

„A rendszeres teológia oktatásával és kutatásával eltöltött mintegy négy évtized során arra a meggyőződésre jutottam, hogy tudományágam megfelelő működésében megkerülhetetlen, sőt struktúraalkotó szerepe van a Biblia történeti-kritikai exegézisének. Tanulmányomban ezt az állítást szeretném alátámasztani.”

GÁNÓCZY SÁNDOR

A történeti-kritikai exegézis struktúraalkotó szerepe a rendszeres teológiában

Mérleg Online — 2016 03. 03. - Mártonffy Marcell fordítása

Címke: André LaCocque, Baruch Spinoza, Christoph Theobald, Gánóczy Sándor, Kálvin János, Paul Ricœur, Pierre Gibert, Richard Simon, történeti Jézus-kutatás, történeti-kritikai módszer, Wolfhart Pannenberg

A rendszeres teológia oktatásával és kutatásával eltöltött mintegy négy évtized során arra a meggyőződésre jutottam, hogy tudományágam megfelelő működésében megkerülhetetlen, sőt struktúraalkotó szerepe van a Biblia történeti-kritikai exegézisének. Tanulmányomban ezt az állítást szeretném alátámasztani, előbb Kálvin Jánoshoz, Baruch Spinozához és Richard Simonhoz, majd – a közelmúlt rendszeres teológusai közül – Wolfhart Pannenberghez és Christoph Theobaldhoz csatlakozva. Utóbbtól főként a Dei Verbum zsinati konstitúcióhoz fűzött magyarázatait idézem, felhasználom továbbá Pierre Gibert kutatásait és André LaCocque párbeszédét Paul Ricœurrel, egyszersmind figyelembe veszem a narratológiai elemzés képviselőinek munkáit. Végül pedig arra szeretnék rámutatni, hogy mivel járulhat hozzá a történeti-kritikai, vagyis a tudományos exegézis a Szentírás „spirituális” olvasásához a jelen kulturális környezetében.

Forrás: „Revue théologique de Louvain” (Grand-Place 45 bte L3.01.01, B–1348 Louvain-la-Neuve), 2015. évfolyam, 46. szám, 515–556. I. Teljes, szöveghű fordítás.

A szerző 1928-ban született, a dogmatika professor emeritusa a Würzburgi Egyetem (Németország) katolikus hittudomány karán. Jelenleg Franciaországban él (vö. „Mérleg”, 2001/3., 305. l.).

I. Humanista írásmagyarázó és protestáns dogmatikus – Kálvin János

Tévéton járnánk, ha az exegézis említett módszerét pusztán Spinozától és Simontól eredeztetnénk, megfélekedve Kálvin, a keresztény humanista ó- és újszövetségi kommentárjairól, illetve beszédeiről. Kálvin – mint rendszeres teológus és mint reformátor – nem elégedett meg azzal, hogy Institutio Religionis Christianae (A keresztény vallás rendszere) című művét teletömje bibliai idézetekkel, hanem valódi hermeneutikát alkotott, amely az Írások filológiai és történeti magyarázatán alapult, és amelynek mintáját Aranyaszájú Szent János műveiből merítette.[1]

Kálvin tisztában volt vele, hogy „Isten Igéjéhez” csak nyelvek, mégpedig emberi nyelvek tárgyiasult közegének közvetítésével férhetünk hozzá, ezért tudnunk kell legalább héberül és görögül, minthogy ezeket a nyelveket használták az Ige nagyon is konkrét „kinyilatkoztatói”: a próféták, a zsoltárosok, a történetírók és a bölcsességi szerzők éppúgy, mint Jézus, az ő apostolai és evangélistái. Kálvin emellett szükségesnek tartotta a latin ismeretét, saját korában ugyanis ez volt közkeletű a nyugati kereszténységben. Az sem kerülte el figyelmét, hogy az eredeti szövegek fordításai – előbb latinra, majd különböző népnyelvekre – óhatatlanul a torzítás kockázatát rejtik. Munkáját ezért nemcsak filológiai gond, hanem hermeneutikai éleslátás is jellemzi, valamint az a szándék, hogy a lehető legjobban megközelítse és kortársai számára pontosan megvilágítsa a szent szerzők mondanivalóját.[2]

E háromszoros nyelvtudás birtokában Kálvin képesnek tartotta magát arra, hogy szövegkritikai vizsgálatnak vesse alá a Biblia különféle kiadásait. Már 1535-től, az unokafivére, Olivetanus által létrehozott francia Biblia-fordítás megjelenésétől kezdve gondot fordított a szövegek és fordításuk minőségére. Fontosnak tartotta, hogy Olivetanus az Ószövetséghez a maszoréták, az Újszövetséghez pedig Erasmus szövegét használta. Sőt a két előszóban, melyeket a hazája nyelvén kiadott Bibliához írt[3], egyúttal kitér arra az „értelemeffektusra” (effet de sens), melyet Isten igéjének alkalmas textuális megjelenítése az olvasók tudatában is kiválthat, sőt ki kell, hogy váltson. Rendkívül fontosnak érezte a szent szerzők és a jelenkori hívők gondolati és spirituális összhangját. Hiszen bár ízig-vérig teológus volt, tudta, hogy a Biblia által közvetített kinyilatkoztatás mindenkihez szól, ezért az írásmagyarázat nem feledkezhetik meg lelkipásztori küldetéséről.

Mindeközben az 1536-ban keletkezett dogmatikai kézikönyv, az Institutio fiatal szerzője azt is igyekszik felkutatni a szövegekben – az eredetiben és a fordításban – amit scopusuknak nevez: a mens auctoris vagy scriptoris megnyilvánulását.[4] Tudatában van annak, hogy nehéz helyreállítani az eredeti értelmet, mivel jól látja, hogy e mens köztes szerzők láncolatán át közvetítődik és „új alakot ölt”. Legszemléletesebb példája ennek az, amit ipsissima verba Jesunak, „Jézus legsajátabb szavainak” tartunk, és amelyeket előbb ismeretlen hallgatók jegyeztek fel, majd olyan evangélisták, akik tényszerűsége törekvő elbeszélésükbe gyakran kevernek személyes fejtegetéseket. Ezek a fenntartások azonban nem teszik fölöslegessé a Názáreti mint legfőbb szerző szándéka szerinti üzenet kutatását, akkor sem, ha az eredmény óhatatlanul részleges és feltételes marad. Az exegézisben éppoly kevésbé létezik feltétlen bizonyosság, mint a fizikában. Inkább egyfajta valószínűség-számításról van szó, vagy hipotetikus ítéletekről, amelyek közelebb visznek a valósághoz. A saját korunkra vonatkoztatott teológiai vagy spirituális reflexió alapja az elsődleges szerző – több másodlagos szerző által közvetített – gondolata és beszéde, még ha számolnunk is kell bizonyos „határozatlansági relációval”.

Amikor Kálvin feladatának tekinti, hogy filológiai és történeti exegézise szervesen beépüljön dogmatikájába, mindenekelőtt Pál apostol nyomába szegődik. Ezért neveztem annak idején „páli teológusnak”. [5] Márpedig Pál nem elbeszélést ír, hanem érveket sorakoztat annak érdekében, hogy leveleinek olvasói hívő és értő módon ragaszkodhassanak az evangéliumhoz. Tanítása tehát inkább meggyőzésre, mintsem elbeszélésre épül. Jó rabbi módjára, akiből keresztény gondolkodó lett, az Ó- és az Újszövetség közti diakrón összefüggést egyedül abban az esetben ismeri el, ha az nemcsak szájhagyományon alapul, hanem kanonizált iratok is megerősítik. A Reformátor gond nélkül vonatkoztatja magára, amit Pál egyik tanítványa írt: „Minden Írás, amit az Isten sugalmazott, jól használható a tanításra, az érvelésre, a feddésre, s az igaz életre való nevelésre, hogy az Isten embere tökéletes legyen, és minden jóra kész legyen” (2Tim 3,16–17). Pál nem evangélista, mégis evangelizál. Nem hirdeti Isten Országának eljövételét, de kifejti, hogy mit jelent az Ország itt és most, Korinthusban és Rómában, s hogy eljövetele milyen hívő, etikus és egyházi magatartást követel meg zsidóktól és pogányoktól.

Kálvin empátiát tanúsít az Apostol iránt, olyannyira, hogy kijelenti: megtérése, csatlakozása a reformációhoz hasonlít a damaszkuszi úton történt eseményhez. Mi több, párhuzamot lát saját teológiai munkássága és Pálé között, aki „inkulturálni” igyekszik evangéliumát saját korának életvilágába. Beszédmódja ezért egyszerre kérügmaticus, dogmatikai és parainetikus (buzdító) – mindegyik különböző kultúrájú helyi közösségek életének megújítását célozza. S nem Pál leveleit idézi-e már maga az episztola műfaja is,

melyet Kálvin használ?

Ami pedig a közösségeket illeti: ebben a kontextusban válik érthetővé a kálvini hermeneutika egyházi, illetve egyházalkotó célzata. A Reformátor szándéka a „pápaság” által megrongált egyházi struktúrák megalapozása és felépítése, pontosabban újraalapozása és újjáépítése. „Jól használható” tanítást kíván közölni, akárcsak a fentebb idézett deuteropáli szöveg.[6]

Kálvin másik tanítómestere Aranyszájú Szent János. A Szentírás patrisztikus értelmezői közül őt tiszteli a legjobban, mégpedig azért, mert ragaszkodik a szövegek betű szerinti értelméhez. Amint Klaus Müllerrel rámutattunk, a Reformátor jegyzetekkel is ellátta az Aranyszájú homíliáinak egyik latin fordítását.[7] A Kálvin-kutatók előtt ma már nem kétséges, hogy nagy becsben tartotta az alexandriai iskolához tartozó egyházatyát – szentbeszédeinek és exegetikai munkáinak francia fordítását is tervbe vette –, és kifejezte óhaját, hogy tanítványává szegődve „egyszerű, tiszta és közérthető nyelven az Újszövetség összes könyvét megmagyarázza és értelmezza”. [8] A fordításhoz írandó előszó vázlatában kijelenti: „causam habeo cum Chrysostomo coniunctam” [9], miközben Ágostont – nyilvánvalóan az allegorikus értelmezésre való hajlama miatt – bíráló megjegyzéssel illeti: „ultra modum argutus” [10].

Az imént jellemzett magatartás megerősítheti azt a vélekedést, hogy a genfi teológus a történeti-kritikai exegézis valódi előfutára volt. Ám ha így áll a dolog, mi lehet az oka, hogy az olvasótól nem a szövegek racionális magyarázata, hanem a mindegyikük lelkében tevékenyen jelenlévő „Szentlélek titkos tanúbizonysága” révén várt hívő választ? [11] Vajon így nem az egyes olvasó úgyszólván ad hoc ihletettségére helyezte-e a hangsúlyt, feltételezve, hogy ez teszi lehetővé az olvasott szavak értelmének megragadását? S hogyan vélekedünk az egyoldalúan szubjektív „értelemeffektus” és a szerzői szándék keveredéséből adódó önkényes interpretációról?

Nem tűnik megalapozatlannak az a feltételezés, hogy a látszólagos paradoxon kulcsa a Reformátor istenközpontúsága. Kálvin meggyőződése szerint maga a Szentlelke által cselekvő Szent áll a szent szerző mögött, akit ezért korlátai és gyengeségei dacára joggal nevezünk hagiográfusnak. Az isteni ígét azonban az író akaratának megfelelő betű szerinti értelem tartalmazza. Következésképp a Szentlélek „belső tanúbizonysága” egyedül erre, nem pedig az olvasó saját szükségleteihez, vágyaihoz vagy elvárásaihoz igazodó kitalált, hozzáadott vagy elképzelt jelentésre irányul. A betű itt nem ellentéte a léleknek, hanem a lélek megtestesülésének helye. A betű szerinti értelmet nem kell, hogy felváltsa valamiféle spirituális értelem, mivel a Lélek tanúsága nyilatkoztatja ki, igazolja, sőt újítja meg.

Mindamellet a széttartó vagy téves olvasatok problémája nem söpörhető félre. Ugyanazt a szöveget különböző olvasók teljes jóhiszeműséggel olvashatják különbözőképpen. Mit tesz ilyenkor az írásmagyarázó, aki egyúttal a dogmatika tudósa?

Kálvin szerint minden bibliaértelmezésnek – többé vagy kevésbé közvetlenül – „az egyházban” van a helye. Miként az *Institutio* leszögezi, „ha valamely hitcikkelyről (a latin szövegben: *de dogmate*) vita támad, nincs jobb, sem hatékonyabb orvosság, mint hogy igaz püspökök *zsinatra* gyűljenek össze és megvitassák (*ubi controversum dogma excutiat*). Annak a határozatnak ugyanis, amelyet az egyházak pásttorai, miután imádkoztak a Szentlélek kegyelméért, közösen és egyetértésben hoznak meg, nagyobb súlya lesz, mint ha mindegyikük külön-külön hozna döntést.” [12] A szövegösszefüggés nyilvánvalóvá teszi *scriptura*, *dogma*, *ecclesia* és *concilium* szoros kapcsolatát, amely kizárja a szövegek szubjektivista értelmezését. Ez a felfogás távol áll attól, amelyet a

Reformátor a korabeli „libertinusoknál” tapasztalt, vagy azoknál, akiket később a „szabad vizsgálódás” híveinek neveztek. Ellenben közel kerül ahhoz a dogmatikus teológiához, amelyben a betű szerinti értelem közösen, szinódusi keretben kutató exegézisre épül, és ahol a hit jól megfér az ésszel.

Ez a gyakorlat összhangban van a reformáció nagy hermeneutikai elveivel: sola scriptura, scriptura sui ipsius interpres, testimonium internum spiritus sancti. Talán nem elhamarkodott, ha a hívő megközelítés és a tudományos ésszerűség hathatós szintézisét ismerjük föl benne. Hiszen a Szentírás, noha célja a hit felébresztése és megerősítése, ennek érdekében olyan kommunikációs eszközökhöz folyamodik, amelyeket Spinoza később a „természetes”, a „történeti” és a „kritikai” jelzőkkel illet. Ugyanezek a módszerek is érvényesek. Az exegéta azt akarja, hogy a Szentírás önmagát értelmezze: hogy érthető szakaszai megvilágítsák a homályos szöveghelyeket. S végül a Szentlélek, amely a helyes gondolkodást és a bibliai tanítások megfelelő befogadását vezérli, Kálvin felfogásában sokkal inkább ennek az érthetőségnek a teremtője, mintsem áthatolhatatlan titok. Hozzátehetjük, hogy – nem mellékesen – ez a meggyőződése alátámasztja az Aranyszájú Szent János-életmű egyik szakavatott kutatójának ítéletét, miszerint a püspök szentírás-magyarázata a lehető legnagyobb fokú „objektivitásra” törekszik.[13]

Összegzőképpen megállapíthatjuk, hogy a Reformátor számára egyértelműen a „szerzői”, nem pedig a befogadói oldal áll az exegetikai és hermeneutikai munkát elindító kommunikációs folyamat „előterében”. [14]

Ez annak köszönhető, hogy nézete szerint a szövegek emberi szerzője csupán az isteni szerző szócsöve. Isten hagyja jóvá, amit az Írások közvetítenek, az olvasó arra kap meghívást, hogy befogadja, és engedelmesen kövesse. Ám a „történetiség” is fontos tényező. A szöveg értelme meghatározott hallgatóságához címzett, valóban elhangzott szavak által jut el az olvasóhoz, aki ugyanezeket a szavakat évszázadokkal később fogadja be. Feladata ezért az, hogy elvégezze exegézisüket, azaz feltárja megismerhető tartalmukat, legelőször a szavak eredeti értelmére figyelve, utána pedig már csak arra az „értelemeffektusra”, amelyet itt és most gyakorolnak rá. Ez az oka, hogy a szóban forgó kommunikációt nem az olvasó, hanem a szerző uralja akkor is, ha az olvasó észleli az üzenetet, melynek éppúgy címzettje, ahogy a hívők korábbi nemzedékei. Kálvin szerint mindenképpen el kell kerülnünk az eisegesist, vagyis túlonúl személyes elképzelések és értelmezések bevonását a Szentírás olvasásába, ami a jelentéstorzulás veszélyével járna, és végső soron lehetetlenné tenné a bibliai üzenet hívő elsajátítását.

Ezt a célkitűzést követve készíti el a genfi reformátor az Ó- és az Újszövetség csaknem összes könyvének kommentárját.[15] Szilárd meggyőződése, hogy hitet sohasem a Szentírás kiragadott részletei ébresztenek, hanem a szent könyvek együttvéve. Csakis így válik valóra a mondás: scriptura sui ipsius interpres.

II. Filozófus, bibliatudós és zsidó-keresztény teológus – Baruch Spinoza

Megítélésem szerint Spinoza Kálvinnál is inkább egyesíti magában a bibliatudóst és a rendszeres teológust. Személyében mindezt olyan – descartes-i ihletésű – filozófiai reflexió egészíti ki, amelynek csúcspontja, az etika figyelmet fordít mind az egyén, mind pedig egy demokratikus típusú társadalom önmegvalósítására. Ezzel magyarázható, hogy Teológiai-politikai tanulmánya és Etikája kulcsszerepet tölt be gondolkodásában. Noha Spinoza élesen elkülöníti egymástól egyfelől a tiszta és „természetes” ész tartományát – a filozófiát –, másfelől a Szentírás alapuló hit kifejtésében illetékes teológiát, semmiféle ellentmondást nem lát közöttük. Kijelenti, hogy „a filozófia alapjai a közös fogalmak,

forrása pedig egyedül a természet lehet. A hit alapjai ellenben a történetek és a nyelv, forrása pedig egyedül a Szentírás és a kinyilatkoztatás lehet”.[16] A kettő azonban nem ellentéte egymásnak, mivel mind a természet, mind a Szentírás értelmezésének olyan „módszert” kell követnie, amelynek csak „természetes világosságra” van szüksége, „természetfeletti világosságra” nincs. Ez a módszer pedig az, amely a Szentírás „történeti és kritikai megértéséhez”[17] vezet.

Spinoza tézisének rendkívüli teológiai jelentősége van. Bizonyos értelemben természetes alapokra helyezi az Isten istenségéről való beszédet, mégpedig azzal, hogy Isten szavát nyelvi és történeti vizsgálódásnak veti alá. A hit legsajátabb tartalma így ugyanolyan racionális úton válik megközelíthetővé, mint a profán és anyagi természet. Isten tudománya homlokegyenest különbözik ugyan a természettudománytól, de a módszer tekintetében csatlakozhat hozzá, és összhangba kerülhet vele. A történeti-kritikai exegézis tehát nem szentségtörés.[18]

Épp ellenkezőleg, a filozófus azért tartja szükségesnek, hogy megszabadítsa zsidó hittestvéreit a teokratikus legalizmustól, saját korának keresztényeit pedig a természetfeletti hit túlkapasaitól, amelyek többek közt babonát szülnek. Tractatusának VII. fejezetében nyomatékkal állapítja meg: „Mindenki hangoztatja ugyan, hogy a Szentírás Isten ígéje, amely megtanítja az embereket az igaz boldogságra vagy az üdvösség útjára. A valóság azonban egészen mást mutat. Hiszen a nagy tömegnek, mint látszik, a legkisebb gondja, hogy a Szentírás tanításai szerint éljen. Sőt azt látjuk, hogy majdnem valamennyien saját elgondolásaikat árulgatják Isten ígéjeként...”[19]

Spinoza célja tehát a reformátorokéhoz hasonlóan az, hogy a hívőket visszatérítse eredeti, tiszta hitükhöz. Ehhez elsőként történeti kutatásra[20] van szükség, amely azonban nem ragad le – pozitivistá módon – az eredeti dokumentumok anyagi valóságánál, hanem tartalmuk hermeneutikai magyarázatában végződik.

A szövegekben ezért fel kell tárni íróik gondolatát és szándékát. Mielőtt az ősi örökség időszerű alkalmazásával próbálkoznánk, a lehető legtöbb információt kell összegyűjtenünk személyükről és kulturális környezetükről: el kell beszélnünk „az egyes könyvek szerzőjének életét, jellemét és törekvéseit: kik voltak ők, milyen alkalommal, milyen időben, kinek és végül milyen nyelven írtak”.[21] Elsődlegesen fontos tehát a lehetőség szerint eredeti formájában olvasott szöveg kontextusa. A valószínűséget vizsgálva azonban Spinoza ennél is tovább megy, amikor figyelembe veszi a szövegbe foglalt tanítás egyházi fogadtatását és azt a kérdést, hogy „kinek a tanácsára vették fel a szent könyvek közé, s végül hogyan egyesítették egyetlen gyűjteménnyé mindazokat a könyveket, amelyeket ma szent könyveknek nevezünk”.[22] Ez Kálvinra emlékeztet, aki gondosan ügyelt az értelmezés környezetére: az „egyházban” jóváhagyott olvasatra.

Spinoza tehát igyekszik fenntartás nélkül elfogadni azt a feszültséget, amelynek egyik pólusa a filozófus merőben racionális, történeti közelítésmódja, amelyet egyedül az ész természetes fénye világít meg, a másik pedig az, amit a teológus érzékel a szövegekben: „Isten Ígéje” vagy – meglepő kifejezéssel, amely a sugalmazottság eszméjét idézi fel – „a próféták és a Szentlélek gondolkodásmódja” [23]. Felismeri a szoros összefüggést e kétféle megközelítés között, amelyek azonban a legkevésbé sem keverhetők össze. Hozzátehetnénk: megállapítása hasonlóságot mutat a hüposztatikus egység paradigmájával, amelyben a két „természet” szétválaszthatatlanul és keveredés nélkül egyesül. Az emberi ésszerűség összeegyeztethető az isteni Lélek szentségével.

De miért hangsúlyozza vajon Spinoza a próféták szerepét, amely a Tanulmányban más

helyütt az apostoli szerepkört is magába foglalja? Mind a próféták, mind az apostolok úgy értelmezték magukat, mint akik Isten önmagában kimondhatatlan igazságának felhatalmazott közvetítői mindazon kortársaik felé, akik meghívást kaptak a hitre. Olyan közvetítők tehát, akik nem pusztán tájékoztatni kívánják, hanem az „erényes cselekedetek” és a „gyakorlati élet” [24] vonatkozásában is eligazítják hallgatóságukat – azaz egyszerre tesznek eleget a hit és az értelem követelményének.

A zsidó filozófus ebben az összefüggésben hozza szóba azt, akit vonakodás nélkül „Krisztusnak” nevez. Minden jel szerint a prófétikus ember mintapéldáját ismerte fel Jézusban, aki az Ország eljövételét meghirdetve egy új hiten alapuló új etikát kívánt létrehozni. Olyan etikát, amely „nem annyira a külső cselekvéseket, mint inkább a lelkiületet akarta megjavítani. Azután pedig ezt elnyomott embereknek mondta, akik romlott államban éltek, amelyben az igazságosságot teljesen elhanyagolták.” Tanítását azonban sohasem „törvényként rendelte el”, hanem beszéde felszabadított a szabálykövetés vallásának kényszerei alól. Spinoza szerint Krisztus etikai üzenetének megismeréséhez teljességgel nélkülözhetetlen a történeti vizsgálódás. Hogyan teljesíthetnénk követelményét napjainkban, ha nem ismerjük Jézus legsajátabb szavait (ipsissima verba Jesu), amelyekkel ő maga hirdette tanítását? „Ezért azt kell néznünk, ki mondta ezeket a szavakat, kinek és milyen korban mondta.”[25]

Spinoza a kritikai észjárás összes erőforrását munkába állítva jut el a felebaráti szeretet, vagyis a Jézus Krisztus által hirdetett egyetemes etika gyakorlatáig. Érdekes, hogy ebben az összefüggésben tér ki a „dogma” fogalmára. Vajon mit ért ezen? Rögzített hitigazságok helyett sokkal inkább olyan tanításokat, amelyek megindokolják, hogy miért kövessük annak az Istennek az akaratát, aki lényege szerint maga a szeretet: „Mindebből az következik, hogy az általános, vagyis egyetemes hithez [fides catholica sive universalis] nem tartoznak olyan dogmák, amelyekre nézve becsületes emberek között véleményeltérés lehetséges”, hanem csak olyanok, „amelyek az engedelmességhez szükségesek, mert ezek megerősítik a lelket a felebarát iránti szeretetben. S ez az egyetlen dolog, amelynek alapján mindenki Istenben van (...), és Isten mindenkiben”.[26]

Vajon szüksége van-e segítségre, egyfajta természetfeletti megvilágosodásra az olvasónak ahhoz, hogy végigjárja ezt az utat? Nincs – feleli Spinoza.[27] Tévedés volna jámbor lelki olvasással kezdenünk és – tetszés szerint – racionális elemzéssel folytatnunk. De rossz útra tévednénk akkor is, ha megelégednénk a szelektív olvasással, amely a Biblia néhány kiválasztott szakaszára összpontosít, és az olvasó személyes ízléséhez igazodik, vagy érzelmi elvárásainak igyekszik megfelelni. Ellenkezőleg, a hívő a lehető legtárgyilagosabb megközelítés segítségével juthat el a Szentírás tanulmányozásától a szeretet gyakorlásáig. Az ilyen exegézis nem hagyja figyelmen kívül sem a roppant történeti távolságot, amely a szent író kultúráját elválasztja az olvasóétól, sem a félreértés kockázatát, amely például egy rossz fordításból fakad. A javasolt megoldás azonban itt is a kezdetekhez való visszatérés, jelesül annak a nyelvnek a figyelembe vétele, amelybe a szerző „kulturálisan beágyazta” üzenetét. A régi szövegek szakavatott értelmezőjének ezért kötelezően tudnia kell héberül és görögül. Spinoza különösen nagy gondot fordít arra, hogy kommentárjainak címettjei előtt ne maradjon rejtve a zsidó Biblia fogalomhasználatának jelentésgazdagsága, amelynek pontos érzékelését fordításai nem mindig könnyítik meg.[28]

Vajon az eredeti szöveg vizsgálata révén teljes mértékben megbizonyosodhatunk-e arról, amit Kálvin scopusnak és mens auctorisnak nevezett? Nyilvánvalóan nem. Spinoza igencsak tudományosan érvel, amikor számos értelmezését csupán megalapozott feltételezésnek, ésszerű „sejtésnek” tekinti.[29] Ezen a téren mindenfajta

csalatközhatatlanság-igényt határozottan elutasít, kivált a római pápáét, aki a szöveg igazi értelmének legfőbb bírójaként lép fel.[30] Kálvinhoz, az „eredeti tisztaság” lelkes hívéhez hasonlóan Spinoza is úgy látja, hogy hitelességre számot tartó rendszeres teológia csakis a történeti módszer alapzatán művelhető. Mindkettejük meggyőződése, hogy az exegetikai feladat és a rendszerező munka kölcsönösen kiegészíti egymást, hiszen maga a Biblia is egyenlő jelentőséget tulajdonít az érvelésnek és az elbeszélésnek. Spinoza egyértelműen fogalmaz: „Az apostolok ugyanis mindig okoskodásokra támaszkodnak.”[31]

III. Az Ó- és Újszövetség kritikai története – Richard Simon

Amint A Biblia kritikai felfedezése (Invention critique de la Bible) című könyvében Pierre Gibert rámutat, Richard Simon oratoriánus szerzetes (1638–1712) egyrészt hamar tudomást szerzett kortársa, Baruch Spinoza (1632–1677) Teológiai-politikai tanulmányáról, másrészt alkalomadtán be is vonta vizsgálódásába, inkább egyetértőleg, mintsem elutasítólag.[32]

Saját írásmagyarázatából persze nem vont le ugyanolyan eréllyel etikai és politikai következtetéseket. Például igencsak áttételesen csatlakozott Spinozának ahhoz a szándékához, hogy exegézisének ésszerűségét szembeállítsa a „babonások” esztelenségével, amennyiben utóbbiak képtelenek a történeti és a legendás mozzanatok megkülönböztetésére, és jobban ragaszkodnak a „külső kultusz” szabályaihoz, mint a felebaráti szeretethez. Simon arra sem utal a filozófuséhoz hasonló egyértelműséggel, hogy e műveletlen és hiszékeny emberek felvilágosodott biblikus kultúra híján ellenállás nélkül vetik alá magukat a „monarchikus kormányzás” manipulációinak ahelyett, hogy valódi köztársaságban akarnának élni, amely mindenkinek megadja az őt megillető szabadságot arra, hogy „Istent (...) a maga gondolkodásmódja szerint” tisztelje. Spinoza itt egy olyan szabadságetika és felvilágosult hit előmozdítására törekszik, amelynek semmi köze az együgyű hiszékenységhez.[33]

Simon másfajta racionalitást és tárgyilagosságra törekvést tartott helyesnek, anélkül azonban, hogy összességében vitatta volna Spinoza célkitűzését. Ehelyett arra szorítkozott, ami sajátosan történészi feladat. S noha korántsem vont párhuzamot a szent szövegek értelmezése és a „természetmagyarázat”[34] között, a bibliai szövegek lehető legtudományosabb megközelítését tűzte ki célul, miközben pontosan tisztában volt vállalkozásának korlátaival. Kritikai történetében így ír: „lehetetlenség tökéletesen megértenünk a szent könyveket, kivéve ha már előzetesen ismerjük a különböző korokat és különböző helyszíneket, s ha megbízható tudomásunk van minden változásról, amely [a szövegben] bekövetkezett”.[35]

Kik írták e szövegeket? Akárcsak Spinoza, Simon is hangsúlyosan említi „a próféták” szerepét, azzal a különbséggel, hogy ő a „közírókéhoz” hasonlítja. Hogy mit ért ezen? Az „isteni szó” hordozóit, olyan szóvivőket, akik nem pusztán élőszóban és alkalmilag hirdetik Isten szavát, hanem írásba is foglalják azért, hogy megőrizték emlékezetét az eljövendő nemzedékeknek. Simon a „levéltárosok”, sőt egy állandó struktúrákkal rendelkező vallásos „köztársaság” hivatalos történészeinek analógiájához folyamodik.[36] A zsidó Biblia könyveinek közérdekű s ezért megőrzendő dokumentumokhoz való hasonlítása ennél is messzebbre megy. Az alábbi gondolatmenetben folytatódik: ezen emlékiratok megőrzése és terjesztése érdekében másolatokat készítenek az eredetiről. A másolók azonban gyakran követnek el hibát az átíratban – ez megtörténhetett a szent könyvekkel is, amelyeknek eredeti példányai elvesztek az idők során.

Teológusként Simon a szövegek létrehozásában, javításában és áthagyományozásában

rejő nehézségeket a sugalmazottság jeleként fogja fel. Az isteni sugallat egyre inkább kiteljesíti a szöveget, anélkül azonban, hogy tökéletessé formálná: ma sem ilyen, ahogy a múltban sem volt soha.[37] Isten igéjének megtestesülését a Szentírásban nem okvetlenül az teszi láthatóvá, hogy a szövegben nincs semmilyen tökéletlenség. A hiányosságok ezért lehetővé és szükségessé teszik a kritikai vizsgálódást, amelynek semmi köze a szent szöveg meggyalázásához.

Simon szerint azonban a másolás esetlegességei mellett a kommentátorok beavatkozását is figyelembe kell venni. Az exegéta nem feledkezhet meg arról, hogy az eredeti szerzőket a későbbi korok hívőitől elválasztó időbeli távolság különbségeket eredményez a szövegek között. Ezek nemcsak a fordítóknak tudhatók be, hanem annak a ténynek is, hogy a névtelen kommentátorok saját értelmezéseiket is betoldották az eredeti szövegbe. Az ilyen változtatásoknak, írja Simon, csak abban az esetben lehet ugyanolyan tekintélye, mint a Biblia többi részének, ha a kommentátorok nemkülönben „valódi, Isten Lelke által vezérelt próféták voltak”[38]. De mit tegyen az exegéta, ha a szóban forgó változtatásokat nem prófétai karizmával megáldott szerzők eszközölték, s ha inkább eltorzították, mintsem megmagyarázták volna az eredeti szöveget?

Annyi bizonyos, hogy nem tér ki a kérdés elől. Érvelésében rámutat, hogy ezek az írások nemritkán igen bonyolultak, mivel történetileg változó szövegösszefüggésekben és hatások folytán jöttek létre, s mivel címzettjeik is különbözőek. Mindez olyan viszonylagossági együttállással látja el őket, amelyet a dogmatikus sem hagyhat figyelmen kívül.

Eszünkbe juthat Karl Rahner megállapítása a „jövő felé” nyitott dogmatikai definíciókkal kapcsolatban[39], de hozzá kell tennünk, hogy e nyitottság komplex szentírási begyökerezettségükből fakad, következésképpen a dogmáknak többféle helytálló értelmezése lehetséges.

A „Régi szövetség” zsidó és keresztény recepciójáról értekezve Simon is kitér erre a kérdéskörre. Egyfelől fontosnak tartja, hogy a két vallás egybehangzóan ismeri el kanonikusnak ugyanazon könyveket. Spinozához hasonlóan ő is úgy látja, hogy a kánon lényegében közös: zsidó-keresztény kánon. Másfelől azonban Ágoston ítéletét elfogadva azt is kijelenti, hogy e szövegeket a zsidók nemcsak nem „rontották el”, de nem is állt érdekükben, hogy így tegyenek, sőt, „lehetetlen, hogy ezt akarták volna”.[40] Hiszen ha így cselekedtek volna, hiteltelenné váltak volna a keresztény teológusokkal folytatott vitákban.

Simon nem vitatja, hogy a szent könyvek befogadástörténete a két közösségben eltérő irányt vett. Például az egyházatyák tekintélyére rendszeresen csak a keresztények, tudniillik a Trentói Zsinat teológusai hivatkoztak. Ez azonban korántsem jelenti azt, hogy az egyházatyáknak feltétlen autoritást kellene tulajdonítanunk, és minden teológiai kérdésben szolgai módon kellene követnünk őket. A Zsinat nem tiltja, írja Simon, hogy „ki-ki más magyarázatot keressen, ha nem hitkérdésről (créance) van szó”.[41] Ebből következően a teológus bizonyos fókig szabadon kereshet és találhat „új értelmezéseket” például számos bibliai metafora, elbeszélés és érvelés vonatkozásában. Felszabadító különbség adódik ebből aközött, ami „lényeges” és ami „járulékos”, vagy ami „elsődleges” és ami „másodlagos” – megelőlegezve az „igazságok hierarchiája”[42] elvét, melyet a II. Vatikáni Zsinat dolgozott ki.

Egy példa, amely mindkét vallásra vonatkozik: semmi sem kötelez annak megállapítására, hogy Mózes alkotta meg a Pentateuchus összes könyvét, hogy a szövegeket Isten

diktálta, s hogy ennek okán a könyvek már „anyagi mivoltukban” eleve tévedhetetlenek volnának.[43]

Mózes szerzői tekintélyének ilyenfajta újjáértékelése a pápa szentírás-magyarázói tekintélyének megítéléséhez hasonlítható, ha utóbbi olyan kijelentéseket tesz, amelyek nem érintik a dogmatikai lényegét. Simon szerint „ha tisztán kritikai kérdéstről van szó, korántsem szabad megelégednünk az egyszerű tekintélyekkel, ha egyidejűleg nincsenek összhangban az igazsággal”.[44]

A Szentírás különböző értelmeivel kapcsolatban Simon egyértelműen a betű szerinti értelem valódi kultúrája és az allegorikus értelem exegetikai használhatatlansága mellett foglal állást. „Akik kritikával foglalkoznak, nem törekedhetnek kevesebbre, mint hogy megmagyarázzák a szerzőktől származó betű szerinti értelmet, és mindent elkerüljenek, ami szándékuk szempontjából haszontalan.”[45] Ugyanez az értelmes dogmatikai és apologetikai fejtegetésnek is feltétele. Ha nem szilárd alapra, a prófétai szavak eredeti szándékára építünk – amelyhez a kritikai exegézis eszközével juthatunk a legközelebb –, akkor hiába akarunk meggyőzően érvelni, feltéve persze, hogy fontosabbnak tartjuk a teológiai okfejtést, mint a merőben filozófiai vagy mitikus beszédet. Jól tudják ezt a zsidó hitvitázók, talán a katolikusoknál is jobban: „a zsidók látván, hogy folyton-folyvást vitára kényszerülnek a keresztényekkel, a korábinál is nagyobb pontossággal igyekeztek feltárni a Szentírás betű szerinti értelmét”. Immár elutasították „az allegorikus és kabbalista képzelgéseket”, amelyeket máskülönben igencsak kedveltek.[46] Kétségkívül így tett Spinoza, aki a teológiai hatékonyság érdekében magáévá tette a kálvini követelményt, hogy ti. mindenfajta rendszeres értekezés a héber és a görög szövegen alapuljon, s ne az allegorizációhoz vagy némely szerző személyes ízléséhez igazodjék.

Simon meglátása szerint ugyanebben az összefüggésben merül fel a sugalmazottság dogmatikai kérdése. A szent könyvekben mi értendő a Szentlélek által sugalmazottnak? Vajon minden egyes szó? Minden mondat, elbeszélés, könyv vagy „betű szerinti” érvelés? Vagy az isteni szavatosság csak a Biblia teljességére vonatkozik? Főként pedig: csakis azért mondunk valamit sugalmazottnak, hogy így fejezzük ki természetfölötti jellegét? Simon válasza más irányba mutat. Pirot abbénak írt levelében[47] a 2 Tim 3,16–17-re hivatkozva felel a kérdésre: „Minden Írás, amit az Isten sugalmazott, jól használható a tanításra, az érvelésre, a feddésre, s az igaz életre való nevelésre”. E kijelentés tárgya vélhetően a zsidó és keresztény Biblia a maga egészében, nem pedig az egészen belül elkülöníthető sokféle részlet.

Mintha ez derülne ki az idézett újszövetségi könyv 15. verséből, ahol a levél szerzője ezt írja címzettjének: „...ismered a Szentírást: ez megadja neked az útmutatást ahhoz, hogy a Krisztus Jézusba vetett hitben eljuss az üdvösségre”.[48] A kontextusból joggal következtethetünk arra, hogy a 16. vers egyes száma – πᾶσα γραφή (pászsa grafé) – a névelő hiánya ellenére sem csak minden írásra vonatkozik, hanem a „teljes Írást” jelenti, a Biblia egészét, és ezt mondja – mint olyat – „sugalmazottnak”. Megjegyzendő, hogy az új francia liturgikus fordításban[49] csakugyan ez áll: „Az egész Írás Istentől sugalmazott” – még ha egyéb változatok nyelvtani megfontolásból jobban kedvelik is a „minden írás”, sőt a „minden egyes írás” kifejezést. Utóbbiakat az támaszthatja alá, hogy bizonyos számú újszövetségi szövegben a graphé főnév „minden isteni jellegű írást” jelöl, akár „Biblián kívüli” (extrabiblikus) iratokat is.[50]

Rendszeres teológusként szívesebben csatlakozom az új liturgikus fordításhoz, s vonom le belőle azt a következtetést, hogy Simon a sugalmazás tárgyáról szólva feltehetőleg az Ó- és az Újszövetség kanonikus könyveinek összességére gondolt. Ha igaz ez a

feltételezés, akkor azt is hozzáfűzhetném, hogy a Bibliát mintegy „rendszerteremtő”, mi több, „strukturális” egészként fogta fel, amely csak minden „alkotóelemének” lehetséges vagy valóságos összjátéka folytán létezhet és működhet. Simon ekkor közel kerülne Kálvin alapelvéhez: Scriptura sui ipsius interpres (a Szentírás önmaga értelmezője). A kálvini elvnek tehát kulcsszerepe volna az írásmagyarázat és a dogmatika közti átmenet biztosításában. Ez az elmélet egyúttal ellentétben állna az értelmező folyamat töredezettségével, amelyben olykor erőteljesebben jutnak érvényre az olvasó preferenciái, mint a szerző szándéka.

A hipotézistől a bizonyosság felé lépünk tovább, amikor megjegyezzük, hogy a Simon által vázolt sugalmazottság-elmélet ellenkezik a törekvéssel, hogy a Bibliának épp a maga anyagi mivoltában tulajdonítsunk transzcendens jelleget. Simon ugyanis kifejezetten elutasítja „néhány mohamedán szerző elképzelését, miszerint az ő Koránjukat az égben alkották”. [51] Ha így készült volna a teljes Ó- és Újszövetség, akkor a leghatározottabban természetfelettienek kellene elismernünk. Márpedig a Bibliával, amelyet írónokká lett próféták közvetítésével kaptunk, más a helyzet: az ő szövegeik nem mentesek a természetes körülmények befolyásától. Mondhatni ilyen szövegekben, „testesült meg” az Ige. A sugalmazási folyamat analógiája Isten – a bűnt kivéve hozzánk hasonló – emberré lett Fiának misztériumával itt helyénvaló, hiszen Jézus élete azt bizonyítja, hogy prófétai működése nem mindenben volt természetfeletti.

A Szentírást illetően Simon, akárcsak Spinoza, nagy nyomatékkal hangsúlyoz mindent, ami emberi mivoltunkból fakad. Például azt, hogy Mózes „régii visszaemlékezéseket” és „hűségese tanúkat” használt forrásként [52], vagy a másolatok készítésének szükségességét, mivel ezek ellensúlyozzák azt a tényt, hogy „az eredeti szövegek mindörökre elvesztek”. Rámutat továbbá a másolás során keletkezett hibákra vagy a fordításokban fellelhető pontatlanságokra. Épp emiatt kell a másolatokat megvizsgálnunk és – az eredetihez feltételezhetően közelebb álló szövegekkel összevetve – helyesbíteniünk. Mindezt cseppet sem csorbítja a bibliai iratok sugalmazottságát, csupán figyelembe veszi tényszerűen adott történetiségüket.

Simon vállalkozása szemlátomást ebben a kijelentésben érkezik el tetőpontjához, és nyílik meg a sajátosan dogmatikai kérdések előtt. Úgy tűnik, Spinoza messzebbre ment. Mivel inkább filozófus volt, mint történész, exegéziséből olyan témákat bontott ki, mint az isteni lényeg, Krisztus üzenete, Izrael mint Isten népe, a zsidóság és a kereszténység viszonya, a dogma, valamint egy olyan etika, melynek alapja a felebarát és Isten egyidejű szeretete.

Ugyanakkor Simon értekezésének fényében lehetségesnek tartom azt a következtetést, hogy valódi kölcsönösség áll fenn a történeti-kritikai exegézis e két úttörője között, sőt hozzájuk sorolnék egy harmadikat is: Kálvin Jánost.

IV. Isten önkinyilatkoztatása a történeti Jézusban – Wolfhart Pannenberg

Pannenberg példászerű képviselője annak a rendszeres teológiának, amely diskurzusának lényegét a történeti-kritikai exegézis által igazolt bibliai tanúbizonyosságokra alapozza. Kezdeményezése részben Hegel történetfilozófiájának sugallatát követi, de kevésbé spekulatív formát ölt, és nagyobb gondot fordít arra, hogy írott forrásokból dokumentálja észrevételeit. Míg Hegel a szubjektív, objektív és abszolút megmutatkozásaiban megvalósuló Szellem dialektikájára helyezi a hangsúlyt, és hajlik rá, hogy az abszolút Szellemet Istennel azonosítsa, Pannenberg a Názáreti Jézus történeti valóságából kiindulva érvel, és benne fedezi fel Isten eszkatologikus önkinyilatkoztatását. Noha nem szentelt külön tanulmányt a kritikai írásmagyarázat és a dogmatika

kapcsolatának, Tudományelmélet és teológia [Wissenschaftstheorie und Theologie] című művében nem tér ki rá hivatalból[53], Spinozát és Simont pedig csak röviden említi rendszeres teológiájának első kötetében[54], a figyelmes olvasó észreveszi, hogy Pannenberg bibliai idézetei átmentek a tudományos exegézis szűrőjén, s hogy ezt a szerző magától értetődőnek tartja.

Az ilyen módszertanhoz az is hozzátartozik, hogy a rendszeres teológus a lehető legnagyobb figyelemmel forduljon a szent szerzők felé, s hogy elsődleges jelentőséget tulajdonítson az írásaikból kibetűzhető szándékának. A szövegek aktualizáló értelmezéséhez csak második lépésben jut el. Módszere az evangéliumok esetében különösen érzékennyé teszi arra, amit ipsissima verba Jesunak neveznek, egyszersmind kizárja a Bultmann által fémjelzett „egzisztenciális” értelmezést, amelyet Pannenberg „történetietlennek”[55] tart. Bultmann szerint ugyanis aki a szerző szavaira és szándékára összpontosít, vétket követ el: igazolhatatlanul eldologiasítja az evangélium üzenetét. Pannenberg máshogy vélekedik: szerinte a kinyilatkoztatásnak ez a módja éppenséggel megfelel a Kinyilatkoztató akaratának, hogy ti. emberi szavakban, tettekben, eseményekben és ezek által ismertesse meg önmagát. Aki túl hamar, az eredeti forma közvetítése nélkül jut el a szöveg által az olvasóra gyakorolt „értelemeffektusig”, az könnyen a szubjektivista olvasás hibájába esik.

Pannenberg itt veti fel az áthagyományozott üzenet „dolgának” (die Sache), azaz mondanivalójának a gondolatát: „Csak a szöveg szavaiban kifejeződő és a szerzőtől szándékolt mondanivalója lehet az értelmezés mértéke”, s a mondanivaló nem szolgáltatható ki „az értelmező önkényének”. [56] Ugyanúgy vonatkozik ez az egyes olvasóra, mint az egyházi tanítóhivatalra. Ezenkívül minden korszerű interpretációhoz vagy megfogalmazáshoz hozzáértendő egy viszonylagossági együtttható: a kinyilatkoztatott „dolog” értelme egyszerre függ eredeti formájának és időszerű újrafogalmazásainak kulturális környezetétől. Következésképpen még dogmatikai értelmezése is – Karl Barth kifejezésével élve[57] – „eszkatologikusnak”, tehát befejezetlennek tekintendő. Karl Rahner ennél messzebbre ment: „minden dogmatikai definíció előrefelé nyitott”[58], vagyis a jövőben módosítható annak érdekében, hogy az új kontextusokban ne veszítse el őseredeti értelmét.

Pannenberg a Strittigkeit (megvitathatóság) fogalmát is bevezeti: minden Istenről való beszéd „vita tárgyát képezi”, legyen szó bibliai vagy dogmatikai megfogalmazásról.[59] Nézete szerint ez egyenesen Isten szándékán alapul. Isten ugyanis attól a pillanattól fogva, hogy egy multikulturális és örökösen változó világban akarja kinyilatkoztatni magát, vállalja, hogy önkinyilatkoztatását különféle képpen, sőt ellentmondásosan észleljék. Mind az exegéta, mind a dogmatikus természetesen kell, hogy tekintse a teológiai okfejtések megvitathatóságát és azt, hogy a teológus alázatról tesz tanúbizonyságot, amikor főként „hipotetikus” kijelentésekkel dolgozik.[60] E tekintetben azokhoz a tudósokhoz áll közel, akik tisztában vannak vele, hogy minden megszerzett ismeret tovább tökéletesíthető és sokféleképpen magyarázható. Az exegézis és a rendszeres teológia nélkülözhetetlen együttműködésében a szóban forgó „dolog” „megvitathatósága” könnyen idéz elő kaotikus helyzeteket, sőt zsákutcába torkollhat. Szükséges tehát, hogy mindenekelőtt közös pontokat találjunk – kivált az eredeti szerző szándékát illetően –, s hogy ezt a lehető legnagyobb valószínűséggel igyekezzünk feltárni. Mindenesetre a Strittigkeit elve kizárja a javasolt következtetések végérvényes rögzítését.

Kifejezetten a dogmatikára összpontosítva Pannenberg a Lerinumi Vince által megfogalmazott elvet alkalmazza: „Curandum est, ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est.”[61] Megítélésem szerint ez a szabály nem áll

távol attól az egyetemes hittől (*fides catholica sive universalis*), amelyet már Spinoza úgy értelmezett, mint az igazság keresésére vonatkozó legátfogóbb konszenzust.[62]

Pannenberg abban is hasonlóságot mutat a filozófussal, hogy az ószövetségi prófétákat a zsidó-keresztény hagyomány első teológusaiként jellemzi[63], mivel úgy látja, hogy ők az eredeti tolmácsolói „Isten igéjének” – noha e roppant általános kifejezés jelentése minden egyes esetben pontosabb meghatározásra szorul. A feladatban rejlő nehézség végső soron az isteni valóság kimondatlanságából adódik, de abból is, hogy analógia segítségével alkotunk fogalmat Istenről, aki beszél a benne hívő emberekhez. Eleve számot kell tehát vetnünk azzal a kérdéssel, hogy „Isten igéje” milyen úton és milyen nyelvi közvetítéssel jut el címzettjeihez. Pannenberg tudja, hogy a nagy zsidó próféták nyelvi eszközök széles palettáját alkalmazták: elbeszéléseket, átélt események tanúsítását, jelképes közlésmódokat, a nem zsidó vallások mitológiáiból kölcsönzött költői képeket.

Pannenberg a nyilvánvalóan társadalmi és kulturális körülményektől függő közvetítés problematikájának tudatában megtartja ugyan az „Isten igéje” metaforát, de a lutheri és kálvini reformáció összefüggésében értelmezi, ugyanakkor kijelenti, hogy a próféták modern örökösei nem mellőzhetik a kritikai írásmagyarázat közvetítését. Ez mintegy az első fázisa annak a munkának, amely a mítosztalanítással és a felhasznált irodalmi műfajok azonosításával megkönnyíti a dogmatikus feladatát: tartalom és forma, meghaladott és időszerű értelem, lényegi üzenet és járulékos közlés megkülönböztetését. Pannenberg ily módon próbálja meg összekapcsolni Izrael prófétáinak, valamint az evangélistáknak és az újszövetségi levelek szerzőinek a mondandóját azzal a modern teológiával, amely joggal tart igényt az „Istenről szóló tudomány” (*Wissenschaft von Gott*) megnevezésre.[64]

A keresztény teológia mint „tudomány”? Pannenberg – Dilthey ismeretelméletét alapul véve – a „szellemtudományok” (*Geisteswissenschaften*) közé sorolja, továbbá egyszerre elméleti és gyakorlati diszciplínának tekinti. Arról is szemlátomást meg van győződve azonban, hogy az Istenről szóló tudomány képes párbeszédre lépni a természettudományokkal, amelyek persze egyáltalán nem prófétikusak, hanem az anyagi valóság tárgyilagos leírását tartják lényegesnek. Az objektivitásra való törekvés viszont nem nélkülözi az analógiát azzal, ami az exegétának is célja, és – noha Bultmann ettől félt – nem vezet szükségképpen a szubjektív tudatokhoz intézett isteni szó nemkívánatos eldologiasításához.

Ezek az állítások bőséges háttérrel szolgálnak ahhoz a kerethez, amelyben Pannenberg megfogalmazza tézisének a kinyilatkoztatás történetiségéről (*Offenbarung in Geschichte*) – arról, hogy Isten nem pusztán „a történelemben” nyilatkoztatja ki magát, hanem „történelemként” is. Tétele egybehangzik azzal a meggyőződéssel, hogy Isten önkinyilatkoztatása nem pusztán a beszélt nyelv útját követi, hanem a cselekvését is, és hogy Isten szavai csak eseményekhez szorosan kapcsolódva nyilvánítják ki teljes jelentésüket. Mindenesetre kevésbé szózatok, álmok, jelenések, látomások révén vagy elragadtatott misztikusok közvetítésével, miként más vallásokban – sokkal inkább olyan folyamatokba beíródva, amelyek még egy kulturális önazonosságának tudatában lévő társadalom profán közegében is megtapasztalhatók. Ezt kivált érzékelteti a választott nép megszabadulása az egyiptomi elnyomásból vagy a Názáreti Jézus személyes élettörténete, amelyet tanítványai naponta megfigyelhettek. Vajon Jézus éppoly valóságos, mint példaszzerű embersége nem nyilatkoztatta-e ki előttük nap mint nap Isten istenségét? Magatartásában nem teljesült-e be már eleve „Isten országa”, amelynek közeli eljövételét példabeszédekben hirdette? Vajon a Názáreti Jézusban nem ismerték-e fel röviddel halála

után a Krisztust és az emberközeli Isten személyes kinyilatkoztatását – azt, akit a jánosi hagyomány „testté lett Igének” nevez?

Pannenberg magáévá teszi ezeket a megfontolásokat, amikor kifejti tételét a „történelemben zajló kinyilatkoztatásról” és – ami a leglényegesebb – egész teológiai rendszerét a krisztológia köré építi fel.[65] Meggyőződése azonban, hogy kortársaink várakozására nem az Isten örök Fia megtestesülésének gondolatára alapozott, „felülről építkező” krisztológia a legjobb válasz, hanem egy olyan „alulról építkező krisztológia”, amely a „történeti Jézusról” való gondolkodásból indul ki. Jézus pedig csakis a történeti-kritikai exegézis segítségével azonosítható elegendő mértékű valószínűséggel.

Ez a megközelítés a Názáreti igehirdetését állítja előtérbe, amelynek központi témája Isten elközelítő országa. Ez az igehirdetés beíródik Izrael saját történetének eseményeibe, egyúttal azonban rányílik az egyetemes történelemre, amely maga is jövőbeli beteljesedése felé tart: „az eszkatologikus beteljesedés, amelyre Isten történelmi terve irányul, már megkezdődött Jézus Krisztussal, amennyiben vele megkezdődött Isten istenségének végérvényes kinyilvánulása is”.[66] Az Isten országának közeli elérkezését meghirdető üzenet áll annak a cselekvésmódnak a középpontjában, ahogy Jézus véghezviszi „kinyilatkoztatását a történelemben”. Nem csak általánosságban a történelemben, hanem elsődlegesen olyan történetekben, amelyeket hallgatósága kézzelfoghatóan megtapasztalt, vagy könnyen el tud képzelni. Ezért beszél parabolákban, amelyek az elérkező Istent vetőmagot szóró földműveshez, a ház utazásról hazatérő urához, vajdó asszonyokhoz, megbocsátó családapákhoz hasonlítják. A kis példázatos történeteket így eszközként használja az immár lehetségessé vált nagy, egyetemes üdvtörténet kinyilatkoztatására. Jézus előbb nyilatkoztatja ki elbeszélésekben az Országot, mint hogy ő maga válna a kinyilatkoztató nagyelbeszélés központi tárgyává. Elbeszéléseit, akárcsak személyes életét „előrefelé” való nyitottság jellemzi. Minden keletkezőben van. Maguk a válaszok is – azokra a kérdésekre, amelyeket példázatai szándékosan hagynak nyitva és bíznak hallgatóikra, személyes válaszadásra szólítva őket. És kibontakozóban van a Názáreti saját sorsa is, hiszen kockázatokkal, veszélyekkel és bizonytalanságokkal teli életet él, miközben Istenbe vetett rendíthetetlen bizalma viszi előre.

Jézus mellett, hogy metaforákban gazdag példabeszédeket mond, cselekedeteivel a jövőt is elhozza, amikor betegeket gyógyít, vagy megbocsát a megtérésre kész bűnösöknek. Ily módon az, amiről – főként – az evangéliumok tudósítanak, és amit az exegézis azonosít, beáramlik az „alulról építkező krisztológia” rendszerező diskurzusába. Pannenberg azonban túllép a teológiai elbeszélésnek ezen a szintjén, és a húsvéti esemény mint történelmi esemény kényes kérdésével is bátran szembenéz.

E helyütt több megjegyzés is kínálkozik. A krisztológia alapjaiban (Grundzüge der Christologie) a müncheni dogmatikus nem a „történetiség” (Geschichtlichkeit) kategóriáját alkalmazza Jézus feltámadására, hanem a „historikus” és a „historicitás” fogalmakat használja. Ezek olyan eseményt jelölnek, amely kritikai vizsgálódással is megközelíthető. Szóhasználata talán meglepő, és legalábbis a félreértés kockázatát rejti. Mindenekelőtt lélektani és tudományos ellenvetésekkel kell számot vetnie. A Názáreti feltámadása a halottak közül az előbbieket számára olyan lázas fantáziájú hívők mentális projekciójának tűnhet, akik nem képesek megkülönböztetni a vágyat a valóságtól, vagy éppenséggel csalók apologetikus szándékú elmeszüléményének; utóbbiak pedig azt kifogásolhatják, hogy a beszámolókból rögzített esemény ellentmond a természet általános törvényeinek: az agyhalál után még senki sem tért vissza az életbe.

Pannenberg azért nevezi következetesen „historikusnak” a húsvéti csodát, mert egy olyan

hagyomány összefüggésében helyezi el az eseményt, amely a prófétákra, főként Ezékielre nyúlik vissza, és amely Jézus korában eszkatologikus várakozást táplált. Ezt a korabeli dokumentumok is bizonyítják. Ugyanakkor az első keresztények, különösen Pál apostol (lásd 1Kor 15) pontosan tudták, hogy ez az esemény a halálon túl is hatással lehet és kell is, hogy legyen a hívők jövőjére, megalapozottan reménykednek tehát abban, hogy egy napon Krisztussal együtt és Krisztusban ők is feltámadnak. Jó okkal nevezik ezt az átélt történelem „futurista” dinamikájának. Más szóval Pannenberg azért minősíti Jézus feltámadását „historikusnak” („historisch”), mert ténylegesen megfelel a Pál által említett tanúk tapasztalatának, akiknek egyébként a tanúsításhoz szükséges tekintélyük és hitelük sem vonható kétségbe. A kereszténységet éppen ez a hagyomány kontextusába illeszkedő tanúsítás hívja létre. Ettől válik hihetővé az a hit, hogy Krisztus nyomában minden embernek élőként van jövője a halálon túl. A német teológus ezt nevezi a húsvéti esemény „hatástörténetének” (Wirkungsgeschichte)[67], azaz valódi hatások összefüggő sorozatának, amely döntően meghatározza egy emberi közösség útját az időben.

Az előbbi meggondolás alapján alkalmazhatja végül a dogmatikus mind a „historikus”, mind a „történeti” jelzőt Jézus feltámadására – utóbbit már a páli tanúságtételből kiindulva. Pál ugyanis egész érvrendszerét arra a Jézusra alapozza, aki különböző alkalmakkor és helyszíneken „megmutatkozott” vagy „megjelent” (ᾤφθη [óphté]: 1Kor 15,5–8) előtte és sok más szavahihető tanú előtt. Mindeközben egyszer sem említi az üres sírt, amelyet szemlátomást másodlagos ténynek tart, és amely sokféleképpen magyarázható. Az ő esetében már nem a szubjektív képzelet látomásairól van szó, hanem valódi találkozásokról, melyekben a partnerek mindegyike teljes személyiséggel és fenntartás nélkül részt vesz. Mindegyikük hozzájárul a történelmi esemény létrehozásához, mind egyazon történelemben kommunikál. Pannenberg így összegezi: „ha a korai kereszténység születése, amely Pálnál is a feltámadt Jézus megjelenéseihez kapcsolódik (...), csak a halottak közül való feltámadás eszkatologikus reményének fényében válik érthetővé (...), akkor jelentette történelmi esemény, még ha nincs is róla pontos ismeretünk”. [68]

Megállapíthatjuk, hogy Pannenberg itt szoros összefüggést lát három, történetileg megragadható mozzanat között. Ezek: egy meghatározó irányzat eszkatologikus reménysége Izraelben, a kereszténység éppoly gyors, mint tartós fejlődése és – e kettő kapcsolódási pontján – Jézus feltámadása. A feltámadás egy folyamat középső pontján helyezkedik el, ez a magyarázata annak, hogy a rendszeres teológus krisztocentrikus teológiájának hermeneutikai középpontjává válik. Érthető tehát, hogy A krisztológia alapjaiban a „Jézus feltámadása mint Istennel való egységének alapja” című fejezet a Názáreti életének, szolgálatának és szenvedésének szentelt fejezetek előtt kapott helyet. [69]

Ami a másik ellenvetést illeti – a hivatkozást azokra a természettörvényekre, amelyek nem teszik lehetővé egy emberi lény felélesztését agyhalála után –, Pannenberg a modern fizikára utal, amely szerinte már nem állítja, hogy ismerné a természet összes törvényét, visszautasítja a fizikai és biológiai folyamatok maradéktalan meghatározottságát, és elismeri a kontingenciaelv kiemelkedő jelentőségét. Márpedig ez az elv megköveteli, hogy elfogadjuk olyan kivételes, „szingularitásoknak” nevezett események lehetőségét, amelyeknek a leírása sokkal inkább a történész, mintsem a fizikus hatáskörébe tartozik. [70]

A dogmatikus nyomatékkal hangsúlyozza továbbá, hogy a bibliai szövegek kritikai exegézisének és értelmezésének helye az „egyházban” van – természetesen azokat is beleértve, akik a húsvéti eseményt tanúsítják. Attól sem vonakodik, hogy a II. Vatikáni

Zsinat Dei Verbum kezdetű konstitúciójára hivatkozzék. Ennek során elsőként azt emeli ki, hogy a Trentói Zsinattól eltérően a II. Vatikánum nagy figyelmet szentelt mind a Szentírás értelmezését vezérlő hermeneutikai szabályoknak, mind pedig annak, hogy ehhez a munkához az összes teológiai tudományág hozzájárul. Kijelenti, hogy az értelmezésnek igazodnia kell a bibliai szerzők szándékolta értelemhez (DV 12), és figyelembe kell vennie az irodalmi műfajokat csakúgy, mint a szöveg létrehozásának történelmi körülményeit. Habár a zsinat kimondja, hogy „a Szentírás-magyarázatot illetően végső fokon minden az Egyház ítéletének van alávetve” (DV 12), azt is állítja, hogy ezt az ítéletet a tudományos exegézisnek kell előkészítenie. Pannenberg itt kiemeli egy mondatot: az egyház tanítóhivatala „nem Isten szava fölött, hanem annak szolgálatában áll” (DV 10). És egy másikat is: a Szentírás az egyház „hitének legfőbb szabálya” (suprema fidei suae regula, DV 21).

E kijelentéssel a II. Vatikáni Zsinat közelebb került egy különösen fontos „reformátori tanhoz. Ugyanakkor változatlanul hiányként jelentkezik, hogy a zsinat nem nyilatkozott az Írás és az írásértelmezés hagyománykritikai funkciójáról”.^[71] Ezzel kapcsolatban Pannenberg előbb Kálvinra, majd Simonra és Spinozára utal.^[72] Nem úgy tűnik, hogy a sola scriptura elvre hivatkoznék, amely következetesen szembeállítja Isten Igéjét az emberi hagyományokkal, inkább annak a meggyőződésének ad hangot, amelyben ma már a katolikus zsinati tanítóhivatal is osztozik, tudniillik hogy az egyházi hagyomány lényegi norma normans-át a Biblia tanításai képezik.

V. A hagyomány mint teremtő folyamat – Michael és Christoph Theobald

Tárgyunk szempontjából nagy érdeklődésre tarthat számot az a tudományközi párbeszéd, amely a Theobald fivérek között bontakozott ki. Egyikük rendszeres teológus, másikuk az Újszövetség exegétája, s mindketten egyetértenek abban, hogy az Ó- és az Újszövetség együtt egy olyan hagyomány írásos formája, amely mind eredetét, mind továbbadásának jelenlegi módjait tekintve teremtő folyamatok eredményeképpen jön létre. Ezek egyik fő jellemzője a hagyomány címezettjeit magába foglaló kulturális környezet tudomásul vétele. Az így felfogott kreativitást sokszor változások ösztönzik, mi több, a hagyományt befogadó hívő közösségek kultúrájában az idők során bekövetkező szakadások mozdítják elő. A szentírás-magyarázó ezt a szent íróktól származó különféle közelítésmódok, mindenekelett a Jézus szavairól és tetteiről adott beszámolók elemzésével mutatja ki. A rendszeres teológus munkája arra világít rá, hogy egy másfajta kreativitásra is szükség van – új nyelvi formák kimunkálására, amelyek ezt a teológiai örökséget újabb és újabb kulturális kontextusokban teszik hallhatóvá és hihetővé.

A keresztény teológia eleven hagyományának ez az újítás elvét is magába foglaló felfogása kétségkívül Jézus személyéhez kötődik – hiszen kreativitásról tanúskodik egész igehirdetése: eredeti elgondolása Isten országának eljöveteléről, nyitottsága a kicsinyek, az idegenek, a nők és a bűnösök iránt, az a mód, ahogy Isten szeretetét összekapcsolja a felebaráti szeretettel. Mindezek történeti-kritikai exegézissel tárhatók fel, s már Spinozát is arra indították, hogy a judaizmus új, Krisztusra hivatkozó formája mellett tegyen hitet.

Tanulmányunk központi gondolata szempontjából kiemelkedően fontosnak tartom Michael Theobald kijelentését: az exegézis „teológiai alapkutató”.^[73] A többi elméleti és gyakorlati tudományágnak kötelezően erre kell épülnie. Az Isten szavának személyes befogadására törekvő spirituális szentírásolvasás sem kerülheti meg a racionális elemzést, amely a lehető legnagyobb fokú „tárgyilagosságra” törekszik. Christoph Theobald szerint a Biblia ilyen megközelítése már eleve „spirituális” foglalatosság.^[74] Ugyanő azt is hangsúlyozza, hogy az exegézis az egyházi tanítóhivatal tanító

tevékenységéhez is nélkülözhetetlen „alapkutatás”, amennyiben a tanítóhivatal felelős módon végzi szolgálatát, a hittartalmak megfogalmazásának és újrafogalmazásának munkáját.[75]

Az exegéta a János-evangélium példájával szemlélteti, hogy miféle kreativitást tanúsítottak az újszövetségi szerzők. A jánosi szövegben tükröződő hagyomány Raymond E. Brown szerint olyan közösségre vezethető vissza, amely még közel volt Jézus életéhez[76], de amely csak az első század vége felé öltött végleges formát. Közben olyan változások történtek benne, amelyek részben Jézus üzenetének alapvető irányát is befolyásolják – így a tanítványoknak a zsidó és a nem zsidó világhoz fűződő kapcsolatait, amelyek szembenállás és nyitás, az önazonosságot védelmező bezárulás és a missziós terjeszkedés szándéka között ingadoznak. Brown szerint ezt a feszültséget szemlélteti Jézus beszélgetése a samáriai asszonnyal (Jn 4) – erről az epizódról csak a negyedik evangélium tudósít. M. Theobald ezért úgy véli, az elbeszélés végső formáját létrehozó szerkesztőt a közösségében bekövetkezett változások indították arra, hogy „újat mondasson” Jézussal ahhoz képest, amit a szinoptikusok szerint mondott, anélkül azonban, hogy változtatna feltételezett ipsissima verbáinak lényegi mondandóján. A szerkesztőnek tulajdoníthatók tehát azok az „átalakítások”, amelyek merőben új nézőpontból világítanak meg a címzettek számára – akiknek a kulturális környezete szintén megváltozott – alapvető témákat, például „Isten országát”. Szerinte ugyanis a tanítványokat a Paraklétosz emlékezteti arra, amit Jézus mondott, szavait ő „teszi bensővé” (verinnerlicht) a hívőkben, és ő egészíti ki egyfajta új kinyilatkoztatással.[77] Nem olyan „teremtő folyamatot” kell-e látnunk ebben, amelyhez „Isten szavainak prófétai létrehozása”[78] is hozzátartozik? Ez a teremtő újítás magának a teremtő Léleknek köszönhető.

Nyilvánvaló, hogy az átalakulási folyamat következtében a jánosi közösség szembefordul egy saját kebelén belül működő, jelentős zsidó-keresztény csoport „hagyományosan ellenséges magatartásával, amely a különutas samaritánusok ellen irányul”, és az egyetemes Messiás gondolatát állítja előtérbe. Ezzel magyarázható az is, hogy a jánosi hagyomány befogad bizonyosfajta hellenista gondolkodásmódot[79], és ez az oka annak, hogy az egyház a negyedik evangélium több módosítását is minden további nélkül kanonizálta, tehát jóváhagyta. Az első század végétől kezdve a keresztény hit egyetemes igényűvé vált, nem a gnosztikus hajlamú, befelé forduló János-tanítványok kerekedtek felül. A samáriaiak befogadása más zsidó és nem zsidó „szakadárok” Krisztus egyházába történő integrációjának is hatékony jelképévé válhatott.

Látható, hogy e fejlődés során Jézus bizonyos mondásait teljes joggal fogalmazhatták át szabadon. Egyfelől azért, mert ez a szabadság tiszteletben tartotta a Mester egyetemesség-igényét, másfelől azért, mert ezt az apostoli kor utáni egyház is elismerte. A szerző végleges szövegét normatív értékkel felruházó folyamatnak tehát egyedülálló jelentősége van. Már azáltal is, hogy hasonló szerkesztői szabadsággal semmilyen Biblia utáni vagy Biblián kívüli teológiai értelmezésben sem találkozunk. Utóbbiakban másfajta kreativitás érvényesül: az, amelynek szerepe egyebek mellett a változatlan evangéliumi igazság megfogalmazása a kortárs hallgatóság számára érthető nyelveken.

A lényegi traditumhoz való hűség jegyében már az exegéta is, de a rendszeres teológus még inkább ragaszkodik ahhoz, hogy megőrizze „a folytonosságot Jézus életével és az apostoli nemzedékkel”, s mindent megtesz annak érdekében, hogy együtt gondolkodjék „az Újszövetség szerzőivel”. [80] C. Theobald annak felmutatására törekszik, hogy a teremtő folyamatról alkotott elmélete alapján véve megegyezik a Dei Verbum kezdetű konstitúció tanításával, amelyhez hasonlóan ő sem gondolja, hogy a történeti-kritikai írásmagyarázat veszélyeztetné az egyház és szentségei – legalábbis közvetett – krisztusi

alapításának dogmáját.[81] Ha a tanítóhivatal befogadta ezt az exegetikai módszert, nem szükséges kiegészítenie „kánoni exegézissel” azért, hogy elkerülje a pozitívizmus és a „szekularizált” bibliaolvasás csapdáját.[82] A szöveg- és irodalomkritika, valamint a hermeneutika tudományos alkalmazása nem szentségteleníti meg a szent szövegeket. Jóllehet ez a kritikai olvasásmód „még a kánoni szintet megelőzően” vizsgálja a tradíciót, nem kevésbé hordozója a traditum[83] – Alois Grillmeyert idézve – „sensus pneumaticus”-ának[84], spirituális (azaz teológiai jelentőségű) értelmének.

Ami az evangélista által műve létrehozásakor munkába állított kreativitást illeti, a rendszeres teológus számára ez is minta és ösztönzés, mivel nagyrészt az ő feladata, hogy hermeneutikai reflexiókat fűzzön az exegetikai munkához.[85] Ő is illetékes abban, hogy saját kulturális kontextusában új megfogalmazást adjon a bibliai írásokból kiinduló hagyomány tanításainak. Ugyanakkor tudnia kell, hogy kreativitása csupán átvitt értelemben hasonló a szent íróéhoz, hiszen ő nem a szentírási könyvek kanonizációjánál korábbi traditummal dolgozik, hanem olyan írásokkal, amelyeket már felvettek a kánonba, ezért az egyetemes egyházi közösség normái érvényesek rájuk. Szabadsága, amellyel a traditum helyes továbbadása érdekében kontextuálisan helytálló eszköztárat választ, más jellegű, mint az evangélistáé. Hasonló az övéhez, mégis különbözik tőle.

De mit jelent a kreativitás? Valamely egyénnek vagy közösségnek azt a képességét, hogy – egy-egy probléma eredeti megoldását nemritkán véletlenül felfedezve – új fogalmat vagy új tárgyat képzeljen el és hozzon létre. Az újszövetségi szerző és a modern kor teológusa egyaránt ezt teszi. Az utóbbi kreatív tevékenységének tárgya azonban különbözik az előbbiétől, mégpedig abban, hogy az egyiknek egyházi szempontból normatív jelentősége van, míg a másik szerepe az egyházi szabályozás hatálya alá eső üzenet értelmezése, azaz lefordítása egy alkalmas nyelvezetre.

C. Theobald tudatában van ennek a különbségnek, mivel exegéta fivéréhez hasonlóan[86] ő is a Dei Verbum rendelkezéseire támaszkodik. Véleménye szerint ebben a keretben bontakozik ki a kreativitás, amelynek célja, hogy előmozdítsa a keresztény tanítás meggyökereztetését a mindenkori kultúrában. Fundamentális teológusként a konstitúcióval összhangban figyelmet fordít a Szentírás keletkezésére az ősegyház áthagyományozási folyamatában (vö. DV 7 és 8), ezen belül pedig arra is, hogy „a szent írók mit akartak mondani, és szavaik által mit akart kinyilatkoztatni Isten” (DV 12/1). Tudja, hogy a mai teológus nem tekinthet el attól, amit a szent szerző „akart kifejezni”, vagyis az „akkori irodalmi műfajok segítségével” (DV 12/3) megszerkesztett szövegek pontos jelentésétől. Ez nem azt jelenti, hogy enged az „extrinszecista” igénynek, amely a Szentírás tanítását legszívesebben „objektív”, a címzettek „kulturális fluktuációjától” teljességgel független formulákban rögzítené.[87] Akárhogy is, a rendszeres teológus tudatában van annak, hogy nem nélkülözheti a történeti-kritikai szentírás-magyarázat szolgálatát, mivel egyedül ennek segítségével tudhatja meg, hogy mit akartak továbbadni a bibliai szerzők mindabból, amit Jézus ténylegesen „cselekedett és tanított” (DV 19). Ilyen irányú ismereteinek megszerzéséhez nincs szüksége másfajta exegézisre, nevezetesen a Joseph Ratzinger által javasolt „kánonkritikai” módszerre.[88] Továbbra is a kritikai exegézist tekinti a „történetiség védőügyvédjének” – ez teszi lehetővé számára, hogy az evangéliumi üzenet közvetítésén munkálkodva számot vessen mind az eredeti, mind a jelenlegi történeti kontextus jelentőségével.[89] A Vita Jesu tudományos vizsgálata nélkül semmi esélye arra, hogy megbízhatóan tegye jelenvalóvá Jézus egyetemesen mértékadó[90] üzenetét. C. Theobald épp ezért idézi fejtegetésének lezárásaképpen a Dei Verbum 7. pontját az apostolokról és „apostoltanítványokról”, akik a hagyomány teljes egészét a hűség jegyében közvetítették, hogy legvégül a Gaudium et Spes 44. pontjára hivatkozzék, amely arra szólítja fel a teológusokat, hogy ugyanezt a hagyományt „az ige megfelelően

alkalmazott hirdetésével” és ilyen értelemben kreatív módon folytassák.[91]

C. Theobald alapvető teológiájának középpontját azonban az a kijelentés alkotja, hogy a keresztény hithez természetéből fakadóan hozzátartoznak olyan értelmező aktusok, amelyekhez egy, a kreativitásra is hangsúlyt helyező hermeneutika biztosít keretet. Ezt épp a Dei Verbumhoz fűzött magyarázatai szemléltetik.[92]

Örömet igazat adok neki, hiszen Kálvintól kezdve minden egyes szerző, akit az exegézis és a rendszeres teológia viszonyáról szólva idéztem, végső soron a keresztény hit hermeneutikájának kidolgozását tűzi ki célul. A szövegek történeti-kritikai vizsgálata akkor nyer értelmet számukra, ha a hit átfogó értelmezéséhez vezető út első szakaszának bizonyul.

Úgy vélem, ez egyaránt érvényes a *fides qua creditur* [a hit, amellyel hiszünk – a hívő bizalom] és a *fides quae creditur* [a hit, amelyet hiszünk – a hittartalmak] vonatkozásában. Az előbbit az értelmező tevékenység olyan érvekkel segíti, amelyek megalapozzák a hívő bizalmát Isten ígéretei iránt. Jézus példabeszédei is ezt teszik: metaforákkal mondják ki, hogy Isten országa hihető, s hogy beteljesíti majd az emberek várakozásait. Hívő bizakodásra ösztönző üzenet – kétségkívül ez volt a Názáreti örömhírt hirdető hermeneutikája. Ez könnyen igazolható a kritikai exegézis eszközeivel. Röviden szólva a Biblia által megkívánt hit, legyen szó az ószövetségi *emunah*-ról vagy az újszövetségi *πίστις*-ről (pisztiszról), olyan bizalmi aktus, amely az isteni üzenet hitelre méltó értelmezéséből fakad.

C. Theobald hasonlóan érvel, amikor a DV 7-re hivatkozva kijelenti, hogy a keresztény hitnek „relacionális” vagy „interpersionális” szerkezete van, s ez megfelel a kinyilatkoztatás relacionalitásának, személyek közti viszonyt feltételező jellegének. Hiszen olyan Isten ösztönöz arra, hogy higgyünk benne, aki beszél, megmutatkozik, választott népet szólít meg.[93] Aki tehát együtt a szövetség Istene.

Könnyen belátható, hogy ez az önkinyilatkoztatás nem tekinthető „lezárultnak az utolsó apostol halálával”, kivéve azokat az írásbeli tanúsításait, amelyek bekerülhettek a szentírási kánonba. Egyszersmind ellenáll mindenfajta objektivációnak, legyen szó exegetikai ténymegállapításról vagy olyan dogmáról, amely – Karl Rahnerrel szólva – nem „nyitott a jövőre”. Nem, a Biblia Istenének önkinyilatkoztatása megtapasztalható dinamikája szerint *creatio continua*, folyamatos kinyilatkoztatás.

Fejtegetésének ezen a pontján C. Theobald elérkezettnek látja az időt, hogy emlékeztessen P. Ricœur megállapítására a teológiai hermeneutikáról: „kérdés és válasz jelenkori viszonya hasonlóságot mutat azzal, amely a Ósegyházat jellemezte”[94]. Ha így áll a dolog, akkor az is látható, hogy hol van szükség a szövegek kreatív értelmezésére, s tegyük hozzá: a kritikai exegézis hitelesítő munkájára. A keresztény hit ugyanis szüntelenül kérdésekkel szembesül – klasszikus kérdésekkel, de merőben újakkal is, amelyek a mindenkor különböző kulturális szituációktól függenek. Ebből következően a hit hermeneutája szükségét érzi, hogy válaszoljon, és erre nem lesz képes újítás nélkül.

Theobald ugyanakkor arra is rámutat, hogy a keresztény hitnek, amely természetszerűen foglal magába értelmező aktusokat, egyházi jellege is van. Egyértelműen szemlélteti ezt a zsinatok tevékenysége, mely különféle krédókat, hitvallásokat hozott létre. Semmi sem tiltja, hogy a zsinatok – a globális keresztény közösség kulturális és történeti változatosságát szem előtt tartva – a jövőben is alkossanak hitvallásokat (*symbola fidei*). Lehetséges és szükséges is ezért, hogy az egyházi emlékezet a *fides quae creditur*

vonatkozásában is kreatív módon, teremtő emlékezetként nyilvánuljon meg.[95]

A *fides quae creditur*nak azonban olyan hermeneutikai szabályai vannak, amelyeket a Szentírás, az apostoli eredetű egyházi hagyomány, az egyházatyák és az egyetemes zsinatok rögzítettek[96] – amelyek tehát nem szubjektív belátásra bízott, tetszőleges értelmezésmódok. Másfelől viszont a tanítóhivatal által ezen szabályok jegyében alkotott szövegek maguk is interpretációra szorulnak, és értelmezésük ugyanúgy történeti-kritikai exegézis, mint az, amelyet a bibliatudomány alkalmaz.

Végül pedig: az értelmezendő hit természeténél fogva az egyház plurális egységének lenyomatát viseli – ezért hisszük az egyházat „katolikusnak” a szó transzkonfessionális, a felekezeti különbségeket meghaladó értelmében. Nem pusztán liturgikus sokfélesége és különféle inkulturációi (kulturális beágyazódásai) folytán, hanem az úgynevezett „kontextuális teológiáknak” – ezek latin-amerikai, afrikai, indiai, „politikai”, feminista és egyéb változatainak – köszönhetően is. C. Theobald nyilvánvalóan a legkülönbözőbb népek által befogadott hit multikulturális meghatározottságára gondol, amikor ezt írja: „A kérdés az, hogy a kulturális fejlemények és megszakítottságok figyelembevételével lényegileg tartozik-e hozzá a hagyomány kreatív – teremtő – befogadásához és így »Isten Igéjének« jelenkori meghallásához. Ha igen, akkor nincs-e szükségképpen teológiai és lelkipásztori funkciója a kritikának mint a történetiség védőügyvédjének? Ez a minden történeti kontextusban döntő jelentőségű kötetlenség, teológia, lelkipásztorkodás és kritika összetartozása nemcsak az ősegyház hagyományára, hanem a hit jelenlegi helyzetére nézve is érvényes.”[97] Hozzátenném: *mutatis mutandis*.

Theobald alapvető teológiájában, amely egyenlő nyomatékkal hangsúlyozza a Szentírás történeti-kritikai exegézisének szerepét és a hit kreatív hermeneutikájának szükségességét, a történeti és a dogmatikai közelítésmód kölcsönösen kiegészíti egymást: mindkettő a maga sajátos módján felelős a keresztény hitért, annak relacionális és doktrinális – viszonyjellegű és tanbeli – dimenziójában egyaránt.

VI. A bibliai elbeszélések hermeneutikája az olvasó nézőpontjából – André LaCocque és Paul Ricœur

André LaCocque és Paul Ricœur, *A Bibliai gondolkodás (Penser la Bible)* című könyv szerzői a „héber Biblia”[98] kiemelkedő szövegeit kommentálva tudományközi párbeszédet folytatnak a szentírás-magyarozat és a nyelvfilozófia között. Amint a közösen jegyzett előszóban leszögezik, „[a]z exegéta a történeti-kritikai módszer híve, amelyet természetesen helyesbítene a szóba jövő és kettőnk együttműködését lehetővé tevő módszertani megfontolások”.[99] Azt is kijelentik, hogy a legfőbb korrekció a *Wirkungsgeschichte* (hatástörténet) beillesztése a Szentírás tudományos értelmezésébe, olyan „befogadásmódoké” tehát, amelyeket egy adott szöveg különböző közösségek általi olvasása alakít ki. A befogadás itt előnyben részesített módja az áthagyományozott szöveg „önállóságának” elismerése, főként szerzőjétől „független létezését” illetően. Az ezzel számot vető exegéta elutasítja azt a törekvést, amely „a szerző szándékát akarja föltárni és értelmezési szabállyá alakítani”.[100] A szerző tehát szemlátomást háttérbe szorít, ellentétben azzal, amit Kálvin, Spinoza, Simon, Pannenberg és a *Dei Verbum* szabályait elfogadó katolikus exegéták mondtak. Ezért beszél a könyv többször is „feltételezett szerző”-ről, akinek kiléte legtöbbször csak nagy nehézségek árán – vagy egyáltalán nem – állapítható meg teljes bizonyossággal.[101]

A szöveg önállóságának gondolata arra emlékeztet, amit a fajok evolúciójának modern elméletében az önszerveződés fogalma jelöl: „Az írás mindenekelőtt önállóságot,

független létezését ajándékoz a szövegnek, s ezáltal olyan utólagos kibontakozásnak, gazdagodásnak nyit utat, amely magát a szöveg jelentését is érinti.” Az előszó szerzője odáig megy, hogy Pier Cesare Bori – Nagy Szent Gergelytől kölcsönzött – mondását idézi: „Az isteni szavak az olvasókkal együtt nőnek”. [102] Messzire távolodtunk Kálvintól, aki a bibliai írások befogadójának megtiltotta, hogy bármit hozzátegyenek a szöveghez.

Ezek a programadó kijelentések minden jel szerint A. LaCocque-tól származnak, aki egy adott szöveg értelmezésében elsődleges szerepet tulajdonít az olvasóknak. Azt olvassuk ugyanis, hogy „a szöveg jelentése minden alkalommal esemény, mely egy sajátos metszéspontban születik meg egyrészt az adott szöveg és a hozzá tartozó „tartalmi korlátozottság”, másrészt „az olvasó és értelmező közösségek különböző igényei” között, „melyeket a szöveg feltételezett szerzői nem láthattak előre”. Továbbá: „az értelmezés folyamata [...] a minta újrafeltalálását, újraalakítását, újratájolását” jelenti. [103]

Felvethető a kérdés, hogy meddig mehet el ez a folyamat, és milyen „olvasó közösség” van felhatalmazva arra, hogy így kezelje a bibliai traditumot. Hiába keresnénk itt hivatkozást a teológiai s főként a zsinati tanítóhivatalra, amely pontosan körülhatárolt bibliai írásokat kanonizálva és más szövegeket kizárva egyházi felhatalmazással vetett véget mindenfajta „újraalakító” tevékenységnek. Figyelemre méltó, hogy P. Ricœur nem feledkezik meg erről a normakijelölő egyházi folyamatról. [104] Inkább bizonyul történésznek, mint exegéta kollégája, amikor az egyetemes egyház képviselőjének tekintélyére hivatkozik, s a szentírási kánon rögzítését nem bízta olyan „olvasó közösségek” meghatározatlan „sorának” józan belátására, amelyeket saját „különböző igényeik” vezérelnek az értelmezésben. Nem feledhetjük ugyanis például a gnosztikus szakadárak szerepét a recepció folyamatában, vagyis azt, hogy léteznek olyan bibliaértelmezések, amelyeket az eredetéhez hűséges egyház nem fogadhatott el.

Az előszó némely mondatát olvasva korántsem vagyok biztos benne, hogy helytálló az a mód, ahogy LaCocque a legkülönbébb befogadók belátására bízott „befogadásmódokból” kiindulva, ezekre összpontosító módszerekkel kívánja „helyesbíteni” a történeti-kritikai „módszert”. Elfogadom viszont az alábbi állításokat: „Az a szándék, hogy a szöveget immár az írás hordozza, korántsem a pusztá visszatekintést célozza, sőt elsősorban előretekintő jellegű”. Számolnunk kell „[a] szöveg dinamikájával”. [105] Ez Pannenbergre emlékeztet, aki következetesen hangoztatta, hogy minden Írás szándéka, az ószövetségi próféciát is beleértve, egy eljövendő üdvösemény kinyilatkoztatása, sőt elővételezése. De eszünkbe juthat a Teremtés könyve modern olvasóinak tapasztalata is, akik a szövegben végül értelmes válaszokat találnak saját, nagyon is aktuális kérdéseikre. A szentírás-magyarító tehát teljes joggal veszi figyelembe az értelmezésnek ezt a „futurista” dimenzióját.

Felróható-e vajon a „történeti-kritikai módszernek általánosságban” az a „hiba”, hogy „az utolsó szerkesztői állapottal befejezettek tekinti egy írás fejlődését? Mintha egy előről mondanánk halotti beszédet. A beszéd ugyan lehet igaz és tárgyyszerű, de attól még továbbra is elhamarkodottan koraérett.” [106] Tudomásom szerint sem Paul Beauchamp, sem Claus Westermann, sem Pierre Gibert nem esik ebbe a hibába – a könyv egyébként mindegyiküket idézi.

Félő ellenben, hogy a narratív elemzés némely képviselője és maga LaCocque is az ellenkező végletbe esik, amely nem más, mint az olvasó nézőpontjának jogtalan előnyben részesítése a szerzőével szemben. Ez történik például akkor, amikor kijelenti: a szöveg önállósága „a szerzővel való kapcsolatára alkalmazandó, nem pedig az olvasókkal való kapcsolatára. A szöveg végső soron a közösségnek köszönhetően [...] létezik. [...] Más

szóval, ha a szerzővel való kapcsolatát a szöveg háttérének tartjuk, akkor a szöveg olvasóval való kapcsolata a szöveg előtere. Határozottan le kell szögeznünk, hogy az előtér meghaladja a háttérét.”[107] Ezt a szembeállítást mesterségesnek, sőt mesterkéltnek érzem. A szerző és a befogadó között valójában sokkal inkább kognitív jellegű kölcsönösségi viszony, mintsem az egyiket a másikkal alárendelő viszony áll fenn.

Megítélésem szerint az olvasói nézőpont hangsúlyozása a szerzői nézőpont kárára a „narratív elemzés” bizonyos képviselőinél nehezen igazolható mértéket ölt – így például D. Marguerat-nál és Y. Bourquin-nél, akik kijelentik, hogy céljuk kortársaink „felszabadítása ama zsarnokság alól, mely a szöveget szerzőjétől, történetétől, létrejöttének környezetétől teszi függővé”, és amely nem ismeri el önállóságát. Szerintük ez a fajta történeti-kritikai exegézis „a 18. század óta egyeduralkodó volt a Biblia tudományos kutatásában”, és azt az axiómát vallotta magáénak, hogy „egyedül a szövegek keletkezéstörténete teszi hozzáférhetővé szerzői szándékát”. [108] Vajon azok a bibliatudósok, akik közé Kálvin, Spinoza és Simon, a modernek közül pedig Lagrange, Von Rad, Westermann, Zimmerli, Beauchamp és Gibert is sorolható, elsiklottak volna a fölött a tény fölött, hogy a szövegek „történeti szerzője éppúgy hozzáférhetetlen, mint az írás eredeti címzettjeinek önazonossága”? Nem a kortárs narratológia képviselőjének van-e igaza, amikor leszögezi: „Nem kell ismernem János evangélistát ahhoz, hogy olvassam és megértsem evangéliumát”? [109] Tovább olvasva: „A valódi szerző nem elérhető az olvasó számára”. Feltételesen persze rekonstruálhatjuk életrajzát, de „nyomozásunk eredménye [...] bizonyosság híján legtöbbször csalódást okoz”. [110] Marguerat láthatóan megfélemez arról, hogy ma az úgynevezett egzakt tudományok is lemondanak a feltétlen bizonyosságról és objektivitásról, de megállapításaikat ettől még nem tekintik csalóknak.

Hogyan helyesbíthetné tehát a narratológiai elemzés a történeti-kritikai exegézis tévelygéseit? Úgy, hogy elsősorban nem a szerző s nem is az üzenet, hanem az olvasó felé veszi az irányt, és „az elbeszélésnek az olvasóra gyakorolt hatására összpontosít, valamint arra, hogy a szöveg hogyan vonja be őket munkatársként az értelem kibetűzésébe”. Ily módon – olvassuk – a narratív elemzés „nem helyettesíti ugyan a történeti-kritikai kutatást, de felfigyel azokra az értelemeffektusokra, amelyek elkerülik az utóbbi figyelmét”. [111]

De mifélek ezek az „értelemeffektusok”? – vethetjük ellen. Vajon azonosak a szerző által szándékolttal jelentéssel, vagy különböznek tőle? Inkább lélektani vagy akár érzelmi természetűek, vagy megfelelnek valamilyen teológiai tanításnak? S ha nem felelnek meg, akkor vajon nem bármely tetszőleges olvasó szubjektív módon, sőt önkényesen hozzáadott „értelemeffektusairól” van-e szó?

Gondolatmenetemnek ezen a pontján több kérdés is felmerül. A narratív elemzés nem bizonyul-e mindenekelőtt olyan szövegek vizsgálatában illetékesnek, amelyek elbeszélés formáját öltik? Azaz nem csupán történetileg igazolható tényekről számolnak be, hanem – és ez a leggyakoribb eset – elképzelt történetekről is, mint a példabeszédek. És alkalmazható-e ez a módszer az olyan bibliai szakaszok nagy többségére is, amelyek nem történetet beszélnek el, hanem műfajuk a dicsőítés, a szimbolikus költemény, az ima, az apostoli levél, a prófétai vagy kerygmatisz beszéd s főként a teológiai érvelés? Vajon az ilyen dokumentumok esetében nem nélkülözhetetlen-e a klasszikus történeti-kritikai exegézis illetékessége? S vajon e módszertani korlátoknak nem kellene-e valamivel több szerénységre ösztönözniük a radikális narratológusokat – főként azon témák jelentőségét tekintve, amelyek kimondottan a tanítás tartalmát érintik?

Elismerem, hogy a narratív elemzés különösen hasznos, sőt nélkülözhetetlen a példázatok

értelmezésében, amelyeknek maga Jézus a feltételezett szerzője. Amikor ezeket a kortárs befogadói hullámhosszra hangolja úgy, hogy az elbeszélések elemzését kreatív módon összekapcsolja a modern olvasók tényleges kérdéseivel, akkor megkönnyíti számukra a hitük megértéséhez vezető utat. A narratológusoknak is teológusokként és hitoktatókként kell végezniük munkájukat – vagyis „az egyházban”. Ez pedig elsőként a történeti-kritikai exegézis szabályainak a szövegekre való alkalmazását teszi szükségessé. Az elérendő cél szempontjából mi sem kártékonyabb, mint e kétfajta exegézis következetes szembeállítás.

Lássuk mármost, hogyan reagál Paul Ricoeur az André LaCocque által felvetett gondolatokra. Először is viszonylagosítja a bibliai hagyomány exegetikai és rendszeres teológiai elemzésének jelentőségét, rámutatva, hogy „Isten megnevezése” olyan feladat, amely meghalad minden nyelvészeti, sőt teológiai erőfeszítést. A negatív teológia elve jelenik meg itt tapintatosan. Ricoeur ugyanis a Szentírás korpuszán belül olyan szövegeket különít el, amelyek a többitől eltérően elég világosak és hangsúlyosak ahhoz, hogy kiérdemeljék az „alapvető” minősítést. Azokat, amelyek közülük az Ószövetséghez tartoznak, mind a zsidó, mind a keresztény kánon befogadta. Ez a jól ismert történeti folyamat arra mutat rá, hogy e dokumentumok szerzői „tanítanak”, s hogy a mindenkor olvasók „tanulnak” belőlük – pontosan ugyanezt a tényt rögzíti a tudományos exegézis. Az „alapvető szövegek” kanonizációja része az egyház fokozatos létrejöttének. A kánon „kiválasztással” jött létre. Amint Ricoeur kifejti: „a kánon berekesztése egyaránt oka és okozata az alapító szövegek és alapított közösségek egymást választó vonzalmának. Ebbe a körbe kell a hermeneuta filozófusnak belépnie, ha meg akar érteni valami olyasmit, mint a bibliai gondolkodás”. Ezáltal pedig részesedik „abban a megegyezésben, mely által egy történelmi közösség önmagát megalapozottként és, mondhatnók, bennefoglaltként ismeri föl [...] a szövegeknek e sajtóságos korpuszában”. [112]

S hogy mi ez a közösség? A nagy „trinitárius és krisztológiai zsinatok” közössége, amely elsődlegesen az Újszövetségen alapszik. [113] Ezt hangsúlyozva Ricoeur elegánsan kikerüli az állítólag megismerhetetlen szent szerző nézőpontjának ütköztetését a modern olvasó individuumával, akit saját „igényei” fűtenek, és aki a számára megfelelő „értelemeffektust” keresi a szövegben. A filozófus láthatóan inkább képes „egyházban” gondolkodni, mint némely narratológus elemző.

Nem felejt el ugyanakkor, hogy tudományága a nyelvfilozófia és legfőképpen a – történeti vagy szimbolikus, fiktív, tanító vagy pedagógiai – elbeszélés filozófiája. A narratív elemzők joggal hivatkoznak rá, amennyiben elbeszélők és megszólítottak kommunikációján, valamint az olvasók spirituális, egzisztenciális és személyes „értelemkeresésén” gondolkodik. Mindazonáltal figyelemre méltó, hogy abban a fejezetben, amelyet LaCocque-kal párbeszédet folytatva a Teremtés könyve „elbeszéléseinek” szentel, kizárólag a történeti-kritikai iskola exegétáitól – Pierre Gibert-től [114], Claus Westermann-től [115] és Paul Beauchamp-tól [116] – idéz; túlnyomórészt az első kettőtől.

Ricoeur természetesen minden egyes, teológiai kérdéseket is érintő művében kiemelt helyet biztosít azoknak az „alapító elbeszéléseknek”, amelyek a Názáreti Jézustól – a par excellence Szerzőtől – származnak. E tekintetben Pannenberg, M. és C. Theobald és mindazon rendszeres teológusok társa, akik az „alulról építkező krisztológia” jelentőségét hangsúlyozzák. Márpedig ez utóbbi nem mondhat le a történeti Jézus lehető leghatékonyabb kritikai megközelítéséről.

VII. A narratív elemzés mint a rendszeres, a lelkipásztori és a spirituális teológia lehetséges eszköze

Befejezésképpen arra a kérdésre keresek választ, hogy mennyiben lehet szükséges, sőt hasznos a Biblia narratológiai olvasása azok számára, akik napjainkban egyidejűleg törekednek a teológia rendszeres, lelkipásztori és spirituális dimenziójának művelésére. Ezt a kérdést szándékosan vetem fel a maga összetettségében. Amikor 30 éven át dogmatikát tanítottam a Würzburgi Egyetemen, olyan exegeták, főként újszövetség-kutatók gyakoroltak rám hatást, mint Rudolf Schnackenburg, Joachim Gnilka, Hans Josef Klauck, de valamivel csekélyebb mértékben ószövetség-tudósok is, köztük Josef Schreiner, Norbert Lohfink és Erich Zenger. Mindannyian a történeti-kritikai exegézis irányzatát követték, oly módon azonban, hogy következtetéseik mindig lelkipásztori és spirituális jelentőségükben mutatkoznak meg. Sikerrel egyesítik, legalábbis közvetve, a történeti racionalitást a hívő lelkiességével.

A narratológiai elemzés néhány összegző ismertetését olvasva az elméleti háttér nyelvészeti, filozófiai és pszichológiai megalapozottsága tett rám mély benyomást. A módszert röviden bemutató André Wéninnél a következőt olvastam: „a narratív elemzés igen egyszerű megállapításból indul ki: egy történetet számos módon beszélhetünk el, s a kibontakozó jelentés csakúgy, mint a hatás, melyet a hallgatóban vagy az olvasóban kivált, az elbeszélés konkrét módjától függ”.^[117] Az elbeszélés formáját kialakító szerző, aki vagy ismert az olvasó előtt, vagy névtelen, kiválaszt és felhasznál bizonyos számú alkotóelemet, például képeket vagy stílusalakzatokat. Ezek nem közvetítenek szükségképpen „rögzített” jelentést, hanem többféle megértési és értelmezési lehetőség felidézésére szolgálnak. Az olvasó, aki belép a szerző megnyitotta játéktérbe, maga is választás előtt áll. Az elbeszélő kifejezésmódja arra szólítja az elbeszélés címzettjét, hogy „engedje magát bevonni a játékba”, működjék együtt az elbeszélés értelmének „kibetűzésében”, és kezdeményezzen választ az elmondottak által felvetett kérdésekre.^[118]

Az olvasói érdeklődés középpontjában tehát az elbeszélt történet „hogyanja” áll. Sőt a történet időbeli lefolyása, a színre vitt cselekmény szerkezete, a cselekményben részt vevő szereplők ábrázolása, különféle fontosnak ítélt részletek megjelenítése^[119], a valóságos vagy képzeletbeli történet elbeszélésének módja fontosabbnak tűnik, mint a gondolati tartalom vagy az üzenet, amelyet a történet hordoz. Azaz mindenekelett az elbeszélés formája közvetít „értelemeffektust” a hallgató vagy az olvasó felé, akinek válasza vagy egyetértő, vagy elutasító. Ez az oka annak, hogy a módszert vázolja Wénin nem tesz említést arról, hogy milyen teológiai funkciója van a legtöbb bibliai, jelen esetben ószövetségi elbeszélésnek, amely például a teremtést, Káin drámáját, az özönvizet vagy Ábrahám vándorlását viszi színre.

Tudományos munkámban, az egyetemen az idők során – Pannenberg hatására – egyre inkább Jézus Isten országának közeli eljövételét hirdető példabeszédei kerültek érdeklődésem homlokterébe. S csakugyan, ezekben az elbeszélésekben minden kifejezőeszköz, szereplő, cselekmény, szándékosan nyitva hagyott kérdés egyedüli célja az, hogy tanítást közöljön az ember üdvösségéért elérkező Isten magatartásáról. Céljuk tehát az ebbe az Istenbe vetett hit és bizalom felébresztése.

Ami exegeta kollégáimat illeti, ők történeti kutatásaiknál jóval messzebbre mentek – a Beauchamp számára oly kedves „biblikus teológia” kidolgozására vállalkoztak. Írásmagyarázatuk ekként megkettőződött, valódi hermeneutikai vizsgálódással egészült ki. E kitekintéssel közvetve akartak kiváltani az olvasóból egy meghatározott „értelemeffektust”: a Biblia Istenébe vetett hitet. Biblikus teológiájuk egyúttal a két Szövetség érvelő és doxológiai – tehát nem narratív – irodalmának egészére is kiterjedt.

A narratológusoknak igazuk van, amikor megállapítják, hogy a bibliai szövegek csak kevés információval szolgálnak az elbeszélők, köztük az eredeti szerző, a Názáreti életrajzáról és lélektani adottságairól. Nyilvánvalóan azért, mert sokkal inkább üzenetük tartalma, mint személyes önazonosságuk érdekli őket. Nos, az újszövetségi szerzők üzenetének célja láthatóan az Isten és Krisztus hitelreméltóságába vetett hit felkeltése volt. Az exegétának nem kellett több ahhoz, hogy ő is erre a célkitűzésre helyezze a hangsúlyt, és biblikus teológiai keretben tárgyalja az újszövetségi szövegeket. A páli szövegegyüttes – ahol pedig az önéletrajzi részletek ritkábbak, mint a szinoptikusoknál – jól példázza, hogy helyesen döntöttek.

Mármint ha beláttuk, hogy az „értelemeffektus”, amelyre a kutatás elsődlegesen irányul, nem egyéb, mint a hit fejlődése, akkor azt is pontosabban érzékeljük, hogy miért kell a történeti-kritikai exegézisnek és a narratív elemzésnek a kölcsönös kiegészítés jegyében értelmezniük egymást, és szorosán együttműködve munkálkodniuk. A narratológus Jean-Louis Ska véleménye szerint „a két módszer közti választás korántsem szükségszerű. A narratív elemzés egyik atyja, Hermann Gunkel anélkül művelte az exegézis mindkét fajtáját, hogy munkájában e kétféle módszer valaha is összeütközésbe került volna. A lényeg az, hogy jobban értsük a bibliai elbeszéléseket. A formájukra és a jelentésükre irányuló kérdések inkább narratív elemzéssel közelíthetők meg, míg a megalkotásuk okait firtató kérdések megválaszolásában illetékesebb a történeti-kritikai exegézis.” A két módszer közti „dialogus” csakis gyümölcsöző lehet.[120]

Hozzátehetjük, hogy ez nemcsak a módszerek, hanem az olvasók és a szerzők közti kapcsolat vonatkozásában is érvényes. Marguerat és Bourquin is elismeri, hogy e régi szövegek mai olvasója a szerzővel való „kommunikáció folyamatának” részesévé válik, és így ösztönzést kap arra, hogy együttműködjenek a szerző által közölni kívánt „értelem kibetűzésében”. [121] Következésképp az elbeszélés címzettjének tudatában létrejövő értelemeffektus a szövegnek feltett kérdések és a szöveg írója által javasolt válaszok közti beszélgetés eredményének tekinthető. Századokon átívelő „dialogikus” kapcsolattal van tehát dolgunk. Azt is valószínűnek tartom, hogy a narratív elemzés segítségemre lehet a bibliai szövegek spirituális olvasásában, pontosabban e szövegek hívő elsajátításában. Lehetővé teszi az elbeszélésre adott, merőben kognitív és érzelmi reakció meghaladását és – a teologikus hit készségével – annak észlelését, amit a hagyomány „Isten igéjének” nevez. Ha a narratológiai módszert nem csupán intellektualista vagy esztétizáló módon alkalmazzuk, akkor a személyes, egzisztenciális olvasás eszközévé válhat.

Minthogy az elbeszéléseknek ez a „relacionális”, viszonyjellegű megközelítése mindig ki van téve a szubjektivista és önkényes értelmezés veszélyének, a narratív elemzés hosszabb távon nem nélkülözheti a történeti-kritikai exegézis ellenőrző funkcióját, teológiánk egyedüli „alapkutatásának” eredményeit.

[1] Lásd A. Ganoczy, S. Scheld, Die Hermeneutik Calvins. Geistesgeschichtliche Voraussetzungen und Grundzüge, Wiesbaden, Steiner, 1983 (=HC).

[2] Vö. HC, 127 és 132.

[3] Opera Calvini (=OC) 9, 787–899; a dokumentumok elemzését I. A. Ganoczy, Le jeune Calvin, genèse et évolution de sa vocation réformatrice, Wiesbaden, Steiner, 1966, 88–92.

[4] Vö. HC, 105, 110; OC 10b, 403.

[5] A. Ganoczy, Calvin als paulinischer Theologe. Ein Forschungsansatz zur Hermeneutik Calvins = W. H. Neuser (szerk.), Calvinus theologus, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1976, 36–69.

[6] Vö. HC, 107.

[7] A. Ganoczy, K. Müller, Calvins handschriftliche Annotationes zu Chrysostomus. Ein Beitrag zur Hermeneutik Calvins, Wiesbaden, Steiner, 1981.

[8] A. Ganoczy, La bibliothèque de l'Académie de Calvin, Genève, Droz, 1969, 42.

[9] OC 9, 833.

[10] OC 9, 835.

[11] IRC I, 7.4.

[12] IRC IV, 9.13, szerk. Benoit, IV, 182. Latin szövege: Opera selecta V, 161.

[13] R. Kaczynski, Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus, Freiburg, Herder, 1979, 148.

[14] Vö. A. LaCocque, P. Ricœur, Penser la Bible, Paris, Seuil, 1998, 10. [Magyarul: Bibliai gondolkodás, ford. Enyedi Jenő, Budapest, Európa, 2003, 11.]

[15] Vö T.H.L. Parker, Calvin's New Testament Commentaries, London, SCM Press, 1971, 27.

[16] B. Spinoza, Traité théologico-politique, 14. fejezet, szerk. Ch. Appuhn (GF, 50), Paris, Flammarion, 1965, 146. [Magyarul: Teológiai-politikai tanulmány, ford. Szemere Samu, átdolg. Boros Gábor és Szalai Judit, Budapest, Osiris, 2002, 285.]

[17] Uo., 153. (A magyar fordítás itt jelentősen eltér az idézett francia kiadás szövegétől. – Ford.)

[18] Uo., 138 [181]: „Az írásmagyarázat módszere nem különbözik a természetmagyarázat módszerétől.”

[19] Uo., 137 [180].

[20] Uo., 140–142 [183–185].

[21] Uo., 142 [185].

[22] Uo.

[23] Uo., 143 [186].

[24] Uo., 143 és 145 [vö. 187 és 188].

[25] Uo., 144 [188].

[26] Uo., 243 [282], l. még 244 [284], ahol Spinoza hozzáteszi: „és Krisztus benne lakozik”.

[27] Uo., 153 [197]: „...ez a módszer nem követel más világosságot a természetes világosságon kívül”.

[28] Vö. G. Brykman, La judéité de Spinoza, Paris, Vrin, 1973, 117–130.

[29] Spinoza, i. m., 145 [vö. 189].

[30] Uo., 146 [189]

[31] Uo., XI. fej., 206–207 [253].

[32] Vö. P. Gibert, L'invention critique de la Bible, Paris, Gallimard, 2010, 150–151 és 159–163.

[33] Spinoza, i. m., 22 [vö. 71–72].

[34] Uo., 138 [181].

- [35] R. Simon, *Histoire critique du Vieux testament*, szerk. P. Gibert, Paris, Bayard, 2008 (= HC), 75.
- [36] HC, 76: „írnokok”, „közírók”; HC, 876: „Írnoknak és prófétának lenni nem ellentétes dolgok.” (...) „Isten Lelke által vezérelt írók”. HC, 78–79: „ezen emlékiratok, melyeket a (...) levéltárak őriztek meg”.
- [37] Gibert, *L'invention critique de la Bible*, i. m., 181.
- [38] HC, 76; vö. Gibert, i. m., 178.
- [39] K. Rahner, *Zum Begriff der Unfehlbarkeit in der katholischen Theologie = Uő* (szerk.), *Zum Problem der Unfehlbarkeit (Quaestiones disputatae, 54)*, Freiburg–Basel–Wien, Herder, 21971, 9–26, itt: 10.
- [40] HC, 167; Gibert, *L'invention critique de la Bible*, i. m., 194.
- [41] Vö HC, 83; Gibert, i. m., 182.
- [42] Vö. *Unitatis reintegratio* 11.
- [43] Vö. Gibert, *L'invention critique de la Bible*, i. m., 191.
- [44] HC, 327.
- [45] HC, 661.
- [46] HC, 233; a teljes szakaszt l. Gibert, *L'invention critique de la Bible*, 223.
- [47] Idézi Gibert, i. m., 255, vö. 253, 256, 258, 267–268.
- [48] A Jeruzsálemi Biblia fordításában: „ismered a szent Irodalmat. Egyenesen arra való, hogy megadja neked a bölcsességet, amely az üdvösségre vezet”.
- [49] AELF, az Association Épiscopale Liturgique pour les Pays Francophones – a francia nyelvű országok püspöki liturgikus tanácsa – bibliafordítása liturgikus célokra: *Nouvelle traduction liturgique de la Bible*, Paris, 1980. (– Ford.)
- [50] Ld. W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin, Töpelmann, 1963, 329.
- [51] HC, 853; vö. Gibert, *L'invention critique de la Bible*, i. m., 256.
- [52] Vö. HC, 877.
- [53] W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973 (= WiTh).
- [54] W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck-Ruprecht, 1988 (= SyTh), I, 44–45 [magyarul: *Rendszeres teológia I.*, ford. Görföl Tibor, Budapest, Osiris, 2005, 36].
- [55] Uo., 380.
- [56] Uo., 25 [22].
- [57] K. Barth, *Kirchliche Dogmatik, I/1*, Zürich, EVZ-Verlag, 1932, 122 és 123.
- [58] K. Rahner, *Zum Begriff der Unfehlbarkeit in der katholischen Theologie*, i. m., 10.
- [59] SyTh I, 59 [56].
- [60] Uo., 66 [52].
- [61] „Arra kell gondot fordítani [a katolikus egyházban], hogy elfogadjuk, amit mindenütt, mindig és mindenki hisz.” *Commonitorium pro catholica fidei antiquitate et universitate*, 2,5; vö. SyTh I, 21 [19].
- [62] Vö. Spinoza, *Traité théologico-politique*, i. m., 14. fejezet, 243 [282].

[63] SyTh I, 11 [11]; vö. 14.

[64] Lásd uo., 11–16 [11–15].

[65] Ld. W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie, Gütersloh, Mohr, 1976. A francia fordítás címe, *Esquisse d'une christologie* (Paris, Cerf, 1999) megítélésem szerint nem érzékelteti kellőképpen a szerző ama szándékát, hogy a krisztológia alapjellemzőiről beszéljen.

[66] SyTh I, 251 [193].

[67] Ez a fogalom nem arra vonatkozik, amit történelmi tényként ismerünk, hanem arra, ami történelmet alkot, okoz, teremt, hív létre, tesz lehetővé.

[68] Pannenberg, Grundzüge der Christologie, i. m., 95.

[69] Uo., 5.

[70] Uo., 96.

[71] SyTh I, 40–41 [33].

[72] Uo., 41–45 [35–36].

[73] Lásd M. Theobald, *Exegese als theologische Basiswissenschaft. Erwägungen zum interdisziplinären Selbstverständnis neutestamentlicher Exegese* = *Jahrbuch für Biblische Theologie*, 25, 2010, 105–139.

[74] C. Theobald, *Tradition als kreativer Prozess. Eine fundamentaltheologische Herausforderung* = W. Eisele et al. (szerk.), *Aneignung durch Transformation. Beiträge zur Analyse von Überlieferungsprozessen im frühen Christentum. Festschrift für M. Theobald* (Herders Biblische Studien, 74), Freiburg im Breisgau, Herder, 2013, 483–508 (508).

[75] Uo.

[76] Uo.

[77] Vö. M. Theobald, *Herrenworte im Johannesevangelium* (Herders Biblische Studien, 34), Freiburg, Herder, 2001, 607–616.

[78] Theobald, *Tradition als kreativer Prozess*, i. m., 495.

[79] Vö. Y.-M. Blanchard, *Les écrits johanniques. Une communauté témoigne de sa foi* = *Cahiers Évangile* 138, 2006.

[80] Theobald, *Tradition als kreativer Prozess*, i. m., 484.

[81] Vö. uo., 487.

[82] Vö. uo., 488–490, ahol a Theobald fivérek állást foglalnak XVI. Benedek *Verbum Domini* kezdetű tanító megnyilatkozásával kapcsolatban.

[83] Theobald, *Exegese als theologische Basiswissenschaft*, i. m., 125–128.

[84] A. Grillmeier, *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Vatikanische Konzil*, t. II, Freiburg – Basel – Wien, Herder, 1967, 552.

[85] Theobald, *Exegese als theologische Basiswissenschaft*, i. m., 137–138.

[86] Lásd Theobald, *Tradition als kreativer Prozess*, 485–493: „Überlieferung und kirchliche Lernprozesse: Tradition in den Spuren des Vaticanum II.”

[87] Uo., 487.

- [88] Uo., 489.
- [89] Uo., 490.
- [90] Vö. uo., 491.
- [91] Vö. uo., 492.
- [92] Lásd pl. C. Theobald, „Dans les traces” de la constitution „Dei Verbum” du concile Vatican II (Cogitatio Fidei, 270), Paris, Cerf, 2009.
- [93] Theobald, Tradition als kreativer Prozess, 503–504.
- [94] Uo., 494. Vö. P. Ricœur, Antwort an Josef Blank = D. Tracy (szerk.), Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Dimensionen, Zürich–Gütersloh, Benziger Verlag–Gütersloher Verlagshaus, 1986, 56.
- [95] Theobald, Tradition als kreativer Prozess, 484.
- [96] Uo., 506.
- [97] Uo., 490.
- [98] A. LaCocque, P. Ricœur, Penser la Bible (= Penser) [Bibliai gondolkodás = BG], lásd 14. láb., 5 [5].
- [99] Uo. (A magyar fordításban használt „történetkritikai” jelzőt „történeti-kritikai”-ra módosítottuk. – Ford.)
- [100] Uo., 7 [7].
- [101] Ugyanígy vélekedik egyébként D. Marguerat és Y. Bourquin, Pour lire les récits bibliques, Paris–Genève, Cerf–Labor et Fides, 2009 (= Marguerat), 16: „A történeti szerző éppúgy hozzáférhetetlen, mint az írás eredeti címzettjeinek önazonossága.”
- [102] Penser, 7 [BG, 7].
- [103] Uo. [8].
- [104] Vö. uo., 13–15 [15–17].
- [105] Uo., 9 [10].
- [106] Uo., 8 [9].
- [107] Uo., 10 [11].
- [108] Marguerat, 16.
- [109] Uo., 109.
- [110] Uo., 20.
- [111] Uo., 19.
- [112] Penser, 14 [16–17].
- [113] Vö. uo., 15 [18].
- [114] Penser, 60 [74], 63 [76], 78–79 [95], 84–86 [96–100].
- [115] Uo., 61 [74], 64 [78], 68 [83], 70–74 [85–89], 80 [92], 91 [97].
- [116] 67 [82], 71 [86], 75 [91].

[117] A. Wénin, Brève présentation de l'analyse narrative,
http://www.segec.be/Documents/Fesec/Secteurs/religion/Outil-Breve-pres_anal-narrative.pdf, 1.

[118] Vö. uo.

[119] Vö. uo., 2–3.

[120] J.-L. Ska, Nos pères nous ont raconté. Introduction à l'analyse des récits de l'Ancien Testament = Cahiers Évangile 155 (2011), 4–5.

[121] Marguerat, 15.