

Ittész Gábor ▪ Christum treyben

EGYHÁZKERÜLETI FÜZETEK 5.

Sorozatszerkesztő: Ittész János

MAGYAR LUTHER FÜZETEK 10.

Sorozatszerkesztő: Fabiny Tibor

Ittész Gábor

Christum treyben

*Luther bibliaértelmezése
a Szentírás könyveihez írt előszói alapján*

Nyugati (Dunántúli) Evangélikus Egyházkerület ▪ Győr
Magyarországi Luther Szövetség ▪ Budapest
Luther Kiadó ▪ Budapest
2009

*A füzetben szereplő tanulmány a Nyugati (Dunántúli) Evangélikus
Egyházkerület által 2008-ban meghirdetett teológiai pályázat
díjnyertes munkája.*

Nyelvi lektor: Ittész Jánosné

Minden jog fenntartva

© Ittész Gábor, 2009

© Nyugati (Dunántúli) Evangélikus Egyházkerület, 2009

© Magyarországi Luther Szövetség, 2009

© Magyarországi Evangélikus Egyház Luther Kiadója, 2009

Kiadja

a Nyugati (Dunántúli) Evangélikus Egyházkerület,

a Magyarországi Luther Szövetség,

a Magyarországi Evangélikus Egyház Luther Kiadója

Felelős kiadók: Ittész János, Fabiny Tibor, Kendeh K. Péter

Olvasószerkesztő: Petri Gábor

Műszaki szerkesztő: Galgóczi Andrea

Nyomdai kivitelezés: ETO-Print Nyomdaipari Kft.

Felelős vezető: Magyar Árpádné

ISSN 1788-1773 (Egyházkerületi Füzetek)

ISSN 1217-7520 (Magyar Luther Füzetek)

ISBN 978-963-9979-03-1

Tartalom

Ajánlás	7
Bevezetés	11
Was Christum treibt	15
Vitában érlelt teológia	20
Törvény és evangélium	25
Törvény	26
Evangélium	31
A Biblia egysége	36
Az Ó- és Újtestamentum viszonya	36
Kánon a kánonban	41
Scriptura sacra sui ipsius interpres	46
A Biblia tekintélye	47
Az írásmagyarázat feladata	51
Írásmagyarázati segédeszközök	56
Hivatkozott művek	61

Ajánlás

A magyarországi történelmi keresztyén egyházak 2008. január 20-án, az ökumenikus imahét nyitó alkalmán 2008-at ünnepélyesen a Biblia évének nyilvánították. Az év üzenetét a Jelenések könyvéből választott ígével fogalmaztuk meg: „*Boldog, aki olvassa...*” (Jel 1,3). Isten iránti hálával emlékezhetünk arra, hogy a három központi rendezvény – az esztergomi biblikus konferencia, a Művészetek Palotájában rendezett koncert és az Országos Széchényi Könyvtár Biblia-kiállítása – jelentős érdeklődést váltott ki nemcsak egyházaink közösségeiben, hanem a társadalmi közvéleményben is. Túl ezeken a kiemelkedő ünnepi rendezvényeken sokfelé szerveztek gyülekezeteink és egyházmegyéink is különféle programokat, amelyeknek hatása reménységünk szerint szintén túlnyúlt a szervező közösségek határain. Jó volt megtapasztalni, hogy a Szentírás üzenete ma is sokakat elér, mozgósít, és hitükben megerősít.

Magától értődőnek tűnt számunkra, hogy egyházkerületünk hagyományos teológiai pályázatának témája is az év programjához kapcsolódjék. A kérdés csak az volt, hogyan tudunk a jellegzetesen ökumenikus üzeneten belül sajátos színünkkel megjelenni, hogy azzal – pályázataink eredeti célkitűzésének megfelelően – lutheri teológiai örökségünk egyik fontos értékére is ráirányítsuk a figyelmet. Végül a „*Was Christum treibt*”: *Luther bibliaértelmezése* cím mellett döntöttünk. Azt remélem, hogy a kitűzött téma és különösen is *dr. Ittész Gábor* pályadíjnyertes dolgozata, amelyet most tart kezében a kedves Olvasó, igazolja választásunkat. Kívánom, hogy sokan gazdagodjanak általa.

Örömmel élünk a *dr. Fabiny Tibor* professzor, a Magyarországi Luther Szövetség elnöke által felkínált lehetőséggel, amely szerint ezt a tanulmányt közösen jelentetjük meg a Nyugati (Dunántúli) Evangélikus Egyházkerület *Egyházkerületi füzetek* sorozatának 5. és a *Magyar Luther füzetek* 10. számaként.

Abban a bizonyosságban, hogy „*Verbum Dei manet in aeternum*” – azaz „*Istenünk ígéje örökre megmarad*” (Ézs 40,8) – Isten gazdag áldását kérem e tanulmány szerzőjére és minden Olvasójára.

Győr, 2009 Exaudi vasárnapján

Ittész János
püspök

Édesapám emlékének

Bevezetés

Hatalmas feladat elé állítja a Magyarországi Evangélikus Egyház Nyugati (Dunántúli) Egyházerületének „*Was Christum treibt*”: *Luther bibliaértelmezése* című pályázati kiírása a résztvevőket.¹ Luther teológiája első szívverésétől az utolsóig biblikus teológia. Elég Luther pályájának olyan jól ismert alapvonásaira utalni, mint hogy a „reformátori áttörést” a bibliai szövegek elmélyült tanulmányozásából fakadó újszerű értelmezésük hozta meg²; hogy az egész reformáció első – formai³ – alapelve, a *sola scriptura* a Bibliában jelöli ki minden teológiai vizsgálódás kezdő- és végpontját; hogy számos értelmezője szerint Luther éppen hermeneutikájával (bibliaértelmezésével) hozta a legnagyobb újítást a teológia történetében⁴; vagy hogy Luther ma minden bizonnyal egy ószövetségi, tehát írásmagyarázati tanszéket vezetne – s aligha van szükség részletesebb okfejtésre ahhoz, hogy felismerjük a bibliaértelmezés központi szerepét Luther teológiájában.⁵

Másik oldalról megközelítve a kérdést, a rendelkezésre álló korpusz szinte beláthatatlan. A weimari kritikai összkiadás mintegy negyedét töltik meg Luther bibliai könyvekről tartott előadásai⁶ s egy másik har-

¹ Ez a tanulmány a 2008. évi kerületi teológiai pályázatra benyújtott pályamunkám kismértékben átdolgozott változata. A pályázatot meghirdető kerületi elnökségen túl külön köszönettel tartozom ifj. dr. Fabiny Tibornak, aki bírálatával számos adatra és szempontra hívta fel a figyelmet, amelyeket dolgozatom e megjelenő változatánál hasznosíthattam.

² Vö. 25–26. o.

³ Az August Twistenre (1826–1837, 1:258–260) visszamenő hagyományos felosztás kritikájához lásd Bayer 2004, 63, 68–69; vö. Erikson 2003, 135 és Reuss 1992, 400.

⁴ Ennek a megközelítésnek talán legmarkánsabb képviselője a 20. század közepe óta Gerhard Ebeling (kül. 1991), aki a hazai teológusok közül ifj. Fabiny Tiborra is jelentősen hatott, s így nálunk is viszonylag jól ismert (vö. pl. Fabiny 1998, 73–78 és 218–221 és az ott hivatkozott további irodalom vagy legfrissebben Fabiny 2008, kül. 6–10).

⁵ Vö. Ebeling 1997, 71; Mostert 1996, 7–8; Raeder 1983, 1:253.

⁶ Siegfried Raeder éppen a reformátor írásmagyarázata kapcsán ad tömör áttekintést Luther több mint három évtizeden átívelő egyetemi előadásairól, amelyeket a téma szempontjából a legfontosabb forrásoknak (*Kernbestand*) tekint (1983, 255–258; idézet a 255. oldalon). Hasonló áttekintést magyarul Wiczián 1996, 4–16.

madát igehirdetései. Az írásmagyarázat kérdéséhez további gazdag forrásanyagot szolgáltatnak bibliafordításai, levelei és asztali beszélgetései összesen közel negyven kötetben, s akkor még nem beszéltünk egyéb írásairól, noha például az úrvacsorára vonatkozó – számos, részben terjedelmes műben tárgyalt – tanításában is központi szerepet kap a bibliaértelmezés kérdése. Ez a több tízezer oldalnyi anyag egy életműben is nehezen dolgozható fel, nemhogy egyetlen tanulmányban. Ehhez hozzátehetjük, hogy ezt az óriási forrásanyagot már sokan sokféleképpen vizsgálták, s ha el is tekintünk a Luther-interpretáció immár közel fél évezredes távlatától, a friss szakirodalommal is lehetetlen lépést tartani.⁷ Ráadásul az irodalmi tájékozódást nem lehet a témaspecifikus tanulmányokra korlátozni, hiszen általános áttekintés sem nagyon létezhet Luther teológiájáról anélkül, hogy fel ne vetné a bibliaértelmezés kérdését.⁸ Így aztán, ha a forrásanyag inkább csak jelképesen, a szakirodalom egészen szó szerint könyvtárnyi, ami legalább annyi feladatot ró a kutatóra, mint amennyire megkönnyíti a dolgát.

Mindezeket figyelembe véve nyilvánvaló, hogy a pályázati kiírásban szereplő feladat legfeljebb töredékesen teljesíthető, s a megvalósításához elengedhetetlen a téma valamiféle szűkítése. A terjedelmi korlátokat szem előtt tartva ezt a vizsgálat tárgyává tett lutheri korpusz drasztikus szűkítésével értem el, amennyiben elsősorban azt a képet elemzem, amely a reformátor bibliaértelmezéséről a Szentírás könyveihez írt előszóinak tükrében rajzolódik ki. Bár a választás bizonyos fokig önkényes, számos érv szól mellette.

⁷ Egy nagyobb bibliográfiai adatbázisban – mint pl. az Amerikai Teológiai Könyvtárak Szövetsége által működtetett vallástudományi adatbázis (*ATLA Religion Database*) – a keresés 2000–2008 közötti időhatárokkal a „Luther” és „Biblia” vagy „Szentírás” (*scripture/s*) kulcsszavakra közel 270 találatot ad, de a szűkebb „Luther” és „Biblia” és „értelmezés” (*interpretation*) kulcsszavakra is majdnem 150-et! Ha a 20. század tudományos eredményeit is figyelembe vesszük, a találatok száma megötszöröződik. Az utóbbi talán már többet enged látni, mint a szakirodalmi jéghegy csúcsa, de a témáról biztosan nem szolgáltat kimerítő irodalomjegyzéket még az sem.

⁸ Lásd pl. Althaus 1962, 42–47, 71–96; Asendorf 1988, 305–358; Bayer 2004, 62–83 (és feltehetőleg Bayer 2003 a szerkesztői koncepció szerint az egész kötet kontextusában, bár a tanulmány nem nyújtja a kérdés szokásos tárgyalását); Ebeling 1997, 69–93; Lohse 1999, 187–195; Raeder 1983 az egész kötet kontextusában. Vö. Wriedt 2003 kül. 86–87 és 111–114.

Formailag a gyűjtemény kielégíti a szövegalapú vizsgálatok korpuszával szemben támasztható hármaskövetelményt. Először is a választás „külsődleges” szempontok alapján védhető. Hogy az elemzés mely szövegeket vesz alapul, az – a keretek kijelölésén túl – nem a kutató önkényén múlik, hanem a műfaji hovatartozáson. Ezen a kritériumon belül az elemzés az életmű releváns részének egészét felöleli. Másrészt a választott korpusz terjedelmileg elég szűk ahhoz, hogy a rendelkezésre álló keretek között feldolgozható legyen, ugyanakkor – harmadrészt – elég bő ahhoz, hogy bizonyos általánosításokat megengedjen. Noha nem perdöntő, figyelemre méltó szempont az is, hogy az alapszövegek magyarul hozzáférhetőek,⁹ így az olvasó nyelvtudás híján is elmélyedhet a tárgyalt szövegekben, és kritikailag szembesítheti az elemzést saját olvasatával.¹⁰

Mindezeknél fontosabbak a tartalmi megfontolások. Az előszók a lutheri teológia fel- és elismert összefoglalása. A prologusokat csokorba gyűjtve kiadó Heinrich Bornkamm a reformátor „teljes teológiája rövid summázatának” nevezi őket (1995, 8). A műfajból adódóan a szövegek a bibliaértelmezésnek nem egyszerűen performatív, hanem reflektált megvalósulásai. Luther bennük nemcsak értelmez bibliai szövegeket, hanem arról beszél, hogyan, milyen elvekkel és módszerekkel közelít a szöveghez, vagyis az előszók a reformátor bibliaértelmezésének meta-szövegei, s ennyiben a kitűzött téma kitüntetett forrásai. Forrásértéküket tovább növeli, hogy történeti dimenziót is magukban foglalnak. Egyrészt Luther reformatori pályájának nagy részét átfogják (a Bornkamm-féle gyűjteménybe 1522–1545 között készült írások kerültek), másrészt néhány esetben – különleges csemege! – Luther ugyanahhoz a könyvhöz írt több év vagy évtized különbséggel különböző bevezetéseket. Mindezzel szemben természetesen felvethető a legsúlyosabb ellenérv, az una-

⁹ A magyar fordítás léte sajnos éppen Luther bibliaértelmezésének témakörében korántsem magától értődő. Nagyobb exegetikai vállalkozásai közül egy sem olvasható magyarul, s az eddigi legátfogóbb magyar Luther-kiadás, Masznyik Endre hatkötetes jubileumi válogatása programmatikusan lemond a bibliai kommentárokról, igehirdetésekről és előadásokról az „egyházszervező iratok” javára.

¹⁰ A szakirodalmi vizsgálódás természetesen már nem korlátozható a magyar nyelvű tanulmányokra, amelyek közül témánk szempontjából a legfontosabbak Bornkamm 1995; Csepregi 2008; Ebeling 1997, 69–106; Erikson 2003; Fabiny 1998, 217–233 és 2008; Gritsch 2006, 137–161; Mostert 1996; Reuss 1992; Wiczián 1996, 30–51.

lom. Éppen, mert Bornkamm idézett *Bevezetése* és Fabiny Tibor rövidebb, de tömör és önálló teológiai összefoglalást adó *Ajánlása* mellett Luther bibliaértelmezése kapcsán számos további cikk is tárgyalja az előszókat, hozzá tud-e tenni egy újabb tanulmány valamit mindahhoz, ami már a magyar olvasó számára is könnyen hozzáférhető?¹¹ Szerencsére Luther csokorba gyűjtött rövid szövegei gadameri értelemben igazi klasszikussá szerveződnek, s ezért újraolvasásuk sikerének záloga nem az elemző kreatív eredetisége, hanem a forrásanyag szinte kimeríthetetlen gazdagsága.

¹¹ Az idegen nyelvű szakirodalom még sokkal gazdagabb; Raeder – Bornkammot követve – például szintén az előszók kapcsán vázolja Luther Ó- és Újszövetség-értelmezését (1983, 261–267), és természetesen doktori disszertáció is készült már a témában (Armbruster 2005).

Was Christum treibt

Az első meglepetés akkor éri a kutatót, amikor – mintegy fogást keresve a témán – megpróbálja azonosítani a kiírásban szereplő, s gyermekkora óta ismerősen csengő Luther-idézet forrását. Hogy idézetről van szó, azt kétségtelenné teszi a központosítás; a reformátor alcímében felbukkanó neve pedig erőteljesen felveti – bár nem tételezi – a lutheri eredetet, ami – nem mellesleg – egybevág a konfirmációi oktatásban vagy talán még annál is mélyebben gyökerező személyes emlékekkel. Ez a három szó – „was Christum treibt” – azonban ebben a formában sehol nem fordul elő a lutheri életműben!¹ A váratlan felismerés első meglepetéséből felocsúdva ellenpróba az interneten: egy keresés a „was Christum treibt” kifejezésre háromszáznál több találatot ad!² Majd egy halványan felrémlő emlék átlendít a holtpontra. A „was Christum treibt” alakra közel 1600 találatot kapunk.³ Legalább két német szakkönyv jelent meg ezen a címen a 20. században; Oswald Bayer Luther teológiájáról szóló, először

¹ Nemrégiben még szinte bármilyen német vagy latin szófordulattal kapcsolatban komoly merészség kellett volna ahhoz, hogy bárki ki merje róla jelenteni, hogy nem fordul elő Luthernél. A weimari kiadás több mint száz vaskos szöveggözetet olyan hatalmas korpuszt jelent, amellyel szemben kevesen merhetik vállalni a „nem szerepel benne” kitétel kockázatát – különösen, mivel a mutatókötetek még mindig nem hiánytalanok. Tovább nehezíti a helyzetet, hogy a Luther-szövegek még a német helyesírás standardizálását megelőző időszakból származnak, így egy-egy modern kulcsszó akár három-négy vagy még több alakváltozatban is előfordulhat bennük. (A ‘próbakő’ jelentésű *Prüfstein* például így nem, de nyolc másik alakban – *prueefstein*, *pruefestein*, *pruefstain*, *prueuestein*, *prufestein*, *prufesteyn*, *pruffestein*, *prufstein* – felbukkan Luthernél, s amikor a keresésükre indul az ember, vagy húsz-harminc további változatot végig kellene próbálgatnia.) A 20. század végének informatikai forradalma nyomán azonban immár digitálisan kereshető formában is rendelkezésre áll a teljes Luther-életmű, és – szerencsénkre – a keresett kifejezés három szava közül egyiknek sincs túl sok lehetséges írásmódja, tehát az összes változat viszonylag nagy biztonsággal végigkereshető rövid idő alatt. Találatot egyike sem kaptam.

² Google, 2008. november 8. Az általános kereséseket szükség szerint kiegészítettem különböző könyvtári és bibliográfiai adatbázisokban végzett vizsgálódásokkal. A továbbiakban ismertetett keresési eredmények alapparaméterei minden esetben ugyanezek.

³ A lényegesen nagyobb találati arány miatt a következő elemzés a hosszabb (*treibet*)

2003-ban kiadott monográfiájában ezt a címet adja az egyik alfejezetnek; 2005 őszén a Arnoldshaini Evangélikus Akadémia ilyen címmel hirdette meg az ószövetségi bibliakutatással kapcsolatos konferenciáját; s a második bajor rádióállomás 2007 karácsony napján ezen a címen sugárzott krisztológiával foglalkozó reggeli műsort az *Evangélikus nézőpontok* című sorozatban.⁴

Az internetes források között rengeteg az ellenőrizhetetlen értékű személyes vélemény. Sokkal megbízhatóbb támpontot jelent a tudományos igényű szakirodalom, amely természetesen részben szintén a világhálón keresztül érhető el. Itt is bőségesen találkozunk – különösen a hosszabb alak – előfordulásaival. Jellemző adalék a tudományos közlemények természetrajzához, hogy a német kifejezés is leggyakrabban amerikai szerzők szakkikkeiben jelenik meg,⁵ de a már említett német források mellett felbukkan svéd, finn, észt, dán, holland, francia, olasz, spanyol és portugál nyelvű tanulmányokban is⁶ – és természetesen magyar nyelvű példát is könnyen találunk.⁷ A szakkönyvtárak világából visszatérve az

alakváltozatra vonatkozik, de lényegében azonos eredményre jutnánk a rövidebb (*treibt*) forma találatainak vizsgálatával is. Természetesen a „was Christum treibet” alak sem található meg Luthernél.

⁴ Grünagel 1936; Meurer 1996; Bayer 2004, 73(–75, vö. 76, 81); Evangelische Akademie Arnoldshain (2005); Fohr 2007.

⁵ Pl. Avalos 2007 „Canonical Redefinition as a Christian Tradition”; Beker 1992, 382; Hagen 2007, 691 és 692; Klug 1974, 292; Luecke 1960, 530; Murphy 2001, 85; Stortz 2005, 150; Voorwinde 1995 „B. Theological Reflection > 4. Criteria of Canonicity > (c) Christological concentration” [ausztrál], Wise 2004–2005, 3. bek.

⁶ Pl. Erlandsson 1983 „Det som driver Kristus”; Hugo 2005 „Vad som driver Kristus” (S); Erikson 2006, 6.2 (SF); Auksmann 2007, 11. bek. (EST); Brøndsted 1932, 56 (DK); Boer 2007 „Mogen we wel van een rode draad spreken?” (NL); Lienhard 2004 „II. Le message > 3. L'écriture seule est l'autorité dernière dans la vie de l'Eglise > b.” [a tanulmány szövege néhány bekezdéstől eltekintve nem egyezik meg a szerző 1984-ben megjelent azonos című cikkével], Reymond 2001, 29 (F); Gounelle, é. n. 9. jegyz. [francia szerző cikkének olasz fordítása]; Marucci 1999 (I); O'Callaghan 2004, 27. jegyz. [amerikai r. k. szerző Spanyolországban tartott előadása]; Quesada 2005 2.2.1.3 [kubai]; Torres Queiruga 1987, 50 [a könyv eredetileg gallegoul jelent meg *A revelación de Deus na realización do home* címen (Vigo: Galaxia, D. L., 1985)] (E); Flor 1991, 138; Lopes 2005, 121; Pich 2006, 717 [mindhárom brazil] (P).

⁷ Pl. Csepregi 2008, 97, 102, 108; Erikson 2003, 134; Fabiny 1998, 220, 223 és 2008, 10; Gánóczy 2005, 552; Karasszon, é. n. „Az ószövetségi bibliai theologia tárgya és feladata”; Wiczian 1996, 41 (*treibt*).

internet nyílt vizeire, különböző rendű és rangú teológiai honlapokon norvég, lengyel, cseh, szlovák, román és orosz szövegkörnyezetben is találkozhattunk a kifejezéssel.⁸ Ehhez még hozzátehetjük, hogy a szókapcsolat több internetes lexikonban is szerepel,⁹ míg a digitalizált könyveket célzottan átfésülő keresés a rövidebb alakra 167, a hosszabbra (*treibet*) pedig 449 találatot ad.¹⁰

Egyvalami ebből a rendkívül töredékes és szinte esetlegesen összeállított listából is világosan kirajzolódik: a reformatori hagyomány egyik lehetséges összegzéseként a „was Christum treibet” szállóige egyetemesen ismert. Földrajzi és hitvallási határoktól függetlenül szinte az összes nyugati világnyelven, legalább három kontinens számtalan kultúrájában idézik: észak-amerikai katolikusok éppúgy, mint kubai protestánsok, brazil evangélikusok¹¹ ugyanúgy, mint ausztrál reformátusok, s persze

⁸ Vö. <http://www.troogfornuft.no/2008/10/hermeneutikk-og-kristendom/>; <http://www.fagforbundet.no/file.php?id=673> (N – online fórumbejegyzés, 2008. okt. 6., ill. előadás teológiai konferencián, 2005. jan. 17.); <http://www.ekumenizm.pl/content/article/20071026114511456.htm>, <http://www.magazyn.ekumenizm.pl/content/article/200408-17093055820.htm> (PL – fórumbejegyzések a *Lengyel Ökumenikus Weblapon*, 2007. okt. 26. és a *Semper Reformanda* magazin honlapján, 2004. aug. 30.); <http://okarina.blog.tyden.cz/clanky/1496/autorita-bible.html>, <http://www.etf.cunicz/~moravec/predn/proble.html>, <http://coena.edunix.cz/homilie/c/20040518074327578> (CZ – blog, 2007. dec. 28.; teológiai szemináriumi dolgozat, 1996, ill. igehirdetés Lk 24,44–53-ról mennybemenetel ünnepére az *Evangélikus liturgiái kezdeményezés* honlapján); http://ecavn.r.szm.sk/Download/Otvor_naruc/ON_3-2005.pdf (SK – teológiai cikk a Nyitrai Evangélikus Egyházköztség lapjában, 2005/3. sz.); http://www.voxdeibaptist.org/revelatie_Samuel_Waldron_part03_sect02.htm (R – amerikai baptista teológus értekezésének fordítása); <http://www.biblicalstudies.ru/Books/Metzg11.html> (RU – Bruce M. Metzger *The Canon of the New Testament* [1987] c. könyvének fordítása). Letöltés minden esetben: 2008. november 11.

⁹ Pl. *Encyclopedia Britannica* (New Testament canon, texts, and versions > The New Testament Canon > The process of canonization > Developments in the 16th century) <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/64496/biblical-literature/73387/The-process-of-canonization>, a *Wikipedia* német kiadása („Evangelische Theologie”) http://de.wikipedia.org/wiki/Evangelische_Theologie és *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online* („Apologetics”) <http://www.gameo.org/encyclopedia/contents/A671ME-.html>. Letöltés mindhárom esetben 2008. november 9.

¹⁰ Google Book Search, 2008. november 9.

¹¹ A brazil és a magyar minta külön-külön is jól mutatja a felekezeti sokszínűséget, hiszen Flor, Csepregi, Fabiny és Wiczián evangélikus, Lopes és Karasszon református (presbiteriánus), Pich és Gánóczy pedig katolikus.

Európa tucatnyi országának különböző nyelvű és felekezeti polgárai Oroszországtól Spanyolországig és Norvégiától Olaszországig.

Az említett források zöme a kifejezést Lutherhez köti, legtöbbször azonban nem vesződik az adatolással. Azok a szerzők, akik hivatkoznak további forrásra, egyöntetűen Luther Jakab és Júdás leveleihez írt előszavára utalnak vagy így, cím szerint, vagy a weimari kiadás oldalszáma alapján.¹² Pontos idézetet általában nem közölnek, vagy ha mégis, jobbra fordításban, s így nem látszik azonnal, hogy a „was Christum treib(e)t” alak nem szerepel benne.¹³ A kérdéses helyen Luthernél a következő szöveg áll:

„[D]as ampt eyns rechten Apostel ist, das er von Christum leyden vnd auffstehen vnd ampt predige, vnd lege des selben glawbens grund, wie er selb sagt Johan. 18. yhr werdet von myr zeugen, Vnd daryn stymmen alle rechtschaffene heylige bucher vber eyns, das sie alle sampt *Christum predigen vnd treyben*, Auch ist das der rechte prufesteyn alle bucher zu taddelln, wenn man sihet, *ob sie Christum treyben*, odder nit, Syntemal alle schriff Christum zeyget Ro. 3. vnd Paulus nichts denn Christum wissen will .1. Cor. 2. Was Christum nicht leret, das ist nicht Apostolisch, wens gleich Petrus odder

¹² WA DB 7:384–385. Vö. Avalos 2007 „Canonical Redefinition as a Christian Tradition”; Bayer 2004, 74; Beker 1992, 382; Erikson 2006, 6.2 (hogy a hivatkozás a WA 7-re vonatkozik, nyilván sajtóhibának kell tekinteni); Klug 1974, 292; Lopes 2005, 121, 11. jegyz.; O’Callaghan 2004, 27. jegyz.

¹³ Avalos 2007 „Canonical Redefinition as a Christian Tradition” és Erikson 2006, 6.2 kerül legközelebb ehhez a beismeréshez, amennyiben az előbbi az angol Luther-fordításba zárójelben beilleszti a kulcskifejezések német eredetijét (a „was Christum treibt” természetesen nem szerepel köztük), az utóbbi pedig az idézet előtt németül citált szállóige finn fordításaként adja meg az *ajaa* igét, ami aztán a fordításban hozott Luther-szövegben már nem bukkan fel újra. Ugyanakkor Erikson magyarul is megjelent cikkében kifejezetten idézetnek minősíti a szállóigét, bár – a tanulmány magyar szövegének megbecsülését ismerve – elképzelhető, hogy ez fordítási pontatlanság, és csupán a fordító nézetét tükrözi: „Ebben az összefüggésben lehet rámutatni a reformátor beszédeiben arra, hogy mit jelent a »was Christum treibt« alapelv. Ez idézet Luther Jakab leveléhez írt kommentárja előszavából [értsd, a levél fordításához írt előszóból – I. G.] az 1522. évből.” (2003, 134) Figyelemre méltó, hogy Reuss (1992) nem idézi a német kifejezést, noha cikkének témája éppen *A Szentírás közepe*, s a kérdéses szakaszt közli is magyar fordításban (400); vö. Althaus 1962, 73–83, kül. 80–81.

Paulus leret, Widerumb, was Christum predigt, das ist Apostolisch, wens gleych Judas, Annas, Pilatus vnd Herodes thett.¹⁴

Innen ered tehát a szállóige, amely azonban ismert formájában nem idézet a reformátortól, pusztán Luther-parafrázis. Már az eddigi vizsgálódás is azzal fenyeget, hogy szétfeszíti e tanulmány kereteit; a tömörebb kifejezés létrejöttének és szárnyra kelésének további vizsgálatára ezért itt nincs lehetőség, annyi azonban bizonyosnak látszik, hogy népszerűségét nem kis részben éppen rövidegének köszönheti, amellyel frapáns sommázatává vált a lutheri teológia egyik központi gondolatának.

Mindezek fényében felvetődik egy kérdés, amely a feladat lényegét érinti. Mi tehát a pályázati kiírásban megjelölt téma? A főcím Luther-parafrázisa két különböző irányban is értelmezhető. A spontán olvasat – amint azt számtalan fenti példa mutatja – a *Luther*-kapcsolatra helyezi a hangsúlyt, s a kifejezést a reformátor teológiája (egyik) védjegyének tekinti. Ha azonban elvégezzük a házi feladatunkat, s eljutunk az általam vázolt következtetésre, akkor a *Luther-parafrázis* fényében (s a rövidebb igei alak ezt csak erősíti) nyilvánvalóvá válik az első megközelítés spontán reflektálatlansága és „népszerű” jellege, s egyszersmind felmerül a Luther-mítoszok kérdésköre.¹⁵ A „Was Christum treibt” címadással a pályázat kiírói nem éppen a Luther bibliaértelmezésére rakódott másod- és harmadlagos rétegekre akarták-e a figyelmet irányítani, s nem a reformátor írásmagyarázatának fogadtatás- és hatástörténetét kívánták-e a vizsgálódás középpontjába állítani? Bár az utóbbi kérdéskör is rendkívül izgalmas kutatási területnek tűnik, ahogy saját címválasztásom jelzi, én – posztkritikai naivitással – mégis inkább az előbbi téma feldolgozására vállalkozom ebben a tanulmányban.

¹⁴ WA DB 7:384.22–32, kiemelés tőlem. Szita Szilvia fordítását lásd alább a 41–42. oldalon.

¹⁵ A 95 tétel wittenbergi kiszögezése, a wartburgi tintatartó-hajítás, a wormszi „Itt állok, másként nem tehetek” vagy éppen Luther apokrif almafája kézenfekvő párhuzamként kínálkoznak. Mindegyik mozzanat a Luther-kép – szó szerint – közsismert eleme, történeti hitelességük ebben a formában azonban legalábbis kétséges; vö. Brecht 1985–1993, 1:200 és 2:460, kül. 2:537, 24. jegyz.; Juhász 2008, 156, 762. jegyz. és az ott idézett irodalom; Luther 1933, 5–22 és 35–49; valamint <http://www.luther.de/en/legenden.html> és <http://www.luther.de/en/baeume.html> (letöltés 2008. november 10.).

Vitában érlelt teológia

Közismert, hogy a hermeneutika történetében Luther jelentős változást hozott a középkori hagyományhoz képest. Fabiny Tibor sommás megfogalmazásában „jövähagyta a tipológiát” és „elvetette az allegóriát” (1998, 224). Fontos azonban hangsúlyozni, hogy ezt a „jövähagyást” és „elvetést” nem abszolút szabályként, hanem hangsúlyeltolódásként kell értelmeznünk. Ebeling, akinek a kérdés tisztázásában úttörő szerepe volt, maga mutat rá arra, hogy Luther írásmagyarázati gyakorlatából az allegorizálás soha nem tűnt el egészen, bár – különösen 1525-től kezdődően – jelentősen háttérbe szorult (1991, 85–88). Hasonlóan, a középkori hermeneutika *quadrigájával* – azaz a szó szerinti, az allegorikus, a morális és az anagogikus értelem négyességével – szemben Luthernál a literális értelem kerül előtérbe, „azonban – ahogy arra Fabiny teljes joggal rámutat – érdeklődését nem a *sensus literalis* határozta meg kizárólag, [...] hanem a *sensus literalis propheticus*” (1998, 219), s ez önmagában jóval gazdagabb jelentéskomplexum, mint a korábbi betű szerinti értelem. A szakirodalom ma már széles körben elfogadja, hogy sem az allegorizálás elutasítása, sem a *quadriga* helyére lépő szó szerinti értelem szempontjából nincs *éles* határ a középkori és a reformátori hermeneutika között.¹ Luther bibliamagyarázatának legfontosabb sajátosságait tehát nem erről a módszertani – ha úgy tetszik, szigorúan hermeneutikai – oldalról tudjuk megragadni, hanem írásértelmezésének teológiai elemzése felől.

A lutheri életmű jól ismert sajátossága, hogy a reformátor teológiája vitában érlelt teológia. Luther – Kálvinnal, sőt Melancthonnal ellentétben – nem írt összefoglaló dogmatikát vagy rendszeres teológiát, írásai – legalábbis eredetükben – kontextusfüggőek; nem elvont reflexió, hanem konkrét történeti-teológiai helyzet hívta őket életre. Ez a helyzet pedig nem ritkán a polémia helyzete: Luther életműve elemezhető teo-

¹ Ebeling mellett lásd még pl. Hendrix 1983; Mostert 1996, 36, 63. jegyz.; Muller 2007, 22, 25–26; vö. Lohse 1999, 190.

lógiai viták sorozataként,² s ez nyilvánvaló következményekkel jár a rendszerességére nézve. Másrészt azonban – a kimutatható belső feszültségek, hangsúlyeltolódások ellenére is – aligha vonható kétségbe, hogy Luther egy tömbből faragta életművét, s teológiája semmiképpen nem rendszertelen.³ Nem véletlen, hogy a 19. század óta számos összefoglaló mű jelent meg „Luther teológiája” (vagy ehhez hasonló) címen, s ezek közül nem egy hosszú időre a Luther-kutatás fontos tájékozási pontjává vált.⁴

A polémia mint alaphelyzet bizonyos értelemben a reformátor bibliaértelmezésére is igaz. Nem arról van szó, hogy Luther írásmagyarázata, amint az a konkrét bibliai könyvek vagy szöveghelyek értelmezésének gyakorlatában megjelenik, mindig eleve polemikus jellegű volna – az exegetikai hagyományhoz való viszonyára később még visszatérek –, hanem arról, hogy hermeneutikai *elvei* – legalább implicit módon – más megközelítésmódokkal vitatkozva fogalmazódnak meg. Luther pozícióját általában három konkurens irányzathoz viszonyítva, azokkal szemben szokták elhelyezni.⁵

Álláspontja Rómáétól a Biblia tekintélyének kérdésében tér el legmarkánsabban. Nem az egyház – vagy éppen a tanítóhivatal – alapozza meg a Biblia tekintélyét, ahogy azt különösen az 1510-es évek végének vitáiban Prierias, Cajetan és Eck hangsúlyozták, hanem éppen fordítva, az egyház tekintélye Isten igéjéből táplálkozik. Luther a bibliamagyarázat módszertanában is vitatkozik a középkori hagyománnyal, noha itt (még) inkább hangsúlyeltolódásokról, s nem abszolút különbségekről

² Vö. kül. Lohse 1999 és Wriedt 2003.

³ Fabiny Tibor fogalmazása („Luther korántsem volt rendszeres gondolkodó”; 2008, 6) éppen ezért egy kicsit túlzónak tűnik.

⁴ Rövid áttekintésükhöz vö. Lohse 1999, 3–6, akinek a monográfiája maga is a Luther-kutatás kézikönyvévé vált, s e tiszteletre méltó kritikai hagyomány – bár maga is kritika tárgya (Wriedt 2003, kül. 87–88) – tovább él (vö. Bayer 2004).

⁵ Ennek különösen világos összefoglalását adja Bayer 2004, 75–81; vö. Althaus 1962, 75–76; Ebeling 1997, kül. 80–81; Erikson 2003, 132; Lohse 1999, 187–195 (vö. 110–126); Mostert 1996, kül. 12–14, 20–21, 37–38; Raeder 1983, 254–255; Wiczian 1996, 45–47.

⁶ Hogy az egyház és a Szentírás viszonyában sem teljes kizárólagosságról van szó Luthernél, az jól látszik azon, hogy az ige a reformátor felfogása szerint is szükségszerűen egyházat teremt, s a Biblia elsődlegességét csak az egyház ismeri fel. Azt sem szabad el-

van szó, mint a Biblia elsősege esetében.⁶ Erasmusszal és a humanistákkal szemben, akik – nem függetlenül saját filológiai felkészültségüktől – előszeretettel irányították a figyelmet a Biblia nehezen érthető és ezért komoly magyarázatot igénylő részeire, Luther a Szentírás világosságát hirdette. „Mikor [...] a Szentírás lényege a legnagyobb világosságban tárul ki előttünk, mily balgaság és istentelenség néhány homályos kifejezés miatt az egészet érthetetlennek minősíteni!” — írja a *De servo arbitrio* elején (2006, 24). A rajongókkal szemben pedig a lelket a betűhöz köti. Ha Rómával vitázva nem engedte a pápát, a zsinatokat és a hagyományt a Biblia fölé helyezni, akkor Karlstadtnek és a fanatikuskoknak abban mond ellent, hogy az ígétől elszakítva a lélek – vagy akár a Szentlélek közvetlen magánkinyilatkoztatása – a Szentírás fölé kerekedhetne. „Isten senkivel sem közli lelkét vagy kegyelmét, ha csak nem a megelőzőleg hirdetett Ige által vagy Igével” — vitatkozik később *A smalkaldi cikkekben*⁷ (1537) Müntzerrel, illetve követőivel (1904–1914, 6:349).

Bár a polemikus alapállás ebben a formában – érthetően – nem jellemző a bibliai előszóira, a *Jelenések könyvéhez* írt második előszavában (1530) Luther a 8. fejezetben megjelenő négy gonosz angyalt különféle eretnenségekként értelmezi. Ezek közül kettőben nem egyszerűen a torz írásmagyarázat exegetáit, hanem kifejezetten a rajongókat és a skolasztikus teológia képviselőit látja.

„A második gonosz angyal Markion a kataphrygeusokkal, manicheusokkal, montanistákkal etc., akik a maguk lelkiségét minden írásnál többre tartják,

felejtünk, hogy biblikus teológiáját és lenyűgöző bibliaismeretét Luther még középkori szerzetesként sajátította el, ill. alapozta meg. Bernhard Lohse (1999, 187–188) emlékeztet egyrészt arra, hogy nem a Biblia elsődleges tekintélyének a hirdetése az új mozzanat a reformatori teológiában, hiszen ez már a késő ókori és középkori hagyományban is adott volt, hanem ennek a tekintélynek más egyházi tekintéllyel – az egyházatyákkal, zsinatokkal és a tanítóhivatallal – való kritikus szembeállítása. A skolasztikus felfogás szerint az egyház és a Szentírás egymással harmonizáltak, közöttük nem feszülhetett ellentét. Másrészt Lohse (1986, 153–156) arra is emlékeztet, hogy az egyház és a Biblia viszonyának kérdése a reformációt megelőző századokban egyszerűen nem került előtérbe abban a kiélezett formában, ahogy a 16. században megjelent, s ahogy – a reformáció örökségként – még ma is sokszor találkozhatunk vele. Magyarul vö. Gritsch 2006, 137–161, kül. 151–161, aki az „Írás és hagyomány” kérdését a „Nyugtalanító hagyatékhoz” sorolja.

⁷ Ford. Masznyik Endre.

és úgy száguldoznak ég és föld között[,] mint az a lángoló hegy [Jel 8,8], ami-
képpen nálunk Müntzer és a képzelgők. A harmadik Órigenész, aki a filo-
zófia és az értelem által keserűvé teszi és megrohasztja az Írást, a mi magas
iskoláinkhoz hasonlóan [vö. Jel 8,10–11].” (1995a, 164)

A humanisták itt nem jelennek meg ellenfélként, de az első „gonosz an-
gyal” értelmezését – noha ez sem kap kifejezetten hermeneutikai színe-
zetet – még érdemes idéznünk. Ez

„Tatianus az enkratitáival. Ezek tiltanak a házasságtól, hasonlóképpen, cse-
lekedetek által akarnak megigazulni, akár a zsidók. Mert az első, Evangélium
ellen való tanítás a cselekedetek általi megigazulásé, és ez marad az utolsó
is, csupán tanítóinak neve és orcája változik a pelágiánusokkal, etc.”
(1995a, 163–164)

Ebben a szakaszban nem pusztán a törvény és az evangélium – részben ki-
fejtetlenül maradó – megkülönböztetése érdemel említést, amelyről lát-
ni fogjuk, hogy Luther hermeneutikájának egyik alappillére (itt is hangsú-
lyosan kerül az első helyre), hanem a zsidóságra vonatkozó rövid utalás is.

Bár a szakirodalomban nem szokás kiemelni Luther vitáját a zsidó
írásmagyarázattal, valójában ez is markáns polemikus vonulata a refor-
mátor bibliaértelmezésének,⁸ s negyedikként az előző három mellé il-
leszthetjük. Nekik a túlzott literalizmust veti Luther a szemükre: „ha
mindenütt szóról szóra akarnánk fordítani, nem pedig a szöveg értelme
szerint (amint a zsidók és az értetlen fordítók teszik)” (1995a, 48 = Jób,
1524). Velük szemben újra meg újra Krisztusra mutat mint az Ószövet-
ség⁹ értelmére.

⁸ Luther tipológiájának elemzésénél a reformátor „háromfrontos küzdelméről” be-
szélve Fabiny a humanisták helyén a zsidókat említi „a római egyház és a fanatikusok”
mellett (1998, 225; vö. 219).

⁹ Luther teológiájában a *testamentum* (egyoldalú hagyaték, ajándék) sokkal fontosabb
szerepet játszik, mint a kölcsönösség és egyenrangú kapcsolat konnotációit hordozó *szö-
vetség*. Amikor szóhasználatomban a Biblia két fő részének megjelölésére szinonimaként
használok a „Ó/Újtestamentum” és „Ó/Újszövetség” megjelöléseket, ez semmiképpen
nem teológiai állásfoglalás Luther fogalmi készletével, hanem pusztán a 21. századi ma-
gyar köznyelvi gyakorlat tiszteletben tartása.

„Bevallom, igen nehéz dologra vállalkoztam, kiváltképp az Ótestamentum fordításával, mert, fájdalom, a héber nyelvben mind több a tájékozatlanság, hogy már maguk a zsidók is igen kevésé járatosak abban, ezért (kezembe került) glosszáikhoz és magyarázataikhoz nem sok bizalmam volt. És véshedbe: nekünk, keresztyéneknek kell lefordítanunk a Bibliát, Krisztus értelmének erejével, amely nélkül a nyelv tudása semmit sem ér.”

(1995a, 45–46 = ÓT, 1523)

A zsidósággal szembeni polémia vörös fonálként fut végig Luther előszóin. Ők „szándékos rossz akaratall” értik félre Dániel próféciait, s hibázzák el „Krisztus eljövételének idejét” (1995a, 93 = Dán, 1530). Zakariás látomása a könyvről és a mérőedényről „a hamis tanítókról jövendöl, akik ezután jönnek a nép közé, és megtagadják Krisztust; ezért ez a látomás a zsidó népet a mai napig illeti” (107; 1532). A zsidók „mind egy szálíg szemforgatók, mert kedv és szeretet nélkül élnek helyesen, szívükben pedig Isten ellenségei” (135 = Róm, 1522). Bármennyire is ingerelheti kifejezésmódjának darabossága 21. századi érzékenységünket (s persze volt Luthernek ennél sokkal pozitívabb mondanivalója is a zsidóságról),¹⁰ az világosan kirajzolódik ezekből a példákból, hogy Luther-nél nem antiszemitizmusról van szó a szó köznapi értelmében. A reformátor számára a bibliai szövegek értelmezése megkerülhetetlenül magában foglalta az Izrael népével való teológiai számvetést. Ez természetesen sem nem igazolja automatikusan Luther kijelentéseit, sem fel nem ment bennünket a vele való kritikus szembenézés kötelezettsége alól, de rávilágít írásmagyarázatának egy jelentős mozzanatára.¹¹

Luther bibliaértelmezési elvei tehát a Rómával, a humanistákkal, a rajongókkal és a zsidókkal való vitáiban kristályosodtak ki. Ez azonban nem jelenti azt, hogy mindegyik iránnyal szemben kidolgozott volna egy vagy több független hermeneutikai elvet. Éppen ellenkezőleg, írásmagyarázatának legjellegzetesebb vonásai egyszerre különböztetik meg több, sőt valamennyi ellenfelétől; mindössze alapvető meglátásainak apológiáját kell a vitapartnerrel függően testre szabnia.

¹⁰ Vö. pl. 1995b, 13–26 (= „Mózes”, 1527).

¹¹ A témához magyarul lásd Csepregi 2004, 13–63 és Gritsch 2006, 126, 187–207; mindkét szerző bőségesen szolgál további szakirodalmi hivatkozásokkal. Vö. Ozment 2005, 94–100.

Törvény és evangélium

Luther számára a reformátori teológia kiindulópontja és forrása a kegyelmes Istennel való találkozás volt a Biblia elmélyült tanulmányozása során. Hogy pontosan mi is volt a tartalma, s mikorra datálható ez a „reformátori áttörés”, az a modern Luther-kutatás egyik legvitatottabb – és legintenzívebben tárgyalt – kérdése,¹ az azonban egyértelmű, hogy az „áttörés” – akár 1517 előtt, akár utána történt is, és akár egy pillanat alatt bekövetkezett megvilágosodás, akár hosszabb idő alatt kimerült felismerés volt – szorosan összefügg a törvény és az evangélium közti különbségtétellel, amely Luther egész teológiájának – sőt az őt követő egész teológiai hagyománynak – meghatározó jegyévé vált.

Vitatott késői visszaemlékezésében Luther a Róma 1,17-tel² való viaskodásához köti a felismerést, amikor megértette, hogy ott Isten „passzív igazság(osság)áról” van szó, amellyel nem követel, hanem megajándékozik – megigazítja a bűnöst –, s ezt az igazság(osság)ot az evangélium nyilatkoztatja ki.³ Ami vizsgálódásunk szempontjából ebből különösen fontos,

¹ A kérdést Karl Holl és a nevével fémjelzett „Luther-renaisszánsz” tárgyalta először intenzíven a 20. század elején, jelentős mértékben támaszkodva az akkor még viszonylag frissen megkezdett weimari kiadás keretében napvilágot látó új korai források izgalmas lehetőségeire. A vita Ernst Bizer kutatásai nyomán lángolt fel újra az 1950-es években, aki komolyan felvetette, hogy az addig többnyire elfogadott 1514-es dátumot lényegesen későbbre, 1518-ra kell helyezni (1966). Bár addig is, azóta is több más időpont is felmerült, általában ez a két dátum verseng egymással, s a kutatóknak a „korai” vagy „késői” datálás kérdésében kell állást foglalniuk, ami természetesen szorosan összefügg nemcsak Luther teológiai fejlődésének, hanem egész teológiája – és azon keresztül a reformáció – értelmezésének kérdéseivel is. A nehézséget nem utolsósorban az okozza, hogy Luther saját reflexiói (elsősorban a latin nyelvű műveinek 1545-ös kiadásához írt előszava) legalább annyi kihívást, mint támpontot jelentenek a késői értelmező számára. A témához magyarul lásd Gritsch 2006, 32–39, Virág c.1991, 59–75 és Wiczian 1996, 51–63; a frissebb külföldi szakirodalomból pedig elsősorban Lohse 1999, 85–95 kínál tömör, de átfogó tájékozódást; vö. Bayer 2004, 41–61.

² „...mert Isten a maga igazságát nyilatkoztatja ki benne hitből hitbe, ahogyan meg van írva: »Az igaz ember pedig hitből fog élni.«”

³ WA 54:185.12–186.20 (Vorrede zum ersten Bande der Gesamtausgaben seiner late-

az nem egyszerűen a követelés és megajándékozás – vagyis a törvény és evangélium – közti különbségtétel, hanem az, hogy nem egy *másik* szöveg vezette el Luthert a megnyugvást hozó felismerésre, hanem ugyanannak a szövegnek a *másként* való olvasása. Vagyis a törvény/evangélium kettőssége nem a szöveg, hanem az olvasás jellemzője; értelmezési paradigma. A törvény és evangélium megkülönböztetésének ez a hermeneutikai jellege az, ami miatt a reformátor bibliaértelmezésének teológiai elemzésénél az első helyen kell említenünk ezt az antitézist. Azt persze Luther is egyértelművé teszi, hogy a törvény és evangélium közti paradigmaváltás nem az emberi értelem vagy erőfeszítés eredménye, hanem Isten kegyelmének ajándéka.⁴ Ezzel azonban előre is szaladtunk, és a továbblépés előtt érdemes még visszakanyarodnunk a törvény és evangélium közti különbségtétel teológiai vizsgálatához.

Törvény

A bibliai előszókból újra meg újra felbukkan a törvény és evangélium megkülönböztetése, és a jelentősebb prologusokban⁵ többnyire kiemelt szerepet kap, a kiindulópontul szolgáló meghatározást most mégis egy másik előszóból, a Mózes első könyvét magyarázó prédikációsorozatának bevezetőjéből idézem:

„A törvény követel tőlünk és megparancsolja, hogy mit kell tennünk, egyedül tetteinkre irányul, s az elváráson alapul; Isten ugyanis így szól a törvényben: »ezt tedd, azt meg ne, ezt kívánom tőled«. Az evangélium viszont nem azt hirdeti, mit kell vagy nem kell tennünk, nem vár el tőlünk semmit, hanem megfordítja az egészet, s éppen az ellenkezőjét teszi; nem azt mondja: »ezt tedd, azt meg ne«, hanem csak felszólít, hogy tartsuk oda az ölnket, és fogadjuk el ajándékként. Ezt mondja: »lásd, ember, ezt tette Isten érted, Fiát testbe öltöztette, hagyta, hogy éretted kivégezzék, s megmentett a büntől, ha-

inischen Schriften, Wittenberg 1545); magyarul vö. Gritsch 2006, 36–37 és Virág c.1991, 73–74.

⁴ Vö. WA 54:186.3–4.

⁵ Bevezetésében Bornkamm az Ó- és Újtestamentumhoz, a Zsoltárokhoz és a Római levélhez írt bevezetőket emeli ki (1995, 17).

láltól, ördögtől és pokoltól, ezt hidd és fogadd el, így lesz örök életed.« [...] [A]z evangélium [...] azt tanítja, mit ajándékozott Isten nekünk, nem azt, mit kell Istennek megadnunk és megtennünk, mint azt a törvény szokta előírni.” (1956b, 14 = „Mózes”, 1527)

A törvény tehát követel, az evangélium megajándékoz. Amit a törvény előír, azt az evangélium ingyen felkínálja. A törvény megmondja, mit kell tennünk, az evangélium arról beszél, Isten mit tett értünk. Bármilyen egyszerűnek tűnik is ez a paradigma, aligha lehetne túlbecsülni teológia(történet)i jelentőségét. Fontossága nem egyszerűen önmagában keresendő, hanem abban, amire a fenti idézetben az „így lesz örök életed” félmondat utal. Törvény és evangélium az ember számára két radikálisan különböző utat jelöl ki Istenhez és az üdvösséghez, pontosabban Isten két radikálisan különböző útját mutatja meg, amit az ember számára felkínál. Mindkettő Isten és ember kapcsolatára irányul, de míg az első feltételeket szab az ember számára, hogyan alakíthatja ki ezt a kapcsolatot (a törvény betöltésével), addig az utóbbi adottként tételezi ezt az (ember felől nézve a bűn miatt végső soron) elérhetetlen állapotot, az Isten és ember közti kapcsolat helyreállítását.

Reformátori pályafutása során Luther soha nem tért el ettől az alapvető különbségtételtől törvény és evangélium között, de a kérdéshez való ismételt visszatérései során újabb árnyalatokkal gazdagította a fogalomértelmezést. A törvény és evangélium kategorikus szembeállítása nem jelenti azt, hogy Luther árnyalatlanul, monolitikusan kezelné a törvény fogalmát. Ószövetségi előszavában (1523) három fajtáját különbözteti meg. „Némelyek csak a földi javakról rendelkeznek, akárha nálunk a császári törvények. Ezek mindenkifelett a gonosz cselekedetek elkerülése miatt adattak [...]. Ám vannak köztük olyanok is, amelyek a külső istentiszteletről tanítanak [...] De mindezeknél előbbre valók a hit és a szeretet törvényei.” (1995a, 37) Az első kategória tehát a civil jogrend rendelkezéseit (a polgári és büntetőjogot) jelenti, a második pedig a rituális előírásokat. Konkrét formájában egyik sem érvényes az Ószövetség népén kívül, bár saját civil jogrendre – „a gonosz cselekedetek elkerülése miatt” [értsd, végett] – minden társadalomnak szüksége van. Bár a példák, amelyeket a harmadik típusra felsorol, mind a törvény írott betűjénél enyhébb, nagyvonalú ítélkezés köréből származnak, ez a kate-

gória – „a törvények szellemén” keresztül – mégis rokonítható a természeti törvénnyel, amelynek a tízparancsolat az egyik kifejeződése. A már idézett 1527-es Genézis-bevezetőben Luther kifejti, hogy ez az a része az ószövetségi törvénynek, amely érvényes a pogányokra (nem zsidókra) is, bár ez sem Mózes törvényadása okán, hanem – Róma 2,14⁶ nyomán – azért, mert a tízparancsolat egybevág azzal, amit Isten a pogányok szívébe írt. „Tehát a mózesi parancsolatokat nem azért tartom meg, mert Mózes parancsolta, hanem mert a természet plántálta belém őket, és Mózes ebben teljesen megegyezik a természettel.” (1995b, 20)

A törvénytípusok osztályozásánál fontosabb, hogy Luther a törvény különböző funkcióit⁷ is megkülönböztette.⁸ Bár sosem becsülte le a törvény civil szerepét (*usus civilis*), amellyel a világi rendet biztosítja, ahogy arra a fenti idézet is utalt, a teológiai funkció (*usus theologicus*) – érthető módon – nagyobb hangsúllyal kerül elő az előszókban. A törvény feladata, hogy leleplezze a bűnt, vagyis megmutassa valódi mivoltában. „Isten [...] a törvény erejével a bűnt napvilágra hozza”, és „a törvény által nyilvánvalóvá teszi a bűnt, az emberi elmét pedig megszégyeníti elbizakodottságában” (1995a, 35 és 39 = ÓT, 1523). Ahogy az utolsó félmondat jelzi, elsősorban nem arról van szó, hogy a törvény – nyomozóként – leleplezné a tettet, a nyomokat követve a holttesttől eljutna a gyilkosig. Sokkal inkább arról, hogy a dicséretes és megnyugtató látszat mögött megmutatja a dolgok igazi természetét, vagyis elsősorban nem a gyilkost, hanem a gyilkosságot leplezi le.

⁶ „Mert amikor a pogányok, akik nem ismerik a törvényt, természetes eszük szerint cselekszik azt, amit a törvény követel, akkor ezek a törvény nélküliek önmaguknak szabnak törvényt.”

⁷ A lutheri törvényfelfogás alapvonalainak számbavételénél nem lehet feladatuk az antinomista disputák vagy az *usus tertius*, a törvény ‘harmadik hasznát’ övező viták áttekintése, s lehetőségünk sincs többre, mint utalni arra, hogy az itt vázolandókon túl a kérdés szerteágazó szálakon messzire vezet, átszövi a reformációkori teológiatörténet jelentős részeit, sőt az evangélikusokat a reformátusoktól máig elválasztó teológiai különbségeken keresztül egészen a jelenig hat.

⁸ Lohse szerint éppen abban áll Luther eredetisége, hogy a dogma- és teológiatörténet során ő volt az első, aki az *usus* – tehát konkrét funkciója – felől közelítette meg a törvény kérdését (1999, 184).

„[A]hol Isten törvényét nem ismerik, ott az ember elméje vakságában nem képes meglátni a bűnt. Mert nincsen olyan ember, aki magától tudná, hogy a hitetlenség és az Istenben való kételkedés bűn, s ugyan mi indítaná arra, hogy Istenben higgyen és Benne bizakodjék: így vakságban maradván él tovább és soha nem is sejtí meg tulajdon bűnös voltát, mert máskülönben jót cselekszik és látszatra erényes életet él. Azt gondolja, rendjén mennek a dolgok és mindent megcselekedett: ilyenek a pogányok és a képmutatók, ha legjobb tehetségük szerint élnek. Hasonlóképpen, így azt sem foghatja fel, hogy a test rút gerjedelme bűn, és vétek az ellenséget meggyűlölni, hanem, mivel úgy tapasztalja és érzi, hogy az emberek mind ilyennek alkottattak, természetűl értetődőnek s igen jó dolognak találja ezeket, s meglegszik azzal, hogy csak a cselekedeteket vélje tilalmasnak. Gyengeségét erőnek sejtí, bűnét dicsőségnek, gonoszságát pedig jóságának, s ennél messzebbre nem láthat.”

(1995a, 39–40 = ÓT, 1523)

Vagyis a törvény Isten eszköze arra, hogy emberi létünk alapvető torzulását – „*Lásd, én bűnben születtem, anyám vétekben fogant engem*” (Zsolt 51,7) – megmutassa, amit civil életünk makulátlanságának megtévesztő fényében vakok volnánk meglátni.

A Római levélhez írt – időben egy évvel korábbi – előszóban Luther ezt a gondolatot jelentősen elmélyíti, amikor a törvény „lelki” természetét elemzi, és különbséget tesz a törvény cselekvése és betöltése között. „[A]z emberi törvények természete olyan, hogy nekik már cselekedetekkel is eleget teszünk, noha a szívünk máshol van. [Isten] törvénye a szív mélyét követeli és nem elégedik meg a cselekedetekkel” — éppen ezt jelenti az, hogy „*a törvény lelki*” (Róm 7,14). „Ha a törvény testi volna, eleget tehetnénk neki a cselekedetekkel is. Mivel azonban lelki, senki sem tehet neki eleget, hacsak nem fakad minden, amit teszel, szíved legmélyéből.” (1995a, 129, 130) Márpedig csak ez az utóbbi, a szívből fakadó feltétlen engedelmesség tölti be a törvényt, minden más legfeljebb cselekszi azt. Ezért nem tölthető be a törvény cselekedetekkel. „Hiszen a törvényt betölteni annyit tesz, mint cselekedeteit kedvvel és szeretettel végezni, és a törvény kényszerűsége nélkül isteni és igaz életet élni, akárha nem volna sem törvény[,] sem pedig büntetés.” (131) „Ahol pedig nem szabad kedvvel cselekszik a jót, ott a szív mélye nem tartja Isten törvényét, s az ilyen ember méltán rászolgált a bűnre[!] és Isten haragjára, még ha színleg sok jót tesz és tisztelendő életet él is.” (129)

Lényeges, hogy a „színleg” kitételt jól – az ószövetségi előszó fényében – értsük. Tehát nem színlelésről vagy valamiféle polgári értelemben vett csalásról van szó, hanem arról, hogy civil tisztességünk (*coram hominibus*) végső soron pusztán látszat létünk Isten előtti (*coram Deo*) alapvető meghatározottságához, bűnös voltunk valóságához képest. A törvény éppen erre a felismerésre juttathat le bennünket.

A törvény teológiai funkciójának van azonban egy további mozzanata is. A törvény azért adatott, hogy „a lelkiismeret [...] szükségét lássa annak, hogy a törvénytől és tulajdon tehetségénél nagyobb dolgot keressen, azaz Isten kegyelmét [...] ezért szükséges, hogy [az ember] Isten törvénye által tulajdon gonoszságára ébredjen, megérezze azt, és az isteni kegyelem segítségével szomjazva Krisztus felé törekedjék” (1995a, 41 = ÓT, 1523). Ezt a keresést, szomjazást, törekedést Galata 3,24⁹ értelmében kell interpretálnunk, s nem szabad valamiféle protestáns „*facere quod in se est*” előírásá tennünk. Éppen ez lehet az oka annak, hogy – bár a két mozzanat, a bűn felismerése és a kegyelemre vágyakozás megkülönböztethető egymástól – Luther nem tematizálja őket önálló *ususként*.¹⁰ Ez a keresés, szomjazás, törekedés nem vezet el bennünket Krisztushoz, csak az elveszettségünk felismeréséhez. „Valaminek történnie kell, mert ez így nem mehet tovább” – a vágy azonban még nem hordja önmagában saját beteljesülését. Luther számára a megigazulás (üdvösség) öszszefüggésében a törvénynek csak negatív ereje van. Mózes negyedik könyve „pompás példája annak, hogy a törvények által nem lehet az embereket jámborrá¹¹ tenni, hanem, amint azt Szent Pál mondja, a törvény csak bűnt és háborgást szül” (36). „Mózes a törvény által hirdetheti ugyan, mit cselekedjünk és mit ne, hanem az ehhez való erőt és képességet nem adhatja meg, így meghagy bennünket a bűnben [...], ezért igazságos és méltányos Szent Pálnak Mózes hivatalát a bűn és a halál hi-

⁹ „Tehát a törvény nevelőnk volt Krisztusig, hogy hit által igazuljunk meg.”

¹⁰ Bár kétségtelen, hogy Luther esetében egyébként is rendkívül körülményes kell megközelíteni a törvény különböző használatának kérdését, hiszen a *duplex/triplex usus legis* nem aritmetikai probléma; vö. Lohse 1999, 183–184.

¹¹ Luther szóhasználatában a jámborság a hit szinonimája, s nem egyszerűen az erőszakmentes szelídséget jelenti. Az utóbbi feladatot – az erőszak kordában tartását – a törvény látja el.

vatalának nevezni, hiszen törvényadása bűnnél és halálnál egyebet nem hozott.” (39) A törvény Isten jó és megkerülhetetlen szava, de önmagában zsákutca.

Evangélium

A kiutat egyedül az evangélium jelenti, amely „nem egyéb [...] 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 pokoltól mindenkit, aki hisz Őbenne” (1995a, 124 = ÚT, 1522). Luther persze tisztában van azzal, hogy „[a]z Euangelion görög szó, és jó hírt, híradást, üzenetet jelent, amelyet ha eldalolunk, elbeszélünk, örvendezünk” (122), de ez a formális meghatározás mindig konkrét tartalmat jelent nála: az evangélium tárgya – és ahogy látni fogjuk, alanya is – mindig Jézus Krisztus.

Itt találkozunk először Luther bibliaértelmezésének krisztocentrizmusával. A törvény és evangélium megkülönböztetése kulcsfontosságú írásmagyarázati alapelv nála, de az evangélium nem más, mint „Krisztusról szóló beszéd” (1995b, 8 = ‘Evangélium’, 1522). Az evangéliumot a törvénytől megkülönböztetni annyit tesz, mint Krisztust igazán hirdetni.¹² Luther számára ez az exegézis alapfeladata. Éppen ezért befejezetlen a törvény és evangélium megkülönböztetése, amíg el nem jutunk a személyes appropriáció, az egzisztenciális felismerés teljességére — más szóval, amíg meg nem születik a hit. „Az evangélium veleje és alapja az, hogy [...] felismered és elfogadod őt [Krisztust] mint Isten ajándékát és adományát, mely immár a tiéd.” (8) A Kolossé-levélhez írt előszóban (1522) is összekapcsolódik „az Evangélium és a hit, [...] tehát az a bölcsesség, amellyel Krisztust, aki értünk megfeszítettet, elfogadjuk Urunknak és Istenünknek” (1995a, 149). Vagy ahogy az Újszövetség előszavában (1522) részletesebben kifejtette,

¹² Vö. Ebeling 1997, 87–91 és Forde 1983, kül. 241.

„hiába ismered [Krisztus] cselekedeteit és történetét, még nem ismered a valódi Evangéliumot[,] mivel nem tudod, hogy Krisztus győzött a bűn, halál, pokol felett, ugyanígy akkor sem, ha a tanításokat és rendelkezéseket megtanultad, egyedül ha szózat érkezik, amely ezt mondja: Legyen tiéd Krisztus, életével, tanításával, cselekedeteivel, halálával, feltámadásával és mindenével együtt[...] . [A]z Evangélium [...] Krisztus jócselekedeteit adja hírül, és akkor mutatkozik meg és adatik nekünk, ha hitünk van.”

(1995a, 124–125 = ÚT,1522)

A „szózat érkezik” harmadik személyű alanya nem véletlen. Luther több helyen világossá teszi, hogy „[a] hit [...] isteni mű bennünk” (1995a, 133 = Róm, 1522), és „a szabad szeretetre való kedvet egyedül a Szentlélek olthatja a szívbe” (131). Ha hit nélkül nem juthatunk el az evangéliumhoz, a hit viszont nem a mi teljesítményünk, hanem Isten ajándéka, az azt jelenti, hogy végső soron a törvény és evangélium megkülönböztetése – vagyis az egész exegetikai vállalkozás sikere – közvetlenül a Szentlélek szuverenitásának körébe tartozik. Ezt a Salamon Bölcsességeihez írt előszavában (1529) tételesen ki is mondja: „a bölcsesség lelke pedig nem más, mint a hit és az ige megértése, a Szentlélek ajándékából” (1995a, 144). Erasmusszal való vitájában még egyértelműbben fogalmaz: „egyetlen ember sem ismerhet fel a Szentírásból még egy jottányit sem, hacsak nincs vele Isten Szentlelke [...]. Így tehát a Szentlélekre az egész Szentírás, de a Szentírás egyes részének megismeréséhez is elengedhetetlenül szükség van.”¹³ Bármilyen meglepő, arra a következtetésre jutottunk, hogy a bibliaértelmezés kulcsa Luther olvasatában nem az értelmező kezében van, hanem Isten kegyelmének ajándéka. Erre a kérdésre az önmagát értelmező Szentírás kapcsán még visszatérek, itt csak annyit jegyzek meg, hogy mindebből következően a bibliaértelmezés – ahogy arra már többen is rámutattak – lutheri értelemben elválaszthatatlan az imádságtól.¹⁴

Pál apostol (2Kor 3,6)¹⁵ nyomán a betű és lélek szembeállítására Órige-

¹³ Itt az 1. magyar kiadás szövegváltozatát követem (1996, 17; a párhuzamos hely 2006, 26).

¹⁴ Hogy csak néhány egészen friss hivatkozást idézzek: Bayer 2004, 30–31, Csepregi 2008, 108, Fabiny 2008, 9, Hagen 2007, 692.

¹⁵ „Ő tett alkalmassá minket arra, hogy az új szövetség szolgálói legyünk, nem betűé, hanem Léleké, mert a betű megöl, a Lélek pedig megelevenít.”

nész – és kisebb mértékben Augustinus – értelmezésének hatására hermeneutikai alapelvvé vált a késő ókori, majd középkori hagyományban, s ebből vezették le a négyes értelem, a *quadriga* rendszerét is. Bár a kérdés az előszókban nem kerül elő közvetlenül, annyit megállapíthatunk, hogy Luthernél ez a különbségtétel a törvény és evangélium tengelye mentén rendeződik.¹⁶ Némiképp hasonló a helyzet a test és lélek páli fogalompárjához, amelyek nem a fizikai/szellemi, hanem sokkal inkább a bűnös/üdvös antitézissel állnak párhuzamban (1995a, 134 = Róm, 1522). Kicsivel később a Római levél tartalmának áttekintését azzal kezdi Luther, hogy „[i]llő, hogy az Evangélium prédikálja először is a törvény és a bűn megnyilvánítása által megfeddje és véteknek mondja mindazt, ami nem a Lélektől és a Krisztusban való hit által elevenedik meg” (135). Bár itt az allúzió 2Korinthus 3,6-ra csak részleges, és még úgy is erősen implicit, a megelevenítő Lélek Krisztushoz és az evangéliumhoz kapcsolódik, amivel szemben áll a törvény és – feltehetőleg – a betű: mindkettőnek a halál a hivatala.¹⁷ Nem a szó szerinti értelemnek van tehát szüksége arra, hogy allegorikus magasságokba emeljék, s így munkálja az életet, hanem az önmagában csak Isten ítéletét hirdető és kétségbeesésbe taszító törvénynek van szüksége a hitet munkáló Lélekre, hogy nyomában megszülethessen az evangélium, és élet támadhasson. Egyrészt tehát Luther a törvény és evangélium értelmében állítja szembe a betűt és a lelket, másrészt azonban – különösen a rajongókkal való vitája miatt – elválaszthatatlanul össze is köti őket. A Lélek nélkül lehetetlen az Írásnak akárcsak a legkisebb részét is megérteni, de a Lélek nem adatik máshol és máshogy, mint az Írás betűjét megszólaltató igehirdetésen keresztül, az evangéliumban.

Az evangélium tehát első renden nem műfaji kategória, ezért hangsúlyozza Luther, hogy egy evangélium van, nem négy, noha természetesen az Újszövetség első négy könyvének kanonicitásához a legkisebb kétség sem férhet. Az evangélium lehet hosszú vagy rövid, elbeszélheti Jézus csodáit, vagy szorítkozhat halálának és feltámadásának tényére, a

¹⁶ A témához lásd Ebeling 1997, 69–93.

¹⁷ „A halál fullánkja a bűn, a bűn ereje pedig a törvény” (1Kor 15,56); vö. Róm 7, kül. 5–11.

lényeg, hogy Krisztusról szóljon. Ebben az értelemben az újszövetségi levelek is – különösen Páléi és Péteréi – evangéliumok. De éppen a műfaji értelmezéssel való vitájában látszik legvilágosabban, hogy Luther számára a törvény és evangélium megkülönböztetése írásmagyarázati alapelv. Az újszövetségi bevezetővel nagyjából egy időben keletkezett *Mi az evangélium?* című írásában így zárja a fentihez hasonló – evangélium-értelmező – gondolatmenetét: „Komolyan mondom: aki nem osztja ezt a nézetet, annak sosem lesz az Írás világos, s képtelen lesz felfogni a hit alapját.” (1995b, 8) Utalásaiból az is felsejlik, hogy nézetét a kortárs exegetikai szemlélettel vitatkozva fogalmazza meg. Azért hangsúlyozza a páli levelek evangéliumértékét, mert azokat Jeromos nyomán alárendelték az evangéliumoknak, mintegy azok függelékének tekintve őket (7). Végső soron ez a teljes Biblia, az Ó- és Újszövetség lényegének a félreértéséhez vezet.

A törvény és evangélium lutheri értelmezéséből egyenesen következik – s a két fogalom értelmezésében a reformátor éppen ezen a ponton a legeredetibb –, hogy a törvény és az evangélium nem osztható szét az Ó- és Újszövetség határvonala mentén. Bár – Luther szerint is – kétségtelenül megfigyelhetünk hangsúlyeltolódást az Ótestamentumban a törvény, az Újban pedig az evangélium javára, a Biblia mindkét nagy egysége tartalmazza mindkettőt. 1522-ben, az Újszövetséghez írt bevezetőben még darabosabban fogalmaz: „az Ótestamentum Isten törvényének és parancsolatainak könyve, amelyekben azokról olvashatunk történeteket, akik megtartották vagy megszegték ezeket, az Újtestamentum pedig az Evangélium és Isten ígéreteinek könyve, emellett azokról való történeteké, akik ebben hittek vagy kételkedtek.” (1995a, 122) A kontextusból világos, hogy ezt a sarkos szembeállítást a két szövetség összehasonlásának korabeli tendenciáival szembeni polémia motiválta. Egy évvel később már árnyaltabb képet rajzol:

„[A]miképpen az Újtestamentum a kegyelmi tanítás mellett másnemű tanításokat is ad, azaz a test irányítására való törvényeket és rendelkezéseket, hiszen a lélek ebben az életben nem jut tökéletességre, és a földön nem csak a kegyelem igazgat, úgy az Ótestamentum a törvények mellett néhány ígéretet

és kegyelmi mondást is megjövendöl, amelyek által a szent atyák és próféták a törvény alatt Krisztus hitében, hozzánk hasonlóan, megtartattak.”

(1995a, 34 = ÓT, 1523)

Luther elsősorban az evangélium tisztaságát akarja megőrizni, és az Újszövetséget megóvni attól, hogy törvénykönyvet csináljanak belőle,¹⁸ de érvelése egyszersmind az Ószövetség keresztény teológiai jelentőségének megalapozását is szolgálja. „Szent Pál is [...] magasztalja [az ótestamentumi írásokat] (Róm 1,2), mert bennük ígérte meg Isten az Evangéliumot.” (1995a, 33 = ÓT, 1523) „Mózes első könyve szinte csak hitről és hitetlenségről, és ezek gyümölcseről mond példázatokat, így alig különbözik az evangéliumi könyvektől.” (35) „Isten, hogy a hitet erősítse, az Ótestamentumban a próféták szavával is sok helyen megjövendöli az Evangéliumát és Testamentumát.” (123 = ÚT, 1522) Ugyanezt nevezi meg második okként, ami miatt Mózes fontos a keresztények számára, vagyis „hogy Isten ígéretei találhatóak benne, melyek erősítik és megtartják a hitet” (1995b, 21 = „Mózes”, 1527). Ebben az összefüggésben talán az sem mellékes, hogy amikor itt, az Újszövetség előszavában az *evangélium* szót magyarázza, Luther ószövetségi példával – Dávid Góliát feletti győzelmével – illusztrálja az örvendezésre okot adó jó hírt, s a bekezdés folytatásában sem nevezi néven Krisztust, hanem csak tipológiai utalással – pontosabban mint saját előképének beteljesüléséről – „valódi Dávid”-ként beszél róla (1995a, 122). Láttuk, hogy az evangélium konkrét tartalma Jézus Krisztus, és végső soron ez – illetve ő – alapozza meg a két szövetség összetartozását. Ezzel azonban elérkeztünk a lutheri bibliaértelmezés krisztocentrizmusának legtisztább megjelenéséhez, amit önálló kérdésként kell megvizsgálunk.

¹⁸ Kül. 1995a, 124 (= ÚT, 1522); vö. 1995b, 8 (= „Evangélium”, 1522).

A Biblia egysége

Luther számára a Biblia egységének záloga Jézus Krisztus. Természetesen nem másról van itt szó, mint amit a törvény és evangélium antitézise kapcsán láttunk, mégis többről. Ha eddig azt próbáltam megmutatni, a reformátor bibliamagyarázatának középpontjában a törvény és evangélium megkülönböztetése áll, akkor most nem egy újabb, egy másik középpont felfedezéséről van szó – ez már csak abból is félreérthetetlenül látszik, hogy a törvény és evangélium megkülönböztetésének lényege elválaszthatatlan a Krisztusban való hittől. Krisztus mint a Szentírás középpontja annyiban mégis „több” az előzőekben látottaknál, hogy itt nem a törvény és evangélium absztrakt „burkában”, hanem személyében közvetlenül áll előttünk.

Az Ó- és Újtestamentum viszonya

Hogy Krisztus az Újszövetség középpontja, az aligha meglepő, s túl sok magyarázatot sem igényel. Jézus Krisztus maga az Isten evangéliuma, az Újszövetség pedig az evangélium könyve. Luther ebben egyetért azokkal, akiknek írásmagyarázati szemléletét bírálja. A különbség – ahogy láttuk – abban áll, hogy mit jelent az evangélium, s Luther – a hagyománnyal és nem utolsósorban a humanistákkal vitatkozva – itt Krisztust elsősorban mint ajándékot és csak másodsorban mint példaképet értelmezi.¹ Ha ez nem így volna, Jézus lutheri értelemben nem az evangélium, hanem a törvény kinyilatkoztatása volna. Ha előbb meg nem igazítana bennünket, hogy a hit cselekedeteivel teremhessük a jó gyümölcsöket, akkor példája csak a törvény követelésének radikális megjelenése lenne, mert saját erőnkől még kevésbé tudnánk őt követni, mint

¹ Különösen világosan fogalmazza ezt meg a *Mi az evangélium?* című írásában (1995b, 8–10), de lásd még 1995a, 124–125 (= ÚT, 1522).

a mózesi törvényt betölteni. Hogy Luther számára mennyire magától értődően Krisztus jelenti az Újszövetség középpontját, az leginkább talán abban látszik, hogy miután néhány alapszöveg kapcsán – különösen az Újtestamentum egészéhez és a Római levélhez írt előszóban – kifejtette tanításának lényegét, az újszövetségi prologusok jelentős részében implicit marad a téma, s jobbra csak ott kerül elő – például a Jakab levél és a Zsidókhoz írt levél kapcsán vagy a Jelenések könyvének első előszavában (1522) – ahol ez a magától értődés – legalábbis Luther olvasatában – az adott könyvben megkérdőjeleződik.

Más a helyzet az Ószövetség esetében.² Luther több ízben is jelzi, hogy – míg az Újszövetség *par excellence* az egyház könyve, addig – a Héber Biblia keresztény teológiai értéke sokak számára kétséges. „Az Ótestamentumot némelyek kevésre becsülik, mivel úgy gondolják, hogy egyedül a zsidó népnek adatott az, és már idejét is múlta, mert csupán tünt időik történeteit beszéli el; s azt tartják, elég nekik az Újtestamentum” – kezdi az Ószövetséghez írt előszavát 1523-ban (1995a, 33). Egy évtizeddel később még mindig hasonlóan látja a helyzetet: „Hitvány dolognak tartja az elme a próféták könyveit, mintha bizony kevés hasznot hajtának.” (63 = Próféta, 1532) Ezzel szemben Luther értelmezése szerint éppen az Újszövetség irányít bennünket az Ószövetséghez. Jézus, Pál, Péter, de még Lukács is az Írások tanulmányozására buzdít bennünket.³ „Így, ha az Újtestamentum alapját és bizonyítékát nem akarjuk megvetni, illő megbecsülnünk az Ótestamentumot. S mi volna más az Újtestamentum, ha nem a Krisztusról való nyilvános prédikáció és híradás, amelyet az Ótestamentum mondásai alapoznak meg, s amely Krisztusban teljeseedik be?” (33 = ÓT, 1523) Egyrészt tehát az Újtestamentum „alapja és bizonyítéka” az Ószövetség, ugyanakkor az Ószövetség teológiai megalapozását és „bizonyítékát” – jelentőségének zálogát – maga az Újszövetség adja. Az Újszövetség irányít bennünket az Ószövetséghez, de már eleve mint beteljesedés az előképhez. A történet eleje is csak a

² Az Ó- és Újszövetség közti aszimmetriához a „közepont” kapcsán, ill. az „Ószövetség középpontjához” mint kifejezetten keresztény teológiai problémához, vö. Murphy 2001.

³ Vö. Jn 5,39.46; 1Tim 4,13; Róm 1,2; 1Kor 15,3; 1Pt 1,10–12; Lk 24,45; ApCsel 3,24; 17,11 és Luther 1995a, 33 (= ÓT, 1523); 1995b, 11–12 (= „Evangelium”, 1522).

vége felől érthető meg.⁴ Az Ószövetség az alap, de ez az alap csak az újszövetségi betetőzés felől nézve ismerhető fel. Krisztus mint középpont felől így a két szövetség kölcsönösen feltételezi – és tételezi – egymást; egységük Krisztusban teljes.

Ebből a hermeneutikai alapállásból ismerhető fel az egyes ószövetségi könyvek valódi értelme. Mózes a törvény előtt már Krisztus ígéretét hirdeti (1995a, 35 = ÓT, 1523) – láttuk, hogy éppen ezért Luther „evangéliumi könyvnek” tekintette a Genezist –, s a próféták az ő hivatalát folytatják.

„Mit mondhatunk hát a próféták és a történetek könyveiről? A felelet: nem egyebek ezek, mint amik Mózeséi [...]. Ezért magyarázzák tovább Mózes Krisztusról való beszédét, s mutatják kétféle példán, azokén, akik Mózes igazságában élnek, s azokén, akik azt megvetik, a büntetést és a jutalmat. Ezért tehát a próféták nem mások, mint akik Mózeset és hivatalát magukénak tudják és ezekről bizonytságot tesznek.” (1995a 44, = ÓT, 1523)

A gondolatot évtizedes távlatból is megismétli: „De mi, keresztyének ne legyünk ilyen gyalázatos, goromba és hálátlan Okostónikká, hanem komolysággal és haszonnal igyekezzünk forgatni e könyveket [a prófétákat]. Mert komolysággal tanúskodnak ezek Krisztus királyságáról.” (1995a, 64 = Próféta, 1532) Hasonlóan, a Zsoltárok könyvéhez írt második előszavában (1528) azért méltatja ezt a könyvet, „mert oly világosan megjövendöli Krisztus halálát és feltámadását, s országa és az egész keresztyénség képeinek oly pompás rajzolatát adja, hogy méltán nevezhetnénk kis Bibliának, amely ennek minden tanulságát a legékesebb és legrövidebb formájában magában foglalja” (51). Ha az Újszövetség könyveinél Luther – az alapok tisztázása után – szinte magától értődően feltételezte Krisztust mint központi témát, az ótestamentumi könyvek esetében legtöbbször tematizálja ezt a kérdést. A próféták közül csak Hóseás, Ámós és Jónás (mindhárom 1532) esetében nem bukkan fel a Krisztusról vagy országáról szóló jövendölés.

Luther legszemléletesebb képe az Ótestamentum jelentőségének – illetve részben a két testamentum viszonyának – kifejezésére Jézus böl-

⁴ Vö. Kermode (2000) és Anderson (2001) 8–13.

csőjének és pólyájának metaforája, amely az 1520-as évek elején többször is felbukkan. „Megleled itt [az Ószövetségben] a pólyát és a bölcsőt, Krisztus fekvőhelyét, ahová az angyal a pásztorokat küldi. S noha rossz és hitvány pólyák ezek, drága kincs Krisztus, aki fekszik bennük.” (1995a, 34 = ÓT, 1523) Fontos felismernünk, hogy a metafora mindkét eleme az Ószövetségre értendő. A bölcső és pólya egyfelől, illetve Krisztus másfelől nem választható szét a két testamentum határa mentén. Nem az Ószövetség a jászol, az Újszövetség pedig a gyermek; vagyis Jézus pólyája, amelyet Mózesnél és a prófétáknál felfedezhetünk, nem üres rongyok, hanem a megváltót hordozzák. Krisztus, ha elrejtetten is, de valószínűleg megtalálható az Ószövetségben. Érdeemes még egy percre elidőznünk a Lukács 2,12-re⁵ vonatkozó konkrét utalásnál. A jel, amelyet az angyal ad a pásztoroknak, éppen a pólya, illetve a bepólyált gyermek. A jászolról és a pólyáról (Ószövetség) ismerhető fel a gyermek (Krisztus, az Újszövetség tárgya), aki maga a jel és a jelölt egy személyben.⁶ Ebben a két szövetség kölcsönös egymásra utalásának visszhangját hallhatjuk.

Kicsit más a helyzet egy hasonló szakaszban, ahol a metafora kontextusa érdemben árnyalja a jelentést: „az evangéliumok és az apostoli levelek azért íratk, hogy maguk szolgáljanak útmutatóul számunkra az Ószövetségben, s eligazítsanak bennünket a próféták és Mózes írásaiban, hogy saját szemünkkel lássuk és olvassuk, miként nyugszik a rongyokba pólyált Krisztus a jászolban, azaz: hogyan található meg a próféták könyveiben” (1995b, 10–11 = „Evangélium”, 1522). A párhuzamok az előző szövegrészlettel nyilvánvalók, mégis érdemes odafigyelnünk a különbségekre. Bármilyen meglepő, ennek a szakasznak a felütése szerint az *Újszövetség* „szolgálja” az Ószövetséget, vagyis az előbbi van bizonyos értelemben az utóbbinak alárendelve. Ezt a „bizonyos értelmet” azonban a bölcső- és pólyametafora pontosítja. Bár kétségtelenül igaz itt is, hogy az ószövetségi jászol nem üres, mégis nagyobb hangsúlyt kap most a szembeállítás Krisztus és a rongyos pólya között. Az Újszövetség az, ami

⁵ „A jel pedig ez lesz számotokra: találtak egy kisgyermeket, aki bepólyálva fekszik a jászolban.”

⁶ Bayer szerint Luther reformátori áttörésének lényege, hogy – eredetileg a gyónás szentségének kontextusában – felismerte, hogy a nyelvi jel maga a valóság, tehát jelöltje jelenvaló, nem valami önmagán túli, távol levő (2003, 76; 2004, 48).

a rongyos pólya megtévesztő látszatán túlmutatva útbaigazít Krisztushoz. Az Újtestamentum látszólagos alárendeltsége így valójában bibliaértelmezési prioritást jelent. Luther itt sem tér el radikálisan a két testamentum Krisztusban adott egységének gondolatától, csak egyértelművé teszi, ami már ott is felvillant. Hermeneutikailag az Újszövetségnek előnye van az Ószövetséggel szemben, de csak mint a hermeneutikai körbe való belépésünk lehetőségének megkülönböztetett helye. Az Újtestamentum alapjaként is csak az Újtestamentum felől érthetjük meg az Ószövetséget. Ezt a belépést a jézusi képet kölcsönvéve Luther az ajtó metaforájával ragadja meg. „Krisztus pedig azt mondja (Jn 10,2–4), hogy ő az ajtó, rajta keresztül kell mennünk, s aki keresztülmegy rajta, annak az ajtóőr (a Szentlélek) ajtót nyit, hogy jó legelőre és üdvösségre leljen. Így hát végtére igaz, hogy maga az evangélium szolgál útmutatóul és eligazítóul a Szentírásban.” (1995b, 11–12 = „Evangélium”, 1522) Ugyanennek a fonákja, hogy az Ószövetség elhanyagolása mögött is az Újszövetség iránti közöny rejlik, Mózes és a próféták semmibe vétele is Krisztus elutasításának a jele. „Hogy ne kelljen a Szentírást tanulmányoznunk, s mindenütt Krisztus után kutatnunk, az egész Ószövetséget lekezeljük, mint ami elavult és érvényét veszttette.” (12)

Luther számára Krisztus mint az Ó- és Újszövetség egysége nem külsődleges horgonypont a szöveghez képest. A Biblia két része mellé nem kell Krisztust „megadnunk” mint egységük független forrását vagy biztosítékát; éppen ellenkezőleg, a két testamentum egysége Krisztusban *adva* van, a bibliamagyarázónak mindössze felismernie kell ezt a helyzetet. Nem az *teszi* összefüggővé a két szövetséget, hogy mindkettő Krisztusról beszél, hanem *mivel* mindkettő ugyanarról a Krisztusról szól, felfedezhetjük összetartozásukat. Más szóval Krisztus nem eszköze a Biblia egységének, hanem ő maga ez az egység. Ezért Luther Krisztusközpontú bibliaértelmezése messze túlmutat az Ó- és Újtestamentum egységének kérdésén. Ez abból is látszik, hogy az Ószövetség krisztocentrikus olvasata nem önmagában új a középkor írásmagyarázatához képest. Scott Hendrix elemzése szerint például Luther exegetikai módszere pontosan abban tér el elődeiétől, hogy zsolttár- és prófétaértelmezéseiben *kevésbé* ragaszkodik ahhoz, hogy mindegyiket közvetlenül

Krisztusra vonatkoztassa.⁷ Amiben Luther egyértelműen újat hoz, az – amint láttuk – részben a törvény és evangélium értelmezése és ezen keresztül a krisztocentrizmus konkrét tartalma, részben pedig az a következetesség és bátorság, amellyel a krisztológiai szempontot valóban kritikai normaként érvényesíti, végső soron magával a bibliai kánonnal szemben is.

Kánon a kánonban

Amikor Luther Krisztusban látja meg az Ó- és az Újszövetség középpontját, akkor elsődlegesen nem egységük biztosítása motiválja, hanem az a vágy, hogy a bibliai üzenet lényegét ragadja meg. A két szövetség elválaszthatatlan összetartozása tulajdonképpen csak járuléka ennek. „Vedd ki a Krisztust az Írásból, mit akarsz akkor még benne megtalálni?” – hangzik híres kérdése Erasmushoz (2006, 24). Luther a Bibliával való elmélyült foglalkozása során felismerte, hogy annak lényegi tartalma nem más, mint Jézus Krisztus, ám nem állt itt meg, hanem ezt a felismerést kritikusan visszavetítette – immár normatív értelemben – magára a Bibliára. Ha az apostolok, elsősorban Pál és Péter, Krisztust hirdetik, akkor az apostoliság mércéje a Krisztus-hirdetés, és ez a kritérium alkalmazható minden más apostoljelölt megítélésénél is, beleértve a kanonikus jelölteket is. Ennek az írásmagyarázati elvnek a legmarkánsabb megfogalmazását a Jakab és Júdás leveleihez írt előszóban (1522) találjuk.

„Az apostolok valódi hivatala azonban az, hogy Krisztus szenvedését, feltámadását és hivatalát hirdessék, s a hitnek alapot építsenek ezekből, amint Ó maga megjelenti (Ján 15, 27): »De ti is bizonyosságot tesztek rólam«. Ebben pedig minden valóban szent könyv megegyezik, mert ezek egytől-egyig Krisztusról prédikálnak és tanítanak. S minden tanítás igazi próbaköve, ha megvizsgáljuk, beszél-e Krisztusról avagy sem, mert az írások mind Krisztusról adnak hírt (Róm 3,21), s Szent Pál is egyedül Krisztust akarja ismerni (1Kor 2,2). Nem apostoli tanítás az, amelyik Krisztusról nem ejt szót, még ha Szent Péter vagy Szent Pál tanítaná is. Ellenben mindaz, ami Krisztust hir-

⁷ Hendrix 1983, 231–234; de vö. Ebeling 1997, 77.

deti, apostoli tanítás, még ha Júdás, Annás, Pilátus vagy Heródes szájából származnék is.” (1995a, 158)

Itt van tehát a „was Christum treib(e)t” szállóige forrása, ami ugyan szövegszerűen nem a reformátortól származik – az eredetiben⁸ valószínűleg az „ob sie Christum treyben” és a „was Christum predigt” tagmondatok összeolvadásából alakult ki, amit a „Christum predigen vnd treyben” mellérendelése készíthetett elő⁹ –, ám szellemében valóban lutheri. Ugyanezt a normát érvényesíti a Jelenések könyvével szemben is, és az első előszóban (1522) ennek alapján találja könnyűnek az Apokalipszist: „Krisztusról nem tanít és nem ismeri Őt, ami pedig az apostolok első dolga volna az Írás szerint (ApCsel 1,8): »És lesztek tanúim.«” (1995a, 161) Amikor egy szűk évtizeddel később módosítja ítéletét, csak a levont következtetésben változtatja meg álláspontját, nem a kritériumban magában. „Isten ígését tanítja, a keresztyénségnek alapot vet és a hitet védelmezi” (161 = Jel, 1530), ami Luther fogalmi készletében – láttuk az evangélium és hit elválaszthatatlanságát Krisztustól – lényegében egyenértékű azzal a megállapítással, hogy Krisztust hirdeti.

A Jelenések könyvének példáját azért is érdemes szem előtt tartani, mert alapvetően fontos adalékot szolgáltat a „kánon a kánonban” kérdéséhez, amelyet nem ritkán elmarasztalólag említenek, a lutheri bibliaértelmezési paradigma korlátjaként vagy visszásságaként. Luther valóban „koncentrikusan” értelmezi a kánont (Fabiny 1998, 222), de nem bontja le. Ha mintegy függelékebe utalja is az általa kétes apostoliságúnak érzett szövegeket az Újszövetség végén, ténylegesen nem hagyja ki őket a kánonból, s fenntartásai mellett mindegyiket árnyaltan értelmezi. Jakab levelével kapcsolatban sokkal többször szokták idézni a „szalmával bélelt írás” minősítést az újszövetségi prólókus (1522) végéről (1995a, 126) – noha a későbbi kiadásokból az egész passzus kimaradt –, mint az exegetikai hagyománnyal vitatkozó értékítéletét az epistola saját előszavából

⁸ Vö. 18–19. o. fent.

⁹ A magyar fordítás a megfelelő helyen a *prédikál, tanít, beszél, hirdet* szavakat használja, amivel nemcsak megszorítja a szinonimák számát, s így feloldja a töisméltések ritmusát, hanem a német ‘űz, hajt, kerget, terel’ jelentésű *treiben* dinamizmusát, ill. a *predigen/treiben* koordináció nyelven túli egzisztenciális dimenzióját is elveszíti.

(1522): „Szent Jakab levelét, noha a régiék elvetették, magam sokra becsülöm és igen nagyra tartom.” (158) Hasonlóan védi a Zsidókhöz írt levelet is: „Ne nyugtalanítson azért, hogy pozdorja, szalma vagy széna került sorai közé, hanem ékes tanítását nagy tisztelettel fogadjuk; miközben tudjuk, hogy az apostoli levelekkel némely dolgokban nem vethetjük össze.” (157 = Zsid, 1522) A Jelenések könyvének újraértékelése 1522 és 1530 között pedig arra emlékeztet, hogy a reformátor nemcsak formálisan tartotta meg a kánont, hanem valóban hagyta is magára hatni.

Az Apokalipszis esete semmiképpen nem kirívó példa Luther írásmagyarázati gyakorlatában, sőt inkább csak a jéghegy csúcsa. Luther számára a Biblia értelmezése folyamatos, véglegesen soha le nem zárható feladat. Egészen világosan mutatják ezt a bibliai előszók ismételt módosításai az egyik kiadásról a másikra. A Zsoltárok könyvéhez két évtized alatt összesen öt elő- és utószót írt. Ezek nem tanúskodnak olyanfajta radikális újraértelmezésről, mint a Jelenések könyvének két prologusa, inkább egy téma fúgaszerű kibontásával találkozhatunk itt. Ezékielhez és a Második korinthusi levélhez is két-két előszót írt. Ha az egészen új bevezetés nem is jellemző a könyvek többségére, számos esetben töröl mondatokat vagy bekezdéseket, máskor kiegészíti a korábbi szövegváltozatokat. Az előbbire talán az Újszövetség előszavának utolsó bekezdései szolgáltatják a legmarkánsabb példát; fejtegetéseit arról, hogy mely könyveket tart a kánonban legelőbbrevalónak, 1534-től kezdve kihagyta. Péter második levelének – igaz, így is rövid – bevezetőjét viszont 1530 óta közel a felével kibővítette.

Luther a krisztológiai kritériumon *belül* is kész további hangsúlyokat kijelölni. „Ha pedig az egyiktől búcsút kellene vennem, Krisztus cselekedetei vagy prédikációi közül, szívesebben válnék meg a cselekedeteitől hogyszem a prédikációitól. Mert a cselekedetek nem használnak; beszédei azonban életet adnak, ezt maga mondja (Ján 6,63; 8,51).” (1995a, 126 = ÚT, 1522) Az evangéliumok közül – bár mindegyiket elismeri apostoli iratként – ezen az alapon emeli ki János evangéliumát, az Ószövetségben pedig a Zsoltárok könyvét. Az utóbbi példa azt is megmutatja, hogy itt nem egyszerűen a krisztológiai kritérium belső továbbfinomításáról van szó. A zsoltárok esetében ugyanis nem Krisztus szaváról, hanem az emberekéről van szó: „míg a többi könyvek a szentek csele-

kedeteivel vannak teli, ám szavaikból keveset említenek, ez nem csupán a szentek cselekedeteit jelenti meg, de szavaikat is” (52 = Zsolt, 1528). Vagyis a kánon értékelésében – ami Luther felfogásában a teológia kritikai feladatához tartozik – a krisztológiai kritérium mellett megjelenik a szó/tett értékdimenziója is, ami természetesen keresztezheti az előbbit, tehát azon belül is alkalmazható (János evangéliumának kiválasztásánál), de attól elválasztva is megtalálja érvényességét (Zsoltárok könyve). Ez azt jelenti, hogy amikor Luther teológiai értelemben Krisztust teszi meg az apostoliság próbakövének, akkor ezzel egyidejűleg nem iktat ki teljesen egyéb szempontokat. A problémás újszövetségi epistolák esetében az apostoli eredetet nem egyszerűen a krisztológiai kritérium alapján kérdőjelezi meg, hanem egyszersmind történelmi alapon is, filológiai érvekkel indokolva azt, hogy a szerzők nem az üzenetüket közvetlenül Krisztustól vevő apostolok, hanem csak az ő tanítványaik lehettek.¹⁰

Ez figyelmeztet arra, ami a törvény és evangélium megkülönböztetéséből is adódik, hogy Luther markáns Krisztus-központúságát ne értjük félre valamiféle szűk és merev, esetleg formalista krisztocentrizmusnak. Tévedés lenne például ennek a karakterisztikus centrumkijelölésnek a fényében a trinitárius megközelítés rovására értelmezhető krisztológiai redukcionizmusról beszélni. Bár kétségtelen, hogy Luther teológiájában a szentháromságtan lényegesen kisebb közvetlen szerepet játszik, mint a krisztológia, ebből korántsem következik, hogy az utóbbi az előbbi kárára érvényesülne, vagy hogy az előbbinél akár csak fontosabb volna.¹¹ Erre a korábban idézett ajtómetafora is emlékeztet a Szentlélekkel mint ajtóőrrel. Luther számára elképzelhetetlen – pontosabban teológiai lehetetlenség, önellentmondás – a Krisztussal való találkozás a Szentlélek kikapcsolásával. De említhetném a *De servo arbitrió*t is: „Lehetséges-e, hogy az Írás titka még rejtve legyen, miután a pecsétjét feltörték már, a követ a sír szájáról elhengerítették, s a legmélyebb titok napvilágra került, nevezetesen, hogy Krisztus, Isten Fia emberré lett,

¹⁰ Vö. 1995a, 157 (= Zsid, 1522), 159–160 (= Jak és Júd, 1522).

¹¹ „Luther szerint a szentháromságtan és a második hitágazat áll a Biblia középpontjában.” (Erikson 2003, 134) A cikke sajnálatosan jellemző filológiai pontatlanság és elnagyoltság miatt azonban sem visszakereshető hivatkozásokkal, sem a sommás tétel érdemi kifejtésével nem szolgál a szöveg.

hogy Isten Szentháromság Isten, hogy Krisztus szenvedett értünk és örökké uralkodik” (2006, 24). Három kijelentésben foglalja össze Luther a Biblia lényegét, s két krisztológiai állítástól körülölelve a középpontban a Szentháromság titka áll. Ez után, mintegy ezek összegzéseként következik a már szintén idézett költői kérdés, „Vedd ki a Krisztust az Írásból...”¹² Luther valójában precízen alkalmazza a trinitárius aritmetika összefüggéseit, ahol a három személy nem több az egynél. Abszurd próbálkozás volna Krisztust *szembehelyezni* a Szentháromsággal. Jézus Krisztus az emberré lett Isten, benne a Szentháromság teljessége van jelen minden gazdagságával és ajándékával. Ha Krisztus a mienk, minden a mienk, értelmetlen lenne hát pneumatológiai deficitről értekezni.

¹² A következő bekezdésekben szentháromságtani, ill. pneumatológiai témák ismételt és hangsúlyosan felbukkannak a Biblia lényegének és megértésének tárgyalása során (2006, 24–26); vö. fent 32. o.

Scriptura sacra sui ipsius interpret

A fenti vizsgálódás során láttuk, hogy Luther szerint nem az exegeta, hanem a Szentlélek kezében van a Biblia megértésének kulcsa. Hasonlóan, a Szentírás megértésében az evangélium az útmutatónk, az Ószövetség – már nevében is – előfeltételezi az Újat, noha annak alapja. Végül a bibliai kánon mércéjéül használt Krisztus-központúságot magukból a kanonikus szövegekből vezette le Luther, s alkalmazná szükség esetén Pállal és Péterrel szemben is a Pál és Péter teológiájából leszűrt kritériumot. Luther hermeneutikájának ez a három különböző, mégis rokonítható tétele nemcsak abban hasonlít egymásra, hogy mindegyikük körkörösséggel, illetve végtelen regresszióval fenyeget, hanem abban is, hogy feloldásuk – vagy legalább értelmezésük – is közös. Ez pedig nem más, mint az önmagát értelmező Írás hermeneutikai elve, ami nem egy negyedik az előző három mellett, hanem ugyanaz az alapelv valamelyest új – mert az adott szempontból közvetlenebbül reflektált – formában.¹

Luthert nem akkor értjük félre, ha felismerjük bibliamagyarázati elveinek körkörösségét, hanem akkor, ha ezt a körkörösséget fenyegetésként, s nem biztatásként értelmezzük. Nem minden kör ördögi. Luther azt fedezte fel a Biblia olvasása és értelmezése során, hogy az a kör, amelybe a szövegben való elmélyülés során belekerülünk, emberi logikánkkal nem megalapozható, értelmünk számára nincsenek benne biztos kapaszkodók, nem vezethető le valamely kezünk ügyében levő fix pontból, hanem magával ragad, mert mindig eleve adott, rajtunk kívül van, s önmagunkon kívülre helyez bennünket, de ez a sodrás éppen Isten ajándéka és a Szentlélek csodája.

¹ Magyarul is hozzáférhető a téma klasszikus feldolgozása, Walter Mostert cikke (1996). Wiczián (1996, 42–50) elemzése közel nyolcvan év után is figyelemre méltó, és számos meglátásában ma is érvényes; újabban vö. Bayer 2004, 62–70 és Csepregi 2008, 104–108, és lásd még Althaus 1962, 74–77, Hagen 2007, 693 és Lohse 1999, 190.

A Biblia tekintélye

Azzal, hogy az 1517 utáni vitákban a pápai szemléletet képviselő ellenfeleivel szemben Luther tagadta, hogy a Biblia tekintélye az egyháztól származna, és éppen az előbbi helyezte az utóbbi fölé, még nem válaszolta meg az alapkérdést, vagyis nem nevezte meg a Szentírás tekintélyének forrását. A választ végső soron az önmagát értelmező Írás tételével mondta ki az *Assertio omnium articulorum* című írásában (1520),² s aztán később ezt a témát variálta tovább újabb és újabb formában a törvény és evangélium megkülönböztetése, a Biblia krisztusi középpontjának kijelölése vagy éppen az Ó- és Újszövetség viszonyának kapcsán.

A tétel elemzése előtt érdemes tisztázni, hogy pusztán formai szempontból Luther válasza az egyedül lehetséges. Ha az egyházban a Szentírás kerül a tekintélyek sorában az első helyre, sőt más tekintélyek kritikai mércéjéül is szolgál (az *Assertio* kifejezésével „omnium omnia probans, iudicans et illuminans”, vagy az ismertebb terminológia szerint *norma normans non normata*), akkor logikusan nem vezethető le a tekintélye külső forrásból, hiszen az utóbbi akkor szükségképpen megelőzné őt a tekintélyhierarchiában. Természetesen igaz az, hogy a Biblia tekintélye végső soron Istentől származik, vagyis abból adódik, hogy a Biblia Isten szava. Ezzel azonban még nem jutottunk előre, hiszen a kérdés éppen az, hogyan tesz szert a Biblia erre az isteni tekintélyre.³ Prierias és társai válasza az volt, hogy az egyházon keresztül, ám ez Luther számára elfogadhatatlan volt, mert ezáltal a Szentírás elvesztette volna kritikai funkcióját és erejét az egyházzal szemben, amely pedig mindig reformációra szorul. Később Müntzer és a rajongók válasza is elfogadhatatlan volt számára, akik a bibliai kinyilatkoztatást saját lelki megvilágosodásuknak vetették alá, s annak függvényében ruházták fel tekin-

² „Oportet enim scriptura iudice hic sententiam ferre, quod fieri non potest, nisi scripturae dederimus principem locum in omnibus quae tribuuntur patribus, hoc est, ut sit ipsa per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, [Ps. 119, 130.] omnium omnia probans, iudicans et illuminans.” (WA 7:97.20–24)

³ Erikson 2003, 133–134 éppen ezt a kérdést hagyja megválaszolatlanul, illetve mossa el a Biblia „feltétlen ihletettségére” és „tévedhetetlenségére” vonatkozó fundamentalista-biblicista felhangú utalásaival anélkül, hogy az inspiráció vagy a tévedhetetlenség fogalmát körüljárná vagy akár csak értelmezné.

téllyel. A Biblia tekintélye egyedül önmagából származhat, abból a tényből, hogy Isten szólal – sőt szólít! – meg rajta keresztül.

Láttuk, hogy Luther írásmagyarázati pozíciója – némi leegyszerűsítéssel – elhelyezhető az allegorizálás (Róma) és a literalizmus (rabbini-
kus írásmagyarázat), illetve a szövegtől elszakadó ellenőrizhetetlen szub-
jektivizmus (rajongók) és a filológiai nehézségekben elvesző óvatoskodás
(humanisták) pólusai között mint mindegyik szélsőségtől megkülön-
bözthető, s mindegyikkel szemben kritikai korrekciót gyakorló meg-
közelítés. Azt is említettem, hogy Luther a négy téves irányzatot nem
külön-külön igazítja helyre, hanem exegetikai alapelvei *egyszerre* szol-
gálnak valamennyi kiigazítására. Ennek egyik legfőbb gyökere abban rej-
lik, hogy ezek a látszólag ellentétes értelmezések valójában közös töről fa-
kadnak, amint arra – legalábbis részhalmazaik esetében – már többen
rámutattak.⁴ Ez talán sehol sem válik annyira világossá, mint az önma-
gát értelmező Írás elvénél. Mostert és Bayer – illetve Luther – tétele, hogy
a Biblia nem egyszerűen önmagát értelmezi, hanem végső soron az ol-
vasót.⁵ Az exegéta feladata nem az, hogy saját elképzelése, tudása, gon-
dolatai szerint értelmezze a szöveget, hanem az, hogy hagyja, hogy „a
szöveg lelke felragyoghasson” (Mostert 1996, 11). Ennek az útjában áll
mind a négy interpretációs stratégia, amelyeket különbségeik ellenére
összeköt, hogy mindegyik a saját lelkét akarja a szövegre erőltetni. Ő akar
beszélni ahelyett, hogy hallgatna, és hagyná a szöveget szóhoz jutni, ho-
lott a hermeneutikának pont az lenne a feladata, hogy megmutassa, „az
ember elkerülhetetlenül hallgatásra van utalva, és teológus szemmel
nézve mindig a hallgató szerepébe kell helyezkednie” (32), mert a szöveg
lelkének felragyogása megszólalás, megszólítás formájában tud megtör-
ténni. Az ige keres engem, szól hozzám. Ez történik a törvény és az evan-
gélium megkülönböztetésében (legalábbis amikor az valóban megtörtén-
ik, s nem pusztán teológiai absztrakció marad); s ez történik, amikor
felismerem az adott szöveg apostoliságát, mert Krisztusra mutat, és
Krisztust hirdeti. Az Írás tekintélye tehát nem formális, mert nem for-
malizálható, statikusan nem megragadható. Ez a tekintély nem „van”,

⁴ Vö. Althaus 1962, 75–76; Ebeling 1997, 80–81; Mostert 1996, 21–24, vö. 1991, 17–18.

⁵ A tétel elemi formában már Althausnál is megtalálható (1962, 75–76).

hanem „történik”. Átélehető, megtapasztalható, de nemcsak hogy nem kisajátítható, de még csak a Bibliának sem *tulajdonítható*. A Biblia tekintélye nem absztrakció, hanem esemény, ahol és amikor az Írás kegyelmesen dönt rólam. Ez a döntés kategorikus, nem feltételes. Nem kell érte semmit tennem. Nem felkínál, hanem létrehoz egy viszonyt. Életformáló erő tehát, amelynek hatására másként értelmezem saját magamat, mert létem viszonyait alapvetően átrendezte. A Biblia tekintélye abban áll, hogy ebben az eseményben nincs más lehetőségem, mint felismerni saját passzivitásomat, megszólítottágomat, megajándékozottságomat. Paradox módon éppen ez a felismerés, a radikális befogadás tudatosulása jelenti az egyetlen lehetséges *válaszadást*, a hit megszületését.

Ezzel körbeértünk, hiszen megint egyszer elérkeztünk a hithez, ezúttal az önmagát értelmező Írás vizsgálatán keresztül. Ahogy a Biblia Krisztus-központúsága nem más, mint a törvény és evangélium helyes megkülönböztetése, a *scriptura sacra sui ipsius interpres* maximája sem vetett – a klasszikus fundacionalizmus értelmében – szilárdabb alapot Luther bibliaértelmezésének, mint írásmagyarázatának korábban tárgyalt elvei. Másrészt viszont Luther kevés dolgot tartana elhibázottnak, mint bármiféle emberi-filozófiai alapokra helyezni a Szentírás magyarázatát. Az ő teológiai rendszerében a Szentlélek kezében jobb helyen van az értelmezés kulcsa, mint bárki emberfiáiban, s szilárdabb alapot, mint az önmagát az evangéliumban kinyilatkoztató Jézus Krisztus és a benne való hit, senki nem vethet. De körbeértünk azért is, mivel az önmagát értelmező Írás megszólítja – tehát hallgatóvá teszi – olvasóját; az Írás igehirdetésként ér célba: ahogyan a törvény és evangélium megkülönböztetésének eseménye⁶ vagy Krisztus mint a Szentírás középpontjának felismerése is szükségszerűen az igehirdetésben történik meg. Ilyen értelemben elsődlegessége van tehát az igének, a hangzó szónak az írással szemben, azonban a kettő viszonya hasonlít az Ó- és Újszövetség egymásba kapcsolódásához. Az igehirdetés alapja a Szentírás – Luther elutasítja a rajongást, amely elválasztja a betűtől a lelket –, ebben a valóságában azonban csak magában az igehirdetésben ismerhető fel. Az Írás meg akar szólalni, hangzó igeként akar beteljesedni, ez azonban

⁶ Vö. Ebeling 1997, 87–88.

nem jelentheti azt, hogy az ige meghaladhatja az Írást. Mihelyt elszakad attól, fölébe kerekedik, elveszíti önmagát, s megszűnik Isten szava lenni.

Az önmagát értelmező Írás tehát elsőrenden az önmagával együtt a befogadót is értelmező Írást jelenti, s csak másodsorban azt, hogy a Biblia különböző részei magyarázzák, megvilágosítják egymást,⁷ akár az Ó- és Újszövetség egységének átfogó léptékében, akár egyes igehelyek konkrét egymásra vonatkoztatásában. Összefügg azonban ezzel a kérdéskörrel a Biblia világosságának tétele, amely az *Assertio* már hivatkozott szövegösszefüggésében is megjelenik, s amelyet – mint láttuk – Luther különösen a humanistákkal való vitájában hangsúlyozott, különbséget téve külső és belső világosság, illetve sötétség között. Ez egyrészt azt jelenti, hogy ha vannak is a Bibliának nehezen érthető szakaszai – ezt a reformátor sem tagadja –, ezek értelmezésében számíthatunk előrelépésre. „Azt mindenesetre elismerem, hogy a Szentírásban sok olyan hely található, amely homályos még és nehezen érthető, ennek azonban nem a téma nehézsége, hanem a szóértelmezésünk fogyatékosága és a grammatikában való tudatlanságunk az oka.” (2006, 24) A nehezen érthető szakaszok interpretációjához segítségül hívhatók más hasonló kontextusok. „Lehet ugyan, hogy egyes szavak adott esetben valóban homályosak, ugyanakkor egy másik helyen már teljesen világosak és érthetőek.” (24) Fontosabb azonban ennél, hogy a Szentírás egésze világos, hiszen középpontja – Krisztus és a Szentháromság – felől fény hull az egészre. Ez tehát a külső világosság. Hogy némelyek mégis sötétnek látják, az nem az Írás, hanem az értelmezők hibája, az ő belső sötétségük, amelyet csak a Szentlélek oszlathat el: „hogy sokaknak sok minden mindezek után is homályos maradt, annak oka napjainkban sem az Írás homályossága, hanem az emberek vaksága és lustasága, akik nem törekszenek arra, hogy ezt a fényes igazságot láthassák” (25). A képlet tehát itt is teljes. Az önmagát értelmező Írás világos; a saját lelküket az Írásra kényszerítő exegéták azonban csak sötétséget találnak benne. Ahogy az Ószövetség elhanyagolása az evangélium és Krisztus iránti restség jele és következménye volt, úgy a Szentírás sötétsége is az Írást megérteni nem akaró vakság megmutatkozása és eredménye.

⁷ Vö. Mostert 1996, 9; Wiczián 1996, 49–50.

Az írásmagyarázat feladata

Ez a helyzet segít az írásmagyarázat voltaképpeni feladatát is megragadnunk. Mi szükség van az írásmagyarázatra, ha az Írás önmagát értelmezi? Nem esik-e az önmagát értelmező Írást magyarázó Luther ugyanannak a belső ellentmondásnak a csapdájába, amelyet a fanatikusok szemére vet?

„[A] mi rajongóink [...] Isten Igéjének hirdetését elítélik és ők maguk még sem hallgatnak, hanem elárasztják szóval és írással az egész világot, mintha bizony az Istennek lelke az apostolok írásaiból és előszóbeli igéjéből nem származhatnék, hanem az ő írásukból és beszédjükől kellene annak erednie. Miért nem dobják felre hát saját beszédeiket és írásaikat is, hogy a lélek írásaik nélkül s előtt szállhatna be a népek szívébe, úgy, a miként ők hirdetik nagy kérkedve, hogy a lélek az Írás hirdetése nélkül szállt vala lelkükbe.”

(1904–1914, 6:350 = *Smalkaldi cikkek*, 1537)

A rajongók ahelyett, hogy csöndben várnák, hogy leszáll a Lélek, akire akar, lázasan hirdetik tanaikat, amelynek lényege éppen a Lélek függetlensége a hirdetett igétől. Nemcsak pozíciójuk önellentmondása, hanem annak a reformátor helyzetével párhuzamos szerkezete is világos. Luther tisztában van a kérdés jogosságával, s meg is válaszolja:

„Valóban méltó és illő volna, hogy e könyv [az Újtestamentum] minden előszó és idegen név nélkül adassék ki, egyedül a maga nevét és szavait viselve. Hanem mert néhány elvetemült magyarázat és előszó ezt keresztyén értelmétől olyan messzire ragadta, hogy szinte már alig tudjuk, mit jelent az Evangélium és a törvény, mit az Új- vagy az Ótestamentum, így a szükség kívánja, hogy útmutatással vagy előszóval szolgáljunk, és ezáltal kanyargós tévútjainkról az együgyűeket is egyenes ösvényre vezessük...” (1995a, 121 = ÚT, 1522)

A Római levél előszavában (1522) tömörebben ismétli meg ugyanezt a gondolatot: „Mert ami magától oly ragyogó fényesség, hogy szinte elegendő volna az egész Evangéliumot megvilágítani, azt a magyarázatok és a számtalanféle fecsegés sötétséggé homályosították.” (1995a, 129) Ez Mostert kifejezésével azt jelenti, hogy „[a]z értelmező az Írás szavába vág” (1996, 10). Pontosan ezért marasztalja el Luther a fanatikusokat. Saját szavukkal tolakodnak az apostolok igéje helyére: „elárasztják szó-

val és írással az egész világot, mintha bizony az Istennek lelke az apostolok írásaiból és előszóbeli ígéréből nem származhatnék, hanem az ő írásukból és beszédjükből kellene annak erednie” (1904–1914, 6:350 = *Smalkaldi cikkek*, 1537). Az Írás tehát értelmezi önmagát, de ehhez meg kell hallgatni. A valós kiindulópont azonban nem a hallgatásra való készség, hanem az Írás szavába vágás. Alaphelyzetünk a félremagyarázás, félreértelmezés, túlkiabálás helyzete. Ezért van szükség valódi exegézisre.

A krisztológiai kritérium kapcsán láttuk, hogy Luther hogyan érvényesíti a bibliamagyarázat kritikai feladatát még magával a kánonnal szemben is. Itt azt találjuk, hogy az önmagát értelmező Írás megköveteli, hogy a szavába vágóknak szavába vágjon a helyes írásértelmezés. A kritikai funkciónak az értelmezéstörténeti hagyományra legalább annyira kell irányulnia, mint a kánonra. Luther világosan látja ezt a feladatot, s bátran vállalkozik is rá. Előszói során újra meg újra hivatkozik exegéta elődökre, néha csak átvéve információkat tőlük, jobbára azonban vagy egyetértőleg ismételve meglátásaikat, vagy éppen elutasítva az értelmezésüket. Figyelemre méltó, hogy az elismerő megjegyzések címzettjei az esetek túlnyomó többségében a „régí atyák” vagy „tanítók”,⁸ míg a kritikai élű észrevételeket leggyakrabban a bibliafordító előd, Szt. Jeromos címére küldi,⁹ bár „némelyekkel”, illetve a „zsidókkal” is vitatkozik időnként.¹⁰ Luther mindenesetre tisztában van azzal, hogy exegetikai tevékenysége egy hagyományba illeszkedik és – legalább részben – arra támaszkodik, ugyanakkor számos meglátását az elődökkel vitatkozva, velük szemben, értékítéleteiket kritika tárgyává téve adja közre. Nem gondolja tehát, hogy az igazságnak ő lenne az egyetlen letéteményese, s az övéen kívül minden exegézis hibás, azzal azonban tisztában van, hogy az írásmagyarázat és – ahogy azt Róma-ellenes polémiájának elemzésén keresztül Mostert (1991, kül. 12) általánosabb érvénnyel is megmu-

⁸ Pl. Luther 1995a, 51 (= Zsolt, 1528); 90, 91, 92, 93 (= Dán, 1530); 98 (= Joel, 1532); 111, 112 (= Bölcs, 1529); 116 (= JSir, 1533); 120 (= 2Makk); 160 (= Júd, 1522); 161 (= Jel, 1522).

⁹ Pl. Luther 1995a, 46 (= ÓT, 1523); 124 (= ŰT, 1522); 135 (= Róm, 1522); 161 (= Jel, 1522).

¹⁰ Pl. Luther 1995a, 33 (= ÓT, 1523); 97 (= Hós, 1532); ill. 45 (= ÓT, 1523); 100 (= Abd, 1532).

tatta – a teológia feladata, hogy szavába vágjon az igazság szavába vágóknak. Ezzel egyszersmind visszaértünk vizsgálódásunk kiindulópontjára, a törvény és evangélium antitéziséhez. Hogy megszólalhasson az evangélium, a törvénynek kell elhallgattatnia bennünket. Az írásmagyarázat célja nem lehet más, mint ennek előmozdítása. Az exegézis ezért Luther elméletében és gyakorlatában végső soron mindig igehirdetés, a bennünket megszólító Írás hanghoz segítése saját magunk elhallgattatásán keresztül. Hogy ez megtörténik-e, az nem a mi kezünkben van, annak a Szentlélek a szuverén letéteményese. Ez azonban nem mentesít bennünket az írásmagyarázat felelőssége alól, hiszen *felelősségünk* végső soron nem a szabadságunkban, hanem megszólítottságunkban gyökerezik.

Végül az önmagát értelmező Szentírás nemcsak az írásmagyarázat feladatát és kötelességét, hanem a bibliaértelmezés jogának kérdését is felveti. Ez azonban egyrészt túlmutat Luther bibliaértelmezésének szorosán vett témakörén, másrészt pedig közvetlenül nem kerül elő a bibliai előszókban, ezért mindössze két rövid gondolatra szorítokozom a témával kapcsolatban. Láttuk, hogy Luther Rómával folytatott írásmagyarázati vitájának középpontjában a Biblia tekintélyének és ezen keresztül a bibliaértelmezés jogának kérdése állt. A reformátor a pápai tanítóhivatallal az egyetemes papság tételét állítja szembe. Ezt a gondolatot elsősorban *A német nemzet keresztyén nemességéhez*¹¹ címzett 1520-as reformiratában fogalmazta meg, ahol a Róma által a saját hatalma köré emelt három védőfal közül másodikként azt nevezi meg, „hogy ők az Írásnak egyedüli mesterei szeretnének lenni”. Ezzel szemben „minden keresztyénnek Istentől tanítottak kell lennie” (1904–1914, 2:33). Érveit és bibliai hivatkozásainak elemzését így foglalja össze:

„Mindezen és sok más mondásból bátorságot és szabadságot kell meritenünk és a szabadság lelkében, a mint Pál mondja, a pápák mendemondája daczára rendületlenül megállnunk, sőt mindazon, a mit ők tesznek vagy mellőznek, a mi hívő írásmagyarázatunk útmutatása szerint merészen áttörnünk és őket kényszeritenünk, hogy kövessék a jobb és ne a maguk saját felfogását.”

(1904–1914, 2:35)

¹¹ Ford. Masznyik Endre.

A bibliamagyarázat joga tehát nem a római hierarchia kiváltsága, hanem minden egyes keresztyén szabadságának része, ahol lelkiismeretével a Szentléleknek felel. Itt természetesen megint a felelősségből születő szabadság lutheri alapgondolatával találkozunk, vagyis – a polgári jogrendtől eltérően – teológiai értelemben a szabadság nem a felelősség előfeltétele, hanem Isten előtti felelősségünk megelőzi szabadságunkat.

A gondolat néhány évvel később visszatér *A keresztyén gyülekezet jogáról és hatalmáról*¹² (1523) írt művében:

„Mert azt senkisésem tagadhatja, hogy minden keresztyén birja Isten ígését, hogy az evangéliom minden emberé és hogy minden keresztyén az Isten által ki van tanítva és fel van kenve pappá [...]. Ha pedig úgy van, hogy bírják az Isten ígését, és az Isten által felszenteltettek, akkor tartoznak is vele, hogy azt vallják, hirdessék, tanítsák és terjesszék.” (1904–1914, 4:74)

Ez az irat azonban arra is emlékeztet, hogy könnyen félreértett individualizmushoz vezethet, ha a Luther által az egyéni lelkiismeretnek tulajdonított szerepet kontextus nélkül értelmezzük.¹³ A reformátor szerint az írásmagyarázat elválaszthatatlan az egyháztól; a bibliaértelmezés az egyház cselekedete. Láttuk, hogy a reformátori felfogás szerint az exegézis mindig magában foglalja az igehirdetést is – a fenti idézet is egymás mellé helyezi az ige megvallását, hirdetését, tanítását és terjesztését –, másrészt pedig a Biblia nem érthető meg a Szentlélek közreműködése nélkül. A Szentlélek az ígén keresztül azonban egyházat teremt. Luther ebben a viszonylag korai művében az egyház legbiztosabb ismertetőjelének tartja az igehirdetést,¹⁴ és több mint másfél évtized múltán *A zsi-*

¹² Ford. Hörk József.

¹³ Az irat központi témája a lelkészállítás joga, amelyet Luther éppen az egyetemes papság intézményéből levezetve – az egyházi hierarchiával szemben – a gyülekezetre ruház. Ennek tárgyalása azonban messze témánk határain túlra vezetne. Véghelyi Antal (2008, kül. 21–23) joggal emlékeztet arra, hogy az egyetemes papság tanítása nem mossa el mindenestől a laikusok és a hivatalos egyházi szolgálatban állók (papok) közti különbséget. Ugyanakkor Véghelyi nem idézi Luther szóban forgó 1523-as művét, s a lelkési szolgálatnak a reformátor által ebben az írásában megfogalmazott elvi alapvetését sem tárgyalja, így némiképp leegyszerűsítve értelmezi Luther álláspontját.

¹⁴ „Azon lehet legbiztosabban megismerni a keresztyén gyülekezetet, ahol a tiszta evangéliom prédikáltatik.” (1904–1914, 4:69).

*natokról és az egyházzól*¹⁵ szóló késői nagy tanulmányában (1539) szintén az egyház első jegyeként említi Isten igéjét (1904–1914, 6:407). Ezen túlmenően Luther a bibliaértelmezést és az egyházat mindkét írásában kölcsönösen – azaz mindkét irányból – összekapcsolja. „Istennek igéje nem lehet Istennek a népe nélkül. Viszont Istennek népe nem lehet Isten igéje nélkül.” (6:408)¹⁶ A *scriptura sacra sui ipsius interpret* értelmében valódi írásmagyarázat helye, ugyanakkor pedig az eredménye is az egyház. Az önmagát értelmező Szentírás tehát egyházat teremt, amelyben minden keresztény joga és kötelessége a Biblia értelmezése, ahol persze ez az értelmezés nem pusztán intellektuális-filológiai feladatot, hanem a szöveggel – és a szövegen keresztül az élő Istennel – való egzisztenciális találkozást is jelent.

¹⁵ Ford. Márton Jenő.

¹⁶ Vö. 1523: „keresztyén gyülekezetnek Isten igéje nélkül nem szabad, de nem is lehet lennie” (1904–1914, 4:74).

Írásmagyarázati segédeszközök

Befejezésül – pontosan az exegetikai felelősség fényében – röviden szólnunk kell a bibliaértelmezés néhány további, főként módszertani vonatkozásáról is. Wiczián Dezső mutat rá arra, hogy Luther „pneumatikus írásmagyarázati elvének hangsúlyozása semmiképpen sem” állítható szembe a tudományos igényességgel. „Hogy mennyire nem tudománytalan ez a módszer [Lutheré], mutatja az, hogy az írásmagyarázati segédeszközök igénybevételét nemcsak hogy nem zárja ki, hanem egyenesen megkívánja.” (1996, 47–48)

A bibliamagyarázat először is filológiai felkészültséget és alaposágot igényel. Bár amikor a Szentírás nyelvét, szavait elemzi, Luther meglátásai nem maradnak a puszta lexika vagy grammatika szintjén, hanem mindig eljut a kulcsfogalmak teológiai értelmezéséig, ez utóbbi azonban legalább ilyen biztosan gyökerezik a szövegben mint nyelvi valóságban.¹ A teológiailag legcizelláltabb példákat a Zsoltárok könyvéhez (1524) és a Római levélhez (1522) írt bevezetésben láthatjuk, de a salamoni könyvek prológusaiban (1524) is találunk hasonlókat. A próféták esetében pedig gyakran etimologizál neveket, és Mikeás kapcsán (1532) a héber nyelvtan nehézségeire reflektál (1995a, 102–103). Judit könyvének (1534) szóhasználati sajátosságaiból a szöveg műfaji hovatarozására nézve von le következtetést (110), míg a Bölcsesség könyvénél (1529) szerzőségi megállapításokat támaszt alá filológiai érvekkel (112). Visszatérően reflektál a bibliai könyvek szerkesztettségére, aminek alapján szintén a szerzőre és a keletkezés idejére vonatkozó megállapításokat tesz. „Salamon könyveit is mások rendezték egybe” (62 = Préd, 1524); „úgy tűnik, mintha e könyveket nem Jeremiás keze rendezte volna eképpen, hanem apránként, beszédeiből írták és kerekítették volna könyvekké” (77 = Jer, 1532).

¹ Siegfried Raeder nyomán Hendrix ezt „teológiai filológiának” nevezi (1983, 232).

„Mindezekből kitűnik, hogy ezt a könyvet [Jézus Sirákot] nem sorban, darabról darabra, egy kéz írta, hanem több szerzőt és könyvet szemelgetve fűzték egybe, amint a méhek százféle virágból szűrnek nektárt, és mindezeket összekelegetik. És úgy látszik, hogy ez a Jézus Sirák Dávid király törzséből való, Ámos Sirák unokája vagy unokafivére, aki Júda házának legmagasabb fejedelme volt, s ahogyan azt Philón könyvéből kiolvashatjuk, kétszáz esztendővel Krisztus születése előtt, a Makkabeusok idejében élt.”

(1995a, 117 = JSir, 1533)

Ahogy ez az idézet is mutatja, Luther a nyelv belső törvényeinek vizsgálatát a külső bizonyítékok elemzésével egészíti ki. A prófétai könyveket kivétel nélkül történelmi összefüggésükbe helyezve értelmezi, tipikusan ezzel a kontextualizálással alapozva meg az olvasatukat. Ézsaiás (1528) esetében ezt még földrajzi tanulmányokkal is kiegészíti (1995a, 72). Ehhez az adott szöveg szempontjából külső forrásokat is felhasznál. Ézsaiás helyes értéséhez például elengedhetetlennek tartja a Királyok és Krónikák könyvének alapos ismeretét (71). Alkalmassint azonban extrakanonikus szövegeket is bevon a vizsgálódásba, Ézsaiás (75), Habakuk (104; 1532) vagy éppen a Dániel-értelmezés (1530) során felidézett Nagy Sándor (91) kapcsán mártíráktákat, legendákat és történelmi forrásokat is idéz. Leszűkítő értelemben tehát egyáltalán nem képviseli a *scriptura sui ipsius interpret* elvét. Mindez természetesen rendkívül távol van még a történetkritikai módszertől, de mögötte már ott munkál az a felismerés, hogy a bibliai szövegek – bármennyire is Krisztust takarják és isteni igazságot hordoznak – konkrét megjelenésükben emberi művek.

Luther újra meg újra szóvá teszi, hogy egyes szerzők az anyag elrendezésében nem azt nyújtják, amit várhatnánk tőlük akár logikus-tematikusan, akár kronológiai megfontolások alapján. Ezt általában a szerzőség kérdésével, illetve a szövegek szerkesztéstörténetével kapcsolja össze. Mivel nem Salamon írta le könyvei szövegét, hanem mások fűzték egybe darabokból, „e könyvekben rendet nem találsz, csak egymásra hányt dolgokat, mert nem egy időben és egyszerre hallották a beszédeket; amint az az efféle könyvek természetéből adódik” (1995a, 62–63 = Préd, 1524). A már idézett Jézus Sirákon kívül Ézsaiás (74; 1528) és Jeremiás sem járt különkülön. „Ez a három dolog [a bűnök ostromozása, a büntetés megjövendölése és a Krisztusról szóló prófécia] azonban nem rendben

vonul egymás után, és nem is választja külön őket, noha ezek a valóságban egymást követték.” (77 = Ézs, 1532) Ugyanakkor találunk ellenpéldát is. A predestinációról szóló páli tanítás teológiai jelentőségét éppen a levél logikus rendjében elfoglalt helye jelöli ki, illetve mutatja meg.

„Hanem te a levél rendjét kövesd, s előbb Krisztussal és az Evangéliummal törődj, hogy bűnödöt és az Ő kegyelmét megismerd, hogy dacolhass a bűnnel az 1., 2., 3., 4., 5., 6., 7., 8. fejezetek tanítása szerint. S ha már a nyolcadikig eljutottál, el a keresztség és az életig, a 9., 10. és 11. fejezet megmutatja neked, milyen vigasztaló is az eleve elrendelés.” (1995a, 141 = Róm, 1522)

A szövegek „rendetlenségének” – pontosabban Luther erre való reflexiójának – nem pusztán filológiai jelentősége van, ahogy előszóiban nem is egyszerűen csak számon kéri a bibliai könyveken a rend hiányát, hanem helyreállítja ezt a hiányt. A szövegek fogyatékoságát mindig saját rekonstrukciójának hátterén, a magyarázatban pótlólag megkonstruált rend fényében és ahhoz viszonyítva jelzi. Ezen keresztül felismerhetjük a bibliaértelmezés egyik alapfeladatát, a Szentírás külső világosságának munkálását. Ha a belső világosság a Szentlélek ajándéka is, a külső világosság folyamatos növelése, a bibliai szöveg értésének legjobb tudása, tudományos felkészültsége és nyelvi-filológiai ismeretei szerinti előmozdítása mindenképpen az exegéta felelőssége.

Ezek az írásmagyarázati segédeszközök segíthetnek a megalapozott exegetikai munkában, de teológiai értelemben a bibliamagyarázat alapját nem ezek jelentik, ezért kellett róluk az elemzés végén, s nem az elején szólni. Felismerve, hogy Luther hermeneutikájának lényegét módszertani oldalról lehetetlen megragadni, mivel a módszer az írásmagyarázati technika értelmében másodlagos, elemzésemben megpróbáltam körüljárni azokat a mozzanatokat, amelyek a reformátor bibliaértelmezése szempontjából központi jelentőségűnek tűntek. Ennek során a *sola scriptura* jelszavával megragadható formális és absztrakt íráselv helyett az önmagát értelmező Szentírás eseményét találtuk. Az „írásmagyarázat” tárgyias viszonyrendszere helyett a törvény és evangélium megkülönböztetésének hitet ébresztő dinamizmusával talákoztunk. Legfőképpen azonban az Írások középpontjában maga Krisztus mutatkozik meg az őt keresőnek. Bár emberi garancia nincs rá, hogy az exegézisben – bár-

milyen elmélyült legyen is – feltárulkozik a szöveg igazi értelme, és megszólítja a keresőt, belekapaszkodhatunk az ígéletbe, amely az Íráson keresztül az ígét, a betűn keresztül a Lelket, igében és Lélekben pedig az Úr Krisztust kínálja nekünk.

Hivatkozott művek

- WA = *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*. H. Böhlau, Weimar, 1883–.
- WA DB = *D. Martin Luthers Werke: Die Deutsche Bibel*. H. Böhlau, Weimar, 1906–1961.
- Althaus, Paul 1962. *Die Theologie Martin Luthers* Gerd Mohn, Gütersloh.
- Anderson, Gary A. 2001. *The Genesis of Perfection: Adam and Eve in Jewish and Christian Imagination*. Westminster John Knox, Louisville–London–Leiden.
- Armbruster, Jörg 2005. *Luthers Bibelvorreden: Studien zur ihrer Theologie*. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart. /Arbeiten zur Geschichte und Wirkung der Bibel 5./
- Asendorf, Ulrich 1988. *Die Theologie Martin Luthers nach seinen Predigten*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Auksmann, Enn 2007. „Jozeph Ratzinger: *Jesus von Nazareth*” [recenzió]. *Meie Kirik* [csak online megjelenő folyóirat]. http://www.meiekirik.ee/index.php?option=com_content&task=view&id=69&Itemid=12. Letöltés: 2008. november 11. [Hivatkozás bekezdés szerint.]
- Avalos, Hector 2007. The Letter Killeth: A Plea for Decanonizing Violent Biblical Texts. *Journal of Religion, Conflict, and Peace*, 1/1. [csak online megjelenő folyóirat]. http://www.plowsharesproject.org/journal/php/article.php?issu_list_id=8&article_list_id=22. Letöltés: 2008. november 10. [Hivatkozás szakasz cím szerint „-ben.]
- Bayer, Oswald 2003. Luther as an Interpreter of Holy Scripture. Ford. Mark Mattes. In: Donald K. McKim (szerk.): *The Cambridge Companion to Martin Luther*. Cambridge University Press, Cambridge, 73–85.
- Bayer, Oswald 2004. *Martin Luthers Theologie: Eine Vergegenwärtigung*. 2., jav. kiad. Mohr Siebeck, Tübingen (1. kiad. 2003).
- Beker, J. Christiaan 1992. The Authority of Scripture: Normative or Incidental? *Theology Today*, 49, 376–382.
- Bizer, Ernst 1966. *Fides ex auditu: Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther*. 3., jav. kiad. Kreis Moers Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen (1. kiad. 1958).
- Boer, Theo A. 2007. Bijbelse moraal tussen chaospreventie en het ideaal van het goede leven. *Kontekstueel* 21, 5. Internetes kiadás: <http://www.kontekstueel.nl>

- stueel.nl/joomla/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=150. Letöltés: 2008. november 10. [Hivatkozás szakasz cím szerint „-ben.]
- Bornkamm, Heinrich 1995. Bevezetés a lutheri *Előszókhöz*. In: Luther 1995a, 8–29 (1. német kiad. 1967).
- Brecht, Martin 1985–1993. *Martin Luther*. 3 köt. Ford. J. L. Schaaf. Fortress, Minneapolis (1. német kiad. 1981–1987).
- Brøndsted, Gustav 1932. Kirkens Skat IV. *Tidehverv*, 7, 56–59.
- Csepregi András 2008. A Szentíráshoz kötötten, a Lélek szabadságában. In: Béres Tamás – Kodácsy-Simon Eszter – Orosz Gábor Viktor (szerk.): *Krisztusra tekintve hittel és reménnyel. Ünnepi kötet Reuss András 70. születésnapjára* Luther Kiadó, Budapest, 95–109. /Eszmevesztés 4./
- Csepregi Zoltán 2004. *Zsidómisszió, vérvád, hebraisztika. Ötven forrás a reformáció és a zsidóság kapcsolatának kérdéséhez*. Luther Kiadó, Budapest.
- Ebeling, Gerhard 1991. *Evangelische Evangelienauslegung: Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*. 3., jav. kiad. Mohr, Tübingen. (1. kiad. 1942.)
- Ebeling, Gerhard 1997. *Luther. Bevezetés a reformátor gondolkodásába*. Ford. Szita Szilvia. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest. /Magyar Luther Könyvek 6./ (1. német kiad. 1964.)
- Erikson, Leif 2003. A Biblia – a hit forrása és zsinórmértéke (Luther). Ford. Vető Béla. *Lelkipásztor*, 78/4. (ápr.) 130–135. [Eredetileg előadás a Finn Teológiai Intézetben 1998-ban.]
- Erikson, Leif 2006. Luther ja Raamattu [előadás a Finn Teológiai Intézetben 2006. március 22-én]. <http://www.teolinst.fi/luennot/files/LE060322.htm>. Letöltés: 2008. november 10. [Hivatkozás szakaszszám szerint.]
- Erlandsson, Seth 1983. Luther, Bibeln och Näden. *Biblicum*, 12, 123–126. Online kiadás: <http://lbk.cc/biblicum/19833303.HTM>. Letöltés: 2008. november 10. [Hivatkozás szakasz cím szerint „-ben.]
- Evangelische Akademie Arnoldshain, Evangelischer Arbeitskreis Kirche und Israel in Hessen und Nassau 2005. „Was Christum treibet“ (Luther) – ein Deutungsmuster für alttestamentliche Texte [konferencia-szórólap]. <http://www.evangelische-akademie.de/admin/projects/akademie/pdf/programme/051-131.pdf>. Letöltés: 2008. november 8.
- Fabiny Tibor 1998. *A keresztény hermeneutika kérdései és története. I. A prekritikai korszak: Az első századtól a reformáció koráig*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest.
- Fabiny Tibor 2008. Luther krisztocentrikus bibliaértelmezése. *Keresztény Igazság*, ú. f. 77. sz. (tavasz) 6–16. [Rövidített változata: *Evangelikus Élet*, 73/6. (2008. febr. 10.) <http://www.lutheran.hu/z/ujzagok/evet/archivum/2008/06/091>. Repr. in uő: *Hívó megértés. Válogatott egyházi publicisztika*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 2008, 44–48.]

- Flor, Elmer N. 1991. A pregação do consolo na igreja de Deus. *Igreja Luterana*, 50, 2, 130–144.
- Fohr, Dieter 2007. Was Christum treibet. Evangelische Christologie seit Martin Luther [rádióműsor]. Bayer2Radio – Evangelische Perspektiven, 2007. dec. 25. 7.30. http://www.podcast.de/episode/553027/was_Christum_treibet_25.12.2007. Letöltés: 2008. november 8.
- Forde, Gerhard O. 1983. Law and Gospel in Luther's Hermeneutic. *Interpretation*, 37, 240–252.
- Gánóczy Sándor 2005. Mária Luther, Kálvin és a II. Vatikánum teológiájában. *Vigília*, 70, 552–562.
- Gounelle, André (é. n.) *Autorità della Bibbia o della chiesa?* Ford. P. Tognina. <http://www.riforma.net/bibbia/articoli/bibbiaochiesa.htm>. Letöltés: 2008. november 10. [Hivatkozás bekezdés szerint.] (1. francia kiad. *Evangile et liberté*, 125, 1993.)
- Gritsch, Eric W. 2006. *Isten udvari bolondja: Luther Márton korunk perspektívájából*. Ford. Böröcz Enikő. Luther Kiadó, Budapest. (1. amerikai kiad. 1983.)
- Grünagel, Friedrich 1936. *Was Christum treibet! Zum rechten Verständnis des Wortes Gottes nach Luthers Schriftauffassung*. Scheur, Bonn. /Kirche in Bewegung und Entscheidung 33./
- Hagen, Kenneth 2007. Martin Luther [lexikonszócikk]. In: Donald K. McKim (szerk.): *Dictionary of Major Biblical Interpreters*. 2., jav. kiad. IVP Academic – Inter-Varsity Press, Downers Grove – Nottingham, 687–694.
- Hendrix, Scott H. 1983. Luther Against the Background of the History of Biblical Interpretation. *Interpretation*, 37, 229–239.
- Hugo, Christer 2005. Det lutherska arvet och en fortsatt reformation. *Svensk Kyrkotidning*, 101/21. (máj. 27.) 267–270. Online kiadás: <http://www.existentiell-tro.net/artik2/art44ch.htm>. Letöltés: 2008. november 10. [Hivatkozás szakasz cím szerint „”-ben.]
- Juhász Gergely 2008. *Translating Resurrection: An Early Sixteenth-Century Exegetical Debate in Antwerp between the Protestant Bible Translators William Tyndale and George Joye in Its Historical and Theological Context*. Doktori dissertáció (Leuveni Katolikus Egyetem). Kézirat. Leuven.
- Karasszon Dezső é. n. *Előadások az ószövetségi bibliai theologia tárgyköréből*. <http://www.refteologia.sk/kdobt.doc>. Letöltés: 2008. november 10. [Hivatkozás szakasz cím szerint „”-ben.]
- Kermode, Frank 2000. *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*. 2. kiad. Oxford University Press, Oxford – New York. (1. kiad. 1967.)

- Klug, Eugene F. 1974. The End of the Historical Critical Method. A Review Article. *The Springfielder*, 38, 289–302.
- Lienhard, Marc 1984. Martin Luther. La quête de l’Evangile. *Communio viatorum*, 27/3, 97–112.
- Lienhard, Marc 2004. *Martin Luther. La quête de l’Evangile*. [Tanulmány a Francia Protestáns Szövetség honlapján.] http://www.wmaker.net/protestants_org/index.php?action=article&numero=27. Letöltés: 2008. november 10. [Hivatkozás szakasz cím szerint „”-ben.]
- Lohse, Bernhard 1986. *Martin Luther. An Introduction to His Life and Work*. Ford. Robert C. Schultz. Fortress, Philadelphia. (1. német kiad. 1980.)
- Lohse, Bernhard 1999. *Martin Luther’s Theology. Its Historical and Systematic Development*. Ford. és szerk. Roy A. Harrisville. Fortress, Minneapolis. (1. német kiad. 1995.)
- Lopes, Augustus N. 2005. O Dilema do Método Histórico-crítico na Interpretação Bíblica. *Fides Reformata*, 10, 115–138.
- Luecke, Richard 1960. *Christ and the Christian* by Nels F. S. Ferré. (Harper & Brothers, New York, 1958) [Recenzió.] *Theology Today*, 16, 530–539.
- Luther, Johannes 1933. *Legenden um Luther*. Walter de Gruyter, Berlin–Leipzig. /Greifswalder Studien zur Lutherforschung und neuzeitlichen Geistesgeschichte 9./
- Luther, Márton 1904–1914. *D. Luther Márton egyházreformáló iratai. Történeti rendbe szedve, bevezetésekkel és magyarázó jegyzetekkel*. Szerk. Masznyik Endre. Ford. uő et al. 6 köt. Wigand, Pozsony. [A szövegek eredeti megjelenése 1517–1544 között.]
- Luther, Márton 1995a. *Előszók a Szentírás könyveihez*. Ford. Szita Szilvia. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest. /Magyar Luther Könyvek 2./ [A szövegek eredeti megjelenése 1522–1545 között.]
- Luther, Márton 1995b. *Mi az evangélium? A keresztyének és Mózes*. Ford. Csepregi Zoltán. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest. /Magyar Luther Füzetek 5./ [A szövegek eredeti megjelenése 1522, ill. 1527.]
- Luther, Márton 2006. *A szolgálai akarat. De servo arbitrio*. Ford. Jakabné Csizmazia Eszter – Weltler Ödön – Weltler Sándor. 2., jav. kiad. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest. /Magyar Luther Könyvek 11./ (1. magyar kiad. *A szolgálai akarat. Luther Márton De servo arbitrio című teológiai vitairata – 1525*. Berzsényi Dániel Evangélikus Gimnázium (Líceum), Sopron, 1996.) (1. latin kiad. 1525.)
- Marucci, Corrado 1999. L’estensione del canone biblico secondo M. Lutero. *Rivista biblica*, 47, 3–59.

- Meurer, Siegfried (szerk.) 1996. „Was Christum treibet“. *Martin Luther und seine Bibelübersetzung*. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart. /Bibel im Gespräch 4./
- Mostert, Walter 1991. Luther Róma-ellenes polémiajának teológiai jelentősége. Ford. Dóka Zoltán. *Keresztény Igazság*, ú. f. 11. sz. (ősz) 10–28.
- Mostert, Walter 1996. Az „önmagát értelmező Szentírás”. *Luther hermeneutikájáról*. Ford. Seben István. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest. /Hermeneutikai Füzetek 9./ (1. német kiad. 1979.)
- Muller, R. A. 2007. Biblical Interpretation in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. In: Donald K. McKim (szerk.): *Dictionary of Major Biblical Interpreters*. 2., jav. kiad. IVP Academic – Inter-Varsity Press, Downers Grove – Nottingham, 22–44.
- Murphy, Roland E. 2001. Once Again – The “Center” of the Old Testament. *Biblical Theology Bulletin*, 30/3. (ősz) 85–89.
- O’Callaghan, Paul 2004. La Biblia en la configuración de la teología. *Scripta Theologica*, 36, 855–875.
- Ozment, Steven 2005. *A Mighty Fortress. A New History of the German People*. Perennial/HarperCollins, New York. (1. kiad. 2004.)
- Pich, Roberto H. 2006. Mueller, Enio R. *Teologia cristã em poucas palavras*. Editora Teológica/EST, São Paulo – São Leopoldo, 2005. [Recenzió.] *Teocomunicação*, 36, 153. sz., 716–724.
- Quesada, Norberto 2005. *Teología del Nuevo Testamento*. Seminario Evangélico de Cuba “Los Pinos Nuevos”, h. n. <http://elite.elim.iespana.es/TeologiaNTInternet.pdf>. Letöltés: 2008. november 10. [Hivatkozás szakaszszám szerint.]
- Raeder, Siegfried 1983. Luther als Ausleger und Übersetzer der Heiligen Schrift. In: Helmar Junghans (szerk.): *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag*. 2 köt. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. 1:253–278; 2:800–805.
- Reuss András 1992. A Szentírás közepe. *Lelkipásztor*, 67/12. (dec.) 398–401.
- Reymond, Bernard 2001. Fonctionnement de l’autorité dans les églises réformées et son rapport aux écritures. In: Pierre Alause (szerk.): *Démocratie et fonctionnement des églises. Actes du colloque organisé par Evangile et liberté et Théolib, à Paris, Faculté de théologie protestante, 9 & 10 janvier 2000*. Van Dieren, Paris, 27–36.
- Stortz, Martha E. 2005. *Solus Christus or Sola Viscera? Scrutinizing Lutheran Appeals to Conscience*. *Dialog*, 44, 146–151.
- Torres Queiruga, Andrés 1987. *La revelación de Dios en la realización del hombre*. Ediciones Cristiandad, Madrid.

- Twisten, August D. C. 1826–1837. *Vorlesungen über die Dogmatik der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Nach dem Kompendium des Herrn Dr. W. M. L. de Wette*. 2 köt. Perthes, Hamburg.
- Véghelyi Antal 2008. Az egyetemes papság és a lelkészi szolgálat. *Keresztyén Igazság*, ú. f. 77. sz. (tavasz) 17–24.
- Virág Jenő c. 1991. *Dr. Luther Márton önmagáról*. 4. kiad. Ordass Lajos Baráti Kör, Budapest. (1. kiad. 1937.)
- Voorwinde, Stephen 1995. The Formation of the New Testament Canon. *Vox Reformata*, 60, 4–29. Online reprint: <http://www.bible-researcher.com/voorwinde1.html>. Letöltés: 2008. november 10. [Hivatkozás szakasz cím szerint „-ben.]
- Wiczián Dezső 1996. *Luther mint professzor: Professzori munkája a wittenbergi egyetemen különösen első előadásai alapján*. Reprint. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest. /Magyar Luther Könyvek 3./ (1. kiad. 1930.)
- Wise, Michael O. 2004–2005. Richard S. Hess – M. Daniel Carroll R. (szerk.): *Israel's Messiah in the Bible and the Dead Sea Scrolls*. Baker Academic, Grand Rapids, 2003. [Recenzió.] *Journal of Hebrew Scriptures*, 5. <http://www.arts.ualberta.ca/JHS/reviews/review158.htm>. Letöltés: 2008. november 9. [Hivatkozás bekezdés szerint.]
- Wriedt, Markus 2003. Luther's Theology, Ford. Katharina Gustavs. In: Donald K. McKim (szerk.): *The Cambridge Companion to Martin Luther*. Cambridge University Press, Cambridge, 86–119.

Az egyházkerületi sorozat eddig megjelent füzetei

Sorozatszerkesztő: Ittész János

1. Zászkaliczky Pál: *Szolgálatunk a lelkeszi eskü tükrében* (2003)
2. Zászkaliczky Péter – Keveházi László: *Szorongató igék* (2004)
3. Tubán József: *Az úrvacsora mint a Krisztusban való egység szentsége* (2006)
4. Pintér Károly – ifj. dr. Fabiny Tibor: *Akik az Úrban bíznak, erejük megújul* (2006)
5. Ittész Gábor: *Christum treyben – Luther bibliaértelmezése a Szentírás könyveihez írt előszói tükrében* (2009)

A Magyarországi Luther Szövetség és a Luther Kiadó kiadványsorozata

Magyar Luther Könyvek

1. Vajta Vilmos: *Communio*. Krisztus és a szentek közössége Luther teológiájában
2. Luther Márton: *Előszók a Szentírás könyveihez*
3. Wiczián Dezső: *Luther mint professzor* (reprint)
4. Sólyom Jenő: *Luther és Magyarország* (reprint)
5. Luther Márton: *Négy vigasztaló zsoltár Mária magyar királynéhoz*
6. Gerhard Ebeling: *Luther*. Bevezetés a reformátor gondolkodásába
7. Eric W. Gritsch: *Lutheranizmus*. Bevezetés az evangélikusság történetébe és tanításába
8. Walter von Loewenich: *Theologia crucis*. A kereszt teológiája Luthernél
9. Percze Sándor – Szakács Tamás – Tubán József: *A kereszt teológiája és a lelkigondozó szolgálata*
10. Gerhard O. Forde: *Ki a kereszt teológusa?*
11. Luther Márton: *A szolgálai akarat*. De servo arbitrio 1525 (2., javított kiadás)

Magyar Luther Füzetek

1. *Újrakezdés.* Dokumentumok a Magyarországi Luther Szövetség életéből
2. Luther Márton: *Nyílt level a fordításról* (1530)
3. Luther Márton: *Nyolc böjti prédikáció Wittenberg népének*
4. Luther Márton: *Bűnbnat, Kereszttség, Úrvacsora: Három sermo a szentségekről* (1519)
5. Luther Márton: *Mi az evangélium? A keresztények és Mózes*
6. Luther Márton: *Hogyan szemléljük Krisztus szent szenvedését? Így imádkozzál!*
7. Bitskey István: *Hitvita és hitújítás Luther életművében*
8. Luther Márton: *Heidelbergi disputáció*
9. William Tyndale: *A Sztíráshoz vezető ösvény*
10. Ittész Gábor: *Christum treyben. Luther bibliaértelmezése a Szentírás könyveihez írt előszói tükrében*