

## A DIALEKTIKA THEOLOGIA ÉS AZ EXEGÉZIS.

1. Minden theologiai irányzat meghatározza az egyes theologiai diszciplináknak a karakterét, így az exegézis tudományáét is. Az elmúlt évtizedek theologiai gondolkozását a *liberális-, történeti- és élmény-theologia* határozta meg.

A liberális történeti theologia azt a gondolatot hirdette, hogy a keresztyénség történelmi forrásokból érthető meg s hogy az egy sajátos fejlődésnek az eredménye. Ennek az iskolának a képviselői minden hitigazságnak a forrását a történelemben keresik. Az élménytheológiának a vallásos élmény a kiindulási pontja. Az a felfogás dominál itt, hogy a vallás élet, még pedig élményekben megnyilatkozó élet. A vallásos élmény alapján szólnak ennek az iskolának képviselői Istenről s azt tartják, hogy az élménynek is az emberi szellem a forrása. Így tehát Isten is a lelki életnek ténye, tartalma, amit bizonyos úton igénybe vehet az ember.<sup>1</sup>

Ugy a történeti-, mint az élmény-theológiában közös a gondolat, hogy a *vallással, mint emberi szellemnek egy tényével* foglalkoznak. Emberi életkérdések állanak tehát itt előtérben. E theologia így antropocentrikus theologia. Végso közelveztetéseiben a liberális-, történeti- és élmény-theologia azt a gondolatot hirdeti, hogy a keresztyénség forrása az emberben van. Ha még tovább is szemlélődünk e theologiai gondolkodás felől, akkor mögötte egy *monisztikus* világszemléletre találunk, amely szerint egyetlen valóság ez a mi látható emberi világunk, amelynek legfőbb helyére állítja Istent magát is. Sőt az emberi szellem értékei alapján próbálja megérteni őt, mint az igaz, jó és szép értékeinek teljességét egy személyiség képében.

A liberális theologia eme gondolatai alapvető módon határozzák meg az exegézis karakterét is. Különösebb befolyást mégis az összehasonlító vallástörténeti iskola szempontjai gyakoroltak rá. E kutatásoknak pedig az a legfőbb jellemzője, hogy semmi sem különbözteti meg azt más tudományok módszereitől és karakterétől. „Az exegéta épen úgy a történelmi tárgyilagosságával boncolgatta a Bibliát, akárcsak a filológus a klasszikus irodalom termékeit: csupán egy Előzsiából kiindult vallásos mozgalom dokumentumának vette és keletkezési korából az egykorú s a megelőző vallási képzetek viszonyából a zsidóságot és az őskeresztyénséget körülvevő babiloni, illetve hellenisztikus kulturából, röviden: a történeti

adottságból magyarázza.<sup>2</sup> De meghatározta az exegézis karakterét az élmény-theologia is. Hogyha ennek képviselői azt tartották, hogy a keresztyénség elsősorban élet, az exegézisnek is az volt a feladata, hogy ezt az életet igyekezett leírni, nagy vallásos személyiségek élményeit igyekezett kutatni. Ebben a meggyőződésben voltak ugyanis, hogy a Biblia nem egyéb, mint ezeknek az élményeknek kifejeződése. Ezzel a historico-grammaticai kutatást kiegészítette a pszichológiai,<sup>8</sup> melynek alapján a bibliai vallásos személyiségek vallásos élményeit igyekeztek leírni. Így is, úgy is az exegézisnek alapvető felfogásává lett az a gondolat, hogy a keresztyénség az emberi szellemből származik azzal a mögötte levő világszemlélettel, hogy tulajdonképpen nincs is más világunk, mint a mi emberi világunk s hogy tulajdonképpen ebből bontakozik ki az isteni élet is.

2. Nagy fordulatot jelentett a theologiai gondolkodásban a dialektika theologia irányzata, mert a liberális theológiában emberi életkérdések állottak előtérben, itt az *emberfeletti*, a transcedens világ felőli kérdések a dominálók. Ha az élmény theologia számára a valóság az idői, tapasztalati világ, a tények világa, ennek számára a nem tapasztalható abszolút szellemiség világa az. *Barth* Károly gondolata szerint nem az emberi lét, hanem annak túlvilága, *Isten existenciája a kérdések kérdése*.<sup>4</sup>

Amde Istennek ez a transcedens világa egy titokzatos birodalom, amelynek sajátos külön élete van s amelyet az emberi lélek sohasem képes átfogni. Rejtély marad számunkra, mert egyenesen ellentétes a mi látható világunk életével. De az abszolút szellemiség e világa azért is átfoghatalan, mert tárgy sohasem is lehet számunkra, ellenkezőleg minden gondolkozásunknak és cselekvésünknek meghatározója.

Isten azonban az ő titokzatos világát kijelentette számunkra s éppen a *kijelentés*, mint minden emberi akciótól független akció áll a dialektika theologia érdeklődésének a központjában. De mégsem kezvellenül a kijelentés aktusával magával, hanem a róla szóló *Igével* foglalkozik. „Az első dolog, amit az Igében látnunk kell, az, hogy Isten létére és az ebből következő valóságára *csak* az Igében nyerünk feleletet“, — írja *Tavaszy Sándor*. A theologial tudomány tehát Istennek az ő Igéjén áthangzó kijelentése. Azt jelenti ez a gondolat, hogy az Isten kijelentése nem szüntelenül megisméllődő, hanem az örökkévalóság egy időtartamára koncentrálódott, a Jézus Krisztus személyében ragadható meg. Ha az élmény-theologia tanítása szerint Isten és ember közvetlenül érintkezhetnek egymással, itt alapvető jelentése van a közvetítésnek. Épen ezért a theológiában központi szerepe van az Igének. A hit is az élő és meglevenítő Igéhez való viszonyulás.

Az Igének minden szava pedig Krisztussal van vonatkozásban. Luther szerint is az Írás sok sok szava egyetlen „szóra“, a testet öltött Igére, a Krisztusra utal. Krisztus a kulcs az Írás megértésére,<sup>5</sup> ezért a dialektika theológiát *khristo-centrikus* theológiának is nevezhetjük, abból a gondolatból indulva ki, hogy egyedül csak Krisztus

útján ismerhetjük meg Istent.<sup>6</sup> Jézus, Filep e kérésére: „Uram, mutasd meg nekünk az Atyát és elég nekünk!” így felel: „Aki engem látott, látta az Atyát; mimódon mondod azért Te, mutasd meg nekünk az Atyát?” (Ján. ev. 14:8–9). Pál apostol pedig a Róm. lev.-ben ezeket írja: „Mert ami a törvénynek lehetetlen vala, mivelhogy erőtelen vala a test miatt, az Isten az ő Fiát elbocsátván a bűn testének hasonlatosságában és a bűnért kárhozta a bűnt a testben“. Barth Károly textus-magyarázata szerint Isten azért küldötte el az ő Fiát, hogy hirdesse az új embert, akiben Isten felismeri a maga hasonlatosságát s akiben mint egy ősképből önmagát szemléli.<sup>7</sup> Ha Tavaszy Sándor szerint: „*A theologia tárgya Istennek önmagáról szóló kijelentése úgy, amint az Istennek, az ő tulajdon Igéjében és Igéjén át hangzik*“,<sup>8</sup> akkor itt is az Igének Krisztus nyújt értelmet.

3. Isten megismerése mellett saját maga megismerésére vágyik az ember és az ember világa nem kevésbé titokzatos birodalom. Önmagát keresi az ember az élet egymást-követő tetteiben, a szellem különböző alkotásaiban. Az élmény-theologia lényegében azt a gondolatot hirdeli, hogy az ember saját Én-jének a kitermelése alapján önmaga forrásaiban találhatja meg magát.

A dialektika-theológiának két árnyalatát különböztetik meg. Ha Barth Károly különös mértékben hangsúlyozza, hogy a theologia Istenről szóló tudomány az ő Igéje alapján, a dialektika-theologia újszövetséges, Bullmann az emberi existenciát állítja előtérbe s tanítja, hogy a theologia a kijelentés által megragadott emberről szóló tudomány.<sup>9</sup> S e tekintetben azt a gondolatot is hirdeti, hogy önmaga igazi mivoltát, sajátképeniségét csak a kijelentésben ragadhatja meg, de önmaga forrásaiból nem. A kijelentés rejti tehát magában az ember igazi Én-jét is, amelyben egy istengyermeki arculat lebeg felettünk, mint létünk igazi értelme, ami hatalomra akar jutni egész mivoltunk felett, amit azonban önmagunkból nem termelhetünk ki, hanem csak a kijelentést hordozó Ige útján, a Krisztus ábrázatán ragadhatunk meg. Barth Károly a Róm. lev. magyarázatában azt is említi, hogy Krisztus küldetésének az is célja, hogy benne felismerjük új emberünket, igazi mivoltunkat, akiben a Teremtő és teremtmény nem kettő, hanem egy.<sup>10</sup>

A dialektika-theológiát krisztocentrikus theológiának neveztük s kiemeltük azt a gondolatát, hogy egyedül csak Krisztus útján ismerhetjük meg Istent. E gondolatfűzések folyamán nyilvánvaló e theológiának ama másik jelentősége is, hogy egyedül csak Krisztusban ismerhetjük fel a mi rejtett mivoltunkat is. A két megismerés pedig nem választható el egymástól, szorosan egybeartozik, úgy szólván egybeesik, mert amikor a Krisztus ábrázatán felismerjük Isten életének a titkát, ugyanakkor a saját létünk rejtélyére is ráésméltunk. Így igazolódik előttünk a theológiának egy másik meghatározása, a Bullmanné: „A theologia az Isten által meghatározott ember existenciájának fogalmi ábrázolása.“<sup>11</sup>

4. Még élesebb világosság hull a dialektika-theológiára, ha

a mögötte levő világszemléletre figyeltünk s e szemlélődésben jobban megvilágosodik a liberális theológiával való ellentéte is. Ha t. i. a liberális theologia mögött levő világszemléletet alapjában monisztikusnak mondtuk, a dialektika theológiáé *dualisztikus*. Barth szerint „az, amivel nekünk dolgunk van, két síkban helyezhető el. Az egyik az emberinek síkja, ebbe tartozik mindaz, amit a minden alatt érteni szoktunk. A világ, a természet, a történelem, az ember a maga immanens oldalával... Ide tartozik nemcsak a racionalista tudós, a liberális, szkeptikus, hitetlen vagy romantikus theologus, hanem a legtisztább idealista, moralista, misztikus, theozófos, vagy antropozófos. Valamennyinek összefoglalója, hogy csak azt veszi bizonyosságnak, ami az érzékek alá esik, ami az emberi természettel megegyezik, amit az emberi természet jóváhagy, ami alapján az ő legbelső lényüket jóváhagyja; ami más szóval nem más, mint különböző variációkban az ő Én-jüknek a figurája.

Ezt a vízintes síkot azonban haránt metszi egy másik sík! *Das ganz Andere!* Ez az, amit lényegében erről a síkról mondani tudunk. Dolgunk van vele, kikerülni nem tudjuk, ez biztosítja realitását. Semmiképpen sem egyeztethető össze a másikkal. Nem fektethető takaróként föléje vagy tartó polc gyanánt alája. Mindig átszakítja, keresztezi, megítéli az emberit. Nem alkszik meg vele, nem igazolja magát előtte, csak a csoda küszöbén jelentkezhetik. Ez teszi félelmissé, megfoghatatlanná, s mégis feltétlen bizonyossá...

Most már ez a *Das ganz Andere*, mi főképp, *mint az Isten szava* lép fel velünk szemben. A *Das ganz Andere*-nek vannak más figurális megnyilvánulásai is, amelyek között legfontosabb a központi szerepet vivő, a Krisztus. Az Ige testté lön! Ez Krisztus, akiben egyszersmind az első síknak a másik által való átszakítása a legélesebben történt meg. Mégpedig nemcsak a földrejövetelkor! Történik ez folyton azóta is. Közelebről nála is *a Kereszt és Feltámadás* alkotja a felülről lezuhanó síknak legföldrebbi jelentkezését az emberinek a síkján.“<sup>12</sup>

5. A dialektika theologia még mélyebb megértésére jutunk, ha arra figyeltünk, hogy nem tanokat, theologiai tételeket szolgáltat, hanem az élet mozgalmasságában tekinti az Istent és az embert egyaránt. „Jelentősége abban van, hogy bepillantást nyújtott az existencia dialektikájára, a lét történetiségére“, — mondja *Bultmann*.<sup>13</sup> E gondolatra tekintettel a dialektika theologia nem elvont fogalmiságában, szubstancialitásban tekinti Istent, hanem történeleiben, tetteiben nézi őt, s így valóságos Istenről beszél. Mi az, amit ennek a szempontnak figyelembevételével közelebről mond Istenről a dialektika theologia? *Handtmann Heidegger* filozófiájára támaszkodva tanítja, hogy az Isten Lélek „mint személyes-élet, -lét, -lehetőség, a legnagyobb aktivitás, normát kitűző aktivitás, aki az ő lét-tartalmát *önmagában* önálló abszolút egységbe fogja össze s mintegy vele-létet (Mit-Sein) a „Te“-re irányítja“. Isten pedig mint személyes lét-lehetőség, állandóan *lét-ismeret*, akinél a lét az öntudat tárgyává is lesz.<sup>14</sup> E gondolatok szerint Isten, mint

élő valóság, mint aktív személyiség, elsősorban a világgal szemben saját léttartalmát fogja össze abszolút egységbe és szemléli is, de csak azért, hogy azután annál inkább a világ felé fordítsa azt. Isten léte tehát mindenestől a *világ felé forduló lét*.

„Ez a személyes „lét-ismeret“ egy abszolút személyiség-fogalomban, a *Szentségesben* ragadható meg. Ez a személyes lét az értelem számára nyújtott semmi egyéb adottságból le nem vezethető. Amint az emberi személyiség is csak feltárhatja magát és bizonyosságot tehet magáról. Isten is csak „kijelentheti“ magát, mégpedig egyedül igéi és tettei által. Ezért az abszolút Isten Lélek, személyes léte mindenestől erkölcsileg meghatározott. Lét-karaktere van, („*Existencial*“), amely nélkül személyes léteben nem volna valósuló“, tanítja tovább Istenről *Handtmann*.<sup>15</sup> E gondolatok közül azt emeljük ki mindenekfelett, hogy az abszolút fenségben lakó Isten léte nem nyugvó, hanem *szüntelen valósulásban* levő lét, mégpedig magát a világban megvalósító s ami a legfontosabb, mint életlehetőség az életet árasztja be a világba. Ez a végtelenből a végeshez való leszállás: a kijelentés. Ami így olyan történés, ami *életet nyújt és legyőzi a halált*. De nem rajtunk kívül a kozmikus létben végbemenő folyamat, hanem *mibennünk és mirajtunk* megtörténő, a mi életünket átforgató. Éppen ebben az életünket átható történésben ragadhatjuk meg Istent.

Isten pedig az ő szeretetével uralja és hatja át a világot. „Ha Isten megszűnik szeretet lenni, általában megszűnik létezni. Ha volna terület a kozmikus létben, ahol Istennek a szeretete nem mutatkoznék meg, ott általában Isten maga sem mutatkozhatnék meg, mert a szeretet teljesen elválaszthatatlan az ő lényegétől.“<sup>16</sup> Istennek a világba szállása mélységét pedig a *kereszt* jelzi. Istennek a kereszt tényében megmutakozó szeretetéről pedig a következőket mondja *Handtmann*: „Istennek ez a lét-karaktere („*Existencial*“), most, az idők, az eonok közepén, mint a végtelenből a végeshez ható mozgás, nyilvánvalóvá lett: Istennek a „Te“-re irányított léte egy, a „világ számára odaáldozott létet“ jelent az Egyszülöttben, aki „odaadta magát a véges, ontikus világnak egyetlen célért“,<sup>17</sup> ami az örökélet. (Ján. ev. 3:16.)

Krisztus keresztje egy történeti eseményt jelent, a múltnak egy tényét, amelyben Isten szeretete a maga tökéletességében megnyilvánult a bűnös ember iránt, de mégis egy olyan valóság ez az idők közepén, *amelyen át szakadatlanul árad a világba a szeretet élete*. Ha Jézus így szól: „Mert úgy szerette Isten a világot, hogy az ő egyszülött Fiát adta, hogy valaki hiszen Ó benne, el ne vesszen, hanem örökelete legyen“ (János ev. 3:16), akkor e textusban az *ἡθνησεν* igealak, mint indefinitum a múltba, jelenbe és a jövőbe egyaránt utal, egy örök praesens. Jelenben aktív, „tegnap és ma és mindörökké ugyanaz“.<sup>18</sup> S épen a kereszt az a pont, amelyen átárad, hogy áthassa az egész világmindenséget és útjából eltávolítson minden ellenséges hatalmat, mindenekfelett, hogy legyőzze az utolsó ellenséget, a halált, hogy végre Isten

legyen minden mindenkben és az ő uralmával az élet legyen diadalmas. (1. Kor. 15:24—28.) Ezért van az, hogy az Ige világa, közelebbről a keresztről szóló igehirdetés hatalmasan logobó életet áraszt, az életcsírák gazdagságát hordozza szerte és megszámlálhatatlan ösztönzést rejt magában.

Foglaljuk össze a fejezet gondolatainak lényegét: a kijelentés történés, mindenekfelett a keresztes eseményén át életet árasztó és halált megsemmisítő történés. Ebben a történésben válik nyilvánvalóvá a rejtett, gondolataink összefüggésében a rejtett Isten.

6. Miképpen látja a dialektika theologia az élet mozgalmasságában az embert. „Mi úgy ítéljük, hogy az ember létét helyesebben ismerjük meg, ha azt *történetinek* jelöljük, — tanítja *Bultmann* — az emberi lét *történetisége* alatt pedig azt értjük, hogy az ő léte *lét-lehetőség*. Ami azt jelenti, hogy az ember léte az ő rendelkezéséből kivételett, s életének konkrét szituációiban mindenha kockán forog és döntésekben jut előre, amelyekben nem valamit választ magának, hanem magát mint lehetőséget választja.<sup>10</sup> *Bultmann* e gondolatának kalauzolása mellett egyszer szögezzük le azt a gondolatot, hogy a dialektika theologia az embert sem tekinti szubsztanciális mivoltában, elvont fogalmiságában, hanem *élet-drban*, a tettek világában, az események pergő tűzében nézi, mégpedig az élet konkrét szituációi által motivált tetteiben, még közelebből az ilyen nem ismételhető egyszeri eseményekben, mert a motiváló konkrét szituációk sem ismétlődnek azonos formában. Ha vannak olyanok, akik azt hiszik, hogy az ember megismerhető az élet konkrét eseményeitől elszigetelten, annak történeteitől elvonatkoztatottan, e felfogás mélyebbre szánt, mert a tettekben és történeteiben mindig új és más alakban látjuk meg magunkat. A lét úgy, amint a létező emberben megjelenik, csupa aktivitás, szakadatlan önállóság. Az aktivitás lehet cselekvés, lehet változás vagy történés is, de lehet fejlődés, kifejlés és lehet mozgás, bár a létnek különböző jegyeivel... Azonban, mint az ember, úgy a világ sem valami befejezett adottság, hanem szakadatlan élő, ható, kifejlődő és aktív létnek a legnagyobb teljességét kifejező jelentése — írja *Tavaszy Sándor*.<sup>20</sup>

Minél inkább a tettek világában él valaki, annál inkább rájön arra, hogy *léte korlátozott lét*. Minél inkább állítani akarja magát, annál inkább rádöbben arra, hogy önállóságának mindenfelől akadályai tornyosulnak fel. E gátlás egyfelől gyümölcstö is, mert arra segíti az embert, hogy magát korlátai között megértse és világos képet szerezzen konkrét szituációja felől. A gond az a szituáció az Én számára, amelyben a lét megragadhatóvá válik. Vagy ha a gondot a legélesebb formájában vesszük, akkor azt mondjuk, hogy a lét a „veszélyeztettségben” válik megragadhatóvá. A „veszélyezett létezőben” tér a lét önmagára, gondolja s ismeri meg magát... A fenyegető veszélytől okozott gondban történik meg a létezőnek olyan önösszeszedése, amelynek következtében a lét annyira konkrété válik, hogy a gondolkodó lét szembe nézhet azzal“, — tanítja

Tavaszy Sándor.<sup>21</sup> Ha tovább szemlélődünk e gondolatok fölött, könnyen rájövünk arra az igazságra, hogy a gond, a veszélyeztetett lét mögött a halál rejtőzködik s így elmondhatjuk, hogy *életünk a halál által korlátozott*, hogy mindenkor magunkkal hordozzuk azt. De e gondolatok összefüggésében az is világos, hogy a halálnak életformáló ereje van, mert életünk korlátozottságának ténye, *a halál az, ami mozgátja, formálja életünket.*<sup>22</sup>

Létünknek a halál által való korlátozottsága így mindig nagyobb aktivitásra ébreszti önfentartási ösztönünket, mindig élénkebbé teszi élelvágyunkat, s azáltal, hogy így felfokozza bennünk az élelvágyat, közelebb is visz bennünket az élethez, de mindig távolabb is ragad el attól, mert egyre nagyobb lesz a bizonyosságunk, hogy *saját képességeink útján egyre messzibb sodortatunk el az élettől*, mert mi a halál csiráit hordozzuk magunkban.<sup>23</sup> Ez a tapasztalás érleli meg lelkünket a kijelentésre s tesz képesekké arra, hogy elfogadjuk az általa hordozott életet. Mint ahogyan a sötétség ellentétében tudjuk megbecsülni a világosságot, a gyűlöletében a szeretetet, úgy tudjuk a halál által való korlátozottságunkban megismerni az Ige által hordozott élet értékét. De a halál által való korlátozottságunkban jutunk arra is, hogy *a kijelentés épen úgy hozzátartozik életünkhöz, mint a világosság vagy a szeretet.*<sup>24</sup>

E gondolatok kapcsán pedig egy igen érdekes megfigyelés birtokába jutottunk. Fejtegetéseink folyamán említést tettünk arról, hogy az ember és az Isten világa ellentétben állanak egymással, hogy az emberi élet vízszintes síkját haránt metszi egy másik, az isteni sík. Átszakítja, megítéli, keresztezi azt, mert „egészen más”. Itt azt a megfigyelést kell tennünk, hogy az ember mégis ennek az életnek a számára van teremtvé, hogy világa és Isten világa között élő vonatkozások rejlenek, hogy így csak ebben találhatja meg önmagát. S itt hangsúlyoznunk kell azt, hogy a két gondolat nem zárja ki egymást. Az ugyanis a valóság, hogy az ember igazi mivoltát abban találja meg, ami „egészen más”, mint az ő tényleges mivolta.

Miért képes az ember a kijelentés történéseiben megtalálni az életet, azért, mert abban találhatja meg Istent. Nyomatékosan hirdeti e gondolatot *Bultmann*. „A tétel, hogy Isten a bűnöshöz irgalmas, igazságot mondhat ki s ezt evidensé lehetne tenni az Isten-gondolat analiziséből. Ez azonban nyilvánvalóan nem volna dialektika *theologia*, mert ez csak *Isten-fogalomról* való beszéd volna. A *theologia* pedig *Istenről* beszél... A *theologiai* tétel, hogy Isten a bűnöshöz irgalmas, nem általánosságban beszél Isten gondolatáról, hanem azt mondja, hogy Isten a valóságos bűnöshöz, hozzád és hozzám kegyelmes... Az Isten kegyelme felöli „tudás” nem egy időfeletti igazságról való tudás vagy a múlt egy ténye felöli, hanem Isten kegyelmes tettének megragadása... uralkodói igényének elismerése.”<sup>25</sup> De mindjárt fűzzük ide a már fentebb is említett gondolatot, hogy Isten kegyelméről csak a ki-

jelentésen keresztül, a Jézus Krisztus útján szerezhettünk ismeretet, még közelebbről a keresztség misztériumán át. Senki sem tett mélyebb forrásokról bizonyosságot Isten kegyelméről Pál apostolnál, őt pedig a keresztség misztériumának megértésén keresztül ragadta meg Isten kegyelme.

Ámde igazi Én-ünket, legtisztább mivoltunkat is csak a kijelentésben ismerhetjük fel. Ezt a gondolatot emeli ki *Bultmann* hangsúlyozottabban. „A kijelentés ama rejtett dolognak a feltárást jelenti, ami egyenesen és szükségképpen döntő számdra, hogy az üdvösségnek, sajátképeniségének birtokába jusson, ami azt jelenti, hogy a kijelentés Isten feltárása az ember számára... mégpedig azzal az előfeltétellel, hogy az ember önmagától nem képes sajátképeniségének birtokába jutni, hogy az, ami a kijelentésben számára fel van tárva, neki mint embernek elérhetetlen.”<sup>20</sup> Az ember léte lét-lehetőség. Az élet konkrét szituációi által motivált tetteiben ragadja meg magát, igazi mivoltát, rejtett Én-jét azonban, mint az Istentől az emberhez hatoló történésben, csakis a kijelentésben és az azt hordozó Igében ragadhatja meg, Krisztusban, akiben mint ösképpben szemlélheti önmagát. Így tudjuk megérteni *Barth* Károlynak a hitről mondott egy gondolatát, amely szerint a hit az Istenre alapozott örök existenciánkban való hit, hogy így a láthatatlan új emberrel való azonosságunkban, önmagunkban, mint a feltámadás futurumának nem látható szubjektumában hiszünk.<sup>27</sup>

Tekintsük át e ponton gondolatfűzésünk legfőbb megállapításait. Hogyha az előző theologiai irányzat theologusa a befejezett mozdulatlanságban levő ember álláspontjáról tekintette a tőle független isteni életet, úgy, amint ez a vallásos emberben megnyilatkozott, itt az élet mozgalmasságában álló ember tekinti az életárban és — ami a legfontosabb — a hozzá özőnlő és őt átható életárban Istent és azt tanítja, hogy a két mozgás Krisztusban, közelebből az ő keresztségében találkozik. A magasságban és fenségben lakó Isten világ felé fordul, a világot átszakító, életet hordozó, az emberi létet is átmetsző mozgása, valamint az emberi létnek az élet mélységeiből, annak konkrét eseményei által megindított, s a halál által korlátozott mozgása találkozásában, keresztesződésében, a keresztség tényében pedig nemcsak létünk legmélyebb rejtélyei, Isten életének titka és abban saját magunk léte felől nyerünk kinyilatkoztatást, hanem ebben a kijelentésben az életet is megnyerjük.

7. Ha még ezek után is teszünk egy lépést, a dialektika theologia legmélyebb szempontjai is megvilágosodnak számunkra. Az existenciális filozófia éles megkülönböztetést tesz az Én existenciája és a tárgyi dolgok existenciája között. A tárgyi dolgok egymástól függetlenül vannak egymás mellett. „A létező Én-nél egészen másképp áll a dolog. Itt existálni mindennekelőtt az jelenti, hogy „valamire” nézve lenni, valamire nézni, valamely célból lenni, ezért az existáló lénynek mindig „intencionális” léte van... Ha ezt a szempontot az Én és a Te viszonyára alkalmazzuk, azt kell



mondanunk, hogy az Én existenciája nem az önmagában való vonatkozásban, hanem a Te-hez való vonatkozásban áll... Az Én-nek ugyanis nincs a Te-hez való viszonyától független léte. A magánosság nem az eredeti és lényeges állapota. A magános, önmagára néző Én egészen másodlagos. Eredménye egy aktusnak, amely által az Én magát a Te előtt lezárta... Az Én létezési alapja a Te-hez való viszonyában van, ezért a filozófia alapjában véve dialektika, a dialektika pedig az Én és a Te között folyó dialogus.<sup>28</sup>

Az existenciális filozófiának e gondolataival szemléli *Bultmann* az embernek Istennel való viszonyát is, amikor tanítja, hogy az ember alkatában benne van teremtmény mivoltának a tudata, hogy *létezési alapja is a Teremtőhöz való viszonya*. S ezért önmagát csak Istenhez való viszonyában a Teremtő elismerésében ismerheti meg. Az ember azonban — tanítja tovább *Bultmann* — megszakította Istennel való ezt a viszonyát, megfélemedezett arról, hogy magát Istentől értse meg. Ez a viszonya pedig a bűn folytán szakadt meg s amikor a bűn által motiváltan Isten helyére állította önmagát, elmulasztotta neki megadni a tiszteletet. De Isten Jézus Krisztusban új lehetőséget nyitott az ember számára azért, hogy benne az ősi teremtetési viszony újra helyreállíthassék. Krisztusban tehát megszakad az embernek a bűnnel, a testtel, a világgal való összefüggése és *újra láthatóvá lesz életében az ősi kijelentés hatalma*. Aki hisz a Jézus Krisztusban, nem tartozik többé a világhoz s a halálból már átment az életre.<sup>29</sup>

A theologia is dialektika tehát. Abban az értelemben is, hogy az ember létezési alapja Istenhez, mint Te-hez való viszonyában áll, de abban is, hogy ez a viszony *mindig az Én és a Te általi dialogusban újul meg*.<sup>30</sup> Az ember kérdező lény. Ahol elhallgatnak a kérdések, ott elhalkul a teremtető élet is, mert minden lelki haladás a már megtalált feleletekkel való elégedetlenségből támad. A felvetett kérdések azonban nem az élettől izolált embernek a kérdései, hanem annak lüktető sodrában és konkrét szituációiban felvetődött kérdések. Az életben sokszor egész létünket megrendítő szükségbe sodródunk, olyan szükségbe, amelyben egész létünk kockán forog, mert minden emberi támaszunk összeomlik. Az élet a maga kúsza, kaotikus létében, titokzatos mivoltában az, ami legexistenciálisabb kérdéseinket veti fel. Ámde minél mélyebb gyökere van kérdéseinknek életünk eseményeiben, annál termékenyítőbb az azokkal való tusakodásunk is. S a kérdések útján a megismerés mégsem a titkoktól a megoldásokig visz, hanem újabb titkokhoz. A megismerés csak azt jelenti, hogy kérdéseink mindig átfogóbbak, mindig égetőbbek lesznek, hogy minél mélyebben tekint bele az ember a problémákba, annál világosabb lesz előtte, hogy kérdéses minden tudás, mert az ember véges, az igazság világa pedig végtelen.<sup>31</sup>

Az ember tehát kérdező lény, ámde minél megrendítőbb szükségbe sodródik, annál inkább meggyőződik arról, hogy kér-

*déseire nem talál feleletet semmi emberiben.* Az ember létezési alapja Istenhez mint Te-hez való viszonyában van. Istenhez való viszonyában ismerheti meg önmagát, kérdéseire is csak Istennél talál feleletet. De itt is azt kell hangsúlyoznunk, hogy kérdéseinkre is csak a Krisztus általi kijelentésben és az azt hordozó Igében találunk feleletet. Ha Isten a bűn által megrontott ősi teremtményi viszonyt a Krisztus által állította helyre, kérdéseinkre is a vele való dialógusban adja meg a feleletet.

A kijelentésben nyert felelet pedig nem valami világnézeti ismeret, hanem engedelmességre szóló *megszólítás*. Itt pedig az a fontos, hogy a kijelentést hordozó Ige nem általánosságban kívánja az engedelmességet. Az embernek a pillanatban levő igazi léte az Ige általi megszólíttasága is az ő „most”-ját akarja meghatározni.<sup>32</sup> Amikor pedig Isten megszólít, akkor *döntés elé állít*, mégpedig az élet által motivált konkrét szituációban és pillanatnyi létünkben állít döntés elé. Isten megszólítása tehát nem teoretikus ismeretet nyújtó, hanem életünket átminősítő.<sup>33</sup> Amiközben ugyanis közül valamit velünk, egyúttal lelkiismeretünkhöz is szól és ha nem engedjük magunkat rábeszéltetni, a közlést sem értjük meg.<sup>34</sup> Ezért az Ige általi megszólítás korlátokat állít elénk, de éppen *e korlátozottságban nyerhetjük meg sajátos mivoltunkat*, mert Isten azért állítja fel magát, mint korlátot, hogy benne önmagát érlese meg az ember.<sup>35</sup> De itt válik nyilvánvalóvá az is, hogy mi az ember, mint kérdező lény kérdésésének legfőbb motivuma. Az ember azért kérdez, mert magát nem érti s azért nem talál kérdésésében semmi emberire feleletet, mert magát önmagából megérteni nem képes, csak Krisztus általi korlátozottságában érti meg magát. Ha Krisztusról azt olvassuk, hogy világosságot hozott (János ev. 8:16; II. Kor. 4:6), ez azt jelenti, hogy ebben a világosságban önmagunkat értjük meg<sup>36</sup> — tanítja *Bultmann*. Isten az ő kijelentése által tehát döntés elé állít, abban tettet kíván tőlünk, csak a tettben találhatja meg a hívő ember igazi mivoltát, tiszta Én-jét. A döntés eredménye pedig nem a régi élet folytatása, hanem „új teremtés” s mint ilyen, csoda, kezdet, új teremtés.<sup>37</sup>

Ezeknek a gondolatoknak az útján jutunk a dialektika theologia legmélyebb megértésére. Hogyha az előző fejezetekben két mozgásnak, az Isten és az ember élete mozgásának útját írtuk le és rámutattunk arra a kritikus pontra, a kijelentésre, közelebből a Krisztus keresztfjére, melyben a két mozgás találkozik és keresztezi egymást, itt emeljük ki jobban azt a gondolatot, hogy e kritikus pontban élő személyek találkoznak. Isten léte a Te-re, a világra, közelebből az emberre irányított lét, az ember léte is a Te-hez, Istenhez való viszonyában ismerhető meg, ezért visz útja is Istenhez. A két út összefut, hogy a találkozásból az ember létében élet fakadjon. *Ravasz* László mondja, hogy az embernek legbelsőbb mivolta tiszta Én-je nem más, „mint az örökkévaló Te korrelatívuma, edény, amely felfogja és titkrozi Istent... Az örökkévalóság számára teremti Isten — azzal a rendeltetéssel és

képességgel, hogy egyszer önmagára ismerjen az élő Isten előtt, az Én és a Te nagyszerű találkozásában... Amíg ez az örökkévaló Én befogódik abba, aki örökkévaló és egyetlen Te: e fogózásból erő, bizonyosság, öröm és győzelem sugárzik egész élettemre. Magamban Veled találkozom, Benned önmagammal".<sup>38</sup>

8. A kijelentés áll a keresztyén hitnek a központjában. Úgy Isten felől, mint az ember felé, a kijelentés felé visznek az utak s abban találkoznak, mint metsző pontban. Ezért a theologia is a kijelentés theológiája kell, hogy legyen. Ámde annak tárgya nem a kijelentés aktusa maga, hanem a *felőle való bizonyágtétel*, az Ige. Ez a bizonyosság pedig a Szentírásban található meg. Ezért a theologia a Jézus Krisztus bizonyágtételéről szóló bizonyágtétel.<sup>39</sup> Isten tehát az ő kijelentése számára gyarló emberi eszközöket választott ki magának. Amiképen a Krisztus embersége organuma az ő Istenségének, épen úgy a Szentírás nyelve, írásbeli, történetileg létrejött dokumentumai és irodalmi alkata: valamennyi orgánuma az Igének.<sup>40</sup> Thurneysen szerint: Isten az ő Igéjében bizonyos meghatározott emberi szokat használ, mint maga választotta eszközöket, hogy őt hallhassuk. Ezt a gondolatát egy hasonlattal világítja meg: „Egy nyári éjszakában az ablaknál állunk és megfigyeljük a közeledő vihart. Az égbolt egy bizonyos pontján éppen villámlik. Mi rámutatunk erre a pontra, de a következő pillanatban azon a helyen nem látunk semmi mást, mint egy sötét felhőt, azonban tudjuk, hogy a rákövetkező pillanatban ugyanott ismét felcikázhatik a villám. Ugyanebben a helyzetben van a theologus, amikor rámutat bizonyos szavakra, amelyeken nem láthatni már semmi különöset, mert éppen olyan emberi szavak, mint aminőkkel telve van a mi fülünk. De tudjuk, bizonyosak vagyunk benne, hogy azokban és azokon keresztül villan fel a kijelentés villámfénye. A theologia feladata, hogy a pillantásunkat egyenesen oda, arra a helyre irányítsa s ne engedje, hogy tekintetünk másutt kószáljon”.<sup>41</sup> Isten tehát egy bizonyos helyen szólott hozzánk, éppen azért ezt a helyet körül kellett falazni. Az egyház pedig a hit által ezt a kánonban falazta körül. S ha azt mondtuk, hogy: „a theologia tárgya Istennek önmagáról szóló kijelentése úgy, amint az Istennek az ő tulajdon Igéjében és Igéjén át hangzik”, akkor nyilvánvaló, hogy Istennek ismeretére csakis az ő Igéjén át, mégpedig az ő Igéjének magyarázata, az exegézis útján juthatunk. *A kijelentés és az azt hordozó Ige felőli theologia tehát elsősorban exegézis.*<sup>42</sup>

Mégis különbség is van a theologia, t. i. a szisztematika theologia és az exegézis között. Amíg ugyanis a szisztematika theologia az Isten Igéje útján, amelyet szerves egységnek tekint, rendszeres formában nyújt ismeretet Isten felől, az exegéta az élet konkrét szituációi által motiváltan az egyes textusok útján akar találkozni Istennel és ismeretet nyújtani Felőle.

De álláspontunk következetes szemmel tartásával igyekezzünk a másik oldalról is megérteni a theologia és az exegézis viszonyát.

Említettük, hogy *Bultmann* szerint a „theologia az Isten által meghatározott ember existenciájának fogalmi ábrázolását” jelenti. Mi ebben a vonatkozásban az exegézis feladata? *Bultmann* a theologia és az exegézis viszonyát a következőképpen határozza meg: „Miután a textus-magyarázat nem választható el önmagunk magyarázatától s ez épen az újtestamentum magyarázatában foglaltatik s miután másfelől az embernek, mint történeti individumnak önmaga magyarázata csak a történelem magyarázatában történhetik meg, így alapján theologia és exegézis vagy szisztematika theologia és historiai theologia egybeesnek.” De mégis *Bultmann* is lát különbséget a theologia és az exegézis között. Rámutat ugyanis arra, hogy „a szisztematika theológiának direkt témája az Isten által megragadott ember fogalmi kifejtése, míg a historiai theológiának ez csak indirekt módon lehet témája. Direkt módon itt az adódik elő, hogy milyen magyarázata lehetséges az embernek az egyes textusokban, mégpedig úgy, hogy az a magyarázatot a múlt fogalmiságából a jelen fogalmiságába hozza”.<sup>43</sup>

Mindezek a gondolatok igazolják tehát, hogy a theologia leg-szorosabb kapcsolatban van az exegézissel. Úgy a szisztematika theológiának, mint az exegézisnek az Ige a tárgya. Amíg azonban a szisztematika theologia az Isten existenciájának és az Isten által megragadott ember existenciájának rendszeres formában való kifejtése az egységben szemlélt Ige alapján, addig a historiai, közelebbről az exegetikai theologia az Istennek és az Isten által meghatározott embernek az egyes textusok útján megismerésére törekszik a *hic et nunc* kategóriájában. Ilyen értelemben az exegézis úgy is tekinthető, mint a szisztematika theológiának eszköze, bár sohasem lehet az a feladata, hogy annak dogmatikai tételeket szolgáltatson.

9. E gondolatfűzések után lépünk közelebb ahhoz a kérdéshez, hogy milyen fordulatot jelentett a dialektika theologia az exegézis tudományában. Legelőször szembevetendő jelenség a *kritika*, amellyel a dialektikusok a liberális theologia exegézisét tekintik. *Barth* saját nyilatkozata szerint is figyelmesen ül le a theologiai irányzat nagy mestereinek lábaihoz és hálásan követi őket ama primitív magyarázó kísérleteikben, amelyekben annak megállapítására törekszenek, ami meg van írva, „was da steht”.<sup>44</sup> Másfelől azonban éles kritikával is nézi őket, miután nem méltatják figyelemre és nem magyarázzák meg a textus lényegét. Ott hallgatnak el, ahol a tulajdonképeni magyarázatnak kezdődnie kellene. Lefordítják és körülírják az egyes héber vagy görög szavakat és szócsoportokat, amelyekhez filológiai megjegyzéseket fűznek, vég-eredményben azonban csak exegetikai nyersanyagot szolgáltatnak. A szöveg megállapítása után megrajzolják a kort, beállítják az egyes bibliai személyeket abba a történelmi miliőbe, amelyben azok éltek és leírják vallásos élményeiket. Pl. Pál apostolt beállították abba az eredeti miliőbe, amelyben élt, összekötötték azokat a szá-lakat, amelyek Pált korához kapcsolták és megjelenítették őt, mint

korának gyermekét, aki mint rendkívüli vallásos személyiség, igen hatásos dolgokat mondott el a maga vallásos élményeiről az első század gyermekeinek.<sup>45</sup> Ezek az exegéták tehát a Szentírásban nem láttak meg egyebet, csak azt, ami emberi, ami Isten Igéjének eszköze. Lényegében emberi forrásokból akarták azt magyarázni.

*Barth* ott folytatja a munkát, ahol a modern exegéták abbahagyták és exegetikai alapelvét a következőképpen formulázza: „Pál, mint korának gyermeke, kortársaihoz beszélt. De sokkal fontosabb ennél az igazságnál a másik, hogy ő, mint Isten országának prófétája és apostola, minden idők emberéhez beszél. Az egykor és most, az ott és az itt különbségei figyelembe veendők. De a megfigyelés célja csak az a megismerés lehet, hogy ezeknek a különbségeknek a dolog lényegét nézve, semmi jelentőségük sincs.” Mert „ami egykor komoly volt, az az még ma is és ami ma komoly és nem csak véletlenség és szeszély, az közvetlen összefüggésben is áll azzal, ami egykor komoly volt. A mi kérdéseink, ha jól megértjük önmagunkat, a Pál kérdései és a Pál feleleteinek, ha értelmük előttünk kiviláglik, a mi feleleteinknek is kell lenniük”.<sup>46</sup> Később így folytatja gondolatait *Barth*: „Kritikaibaknak kellene lenniük a történelmi kritikusoknak... *κρίειν* ige egy történelmi okmánnyal szemben azt jelenti, hogy az abban foglalt szavakat és szócsoportokat odamérni a tárgyhoz, amelyről azok beszélnek”.<sup>47</sup> Csak így jutunk kellő megértésre, mert „nekem, mint megértőnek, addig a pontig kell előnyomulnom, ahol szinte már csak a *tárgy* talánya előtt állok, ahol szinte már nem annyira az írott *okmány* talánya, mint olyan előtt többé, ahol szinte már annyira elfelejtettem, hogy nem a szerző vagyok, ahol azt szinte már annyira megértettem, hogy a magam nevében beszéltem és saját magam az ő nevében tudok beszélni”.<sup>48</sup> Mi mást jelentenek ezek a gondolatok, minthogy *Barth* teljesen egynek érzi magát Pállal a biblia tárgyát alkotó dologról való bizonyosságtételében. Minél inkább így áll szemben valaki az Igével, annál inkább kibontakozik előtte annak örökkévaló tartalma. *Bultmann* szerint a kortörténelmi exegéta azt kérdezi, hogy mi van az egyes textusokban *elmondva*, a tárgyexegéta azonban azt keresi, hogy *mit akarnak azok kifejezni*. A kortörténelmi exegéta számára a történelem egy térképhez hasonló, amelynek helyei pontosan ki vannak jelölve, úgyhogy a jól megrajzolt térképen a tájékozott szemlélő könnyen felismer egy bizonyos területet vagy pontot és minden világosság, amit a kortörténelmet nyújt, egyetlen egy pontra, t. i. a kutatottira koncentrálódik. A tárgyexegézis számára azonban a kortörténelmi térkép *transparensé* lett, amelyen keresztül felismerhető lesz az azon áthatoló világosság, amelyik túl van a kortörténelmet síkján. Így tehát úgy a kortörténelmi, mint a tárgyi exegézis az *Igét* akarják magyarázni, az első azonban a beszélő szubjektumból magyarázza, az utóbbi pedig a beszélőn kívüli dologi mibenlétre utal, ami a hallgatónak kijelentetik.<sup>49</sup> A kor- és vallástörténelmi exegéta emberi forrásokból magyarázza tehát a textust, a tárgy-

exegeta az isteni tartalmat, a kijelentést kutatja abban. Minél inkább az Igének erre az oldalára irányítjuk tekintetünket, annál világosabbá válik, hogy az nemcsak a történelem egy korához szólott s hogy közelebből az újtestamentumbeli igék nemcsak az első két század gyermekeihez szólottak, hanem, hogy azok *a mai kor kérdéseire is feleletet nyújtanak, minket is meghatároznak.*

De ebben az összefüggésben is mutassunk rá arra, hogy a kijelentés nem bizonyos tanrendszer, hanem élő valóság. „Az Isten Igéje nem valami mozdulatlanul álló tétel-komplexum, hanem a Szentlélek által szakadatlanul zugó életár” — hirdeti Tavaszy Sándor.<sup>60</sup> Lobogó élet tehát az Ige tartalma, telve van az aktivitás csiráival. Teremtő hatalom, amelyik megszámlálhatatlan ösztönzést rejt magában és kényszerít gyakorol az emberre, újjáteremti, átminősíti. Ha pedig Barth szerint csak annak van objektív valósága, ami egészen más, mint mi, akkor a kijelentés az a valóság, ami megítéli, keresztezi, átszakítja a mi emberi mivoltunkat, áttöri az emberi vélekedések építette várat, megszakítja az emberi szellem folytonosságát, de éppen ezáltal újjá is teremti azt. Így lesz történetessé a kijelentést hordozó Ige életünkben s éppen, mint személy szerint megszólító Ige lesz történetessé bennünk.

E gondolatokból egészen világos, hogy a dialektika-theologia exegetája nem az Ige emberi köntösére tekint elsősorban, hanem az isteni tartalomra. Az ő életét is átforgató életeleven tartalomra s az őt személy szerint megszólító isteni Igére.

10. Milyen magatartást kelt az exegetában az Igének ez a tárgyi tartalma, a kijelentés? A liberális-, történeti- és élmény-theologia alapján álló exegeta a szemlélő álláspontjára helyezkedett a textussal szemben. Egy bizonyos *distanciából* tekintette azt.<sup>61</sup> Ezzel ellentétben a dialektika theologia hangsúlyozza, hogy az embernek egészen más a történelemhez, mint a természethez való viszonya, mert a természetől megkülönbözteti magát. A történelemmel való viszonyában azonban úgy tekint magát, mint aki maga is része a történelemnek s amelyben így a saját sorsa is benne van. Így az embernek a történelemmel való viszonya, azzal való *találkozássá és dialógussá* lesz. A dialógusban pedig semmiképpen sem tudunk fölibe kerekedni a történelemnek. Helyes viszonyba csak úgy juthatunk azzal, ha engedjük, hogy hatalmat vegyen rajtunk és meghalljuk igényét. A történet ilyen tanulmányozása a történet állandó megkérdésévé lesz, amelyben a történetírás tárgyát, mint *tekintélyt* fogadja el. E felfogás mellett a történetíró tárgyának nem szemléletére, hanem azzal való találkozásra törekszik. Hogyha a történelem általában is saját élettételeiségeinkről szól, az újszövetségi kijelentés olyan történet, amelyben legbensőbb mivoltunkat, *Istenre alapozott existenciánkat* találhatjuk meg s azért fokozott mértékben válik számunkra tekintéllyé.<sup>62</sup>

Milyen következtetéseket vonhatunk le a textus ilyen felfogásából magatartásunkra? Ha a liberális theologia exegetája éppen úgy tekintette a Szentírást, mint pl. a filológus bármely más író-

dalmi terméket, akkor lett légyen bármily élénk érdeklődése tárgyával szemben, az nem volt saját existenciáját érintő. A dialektika theologia exegétája azonban *existenciális érdeklődéssel* áll a textussal szemben, mert abban Isten élete titkát kutatva, saját legbelső Én-je titkát is megfejtve látja. Nem azt kérdezi, hogy mit jelentett egy textus egy bizonyos kor embere számára, hanem azt, hogy mit jelent az ő számára. Nem a multnak forrásául tekint, hanem úgy nézi azt, mint amelyik saját existenciájáról beszél. Vele szemben nem mint konstatáló áll, hanem valóságos kérdéssel.<sup>58</sup> Csak akkor kezd a textusban rejlőző valóság felől érdeklődni tudni, ha *feladja azzal szemben semlegességét*.<sup>54</sup>

Mindezekből egy más dolog is következik. Ha a liberális theologia exegétája, mint lezárt ember állott a Szentírással, mint lezárt világgal szemben és nem gondolt arra, hogy nyitva hagyja Én-jét az Ige befogadására, a dialektikusok szerint annál mélyebb megértésre juthatunk a textussal szemben, minél inkább *nyitva hagyjuk* tanulmányozása közben mivoltunkat. Minél bizonytalanabbnak, kérdésesebbnek látjuk existenciánkat, nyitottabbnak lenyűnket, annál mélyebben át tudja hatni egész mivoltunkat az Ige. Az emberi existencia alapján nyitott, különböző interpretációkra alkalmas, de nem egyöntetű meghatározásokra. Egy textus annál több megértésű lehet, minél inkább a kérdés nyitottságában marad vele szemben Én-ünk. Lehet beszélni bizonyos vonatkozásban az emberi szellem fejlődéséről, de nem ezen a téren. Sohasem fejlődik az existencia zártsága. Mélyebbé és gazdagabbá lehet, de nem úgy, mintha egyik belátásunk alapjául szolgálna a másiknak. Mindig új és más lesz az emberek kölcsönös megértése a bizalomban, a szeretetben, de e tekintetben sohasem birtokolhatják a zártságot — hirdeti *Bultmann*.<sup>55</sup>

De itt már arra a még fontosabb dologra is rá kell mutatnunk, hogy az Igével szemben engedelmisséggel kell megállanunk, mégpedig *hívó engedelmisséggel*, mert a textusnak abban van a legfőbb karaktere, hogy igényt támaszt. Nem maga-szemléletet akar, hanem az olvasót existenciájában akarja meghatározni, mégpedig azáltal, hogy döntés elé állítja. — Aki a textus beszédét, mint Igét akarja hallgatni — tanítja Bultmann — rájön arra, hogy existenciája nyitott, hogy emberi élete karakterét döntései határozzák meg. Az Ige által, ami ismételten belép az ő szituációjába, állíttatik az exegéta döntés elé, mégpedig nem, mint objektív módon szemlélő, hanem mint existenciálisan élő hallgató. Ha pedig így a textust, mint normát és tekintélyt fogjuk fel, akkor a benne foglalt gondolatokat nem, mint közlést tekintjük, nem megértjük előbb azokat, azután foglalunk álláspontot azokkal szemben, hanem megértésük igenlésükben és tagadásukban történik. Első a döntés, a tett, ebben van a megértés is. A textusnak ilyen felfogásával egyedül lehet elkerülni a szubjektivizmus vádját is. Az exegézis „objektivitásának“ egyetlen garanciája az, hogy a történelemben szóhoz jutó valóság az exegétára, mint valóság hat. Ennek

pedig az a feltétele, hogy az exegeta lemondjon arról, hogy bizonyos módszerek segítségével maga fixirozza azt, ami valóság. Röviden az exegézis „objektivitása“ a történelem tárgyiasságával igazolódik. Ez pedig ott jut szóhoz, ahol az exegeta kész a textust, mint tekintélyt elfogadni. De nem, mint halott tükör tükrözi így a történelmet, hanem, mint azzal existenciálisan eleven kapcsolatban levő.<sup>66</sup>

A liberális theologus a fejlődés törvényszerűségének nagy összefüggésében tekinti a textust. Az egész Szentírást is úgy szemléli, mint az emberiség fejlődésének egy szakaszát, amelyet az emberi szellem rekonstruálni képes. Képes pedig azért, mert ismeri az embert és lehetőségeit és kész belátása van a magát kifejtő szubjektum felől. E szemlélődésnek az az alapja, hogy a szemlélő maga is existenciáját kész valaminek tekinti. *Bultmann* szerint azonban egy intellektus számára, aki a történelem viszonyainak összefüggését áttekinteni képes, az idő nem volna ott. A történelemmel való existenciális találkozás azonban *idői esemény*, a textus szava is idői karakterű. Ezért a tárgy-exegeta is egyéni életében, mint időileg meghatározott, egyszeri és nem ismételtető történetekben és döntésekben viszonylik a textushoz és érti meg azt.<sup>67</sup> Egy életárban benne állva, az egymást követő konkrét eseményekben benne élve viszonylik a textushoz. Egy-egy ilyen idői eseményben ragadhatjuk meg existenciánkat, élhetjük át életlehetőségeinket, mindenekfelett pedig a textus által motivált eseményekben, a hit és szeretet tetteiben találhatjuk meg igazi mivoltunkat.

Tegyük még egy lépést gondolatfűzésünkben és akkor a textussal szembeni helyes magatartás egész mélységében világossá lesz előttünk. Ha a textusban Isten, mint élő személy szólít meg minket, úgy kell közelednünk a textushoz, mint embertársainkhoz, akikkel személyes életkapcsolatban vagyunk. A textussal való ilyen kapcsolatban, az *Én és a Te viszonyában nő igazán existenciánk*. Ebből azonban az is következik, hogy a valóságos történet rekonstrukciója azért sem lehetséges, mert az Isten és az ember, mint az Én és a Te közötti viszony, minden találkozásban más, mint ahogy mindig más a barát és barát, a férj és feleség, az apa és a gyermek közötti viszony is.<sup>68</sup> Ámde, ha nem is rekonstrálhatjuk így a történelmet, megragadhatjuk abban, még pedig éppen az Én és Te viszonyában az életet.

Nyilvánvaló ezekből, hogy minden exegézisnek feltétele: „A saját existenciánk felőli bizonytalanság tudata, a tudás, hogy existenciánk a döntés szabad tetteiben ragadható meg, a történelemmel szembeni olyan magatartásunk, amelyben azt, mint tekintélyt fogadjuk el s a szemlélő distanciájából a döntés jelenéből előrukkoltan szemléljük.“<sup>69</sup>

11. Ilyen gondolatfűzések során jutunk el dolgozatunk tulajdonképeni céljához, annak megvilágításához, hogy milyen módjai és lehetőségei vannak a Szentírás magyarázatának. Itt is szögezzük le azt a gondolatot, hogy a Szentírásban Isten beszéde foglaltatik,



amely által Isten személy szerint szólít meg, mindig újra meg újra. A Szentírásban foglalt Isten beszédének kétféle magyarázatát adják. Az orthodox theologia szerint a biblia csodálatos égi diktátum, amelynek közvetítésében az emberi szellemnek semmi része sincsen. E felfogással ellentétben a modern protestantizmus theológiája, a liberális theologia tisztán emberi produktumnak nyilvánítja a bibliát. Barth szerint a teljes igazságot akkor közelíthetjük meg, ha a két ellentétes felfogást *egyszerre* gondoljuk.<sup>60</sup> Isten szól hozzánk a bibliában, csak hogy nem direkt, hanem indirekt módon a próféták és apostolok szavain keresztül. A bibliának így egyaránt van isteni és emberi oldala. Egyaránt kell tehát törekednünk az isteni és az emberi oldal magyarázatára.

Milyen magyarázata lehetséges a bibliában foglalt isteni kijelentésnek?

Az egzisztenciális filozófia egyik alapgondolata szerint a létet a gondolkodás nem alkotja, hanem minden lényeges határozmányával együtt a létet elfogadja. Ugyanezt tanítja a valóságról is. Az ember, mielőtt utánképezné, értékelné és cselekvőleg alakítaná azt, előbb elfogadja. Az embernek a léttel és a valósággal szemben való ez a magatartása szükségképpen meghatározza gondolkodását is, mert ha előbb elfogadja a létet és valóságot s aztán magyarázza, akkor mint existáló részt vesz saját gondolkodásában. „Az existáló gondolkodó önmagát az ő existenciájában u. i. csak akkor gondolhatja helyesen, ha abban, amit gondol, egyúttal existál is, vagy más szóval, amit gondol, abban maga van és lesz is.“ A valóban existáló szubjektív gondolkodó a gondolkodásban állandóan utánképezi az ő existenciáját... és mindazt, ami az ő gondolkodásában van, átteszi a saját egzisztenciájába, tehát gondolkodása is állandóan részes a létezésében.“<sup>61</sup>

Ilyen gondolati összefüggésben világosabban fog előttünk állani az exegétának az Igéhez való viszonya. *Kierkegaard* szerint Isten létének a bizonyítása lehetetlen. Előbb elfogadjuk azt és azután haladunk tovább következtetéseinkben.<sup>62</sup> Az előbbi fejezet gondolatai során láttuk már, hogy a kijelentést hordozó Igével szemben is az exegéta helyes magatartása, a hívő engedelmesség magatartása, amelyben engedjük, hogy a kijelentés benne történéssé legyen és átformálja életét. Ezért *az Ige magyarázata részéről önmaga magyarázata lesz mindig.* „A valóságban nincsen semleges exegesis. Nincsen pusztán annak magyarázatára szoruló exegesis, „ami meg van írva“, hanem egy bizonyos módon a *textus* magyarázata összefüggésben van az exegéta önmaga magyarázatával. Miután mi nem úgy állunk a történelemmel szemben, mint a természettel, amely felől egy distanciát felvevő gondolkozással tájékozódhatnánk, hanem magunk is, mint annak részei benne vagyunk a történelemben. Minden szó, amit a történelem felől mondunk, önmagunk felől is mondott szó.“ Ez a gondolat természetesen azt jelenti, hogy mások is, akikhez Isten<sup>63</sup> Igéje szól, csak önmagukból képesek azt megérteni. Nem tudok valakinek szólni

az életről vagy a halálról, csak mint saját életéről vagy haláláról. Csak ezalatt a feltétel alatt képes megérteni a texus beszédét.<sup>64</sup>

Kérdezzük tovább, hogy miért képes elfogadni az ember az Igét? A valóság és az ember ugyanazon strukturális alkatánál fogva lesz a valóság az ember által felfoghatóvá.<sup>65</sup> De azért is, mert az ember „sajátos létezésében élő vonatkozások” jelennek, amelyek mint reális kapcsolatok, mint reális élő szálak, ráutalnak arra az egyetemes létre, amely benne és rajta keresztül, mint konkrét lét érvényesül... Maga a lét és annak valósága sem mint tiszta és pusztá objektivitás áll az Én-nel szemben, hanem magában a létben is vannak olyan vonások, amelyek ráutalnak az Én-re és reális kapcsolatban vannak az Én-nel.”<sup>66</sup> Ezek a gondolatok vezetnek tovább az Írás magyarázatának problémájában. Azért vagyunk képesek az Ige megragadására és magyarázatára, mert az *ember lényé* (legmélyében annak számdra van teremtve: „Tudhatok a világosságról és az életről, ha sötétségben is vagyok és semmit sem látok. Még a vak is tudja, hogy mi a világosság. Én tudhatom, hogy mi a szeretet és barátság akkor is, ha szeretetre még nem találtam és baráttal nem találkoztam. Így tudom, hogy mi a kijelentés, anélkül, hogy azzal találkoztam volna... De tulajdonképpen mégsem tudok arról. Mert a vak is csak akkor tudja, hogy mi a világosság tulajdonképpen, ha láthatóvá lesz. A szeretet és barát nélküli ember is csak akkor tudja tulajdonképpen, hogy mi a szeretet és a barátság, ha szeretet-ajándékot nyer és baráttra talál. Annak azonban, hogy a világosságról és látásról, szeretetről és barátságról tudunk, az az alapja, hogy hozzátartoznak a mi életünkhöz, ha nem is birtokoljuk azokat... Tudunk a kijelentésről, miután hozzátartozik életünkhöz s ha valaki valakinek a kijelentésről szól, saját életéről beszél hozzá abban a véleményben, hogy az éppen úgy hozzátartozik életéhez, mint a világosság és a sötétség, a szeretet és a barátság.”<sup>67</sup>

Az ember az Ige számára van teremtve. Ez megértésének és magyarázatának az alapja. Mégis az Igéhez való viszonyulásunkban azt is megállapíthatjuk, hogy az „egészen más”, mint mi vagyunk. Ez az a gondolat, amelyet Barth mint exegézisének alapgondolatát emeli ki: „Ha van „szisztémám”, ez abban áll, amit Kierkegaard az idő és örökkévalóság „végtelen kvalitatív differenciájának” nevez... Isten az égben és te a földön. Ennek az Istennek, ehhez az emberhez, ennek az embernek ehhez az Istenhez való viszonya a témája a Bibliának.”<sup>68</sup> Az Isten és az ember közötti e végtelen kvalitatív differencia a magyarázója az új testamentumon kezdettől végigvonuló dinamikus feszültségnek.

Az ember az Ige számára van teremtve. Az ember világa és az Ige világa között élő vonatkozások jelennek. Az Ige egészen más, mint mi vagyunk. Ezek a gondolatok ellentmondani látszanak egymásnak, mégis az: *Igével való e viszonyunk magyarázza meg annak minden varázsát és életünkkel való dinamikus feszültségét.* Az Igére való ráutaltságunk egyfelől és az azzal való dinamikus

feszültségünk, másfelől nyújtja életünknek azt az állandó mozgalmasságot és lendületet, amely nélkül elveszne annak minden varázsa. S ha éppen ebben a mozgalmasságban találjuk meg magunkat, akkor az Igének sem az egyik, sem a másik oldala nem felelne meg emberi természetünknek, hanem csak a két ellentmondásosnak látszó oldala egyszerre.

Az Igének az a karaktere, hogy egyfelől egészen más, mint mi vagyunk s ezért korlátja mívoltunknak, másfelől pedig, hogy életünk mégis abban teljesedik ki, *magyarázza egyedül, hogy döntés elé állít* minket, hogy a döntésben átminősít, új teremtméssé tesz. Ebben a vonatkozásban éppen arra kell rámutatnunk, hogy csakis az Ige által újjáteremtett ember képes annak magyarázatára. „Az én tudományom nem az enyém, hanem azé, aki küldött engem”, — hirdeti Jézus. — „Ha valaki cselekedni akarja az ő akaratát, megismerheti e tudományról, vajjon Istentől van-e, vagy én magamtól szólok” (Ján. ev. 7: 16—17). János apostol pedig azt mondja, hogy „Arról tudjuk meg, hogy megismertük Őt, ha az ő parancsolatait megtartjuk” (1. Ján. 2: 3). *Luther* szerint is az írásmagyarázás utánélés, amire azonban nem elegendő a tudományos ismeret, hanem az Ige valóságának belső keresztülvitele kell hozzá.<sup>69</sup>

Az existenciális gondolkodás tárgya maga az általános létből kilépett lét s mint ilyen élő valóság. Ezért a gondolkodás nemcsak felette lebeg, hanem résztvesz annak életében. De maga az existenciálisan gondolkodó lény is állandó vitális áramlásban, mozgásban van s egész bensőségénél fogva kifejlésben. Így az Én is élettől duzzadó és valóságtartalomban gazdag alanya gondolkozásának. A legfontosabb azonban az, hogy sem a világ, sem az ember nem befejezett egész, hanem szakadatlanul élő, ható, kifejlődő — tanítja *Tavaszy Sándor*.<sup>70</sup> Más vonatkozásban említést tettünk arról, hogy a kijelentés élete is állandó vitális áramlásban van s hogy azt az életárban levő ember ragadja meg, közelebből, hogy a kijelentés megragadásában az Én és Te, mint élő személyek találkoznak. Itt arra mutassunk rá, hogy az Én-nek és a Te-nek e találkozása és dialógusa milyen jelentőségű az Ige magyarázata szempontjából. Hogyha a liberális teológia exegétái bizonyos túltengő önérzettel hirdették, hogy a Szentírásnak teljes magyarázatát képesek nyújtani, a dialektikusok szerény tartózkodással említik, hogy *részszerinti megértésre képesek*. Részszerintinek tartják annak megértését azért is, mert existenciájukat folytonosságban levőnek tudják, amiért az ember sohasem birtokolhatja magát teljességben, az Isten tökéletes kijelentését hordozó Igében. De azért is korlátozottak e magyarázat lehetőségei, miután azok az *Én és Te viszonyából nőnek ki, amelyek szintén nem méríthetők ki*.

Az Ige lényege s a vele szemben álló ember természete folytán annak exegetikai megértése csak megközelítőleg lehetséges. Az Igére mondott megoldások is csak megközelítő értékek. A Szentírás és magyarázója között mindig marad valami távolság, de

hogy ez a távolság csak egy maroknyi széles-e vagy szakadék-e, azt a magyarázó sem tudja eldönteni.<sup>71</sup>

A dialektika theologia felfogása szerint az Ige magyarázatának a lehetőségei korlátozottak, mégis milyen határig juthat el az ember a magyarázatban és mi annak legfőbb feltétele? Említettük, hogy csak az Ige által átformált ember képes az Ige magyarázatára. Átminősülésének lehetősége pedig döntésén fordul meg. De kérdés, hogy emberi lehetőség-e a döntés? *Barth* szerint Isten úgy állítja az embert döntés elé, hogy részéről csak az elvetés lehetősége áll fenn, mert részéről mihelyt az igenlésről van szó, azonnal annak erejével áll, aki nem ő, tehát Isten kényszeríti az embert döntésre.<sup>72</sup> Így az Ige magyarázatának is Isten a legfőbb tényezője. Ha Isten maga közvetlenül nem szól az emberhez az ő Igéjében és nem állítja döntés elé, akkor az exegézis csödbe jutott. A dialektika theologia tehát a *végso megoldást a Szentlélek hatáskörébe utalta*<sup>73</sup> s e tekintetben a reformátorok fundamentumán áll. *Kálvin* szerint „Amint egyedül Isten tanúskodhatik önmagáról beszédében, úgy az Ige sem talál hitelre addig az ember szívében, amíg a Szentlélek belső bizonyágtétele meg nem pecsételi. Ugyanannak a Szentléleknek kell tehát a mi szívünkbe is behatolnia, amely a próféták szája által beszélt.” Ezért „eredménytelenül kiabálnának a tanítók, ha Krisztus maga, mint belső tanító az ő lelkével magához nem vonzaná azokat, akiket neki az Atya adott.”<sup>74</sup> *Luther* szerint pedig az Írás szavainak nemcsak a fülbe, hanem a szívbe is be kell jutniuk, ez pedig a Lélek csodálatos munkája révén történik meg az emberben s ekkor már nem az ember állítja, hogy a Biblia Isten szava, hanem — azáltal, hogy maga Isten mondja nekünk, azáltal, hogy önmaga szól benne hozzánk — az Ige mutatja meg Isten szavaként önmagát.<sup>75</sup> Ha az Ige magyarázata nem áll hatalmunkban, mert a Szentlélek bizonyágtétele ennek legfőbb eszközlője, akkor reménykedő várakozással kell foglalkoznunk azzal, amíg az Írás titka meg nem nyitja nekünk. Alázattal, mert *Luther* szerint „Az ember Istentől elszakadta élő és mindenkor bűnös, még ha hívő, akkor is bűnös! Ugyan hogyan is tudna földi dologhoz tapadni és önzése szolgálatában álló elméjével isteni dolgokat megítélni; isteni dolgokat, amelyek az emberiektől merőben különböznek? Hogyan ítélném én meg Isten kijelentését, kivált ha meggondolom, hogy voltaképpen nem is én szereztem meg magamnak, hanem az kerít engem hatalmába?”<sup>76</sup>

Így világosodik meg tehát problémánk. A bűn folytán végtelen világok által elválasztottan élt Isten és az ember. Isten azonban kegyelmével át akarta hídalni ezt a végtelen űrt s azért a szakadék közepébe állította a keresztet. A keresztről szóló Igén keresztül árad be szintén a kijelentés felé tartó ember világába az isteni élet és lesz diadalmassá a halál felett. Ebben a vonatkozásban azonban azt emeljük ki mindenekfelett, hogy *egyedül az Isten által újjáteremtett emberek képesek az ő Igéjének megértésére*

*és magyarázatára is. Csak az Ige életárjában benne élve vagyunk képesek annak magyarázatára.*

12. Az előző fejezetekből kiderült, hogy a dialektika theologia azáltal támasztott nagyjelentőségű gondolatot az exegézis tudományában, hogy az Igét kiemelte idői korlátaiból és rávilágított annak örökkévaló érvényességére és ezáltal aktualitására is. Csak ezáltal volt kidomborítható annak existenciális életünkre vonatkozó jelentősége. Az Ige azonban mégis az emberiség történetének egy időpontján szólott először bizonyos emberek által, bizonyos nyelvi, írásbeli dokumentumokon keresztül. S itt utaljunk egyszer az emberiség élete e korszakának fordulatosságára és elevenségére — különösen izgalmas és érdekes világ volt az, amelyben Krisztus belépett a történelembe — de mindennekfelett utaljunk az Ige hatásának rendkívüliségére. Az emberiség történetében sokszor érvényesülnek olyan hatások, amelyek hatalmas szenvedelmeket keltenek, de egyetlen eseménye sem fogható ahhoz a hatalomhoz, amellyel Isten ragadta meg a népek lelkét az ő Igéje által. Lelkének ereje mint emésztő tűz ömlött végig nemzetek életén s olyan átalakulásokat támasztott azokban, amelyekhez hasonlót semmi társadalmi forradalom nem támaszthat. Az Igének e hatását csak nagyon alapos és mélyreható történeti tanulmányok útján lehet feltárni. *Jogosult tehát az Igének kor- és összehasonlító vallástörténeti magyarázata.*

Az Ige azonban az emberi lélek átfarmálódását célozta elsősorban. Az emberi szellem világában eszközölt meglepő gondolatokat, ott támasztotta a megértést, az újjászületést. Nagy vallásos személyiségek lelki életén keresztül végezte a maga újjáteremtő munkáját. S az emberi lélekre sem törtek soha olyan hatások, amelyek foghatók volnának azokhoz, amelyeket az Ige támasztott nagy bibliai személyiségek életében. Az emberi lélekben végbe-menő e változásokat csak lélektani előfeltételekkel vagyunk képesek megérteni. *Jogosult tehát az Igének vallástélektani magyarázata.*

Minél mélyebben markol a szívbe az Ige, annál forróbb bizonyágtétel támad az ajkon. (Róm. 10:10). S a teremtő Lélek formált magának nyelvet és irodalmi formákat, amelyeken át mindig szélesebb világokat átfogva, mindig hatalmasabban zengett az Ige. Annál mélyebb megértésére juthatunk az Igének, minél finomabb árnyalatokig ismerjük ennek a nyelvnek kifejező erejét és az egyes iratok irodalmi alkatának vonzó hatását. *Jogosult tehát az Igének filológiai és irodalomtörténeti magyarázata.*

Mindezek a gondolatok azt igazolják, hogy nem volt még hatalom, amely mélyebben markolt volna bele az emberi élet mélységébe, mint az Ige, azért nemcsak felette érdekes, de jogosult is ennek az *emberi oldalnak* a magyarázata.

Ámde a legélesebb látás, a legnagyobb szorgalom és az összes adatokat összehordó tudományos vizsgálódás sem merheti azt állítani, hogy az Ige értelmét hiánytalanul sikerült megtalálnia.<sup>77</sup> Ezért, ha a liberális theologia hajlamos volt arra, hogy az Ige

világát maradék nélkül megmagyarázni higgye történelmi forrásokból, az emberi lélek világából, nyelvi, irodalmi összefüggésekből, tehát az emberi forrásokból, mutassunk rá itt is arra, hogy ezeken át Isten szólt. Mert „a Szentírásban Isten önmagáról szóló Igéjének nyelvi, írásbeli testetöltése ment végbe. Amiképen Krisztus embersége orgánuma az ő istenségének, éppen úgy a Szentírás nyelve írásbeli, történetileg létrejött dokumentumai és irodalmi alkata: valamennyi orgánuma az Igének. Amint Isten nincs a Szentírásba zárva, épenúgy az Ige sincs, de viszont a Szentírás az a hely, ahol az Ige szól... A dialektika theologia eme szempontjai lehetségessé teszik, hogy az exegetikai theologia megőrizze theologiai alkatát és mégis minden korlátozás nélkül eleget tegyen a filológiai, szövegkritikai, irodalom- és vallástörténeti tudományos követeléseknek“.<sup>78</sup> Mindezekből nyilvánvalóan következik, hogy a Szentírás nyelvi, irodalomtörténeti, vallás-lélektani, vallástörténeti magyarázatát szolgáló tudományok csak *eszközi szerepet tölthetnek be*, mert ezek mindenike az isteni Ige szolgálatában kell, hogy álljon. Annál hívebben töltik be feladatukat, minél inkább tudatában vannak annak, hogy csak eszközök. Elvesztik értéküket, ha öncélú tudományoknak tekintik magukat és végérvényes magyarázatra töreksenek.

Nem von-e le e tudományok méltóságából az eszközi szerep s nem lankasztja-e meg e tudósok kutatási munkáját. Ellenkezőleg, serkenti, megeleveníti, *szakadatlan haladásra készíteti* azt. „Mennyivel nagyobb gonddal, hűséggel, mennyivel nagyobb tudásszomjjal és belső tűzzel nyúl az a bibliai nyelvész a héber klasszikus vagy görög koiné alaktani és szerkezetani kérdéseire vagy a szövegkritikai feladatok, az irodalomtörténeti összehasonlítások fásasztó munkájához, ha szakadatlanul tudatában van annak, hogy ezek az emberi vehiculumok az evangélium drága kenetét őrzik.“ Mert „minél drágább számunkra az Ige, annál becsesebb annak külső kifejezése és minél jobban vágyunk az Ige által kínált mennyei javak után, annál buzgóbb és hívebb odaadással igyekszünk megfelelni a tiszta tudományos exegetikai követelményeknek“.<sup>79</sup>

Mindezek a gondolatok azt igazolják, hogy a dialektika theologia exegetája *kétoldalú* munkát végez. Egyfelől Isten örök akaratára, a teremő foglyul-ejtő, az emberi lelket újjáteremtő, örök Igére szegezi tekintetét. Másfelől azokon az emberi viszonylatokon tartja szemét, amelyek között az Ige az emberiség történetének egy időpontján a világba lépett. Az exegetának bizonyosságtevő theologusnak és tényeket kutató, jelentéseket vizsgáló tudósnak kell lennie. De ha kétoldalú munkát végez is a Biblia isteni és emberi oldalát magyarázó exegézis, nem választható el egymástól. A kétoldalú exegézis u. i. mindig egymásra utalt. A történeti viszonyok ismerete mindig közelebb visz engem az Ige örök jelentéséhez. „Nem lehet kritikai historiai exegezist végezni úgy, hogy az ne utaljon folytonosan a „theologiaira“, azaz a kritikai historiai exegézisnek theologiainak kell lennie, ha egyáltalában „exegézis“ akar lenni és

egyetlen mozzanatában sem *függetlenltheti* magát amattól.<sup>80</sup> De azért sem választható el a kétoldalú exegézis egymástól, mert minél inkább rabul ejti az exegétát az Ige, annál mélyebben tud behatolni azokba a történeti viszonylatokba és lelki szituációkba is, amelyek emberi oldaláról magyarázzák azt.

Dr. Mátyás Ernő.

# JEGYZETEK.

<sup>1</sup> Mátyás E.: Keresztyén vallás és theologia a lelkészképzésben. Theol. Szemle 1927. évf. 5—6. sz. 352. l.

<sup>2</sup> Török I.: Barth Károly theológiájának a kezdetei. Pápa. 1931. 48. l.

<sup>3</sup> I. M. 49. l.

<sup>4</sup> K. Barth: Das Wort Gottes und die Theologie. München. 1925. 160. l.

<sup>5</sup> Török I.: Luther és a biblia. Pápa. 1934. 13. l.

<sup>6</sup> A Krisztus általi közvetítésnek jelentőségét nagy nyomtatékkal emeli ki Újszászy Kálmán „Az, hogy a dialektika theologia ennek az új centrumnak a szükséges voltát meglátta és ezáltal minden érdeklődésével ennek a centrumnak az irányába fordult, — úgy mond — adja meg ennek a theologiai iskolának a karakterisztikus vonásait és ez az oka annak, hogy benne a theologiai tudományok, sőt az egész világszemlélet-mód, a világkép egész tartalma gyökeres átértékelésen kell, hogy áteszen, aszerint, ahogy ehhez az új centrumhoz viszonyul“. A protestáns theologia főbb irányainak hatása az újszövetségi tudományok művelésére. Sárospatak. 1930. 13. l.

<sup>7</sup> Der Römerbrief. München. 1924. 260. l.

<sup>8</sup> Tavaszy S.: Ref. Ker. Dogmatika. Kolozsvár. 1932. 2. l.

<sup>9</sup> H. Gunkel—L. Zscharnack: Die Religion und Geschichte in Gegenwart. V. k. 1123. l.

<sup>10</sup> Barth i. m. 261. l.

<sup>11</sup> Das Problem einer theologischen Exegese des N. T. zwischen den Zeiten 1925. 4. füzet. 353. l.

<sup>12</sup> Közölve Gáncs A.: Mit tanulhatunk Barth Károlytól? Theol. Szemle VI. évf. 4—6. sz. 568. l.

<sup>13</sup> Die Bedeutung der „dialektischen Theologie“ für die n. t. Wissenschaft. Theologische Blätter 1928. 3. sz. 67. l.

<sup>14</sup> Psychologie und Bekehrung (Wiedergeburt). Zeitschrift für Religionspsychologie 1933. 2. füzet. 77. l.

<sup>15</sup> Uno.

<sup>16</sup> Ströteről idézi Hanctmann i. m. 78. l.

<sup>17</sup> I. m. 78. l.

<sup>18</sup> I. m. 79. l.

<sup>19</sup> Bultmann i. m. 59. l.

<sup>20</sup> A lét és valóság. Kolozsvár. 1933. 33. l.

<sup>21</sup> I. m. 32. l.

<sup>22</sup> Bultmann: Der Begriff der Offenbarung im NT. Tübingen. 1929. 11., 20. l.

<sup>23</sup> Barth i. m. 247. l.

<sup>24</sup> Bultmann: I. m. 9—10. l.

<sup>25</sup> Die Bedeutung der „dial. Theol.“ für die n. t. Wissenschaft 59. l.

<sup>26</sup> Bultmann: Der Begriff der Offenbarung im NT. 27. l.

- 27 I. m. 182. l.
- 28 Tavaszy i. m. 24–25. l.
- 29 Der Begriff der Offenbarung im NT. 34–35. l.
- 30 A dialektika theologia módszere, amelyben a „*dialegetai*“ igére tekintettel a kérdező módszert alkalmazza, Sokratestől származik, amíg azonban nála az ember kérdezett és felelt, a dialektika theológiában Isten kérdez és a kijelentésben Ő is felel a Szentlélek által. Maksay A.: Az exegézis problémái. Kolozsvár. 1931. 20. l.
- 31 Brunner: Die Grenzen der Humanität. 7–8. l.
- 32 Bultmann: I. m. 40. l.
- 33 I. m. 31. l.
- 34 I. m. 30. l.
- 35 I. m. 42. l.
- 36 I. m. 39. l.
- 37 Barth I. m. 211. l.
- 38 Találkozás önmagunkkal. Ref. Figyelő 1930. 2. sz. 11. l.
- 39 Tavaszy S.: A dialektika theologia problémája és problémái. Kolozsvár. 1929. 18–21. l.
- 40 Tavaszy S.: A dialektika theologia a főiskolai oktatásban és nevelésben. Debrecen. 1932. 4. l.
- 41 Idézve Tavaszy S.: A dialektika theologia problémája és problémái 18–19. l-ről.
- 42 I. m. 21. s köv. l.
- 43 Das Problem einer theologischen Exegese des NT. 353–354. l.
- 44 I. m. XI. l.
- 45 Török I.: Barth K. theológiájának a kezdetei. 49. l.
- 46 Közölve i. m. 50. l.
- 47 Der Römerbrief XII. l.
- 48 Közölve Török I. i. m. 50.
- 49 I. m. 339–340. l.
- 50 Dogmatika. 3. l.
- 51 Ilyen kritikával szemléli már Girgensohn a történetkritikai exegezist. Vasady B.: Girgensohn Károly élete és munkássága. Debrecen. 1920. 50. l.
- 52 Bultmann: Jesus. Berlin. 7. l.
- 53 Bultmann: Bedeutung der „*dial. Theol.*“ für die nt. Wissenschaft. 92. l.
- 54 Bultmann: Das Problem einer Theol. Exegese des Nt. 338. l. Ugyan-ezt hirdeti Girgensohn is. Vasady i. m. 51. l.
- 55 Bultmann: Die Bedeutung der „*dial. Theol.*“ für die n. t. Wissenschaft. 61. l.
- 56 Das Problem einer theol. Exegese des Nt. 344. l.
- 57 I. m. 343–348. l.
- 58 I. m. 348. l.
- 59 I. m. 350. l.
- 60 Török I.: A barthi theologia elméleti és gyakorló lelkeszi szempontból. Pápa. 1931. 12. l.
- 61 Tavaszy S.: A lét és valóság. 14–15, 35. l.
- 62 I. m. 13. l.
- 63 Bultmann: I. m. 341–342. l.
- 64 Bultmann: Die Bedeutung der „*dial. Theol.*“ für die n. t. Wissenschaft. 64. l.



<sup>65</sup> Tavaszý S.: I. m. 35. l.

<sup>66</sup> I. m. 18. l.

<sup>67</sup> Bultmann: Der Begriff der Offenbarung im NT, 9—10. l.

<sup>68</sup> I. m. XIII. l.

<sup>69</sup> Maksay i. m. 27. l.

<sup>70</sup> I. m. 15—33. l.

<sup>71</sup> Maksay i. m. 27—29. l.

<sup>72</sup> I. m. 96. l.

<sup>73</sup> Maksay i. m. 29—30. l.

<sup>74</sup> Kálvin: A ker. vallás rendszere. Pápa. 1906. I. k. 72—73, 517. l.

<sup>75</sup> Török I.: Luther és a biblia. 12. l.

<sup>76</sup> I. m. 11. l.

<sup>77</sup> Maksay i. m. 29. l.

<sup>78</sup> Tavaszý S.: A dialektikai theologia a fõiskolai theologiai oktatásban és nevelésben. 4. l.

<sup>79</sup> I. m. 5—6. l.

<sup>80</sup> Tavaszý S.: Az Út 1930. év. 141. l. A kétoldalu exegézis gondolatát már elõbb Girgensohn is hangsúlyozta. Vasady i. m. 52. l.