor Luther testi-lelki válságban, életének mélypontján volt, a 46. zsoltár vigasztalásához fordult. „Amiben az egyház hisz – azt megéneklik; amiben az egyház hisz – azt megépítik.” Nos, Luther megénekelte ezt a zsoltárt. Az „Erős vár a mi Istenünk” nemcsak a világ evangélikusainak első számú éneke, hanem közös keresztény kinccsé is lett, sőt Bach muzsikáján keresztül felekezeten túlmutató erővel szólal meg. „Amit a szánkkal éneklünk, azt értelmünkkel is járjuk végig!” – mondták egykor a józanságra intő egyházatyák. Mi is az az isteni szó, amely megihlette a zsidóságot és a kereszténységet, Luthert, Bachot és sokakat több évezreden át?

A zsoltáros szava erővel szól – ének és hitvallás. Oly hitet és meggyőződést áraszt, amellyel nem lehet szembeszállni, vitatkozni. Csak visszahangozni tudjuk, és a dallamot továbbadni. A zsoltár szerkezetileg három szakaszra tagolódik, és három üzenetet is hordoz, amelyeket a szövegbe toldott szünetjellel („szela”) a szerző is elkülönít egymástól. Ezek a következők:

1. A nagy nyomorúság idején Istenben kell bízni.
2. Az Isten városának bemutatásával Isten közössége láthatóvá válik.
3. Meghív bennünket Isten követésére.

Bizalom Istenben a nagy nyomorúság idején

Apokaliptikus időben szólal meg a hit hangja: „nyomorúságról”, „szorongattatásról” hallunk. A szenvedés, a krízis, a tragédia ideje ez: „elváltozik a föld”, „hegyek omlanak a tenger mélyébe”. Talán ilyen nyomorúság az, amelyről Dániel prófétát idézve (Dán 12,1) Jézus is szólt a nagy apokaliptikus beszédében: „*nagy nyomorúság lesz, ami nem volt a világ kezdete óta*” (Mt 24,21).

Vannak természetes katasztrófák, mint a földrengés, árvíz, vihar, s a zsoltáros itt erről szól. Mi nyugodtan hozzátehetjük: vannak mesterséges, emberi bűn okozta katasztrófák, mint a háború vagy a terrortámadás. Ezek vagy milliók, gyermekek és ártatlanok értelmetlen halálát követelik ezek. Feltehetjük a kérdést: mit kell tennünk, ha bennünket fenyeget természeti csapás vagy a szeretteink, gyermekeink életét követelő vad terrortámadás? Igen, mindent meg kell tennünk, hogy védekezzünk, hogy elhárítsuk a veszélyt családunk, szeretteink vagy országunk feje felől. De nem elég cselekednünk, még kevésbé elég a cselekedeteinkben hinnünk; a zsoltáros arra

tanít, hogy Istenben kell hinnünk. Nem emberi erőbe, még csak nem is a nemzetek összefogásába, hanem egyedül az Istenbe kell vetnünk bizodalmunkat!

A 33. zsoltár különbséget tesz az „Úr tanácsa” és a „nemzetek tanácsa” között:

*„Semmivé teszi (rég ford.: elforgatja) az Úr a nemzetek tervét,
meghiúsítja a népek szándékait.
Az Úr tanácsa megáll mindörökké,
szívének gondolatai nemzedékről nemzedékre.
Boldog az a nép, amelynek Istene az Úr,
az a nép, amelyet örökségül választott.” (Zsolt 33,10–12)*

Veszély idején nem az emberek „tanácsához”, hanem az élő Úrhoz kell fordulnunk! A katasztrófa idején még a hitetlen ember is így kiált: „Uram, segíts!” Az ilyen időszakban az Úr a mi „oltalmunk”, „menedékünk”, „erőnk”, „erősségünk”. A természet és a történelem viharában az Úr az egyedül biztos pont – ő a „vár”, a „sziget”, a „hegyen épült város”, a „bárka”, a „kikötő”. Isten oltalomként kínálja magát a bajba jutottaknak, hozzá lehet és kell fohászzkodni, mert ő a biztos menedék. „Erős” menedék és „erős” vár, és ebben a menedékben nekünk is erősen kell hinnünk és bízunk.

Az 1. parancsolat nem véletlenül tanítja, hogy Isten nevét hiába ne vegyük, hogy ne használati cikként forduljunk az ő szent nevéhez valami nagypolitikusi ravaszsággal: „E jelben győzni fogsz!”, hanem azért forduljunk hozzá, amiért ő magát kínálja nekünk oltalomként, menedékként. Mert ő azért adta nekünk önmagát, hogy higgyünk őbenne, és el ne vesszünk. Mert ha benne hiszünk, akkor mégis megtartatunk.

A beléje vetett hit persze nem védi ki a természeti vagy a történelmi katasztrófákat. Igen, a hívőket, Isten népét is elpusztíthatja bármikor a földrengés vagy egy esztelen terrortámadás. Ám a hívő ember számára a végső kérdés nem a néhány évtizednyi élet vagy az ezt lezáró halál, hanem az örök élet és az örök halál. Ha hitben élünk, testünket, családunkat, szeretteinket elpusztíthatja az emberileg szörnyű természeti vagy mesterséges katasztrófa. „Zúghatnak, tajtékozhatnak hullámai, hegyek rendülhetnek meg háborgásától [...] elváltozhat a föld, hegyek omlanak a tenger közepébe.” De nem félünk! Ha Isten velünk, kicsoda ellenünk? Félelem vagy hit. Ez az alternatíva. A hitetlen ember fél és retteg. A hívő ember nem fél a természeti katasztrófától, a terrorizmustól, még a bioterrorizmustól sem. Mert a szeretet (és ez elsősorban Isten szeretete) kiűzi a félelmet! „Mert nem a szolgaság lelkét kaptátok, hogy féljete, hanem a fiúság lelkét...” (Róm 8,15) „Nem a félelem lelkét adta az Úr!” (2Tim 1,7) Ez az erős hit a sziklába, a kőbe, a várba, a kikötőbe vetett hit: akár élek, akár halok – az Istené vagyok!

A mai áhíttatra való készülés közben találtam a 46. zsoltárról az alábbi bizonyágtételt:

„Családommal együtt a Hermina út 51. szám alatt laktam, légvonalban nem messze a Közlekedési Múzeumtól. A gyászos emlékű napon, 1944. július 2-án szikrázóan napfényes vasárnap délelőtt volt, 10 órakor azonban felbúgtak a légi veszélyt jelző szirénák. A vészjelzést hallva mindannyian lesiettünk a ház légópincéjébe. Feszült csendben várokoztunk. Édesanyám magába mélyedve, halkán imádkozott. Hamarosan környékünk fölé érkezett a bombázók első hulláma. Hullottak a bombák, omlottak a házak falai. A pincefalról levált mészréteg fullasztó porfelhőként terjengett óvóhelyünkön. A magasból stukázva zuhanó repülőgépek motorzúgása, a bombák robbanása, az összeomló házfalak rettentő robaja fülsiketítő hangorkánként keveredett egybe. A pokol tornácán éreztük magunkat. Halálos fenyegetettségünkben édesanyám felkelt a helyéről, és ég felé tárt karokkal, teli torokból esdekelte el a 46. zsoltár első verseit: »Isten a mi oltalmunk és erősségünk, igen bizonyos segítség a nagy nyomorúságban. Azért nem félünk, ha elváltoznak is a föld, ha hegyek omlának is a tenger közepébe. Zúghatnak, tajtékozhatnak hullámai, hegyek rendülhetnek meg háborgásától. Az Isten ő közepette van, nem rendül meg; megsegíti Isten virradatkor. A Seregek Ura velünk van, Jákób Istene a mi várunk.« Mintegy két óra múltán minden elcsendesedett, a bombázók elhagyták légterünket.”

Vízió Isten városáról, a vele való közösségről

A második részben Isten városának képe villan fel előttünk. Itt nem vihar tombol, nem a tenger gyilkol, hanem a tiszta forrásból származó folyam táplálja a várost. A zsoltáros szimbólumokkal, képek segítségével mutatja be nekünk Isten uralmát.

Az Édenkert és a mennyei Jeruzsálem képvilága találkozik itt. Az Isten kertje és az Isten városa. A földi Jeruzsálem körül nem volt folyó, ami az ellenség dolgát mindig megnehezítette. A mennyei Jeruzsálemről viszont azt olvassuk, hogy *„Istentől szállt alá”* (Jel 21,2–3). Ebben a városban az élet vizének folyója folyik: *„És megmutatá nekem az élet vizének tiszta folyóját, amely ragyogó volt, mint a kristály, az Istennek és a Bárálynak a királyi székeiből jöven ki.”* (Jel 22,1; Károli-ford.)

Víz nélkül nincsen élet. Van gyilkos víz és életadó víz. Jézus a samáriai asszony-nyal való beszélgetése közben olyan vizet ajánl, amely *„örök életre buzgó víz”,* s ha abból valaki iszik, soha meg nem szomjúhozik (Jn 4,14). És azt is mondja: *„Aki hisz énbenem..., élő víznek folyamai ömlenek annak belsejéből.”* (7,38; Károli-ford.)

Keresztségünk szimbóluma is a víz. A bűnnek való meghalás mint a vízben történő megfulladás és az onnan való feltámadás. Keresztségünkkel lépünk be abba a bárkába, amely a természet és a történelem gyilkos vizein evez, de amelyikben már az örök élet tiszta vize folyik – s amelyik az Isten városa felé tart. Micsoda nyugalmat áraszt ez a kép: *„Az Isten ő közepette van, nem rendül meg, megsegíti Isten virradatkor!”* Ez van tehát odabent a bárkában, az egyházban, az Isten városában, és eközben odakint nemzetek zajognak, országok mozognak.

Isten városáról így ír a Jelenések könyve:

„Ímé, az Isten sátora az emberekkel van, és velük lakozik, és azok az ő népei lesznek, és maga az Isten lesz velük, az ő Istenük. És az Isten eltöröl minden könnyet az ő szemeikről; és a halál nem lesz többé; sem gyász, sem kiáltás, sem fájdalom nem lesz többé...” (Jel 21,3–4; Károli-ford.)

A hívó ember hitben már e földön is átéli az Istennel való örök élet örömét és békeességét, az erős vár biztonságát.

Meghívás Isten követésére

Végül a harmadik rész meghívás Isten követésére. *„Jöjjetek, és lássátok az Úr tetteit!”* Jöjjetek, ne csak halljátok, hanem lássátok! Szemléljétek az Úr cselekedeteit. Szemléljétek az ő tetteit! Mert mi mindent cselekszik? *„Háborúkat szüntet meg, [...] újakat tör össze, [...] harci kocsikat éget el.”*

Isten tesz pontot minden emberi konfliktus, háborúskodás végére. Isten az, aki elnémítja a történelem zaját. Ahhoz, hogy őt felfogjuk, megértsük, meghalljuk, meglássuk – el kell csendesednünk. *„Csendesedjete el, és tudjátok meg, hogy én vagyok az Isten!”* Az ember okozta, bűn okozta bábeli hangzavarban nem halljuk meg az Istent. Ne lázadjunk, ne háborogjunk a „Hogyan lehet?” kérdésével! Isten előtt csendesedjünk el! *„Az ő templomában hallgasson előtte az egész föld!”* – írja Habakuk próféta. Emlékszünk Illés prófétára, hogy amikor a barlang előtt Istenre várt, az Úr nem volt a szélben, nem volt a földindulásban, nem volt a tűzben, hanem a tűz után halk és szelíd hang hallatszott (1Kir 13,12). Ismerjük gyermekeink énekét: *„Szívem csendben az Úrra figyel.”*

Csak lelkünk békéjében, szívünk csendjében halljuk meg mi is az Istent. Csendesedjünk el! Ámen.

A KÖTET TANULMÁNYAINAK EREDETI MEGJELENÉSI HELYE

A kép és a szó – a szem és a fül

A szem és a fül. Látás és hallás hermeneutikai konfliktusa. *Pannonhalmi Szemle*, 1995/1. 39–52. o.

Látás és hallás hermeneutikai konfliktusa. In: *A keresztény hermeneutika elmélete és kérdései*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1998. 79–92. o.

A szimbólumok elfelejtett nyelve

Első megjelenés.

A bárány mint tipológiai szimbólum

A Bárány mint tipológiai szimbólum. In: „*Jelbeszéd az életünk*”. 2. köt. Szerk. Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor. Osiris Kiadó, Budapest, 2002. 172–199. o.

A Magnificat narratív kritikai megközelítése

A *Magnificat* narratív-kritikai és hatástörténeti megközelítése. In: Benyik György (szerk.): *Gyermekségtörténet és mariológia*. Szegedi biblikus konferencia, 1996. JATEPress, Szeged, 1997. 145–166. o.

Shakespeare Macbethje és a gonosz szimbolizmusa

Macbeth és a gonosz szimbolizmusa. *Kellék*, 1996/6. 49–66. o. *Protestáns Szemle*, 2003/3. 139–151. o.

A szem mint metafora Shakespeare Hamletjében és a Lear királyban

„Megvakult szülők – látó gyermekek”. A „szem” mint metafora Shakespeare tragédiáiban. *Credo*, 1999/1–2. 76–86. o.

A reneszánsz Bibliája és a Biblia reneszánsza

Első megjelenés.

Luther krisztocentrikus bibliaértelmezése

Luther krisztocentrikus bibliaértelmezése. *Keresztyén Igazság*, Új folyam 77. szám, 2008. tavasz. 6–16. o.

Luther és a kereszt teológiája

Utószó. Ki (volt) Gerhard O. Forde? Ki a kereszt teológusa? In: Gerhard O. Forde: *Ki a kereszt teológusa? Gondolatok a Heidelbergi disputációról*. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 2005. 115–125. o.

Luther a szentségekről

Luther szentségkritikája és szentségtana. *Mérleg*, 2002/1. 85–99. o.

Az amerikai Luther-kutatás és Eric W. Gritsch

Az amerikai Luther-kutatás. In: Béres Tamás – Kodácsy-Simon Eszter – Orosz Gábor Viktor (szerk.): *Krisztusra tekintve hittel és reménnyel. Ünnepi kötet Reuss András 70. születésnapjára*. Luther Kiadó, Budapest, 2008. 188–197. o.

A hermeneutika régi és új útjai

A hermeneutika és az irodalomtudomány hatása a teológiára. *Theológiai Szemle*, 2003/4. 184–190. o.

A keresztény hermeneutika és a teológiai értelmezés paradigmája

A Biblia és a keresztény hermeneutika. *Lelkipásztor*, 2008/6. 214–222. o.

A Szentírás ihletettsége

A Szentírás ihletettsége. In: *Emlékkönyv Tőkés István kilencvenedik születésnapjára*. Szerk. Adorjáni Zoltán. Protestáns Teológiai Intézet – Erdélyi és Királyhágói Református Egyházkerület, Kolozsvár, 2006. 92–105. o.

A Szentírás megértésének akadályai

Első megjelenés.

A hermeneutika helye a teológia tudományai között

A hermeneutika szolgálata és kihívása a teológia egyes tudományaiban. *Lelkipásztor*, 1998/12. 442–445. o.

A hatástörténeti megközelítés

A hatástörténeti megközelítés. In: *A Biblia értelmezése. Nemzetközi biblikus konferencia, Szeged, 2004. augusztus 19. – szeptember 1.* Szerk. Benyik György. JATEPress, Szeged, 2005. 33–50. o.

Barth: túl a literalizmuson és az expresszivismuson

„Mindent szó szerint?”, „Csak szimbolikusan?”, Vagy inkább – „reálisan?”. In: George Hunsinger: *Új teremtés hajnala. Barth hermeneutikai realizmusa és a feltámadás.* Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 2005. 7–14. o. /Hermeneutikai Füzetek 29./

Newman és az Oxford-mozgalom

Az Oxford-mozgalom. *Vigília*, 2002/6. 414–422. o.

Evangéliumi kereszténység és a hitvalló mozgalmak

Evangéliumi kereszténység és hitvalló mozgalmak Amerikában, és azok hatásai Európára. *Lelekipásztor*, 2009/4. 122–131. o.

Bonhoeffer a keresztény közösségről

A közösség mint pneumatikus valóság. Dietrich Bonhoeffer közösségfogalma. *Lelekipásztor*, 2006/8–9. 285–292. o.

Vajta Vilmos teológiája

Vajta Vilmos teológiai munkássága az ökumenéért. In: *Európa keresztútjain. Az Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem 33 éve.* Szerk. Szöllősy P. – Balla B. Európai Magyar Protestáns Magyar Szabadegyetem, Bázél–Budapest, 2003. 73–88. o.

Robert W. Jenson és az egyház egysége

Hermeneutika és az egyház egysége. A Princetoni javaslat magyar kiadása elé. In: *Egy testben a kereszttel által.* Szerk. C. E. Braaten – R. W. Jenson. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 2005. 5–7. o. /Hermeneutikai Füzetek 28./

Hamvas Béla és a szólító szavak

A szólító szavak grammatikája. Hamvas Béla: *Scientia sacra. Nagyvilág*, 1989. november. 1710–1714. o.

Northrop Frye és a szavak rendje

Northrop Frye és a mítoszkritika. *Helikon*, 1988. 314–316. o.

Transzparencia – egy közös gondolat Hamvasnál és Frye-nál

Transzparencia – egy közös gondolat Northrop Frye-nál és Hamvas Bélánál. In: *A nevezetes névtelen. 30 éve hunyt el Hamvas Béla*. Osiris Kiadó – Hamvas Béla Kör, Budapest, 1999. 49–62. o.

Paul Ricoeur és André Lacocque keresztolvasatai

Keresztolvasatok. Paul Ricoeur – André Lacocque, Bibliai gondolkodás. *Credo*, 2003/3–4. 275–279. o.

Az imádság szerepe Milton Elveszett paradicsomában

Első megjelenés.

Az istenarcú ember

Első megjelenés.

A szerelmes Isten

Első megjelenés.

A történelem keresztény olvasata

Első megjelenés.

A hit zsoltára

Első megjelenés.

Kiadja a Magyarországi Evangélikus Egyház Luther Kiadója
Budapest, 2009

Felelős kiadó: Kendeh-Kirchknopf Péter
Olvasószerkesztő: Miklósné Székács Judit
Tervező- és tördelőszerkesztő: Petri Gábor
Műszaki szerkesztő: Galgóczi Andrea
Borítóterv: Murányi Zsuzsa

Nyomdai kivitelezés: Séd Nyomda Kft., Szekszárd
Felelős vezető: Katona Szilvia

ISBN 978-963-9979-02-4